

ALESSIO RUGGIERO

Metafisica e antropologia
nella fenomenologia
di Max Scheler



Thaumàzein
Θαυμάζειν



Qui Edit



COLLANA DELLA RIVISTA DI FILOSOFIA «THAUMÀZEIN»

6

COMITATO SCIENTIFICO

DAMIR BARBARIĆ – SVEUČILIŠTE U ZAGREBU (UNIVERSITY OF ZAGREB)
MIRKO DI BERNARDO – UNIVERSITÀ “TOR VERGATA”, ROMA
MARCELO BOERI – PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE, SANTIAGO
JOHN CUTTING – INSTITUTE OF PSYCHIATRY, LONDON
ANTONIO DA RE – UNIVERSITÀ DI PADOVA
ROBERTA DE MONTICELLI – UNIVERSITÀ S. RAFFAELE, MILANO
ANNA DONISE – UNIVERSITÀ DI NAPOLI
ARIANNA FERMANI – UNIVERSITÀ DI MACERATA
CINZIA FERRINI – UNIVERSITÀ DI TRIESTE
ELIO FRANZINI – UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
ALESSANDRA FUSSI – UNIVERSITÀ DI FIRENZE
SHAUN GALLAGHER – UNIVERSITY OF MEMPHIS, USA
ROBERTA GUCCINELLI – UNIVERSITÀ S. RAFFAELE, MILANO
CHRISTOPH HORN – UNIVERSITÄT BONN
JOEL KRUEGER – UNIVERSITY OF EXETER
ROBERTA LANFREDINI – UNIVERSITÀ DI FIRENZE
FEDERICO LEONI – UNIVERSITÀ DI VERONA
ENRICA LISCIANI PETRINI – UNIVERSITÀ DI SALERNO
MAURO MAGATTI – UNIVERSITÀ CATTOLICA, MILANO
PAOLO AUGUSTO MASULLO – UNIVERSITÀ DELLA BASILICATA, POTENZA
MAURIZIO MIGLIORI – UNIVERSITÀ DI MACERATA
LUIGINA MORTARI – UNIVERSITÀ DI VERONA
LINDA NAPOLITANO – UNIVERSITÀ DI VERONA
RICCARDO PANATTONI – UNIVERSITÀ DI VERONA
CLAUDIO PAOLUCCI – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
ELENA PULCINI – UNIVERSITÀ DI FIRENZE
MASSIMO RECALCATI – UNIVERSITÀ DI PAVIA
ROCCO RONCHI – UNIVERSITÀ DELL’AQUILA
ALESSANDRO STAVRU – UNIVERSITÀ DI VERONA
HOLMER STEINFATH – UNIVERSITÄT GÖTTINGEN
SALVATORE TEDESCO – UNIVERSITÀ DI PALERMO
ÍNGRID VENDRELL FERRAN – FREIE UNIVERSITÄT, BERLIN
DAN ZAHAVI – KØBENHAVNS UNIVERSITET (UNIVERSITY OF COPENHAGEN)
WEI ZHANG – 中山大学 (SUN YAT-SEN UNIVERSITY, GUANGZHOU, CHINA)

Copyright© by QuiEdit s.n.c.
Verona, via S. Francesco, 7 — Bolzano, Piazza Duomo 3 — Italy
www.quiedit.it — e-mail: informazioni@quiedit.it
Edizione I — Anno 2020.
ISBN: 978-88-6464-602-2

La riproduzione per uso personale, conformemente alla convenzione di Berna
per la protezione delle opere letterarie ed artistiche, è consentita esclusivamente
nei limiti del 15%.

ALESSIO RUGGIERO

**Metafisica e antropologia
nella fenomenologia
di Max Scheler**

QuiEdit

All'improvviso Ulrich si fermò e disse con una voce che usciva a fatica ma che era sincera: – Cara Agathe, c'è un cerchio di domande che ha una grande circonferenza e nessun centro: e quelle domande significano tutte «*come devo vivere?*»

(ROBERT MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*)

Anche sul terreno della storia l'occhio più profondo vede che in tutte le sfere manca l'immagine di uno “sviluppo progressivo” continuo – la sciocca immagine che il nostro diciannovesimo secolo così a lungo ha scimmottato, nascondendo ai nostri occhi la legge più bella, più alta, che racchiude in sé tutto il progresso, del “*muori e rinasci?*”

(MAX SCHELER, *Reue und Wiedergeburt*)

INDICE

INDICE DELLE ABBREVIAZIONI	7
INTRODUZIONE.....	11

CAPITOLO PRIMO SELBSTGEGEBENHEIT

1.1. Naturalmente, nel mondo: l'uomo e il suo ambiente	31
1.2 Artifici: osservazione scientifica e il lavoro come valore.....	43
1.3 <i>Selbstgegebenheit</i> : fenomenologia come conversione.....	61
1.4 <i>Vorbedingung</i> : un presupposto etico per ciò che è privo di presupposti.....	72
1.5 Ontologia della formazione: il sapere come relazione.....	87

CAPITOLO SECONDO WERTGEGEBENHEIT

2.1 In generale, perché la verità e non l'errore? Ontologia della relazione al valore	105
2.2 L'a priori dell'essenzialità: universale o individuale?	125
2.3 Atteggiamenti esemplari: modelli di tras-formazione	141
2.4 <i>Ordo amoris</i> e funzionalizzazione della ri-nascita	163
2.5 Assolutamente illusi: quando vale il sacrificio.....	185

CAPITOLO TERZO SELBSTOFFENBARUNG

3.1 Andare-fuori-di-sé: simpatia e con-essere nel mondo	197
3.2 "Zu den Personen selbst!": l'essenza dell'amore	235

3.3 Con-sacrarsi: realtà e idealità nell'ottica della compenetrazione	252
3.4 Tanta riduzione quanta rivelazione: verso una fenomenologia del sacro	258
 CONCLUSIONI	 275
BIBLIOGRAFIA	285
INDICE DEI NOMI	315

INDICE DELLE ABBREVIAZIONI

Per comodità del lettore, si riportano qui di seguito le sigle delle opere di Max Scheler maggiormente utilizzate, rimandando comunque alla Bibliografia per ulteriori riferimenti. Per gli altri autori o raccolte di opere valgono le abbreviazioni standard. Laddove la traduzione italiana citata non sia stata seguita, sarà specificato in nota.

AMO: Liebe und Erkenntnis (1915); tr. it. *Amore e conoscenza*, a cura di L. Iannascoli, Aracne, Roma 2010, 307- 877.

ASO: Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee (1915-16); tr. it. *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, a cura di A. Piazza, Franco Angeli, Milano 2014.

AUS: Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs (1927); tr. it. *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, 121-150.

CFM: Philosophische Weltanschauung (1928); tr. it. *Concezione filosofica del mondo*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, 151-161.

COL: Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt (1926); tr. it. *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, a cura di L. Allodi, con presentazione di G. Morra, Franco Angeli, Milano 1997.

DOF: Lehre von den drei Tatsachen (1911-1912); tr. it. *La dottrina dei tre fatti*, in M. SCHELER, *Scritti fenomenologici*, a cura di V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2013, 66-133.

ETR: Vom Ewigen im Menschen (1921); tr. it. *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009.

FET: *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913-1914); tr. it. *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti fenomenologici*, a cura di V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2013, 134-186.

FIL: *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens* (1917); tr. it. *L'essenza della filosofia e le condizioni morali della conoscenza filosofica*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009, 223-305.

FOF: *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925); tr. it. *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, 49-89.

FOR: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16; 1927³); tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013.

IDE: *Idealismus-Realismus* (1928); tr. it. *Idealismo-realismo*, a cura di G. Mancuso, La Scuola, Brescia 2018.

IDO: *Die Idole der Selbsterkenntnis* (*Über Selbstdäuschungen*, 1912); tr. it. *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini e Associati, Milano 1999, 47-154.

MAN: *A Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (Weltanschauungslehre). Einleitung* (opera pubblicata postuma e poi confluìta in GW XI).

MET: *Die transzendentale und die psychologische Methode* (1900, 1922²); tr. it. *Metodo trascendentale e metodo psicologico. Una discussione di principio sulla metodica filosofica*, a cura di S. Besoli e M. Manotta, Quodlibet, Macerata 2010.

MOC: *Vorbilder und Führer* (1911-1921); tr. it. *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, a cura di E. Caminada, con un saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2010.

MOS: *Tod und Fortleben* (1911-1914); tr. it. *Morte e sopravvivenza*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2012.

NDB: *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson* (1913); tr. it. *Tentativi per una filosofia della vita. Nietzsche-Dilthey-Bergson*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando Editore, Roma 1997, 81-114.

OAM: *Ordo Amoris* (1914-1916); tr. it. *Ordo Amoris*, a cura di L. Iannascoli, Aracne, Roma 2009.

PER: *Reue und Wiedergeburt* (1917); tr. it. *Pentimento e rinascita*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009, 151-221.

POS: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928); tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009.

PRO: *Probleme der Religion* (1921); tr. it. *Problemi di religione*, in M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009.

PUD: *Über Scham und Schamgefühl* (1913); tr. it. *Pudore e sentimento del pudore*, a cura di M.T. Pansera, Mimesis, Milano 2012.

RIS: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (*Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, 1912); tr. it. *Il risentimento*, a cura di L. Boella, Chiarelettere, Milano 2019.

SIM: *Wesen und Formen der Sympathie* (1. Auflage 1913; 2. Vermehrte Auflage 1923); tr. it. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, traduzione di L. Oliva e S. Soannini, Franco Angeli, Milano 2010.

SOC: *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1926); tr. it. *Sociologia del sapere*, a cura di D. Antiseri, Morcelliana, Brescia 1976.

UES: *Mensch und Geschichte* (1926); tr. it., *Uomo e storia*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, 91-119.

VIR: *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913); tr. it. *Riabilitare le virtù*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini e Associati, Milano 1999, 155-178.

INTRODUZIONE

Quanto a noi, bisogna invece innalzare quest'altra invocazione, che voi possiate apprendere il più facilmente possibile e che io possa esporre nel miglior modo possibile il mio pensiero sugli argomenti stabiliti.

(PLATONE, *Timeo*, 27d; 2-5)

Un'indagine su ciò che è aperto, incompiuto e veniente: con questa semplice formula si potrebbe racchiudere il senso dell'intero presente lavoro su Max Scheler. Lavoro che, a ben vedere, avverte come ineludibile la possibilità di arrischiarci in un'interpretazione complessiva e globale dei testi, in una visione sinottica che restituiscia alla struttura d'insieme quella limpidezza che talvolta manca, e che per di più tenga conto, ma vada oltre l'impegno puramente critico-letterario, per immergersi nella loro *problematica sistematicità*.

Qualsiasi teoria, e quella di Scheler non fa eccezione, essendo di natura ideale, più che un vero e proprio sistema si profila più che altro come un progetto di comprensione della realtà. Nello specifico della fenomenologia di Scheler – proveniente da quell'universo indicibile, dove regnano la contraddizione, l'antinomia, l'angoscia e l'impotenza, e che Ca-

mus ha incisivamente definito “pensiero umiliato”, dilaniato «fra il richiamo verso l’unità e la chiara visione che egli può avere delle muraglie che lo rinchiusono (CAMUS 1942: 24) – l’obiettivo del suo incedere teorico – questa la prima ipotesi-chiave che l’indagine qui contenuta si propone di mostrare – pare consista in una fondazione ontologica *dinamica* dell’essere su basi rigorosamente fenomenologiche, dove tale dinamicità va intesa sia in senso relazionale sia in senso processuale e tras-formativo. Un simile tentativo nega l’immediata e compatta identità auto-referenziale quale principio d’individuazione delle cose, giacché quella dinamicità implica una *capacità di apertura verso l’altro*, dunque un’attitudine ontologica fondamentale (e non un’evenienza) a stabilire relazioni e a costruire un sistema di rapporti di comunicazione e di con-divisione in senso ampio con l’altro da sé e, in tal modo, a prender forma. Tale relazionalità fondante implica un’ultima con-catenazione, con-trapposizione, compenetrazione e correlazione ontologica, un’intima struttura compartecipativa che fa sì che le cose che esistono, innanzitutto co-esistano *con* qualcosa *in* qualcosa, alla stregua non di singole e isolate unità sostanziali, bensì piuttosto come *processi in corso*, o meglio come differenti andamenti attuali di uno stesso processo. Ma ciò implica anche, nella prospettiva in questione, che siano ben chiare le modalità del funzionamento di tale processo per la descrizione generale dell’essere e della realtà (umana e non-umana), che comunque andrebbe condotta attraverso l’utilizzo delle coppie di termini processualità-stratificazione, singolarità-trasformazione, e inoltre divenire-essere, nel senso di un movimento incessantemente teso al divenire delle cose che sono.

Una fenomenologia ontologicamente e materialmente caratterizzata com’è quella scheleriana si consacra direttamente alla fondazione (nel senso dell’andare a fondo, non della costituzione) delle cose che sono, concepite come oggetti particolari dotati di un certo statuto, come individui che intrattengono *originalmente* fra loro certe relazioni, in forme e se-

condo modalità diverse e che sono tali in quanto *si assimilano compartecipativamente ad altro*.

Il valore del pensiero di Scheler scaturisce dunque dalla sua posizione metafisica di fondo, la quale si propone di ripensare in profondità le determinazioni ontologiche delle cose che esistono come *absolute* (non dipendenti da un soggetto che le pone e le costituisce) e al contempo *in relazione a* (il che non implica alcun genere di scivolamento in un relativismo epistemologico e assiologico, bensì rimanda piuttosto a una certa forma di pluralismo).

Questo, infatti, vuole ogni metafisica come

sapere di ciò che è assolutamente reale [...] “incondizionato”, “assoluto”, in modo tale che non necessita di nessun altro reale ulteriore per la sua esistenza. [...] [Essa] vuole sapere qual è il modo in cui ogni parte del reale – il mondo inorganico e quello organico vivente, la pianta, l’animale, l’essere umano, la coscienza, la psiche di ogni livello, la ragione umana stessa, il mondo degli oggetti ideali irreali – è radicato in ciò che è reale in modo assoluto. L’ordine di questo radicamento: ecco ciò che essa vuole conoscere (MAN: 57).

Un elemento fra tutti che si dovrebbe altresì voler rilevare è che, in fondo, si tratta di una questione prospettica. Perché deve essere chiaro che anche in questo caso si tratta di *una* interpretazione di Scheler – un’interpretazione possibile, con i suoi punti di forza e i suoi limiti, ma pur sempre un’interpretazione, che si contrappone ad altre interpretazioni possibili. Esistono infatti tanti modi diversi di rendere conto di quell’ambiguità genialmente catalizzatrice che fa la ricchezza filosofica del *Problemdenker* (HARTMANN 1972: 105).¹

¹ Nicolai Hartmann, contemporaneo di Scheler e tra i primi ad accogliere e sviluppare in tutta la sua consistenza ontologica la nuova proposta di un’etica *materiale*, intendendo riferirsi a Scheler, afferma che «accanto al *pensiero-sistema* procede il *pensiero-problema*. Per lo più questo è vivo nelle teste di coloro che sono anche costruttori di sistemi. Spesso in unica testa le due tendenze entrano in contrasto. Tuttavia in ogni tempo si pos-

È una sottolineatura che dispiacerà forse a chi ha le idee ben chiare su cosa sia Scheler e che ad altri darà la conferma che c'è in lui un che d'irrisolto, qualcosa che insomma non va: ci deve pur essere qualche inconsistenza se si danno tante possibilità. D'altronde, esiste mai una considerazione globale, puntuale e non unilaterale del pensiero di un pensatore? Il presente lavoro si espone dunque integralmente alla ricezione di un pensiero filosofico genuino, lasciando che i quesiti da quest'ultimo sollevati divengano i «suoi» problemi e, inoltre, che il senso di gravità grondante dalle parole del loro autore – per certi aspetti veri e propri lampi di genialità – venga assunto in tutto il suo devastante valore concettuale ed esistenziale. È importante tenerlo a mente: il confronto ingaggiato con il fenomenologo bavarese è di natura eminentemente filosofica: un tentativo d'interpretazione, se così si può dire, tematica e sis-tematica ma in parallelo, animata da un intento più speculativo che meramente filologico.

A proposito dell'unità della fenomenologia scheleriana, è una cosa che non si può fare a meno di notare che, al contrario di quanto comunemente si va sostenendo su di essa – il più delle volte considerandola erroneamente come guidata, non ispirata e stimolata, da Edmund Husserl² – e sulle sue

sono facilmente distinguere due tipi di pensatori: gli uni che sono prevalentemente spiriti rivolti al sistema, gli altri che sono in prevalenza spiriti rivolti ai problemi [...]. Nel primo caso si tratta di difendere e provare una 'posizione' che si mette da un certo punto di vista, nel secondo caso di riuscire a raggiungere la comprensione e la verità. Per questo, ciò che il pensiero-sistema produce è qualcosa di condizionato nel tempo, un edificio effimero, ciò che invece il pensiero-problema riesce a raggiungere è una conquista perenne della conoscenza, qualcosa di supertemporale».

² La vicenda legata all'incontro filosofico tra Scheler e Husserl è, volendo usare un eufemismo, complessa: «sembra però fondatamente acquisibile come dato di fatto che, unicamente sotto la penna di Husserl, Scheler si trasforma da pensatore originale in discepolo – o piuttosto allievo, con tutta l'equivocità del termine tedesco *Schüler*; tale circostanza è tanto più significativa, quanto più si tenga presente la chiara consapevolezza che Scheler aveva di non essere un discepolo di Husserl: se è infatti difficile accettare l'affermazione che egli fa in una lettera ad Adolf Grimme (4.5.1917) di aver elaborato le basi della propria fenomenologia ante-

ambiguità di fondo, la forma complessiva tenda verso una strutturale organicità che, spesso e volentieri, dovrebbe essere la prima, vera chiave di lettura e comprensione dei suoi testi.

Basti solo pensare che sia lo stesso Scheler a sostenere, in un primo momento, che

la filosofia comporta, in ogni suo rapporto fondativo, un carattere di sistematicità [...] anzi la volontà di ignorare la sistematicità delle *cose stesse* dovrebbe essere considerata come l'effetto di una “volontà d'anarchia” assolutamente ingiustificata (FOR: 9-11)

fatto poi salvo precisare che

la filosofia – come l'autore la intende – 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'essere, dell'esistenza della vita spirituale, un sistema che, mai concluso, accanto alla vita e attraverso la vita sviluppa

riormente alla lettura delle *Logische Untersuchungen*, è tuttavia facilmente provabile che sia lui stesso, sia gli altri fenomenologi erano “personalità scientificamente mature” al momento dell'incontro con Husserl. In effetti la questione relativa alla periodizzazione dell'influsso è, in fondo, marginale rispetto al dato essenziale: come pose in evidenza Arnold Metzger, assistente di Husserl tra il 1919 e il 1924, le due prospettive fenomenologiche presuppongono una nozione di soggettività diametralmente opposta. Mentre per Husserl il fine stesso della fenomenologia si risolve nel “tema della pura soggettività”, l'intero approccio scheleriano è caratterizzato da una “lotta contro il soggetto “autonomo” [...] e contro la relazione “moderna” e polarizzante, creata tra il soggetto e il mondo” da quella filosofia cartesiana in cui Husserl coglieva la naturale e segreta premessa storico-filosofica della fenomenologia e che Scheler invece intendeva porre radicalmente in questione» (CARONEILLO 1996: 15-16). Sulla questione della differenza, che non esclude una certa complementarietà, tra la fenomenologia di Scheler e quella di Husserl cfr. inoltre CUSINATO 2013a: 7-9; BESOLI 2000.

una sempre nuova rielaborazione intellettuale (ETR: 111).

La vita deve essere sempre presa in considerazione, chiamata in causa, pro-vocata come ciò su cui la filosofia esercita la propria intelligenza critica e la propria sensibilità, e senza tale porsi in ascolto della vita concreta essa smarrisce il suo senso originario.

Resta a ogni modo dato come evidente che l'intrinseca instabilità e frammentarietà delle sue riflessioni siano state il principale veicolo di una metodica quanto errata ricezione che, senza alcun dubbio, a tutto ha contribuito meno a che a indicare la via appropriata verso l'essenziale di quella fatica prometeica che è il suo pensiero, le cui continue oscillazioni, unite all'incompiutezza (che non è sinonimo di inconclusione) delle sue riflessioni caratterizzano quell'intima fragilità tipica dello spirito che coglie la profondità del problema.

Ma probabilmente è più bello pensare a tutto ciò come al più bel regalo che Scheler ha lasciato ai suoi lettori e critici: la libertà di ricominciare sempre da capo. La ricerca continua *con e oltre* l'autore ha dunque una precisa connotazione valutativa, oltre che ostensiva. È una semplice costatazione di un dato e un dovere, oltre che quanto di migliore ci si potrebbe attendere da una genuina opera filosofica. La migliore lettura dei testi che saranno presi in esame sarà dunque a grandi linee una radicalizzazione e, per dir così, un'epicentrizzazione di quella che può essere immaginata come la principale fonte di energia che com-muove l'impresa speculativa scheleriana: il potente motivo del *mit* – volendo escogitare un'altra formula per qualificare quella prima ipotesi-chiave – richiede un'interpretazione appropriata e rigorosa, ma non per questo meno audace.³ «In quel preciso istante sembra che [risorga] il

³ Per una panoramica su Scheler cfr. in particolare BESOLI & MANCUSO 2010; CUSINATO 1999; CUSINATO 2002; CUSINATO 2018; DUPUY 1959a; FILIPPONE-THAULERO 1964-1969; FRINGS 1965; FRINGS 1974a; FRINGS 1997; FERRETTI 1972; FERRETTI 2014; LEONARDY 1976; TUMMINELLI

coraggio della verità: il coraggio di porsi questa domanda essenziale conservandone tutta la problematicità» (POS: 87) e senza ricondurla a un che di essenzialmente estrinseco né, tanto meno, avanzando la pretesa di mostrare ciò che, con il suo pensiero, Scheler “ha voluto ma ancora non ha potuto” dire. Pertanto se, nella lettura di questo scritto, si avrà a tratti come l’impressione di una qualche forzatura della lettera dell’opera scheleriana, ciò che lo sforzo ermeneutico qui intrapreso vorrebbe, in realtà, unicamente dare a pensare, in una tensione incessante tra gli sforzi di mantenere la massima distanza critica e metodologica e quello di mantenere viva la capacità di meravigliarsi, è ciò che Scheler stesso ha pensato.

Qui, come sempre in fenomenologia, bisogna avere il coraggio di assumere ciò che si offre nel campo di ricerca in questione proprio come si offre, pur nell’oscurità della sua trama contorta, in quanto, come spesso accade, si è padroni dei propri progetti e pensieri solo per ciò che riguarda la forma iniziale assunta, non dell’eventualità che questi sorgano e s’impongano né tantomeno della forma finale che assumeranno, del loro farsi e modificarsi in corso d’opera. Ciò che non equivale ad ammettere che, sin dall’inizio, non si sapeva dove si voleva andare a parare. Semplicemente, non si sa già in anticipo quale condizione finale si vorrà raggiungere.

Ciò che accade è che si è in parte dipendenti dalle circostanze: la realizzazione di un progetto significa contesa con ciò che vi s’inscrive e, talvolta, vi si oppone. Il presente allora non va inteso come un lavoro concluso e neppure già compiuto: si tratta piuttosto di un lavoro in corso, con tutto quello che comporta in termini d’imprecisione, ipotesi e possibili piste da seguire, orbitante intorno a quell’unico centro costituito dal problema della *correlazione essenziale*, meglio ancora dell’*originalità della relazione* oltre i termini di una pura

“coscienza di qualcosa”, di un puro “dato per una coscienza” ecc.

Ciò da cui s'intende prendere le mosse è dunque un confronto reciproco (*Aus-einander-setzung*) con la metafisica e l'antropologia intesi come momenti essenziali della fenomenologia di Scheler.

Processo, divenire, relazione, formazione, apertura: questi «cinque titoli capitali», esperiti nella loro co-appartenenza originaria, mostrano l'antropologia metafisica scheleiana sempre sotto *un* riguardo, il quale determina però ogni volta il tutto. L'idea – e con ciò appare la seconda ipotesi-chiave che, attraverso una trama complessa e stratificata, discende dalla prima e al contempo le prepara il terreno – che il divenire implicato in quel processo di apertura sia in fondo questione di formazione (*Bildung*) consente di interpretare il suo peculiare apporto all'atteggiamento fenomenologico come una *fenomenologia in forma personale*, là dove l'essere della persona, nel senso attribuitogli da Scheler, si costituisce come direzione, movimento verso una nuova forma di esistenza, una possibilità dello stare al mondo emergente o, per meglio dire, *rovesciante* (nel senso della *Umkehrung*) rispetto alle altre forme viventi e illimitatamente aperta a quel *co-mondo* come ciò che precede e fonda la sfera del cosiddetto mondo interiore.

La seconda ipotesi-chiave al centro del presente tentativo di comprensione dell'opera scheleiana è che la persona emerge non all'inizio del processo d'individuazione, ma sia ben diversamente una sorpresa ontologica, una possibilità d'essere totalmente nuova che prende consistenza in questo stesso *processo* di costante diventare-altro (*Anders-werden*), essere-altro-nel-divenire (*Anders-sein im Werden*) e diventare-con-l'altro attraverso cui la vita si posiziona in modo excentrico nell'apertura al co-mondo.

Uno dei meriti del pensiero di Scheler è di aver armonizzato creativamente e originalmente quel genuino sapere dell'essenza della filosofia e del domandare filosofico con la psicologia dell'età evolutiva, con la biologia e la fisica teore-

tica, cercando di guadagnare una visione sistematica e non semplicistica del problema della vita in generale.

A risaltare all'occhio con maggiore evidenza è, d'altro canto, l'intento programmatico di non neutralizzare la dimensione metafisica, ed è proprio su questo aspetto che

si sono addensate le critiche più consistenti. L'eliminazione di tale sporgenza metafisica, e delle tematiche in essa implicite, è stato considerato di per sé un fatto positivo. [...] Questo però non significa che l'uso del termine "metafisica" debba implicare necessariamente un qualche recondito intento restaurativo della metafisica tradizionale. Certo il linguaggio scheleriano non è quello seducente cui ci ha abituati il pensiero postmetafisico, e la sua terminologia è piena di termini inattuali [...]; [esso consiste in una] critica al progetto della modernità volto a fondarsi sulla coscienza, il soggetto e l'intelletto strumentale, e una tale filosofia è già eversiva nei confronti della metafisica tradizionale ed è capace di eccedere quelle posizioni che nel secolo scorso sono state bollate come filosofia del soggetto, metafisica della presenza o ontoteologia (CUSINATO 2009d: 40-41).

Ciò che il fenomenologo bavarese mette in questione è lo statuto ontologico della relazione metafisica distintiva dell'essere umano e del suo mondo con il fondamento ultimo della realtà. Esprimersi attraverso proposizioni del tipo «Dio è nell'uomo» e «l'uomo è in Dio», «Dio è in sé» e «il mondo è in Dio», potrebbe arrecare un guadagno senza pari da un punto di vista filosofico, teologico e antropologico qualora ci si sforzasse di prendere le mosse da una *radice relazionale comune* più originaria di ogni ricerca di partner e di ogni incontro fortuito. “Divinità dell'umano” e “umanità del divino” rappresenterebbero allora non un gioco di parole infantile e volutamente ambiguo, ma tendenze e atti – prima ancora che concetti – profondamente compenetrantisi e straordinariamente fruttuosi tanto per un'antropologia filosofica quanto per una metafisica del fondamento; sempre che con ciò non si intenda né uno scivolamento teologico

dell’antropologia – conferendo ad esempio all’*ex-centriticità* umana lo spessore di abissi divini – né un’indebita antropomorfizzazione del divino, compiendo il passaggio dall’umano al divino nel segno della gradualità e, quindi, inopportuna-mente.

La tormentata e – perché no? – oscillante ricerca scheleriana si muove nel non ulteriormente definito sforzo – e con ciò è enunciata anche la terza e ultima ipotesi-chiave – di saldare in una visione complessiva della realtà e dell’essere, da un lato, una concezione della natura come prodotto dell’azione di forze opposte agenti su elementi organici e inorganici, vitali e inestesi,⁴ dall’altro, una determinazione *panenteistica* del rapporto tra il finito, limitato e l’Assoluto (l’originaria realtà ponente). Ciò che renderebbe difatti possibile muoversi poi sul terreno di una concezione di sé, del mondo e del loro comune fondamento che comprenda «a luce e le tenebre, lo spirito e il demone dell’impulso (*Drang*) che determina i singoli destini portandoli all’esistenza e alla vita» (AUS: 145).

Una concezione che non vede più il limite, il difettoso e il manchevole come incomprensibile, perché il negativo appartiene alla struttura stessa della realtà; una concezione, in fine, che radichi l’umano nell’originario fondamento divino sia come essere spirituale sia come essere pulsionale. La linea di fondo che emerge è quella che intende spostare l’interesse della metafisica «dal puro spirito e dall’essere immoto alla persona reale e al Dio diveniente» (CUSINATO 1999: 120), oltre che all’«asimmetria (del divino) verso i nostri desideri» (I-bid: 136).

Se le osservazioni preliminari svolte sinora si riferiscono alle ragioni motivazionali e operative relative al perché di una “nuova” interpretazione della fenomenologia scheleriana, e dunque all’aspetto metodologico in senso stretto, resta an-

⁴ Tutta la natura, fino ai viventi, è concepita da Scheler come pervasa da una profonda unità, tutta internamente collegata da vincoli sempre più stretti, finalizzata e orientata in senso non teleologico, bensì *teleocline*. Cfr. anche CUSINATO 2018: 29-34.

cora qualcosa da dire e da indicare su ciò che si riferisce alla via che ha consentito di portare avanti le riflessioni qui svolte, e dunque al *meta-odos* in senso proprio: perché, tramite esso, sia possibile gettare un colpo d'occhio su come, interrogando Scheler stesso, si sia di fatto compiuto quello sforzo di fornire una visione d'insieme delle soluzioni da lui proposte e degli interrogativi da lui sollevati, entrambi rimasti aperti e dunque, filosoficamente parlando, puri. Quello sforzo e quest'apertura definiscono infatti quella tensione e progressione che nel corso del presente lavoro si è tentato di rendere palpabile e di custodire, e che contraddistinguono la filosofia *tout court* (non solo quella di Scheler), in generale, e di conseguenza ogni tentativo di interpretazione che non sia uno sterile girare a vuoto intorno alle parole già dette da un altro. Volendo dunque provare a sintetizzare le pagine che seguiranno, tornerà senz'altro utile provare a ri-capitolarne i momenti essenziali.

Innanzitutto, nel primo capitolo si è preso le mosse da ciò che costituisce lo sfondo “naturale” di ogni nostro rapporto con la realtà e dello stare al mondo che ne deriva. *Naturalmente*, infatti – questo il punto di partenza – ogni uomo conduce la sua vita orientandola sulla base di strutture, schemi, risposte condizionati da un punto di vista organico e vitale. Ciò che la psicologia definisce visione ingenua, la filosofia ha spesso provato a indicare come visione del mondo naturale (*natürliche Weltanschauung*), consistente nel non-poter-non-dare- ascolto a quella serie più o meno differenziata di impulsi, riflessi, sensazioni, modi di comportarsi ecc. *utili* alla sopravvivenza, e dunque perfettamente inseriti in quel sistema di potenze orientate alla conservazione, riproduzione e promozione della vita che appartiene, seppur in forme diverse, a tutti gli esseri viventi e al rapporto di ognuno con l'ambiente (*Umwelt*) circostante. Pertanto – questo è quanto si è provato a mostrare – il primo gesto compiuto dall'essere vivente uomo in direzione della sua propria umanità consiste in una rottura radicale con l'immediatezza e l'ingenuità caratteristiche di quella *forma di vita*; in questo saper andar-oltre,

guardar-oltre e vivere-oltre il suo sistema di interscambio vitale con l'ambiente, l'umanità dell'uomo emerge processualmente ma non gradualmente: vale a dire, nel prendere consapevolezza, nella capacità di astrarre e nel pensare in senso proprio, tanto nel ragionamento scientifico come nel sapere filosofico, l'uomo si pre-dispone all'apertura verso ciò che oltrepassa la sfera di ciò che è rilevante in senso psico-fisico, e questa sua, per dir così, capacità costituisce una proprietà *rovesciante* nel contesto della vita in natura globalmente intesa. Tuttavia, se l'atteggiamento razionale-scientifico di fronte alle cose risulta, come si vedrà, ancora parzialmente condizionato dal suo essere rivolto a ciò che ha valore per la messa a disposizione, il controllo e il dominio dell'umano su ciò che della natura è possibile plasmare e ri-produrre, il sapere della filosofia si mostra eccezionalmente come un atteggiamento *dis*-interessato (in senso tecnico-vitale) e al contempo mosso dal più genuino *inter-esse* di partecipare ed entrare in relazione con ciò che, delle cose stesse, costituisce l'essenziale. Detto fuori dai termini tipici di un linguaggio utile più a impietosire e commuovere “animi sensibili” che a conoscere adeguatamente, il sapere filosofico – e questo è ciò che la fenomenologia come atteggiamento dovrebbe porre in risalto – è aperto al *darsi delle cose in sé stesse*, e non in vista di una possibile utilità pratica o di un eventuale soddisfacimento di un bisogno, impulso ecc. Il sapere (filosofico), dunque, come *relazione ontologica*, può mettersi nelle condizioni di aprirsi all'*auto-datità* (*Selbstgegebenheit*) e, con ciò, al *mondo* (*Weltoffenheit*) solo attraverso un atto di *riduzione*, di messa in secondo piano e di svincolo del suo centro di rilevanza psichica e vitale, in altre parole di tutto ciò che ha un possibile valore per la vita e un suo eventuale controllo tecnico-scientifico.

Con tutto ciò, in ogni caso, è ancora restituita un'immagine dello stare al mondo effettivo dell'essere umano in certo senso astratta. Se, infatti, ci si limitasse al sapere, non si andrebbe poi molto più lontano della definizione classica di *animal rationale*, con l'unica differenza, certo, di aver

distinto una ragione tecnicamente e pragmaticamente orientata, da un pensiero rivolto invece al più profondo *So-sein* delle cose. Ma siccome l'obiettivo qui perseguito non è certo quello di lanciarsi in considerazioni di carattere epocale a partire dall'etimologia di alcune parole-chiave nella storia della tradizione filosofica, nel secondo capitolo si è reso necessario fare ancora qualche piccolo passo in termini di chia-
rificazione e distinzione per raggiungere la direzione de-
siderata.

Essendo, come si è visto, quello naturale, quello scientifico e quello filosofico innanzitutto atteggiamenti di valore, e dunque forme di vita guidate da un preciso riferimento in ordine a ciò che ha la priorità per vivere o sopra-vivere, è all'essenza e alla maniera peculiare di datità del valore (*Wertgegebenheit*) che è necessario rivolgere lo sguardo. Infatti, ogni atteggiamento verso le cose con cui si entra quotidianamente in contatto è, primariamente, assiologicamente orientato, di risposta al loro valore. In altre parole, il valore di una cosa è pre-dato e co-dato rispetto al suo contenuto ideale o a ciò che rientra nella sfera della sensazione e percezione. Prima ancora di conoscere o percepire l'immagine, la rappresentazione e gli elementi sensoriali, di una cosa cogliamo, intuiamo o, meglio ancora, sentiamo (*Fühlen*) la sua precisa qualità di valore che, fondamentalmente, la rende manifesta e potenzialmente passibile di una relazione conoscitiva, comunque successiva nell'ordine di fondazione del dato (*gegeben*). È dunque compiendo quell'insieme di atti che rientrano nella sfera della percezione affettiva o del *sentire assiologico* che l'uomo si apre alla persona che è in lui e nell'altro, oltre che al contenuto di senso delle cose stesse. Nel sentire, l'uomo *diviene persona*⁵ poiché capace di *preferire ciò che consente un*

⁵ Un altro modo per descrivere la seconda ipotesi di questo testo potrebbe essere quello di immaginare lo sforzo di Scheler come diretto alla fondazione, su basi rigorosamente fenomenologiche, di una *personologia*. Ricavo il termine da GUCCINELLI 2013: XLII, che lo adopera, a giusta ragione, per tradurre il *Personalismus* scheleriano in un linguaggio meno

incremento della propria competenza o apertura comparticipativa al mondo, alle cose e agli altri. In aggiunta, un aspetto su cui merita di essere posto l'accento – in un periodo come quello attuale in cui parole o atteggiamenti come “seguire”, “seguaci” (*followers*), “condividere” ecc. la fanno da padrone – è quello che ripercorre il tentativo – chiaramente pioneristico – da parte di Scheler di fondare in senso *esemplaristico* l’etica filosofica, vale a dire provare a fornire un più saldo fondamento (almeno) teorico a quegli atteggiamenti attraverso cui si dà forma (*Bildung*) alla propria personalità. Il processo attraverso cui avviene la maturazione dei propri strati più intimi e, dunque, personali passa dall’incontro non voluto e talvolta non consapevole (almeno per ciò che riguarda gli elementi più profondamente influenti) con *personalità esemplari* in risposta alle quali, positivamente o negativamente, i tratti essenziali della personalità, della disposizione d’animo fondamentale e dello stare al mondo in senso ampio vengono indirizzati e, in un senso per ora non ulteriormente specificato, destinati. I fattori che determinano la *massa in forma* della persona sono dunque fattori eminentemente *relazionali*. In questo modo, nonostante un aspetto di eteronomia s’insinui all’interno dell’idea di libertà, al livello della singolarità personale si è liberi se l’Altro (significativo) diventa ispirazione e modello, e l’ispirazione si nutre del sentire, del valore e dell’esemplarità (cfr. CUSINATO 2018: 14). Insomma, l’astratta figura composta dalla triade essenziale autodatità-sapere-relazione si riempie di concretezza solo attraverso l’integrazione creativa con l’altra composta da datità (assiologica)-sentire-formazione, e attraverso l’emergere dell’idea di persona quale principale fonte di senso e centro propulsore della vita etica, e in tal modo la domanda fondamentale della fenomenologia passa dall’essere: «che cos’è auto-dato?», a: «come si dà ciò che si dà da sé?», fino a diventare: «*con chi siamo quando siamo nel mondo?*».

carico di pesanti eredità teoretiche e, perché no?, confessionali e ideologiche.

L'accesso alla singolarità personale propria e altrui è infatti affidato all'esercizio di una sensibilità affettiva, una “ragione” senziente in grado di far affiorare, prima di ogni altra cosa, la persona, i vissuti, gli stati emotivi ecc. dell'altro in quanto altro. Così, e qui va ricercato il nucleo del terzo e ultimo capitolo, gli atti genericamente riconducibili al fenomeno della simpatia, e in particolare il *co-sentire* (*Mit-fühlen*), possiedono l'indiscusso valore etico di esser rivolti alla datità e al valore della persona, stato o vissuto emotivo dell'altro.

Ed è in questo essere sempre al contempo *presso-di-sé-fuori-di-sé*, incluso estaticamente in una *relazionalità originale e solidale* che la *personalizzazione fenomenologica dell'etica* può dire di aver raggiunto il suo apice e il suo cuore, la vetta più alta e l'abisso più profondo.

Perché la persona dell'altro appaia “in carne e ossa” e *in persona*, e non come semplice riflesso umbratile di una soggettività autistica, è necessaria questa capacità di apertura che si esprime e, prim'ancora si fonda, sugli atti (intenzionali) della vita affettiva e sui loro correlati di senso.⁶ Tuttavia, perché la persona dell'altro si mostri nel suo lato più intimo, affinché emerga quello che per il senso comune è il suo cuore, la sua intimità ed essenzialità, il suo esser-così più proprio – e al contempo più estraneo – è necessario un atto, l'*amore* nella più formale delle accezioni, che sta a fondamento dell'intera classe degli atti riconducibili all'essere della persona. Attraverso l'amore – e, con esso, il credere, l'affidarsi, l'aver fiducia ecc. – l'apertura e il varco verso quelle *pure autodatità assiologicamente connotate* che sono le cose stesse è compiuto, nel pieno rispetto dell'individualità che non esclude l'oggettività, e della sensibilità che non esclude l'evidenza.

Da ultimo, si è resa necessaria se non altro la posizione dell'interrogativo riguardante il rapporto di tutto quanto finora emerso sulla struttura relazionale del reale con il fondamento (assoluto, divino, sacro) della sua esistenza. Aspetto, quest'ultimo, lasciato sotto forma di questione aperta, e

⁶ Sulla distinzione tra uomo, soggetto e persona nella filosofia scheleriana cfr. SANDER 1996.

rimandato a indagini future, in quanto una sua più adeguata messa in forma ed esplicazione conferirebbe sì a quella struttura d'insieme una più salda fondazione e una maggiore organicità, ma renderebbe necessario una nuova presa in carico di ulteriori tasselli, questioni e impalcature concettuali – un altro lavoro, insomma – disseminate nell'intera opera dell'autore che, semplicemente, qui non era possibile contenere.⁷

«*Alle cose stesse “in persona”!*» suonerebbe, concludendo, il motto della fenomenologia, se si assumesse in tutta la sua serietà il tentativo, intrapreso da Max Scheler, di essere non l'altro fondatore del metodo fenomenologico, ma il *fondatore dell'altro metodo fenomenologico*. Ed è da quello sforzo e da quella serietà che il presente lavoro è nato, sì è alimentato e *non* si è esaurito.

⁷ Oltre all'indagine sulla caleidoscopica questione del fondamento, altri aspetti non sono stati approfonditi e analizzati come la loro importanza, sia nella persona vicenda filosofica di Scheler sia per la più generali storia degli effetti sulle tradizioni di pensiero successive, avrebbe richiesto. Tanto per elencarne qualcuno, il problema dell'*espressività*, il *risentimento*, la disputa fenomenologica (ma non solo) su *realismo e idealismo*, la questione europea, ecc. Qua e là saranno comunque presenti dei riferimenti in nota, mentre nella bibliografia finale verranno fornite maggiori indicazioni sugli autori e le opere che, a partire da Scheler e da alcune sue intuizioni di fondo, hanno dato vita a un florido dibattito, ancora in corso, sugli argomenti menzionati, che vede coinvolti, oltre ai filosofi di mestiere, anche neuro-scientiati, psicologi della mente e dell'età evolutiva, teologi, teorici della politica, ecologi ecc. Un esempio su tutti, il recentissimo GALLAGHER & ZAHAVI 2009.

Caro signore, in questo modo non è tanto facile appurare queste semplici cose. Le vostre cose semplici, mi sono sempre risultate le più intricate di tutte.

(HERMAN MELVILLE, *Moby Dick, or The Whale*)

*A Teresa,
per Amore della tua
intricata semplicità*

CAPITOLO PRIMO

SELBSTGEGEBENHEIT

1.1. Naturalmente, nel mondo: l'uomo e il suo ambiente

Trovare il giusto inizio in fenomenologia – Husserl ha perfettamente ragione! – è la cosa più difficile (cfr. HUSSERL 2002: 157). Eppure, dall'insorgere di questa consapevolezza, non passa molto che il punto di partenza dell'indagine si presenta già bell'e pronto per l'avvicendamento.

Prima però occorre una precisazione: parlare *di* fenomenologia e parlare *fenomenologicamente* implicano sempre e ovunque, insieme e indipendentemente dall'autore o dal problema – se prima l'uno o l'altro o se sia possibile l'uno senza l'altro è del tutto superfluo e tipico di quelle maniere di far filosofia capaci di scorgere sempre soltanto o nani sulle spalle di giganti o sempre nuovi giganti che piovono dal cielo –, parlare di un *mutamento radicale di atteggiamento* che taglia i ponti con l'ordinario delle cose *visto* attraverso maglie che restituiscono più del *medio* che del fenomeno, e apre invece a quel che delle cose è non, come accade solitamente che ci si aspetti, l'extra-ordinario, bensì l'ordinario *intra-visto*, visto dentro e a fondo per com'è in sé stesso; mettendo da parte, tra parentesi, fuori circuito, sospendendo, riducendo, disattivando – qualunque di questi termini si renda sinonimo di *e-pochè* – e quindi purificandosi e svincolandosi innanzitutto da

ciò che altera la correlazione essenziale che lega il mondo fenomenico all'essere che lo intenziona – correlazione che rende quel mondo un *mondo vissuto* – e che la natura innanzitutto e per lo più banalizzando o ingarbugliando, aggiungendo o sottraendo in modo tale che, a partire da essa, si ponga l'accento ora sull'uno ora sull'altro termine, costringendo all'apoplessia tra la Scilla dell'altro «idealismo trascendentale» o «idealismo della coscienza» e la Cariddi dell'ingenuo, ma altrettanto esiziale, «realismo critico».

Tutto ciò che si dà è da assumere come esso si dà ma anche soltanto nei limiti in cui si dà (cfr. HUSSERL 2002: 52-53): a partire dal *principio di tutti i principi* esposto da Husserl al paragrafo ventiquattro di *Ideen I* le strade poi intraprese da ogni studioso e filosofo che abbia riconosciuto il suo metodo o atteggiamento come apertamente fenomenologico divergono paurosamente. In ogni caso, la filosofia intrapresa fenomenologicamente, di pari passo con la vita effettiva, prende le mosse da un *afferrare* e *percepire* le cose tanto naturale quanto indispensabile, processualmente attraverso *vedute* sempre più generali e comprensive, verso la direzione in cui quell'avere e quella visione stessi sono messi da parte per far spazio alle cose stesse. Dal guardare alle cose al ritorno alle cose – «Zu den Sachen Selbst» – la trasformazione esercitata dalla fenomenologia è radicale ma graduale e processuale – consistente in una successione di livelli ordinati e riconoscibili – più che meramente progressiva: si tratta infatti non di produrre e costruire qualcosa che prima non c'era e non esisteva, in un costante avanzamento in cui il vecchio è superato, sostituito e non conservato dal nuovo perché inferiore e obsoleto, quanto piuttosto di far emergere ciò che di quelle convinzioni iniziali permane vivo e conduce, adeguatamente purificato, all'essenza della cosa, all'*intravisto*. Per ritornare di nuovo alle cose è necessario innanzitutto tener presente che sia le cose sia la via per ritornarvi poi tanto nuove non sono, per poi far chiarezza sul *punto di partenza*, sull'*obiettivo* di tale rimozione o purificazione e infine

su ciò che resta, il *residuo* di quest'operazione di ripulitura terminologica e – è il caso di dirlo – ontologica.

In quanto praticanti di cose filosofiche, non si può fare a meno di notare che, al di là di tutto, sempre *naturalmente* si vive in e si è circondati da un «mondo». Indipendentemente dalla prospettiva teorica assunta, poi, in un secondo momento, a via metodologica, sempre e comunque a questo mondo, «*al mondo nel quale mi trovo e che è insieme il mio mondo circostante*» (cfr. HUSSERL 2002: 63) si fa riferimento come all'unico, costante e ininterrotto «mondo» nel senso usuale della parola. Finanche assumendo un atteggiamento teorico-conoscitivo, di qualsivoglia forma e grado, questo *Ausgangspunkt* non cambia minimamente: come prima, si rimane sempre all'interno del mondo naturale. In questione non sono le attività svolte o le occupazioni cui ciascuno quotidianamente assolve. Posta infatti l'assoluta indifferenza qualitativa delle suddette occupazioni o attività (insegnante, operaio, ingegnere, netturbino ecc.) rispetto al loro carattere «quotidiano», in questione è altro. Vi è un modo assolutamente «naturale» in cui ognuno – relativamente all'appartenenza a una determinata cultura, a un gruppo sociale, a un'epoca – *guarda il mondo*, vive e vede le cose anteriormente a ogni fare teorizzante. Non a caso si ritrovano vicini termini come «guardare», «vedere» e «vivere». Al fondo, l'idea secondo cui il mondo come «mondo naturale», dotato di una ben precisa realtà e scansione spazio-temporale, costellato di cose, parole e avvenimenti, sia e appaia all'interno di una determinata *Weltanschauung* che – e in questo modo il concetto è anche ripulito da quello strato di polvere che ricopre tutti i concetti la cui rilevanza speculativa è direttamente proporzionale al grado di desuetudine – nient'altro è se non una *forma di vita* cui corrisponde un *atteggiamento* specifico verso ciò che circonda – l'*Umwelt* o ambiente – in modo da *selezionare* attraverso specifici filtri organici e sensibili ciò che è rilevante e dotato di valore per la vita dell'essere umano come essere naturale e vivente, ciò che insomma gli permette di “orientarsi” e vivere in quanto

partecipe della vita animale e naturale. All'interno di questa forma di vita, dunque, ciò che sta di conto non è dato come oggetto di conoscenza, ma esclusivamente come un mondo di cose utili o «come ha detto recentemente Heidegger in modo appropriato, come “oggetto d'uso alla mano” che rimanda ad altri oggetti e che ha il suo “posto” in tale mondo» (IDE: 77).

Per la fenomenologia, si voglia o no farla coincidere con la filosofia *tout court*, non è dato altro portale d'ingresso. In quanto fenomenologi, non è possibile smettere di essere *uomini naturali* – così come non è possibile esserlo *soltanto*. Sarebbe un grosso errore immaginare che, descrivendo il processo attraverso cui si realizza il vedere e *sentire* fenomenologico, concepiti come atteggiamenti assolutamente innovativi rispetto al senso comune e allo stare al mondo *chiuso* tra l'ambiente proprio e la struttura pulsionale alla base della sensibilità-selettività organica, l'obiettivo in questo caso sia di prescrivere all'individuo un costante esercizio di mortificazione dei fabbisogni corporei per ascendere a un livello di esistenza distaccata, immateriale e spirituale. Come si avrà modo di vedere nel corso delle riflessioni che seguiranno, la radicale *conversione* dello sguardo verso l'atteggiamento fenomenologico corrisponde fedelmente, sul piano teorico, a quel *divenire trasformativo* che, sul piano pratico, conviene all'essenza stessa dell'essere umano, in particolare, e della vita globalmente intesa e delle cose con il loro fondamento, in generale.

Finché vive e guarda al mondo *naturalmente*, il soggetto ritiene che il mondo che lo circonda o, in generale, l'ambiente proprio dell'uomo, quella piccolissima parte del mondo che risulta dalla selezione di ciò che è rilevante per il suo organismo vivente, sia «l'essere stesso del mondo (*Weltsein*) – e ciò in ogni dimensione, spaziale, temporale, interiore ed esteriore» (FIL: 279). Umanamente troppo umanamente, colui che vive immerso in questa struttura dell'ambiente naturale umano, che «varia a seconda dei diversi soggetti singoli o collettivi (popoli, razze, il genere umano naturale) e a se-

onda dei diversi gradi di organizzazione della vita» (*Ibid.*), partecipa a una struttura essenziale che lo rende un *ambiente*, con le sue forme naturali di esistenza (cose, avvenimenti ecc.) e il sistema a esso corrispondente delle «forme naturali di percezione, del pensiero e della lingua (il sano senso comune dell'uomo e il linguaggio ordinario)» (*Ibid.*). In senso naturale, l'antropomorfismo a nient'altro corrisponde che a quella forma di vita al cui interno, in generale il mondo e, in particolare, la vita sono ridotti (per ora, nel senso usuale della parola), completamente vincolati all'essere dell'ambiente *relativo* quanto alla sua struttura all'organizzazione biologica specifica dell'uomo, intesa quale struttura pulsionale (*Triebstruktur*) e specifico sistema di impulsi (*Triebsystem*) corporeo-sensibili indirizzati alla sopravvivenza dell'organismo psicofisico umano e al suo adattamento all'ambiente circostante. In senso stretto, e in un'accezione rigorosamente fenomenologica, appartengono a questa struttura o sistema tutti quei contenuti *sensibili* «il cui presentarsi o dileguare porta a una variazione dei nostri stati corporei (*leiblichen*) vissuti – ad esempio fame, sete, spossatezza ecc. – e a “sensazioni organiche” localizzate in determinati organi» (DOF: 68).

Nel primo e più semplice commercio con il mondo, nell'atteggiamento naturale, a esser dati non sono contenuti sensibili né sensazioni, se con queste s'intendono funzioni della conoscenza. Nell'oggetto della visione naturale del mondo è data

soltanto quella parte di questi contenuti che può assumere la *funzione di segno* per quegli stati corporei [...] i quali [...] diventano punto di partenza di un *agire* volto agli oggetti. [...] Questi contenuti sensibili sono in tal modo fondati gli uni sugli altri che “innanzitutto” giungono quelli che possono rappresentare dei *segni* delle proprietà delle cose materiali più importanti per la vita (DOF: 70).

In nessun caso la sensibilità fornisce i termini della conoscenza. Essa, con il sistema complessivo delle sue funzioni,

analizza e seleziona tutto ciò che può essere messo al servizio della conservazione del corpo-vivo (*Leib*). L'errore di fondo per cui le funzioni sensibili avrebbero, anche se al grado minimo, funzione di conoscenza – l'alquanto bizzarra mistificazione di un «organo conoscitivo» – può essere evitato solo ricorrendo a una «spiegazione *duplice e ugualmente originaria*, fisica e fisiologica (biologica in un'accezione più ampia)» (DOF: 71) del fatto o stato di fatto della visione naturale esterna del mondo. Gli organi e le funzioni di senso hanno l'unico compito d'importanza *vitale* di

far conoscere all'organismo – mediante segni – presenza e assenza, vicinanza e lontananza, vantaggio e svantaggio degli oggetti circostanti (cose materiali o avvenimenti), e con ciò avviare a processi, come ad es. secrezioni ghiandolari o impulsi a determinate reazioni. [...] Quel che si ha nella conoscenza del mondo, in occasione di ogni linguaggio fatto di *segni dell'ambiente con l'organismo* – che non è altro se non la forma particolarmente complicata del gioco stimolo-reazione o, come la definisce Pavlov, “un condizionamento dei riflessi costantemente crescente” [...] – è non già dato attraverso funzioni sensibili, ma con una *pura intuizione*, il cui compimento d'atto *si realizza* solo in questa occasione e viene posto al servizio dei fini della vita. [...] È assolutamente inconcepibile che la vita, nella sua storia, abbia dovuto sviluppare organi e funzioni che – anziché come tutti gli altri organi e funzioni preposti all'avvio e allo svolgimento di processi e reazioni che giovano alla sua crescita e alla sua conservazione – debbano essere, per garantire *conoscenza e verità*, al servizio di fini totalmente privi di significato vitale (DOF: 72-73).

Sarebbe assurdo pensare che le funzioni sensibili si formino e funzionino in vista di un sapere, come tale assolutamente irrilevante per l'organismo. L'atteggiamento dell'uomo naturale obbedisce ciecamente a un generale sistema di correlazione, valido per tutti gli esseri viventi al punto da costituire la *quintessenza delle forme di vita e delle inten-*

zioni di movimento di vita (cfr. *DOF*: 73), per cui la struttura anatomica dell'organismo e l'ambiente-proprio si co-determinano e si adattano reciprocamente, senza che nessuno sia l'effetto dell'altro.

Chiamo in questo contesto “*milieu*” non un “immagine soggettiva”, una “percezione” o una “sensazione” dell’organismo, e neppure il suo ambiente, che puramente in via obiettiva gli è circostante e l’influenza. Con questo termine in tal modo indico la parte, gli aspetti di quel mondo che è circostante all’organismo, le cui variazioni portano a dei cambiamenti nei suoi processi vitali (*Lebensprozessen*) (*DOF*: 73-74).

Tuttavia, ogni forma vivente, inclusa quella umana, si distingue da una forma non vivente per via del fatto che i suoi confini rispetto alla realtà “esterna”, nonché la loro variazione, non appaiono mai determinati in modo *univoco ed esclusivo* in virtù di concomitanti cambiamenti del mondo-ambiente circostante, né per effetto di quest’ultimo sull’organismo: *una parte* del mondo-ambiente di un vivente *ha* un mondo-ambiente, ma ogni forma di vita possiede anche una *forma propria* non localizzabile in senso spazio-temporale (cfr. *MOS*: 51). Pertanto, la realtà corrispondente alla *natürliche Weltanschauung* può essere definita come *l’ambiente-proprio* dell’uomo. Noi, in quanto esseri umani determinati in senso specie-specifico, possiamo

vedere, sentire, annusare, assaporare solo quello che appartiene al nostro *milieu*. Per dirla più rigorosamente: divengono qualità di senso solo quelle qualità del mondo che possono diventare *segni* di cose materiali del *milieu* o di processi del *milieu* già indipendentemente determinati da quelle qualità del mondo (*DOF*: 74).

Dall’esame rigorosamente fenomenologico, non psicologico-animale né fisiologico-sensistico, dell’atteggiamento naturale risulta chiaro ed evidente che *vivere naturalmente* signi-

fica né più né meno che avere la capacità di *orientarsi nella vita*. Non è pura retorica o apologia dell'uomo semplice e genuino o del «buon selvaggio». Semplicemente la visione naturale offre la prima, fondamentale guida alle regole del gioco vitale che coinvolge la totalità degli esseri viventi, ivi compreso l'esemplare umano, ancora indipendentemente dall'intendere quest'ultimo come «vicolo cieco» o «via d'uscita» della vita naturale (cfr. FOF: 60-62; UES: 108).

La concezione per cui si tratterebbe di uno stadio primitivo da lasciarsi alle spalle darebbe adito, se non a una *querelle* donchisciottesca, quantomeno a un fraintendimento essenziale foriero di non poche ricadute pratiche sulla vita degli uomini, oltre che sulla relazione di questi ultimi con altri esseri viventi. Quale che sia il livello teorico guadagnato, e anzi addirittura anteriormente a ogni teoria e livello teorico, finché si vive si vive *naturalmente*.

Certo, non soltanto. Resta comunque che non si tratta di un mero «punto di vista» da cui, a piacimento, si possa con un atto della volontà provare a guardare le cose e il mondo o meno.

Originario, indistruttibile col pensiero, esso ritorna ogni volta automaticamente [...]. Esso è il *medio* nel quale viviamo e in cui conduciamo i nostri affari. Anche oggi nel mondo naturale il sole sorge e tramonta, ora è rosso, ora bianco: nonostante Copernico, è sotto di noi, suolo saldo e immobile, sul quale camminiamo, una superficie diversamente incurvata, la “terra” con un certo orizzonte; e su di noi brillano di notte le stelle, e la luna è ora piena ora una falce (DOF: 85).

Ci si dovrebbe guardare dal portare teorie dentro quella che si potrebbe definire «sana intelligenza umana», dotata di una sua chiarezza e distinzione e di sue articolazioni di significato: un linguaggio comune, un “naturale” giudicare, un “naturale” esperire ecc. Tali categorie, articolazioni e distinzioni risultano tanto più chiare ed evidenti «quanto più sono importanti gli oggetti per i bisogni più elementari e quanto

più urgenti sono questi bisogni» (DOF: 85-86). La visione naturale del mondo ha a che fare innanzitutto con *cose materiali*, mai con le cose per come sono in sé stesse. Vale a dire, tutte le unità di cose materiali fanno qui la loro comparsa se e solo se hanno una qualche *utilità*, in altre parole sono unità pratiche dotate di significato per la vita umana.

Tanto per fare un esempio: s'intravede del fumo e dei bagliori rossi e si ha la percezione di un fuoco; si sente lo squillo di un campanello, ci si alza per rispondere; il colore rosso sull'albero verde è dato, non in sé stesso, ma solo attraverso e nella misura in cui è necessario per rivelare la ciliegia cui l'uomo tende; e così via. In tal modo, la visione naturale è «inzeppata del *simbolo*» (DOF: 140), e ciò che appare lo fa in prima istanza come *segno* e *simbolo* per un fatto o una cosa, che si dà così per il tramite della sua utilità a fini vitali. «Questi fatti sono quindi sempre e necessariamente dati *in modo mediato* e mai in modo immediato. E ciò, ancora, vale per i fatti fisici, psichici e ideali» (DOF: 91).

In generale, la «*relazione primaria dell'uomo* – anzi di ogni organismo – *con il mondo* non è affatto teorica, ma *pratica*; [...] quindi ogni *visione “naturale” del mondo* è guidata e sostenuta da motivi pratici» (COL: 149): la preferenza naturale che spinge al centro dell'attenzione istintiva le cose concrete e solide rispetto a quelle liquide e gassose; il fatto che noi vediamo il vicino tanto più piccolo, il lontano assai più grande in contrasto a ciò che sarebbe da attendersi se le sensazioni si comportassero proporzionalmente agli stimoli; come pure la selezione degli stati di cose colti dai giudizi di un soggetto e di un gruppo; inoltre, l'impulso e l'orientamento del pensiero in relazione ai compiti pratici da risolvere, a noi posti dagli istinti e dai bisogni (cfr. COL: 149-150). Soltanto per anticipare una tesi che sarà illustrata più volte e meglio nel seguito della trattazione, da quanto detto risulta che

un orientamento fondato su *interessi* ed un atteggiamento di *valore* (insieme ai suoi criteri di preferenza) *precede* in genere ogni possibile percezione e intuizione del mondo

come pure ogni pensiero inteso come comprensione del significato di uno stato di cose (COL: 100-101).

Detto altrimenti, alla *datità valoriale* (*Wertgegebenheit*) spetta il primato rispetto alla *datità neutrale* (*wertfreie Gegebenheit*): è una legge essenziale inflessibile il fatto che

nell'ordine delle possibili datità (*Gegebenheit*) della *sfera oggettiva in generale*, le qualità valoriali e le unità valoriali appartenenti a quest'ordine sono *pre-dati* rispetto a ciò che appartiene alla dimensione *neutrale* (*wertfreien*) dell'essere: dunque, nessuna entità del tutto priva di valore può diventare “*originariamente*” oggetto di una percezione, di un ricordo, di un'attesa, in seconda istanza del pensiero e del giudizio, a meno che la sua qualità *di valore* o la sua relazione valoriale con qualcos'altro (uguaglianza, differenza e così via) non ci sia già stata data in qualche modo in precedenza (qui il “*prima*” non implica necessariamente consequenzialità e durata temporale, ma solo l'*ordine* della serie di *datità* [*Gegebenheit*] o della loro durata). Ogni essere neutrale o indifferente al valore (*wertfrei oder wertindifferente*) è dunque sempre tale solo sulla base di un'*astrazione* più o meno artificiale, attraverso la quale noi prescindiamo dal suo valore che è non solo sempre *condato*, ma anche sempre *pre-dato*. [...] Le qualità sono originariamente date soltanto come segni di ciò che è “amico e nemico”. Il bambino sa che lo zucchero è piacevole prima di sapere che è dolce [...] e che la medicina è sgradevole [...] piuttosto che amara. [...] Anche per tutte le visioni del mondo dei diversi popoli e culture vale che le strutture della loro coscienza di *valore* conferiscono la *forma normativa ultima* alla loro visione del mondo complessiva (FIL: 263-265).

Condizione fondamentale per la realizzazione di qualsiasi atto conoscitivo è, dunque, questa sorta di *co-involgimento* o *interessamento puro*.¹ Ciò significa per prima cosa che l'uomo

¹ Proprio il contrario dell'affermazione: «ogni grande amore è figlio di una grande conoscenza» (cfr. AMO: 81). Ciò si riferisce soltanto

naturale difficilmente vive e pensa «psicologicamente», vale a dire astraendo dal valore delle cose che lo circondano, degli avvenimenti ecc., ma anche e soprattutto che l'immagine naturale del mondo dell'uomo orienta la sua attenzione, in modo volontario e non volontario, a quegli ambiti di oggetti e di cose d'importanza vitale, rilevanti insomma per l'organismo psicofisico interessato. Ne consegue che ogni concezione naturale del mondo è sempre fondamentalmente, naturalmente *antropocentrica*, caratterizzata com'è dall'organizzazione sensoriale specificamente umana e dai suoi «dati fondamentali: realtà, valore, tempo, spazio, movimento, sostanza, forza, uniformità dell'accadere e per il ruolo delle qualità, delle relazioni, delle forme e delle conformazioni» (COL: 171). Dove per spazio, tempo e movimento s'intendono lo spazio *relativo*, il tempo *relativo* e il movimento *relativo* come dimensioni la cui esistenza è assolutamente dipendente da tutti gli organismi, e che quindi sono correlati a un soggetto vitale, a un essere vivente (anche ma non necessariamente umano) e ai suoi impulsi istintivi ordinati conformi a uno scopo (cfr. COL: 183).²

Lo stesso concetto di «*natürliche Weltanschauung*», dunque, andrebbe con ciò assunto in senso molto ampio e lato, trovandosi qui a mancare, in senso proprio, sia un «mondo» (si avrà modo di mostrarlo quando si esaminerà più diffusamente e specificamente il concetto di mondo) sia

all'ordine di fondazione nell'origine degli atti, a partire dalla totalità della personalità e delle sue capacità potenziali (cfr. OAM: 175). L'interessamento a qualcosa e l'amore a qualcosa sono gli atti primari e fondanti tutti gli altri nel quale il nostro spirito coglie un possibile oggetto (cfr. AMO: 141).

² A proposito della priorità della *Wertnehmung* sulla *Wahrnehmung* cfr. SIM: 61, in cui si afferma: «secondo l'ordine di fondazione del dato, l'apprensione del valore *precede* la percezione». La realtà e l'unità del valore (il *senso* del valore) è pre-dato rispetto alla forma dinamica strutturale (la *forma* dell'oggetto). Secondo una legge di fondazione nell'ordine della datità, le qualità di valore degli oggetti sono *già date precedentemente* in una fase in cui non ci è ancora data la conformità degli oggetti all'immagine e alle idee: l'apprensione del valore pertanto *fonda* l'ulteriore apprensione degli oggetti (cfr. SIM: 85). Si veda inoltre FRINGS 2010.

un'intuizione offerente dotata *immediatamente* di valore conoscitivo. In quanto essere vivente (naturale), l'essere umano appartiene piuttosto a un ambiente (*Umwelt*) e contemporaneamente lo «possiede» in una forma definibile come «estatico afferrare il mondo» (COL: 184), precedente ogni coscienza e ogni atto riflessivo.³ Prima di essere oggetto intuitivo, ogni «intuizione» spazio-temporiale è l'insieme che

esprime la possibilità del nostro spontaneo automovimento e [...] della nostra spontanea automodificazione nel comportamento e nel modo di agire (orario dei pasti, orari del sonno e della veglia, spazio motorio) (CFM: 154).

La vasta attività del «*centro vitale ed istintivo* psicofisico in tutte le direzioni, in impulsi di attenzione e di movimento» (COL: 298) viene prima della coscienza e del divenire-cosciente. Ciò di cui la filosofia fenomenologicamente fondata deve *venire* preliminarmente a capo concerne la questione dell'ordine naturale e del modo *naturale* di vivere, al servizio delle pulsioni vitali (nutrimento, riproduzione ecc.), come *vivere* umano anche se non ancora specificamente *personale*. Un tentativo d'introduzione alle tematiche fenomenologiche non può che prendere avvio dal concetto di ambiente proprio (*Milieu*) dell'uomo o mondo-ambiente (*Umwelt*), o dalla visione propria dell'atteggiamento naturale, di quella *forma di vita* pre- ed extraconoscitiva (in senso stretto) riguardante la nostra vita di interessi pratici, dei nostri fini e delle nostre azioni nel mondo *prima* di ogni intervento scientifico o filosofico che sia (cfr. CUSINATO 2018: 100).⁴

³ Un qualche tipo di “sapere” originario (nel senso più ampio di “possedere qualcosa” in generale) è presupposto, per esempio, anche dalla vespa che sta per pungere la sua vittima, di cui quella deve “conoscere” in qualche modo i processi vitali, come riflesso concatenato o a partire da un accumulo di esperienze ereditate (cfr. SIM: 60; IDE: 63).

⁴ «Naturale» va pertanto qui inteso nel senso di un sapere ovvio e scontato non sul piano della natura, ma sul piano della costruzione sociale.

1.2 Artifici: osservazione scientifica e il lavoro come valore

Quanto è stato recuperato nell'atteggiamento naturale o, come si è visto, in quella *forma di vita* vincolata all'ambiente-proprio dell'uomo e ai suoi bisogni vitali, è di straordinaria importanza, ma non esaurisce il compito della fenomenologia. Per dirla con Husserl: «*Invece di permanere in quest'atteggiamento, noi vogliamo mutarlo radicalmente.* Si tratta ora di persuadersi della possibilità di questo mutamento» (HUSSERL 2002: 67).

Per Scheler la mutazione in questione non riguarda tanto, come si diceva prima, il tentativo di disfarsi di quest'atteggiamento come se si trattasse di una visione di primo livello, per far spazio a una veduta più ampia e a una forma di vita più autenticamente umana. Né tantomeno riguarda una messa fuori gioco dell'intero mondo naturale nella sua esistenza e realtà effettiva spazio-temporale, operazione questa che riguarda non solo un diverso e più ampio e profondo atteggiamento – quello fenomenologico – ma che, nello specifico, conviene più a Husserl che a Scheler.

Se si adotta la prospettiva di Scheler, bisogna poi tener presente che la sua è una filosofia di un'esperienza articolata per livelli (cfr. D'ANNA 2013: 62) o, come si cercherà di mostrare nei capitoli successivi, una fenomenologia orientata sui concetti di *relazione* e *stratificazione*, in cui nessuno stadio o grado o livello può, da solo, dar ragione dell'essere delle cose. Piuttosto essi, «restando ognuno nella sua propria specificità, vengono convergendo l'uno nell'altro, fino a mettere capo a quel fenomeno complesso che è la nostra esistenza» (*Ibid.*). Il corso dell'esperienza comune, di ciò che è valido nell'atteggiamento naturale continua come prima, e come potrebbe altrimenti?

Se però si esclude l'utilità materiale che le cose possono avere in vista della specifica organizzazione del vivente uma-

no, se si espunge tutto ciò che esiste (così come nell'atteggiamento naturale) sulla base della costituzione sensoriale e psico-fisica umana e si ricerca, ci si pone il fine di comprendere – non già più soltanto soddisfare – le proprie pulsioni vitali, e di osservare le cose da una prospettiva che sarebbe valida «anche per un essere con una costituzione sensoriale del tutto *diversa* da quella terrestre che si possa tradurre, per così dire, nelle lingue *di ogni possibile* organizzazione sensoriale» (COL: 151), ecco che si è già in direzione dei fini conoscitivi – ancorché condizionati da un punto di vista pratico-vitale – della *scienza positiva della natura* e della più generale visione scientifica del mondo.

A differenza di quanto accade nell'afferrare estatico e antropomorfo dell'atteggiamento naturale, qui si trovano le prime tracce di quello che può essere definito una relazione conoscitiva verso le cose attraverso l'*osservazione* ma, come specificato poco più sopra, ancora condizionato da un punto di vista pratico poiché orientato dal *bisogno* di attenderle, predirle e infine dar loro forma, produrle in concreto e pensare come possano essere pro-vocate.

Un'altra differenza è data dalla prospettiva del valore che, come si è già accennato, riguarda non più soltanto l'essere umano ma l'essere vivente e la vita in generale. L'*osservazione* scientifica

sceglie ciò che rientra nel suo sapere secondo un principio selettivo in sé condizionato (ancora una volta o in modo primario *praticamente*) da una determinata *valutazione*: solo, appunto, non praticamente antropomorfa come contenuto di sapere di una visione naturale del mondo, bensì praticamente nel senso dell'*essere biologico*. Poiché nessun essere vivente immaginabile – nessun organismo psico-fisico – può mutare praticamente e direttamente natura, se non mediante il suo spontaneo movimento a-mecchanico, *quanto si può muovere* attraverso un “essere vivente in genere” – direttamente o indirettamente – quindi anche quanto è governabile, dominabile, evitabile nella natura, diviene per la scienza positiva og-

getto di interesse, di cura preferenziale [...]. Detto più semplicemente: la scienza riporta per quanto possibile la “natura” al prototipo di un “meccanismo” formale. Non perché la natura sia *in sé* soltanto un meccanismo, ma perché *fin dove e in quanto* è un meccanismo o comunque ampiamente riconducibile a questo, la natura è *anche praticamente dominabile e controllabile* da parte di un essere vivente dotato di volontà di dominio (*Ibid.*).

Tale forma di meccanicismo, per così dire, *metafisico* (cfr. *MOS*: 72) non è (o non è più) soltanto teoria, ma rappresenta per alcuni aspetti una visione del mondo o una forma di vita *relativamente naturale*, indicando ciò che viene sentito e pensato come ovvio e non soggetto ad alcun onere della prova (cfr. *SIM*: 140).

L'uomo moderno, in virtù del suo particolare sentimento di vita, non vede più il mondo come calda “patria” organica, ma come freddo oggetto di calcolo e di intervento per mezzo del lavoro; *esso non è amato e contemplato, ma è un qualcosa che deve essere misurato e modificato* [corsivo nostro]. [...] L'istinto a un lavoro e a un profitto senza limiti, nonché il valore morale a esso correlato, quello che diventa una sorta di “surrogato” della vita eterna, ovvero il cosiddetto “*progresso*”, un progresso senza scopo e senza senso, il cui unico senso – come ha mostrato Sombart – diventa il progredire stesso (*MOS*: 62-63).

Sulla base di tali presupposti la scienza aggiunge qualcosa che prima non c'era: le cose non sono più viste nella loro utilità materiale, nella prospettiva d'interesse della loro rilevanza vitale-antropomorfica, ma come *stati di cose da osservare*, accrescendo «di un bel tratto la simbolizzazione di quel che è ancora dato nel contenuto naturale» (*DOF*: 140). Se infatti in quest'ultimo il rosso serviva soltanto a segnalare, era *segno* di una ciliegia su un albero, ad esempio, nel caso dell'osservazione scientifica si fa totalmente astrazione dalla sua unità reale di un essere qui-per e si indaga il *colore* e il *tono* rosso solo nella misura in cui sono *segni* di

movimenti di un certo substrato, che essa pone alla base persino del raggio di luce e delle sue rifrazioni, nel caso di certe sostanze in fisica, sia dei processi chimici nei nervi ottici in fisiologia, sia delle cosiddette “sensazioni” in psicologia. Il colore *stesso* non è contenuto in quei segni (DOF: 140-141).

L’atteggiamento osservativo dice molto riguardo sia alla realtà effettiva delle cose – nel senso che ammette l’esistenza solo di ciò che dipende, e quindi può essere misurato concretamente, dalle nostre possibili percezioni e sensazioni – sia al loro valore. Ad accomunarlì entrambi, esistenza e valore, è il loro essere in tutto e per tutto *relativi* anche se non più o non solo all’essere umano, in ogni caso a un essere vivente e alla sua costituzione bio-psichica in generale. Alla base, qui come nell’atteggiamento naturale, vi è sempre un agire o un impulso di agire volto agli oggetti, anche se viene assunto ora nel caso-limite dell’intervento tecnico sulla natura, con il quale per la prima volta viene pro-vocato qualcosa che altrimenti non esisterebbe (cfr. COL: 122). Le cose della natura intese come *stati di cose* o dati di fatto sono a tal punto in un rapporto di reciproca commistione con la costituzione bio-psichica del soggetto che osserva, che le intende come fatti da analizzare, comparare, variare per inferire, concludere e, ultimo ma non per importanza, intervenire e operare ai fini di una loro *controllabilità* e *dominabilità*, che l’uomo qui continua a restare presupposto: solo, non più considerato nella sua particolare anatomia, fisiologia, organizzazione sensoriale e motoria, ma come essere vivente dotato di spirito razionale (cfr. COL: 152).

In questo senso e in questo soltanto va intesa l’*artificialità* della scienza rispetto al semplice atteggiamento che ha a che fare *naturalmente* con cose ed eventi materiali. Già la (non più così tanto) semplice osservazione, infatti, fa qualcosa che la percezione naturale non fa, vale a dire offre *contenuti*. Per far ciò non è necessario che

a precederla sia uno sforzo volontario dell'attenzione; perché questo si ha anche nella visione naturale del mondo. Essenziale è, però, che l'"osservazione", a differenza della percezione, è sempre guidata dall'intenzione a un qualcosa che voglio osservare. Ma questo qualcosa è sempre la rappresentazione di uno *stato di cose* (*Sachverhaltes*) del quale voglio vedere se si verifica o meno, o come si presenta in questa o in quella cosa materiale o in questo o in quell'evento. [...] C'è, come connota il prefisso "*ob-servare*", nell'osservazione una direzione a "qualcosa" che intendo, che afferro anticipatamente con il mio occhio spirituale. E questo qualcosa non è mai una qualità, [...] neanche una "cosa materiale", [...] bensì uno "*stato di cose*", un essere rosso, un essere blu, un essere duro ecc., vale a dire uno "stato di cose" *solo inteso*. L'osservazione ha quindi per scopo il verificarsi o meno dell'essere così o altrimenti (DOF: 86-87).

Se dunque nella visione naturale le cose e gli eventi materiali sono, in qualche modo e in senso ampio, dati, in quella scientifica gli stati di cose non sono dati ma *costruiti* innanzitutto in modo che siano portatori dell'essere stati di cose, come questi richiedono, per essere poi sottoposti a un atto di verificazione e conferma da parte del pensiero.

A una valutazione attenta, una serie di osservazioni, questa volta non scientifiche, s'impone come irrinunciabile. Innanzitutto, l'atteggiamento naturale è tanto poco presupposto nell'osservazione scientifica, così come, al contrario, questa deriva tanto poco da quello che, anzi, per cominciare la scienza ha bisogno proprio dell'azzeramento delle cose materiali concrete e dei processi naturali della percezione. Osservare scientificamente il mondo significa qualcosa di completamente nuovo nell'ordine delle cose, tanto dal punto di vista psico-fisico, quanto da quello spirituale. In ciò, beninteso ancora una volta, l'uomo con la sua naturalità non si annulla, ma in certo senso le sue tendenze sono *disattivate* e messe al servizio di un fine assiologicamente differente e riguardante, sempre e comunque, la natura. Dal vivere al so-

pra-vivere, insomma. Dalla relazione che la percezione naturale dell'uomo ha con la sua struttura ambientale, l'osservazione meccanica del mondo non ne consegue come il risultato di un'esperienza di più alto grado e quindi come il passaggio a un grado successivo: essa è, rispetto alla sensibilità umana in generale, un *a priori*.

Un *a priori* tuttavia, che vale soltanto per tutta quella possibile esperienza “significativa” o “rilevante” per i movimenti spontanei volti a uno scopo di un essere vivente in generale, dunque *da un punto di vista motorio-pratico*. Essa non è in alcun modo *a priori* per ogni possibile esperienza [...] ma soltanto un *a priori biologicamente relativo*, “universalmente valido” nei limiti della relatività dell'esserci (*Daseinsrelativität*) e dell'esser-così (*Soseinsrelativität*) degli oggetti (COL: 170-171).

Anche qui, val la pena rilevarlo, le cose per come sono in sé non appaiono. Il passaggio dalla cosa materiale allo stato di cose rappresenta, infatti, non una fase di passaggio, un avanzamento graduale verso le cose stesse, ma *una deviazione in senso teoricistico* che, nonostante il suo altissimo valore conoscitivo, più che *ri-durre* (il fenomeno), *ad-duce* un *plus* di astrazione e costruzione razionale che tende a renderlo in certo modo dipendente, non solo nel suo esser-così e nel suo essere conosciuto, ma addirittura nella sua esistenza da un intelletto che giudica e da un pensiero: questo il senso della *Daseinsrelativität*.

Completamente errata [...] è l'asserzione positiva che [...] assolutamente nulla potrebbe essere dato senza un accertamento di questo genere. Piuttosto, le manifestazioni di stati di cose *esistono* del tutto *indipendentemente* dalla sfera del giudizio e da tutto ciò che può essere ascritto al “pensiero”. Che io “asserisca”, “ammetta”, “mi faccia problema di” o “non mi lasci interrogare da” uno stato di cose visto: del quale io osservo il verificarsi o meno, il sussistere o meno in una cosa materiale, relativamente al suo contenuto in una cosa materiale e in un “processo”,

è per la sua *esistenza* perfettamente indifferente (DOF: 89).

Ciò che quindi la scienza non sa, nel suo essere atteggiamento verso (stati di) cose che spiegano *meccanicamente* la natura, e non può saperlo perché presupposto e non ulteriormente analizzabile, verificabile, comparabile e controllabile scientificamente, è che i suoi oggetti, come stati di cose osservabili e fatti scientifici, e non le cose stesse siano *esistenzialmente relativi* a un soggetto spirituale dotato di sapere in generale, a spazio, tempo e movimento – intesi come relativi e non indipendenti dall'esistenza né dell'essere umano né dell'essere vivente in generale –, alla vita organica, alla finalità *tecnica* di dominio sulla natura – attraverso la sua determinazione *simbolica* attraverso segni – di un osservatore sensibile e di un essere vivente in generale. Tanto poco dunque i progetti umani d'intervento sulla natura per un possibile dominio forniscono

un “sapere” sulla natura reale, quanto un elenco di indirizzi che mi insegna a trovare e ritrovare persone che voglio conoscere mi illumina sulla *natura* e sul *carattere* di queste persone [...] tanto meno mi chiarisce l'*essenza* di questi oggetti» (COL: 154-155).

Si tratta di riconoscere che la scienza come atteggiamento conoscitivo dotato del carattere di *esattezza*, più che i singoli uomini di scienza, intendono qualcosa in vista di una finalità che è essenziale al suo essere e al suo valore: l'intervento tecnico in vista di una modificazione pratica del mondo. Nella sfera della vita, occorre precisare.

Tale visione è talmente radicata nell'uomo in generale, e dipende tanto poco dalla sua storia, che anzi sia la concezione dell'uomo come *homo faber* – l'unico “uomo” che, per le sue caratteristiche essenziali, faccia valere l'osservazione meccanica come a priori – sia la «dissennata “fede” che la natura sia *tout court* controllabile, dominabile e determinabile dalla volontà e dall'azione dell'uomo e così debba quindi es-

sere pensata» (COL: 169) sono essenzialità inerenti all'essere vivente e all'uomo, e al loro bisogno di *linearità* e *uniformità*,⁵ tale per cui «le cose *che ci circondano* si sviluppano dal mondo potendo esistere per la possibile percezione degli esseri viventi» (COL: 186).

L'osservazione scientifica intesa come costruzione intellettuale ha dunque al fondo un atteggiamento di valore che precede tutto il resto nell'ordine delle datità: il lavoro *come valore* fonda essenzialmente la scienza positiva come atteggiamento conoscitivo di tipo pratico. In tal modo è sì sospeso l'antropocentrismo naturale, ma non risulta affatto annullato il suo essere relativo alla vita in generale, che anzi la scienza come forma di vita *idealizza* e *assolutizza* a tal punto da rendere il meccanismo una cosa in sé (cfr. COL: 156) e il *dominio sulla natura* il fine dotato di valore supremo e, per questo, il «*principio di selezione* degli oggetti riguardo l'esistenza e l'esser-così che devono essere riconosciuti come variabile indipendente dei fenomeni naturali» (COL: 171).

Comprendere la natura scientificamente significa nient'altro che escogitare un modello meccanico con il quale poter *produrre* direttamente fenomeni naturali come fenomeni rigorosamente identici oppure poterli *pensare* come prodotti (cfr. COL: 175). Non si tratta qui di considerare la scienza come industria devastatrice dell'armonia del mondo e della natura, così come non si tratta qui come prima nell'atteggiamento naturale di auspicare un ritorno a un contatto genuino con le cose della natura tipico di una età primitiva e innocente. Anzi, il confronto pratico e il lavoro dell'uomo sul mondo gli hanno permesso di imparare a conoscere il mondo contingente e oggettivo delle immagini e le sue leggi.

⁵ In base a una legge biologica generale, infatti, la *forma della linearità* è una forma preferenziale dello spazio umano che sta a significare che l'uomo ha la tendenza a *preferire* la percezione rettilinea in qualsiasi contesto, ovvero a considerare la forma rettilinea sempre la “più retta” in senso dinamico e metrico (cfr. COL: 222-226).

Ciò che ha trasformato l'uomo, nel suo sviluppo psichico e storico, dall'originaria preponderanza dei suoi mondi fantastici di ogni tipo in un essere che *vive* nella prevalenza che tutto il suo mondo percettivo ha assunto *nella sfera della realtà percepibile*, non è stato un atteggiamento contemplativo, ma in primo luogo *il suo lavoro sul mondo*, la potenza esercitata e la caparbia e tenacia nella lotta con la natura e nel superamento continuo delle sue resistenze (COL: 288).

Pur tuttavia, rispetto all'atteggiamento naturale, qui il connotato di realtà delle cose va perso. Identificando l'essere-*reale* con l'essere-*oggetto*, vale a dire il correlato all'essere di tutti gli atti intellettivi, la visione scientifica mette tra parentesi il mondo reale dato nella visione naturale – espresso nella tesi «si dà *realiter* un mondo» (COL: 290) – con tutto ciò che a esso appartiene (qualità sensibili, relazioni, tempo, spazio, eventi, cose determinate, differenza tra mondo esterno e mondo interno, sfera corporea, mondo psichico e spirituale), smarrendo così fatalmente sia il mondo sia il reale.

Ciò accade perché

questa realtà vaga, indifferenziata, indeterminata nel suo essere-così – questo essere reale di “qualcosa” in una qualunque delle sfere dell'essere “pre-date” allo stesso modo a ogni contenuto empirico dell'esperienza – non può né ha bisogno a sua volta di essere “escogitato”, “derivato”, così come falsamente credono l'idealismo e tutte le forme del cosiddetto “realismo critico”. *Esso pre-esiste* a ogni pensare e percepire in quanto atti “recettivi” nel loro *senso* intenzionale; esso è inaccessibile a tutto ciò che noi chiamiamo nostro comportamento intellettuale rappresentativo, pensante [...] (COL: 290).

Il momento specificamente *apprensivo* della realtà, sia del mondo esterno sia della coscienza, sopraggiunge soltanto in seguito, e comunque attraverso atti non intellettuali del tipo dell’“avere” *estatico*, del *possesso* estatico dell'essere reale, pre-

cedenti ogni sapere oggettuale e ogni riflessione (cfr. COL: 297), correlato al centro vitale e istintivo psico-fisico.

Guardando alla situazione della scienza da una prospettiva più che scientifica, non si può non notare come essa stessa abbia la tendenza a sottostimare il fatto che il suo valore in quanto atteggiamento conoscitivo sia essenzialmente e non accidentalmente subordinato al suo valore in quanto azione pratica e programmatica di lavoro sulla natura. Ciò è sicuramente dovuto al suo successo pratico, il cui significato e i cui obiettivi sono indiscutibilmente legittimi e lodevoli, ma a prezzo di gravi ripercussioni ontiche: prima fra tutte, la confusione tra il proprio campo di lavoro e il mondo stesso e, di conseguenza, la cancellazione del limite e della differenza fra il lavoro e il suo esser utile in quanto modificazione della natura, da una parte, e la conoscenza e il suo esser libera e disinteressata attività del centro personale in quanto *accoglimento* e *partecipazione* all’essere-così delle cose stesse. Ciò che qualche riga più su si diceva far riferimento a un cambiamento nella concezione dell’uomo stesso, dipende proprio da questa confusione e cancellazione essenziali. Se infatti la scienza è assunta a teoria pura, e i suoi fini innalzati a valori supremi, è inevitabile che l’essenza stessa dell’uomo – nella sua differenza con gli altri esseri viventi – risulti poi appiattita completamente sull’essere *lavoratore* e non sull’essere *razionale*, sull’*homo faber* e non sull’*homo sapiens*, o più esattamente

quell’essere che modella utensili e inventa un sistema di segni mobili liberamente combinabili, con cui modificare il suo ambiente o comunicare con i suoi simili intorno a questo intervento operativo. [...] Per *lavoro* vogliamo innanzitutto intendere quella attività di tipo psico-fisico nella quale un dato materiale viene in qualche modo *trasformato* (COL: 314).

È un problema, questo, dell’essenza dell’uomo o della sua umanità cui per ora s’intende soltanto far cenno, ma che ri-

tornerà a essere sviluppato più approfonditamente nella sua valenza antropologica e metafisica.

Se questo è il lavoro inteso come attività che fonda l’osservazione scientifica stessa, il “mondo” cui esso mira vale quel tanto che basta a essere ciò che di esso è possibile fare e plasmare (cfr. D’ANNA 1984; VERDUCCI 1997b; VERDUCCI 2003). Il resto, ciò che non può essere oggetto di intervento e reazione pratica dettati da necessità umane più che organiche, non solo non è dato: non è nulla. La scienza, dunque, è importante sottolinearlo, non si costituisce come *pura teoria* in quanto poggia su una coppia di presupposti cruciali: il valore della vita in generale e il valore della finalità tecnica, entrambi elevati a valori fondamentali e assoluti, fondanti tutti i valori. L’ideale generale di ogni scienza deriva dunque dal concorso di questi due presupposti essenziali, che la subordinano alla «tendenza vitale a rendere *dominabile* il dato *mediante il movimento*» (COL: 324). Assolutizzando il lavoro come valore fondamentale, l’atteggiamento scientifico-mecanico, dal pur essenziale riferimento a ciò che vale come *utile* per la vita, si trasforma in mero atteggiamento *utilitaristico*.

Il passaggio sottolineato da quest’ultima sfumatura concettuale indica che, nel momento in cui un atteggiamento o forma di vita corrispondente a un determinato valore – in questo caso quello tecnico-scientifico e il suo valore di utilità per la vita – si *assolutizza*, ovvero si rende valido prima di tutto e indipendentemente da tutto, con ciò celando il suo grado di *relatività esistenziale* (*Daseinsrelativität*), ecco allora che si genera una *sovversione* della scala dei livelli ontologici e assiologici. Ciò che si ha in questo caso è proprio il contrario di ciò che si voleva ottenere: una diminuzione del valore dell’atteggiamento in questione, che decade da *utile* a *utilitaristico*. Anche su questo punto, riguardo cioè alla sovversione dell’ordine dei valori, al suo fondamento *illusorio* di tipo metafisico e alle tecniche, per dir così, di eliminazione dei motivi di inganno e di illusione, si avrà modo di ritornare più dettagliatamente. Per ora basti soltanto questo: quando le

cose sono viste attraverso filtri scientifici, anche se universalmente validi, non si tratta né di vedere – bensì di osservare – né di avere a che fare con cose in senso proprio, ma specificamente con stati di cose: non si attende che si diano o che accadano, ma vanno *pre*-visti, laddove si debba in qualche modo far sì che si “diano”, e *pro*-dotti, laddove invece debbano essere portati all'esistenza attraverso un fare e un costruire.

Se ci si attiene a questa circoscrizione dell'ambito scientifico, ci si è perlomeno messi in cammino verso la comprensione della ragione per cui non si è accostato finora, e non si accosterà in seguito, il concetto di sapere in senso stretto a quello di scienza. Si tenga presente un punto su tutti: l'analisi, la sperimentazione e la verifica come procedimenti caratterizzanti l'atteggiamento scientifico sono essenzialmente e in primo luogo condizionati dalla volontà di controllare e modificare praticamente il mondo e la natura in vista degli scopi e degli obiettivi di rendimento umani. Anche qualora il singolo ricercatore non intervenga immediatamente sulle cose, sul corso degli eventi ecc., il suo contributo *per* la scienza come atteggiamento di controllo e potere sulla natura sarebbe comunque fondamentale. Sarebbe altresì impossibile negare alla scienza positiva specialistica un approccio che, comunque lo si guardi, resta comunque conoscitivo in senso ampio, basato sull'osservazione e la spiegazione e guidato da un fine pragmatico di controllo e modifica del reale.

Difficile credere che, qui come altrove, le conoscenze ottenute siano fini a sé stesse. «Il “sapere per il sapere” è vano e sciocco esattamente quanto lo è l’“art pour l’art” degli esteti» (FOF: 80). Il suo valore strumentale non lo squalifica in quanto sapere. Il fatto che vi sia comunque implicato un *divenire*, nel caso specifico la modifica del reale per scopi umani vitali, ne legittima la portata conoscitiva. Proprio però la stessa connotazione prestazionale utile a salvaguardarne l'efficacia in termini pratici, in una prospettiva rivolta all'essenza del sapere e alla conoscenza di essenzialità dimi-

nuisce in qualche modo in termini di purezza, per l'evidentissima ragione di essere e agire sotto lo stimolo, la condizione e l'orientamento della pulsione vitale di controllo sulla natura, e quindi del sistema dei bisogni e delle pulsioni vitali dell'uomo come essere vivente dotato di spirito razionale (cfr. *CFM*: 153-155).

Così come, dunque, all'atteggiamento naturale non appartiene in senso proprio un *vedere* rivolto alle cose, allo stesso modo a quello scientifico non può essere attribuito un *sapere* in senso essenziale. Eppure queste due forme di vita, a prima vista distanti anni-luce tra loro, hanno qualcosa che le accomuna.

In primo luogo, e per quanto ciò possa risultare quanto-meno curioso per il senso comune che le vede, in certo qual modo, “piantate per terra”, il loro *fatto* (*Tatsache*), quel che è contenuto nell’atto che realizza e compie la loro intenzione, è *trascendente*:

un tale fatto non si può mai, in linea di principio, portare in un atto della conoscenza. Piuttosto è caratteristico per entrambi i tipi di fatti che l’atto che li afferra (sia esso di natura intuitiva o concettuale) per sua intenzione intende un di *più* di quel che è dato nel contenuto dell’atto nel suo compimento. Questo intendere di più e oltre quel che è fenomenologicamente immanente, questo intendere *al di là*, lo chiamiamo *trascendenza* dell’atto; l’uno e l’altro tipo di fatti sono, a questo proposito, da chiamare *fatti trascendenti*. Una cosa materiale corporea la posso, ad esempio, guardare successivamente da tutte le prospettive, aprire, suddividere, esaminare a piacere: in ogni atto del suo apprendimento intendo di più di quanto non mi sia dato corrispettivamente di sapere. [...] Ciò che qui indichiamo come trascendenza, non è dunque ristretto al reale. Diciamo quindi: entrambe le tipologie di fatti sono *fenomenologicamente trascendenti* (*DOF*: 90).

In secondo luogo, strettamente connesso alla loro trascendenza rispetto a ciò che è dato, è il loro non essere mai *in sé stessi* presenti e dati, ma

cio che vi è dato è *solo segno* per loro, *simbolo* per loro, oppure sono contenuti che stanno come segni o simboli per loro, senza per questo scomparire del tutto. Questi fatti sono quindi sempre e necessariamente dati *in modo mediato* e mai in modo immediato. E ciò, ancora, vale per i fatti fisici, psichici e ideali. [...] Vogliamo chiamare *simbolismo* dell'esperienza naturale e scientifica la seconda caratteristica qui esposta dei due generi di fatti; la comune determinatezza dei due fatti, la voglio chiamare *mediabilità del loro dato* (DOF: 91).

Tutto ciò che inerisce all'atteggiamento naturale e scientifico, spazio, tempo, oggettualità, valori, cose materiali, movimento, cambiamento ecc. deve essere ricondotto interamente a una forma di *selezione* e *rielaborazione* compiuta dal centro psico-fisico dell'essere vivente umano per rispondere a una tendenza e pulsione vitale di *potere* (riproduttivo, di crescita e di potenza, di nutrizione in senso ampio) e controllo sulla natura (cfr. UES: 103-104).⁶

Tuttavia, vi è una grande differenza a proposito del *tipo* e del *genere* di trascendenza e di simbolismo. Nell'atteggiamento naturale una cosa materiale corporea, un frutto di colore rosso ad esempio, è posto davanti a uno sguardo che lo intende sia come *manifestazione* di una cosa materiale intesa sia come *segno* che rimanda a uno stato corporeo. Certamente, quindi,

io vedo là il rosso che luccica nel verde come il segno della ciliegia, però io ci vedo anche il “rosso” – lo “vedo”

⁶ Il “dato” scientifico è, nella sua essenza, un *quid* frutto di una *selezione* dalla totalità dell'essere. Infatti, scrive Scheler, «il nostro intelletto – e su ciò si basa appunto una delle ipotesi più essenziali di Bergson – è un sistema di fattori selezionanti, formato dalla vita e dalla sua evoluzione: un sistema che fa sì che la pesante pienezza dell'essere, delle qualità e del diventare infinitamente vario ed eterogeneo si configuri per noi come un dato, solo nell'ambito di certi limiti, di certe unità: e cioè fin dove possa costituire il presupposto del nostro dominio e del nostro governo sul mondo» (NDB: 138).

– anche se non nello stesso modo in cui lo vedrei se lo prendessi davanti agli occhi, *per sé*, per il suo carattere di qualità (non come caratteristica di una cosa materiale) (DOF: 93-94).

A questo punto, però, si può considerare la stessa ciliegia con un atteggiamento profondamente diverso da quello naturale, e spogliare artificialmente la manifestazione del suo contenuto, intendendola come un *simbolo*:

in primo luogo come simbolo di una “sfera” che, nella sua totalità, compresa la parte che mi riguarda, sta totalmente al di fuori del contenuto della percezione; poi come simbolo di uno “stato” in me, su cui fondo la differenza che ha la sfera nei modi di datità della parte a me rivolta e a me non rivolta. La “manifestazione” ora è del tutto scomparsa. Resta, in primo luogo, la sfera che esiste obiettivamente e, in secondo luogo, uno stato in me (DOF: 94).

L’atteggiamento scientifico, procedendo artificialmente, astrae e trascende non solo ciò che è *dato immediatamente* per com’è in sé stesso, ma anche ciò che si “dà” nell’atteggiamento naturale, di per sé già di molto trascendente rispetto al dato immediato. Infatti, se già nella percezione naturale l’oggetto è dato *mediatamente* e simbolicamente ma si manifesta da sé, l’oggetto scientifico è inteso – non dato – non solo simbolicamente, come l’altro, ma anche in quanto *non manifestantesi*, ma *rappresentato* attraverso un segno artificialmente stabilito, una parola o definizione.

“Oggetto” e “fatto” si distinguono nettamente. Mentre i “fatti” della scienza sono “stati di cose”, i portatori di questi fatti sono solo *oggetti intesi simbolicamente*. Questi oggetti ricevono innanzitutto un preciso contenuto con la definizione scientifica. La “definizione” è quindi, di fatto, un costitutivo imprescindibile dell’“oggetto scientifico”. Essa non incontra l’oggetto ma lo “costruisce” (DOF: 95).

La definizione scientifica si svincola totalmente rispetto al linguaggio ordinario del comune buon senso, e in modo totalmente artificiale ricava articolazioni linguistiche e di significato completamente nuove in vista della connessione di stati di cose.

Un’ulteriore differenza tra il “sano intelletto umano” (o senso comune) e la logica scientifica riguarda i loro *portatori*. Nel primo caso la *comunità di vita* di un popolo, nel secondo la *comunità scientifica* o la scienza come *istituzione*. Come per gli oggetti scientifici, anche il contenuto principale di quest’ultima è costruito sulla base di *regole e convenzioni* (artificiali) *valide universalmente*, vale a dire riconosciute dall’intera comunità scientifica:

1. Tutti i “fatti” devono essere *determinati in modo univoco* per mezzo di simboli scelti e nessi tra simboli.
2. Questa cosa deve verificarsi in un modo il più possibile *economico*, cioè così che in ciò venga utilizzato il minimo di simboli (DOF: 97).

Conoscere scientificamente la verità significa dunque dimostrare un fatto che possa essere riconosciuto dall’intera comunità scientifica, e un fatto scientifico si caratterizza per la sua regolarità, riconoscibilità, mostrabilità, verificabilità, comunicabilità e universalità. «Solo così è essenzialmente costruito (*mitkonstruiert*)» (*Ibid.*), vale a dire fatto in modo da poter essere ripetuto, condiviso e riconosciuto dagli studiosi e scienziati di tutto il mondo. Ora, il fatto che sia accolto dalla comunità scientifica internazionale non equivale affatto a dire che, come tale, esso debba riguardare tutti gli uomini o tutti gli esseri razionali. È chiaro che ancora oggi un accordo di tutti gli uomini su che cosa, relativamente alle questioni scientifiche, sia vero o falso, sarebbe meno perspicuo degli effettivi risultati delle scienze. Il contenuto della visione naturale del mondo

non è meno “socialmente” condizionato di quanto non lo sia il contenuto della visione scientifica del mondo. Tuttavia, a creare il terreno del “generale riconoscimento” sono non già *convenzione* e simboli prescelti, ma *tradizione* e imitazione spontanea e, al posto, dei *simboli artificiali*, il *linguaggio naturale*, le sue unità e forme di significato, nonché la sua sintassi. Poiché queste forze sono “spontanee” e condividono questo momento con ciò che è fondato nel nostro assunto in modo puramente oggettuale, i fatti della visione naturale del mondo possiedono con ciò una *saldezza e una cogenza che manca ai fatti scientifici*. Ma questa saldezza e cogenza non li fa perciò per nulla “obiettivamente” fondati o maggiormente fondati (DOF: 98).

Ricapitolando, se la percezione naturale opera una *soppressione, sottrazione e selezione* del contenuto di ciò che si dà in rapporto all’uomo come essere naturale e vivente e alla comunità umana come comunità di vita, per la logica scientifica nulla propriamente è dato, almeno nulla di determinato, ma solo un caos di contenuti da determinare obiettivamente: con ciò essa “*riduce*” quella selezione a ciò che è valido obiettivamente e universalmente perché riconosciuto dalla comunità scientifica internazionale. Detto con un’iperbole: l’atteggiamento naturale accoglie ciò che si dà in quanto è utile alla sopravvivenza umana, mentre la scienza produce, in modo che la vita in generale sia spiegata (che non è sinonimo di “compresa”) e controllata.

Tutto quanto è stato detto finora a proposito dei due atteggiamenti, naturale e scientifico, presuppone nel linguaggio, nel metodo e – appunto – nell’atteggiamento proprio ciò cui all’inizio si è dato il nome di *fenomenologia*. Fino a questo momento si è pertanto operato in modo manifestamente fenomenologico, evitando intenzionalmente e minuziosamente di esprimere a chiare linee in cosa consista la diversità essenziale di quest’atteggiamento rispetto agli altri due; se vi sia una ragione, e quale, per cui a esso, e a esso soltanto, sia in via di principio possibile dire qualcosa sulla loro natura; se e

come sia possibile far coincidere la fenomenologia con la filosofia *tout court*, in modo che sia consentito parlare di una *filosofia fenomenologica* più di quanto lo sia, ad esempio, parlare di una “filosofia naturale” o, peggio ancora, di una “filosofia scientifica”. Infine, visto e considerato che sinora si è sempre trattato non di *natura* e basta o di *scienza* e basta, ma del posizionamento individuale su certi livelli o strati corrispondente a quelle forme di vita in cui gli uomini *vivono naturalmente* e *spiegano artificialmente la natura*, bisognerà capire se e in che modo sia possibile intendere la fenomenologia stessa, e con essa la filosofia, come *forma di vita* e non come semplice metodo o approccio da cui osservare le stesse cose ma in modo differente, più alto o più profondo.⁷ Questo per dire che parlare dell’essenza della filosofia o fenomenologia vuol dire né più né meno parlare di uno stile o di una *forma di vita* che:

a) si costituisce con l’essenza dell’umano in quanto tale, vale a dire nella sua peculiare differenza da tutti gli altri esseri viventi e razionali (ancora da indagare) e, anche sulla base di questa appartenenza essenziale,

b) dà accesso, *apre* a una sfera, a un ambito oggettuale essenzialmente distinto da quelli cui è consentito accedere at-

⁷ Dopo aver affrontato, nella sua dissertazione del 1899 – dal titolo *Beiträge zur Ferstellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* – il tema del rapporto tra il sistema logico-conoscitivo e il sistema etico, Scheler avverte l’esigenza di chiarirsi le idee sulla «questione fondamentale di tutta la filosofia, sul metodo», e decide così di offrire anch’egli un contributo alla soluzione della questione filosofica del metodo, al *Methodenstreit*. Più tardi, tuttavia, pur rimanendo consapevole che in filosofia non è possibile separare le questioni dal metodo con cui sono indagate, la ricerca metodologica di Scheler si rivela ben presto inserita in una prospettiva *metafisica*, che lo porta ad abbracciare l’affermazione di Lotze, secondo il quale «si affinano i coltelli senza aver intenzione di tagliare alcunché». Quest’esigenza metafisica di ricondurre la filosofia alla sua funzione e al suo compito originari di elaborare e indagare la realtà e le cose all’interno di una riflessione sulle *forme di vita*, si sarebbe poi associata a un’insofferenza sempre maggiore verso ogni filosofia che si fosse presentata come teoria della conoscenza e metodologia: per ogni filosofia, insomma, che si fosse mostrata ostile a una riapertura del discorso metafisico. Sull’intera questione si veda *MET*: in particolare VII-XI.

traverso i due precedenti atteggiamenti, e in cui si fanno incontro e avanti, non le stesse cose (della scienza, ad esempio) soltanto viste diversamente, ma le *cose stesse* per come sono e *si danno per sé e da sé* e che, considerate nella loro totalità, formano – esse sì – un mondo.

Come si avrà modo di vedere più avanti, la forma di vita tipica di colui che fa filosofia è *esemplare* del modo d'essere caratteristico dell'essere umano come quell'essere vivente o animale che, a differenza di tutti gli altri, è *aperto al mondo* (cfr. POS: 121)⁸ e *dal mondo*.

1.3 *Selbstgegebenheit*: fenomenologia come conversione

Che cosa è dato?

In un'esposizione fenomenologica, dove questa allo stesso tempo sia oggetto e soggetto, punto di partenza più felice che questa domanda non potrebbe capitare.

Se si tengono presenti tutte le caratterizzazioni e distinzioni approntate per render ragione dell'essenza dell'atteggiamento scientifico e di quello naturale, appare presto evidente che il compito e l'essenza propria della fenomenologia emerge per contrasto rispetto ai tentativi di “riduzione” delle cose finora tratteggiati.

Per capire come ciò sia possibile, è necessario anzitutto chiarire che se percezione naturale e osservazione scientifica “riducono” la cosa a mero segno di uno stato corporeo o rappresentazione simbolica di uno stato di cose, allora la fenomenologia opera in primo luogo *purificando, togliendo via* dalla manifestazione della cosa tutto ciò che fa in modo che essa appaia soltanto come segno, simbolo, funzione o rappresentazione di – dunque un rimuovere che rimuove il suo manifestarsi solo *simbolicamente*, mediamente e relativamente o, nel caso estremo, il suo non “manifestarsi” affatto,

⁸ Il suo carattere principale è allora quello di essere «*libero dall'ambiente-proprio*, il che significa *aperto al mondo*: un tale essere ha il *mondo*».

e quindi una rimozione di ciò che rimuove la manifestazione –, per consentire, in secondo luogo, alla *cosa* di manifestarsi e di farlo *per come è in sé stessa*, e dunque di *darsi in sé-da sé*. Appunto per questo, soltanto a questa rimozione della rimozione, a questa doppia rimozione è possibile assegnare il nome di “riduzione” in senso proprio, e la *riduzione fenomenologica* ottenuta rispetto a quella non fenomenologica (naturale o scientifica) ha per oggetto, di conseguenza, le *cose stesse* intese come *auto-datità* (*Selbstgegebenheit*) (si veda AVÉ-LALLEMANT 1975; CUSINATO 1997b; GOOD 1975).

Se il motto «*Zu den Sachen selbst!*» ha un senso, è solamente a condizione che il compito prima della filosofia s’identifichi con la rimozione e la *purificazione* da tutto ciò che si frappone selezionando, sottraendo, aggiungendo e costruendo, in tal modo impedendo di *guardare il fenomeno direttamente in faccia* (cfr. *DOF*: 94). Per poi, in un secondo momento, aprirsi all’effettiva possibilità dell’*auto-darsi* degli oggetti e delle cose, non come oggetti o cose particolari e stra-ordinari, ma semplicemente e *assolutamente* (inteso come il contrario di ciò che accade nell’ottica della *Daseinsrelativität*) come fenomeni, per come sono *in sé*, per il fatto che e per come *si danno da sé* ma anche – stando al principio di tutti i principî – nei limiti in cui si danno.

Un piccolo passo in direzione di una fenomenologia *pura* sta allora nella purificazione – come riduzione – del *fatto*:

il fatto (*Tatsache*) fenomenologico o “puro” è un fatto che viene a datità attraverso il contenuto di un’intuizione *immediata* [corsivo nostro]. Diamo il nome di “fenomeno” (*Phänomen*) al contenuto di tale intuizione; e il fenomeno non ha nulla a che fare con la “manifestazione” (*Erscheinung*) (di un reale) o con la “parvenza” (*Schein*). L’intuizione di questo tipo è intuizione fenomenologica, “esperienza fenomenologica” o “visione dell’essenza”. Il “che cosa” [*Was*] che fornisce quest’esperienza (essenze, connessioni tra essenze) è “*autodato*”. Le essenze scrutate e le connessioni tra essenze sono “date” *prima* di ogni esperienza induttiva (a priori) (*DOF*: 67).

Una dottrina dell'auto-dato (*Selbstgegeben*) rettamente intesa è fondata su *fatti* – non costruzioni dell'intelletto né sensazioni organiche – *puri* e *immediati*. La loro purezza indica l'eliminazione di ogni elemento derivante da funzioni sensibili, vale a dire che tutto ciò che è *relativo al corpo-vivo (Leib)* e alla sua particolare modalità di organizzazione, e che determina la sfera delle sensazioni – come relazioni variabili tra stati corporei (*leiblichen*) e le manifestazioni del mondo esteriore o interiore – e dei contenuti sensibili (*Empfindungsinhalte*), non giocano più alcun ruolo intenzionale.

Di conseguenza, il dato di fatto fenomenologico è, rispetto a quello non fenomenologico (scientifico e naturale), dato *immediatamente* poiché si dà all'interno di un'intuizione offerente *senza simboli e segni*. L'esperienza fenomenologica è quindi esperienza di auto-datità *a-simbolica*, continua *desimbolizzazione del mondo* (cfr. *FET*: 140) e allo stesso tempo (e rispetto a ogni esperienza non fenomenologica) *immanente*, nel senso che non le appartiene nulla che sia soltanto “presunto” e non, invece, dato intuitivamente (cfr. *DOF*: 67).

La fenomenologia ha – in una questione qualsiasi – raggiunto il proprio scopo solo quando tutti i simboli e tutti i semisimboli sono completamente adempiuti con l’“auto-dato” [...] e quando ogni trascendente e soltanto inteso è diventato “*immanente*” a un vivere e a un intuire: là ove non vi è più alcuna trascendenza e alcun simbolo» (*FET*: 141).

L'immanenza del dato e dell'essenza al fatto significa quindi la più piena coincidenza, nell'esperienza fenomenologica, di ciò che è “inteso” e ciò che è “dato”. La formula generale dell'attività fenomenologica rispecchia sempre la domanda: «*che cosa è dato nell'intenzione intesa?*» (*DOF*: 68).

Il primo passo verso una compiuta riduzione fenomenologica consiste nel disattivare e mettere fuori gioco tutte quelle formazioni che non siano fondate assolutamente nelle

cose stesse, e dipendano dalle funzioni sensibili o della coscienza al servizio dei bisogni, degli impulsi e delle reazioni di quell'ente vivente particolare che è l'essere umano. Ridurre, in senso fenomenologico, equivale al superamento di un certo *prospettivismo degli interessi*, sotto il cui impulso si trovano tutti gli impulsi proprio dell'essere umano in quanto vivente (cfr. *SIM*: 186-189), e a vedere le cose da una “prospettiva” che non sia condizionata dal centro vitale ed istintivo psicofisico dell'uomo, e che quindi non le intenda come indici di ciò che è rilevante per l'organismo, ovvero dotato di valore per la vita dell'essere umano come essere naturale e vivente, e in grado di soddisfare un bisogno organico.

“Ridurre” risulta così in questo caso sinonimo di ampliare, oltrepassare la forma di vita naturalmente antropocentrica al cui interno, in generale il mondo e, in particolare, la vita sono ridotti, completamente vincolati all'essere dell'ambiente *relativo*, quanto alla sua struttura, all'organizzazione biologica specifica dell'uomo, quale struttura pulsionale (*Triebstruktur*) e specifico sistema di impulsi (*Triebsystem*) corporeo-sensibili indirizzati alla sopravvivenza dell'organismo psicofisico umano e al suo adattamento all'ambiente circostante. Esso è possibile, inoltre, nella misura in cui un uomo viva prevalentemente nei suoi stati corporei e *solo nella misura in cui si elevi* sopra di essi, divenendo consapevole della dipendenza di certi stati, atti, immagini dalla propria costituzione corporea, ma ripulendo i suoi visuti e i suoi atteggiamenti dalla sensazioni organiche e, in tal modo, aprendosi alla possibilità che a spalancarsi davanti ai suoi occhi sia la realtà dell'esperienza complessivamente intesa.

“Ridurre” significa anche, tuttavia, assumere un atteggiamento verso le cose in modo tale da non far dipendere in tutto e per tutto la loro esistenza e il loro valore, il loro esserci e il loro essere-così dall'essere umano e da un essere vivente e dalla sua costituzione bio-psichica, o, più in generale, da un *agire* o un impulso di agire volto a ridurre (in senso non fenomenologico) le cose a cose materiali, stati di cose,

parti di un meccanismo ecc. Da non concepirle soltanto in vista di e relativamente a un essere vivente dotato di volontà di dominio.

La riduzione operata dalla fenomenologia alla tendenza, naturale e scientifica insieme, a “ridurre” le cose e il loro contenuto al mero valore che possono assumere in vista di un interesse biologico e psichico, a fini vitali o astrattivi, non equivale comunque, come già si diceva poc’anzi, a un processo di sublimazione, di mortificazione (del corpo) e ascesa (dello spirito razionale).

Si dice [...] che non possiamo uscire dalla nostra pelle e vedere come starebbero le cose se non avessimo questa costituzione sensibile. Ma queste obiezioni trascurano del tutto quel che qui ci interessa. Anche il fenomenologo non può [...] prescindere dal fatto di avere occhi e orecchie, funzioni della vista e dell’udito. Non vi è alcuna reale e sperimentale messa fuori gioco della sensibilità della nostra percezione. Analogamente non vi è una messa fuori gioco della circolazione del sangue, dell’attività cardiaca, della digestione in occasione della percezione. Può così poco il fenomenologo praticare la fenomenologia senza queste cose materiali, come senza occhi e orecchie. Tutt’altra questione è se il fenomenologo, in quanto ente che conosce, sia legato, nella sua *modalità conoscitiva*, e nelle intenzioni dell’intuizione dei fatti, realizzate attraverso queste modalità, alla mera sussistenza intenzionale di queste cose materiali, allo stesso modo in cui è legato alla reale sussistenza degli occhi, delle orecchie, della vista e dell’udito. Questa questione non tocca affatto il non-poter-uscire-dalla-pelle (FET: 78).

Se, come nel caso dell’atteggiamento naturale e scientifico, alla base vi è sempre un *atteggiamento rivolto al valore*, se un coinvolgimento puro e un *interesse pratico* sono sempre predati, si tratta qui di stabilire una connessione tra la possibilità che abbia luogo un’intuizione *pura*, con i relativi fatti puri, e la necessità che questa avvenga sulla base solo e soltanto di una *conversione dello sguardo* da una prospettiva bio- e ego-cen-

trata⁹ e *chiusa* all'interno dell'ambiente umano, per *aprirsi* a ciò che le cose sono in sé stesse, a come si danno per sé e da sé (senza passare dalla costituzione vitale e pulsionale dell'uomo, né dai modi di attività del suo spirito razionale) e che, considerate nella loro totalità, formano un mondo.

La fenomenologia coincide e risiede nell'assunto per il quale esistono fatti puri: e tali sarebbero nel vero senso della parola, quelli che starebbero a fondamento di tutti gli altri fatti, dei fatti della visione naturale e scientifica del mondo, e le loro connessioni starebbero a fondamento di tutte le altre connessioni (FET: 82).

Puri o fenomenologici sono allora quei fatti da cui è tolto ogni elemento sensibile, più precisamente quei fatti che, nonostante la diversità delle funzioni sensibili tramite cui effettivamente ci pervengono, mantengono un che di positivo e di evidentemente identico (cfr. FET: 80). Questi sono rispetto a quelle le variabili indipendenti. Un fatto puro è per sua essenza indipendente da simboli artificiali e naturali (esperienza a-simbolica), nonché completamente indipendente da tutti i *condizionamenti sociali*. Per questo motivo,

il senso si capovolge nell'uso della lingua, della quale naturalmente si serve anche il fenomenologo, quando egli parla con altri di fatti puri o quando scrive dei libri; questo senso è l'opposto di quello in uso nella lingua degli scienziati o dell'uomo comune. Il significato delle parole utilizzate dal fenomenologo e le unità di significato delle sue proposizioni, pronunciate o scritte, non "dicono" infatti quello che lui intende, così che l'interlocutore o il lettore facciano con ciò la conoscenza di un pensiero che

⁹ Quando l'umano, costitutivamente sbilanciato ex-centricamente, si posiziona nel mondo "naturalmente" ed "egoicamente" si passa, per dirla con le parole del tardo Platone, da un agire privo d'invidia a un agire invidioso, il che equivale a dire che, assolutizzando il proprio *punto di vista* egoico e naturale, si finisce con il vedere ogni essere e valore al di fuori di sé come un furto e un'ingiustizia nei confronti del proprio essere. A tal proposito si veda CUSINATO 2018: 21.

prima non conoscevano. Piuttosto, parole e proposizioni sono qui solo *esortazioni e allo stesso tempo sollecitazioni* e, in un certo qual modo, appositamente prescelte per il destinatario; sono ciò che, *esse stesse da vedere*, il fenomenologo intende come parlante: il fenomenologo, però, da ciò premette che il destinatario anche senza parole e comunicazione avrebbe comunque potuto vederle. Qui ogni discorso è solo un ausilio per mostrare qualcosa, per *presentare* (FET: 98-99).

Offrire in visione qualcosa che per sua essenza può essere solo e soltanto visto. Può anche essere espresso con una tautologia: «Ora guarda là, e poi lo vedil» (FET: 147). Portare alla vista, procurare alla visione rimuovendo ed eliminando tutto ciò che di soppiatto s'interpola e impedisce al *fenomeno* di venire alla vista in *sé stesso*.

La fenomenologia si basa perciò sulla visione di un inteso (cfr. *DOF*: 109), non sulla descrizione di fatti né tantomeno sull'osservazione e spiegazione delle loro relazioni causali. Qui è visto qualcosa di inteso e non viene osservato nulla.¹⁰ Ché anzi, presupponendo quelle relazioni causali proprio ciò che è (fenomenologicamente) trascendente in senso proprio – la realtà esistente come esperienza relativa al posizionamento di un corpo-vivo (*Leib*) nello spazio e nel tempo –, è la fenomenologia stessa a dover chiarire il concetto e l'essenza della relazione causale e della causalità, in quanto appartenente allo stato di fatto dell'atteggiamento naturale

¹⁰ A tal proposito, osserva opportunamente Racinaro: «volendo schematizzare al massimo, si potrebbe dire che Scheler è ‘infedele’ al metodo fenomenologico nei limiti in cui vede riaffiorare in esso un pregiudizio metodologico: in particolare, quella separazione tra l’osservatore fenomenologo e il suo oggetto, che si concretizza nell’attribuzione al primo di una disposizione puramente teoretica, che non tiene conto del ‘vincolo’ che unisce il primo al secondo. L’esigenza di preservare un livello di realtà – la persona [...] – rispetto alla possibilità/capacità di oggettivazione, corrisponde alla necessità di sottrarsi a quel paradigma di “oggettivazione dell’esperienza attraverso la scienza” in cui si compendiava, tradizionalmente, l’ideale neokantiano della conoscenza» (RACINARO 1985: 207-208).

(relazione causale tra cose materiali che agiscono e patiscono) e scientifico (relazione causale tra stati di cose come variazioni all'interno di un *processo continuo*) (cfr. *DOF*: 109-112).¹¹

Da tutto ciò ne risulta che “fenomenologia” è il nome di

un atteggiamento del guardare spirituale in cui si viene a vedere (*er-schauen*) o a vivere (*er-leben*) quel che altrimenti resta occultato: cioè un regno di genere particolari di “fatti”. Dico “atteggiamento”, non metodo. Un metodo è un procedimento finalizzato *di pensiero su fatti*; ad esempio, induzione, deduzione. Si tratta qui invece innanzitutto di *fatti stessi* nuovi, che stanno prima di qualsiasi operazione che li fissi logicamente; e in secondo luogo si tratta di un procedimento di *visione*. Tuttavia a dare gli scopi – il cui raggiungimento attiva questo atteggiamento – è la problematica filosofica del *mondo* [...]. Il vissuto e il visto sono “dati” solo nell’*atto stesso vivente e vedente*, nel loro compiersi: appaiono *in* esso e soltanto in esso (*FET*: 135).

La filosofia fondata fenomenologicamente ricerca con le cose un incontro solo immediato, vale a dire ciò che di un fatto o dato si dà a partire dalla sua essenza, «in un vivere questa essenza a partire dal contenuto di questa essenza»

¹¹ A proposito della *continuità* di un processo vitale, differente dalla scansione del *tempo oggettivo-cronologico*, Scheler afferma: «La struttura di qualsiasi fase (un punto preciso) del processo vitale continuativo, nonché della coscienza che abbiamo di esso, implica che il contenuto rinvenibile in una qualunque di queste fasi possa darsi secondo *tre* specifiche *estensioni*. Ciò significa che [...] qualcosa può essere *immediatamente* presente, *immediatamente* passato e *immediatamente* futuro; [...] e che, inoltre, a queste tre differenti dimensioni corrispondono tre *modalità d'atto* qualitativamente diverse, in cui vengono dati *x*, *y*, *z*: la percezione *immediata*, il ricordo *immediato* e l'attesa *immediata*. In ogni possibile apprensione di una cosa, di un processo, di un movimento, di una trasformazione all'interno della natura, ma anche in ogni esperienza interna di un cosiddetto vissuto psichico, sono contenuto queste tre estensioni e gli atti ad esse appartenenti. [...] Nel tempo oggettivo invece non si trova nulla di questa struttura appartenente a tutto ciò che è vivente» (*MOS*: 40-41).

(FET: 150). A esser presupposto è un *contatto immediato con le cose nel vivere*, nel quale e soltanto nel quale esse sono *date in sé stesse*. «Assetato di essere, il fenomenologo cercherà nel vivere di abbeverarsi ovunque alle “fonti” stesse in cui si disciude il contenuto del mondo» (FET: 136). L’immedesimazione vissuta, il contatto immediato con la cosa stessa, con il senso e il contenuto dei fatti puri in questione (religione, arte, amore, scienza ecc.) è l’unica via per raggiungere l’unico “criterio” possibile in fenomenologia, ciò che fonda la sua unità come atteggiamento di tutto l’essere spirituale: l’*auto-datità* (*Selbstgegebenheit*) di un pensato in un’immediata evidenza intuitiva in tutti gli ambiti di cose semplicemente possibili. «Auto-datità ed evidenza (visione) [*Ein-sicht*] sono insomma ideali di conoscenza che *precedono* la verità e la falsità» (FET: 137).

In questo senso, quella fenomenologica è l’esperienza del più radicale *empirismo* – in cui ciò che è dato si fonda sull’esperienza, e entrambi, dato ed esperienza, vanno al di là del ristretto concetto di “esperienza sensibile” – e del più ampio *apriorismo*: infatti

tutto quel che riposa su di un’immediata intuizione di sé, cioè che è “esso stesso” *presente* nel vivere e nell’intuire, è dato *a priori* anche per ogni possibile osservazione e induzione da ciò che è osservato, ed è dato come pura *quidditas* (*Washeit*) = essenzialità. [...] L’esperienza può essere identificata tanto poco con l’esperienza sensibile – che è una modalità di selezione dell’intuizione – quanto anche con l’induzione (FET: 138).

I fenomeni sono *dati*, intuiti come contenuti di un vivere immediato, che poggia sulla loro essenza, e non sulle costruzioni di un intelletto – non vi è in nessun caso, da parte del pensiero, un produrre, formare e costruire che non sia preceduto da un *auto-esistenza* e un’*auto-datità* delle cose –, il che significa che *tutto quel che vale per l’essenza (auto-data) di oggetti (e nelle connessioni essenziali), vale anche a priori per gli oggetti di questa essenza* (cfr. *Ibid.*).

In generale, fenomenologico è quell'atteggiamento che *prescinde* – in ciò compiendo l'unica *riduzione* in senso proprio – da due cose:

dal *compimento reale dell'atto* [...] nonché da *tutte le caratteristiche del suo portatore* (animale, uomo, Dio). Poi prescindiamo da *ogni posizione* [*Setzung*] [...] di *specificità del coefficiente di realtà* col quale il suo contenuto (realità, parvenza, immaginazione, inganno) è “dato” nell'intuizione naturale e nella scienza (FET: 149-150).

La differenza più evidente tra la fenomenologia e gli altri tipi di orientamenti conoscitivi in senso ampio dipende allora dal fatto che a essere generato è un atto (non solo conoscitivo) concernente oggetti *esistenzialmente non relativi* al portatore di quell'atto, a colui che lo compie e gli dà forma.¹² La conoscenza sarà *processualmente* più adeguata e pura man mano che gli oggetti cui si riferisce diventano meno relativi all'organizzazione vitale di quell'ente che ne realizza l'atto, vale a dire all'essere quest'ultimo non solo un essere umano ma un *ente vivente in generale* dotato di corporeità-viva. Puro o assoluto è il contenuto di quella conoscenza non vincolato a «nessun tipo di forma, funzione, momento selettivo, metodo – per non parlare poi di una organizzazione del portatore dell'atto» (FET: 154), e orientato unicamente all'*auto-datità*. Ma anche *dall'auto-datità*, che è e resta il criterio assoluto di ogni conoscenza (cfr. FET: 153) che, in contrasto con ogni tipo di “fenomenismo”, può legittimamente affermare che in ogni sfera del mondo esterno e del mondo interno l'*essere assoluto* è conoscibile in maniera evidente e adeguata. Ogni tentativo, infatti, di mostrare il contrario, ossia uno strappo impossibile da ricucire tra lo spirito conoscente e quell'essere, non poggia su una costituzione immutabile di quello spirito, bensì solo sull'inclinazione – tipicamente umana – per prin-

¹² A proposito della *Daseinsrelativität* come obiettivo della rimozione-riduzione operata dall'atteggiamento fenomenologico cfr. *infra*, § 1.2, in particolare 44-45 e 50.

cipio superabile a considerare *essente* solo quanto vede dipendere il proprio esserci da un essere senziente razionale in generale (cfr. *IDO*: 49-50).¹³

Un regno di livelli o una *stratificazione* progressiva di livelli

di relatività esistenziale (*Daseinsrelativität*) degli oggetti di tutti gli ambiti di cose conduce [...], con graduazioni di vario genere, dall'oggetto assoluto, conoscibile completamente in base alla sua essenza (sarebbe qui lasciata fuori la questione del grado di adeguatezza in cui siano conoscibili anche gli oggetti assoluti), fino all'oggetto di un'allucinazione. [...] A essere, insomma, “relativa” non è mai, in senso rigoroso, la conoscenza, bensì solo l'*esistenza* dei suoi oggetti, nonché i *limiti* della conoscenza. Essi, i “limiti” quindi, non la conoscenza, sono più o meno relativi (*FET*: 157).

Intese fenomenologicamente e, in questo senso, *ridotte* al loro grado di relatività, pienezza e adeguatezza, le *forme di vita* naturale e scientifica si differenziano dall'atteggiamento fenomenologico per via del loro essere rivolte a oggetti la cui esistenza è legata all'organizzazione, in un caso, dell'essere umano e delle comunità umane di vita, nell'altro invece di tutte le possibili organizzazioni viventi e delle loro differenze di organizzazione, al di là dei confini dell'ambiente umano.

Teniamo ben presente questo:

l'*adeguatezza* e l'*inadeguatezza* della conoscenza costituiscono un criterio gnoseologico, che è completamente *indipendente*, per un verso, dal grado di *relatività* degli oggetti della conoscenza per un altro da ogni *verità* e falsità dei giudizi riguardanti gli oggetti, così come dalla loro “cor-

¹³ «Proprio allorché la filosofia fenomenologica ritiene di poter dimostrare il principio che ripristina nei suoi antichi diritti la metafisica e con essa un essere orientato verso datità assolute, le si prospetta un duplice compito: indagare con profondità ed esattezza le molteplici forme dell'*isolamento dell'uomo dall'essente* (specialmente dell'uomo dei nostri giorni), nonché le ragioni e i motivi di ogni possibile direzione di illusione rispetto a Dio, alle cose esterne e a sé stessi» (*IDO*: 50).

rettezza” nell’accezione della logica pura e cosiddetta “formale”. L’uno dei due confini dell’adeguatezza di ogni atto che intende, nonché la pienezza assoluto dell’oggetto, a esso corrispondente, è la sua *autodatità*. [...] L’altro confine è l’assoluta inadeguatezza dell’atto che solamente intende, in cui l’oggetto se ne sta lì come “soltanto inteso”, come riempimento semplicemente spettante a un segno o a un simbolo. Tra questi due limiti si trovano tutti i *gradi* possibili di adeguatezza (FET: 161).

All’interno, un ordine, una serie e una successione di rapporti (conoscitivi) tra atto e oggetto, inteso e dato, che risultano tanto più adeguati quanto più si approssimano al limite (positivo) dell’auto-datità (*Selbstgegebenheit*), piena coincidenza di inteso e dato, in cui il “dato” è dato in modo a tal punto indipendente dal suo essere inteso e oggetto di intenzione *per* una coscienza, da essere e rimanere pura, semplice e assoluta *autodatità di uno stato di fatto*; e quanto più, d’altro canto, si allontanano dal suo contrario rappresentato dall’*illusione*, la cui essenza va rintracciata nel fatto che sia dato intuitivamente qualcosa che, *di per sé, non c’è*, vale a dire quando un *dato di fatto* viene “erroneamente” attribuito alla cosa come sua *proprietà reale*, detto altrimenti: questo dato di fatto, inconfutabile come contenuto del vedere, viene trasferito in uno *strato dell’essere*, quello dell’esistenza, a cui esso semplicemente non appartiene (cfr. IDO: 51 e 59-64).

1.4 *Vorbedingung*: un presupposto etico per ciò che è privo di presupposti

A guidare l’atteggiamento conoscitivo fenomenologico, come per la forma di vita naturale e per quella che orienta la vita dell’uomo che osserva scientificamente, è un principio di ordine assiologico ed etico. Se a guidare l’orientamento naturale verso le “cose” è la selezione di contenuti secondo i li-

velli della loro importanza vitale, in base dunque alla loro utilità per la vita nell'ambiente umano (cfr. *FET*: 129-130), la scienza è guidata dal canto suo da un principio di possibile finalizzazione tecnica, vale a dire sempre da un valore vitale, ma con l'importante differenza che il fine non è più la vita, ma il dominio e la potenza impiegata su quest'ultima e sulla natura. Tra queste due forme di vita e la filosofia fenomenologica si spalanca dunque una differenza, un vero e proprio abisso di ordine etico e assiologico e, solo in questo modo, conoscitivo.

Il ricercare che caratterizza la fenomenologia come filosofia è guidato dalla *verità intesa come valore* e non, come si diceva poc' anzi, come carattere qualitativo di un giudizio nella sua corrispondenza a uno stato di fatto. *Conoscere* le cose e *ordinarle* a un fine pragmatico sono due atteggiamenti innanzitutto etici, guidati da principî e rivolti a conseguenze fondamentalmente differenti.

La fenomenologia come ricerca – e con ciò si svela come tendenza – è *aperta* al darsi autonomo delle cose del mondo per poter così partecipare di ciò che in esse è essenziale. Il che significa, quindi, una conversione e un *rovesciamento* (*Umkehrung*) di prospettiva dal versante fenomenico della cosa che, offrendosi in sé stessa e da sé stessa, fa sì che colui che ricerca sia per prima cosa aperto *da* questo libero movimento delle cose.

Con un termine che dovrà necessariamente essere chiarificato ulteriormente, quello fenomenologico-filosofico è un atteggiamento mosso da amore per l'essenziale nelle cose, vale a dire, in primo luogo e almeno per ora negativamente, libero, purificato da quella *struttura relazionale* in senso strettamente biologico (cfr. *FOF*: 66) che lega le cose e il mondo agli impulsi, ai desideri, ai bisogni e alle condizioni interne dell'organismo, e viceversa. In negativo, dunque, quest'atto, ben lunghi dall'essere meramente conoscitivo, si caratterizza come annullamento, recisione e inibizione delle tendenze pulsionali che caratterizzano l'essere vivente in generale (e l'uomo in particolare) nel suo rapporto con le cose, che ora

appaiono non più come *esistenti solo relativamente a e utili in vista di*, ma come *offerentesi in modo autonomo*, auto-datità (*Selbstgegebenheit*).

È fondamentalmente un presupposto di ordine *etico* che consente a colui che si dedica alla filosofia di predisporsi, a differenza soprattutto di colui che osserva scientificamente, al *sapere* e alla *conoscenza*. Non di un tipo particolare, né dotato di maggiore profondità o elevatezza. Se la filosofia, e essa soltanto, è essenzialmente attività conoscitiva, essa può questo sulla base di una precondizione etica, del darsi prioritario e precedente di un valore e di un atteggiamento rivolto al valore nella fondazione dell'atto conoscitivo stesso. C'è un atteggiamento *morale* (*moralische Haltung*) che è precondizione essenziale necessaria (*wesensnotwendige Vorbedingung*) per quel particolare genere di conoscenza che si chiama filosofica (cfr. *FIL*: 257), una *forma di vita* senza la quale il conoscere filosofico è impossibile, e che consiste proprio nel superamento di tutti gli atteggiamenti solo pragmatici verso l'esistente.

Alla radice dell'idea per cui la conoscenza filosofica sia qualcosa di essenzialmente diverso da una faccenda per eruditi, vi è la convinzione che

per la conoscenza pura di un determinato oggetto esistente sia presupposta proprio una certa *forma di vita morale duratura* (*moralische dauernde Lebensform*) e che precisamente le illusioni metafisiche (*metaphysischen Täuschungen*) siano legate all'atteggiamento “naturale” e a quello prevalentemente “pratico” [tecnico-scientifico] verso il mondo (*FIL*: 259).

Il percorso metodologico conoscitivo in senso stretto della filosofia richiede dunque la disattivazione di una tendenza *morale* più che logica – quella che porta a rinchiudere l'essere nei limiti dell'essere *oggettivabile*, e dunque a non tenere debitamente in conto della distinzione tra l'essere degli oggetti (e dei non-oggetti) e l'essere-*oggetto* dell'essere – in grado di condurre verso una differente *forma d'essere della vita*

dell'uomo, a permettere un passaggio e una conversione da una forma di vita orientata al bisogno, al dominio e al consumo, a un'altra guidata dall'*interesse a partecipare della realtà essenziale, dell'essenza delle cose* (cfr. CUSINATO 2017a: 375-387).

La fenomenologia delle forme di vita finora esposta – dove la specificazione “di vita” è un *genitivus subiectivus*, che sta a indicare un atteggiamento (non solo quello fenomenologico) verso le cose che scaturisce dalla pienezza del rapporto vissuto con la «pesante pienezza dell'essere, delle qualità e del divenire infinitamente vario ed eterogeneo» attraverso cui prende forma, appunto, la vita (cfr. anche *NDB*: 124 e 138) – consiste nel tentativo di far vedere fenomenologicamente quegli atteggiamenti innanzitutto etici con cui ci si dispone verso le cose, e che determinano il tipo di persona con il suo intimo ordine di valori, vale a dire il grado d'interesse *alle cose* e l'importanza da queste assunte in relazione al diverso genere di disposizione nei confronti del mondo. Colui che assume l'atteggiamento proprio della conoscenza filosofica, affermando la condizione (*Bedingung*) insita nell'essenza delle cose stesse, del darsi autonomo e indipendente (*Selbstgegebenheit*) del dato, edifica la sua forma di vita pratica (*praktische Lebensweise*) tentando di tr-ascendere realmente a una condotta e a una disposizione *svincolata* dalla relazione con il centro psico-fisico e con la costituzione biologica umana, «per gettare poi uno sguardo sull'essere di tutte le cose» (*FIL*: 277).

È all'interno di una *condotta morale* rivolta a valori, per dir così, *sovratutali* che ha luogo quel processo di ascesi che è, prima di ogni cosa, superamento di quell'impedimento morale che ostacola l'apertura *alle e delle cose* in sé stesse. Ridurre all'essenziale le cose significa in prima istanza rimuovere quei vincoli che legano l'essere delle cose alla semplice sfera dell'ambiente-proprio dell'uomo, e con «riduzione fenomenologica» si indica nient'altro che l'atto con cui ci si pre-dispone all'essere e al darsi in se e per sé delle cose in direzione dell'essere assoluto *svincolandolo* dalla relatività alla vitalità o dalla *relatività dell'essere* (*Seinsrelativität*) in generale, e

perciò anche da qualche specifico sistema di impulsi corporei e sensibili.

La riduzione in quanto *conversione e pre-disposizione all'essenza* comporta dunque un'auto-limitazione (*Selbstbegrenzung*) della filosofia come tale e dell'uomo che cerca di arrivare fino al punto in cui l'oggetto della filosofia giunge a possibile auto-datità. Tale auto-limitazione si realizza a partire dalla combinazione di alcuni *atti morali fondamentali*:

- 1) *l'amore di tutta la persona spirituale nei confronti del valore e dell'essere assoluti;* 2) *l'umiliazione dell'io e del sé naturali;* 3) *il dominio su di sé e l'oggettivazione – possibile solo attraverso di esso – degli impulsi istintivi (Triebimpulse) della vita vissuta, che si dà come "vivo-corporea" (leiblich) e si fonda nel corpo-vivo (FIL: 283).*

In primo luogo, l'amore inteso come atteggiamento fondamentale personale verso le cose di tutto l'uomo rimanda a quanto si diceva poc'anzi a proposito dell'anteriorità delle qualità valoriali e delle unità di valore rispetto all'essere neutrale delle cose. Primariamente, il centro personale degli atti umani è sede dell'amore, non della conoscenza: tutti quei tipi di atti specificamente emozionali con cui i valori giungono a pre-datità, e che sono anche le fonti materiali di tutti i *giudizi* di valore secondari, nonché di tutte le norme e le obbligazioni, costituiscono il *comune anello di congiunzione sia* per la nostra condotta pratica *sia* per tutta la nostra conoscenza e riflessione teoretica. Dal momento, però, che all'interno del gruppo di questi atti emozionali,

l'amore e l'odio sono i modi di agire più originari, comprensivi e fondativi rispetto a tutti gli altri genere di atti (avere interesse, sentire [*Fühlen*], preferire, ecc.), essi costituiscono anche la *radice comune* del nostro comportamento pratico e teoretico; essi sono gli *atti fondamentali*, in cui la totalità della nostra vita teoretica e pratica trova e mantiene la sua *unità* ultimativa. Come si può vedere, questa dottrina [...] afferma un *primato dell'amore e dell'odio*

tanto rispetto a tutte le specie di “rappresentazione” e di “giudizio”, quanto rispetto a ogni “volere” (FIL: 269).

Sulla base di tale priorità, nell’ordine di fondazione degli atti, del *Wert-nehmen* sul *Wahr-nehmen*, gli oggetti di ogni atto conoscitivo devono essere amati o odiati, *prima* di essere conosciuti, analizzati e giudicati con l’intelletto.

Ovunque *colui che ama* (*Liebhaber*) precede *colui che conosce* (*Kenner*), e non si dà alcun ambito dell’essere (sia di numeri, stelle, piante, relazione storiche, cose divine), la cui indagine non passi attraverso una *fase empatica*, prima di entrare nella, fase dell’analisi neutrale – una fase che coincide con una sorta di trasposizione metafisica dell’ambito di indagine (ossia della sua falsa elevazione alla sfera della rilevanza “assoluta”) (FIL: 265).¹⁴

In particolare, e con riferimento alla direzione, per così dire, ascetica della riduzione, l’amore si determina come quel complesso di atti dinamici che conduce a entrare in contatto con le cose *disattivando* i filtri selettivi della costituzione biopsichica, al di là quindi della loro rilevanza organica, trascendendo la relatività esistenziale degli oggetti rispetto al nostro essere. Intraprendendo questa via, ci s’imbatte in un’*esperienza fondamentale*, ovvero la scoperta di un ambito di vissuti intenzionali i quali

trascendono la sorda esistenza di quegli stati corporei a cui soltanto è possibile attribuire sensatamente il nome di sensazioni; un’esperienza che a grandi linee fa però continuamente anche l’uomo naturale, ne abbia egli coscienza a livello riflessivo oppure no. Per descrivere quest’esperienza basta dire poco: anzitutto, la persona spirituale *in ogni suo atto* [...] trascende ciò che le è “dato”

¹⁴ Anche se svolte in un contesto profondamente differente, tali riflessioni sulla connessione di teoria e prassi, riflessione e interessamento, e sull’ordine di priorità effettivo, si sintonizzano, almeno nel comune intento di fondo, con la questione del *coinvolgimento* affrontata da FABRIS 2009: 11-74.

come “limite” imposto dal corpo [...]; in secondo luogo, la quantità di contenuti di questi atti spirituali è sempre più grande rispetto alla quantità di stati corporei a essi corrispondenti (MOS: 88-89).

La conoscenza come atto partecipativo di un ente all’esser-così di un altro ente all’interno di questo movimento diretto *al di là* dell’io-psichico e del corpo-vivo, e il momento determinante per l’esecuzione degli atti che portano a questa particolarissima forma di partecipazione che è la relazione conoscitiva consiste nella tendenza di quella X – spirito, uomo o coscienza, al momento non ulteriormente specificabile – a trascendere il proprio essere e la propria esistenza per dirigersi verso l’esser-così di un altro ente, considerato come *ens intentionale* «e che noi, in un senso assolutamente formale, chiamiamo “amore”» (COL: 108).

La questione se e come noi si esca dalla cosiddetta “coscienza” verso le cose, non è di conseguenza per noi sensata. Coscienza o sapere di sapere (*con-scientia*) presuppongono già il sapere *estatico* [...]. Senza una tendenza dell’essente che “sa” a uscire da sé e ad aprirsi alla partecipazione a un altro essente, non è assolutamente possibile alcun sapere. Non trovo nessun altro termine per designare questa tendenza se non quello di “amore”, dedizione: rottura per così dire dei limiti del proprio essere e del proprio essere-così mediante amore (*Ibid*).

Da questo è probabile si capisca perché soltanto all’amore compete di condurre *nella direzione dell’essere assoluto* (cfr. FIL: 285), e prima ancora cosa si debba intendere con il concetto di essere *assoluto*. Perché se è vero che l’intenzionalità è ciò che caratterizza in senso pregnante quel centro di atti che instaura un rapporto conoscitivo con le cose, e con ciò si caratterizza come una delle parole-chiave dell’atteggiamento fenomenologico, è pur vero che assoluto, in questo senso, è proprio quell’essente che «rimane *lo stesso* anche dopo ogni possibile trasformazione pratica del mondo legata ai nostri

interventi» (COL: 126). Se questa tendenza estatica precede il momento dell'intenzionalità intesa come proprietà dei vissuti di essere coscienza-di-qualcosa (cfr. HUSSERL 2002: 209), allora il tema fondamentale della fenomenologia sarà una *contro-intenzionalità*, vale a dire ciò che *oltrepassa e precede* tutte le funzioni del pensare, osservare, conoscere, inferire, rappresentare e giudicare, che solo conducono a una relazione conoscitiva con le cose stesse, senza risolversi né in quella relazione né nelle cose.

Come si avrà modo di vedere quando sarà sottoposto a chiarificazione fenomenologica l'*eidos* dell'atto d'amore, vale in generale che quello fenomenologico è un atteggiamento rivolto non al momento *costitutivo-trascendentale* della realtà (cfr. HUSSERL 2002: 153; 374),¹⁵ ma è dichiaratamente quel metodo che,

procedendo da ciò che viene dopo, cioè la nostra esperienza, porta ciò che viene prima, cioè il mondo stesso – nel suo essenziale e di valore – a presentarsi. Essa è un attenersi ai fatti, scontando l'idea che un pensiero senza presupposti, consumandosi nel ripiegamento su se medesimo, non fornisca “cose”. Innanzitutto sta l’“autodato”, per cui [...] [la] distinzione-correlazione husseriana di significato/significare è ripresa da Scheler e riformulata in una prospettiva ontologica, nel senso che nel pensare, e anche nel volere e nell'amare, non abbiamo il riferimento a cose esterne, ma a cose di pensiero, di volere, di amore, che sono presenti, nel presen-

¹⁵ Per Husserl, l'unica dimensione che non può essere ulteriormente ridotta è quella che egli stesso definisce *la coscienza pura nel suo proprio essere assoluto*. In questo caso, Husserl scrive: «l'essere della coscienza [...] verrebbe sì necessariamente modificato da un annientamento del mondo delle cose, ma non ne sarebbe toccato nella sua propria esistenza. [...] Dunque nessun essere reale [...] è necessario all'essere della coscienza stessa [...] l'essere immanente è dunque indubbiamente un essere assoluto [corsivo nostro] [...] d'altra parte il mondo della *res* trascendente è interamente riferito alla coscienza» (HUSSERL 2002: 120-121). La coscienza è dunque ciò che racchiude in sé tutte le trascendenze del mondo reale e le *costituisce* per come sono in sé.

tarsi da parte loro. [...] La conoscenza è nell'amore, per cui nulla viene conosciuto se non è a sua volta preso come degno di essere conosciuto, anzi, prima ancora, se non ha in sé la dignità dell'essere conosciuto. Accantonando questo presupposto – nonostante lo abbia intravisto – Husserl non mette la fenomenologia a capo della teoria della conoscenza, ma ne fa una teoria della conoscenza. [...] Le cose non sono né nel concetto né in una percezione disinteressata – o lo sono solo secondariamente – ma nella presa di interesse e ci risultano nel coinvolgimento» (D'ANNA 2013: 27-28).

Data questa incurvatura in senso *onto-assiologico* della fenomenologia (cfr. ZHOK 1997: 208), le cose non sono quindi semplicemente “dati” da assumere attraverso la coscienza, ma sono proprio nel loro venire avanti nell'atto non-oggettivante dell'amore come interessamento puro. La conoscenza non viene dopo per il semplice ma evidentissimo fatto che ogni atto conoscitivo implica una presa di interesse, e che quindi si conosce tanto meglio una cosa quanto più la si ama, ma ancor più radicalmente che una cosa ha bisogno di essere amata per esserci, e di conseguenza (e solo in un secondo momento) essere conosciuta (cfr. *AMO*: 143).

Tradotto nei termini di quanto detto poco fa a proposito dell'*apertura* all'esistente “contro-intenzionale”, questo movimento *estatico* a prender parte dell'esistenza e dell'esser-così di un ente risulta fondativo per l'atto di conoscenza. È come se la persona intera, nella sua struttura d'atto globale, vivesse effettivamente e pienamente in primo luogo nelle cose, nel mondo e in tutte le modalità dell'atto, anche in quelle alogiche, facendo esperienze che non hanno *prima facie* nulla a che vedere con l'esperienza conoscitiva, e che forniscono contenuti immediati e correlazioni che non sono affatto ricavabili da un puro pensiero (cfr. *OAM*: 159).

Nell'interpretazione più temeraria, si potrebbe anche intendere l'amore come *ciò che rende operante, attiva la riduzione fenomenologica*, con ciò disattivando la tendenza ad assumere e costituire ciò che si offre come pieno auto-dato invece che

accoglierlo nel suo essere assoluto, indipendente dal sistema di pulsioni e di bisogni, dalla pulsione vitale di controllo sulla natura, e inoltre dal contingente flusso temporale di coscienza di questo o quell'uomo (cfr. *CFM*: 155).¹⁶ L'amore per l'essenziale delle cose, per il loro assoluto essere e valore, si oppone alla fonte della relatività dell'essere (*Seinsrelativität*) che si trova in ogni uomo (cfr. *FIL*: 285), facendo sì che a restare come *residuo* sia ciò che è in modo assoluto, «fino al massimamente indipendente dalla coscienza umana» (*CFM*: 156).¹⁷

In secondo luogo, se innanzitutto stanno le cose, il puro *quid* del mondo e dei suoi contenuti indipendentemente da come questo *quid* e la sua relazione si dispongano nella sfera dell'esistenzialmente relativo allo spazio, al tempo, ecc., e dunque indipendentemente da ogni loro essere *qualcosa* per una coscienza intenzionale, la conoscenza fenomenologica con il suo portare le cose alla vista ha dietro di sé non solo la presa di posizione nell'amore, ma anche il *mettersi all'ascolto nell'umiltà* (cfr. D'ANNA 2013: 30), come quel «costante, intimo pulsare della sollecitudine spirituale nel nucleo della nostra esistenza, sollecitudine verso tutte le cose, buone e cat-

¹⁶ Flusso temporale che, come sottolineato anche in precedenza, non scorre con la stessa “regolarità” e “linearità” del tempo *oggettivo-cronologico*, bensì si condensa nel vissuto dell'ampiezza variabile in senso decrescente della *possibilità-di-fare-esperienza*. Cfr. *MOS*: 42-43. In realtà, afferma Scheller, «da nostra vita è a noi interiormente presente in ogni istante come una *totalità conclusa*. [...] Così ogni esperienza di vita relativa a noi stessi compare sullo sfondo di un'unità di vita delimitata temporalmente tanto in avanti quanto all'indietro, un'unità che in quanto tale è sempre presente in ogni vissuto» (*MOS*: 49). Contrariamente al flusso dei cambiamenti e dei movimenti della natura inanimata – il cui “tempo” è un continuo uniforme, che va in una direzione determinata, senza la ripartizione tra passato, presente e futuro –, nell'esperienza di ciascun momento della nostra vita temporale indivisibile sono co-presenti la struttura e l'idea della *totalità* della nostra vita e della nostra persona (cfr. *PER*: 163).

¹⁷ Una filosofia che disconosca o addirittura neghi pregiudizialmente l'appello alla *trascendenza* avanzata da tutti gli atti alogici, sarebbe come «un uomo che chiude i suoi occhi sani, volendo percepire i colori con le orecchie o con il naso» (*OAM*: 161).

tive, belle e brutte, vive e morte» (*VIR*: 160)¹⁸ che precede nell'ordine di fondazione lo stesso moto emozionale della *meraviglia* (*Verwunderung*) di fronte alla prima e più immediata evidenza all'interno dell'«*ordine delle evidenze più fondamentali*» (*FIL*: 291), vale a dire al fatto che «*in generale qualcosa è (überhaupt Etwas sei)*», o detto più drasticamente che “*non c'è il nulla*” (*daß nicht Nichts sei*)» (*Ibid*).¹⁹ Conoscere significa innanzitutto pre-disporsi all'esistenza in modo da svincolarsi dall'esistenza contingente di qualcosa e dai modi di esistenza

¹⁸ L'umiltà «apre l'occhio dello spirito per tutti i valori del mondo. Solo l'umiltà, che parte dal fatto che *niente* è meritato e *tutto* è dono e miracolo, fa guadagnare *tutto!* [...] L'umiltà è quella profonda arte dell'anima, in cui essa si libra oltre la misura consistente nel semplice lasciarsi vivere e fluire. Ci sono due vie di una cultura dell'anima e di un superamento della sua ristrettezza e opacità naturale. La prima è la via della *tensione* dello spirito e del volere, della concentrazione, dell'estraniazione autocosciente dalle cose e da sé stessa. [...] La seconda è la via della *distensione* dello spirito e del volere, dell'espansione e del crescente spezzare i fili che continuano a incatenare automaticamente anche nell'atteggiamento rilassato, inattivo, il mondo, Dio, gli uomini e gli altri essere viventi al proprio organismo e al proprio io, la via dell'unione con le cose e con Dio. [...] Chi segue la seconda, non teme di meno la prima. Iniziando con l'incondizionata *fiducia* nell'essere e nella radice di tutte le cose, da cui esse germinano, sente come un'insensatezza voler “ordinare” un mondo problematico. [...] Il miracolo interiore della rinascita eternamente nuova e l'acquisizione di forza per “rinforzare la vela” da una riserva infinita, nella rinuncia completa alla propria forza e a ogni minimo merito, è questo il fine a cui tende, *senza saperlo*, l'umiltà» (*VIR*: 166-169).

¹⁹ Illuminanti, a questo proposito, le riflessioni di Pareyson, di certo in anticipo sui tempi per ciò che riguarda l'assunzione in tutta la sua spietata problematicità della filosofia scheleriana: «Anche Scheler si rifà alla formula leibniziana che “in genere qualcosa esiste piuttosto che il nulla”, ma ne fa argomento non di interrogazione bensì di affermazione. Se non che questa affermazione non si limita a una semplice constatazione, quale sarebbe il mero riconoscimento del fatto dell'essere come ovvio e naturale. Il giudizio che “in genere qualcosa esista” è in realtà un'intuizione che contiene anche il giudizio che “il nulla non sia”; il che significa ch'esso è accompagnato da un senso di meraviglia capace di cancellare l'ovvietà [corsivo nostro] del fatto dell'essere. È dunque attraverso la meraviglia che l'affermazione recupera la sua portata interrogativa» (PAREYSON 2000: 362-364). Su questo punto cfr. inoltre CUSINATO 2017a: 350-358.

contingente, per aprirsi verso l'essenza (*Wesen*) e il puro contenuto oggettivo del mondo.

Tra gli atti che predispongono all'atteggiamento filosofico-conoscitivo, l'umiltà e con essa la più intensa e ultimativa meraviglia sono ciò che dissolvono la fondamentale scontatezza dell'essere, il suo carattere di dato di fatto (*des Tatbestandes des Sein*) [cfr. CUSINATO 2017a: 319-321; 360-361]. «Certo: chi non ha guardato nell'*abisso del nulla assoluto* (*in den Abgrund des absoluten Nichts*) non si accorgerà affatto dell'eminente positività del contenuto dell'intuizione, che *in generale qualcosa è e non piuttosto il nulla*» (FIL: 293). Se poi si considera che, oltre a ciò, la seconda intuizione in ordine di fondamentalità concerne la differenza fra un *non non-essente* (*nicht Nicht seienden*) e un altro,

in riferimento al fatto se essa dipende in modo unilaterale o reciproco da un altro essente (*Seienden*), oppure esclude ogni possibile dipendenza da un altro essente, cioè è *in modo assoluto*. Un ente dunque che – se esiste – è in modo esclusivo, ha il suo essere in sé e *solo* in sé, dunque senza dipendere da nient'altro (FIL: 295).

Da questa intuizione evidente immediata emerge che l'essere che compete al soggetto conoscente, così come a qualsiasi altro essente, è un *non-essere relativo* (nel senso sia di non essere qualcosa, sia di non poter esistere se non in dipendenza *da* qualcos'altro che lo fonda). La consapevolezza vissuta di questa seconda evidenza porta dunque a scorgere in ogni essere relativo non soltanto l'essere ma anche il relativo *non-essere*:

solò colui che nell'aspetto valoriale del mondo e di sé stesso, accanto al relativo “orgoglio” dell'essere e del valore positivo di ogni cosa, percepisce anche, anzi primariamente, la misura e il tipo di “umiltà” (*Demut*) che gli si addice in base al suo non-essere relativo e al suo non-valore, e colui il cui amore è chiaramente diretto [...]

verso ciò che ha valore assoluto e positivo (FIL: 297-299)

potrà pre-disporsi all'atteggiamento propriamente filosofico e con ciò illuminare in tutta la sua evidenza il fatto che *in generale c'è qualcosa e non piuttosto il nulla*, con ciò negando il carattere di ovviaità dell'essere e di auto-sicurezza dell'esistenza (cfr. anche PER: 173 e CUSINATO 2012: 128-130).

Osate meravigliarvi riconoscenti del fatto che voi non non-siete, che c'è qualcosa, e non il nulla! Osate rinunciare a tutti i vostri presenti "diritti" interiori, alle vostre "dignità", ai vostri "meriti", a ogni rispetto umano – soprattutto alla vostra "autostima" – a qualunque pretesa di essere "degni" di una qualche forma di felicità e di considerarla solo come donata: così sarete umili! (VIR: 161)

Per colui che conosce – e che intende dirigere la sua conoscenza verso la piena adeguatezza – è necessario quindi disporsi, posizionarsi nell'esistenza rifiutando di considerare l'esserci come mero "dato di fatto" (*Tatbestand*), come qualcosa di essenzialmente scontato e dato una volta per tutte, e al contempo di considerarlo come vincolato essenzialmente all'attività umana (pensiero, volontà, rappresentazione, giudizio ecc.) e perciò dipendente da essa. Entrambe le alternative risultano infatti legate all'*orgoglio naturale* (*natürlichen Stolze*), quella sovrastima naturale e istintiva di sé stessi tipica di una volontà *dominatrice* e *ordinatrice* che pensa le cose – in realtà, le "osserva" soltanto – solo dal punto di vista del loro valore pratico-funzionale *utile* per un possibile controllo e una possibile trasformazione del mondo.

Ed è per tale ragione che, in terzo luogo, l'essere in sé degli oggetti è dato soltanto a condizione che colui che muove verso la piena adeguatezza della conoscenza intuitiva sia in grado di *dominare*, non la natura, le cose o il mondo, bensì due fatti fondamentali appartenenti costitutivamente all'essere umano come essere vivente razionale: il suo volere (*Wollen*) e gli impulsi legati alla sua struttura organico-pulsio-

nale, che insieme muovono verso la possibilità di dominio, da parte di una volontà razionale finita, della vita universale in generale (cfr. *FIL*: 287).²⁰ Senza dominio della parte di sé, per così dire, concupiscibile e oggettivante, non è possibile alcun accesso a quegli oggetti che esistono *in modo assoluto*, non relativi alla nostra costituzione bio-psichica, impulsiva e razionale. Per sintetizzare si potrebbe anche dire: si dà un mondo (*Welt*) solo fuoriuscendo dall'ambiente (*Umwelt*), vale a dire sospendendo non la realtà *tout court*, ma la realtà fattuale esperita come resistenza dalla struttura pulsionale vitale (*Triebimpulse*), annullando e rimuovendo quei bisogni e quelle tendenze naturalmente egocentriche, vitalistiche e antropomorfiche che circoscrivono l'essere di ciò che è dato (*Gegebenheit*) nei limiti dell'essere i cui oggetti sono *esistenzialmente relativi* a una natura spazio-temporalmente determinabile in generale (cfr. anche CUSINATO 2018: 181-182).

Tra questi atteggiamenti morali e il possibile progresso di apertura verso la piena adeguatezza della conoscenza intuitiva dell'essere assoluto esiste una «correlazione essenziale (*Wesenzusammenhang*) [...] nella quale il *mondo* morale e quello teoretico sono come cuciti con delle graffe, eternamente legati tra loro» (*FIL*: 285-287). Le condizioni descritte, in generale, pre-dispongono la persona spirituale (*Geistperson*) rendendola dedita a quello stile di vita e a quell'atteggiamento amorevole (*Lebens- und Liebeseinstellung*), condizione etica essenziale della conoscenza filosofica, trascendente la vita in generale, l'impulso vitale e i fenomeni sensibili e intellettuali tra loro con-determinati. In tutti quegli atti in cui la persona spirituale liberamente esercita un dominio sulle parti del proprio sé appartenenti all'anima vitale e al centro psichico, che pure sono elementi costitutivi essenziali della natura umana, si realizza l'essenziale *singolarità*

²⁰ Come si vedrà più estesamente nel terzo capitolo, quest'atteggiamento finalizzato tecnicamente risulta fondato su una precisa mancanza di capacità di comprensione della natura considerata come qualcosa di più di un mero *meccanismo* naturale. Cfr. *FIL*: 108; 122.

personale (al di là) dell’umano come vivente, e la sua essenza specifica si rivela in quella che si potrebbe definire, con un termine significativo, *estasi dell’ego*, «eterno morire» alla struttura sensibile e soggettivamente condizionata, al cui interno

la persona spirituale stessa è attiva in modo *autonomo* ed esclusivamente a partire *da sé stessa* [...] rispetto all’anima vitale (e alle sue funzioni) [della quale] intuisce e sa che [...] sta “sotto di sé” e solo in modo puramente oggettivo come un *ambito del suo dominio* (ETR: 141).

In questo senso soltanto va intesa l’*ascesi (Aufschwung)* come sforzo di svincolare realmente il centro degli atti della propria persona spirituale dalla sua relazione all’uomo psico-fisico, vale a dire dal suo legame con la costituzione psico-fisica e biologica umana. La riduzione fenomenologica è dunque un processo di pre-disposizione ad assumere un *atteggiamento personale essenzialmente singolare* verso le cose e la loro autodatità.

I modi di procedere della “riduzione” dei modi di esistenza degli oggetti, per condurre a intuire il loro “che cosa” (*Was*), la loro “essenza (*Wesen*) in sé – procedura che E. Husserl ha di recente chiamato “riduzione fenomenologica” e che egli descrive solo come “prescindere” (*Abschöpfen*) o “lasciare da parte” (*Dahin gestellt sein lassen*) o “mettere tra parentesi” i modi di esistenza (non l’esistenza in sé, secondo lui) – presuppongono questo tentativo di svincolare – almeno quanto alla *funzione* – l’essere del centro degli atti [la persona] dalla connessione con l’essere psico-fisico [l’uomo come essere vivente razionale], dunque un *processo ontologico (Seins-Prozeß)*, un *diventare-altro dell’uomo (ein Anderswerdendes Menschen)* (FIL: 277).

L’*epochè*, più che un procedimento logico e teoretico-astrattivo, consiste in una tecnica etica di rimozione dei vincoli costitutivi di quell’atteggiamento etico illusorio che fa del relativo un assoluto, rendendo tutto l’essere struttural-

mente ed esistenzialmente dipendente dalla sola vita umana, dalle sue funzioni e attività intellettuali oltre che sensibili, in tal modo impedendo, ostacolando sistematicamente la visione del fatto puro e semplice che l'essere in sé delle cose, la loro essenza sta nell'*auto-datità* (*Selbstgegebenheit*) [cfr. CUSINATO 2012: 119-120].

La coscienza – come qualsiasi altro ente esistenzialmente relativo perché dipendente, quanto alla sua esistenza, da qualcos'altro –, se assolutizzata, diventa un *idolo*, e il processo che vi conduce è non un errore teoretico, ma un'*illusione* e un *inganno* fondamentalmente *assiologico-metafisico*. In seguito, sarà possibile mostrare con maggiore precisione ed efficacia il senso della tecnica negativa di disinganno dagli idoli attraverso cui si compie quell'apertura umana ai fenomeni specificamente personali (amore, religione, vita associata ecc.) del mondo.

Per concludere, a partire da *quell'unico presupposto, di natura fondamentalmente etica e assiologica, per quell'unica conoscenza priva di presupposti* che è la filosofia, ne consegue che l'essere della conoscenza è dato solo a colui che sia mosso da un atteggiamento spirituale e valoriale di *amore per la conoscenza*. Alla base di ogni filosofare, quindi, vi è un «un atto di partecipazione, determinato dall'amore, del nucleo di una persona umana finita all'essenza di tutte le cose possibili» (FIL: 237), a tutte le essenzialità e le correlazioni essenziali «precisamente nell'ordine e nella gradazione (Stufenreich) con cui queste si trovano in relazione all'Essere assoluto e alla sua essenza» (FIL: 303), fino al massimamente indipendente dall'essere della coscienza umana (cfr. CFM: 156).

1.5 Ontologia della formazione: il sapere come relazione

La traiettoria che ha condotto gradualmente l'indagine dal naturale stare al mondo umano come *in-essere* ambientale

all’atteggiamento di apertura e d’interesse conoscitivo verso l’essere in sé delle cose, transitando per l’osservazione astrattiva scientifica, può a questo punto esser letta come un *processo* di apertura crescente a un più alto grado di *compartecipatività* con le cose e il mondo, i cui livelli scandiscono il *divenire «personale»* – per ora soltanto tra virgolette in quanto non è ancora stato specificato in cosa consista l’essere della persona – *dell’uomo* che, in conseguenza di tale *con-partecipazione*, è un *con-divenire Altro*.²¹ Da questo movimento di *compartecipazione* (*Mit-teilung*) è necessario ripartire per proseguire verso la chiarificazione del senso dell’essere della conoscenza come *teoria eticamente fondata*, profonda unione di intellettualismo e atteggiamento valoriale o, in termini classici, di *sapienza e saggezza*.

La conoscenza, più che possesso e (ma anche per il) dominio, implica una condotta orientata a valori ben precisi – per così dire, sovra-vitali in generale – ed è dunque essenzialmente *forma di vita* che esemplifica il processo attraverso cui l’uomo *prende forma* e si *singolarizza divenendo (con) altro da sé*, o ancora è *momento esemplare*, incarnato in un individuo concreto, a cui l’essere umano può richiamarsi come a un *modello* (*Vorbild*) cui con-formarsi per progredire all’interno di quella tendenza essenziale alla *formazione* (*Bildung*). Tendere alla formazione significa

ricercare con fervore amorevole una partecipazione ontica a tutto ciò che nella natura e nella storia è *essenziale al mondo* [...]. Questo diveniente concentrarsi del grande mondo, del “macrocosmo”, all’interno di *un* centro spirituale personale e individuale, il microcosmo, e questo *farsi mondo* di una persona umana nell’amore e nella co-

²¹ Come giustamente fa notare Zhok, per quanto questo Altro possa essere letto come alterità intersoggettiva non bisogna credere che in questo modo, tramite una derivazione psicologica, la questione sia già compromessa con un qualche presupposto antropologistico. Ciò che conta qui è l’*apertura all’alterità* come fonte di ogni senso, apertura che sarebbe riduttivo concepire naturalisticamente, giacché è essa a consentire ogni successiva comprensione “scientifica” dei fenomeni. Cfr. ZHOK 1997: 208.

noscenza; si tratta semplicemente di due espressioni delle diverse direzioni alla cui luce si può considerare *lo stesso* profondissimo processo configurativo che si chiama “formazione”. Il mondo si è formato fino a elevarsi *realiter* all’uomo; l’uomo deve fare lo stesso, elevandosi *idealiter* al mondo! Nell’uomo la fonte sorgiva di questo processo è l’amore “platonico” per il mondo, intenso non nel senso grossolano e non autenticamente platonico che si è soliti dare al termine, ma come l’amore del vero Platone, sempre insaziabilmente assetato della più profonda unione con ciò che è essenziale al mondo in ogni sua forma, quell’amore che una volta e per sempre ha dato a ogni filosofia il nome che le è proprio, in quanto amore per *ciò che è essenziale*. [...] Un amore singolare – un amore che è sete ardente e *al tempo stesso* somma *oggettività* realmente orientata in senso assiologico. [...] Questo amore *approva* con estrema benevolenza tutto ciò che è sorto imperscrutabilmente dal nulla; *sopporta* tutto ciò che non si è capaci di celebrare e guardare meravigliati; con fiducioso e placido abbandono *accetta* le circostanze in cui si deve soffrire. Parte costitutiva della formazione sta pertanto nel non disprezzare nulla in modo radicale e nel sapersi, al centro più profondo di sé, protetti, “placidi” [...] (FOF: 55-56).

La *formazione* è *singolarizzazione*, e la formazione – intesa quale processo dinamico che implica un crescere e un diventare, in contrasto con lo stabile esistere nel tempo e nello spazio – della persona deve precedere qualsiasi atteggiamento scientifico-specialistico (cfr. SIM: 123). Anche se, in ogni caso, si sa ancora in modo piuttosto inadeguato in cosa consista l’essere della persona.

La risposta all’interrogativo che chiede se per caso si sia in grado ora di rispondere alla domanda sull’essere della conoscenza può e deve essere positiva, se si ricompongono in modo conveniente i concetti-chiave conseguiti nel corso della riflessione. Processo, amore, partecipazione, diventare, formazione, essenziale: nient’altro concerne in modo così peculiare l’essere del sapere. In quanto è quest’essere, e dun-

que una chiarificazione in termini puramente *ontologici* del sapere, che si va ricercando, ne consegue che il concetto più generale di sapere come fine di tutto il conoscere vada espresso come

relazione *ontologica* (*Seinsrelation*) e precisamente una relazione ontologica che presuppone le forme ontologiche dell'intero e della parte. È il rapporto dell'avere parte di un ente all'essere-così di un altro ente, un avere parte che non determina alcun cambiamento in questo essere-così. Ciò che è “saputo” diviene parte di chi “sa”, senza ricevere dal suo posto sotto un qualsiasi aspetto, senza essere in qualche modo cambiato. Questa relazione ontologica non è una relazione spaziale, temporale, causale. Noi chiamiamo “mens” o “spirito” la *x* o l'insieme di atti insiti nell'ente “che sa”, atti che rendono possibile un tale avere parte; per loro tramite una cosa o, meglio, l'*esser-così* – e soltanto l'*esser-così* – di un qualsiasi ente diviene un “*ens intentionale*” distinto dalla semplice esistenza (“*ens reale*”), che, da parte sua, resta sempre e necessariamente *al di fuori e al di là* della relazionalità del sapere. La radice di questa *x*, il momento determinante e scatenante il compimento degli atti che conducono a una qualche forma di questo avere parte, può essere soltanto quel *prendere parte* in cui si trascende sé stessi e il proprio stesso essere e che noi chiamiamo “amore” nella più formale delle accezioni (FOF: 78-79).

Sapere è rapporto ontologico ultimo tra due enti (cfr. *IDE*: 60), intenzione dello spirito sulla cosa, trasferimento nell'*esser-così* delle cose o entrata di queste nello spirito attraverso un *atto partecipativo*. È l'amore inteso come quell'atto *estatico*, di fuoriuscita dai limiti di ciò che dipende dal proprio io-psichico e dal proprio corpo-vivo, che permette a colui che conosce di predisporsi e con ciò aprirsi al farsi avanti della cosa, all'offrirsi da sé di ciò che si dà nei modi di datità che gli appartengono. Tale partecipazione del nostro essere all'*essere-così* del mondo è in primo luogo

un'estensione e un accrescimento della nostra relazione ontologica con il mondo – e in pari tempo un ricondurre le cose al loro (oggettivo) “significato”: a quel significato che spetta loro oggettivamente, anche prima che noi le si “significhi” concettualmente (COL: 136).

Poiché il sapere consiste essenzialmente in questa forma specifica di relazione ontologica come tendenza (attiva) di un ente a partecipare al *So-sein* di un altro ente, senza che ciò che si offre per *farsi partecipare* (passivamente) ne sia in qualche modo snaturato, non può esaurirsi in sé stesso. Una tendenza che si consumasse in sé stessa potrebbe al più avvicinarsi all'autocompiacimento.

Le autosuggestioni che scaturiscono dalla vanità degli eruditi non danno veramente alcuna risposta a una domanda filosofica autentica! [...] Il “sapere per il sapere” è vano e sciocco esattamente quanto lo è “l'art pour l'art” degli esteti (FOF: 80).

Se è alla singolarizzazione che si rivolge la formazione come al suo fine supremo, e se quella consiste in un *processo di divenire altro* della persona intesa come direzione processuale, sempre rinnovantesi e in crescita costante allora anche l'idea di sapere deve comprendere in via essenziale al suo interno un momento *trasformativo* come motore di un *divenire ontologico*.

Muovendosi all'interno di una prospettiva che intende il sapere né come produzione né come riproduzione, ma come manifestazione e relazione ontologica, e dunque prendendo le mosse da un'ontologia della formazione come relazione, gli stessi atteggiamenti tratteggiati in precedenza prendono parte a questa dinamica processuale che sta al cuore di tutto il reale. Si è già detto ma non se ne avrà mai abbastanza: tutti gli atteggiamenti verso il mondo (naturale, scientifico, filosofico) indicano livelli e modalità specifiche di (raggiunta) apertura compartecipativa all'essere delle cose e del mondo “condizionati” da un preciso orientamento assiologico, riferibile a

classi e atteggiamenti di valore stratificati in ordine di *decrecente relatività all'essere della vita* in generale, o a quella specificamente umana. Nessuna di queste differenti modalità dello stare al mondo può rimpiazzare o sostituire l'altra, come se fosse possibile ridurre – in senso non fenomenologico – l'ascesi al suo significato banale e ordinario di indifferenza verso le cose e allontanamento dal mondo. Non solo, infatti, devono coesistere tra loro, ma di fatto coesistono, in base all'idea fondamentale che le cose e l'atteggiamento con cui ci si rapporta a esse, «proprio perché non stanno sotto un unico segno, sono in una sorta di *contrapposizione-correlazione di termini ontologici*» (FOF: 80), per cui sono in via di principio distinte «ma pure in *compenetrazione*, in un *mondo che è nel bilanciamento ma non nella stabilità*» (*Ibid*) [cfr. anche KELLY 1997], e non è invece disposto a strati tra loro rigidamente separati, in una condizione di fissità che non consenta né scambi, né collegamenti, né unità né, ancor meno, partecipazione.

Per tale ragione, il principio del *divenire processuale, stratificato e relazionale* sottostà al fondo di tutti gli atteggiamenti, anche e non esclusivamente di quelli in qualche misura legati alla relazionalità conoscitiva, come l'osservazione scientifica e la filosofia. Esistono fini differenti del divenire in cui consiste ogni forma di sapere (cfr. COL: 108-109) a seconda dell'atteggiamento di valore che li orienta, dei valori cui, in certo qual senso, “mirano”. Nel caso dell'osservazione scientifica, il divenire ha come fine «il controllo e la modificazione pratica del mondo per gli scopi e gli obiettivi umani» (FOF: 81), per cui la forma di sapere corrispondente sarà il *sapere di controllo o di rendimento*. Una scienza è «oggettivamente senza senso e senza scopo in tutti i casi in cui non serve alla trasformazione tecnico-pratica del mondo» (FOF: 83). Lasciando da parte le derive estremamente unilaterali che, partendo da tale principio, hanno dato forma alla cultura e al sapere occidentale – per cui la scienza finalizzata al lavoro e, in generale, il sapere tecnologicamente orientato al controllo dei processi naturali sia il solo sapere possibile –, non si può qui soppri-

mere tale desiderio e interesse *pragmatico* senza allo stesso tempo recidere alla radice ciò che fonda l'atteggiamento scientifico-trasformativo verso l'essere reale contingente delle cose, così sminuendo ingiustamente l'immenso valore dell'impresa scientifica *qua* tale.

Nel caso dell'interrogazione filosofica, il sapere può e deve servire al

divenire e al pieno sviluppo della persona che “sa” – questo è il “*sapere di formazione*” [...] tramite il quale estendiamo e sviluppiamo l'essere e l'esser-così della persona spirituale che è in noi, fino a farne un *microcosmo* nel quale cerchiamo di *prendere parte* [corsivo nostro] alla totalità del mondo, quanto meno nei suoi tratti strutturali d'essenza, al modo dettato dalla nostra individualità unica (FOF: 81).

Questo significa che il sapere filosofico non solo *tende* a domandarsi che cosa sia ciò che in generale porta all'esistenza questa o quella cosa di una certa essenza, e quindi ha a che fare con «la domanda riguardante l'*essenza* costante e l'origine causale attiva [...] e il *senso* e il fine di ciò che appare *in generale*» (FOF: 84), ma colui che “sa” in questo caso deve imparare a prescindere dalla controllabilità e manovrabilità delle cose *disattivando consapevolmente* ogni possibile atteggiamento condizionato e limitato dall'organizzazione sensibile e motoria specifica dell'umano come vivente, oltre che dall'organizzazione vitale del soggetto conoscente e della sua volontà di controllo (sulla vita e, inevitabilmente, sulla morte).²² Per questo, «la filosofia può essere definita come il

²² «Se consideriamo infatti la forza straordinaria con cui ogni essere, finché permane l'istinto vitale, si fa spazio nell'esistenza e si aggrappa alla propria vita, ma al contempo anche la brevità della vita stessa e l'assoluta, incontrovertibile certezza del sopraggiungere della morte, che non può trovare paragone in nessun'altra certezza di eventi futuri; se consideriamo l'intensa reazione di paura che, finché permane l'istinto vitale, accompagna la chiarezza dell'idea della morte; allora la grande, calma, la serenità, il particolare senso di sicurezza che caratterizza l'esistenza

tentativo di conseguire un sapere i cui oggetti *non siano più relativi all'esistenza, alla vita e ai suoi possibili valori*» (FOF: 85). Approfittando del gioco che le parole consentono, essenziale per il sapere di formazione è *ciò che è essenziale*, così che tale forma di sapere è un *sapere d'essenza*, «un sapere fattosi forma e regola della comprensione [...] di tutti i fatti contingenti dell'esperienza futura che ricadono sotto la stessa essenza» (FOF: 76). È più di un semplice gioco di parole, invece, affermare che il *sapere* trasformativo di formazione è *forma* del sapere, processo nel quale si «*funzionalizza* o, come potremmo anche dire, si *categorializza* il [...] *sapere essenziale*» (FOF: 74). Tale processo consiste in una conversione del sapere oggettivo in forza nuovamente viva, in funzione, nella forza di cercare nella conoscenza sempre ciò che è nuovo e di incorporarlo al patrimonio del sapere, secondo una

forma e configurazione del comprendere e del selezionare che precede il primo atto volontario e il suo oggetto: si tratta di una conversione della *materia* del sapere nella *forza* di sapere, dunque di un'autentica crescita funzionale dello spirito stesso all'interno del processo conoscitivo. [...] Il sapere divenuto formazione è un sapere che, per così dire, non rumoreggia più nella pancia ancora non digerito – è un sapere del quale non si sa più come lo si è conseguito, né da dove lo si è preso. [...] È un sapere fattosi vita, funzione completamente digerita e assimilata, non un “sapere acquisito con l'esperienza”, ma un “saper fare esperienza” [...]. È un sapere che in ogni situazione concreta si è trasformato in una “seconda natura” del tutto spontanea, pronta a scattare, che si adegua perfettamente all'impegno concreto, all'esigenza del momento, vestendo il soggetto come una naturale seconda pelle [...] si tratta quindi [...] dell'*avere* e del vedere le cose immediatamente in forma secondo connessioni di senso [...]. È sempre al contempo anche quel sapere autenticamente socratico di non sapere, quel “timore reveren-

dell'uomo e dell'animale, apparirà di fatto ai nostri occhi come uno dei fenomeni più straordinari e in assoluto più stupefacenti» (MOS: 58).

ziale per la filigrana delle cose” – come lo ha definito Nietzsche -, nel quale noi comprendiamo già per via emotiva che il mondo è molto più grande e misterioso della nostra coscienza. Della formazione è infatti parte necessaria una visione d’insieme delle regioni essenziali, dei livelli e degli strati dell’essere, una visione formata già prima dell’esperienza (FOF: 74-76).²³

Questo sapere essenziale che dà forma alla persona che “sa” e alla modalità con cui essa comprende e intuisce le cose nel loro complesso, organicamente e secondo una visione d’insieme significa imparare a vedere le cose, sé stessi e la causa della totalità del mondo nel loro essere *indipendenti* dall’essere conoscibile per una coscienza, ciò che in definitiva rimanda all’assunzione da parte di una persona spirituale nella totalità dei suoi atti e processi di una *forma strutturale e complessiva di vita orientata a e da ciò la cui esistenza ed essenza non sono relative al conoscere del soggetto come mero conoscere relativo a un soggetto*.

Attraverso l’acquisizione di questa tecnica trasformativa, la persona umana riproduce in sé stessa, in un processo inesauribile, quel modo d’essere che si attua nel vivere nella consapevolezza dei *limiti* del proprio essere vivente razionale e del sapere che ne deriva come *relativi* non-essere e non sapere. La tecnica di riduzione viene allora a coincidere con il processo di *funzionalizzazione*, che a sua volta apre a un mo-

²³ «Un uomo, che pretende di penetrare e capire totalmente sé stesso [e le cose] non mostra di saperne di più di colui che possiede riverenza (*Ehrfucht*), per il quale anche da sé “l’oro sepolto traluce come dai ruscelli”; egli mostra solo di non voler percorrere la strada per portare a visibilità la propria [e delle cose] profondità d’essere. [...] Essa sola [la riverenza] ci dà la segreta coscienza di una ricchezza e pienezza, mentre i nostri limitati contenuti di pensiero e di sentimento ci danno solo vuoto e miseria. [...] Ci protegge dai giudizi di valore *definitivi* di tipo positivo e negativo su noi stessi [e sugli altri], atti solo a renderci fissi e immobili, stende e dispone sempre nuovi tappeti e segnavia di fronte a noi, sulla cui scia ci perdiamo in noi stessi, anzi ci possiamo smarrire, ma infine possiamo trovarci. [...] La riverenza è un tipo di pudore diventato spirito» (VIR: 173-174).

vimento di *partecipazione*: il *Bildungswissen* come *Seinsrelation* agisce nell'ottica di un globale *rovesciamento* (*Umkehrung*) dei processi legati alla *Triebstruktur* intesa come struttura stabile e sostanzialmente invariata per tutti i sistemi organici di una determinata specie (cfr. CUSINATO 2009a: 12-15).

La questione essenziale è che la *funzionalizzazione personale* del sapere filosofico d'essenza fondato sull'amore per ciò che è essenziale ha come fine l'*imparare a trasformare-rovesciare sé stessi come esseri bio-psichici per aprirsi inesauribilmente al nuovo*, dando luogo a un *processo trasformativo* ma stratificato in cui l'esperienza di un oggetto pensato, conosciuto, amato o volutosi converte in *forma di comprensione* valida per un numero imprecisato di nuove possibilità d'esperienza, in una *forma* cioè in cui pensare, conoscere, amare o volere possibili nuovi oggetti d'esperienza.

Non solo dunque, ad esempio, conoscere o amare le stesse cose *in modo* nuovo, ma aprirsi alla conoscenza o all'amore di *possibili nuove cose*. Non solo una nuova possibile *modalità* del soggetto di plasmare ed essere plasmato dall'oggetto, bensì piuttosto possibilità di *crescita e sviluppo* della totalità della struttura spirituale della *persona*, intesa come apertura alla pienezza di ciò che è essenziale e auto-dato, a ciò che si dà in sé e da sé, e del *mondo* che le corrisponde, anch'esso da intendersi come una

totalità che in ognuna delle sue parti e in ognuno dei suoi elementi porta a manifestazione oggettiva, in modo più ricco o più spoglio a seconda dei casi, quasi ne fosse il riflesso oggettivo, la forma di una singola *persona* e nessun'altra, quella forma che si è impressa nella persona e che vi si va sviluppando come un essere vivente (FOF: 55).

Non un semplice modo di conoscere (amare, volere ecc.) l'essere, ma un *sapere* dei modi in cui l'essere e la struttura essenziale di ciò che è si dà, in sé e da sé, nel conoscere (amare, volere ecc.), con ciò rendendosi disponibile a esser partecipato in aspetti e modalità di volta in volta specifici. Il pro-

blema ontologico della formazione come processo di funzionalizzazione si fonda sulla struttura *relazionale, stratificata e con-partecipativa* di persona e mondo nel loro essenziale conformarsi e reciproco svilupparsi. Inteso dunque in senso ontologico e processuale, il sapere è *tras-formazione* dell'essere umano e del reale finalizzata al loro *divenire altro* nella persona e nel mondo, vale a dire è quel processo per il cui tramite l'uomo si fa persona *in quanto* si apre al mondo, portando a piena espressione l'essere reale contingente nella particolare configurazione della sua struttura essenziale, in ciò che lo distingue e lo qualifica come «mondo». Infatti, così come l'unità del corpo-vivo (*Leib*) costituisce l'essenziale polo opposto, in quanto del tutto indipendente, del corpo-fisico (*Körper*) e del mondo-ambiente (*Umwelt*) che gli appartiene, allo stesso modo a quello si contrappongono la *persona*, in quanto unità d'atti *psicofisicamente* indifferente, e il «suo» *mondo* (cfr. FOR: 297).²⁴

L'uomo, nella misura in cui è e *diventa persona*, è in grado di

spiccare il volo *oltre sé stesso* come essere vitale, e dal punto di vista di questo nuovo centro, che trascende il mondo meramente spazio-temporale, risulta poi capace di oggettivare, attraverso la propria conoscenza, tutto, compreso sé stesso. [...] *In tal modo si può definire l'uomo come quell'essere capace di porsi oltre sé stesso e il mondo* (POS: 132-133).

In conformità a un *principio di correlazione*, la totalità del mondo e l'organizzazione complessiva vitale e spirituale dell'uomo vanno sempre intesi *conformemente* l'una all'altra, in essenziale dipendenza l'una dall'altra. Se si vogliono comprendere il ruolo e il valore extra-pedagogici che il concetto di *Bildung* assume all'interno del quadro complessivo finora tratteggiato, bisogna mettere in risalto principalmente la na-

²⁴ Le correlazioni essenziali sono perciò le seguenti: persona – mondo (*Welt*), corpo-vivo – ambiente (*Umwelt*), io – mondo esterno (*Außenwelt*) – proprio-corpo-organico (*Körperleib*) – corpi inanimati, anima (*Seele*) – io-proprio-corporeo (*Leibich*).

tura intrinsecamente *processuale* del reale in ogni suo aspetto, e inoltre il fatto che il processo con cui coincide il reale è costitutivamente aperto a sviluppi diversificati sì dipendenti, ma entro certi limiti, dalla possibilità di intervento che l'uomo ha su tale processo. Anticipando temi che verranno sviluppati più approfonditamente nei capitoli successivi, il sapere come *relazione ontologica* è un momento – importante, ma pur sempre un momento – di quella più comprensiva *ontologia della relazione e della stratificazione* (cfr. soprattutto CUSINATO 2018: 48-49) in cui le cose nella loro totalità vanno pensate non come

unità sostanziali, statiche e separate più o meno nettamente le une dalle altre, ma piuttosto come *processi in corso* o, meglio, come *decorsi differenziati dello stesso processo*» (MANCUSO 2009: 34),

conformemente alle diverse modalità di compenetrazione dei diversi fattori causali²⁵ che regolano il corso del mondo e della storia.

A partire da quanto si è detto a proposito delle diverse forme di vita intese come forme di relazione e modi d'essere verso le cose determinati *praticamente* da un atteggiamento di valore, non si ha ragione di aggiungere altro se alla relazione essenziale che si pone in generale tra teoria e prassi, essere e valore, e allo stesso tempo tra persona e mondo, fattori causali reali e ideali, formazione e (proto)tipi personali, non si assegna un più sicuro e solido fondamento concettuale al momento essenzialmente *assiologico* della fenomenologia, mostrando che, se la fenomenologia non può fare a meno di «categorie dell'essere», e dunque di un'ontologia,²⁶ questa a sua volta non può fare a meno di una fondazione *concomitante*

²⁵ Non si fa ancora volutamente menzione dei termini di *Geist* e *Drang*, intesi come fattori “ideali” e “reali” che determinano la configurazione complessiva della storia.

²⁶ L'ontologia essenziale-eidetica, o *filosofia prima*, è per Scheler la disciplina filosofica fondamentale intesa come «dottrina dei tipi e dei modi di essere di ogni ente possibile».

se non addirittura *precedente* attraverso «categorie del valore», e dunque di un’assiologia.²⁷

Finora è stato infatti costantemente ribadito questo *primo* (nell’ordine di fondazione e di datità, non una priorità in sé del valore sull’essere), senza rendere in alcun modo ragione dell’essere del valore con gli atti fondamentali che gli appartengono, sostanzialmente differenti da quelli congiunti a una modalità relazionale *conoscitiva*, e dei nessi essenziali che legano questa particolare classe di atti all’essere della persona e a ciò che costituisce e mantiene la sua unità ultimativa, vale a dire la sua esclusiva modalità di dis-porsi, di prendere posizione (*Stellung-nehmen*) nell’esistenza come *con-essere* nel mondo.

²⁷ «Volendo dare una sintesi teorica del modo in cui il pensiero scheleriano ci si è presentato, potremmo dire che esso si caratterizza in primo luogo per la fermezza della direzione fondativa: il problema di Scheler è e rimane sempre quello della fondazione di un’ontoassiologia, cioè di un’ontologia che abbia come sua struttura più originaria e portante un’assiologia. Tenendo ferma questa direzione Scheler approda a un intreccio concettuale piuttosto sconcertante, e della cui radicalità egli stesso non giunte a piena consapevolezza» (ZHOK 1997: 198).

Osate meravigliarvi riconoscenti del fatto che voi non non-siete, che c'è qualcosa, e non il nulla! Osate rinunciare a tutti i vostri presenti "diritti" interiori, alle vostre "dignità", ai vostri "meriti", a ogni rispetto umano – soprattutto alla vostra "autostima" – a qualunque pretesa di essere "degni" di una qualche forma di felicità e di considerarla solo come donata: così sarete umili!

(MAX SCHELER, *Zur Rehabilitierung der Tugend*)

Le autosuggestioni che scaturiscono dalla vanità degli eruditi non danno veramente alcuna risposta a una domanda filosofica autentica!

(MAX SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung*)

CAPITOLO SECONDO

WERTGEGEBENHEIT

2.1 In generale, perché la verità e non l'errore? Ontologia della relazione al valore

Ciò che finora è emerso dalle considerazioni sulla natura del sapere come tendenza partecipativa ha fatto sì che la dinamica relazionale a esso sottostante venisse chiaramente alla luce come sintesi perfettamente realizzata di attività e receattività, intenzionalità e datità, riduzione e donazione, o, per dirla in termini socio-economici, domanda e offerta, per cui intanto il sapere è il modo partecipativo dell'essere, in quanto è innanzitutto necessario sapere che l'essere è essenzialmente partecipativo.

Detto altrimenti, la tendenza di un essente a prender parte all'esser-così di un altro *presuppone corrispettivamente* la disponibilità dell'essente intenzionato a farsi partecipare e, ancor prima, a darsi, offrirsi, donarsi a un effettivo scambio con-partecipativo. Laddove quella tendenza e questa disponibilità esprimono entrambe la *strutturale apertura correlativa* delle cose che sono, da una “parte” e dall’“altra”, persona e mondo, coscienza e qualcosa, atto e oggetto.

È fuori di dubbio che l'utilizzo di queste coppie concretuali possa condurre a fraintendimenti essenziali, come se si trattasse di mettere l'uno di contro all'altro poli separati e contrapposti. Nondimeno, seppur l'ombra di un'equivocità fatale possa ancora avanzare indisturbata, essa non è in ogni caso né la sola né tantomeno la più pericolosa tra le caratteristiche che in generale un'idea può assumere.

Fino a questo momento si è volutamente evitato infatti di richiamare, se non in circostanze occasionali e, dove necessario, di sfuggita, alla connessione esistente tra il sapere e l'idea, da maneggiare con cautela, di verità. Tutto ciò che se n'è potuto dire riguarda il fatto che il sapere abbia a che fare con la ricerca della verità, e inoltre del suo esser fondato su un atto di amore. Che è come dire che il loro comune identico fondamento sia da rintracciare in un *atteggiamento di valore*, un atto di inter-esse e di attenzione per il sapere e la verità, come *amore per il sapere e ricerca della verità*, e dunque di quel sapere e di quella verità intesi come *dotati di valore*. Esattamente così come non è affatto ovvia (e con ciò è finalmente annunciata la caratteristica più pericolosa che un'idea può assumere: l'ovvietà¹ [cfr. UES: 99]) l'idea che un pensiero sia rivolto alla verità – secondo una prospettiva per cui la logica si fonda sull'ontologia –, e non invece al controllo e al potere, così altrettanto discutibili sono sia l'essere della verità sia il suo valore in sé – dal punto di vista per cui l'ontologia si fonda sull'assiologia.

La risposta alla domanda che chiede *che cos'è* la verità è infatti in un rapporto di correlazione essenziale con l'altra che attribuisce alla verità un determinato valore, in sé o in vista d'altro. Ciò che si è detto prima a proposito dell'essere della conoscenza e del suo essere intrinsecamente legato a un valore e all'atteggiamento di valore assunto da colui che conosce, vale ora per la verità. Che possa dirsi «vero» soltanto ciò che è conforme e coerente alle forme del nostro pensiero e intelletto – in base a una concezione della conoscenza come *raepresentatio* –, oppure che possa dirsi «giusto» soltanto quel pensiero che porta alla verità, sono questioni relative innan-

¹ «Facciamo attenzione: se c'è un pericolo da cui il filosofo deve guardarsi, è dal prendere qualcosa come “ovvio”, dal volgere l'attenzione a ciò che, secondo qualche presupposta teoria realistica, “potrebbe essere dato”, anziché volgere lo sguardo a ciò che è *dato*. È però chiaro che, con i presupposti di cui sopra, il punto di vista fenomenologico è completamente abbandonato e sostituito – segretamente – con uno realistico» (SIM: 230).

zitutto al *valore* assunto dalla conoscenza e dalla verità. È già emerso a proposito di ciò che contraddistingue l'atteggiamento fenomenologico-filosofico in particolare da quello scientifico: caratteristica principale della fenomenologia come filosofia è il suo essere orientata alla ricerca della verità. L'aspirazione a dir vero e a cercare ragione per ciò che è e per ciò che vien detto è – o quantomeno dovrebbe essere – il tratto distintivo dell'attività filosofica. Ogni ricerca e conoscenza di verità poggia sulla premessa *valoriale* che la conoscenza sia da *preferire* alla mancanza di conoscenza e che l'esere nel vero sia da preferire all'essere nel falso.

La condizione spirituale a partire dalla quale Nietzsche ha avuto il coraggio di porsi per primo nella storia spirituale europea la più radicale di tutte le domande radicali – “*la verità, in generale, è auspicabile?*” – non è affatto una condizione spirituale che riguarda in modo esclusivo l'evoluzione individuale di Nietzsche, essa è piuttosto profondamente radicata *in tutta la cultura scientifica* dell'epoca in cui Nietzsche pensa e scrive. Nietzsche ha soltanto avuto la radicale temerarietà di porre questa domanda [...]. Quando Nietzsche pone la questione radicale circa il *valore* della verità, egli esprimeva solo con cinica grandiosità la situazione [per cui] i “molti filosofi” dell'epoca vivevano e agivano come si vi fosse una ragione e una verità al cui presupposto metafisico-religioso essi però non credevano più. Solo con questa svolta di Nietzsche è nata la *varietà tedesca del pragmatismo moderno* – quella sinceramente cinica, così la vorrei definire; vale a dire una forma di pragmatismo che non si permette l'ipocrisia di reinterpretare l'idea di verità come valore pratico volto all'interesse e all'utilizzabilità, ma che piuttosto, lealmente, domanda: *perché dunque non piuttosto l'errore, l'illusione, la finzione* – se questi servono *meglio* allo sviluppo della vita e della sua più profonda radice, la “volontà di potenza”? (COL: 132-133)²

² Sulla ricezione scheleriana di alcuni tasselli fondamentali del pensiero di Nietzsche cfr. SIMONOTTI 2006.

Se il sapere, per come si è tratteggiato, corrisponde al più puro prender parte all'esser-così e all'essenza di ogni oggetto, ragion per cui può essere definito *sapere dell'essenza e delle idee*, ovvero sapere intorno ai nessi essenziali e ideali, analogamente vi è una *valutazione materiale del valore* della possibile realizzazione di quest'atto (conoscitivo) e della disposizione morale del suo portatore (colui che conosce), intesa come *atteggiamento di valore* che fonda quella tecnica spirituale di costruzione di un rapporto puramente teorico dell'uomo al mondo che consiste, in ultima analisi, nell'«osservazione» filosofica delle cose.

Quali che siano le condizioni affinché una valutazione e un giudizio (ancor prima un'azione) etici possano dirsi veri, è necessario tener presente altresì che innanzitutto la ricerca e conoscenza stesse della verità costituiscono di per sé un valore. La verità in quanto tale, come attributo, non conviene al sapere al pari dell'*evidenza* o *non-evidenza*, quindi *adeguatezza* o *non adeguatezza*, al pari dunque della relazione alla pienezza dell'essere-così dell'oggetto (cfr. COL: 136). In senso stretto, essa non è il prodotto della struttura particolare del pensiero e del corretto funzionamento delle sue categorie, come non è adeguazione dell'intelletto a una realtà data o una sua raffigurazione, né tantomeno una sorta di coerenza *interna* dell'intelletto e non invece rispetto a fatti esterni (cfr. COL: 127-128). Essa è piuttosto l'idea di una *conformità* tra il contenuto semantico di una proposizione, intesa quale correlato di senso ideale immanente al giudizio (cfr. COL: 136), e determinati fatti a priori, dati ontologici fondamentali o *dati residuali puri* (cfr. CUSINATO 1999: 62). Meglio ancora, la verità è l'esperienza di quella coincidenza di inteso e dato, in cui solo quanto è dato è inteso e in cui nulla è dato al di fuori dell'inteso (cfr. FOR: 117-121), e il suo discernimento consiste in «un'improvvisa intuizione che non ha gradi e si caratterizza sempre come una ricezione, non, quindi, come un produrre, un fare, un forgiare» (FOR: 377) *costitutivo*, in cui il centro dello spirito umano esercita la sua attività formatrice sulle

cose per via del suo essere innanzitutto e primariamente attività, volontà e operare.

L'insistenza sull'idea di verità e sul valore della sua ricerca definisce anzitutto lo sforzo di erodere via via quell'ostacolo che per lungo tempo e indebitamente ha ricacciato dalle questioni morali quella sistematicità e «obiettività della soluzione di un problema che spontaneamente riteniamo possibile nel caso della conoscenza teoretica» (FOR: 629). Restituendo, infatti, in tutta la sua radicalità il rinnovamento della consapevolezza della radice profondamente *etica* della conoscenza e sottolineando il significato oggettivo delle valutazioni materiali, e delle modalità specifiche con cui esse si realizzano e con cui intuiscono – *sentono*, come si vedrà, sarà in questo caso il termine più adeguato – auto-datità e puri fatti fenomenologici, si provvede quantomeno ad approntare il fondamentale viatico teorico con cui accostarsi, senza preclusioni di sorta, all'interpretazione sempre più *personale* (non personalistica, bensì personologica) che Scheler fa della fenomenologia, collocandosi così con Husserl come l'altro fondatore del metodo fenomenologico o – volendo assumere in tutta la sua radicalità il concetto di cosa stessa o, meglio, la modalità del rapporto con la cosa stessa nel senso inteso dall'autore – il fondatore dell'altro metodo-atteggiamento fenomenologico, al servizio di una filosofia fortemente speculativa che accetta la sfida di presentarsi come «la cattiva coscienza del progetto fenomenologico e delle sue ambizioni fondative» (ZHOK 1997: 210).

Che ne è, infatti, della richiesta di verità qualora essa debba esser posta ed esistere anche per gli enunciati di valore? L'esposizione richiede dunque il passaggio ideale dal valore veritativo (di una proposizione e di un giudizio) alla verità *come* valore – che in parte corrisponde a quanto si è tentato di fare sinora – per muovere infine in direzione della verità *del* valore o, meglio, della conoscenza e dell'essere del valore. È necessario dunque predisporsi alla ricerca di quegli aspetti fenomenologicamente strutturali utili a portare a piena chiarezza i rapporti intercorrenti tra l'essere dei valori e la loro

apprensione, tra i limiti e i modi della loro *datità* e le modalità con cui un'attualità o centro di processi e attività li coglie, per poi infine, stabilire la differenza e la relazione tra essere e valore, tra apprensione dell'essere (*Wahrnehmen*) e apprensione del valore (*Wertnehmen*), coscienza dell'essere (*Seinsbewußtsein*) e coscienza del valore (*Wertbewußtsein*), nonché la problematica priorità nell'ordine di fondazione – che non è causazione – della datità assiologica (*Wertgegebenheit*) rispetto alla datità ontologica (*Seinsgegebenheit*).

Riguardagnando ora quanto detto prima a proposito dell'atteggiamento ingenuo-naturale, ma assegnandogli una posizione e un valore diverso nell'economia del discorso, se è vero che quell'atteggiamento ha come terreno d'essere *ovviamente* già dato (e mai interrogato) il mondo dell'esperienza,³ così è vero anche che all'uomo che vive al livello di quella naturale e indispensabile forma di vita è quanto mai difficile, se non addirittura impossibile pensare in modo indipendente dalle qualità valoriali, vale a dire ritenere meno originarie se non ininfluenti, sia nell'ordine di ciò che è ma anche in quello di ciò che è *dato*, l'intero ambito delle modalità e delle qualità di valore.

A questa regione – o livello, strato, sfera, regno, categoria che dir si voglia – corrisponde fenomenologicamente una specie fondamentale di datità originariamente offerentesi, ma anche una modalità fondamentale di *attività* in grado di cogliere tale offerta, e inerente a queste un'intuizione originariamente *evidente* che è per essenza relativa alla datità originaria in questione. Se riguardo alla conoscenza dell'essenza e dell'essere in generale, la prima e più immediata evidenza all'interno dell'ordine delle evidenze più fondamentali affermava che «in generale qualcosa è (*überhaupt Etwas sei*), o detto più drasticamente che “non c'è il nulla” (*dass nicht Nichts sei*)»

³ La fenomenologia risulterebbe essere così caratterizzata dalla sua capacità di problematizzare ciò che alla coscienza naturale-ingenua si presenta come scontato, senza essere costretti in ogni caso a stabilire per l'atteggiamento fenomenologico una funzione *costitutiva* per quello naturale, come invece sostiene RACINARO 1985b: 189.

(FIL: 291), con ciò dissolvendo la fondamentale ovietà e scontatezza dell’essere e aprendo alla sua eminente positività, allo stesso modo per ciò che riguarda la conoscenza dell’essere del valore la prima e più immediata intuizione dotata di *evidenza originaria* afferma che

le essenze dei valori sono da pensare come fondamento delle essenze dell’essere, così che [...] è un essere possibile solo ciò che in generale può essere portatore di un possibile valore. [...] Allo stesso tempo l’insieme dei possibili esseri assiologici in generale (ancora indifferenziati fra valori positivi e negativi) delimita l’insieme dell’essere possibile in generale in modo che niente possa essere privo di valore (ASO: 50).⁴

Dall’insieme delle essenze e delle connessioni essenziali intuibili è dato inoltre che all’essere di ogni possibile atto corrisponde l’essere di un oggetto e insieme un valore *independenti* quanto al loro esserci (*Da-sein*) dall’atto che li coglie, ma a cui comunque sempre un tale atto “appartiene”, in relazione al loro esser-così (*So-sein*) (cfr. ASO: 50-51). È un tema, quello riguardante l’essenza e l’esistenza, e le possibili soluzioni all’antitesi fra coscienza e realtà, ideale e reale, su cui converrà ritornare per sondarlo in modo più approfondito, e per lasciare, in termini di chiarificazioni, poco o nulla d’intentato. Non fosse per altro ch’esso si rivela uno dei nodi-chiave all’interno della cosiddetta disputa fenomenologica, sin dalle origini dell’atto con cui si è espressamente fondato quel nuovo atteggiamento di pensiero che è la fenomenologia. Se ci si servirà, senza ulteriormente chiarirle, di alcune argomentazioni essenzialmente inerenti a quel dibattito, per il momento sarà solo in vista di una più precipua fondazione di una riflessione sull’essere e la datità del valore,

⁴ In un contesto differente, invece, Scheler afferma: «l’esistenza (*Dasein*) globale di un *objectum* è fondata dal suo essere-di-valore (*Wertsein*)» (FOR: 1057).

e quindi varrà soltanto in quanto preparazione e anticipazione.

Dunque qui noi non presupponiamo il falso “idealismo” secondo cui *esse = percipi* o, come si pretende, sia una “contraddizione” pensare qualcosa di indipendente nel suo essere dal “pensiero”, piuttosto presupponiamo un *realismo dell’essere*. Proprio il pensare qualcosa di indipendente (perché “essente”) dal possibile realizzarsi dell’atto conoscitivo, è il senso addirittura evidente di ogni possibile atto conoscitivo, anche di quelli che appunto si compiono attualmente [...]. Però non vale per questo di meno il principio per cui all’idea dell’oggetto “appartiene” in generale l’idea di un atto, in cui esso diventa conoscibile – dunque appartiene anche agli oggetti per noi inconoscibili. Dove e quando abbiamo sempre *ragioni* per assumere tali oggetti o insiemi di questi (cioè dovunque, dove possiamo mostrare o dimostrare in modo evidente che non possiamo conoscere degli oggetti anche se essi esistono, e tantomeno possiamo conoscere la loro non-esistenza, se loro *non* esistono), dobbiamo pensare in forza delle connessioni essenziali nominate ancora un atto possibile, in cui essi sono conoscibili (ASO: 51).⁵

Senza l’intenzione di voler tentare accostamenti troppo arditi, la stessa logica può essere estesa, tenendo conto delle

⁵ Un’ottima sintesi della posizione di Scheler in merito al problema della realtà è offerta da Giuliana Mancuso. Il *realismo volontativo* dell’autore si articola nelle tesi seguenti: 1. L’evidenza prima che *c’è qualcosa*; 2. Tutto ciò che c’è ha un’essenza e un qualche modo dell’esistenza; 3. Essenza ed esistenza sono separabili in riferimento al possibile essere *in mente*; 4. Quando un oggetto è conosciuto in modo adeguato, l’essenza è presente come rigorosamente identica sia *extra mentem*, ossi *in re*, sia anche, al tempo stesso, *in mente*, mentre l’esistenza resta sempre *extra mentem*; 5. La realtà, o esistenza, ci è data non in atti conoscitivi, bensì in un comportamento *istintivamente volontativo* nei confronti del mondo: l’esistenza degli oggetti è data in modo immediato non a un certo sapere, ma solo alla struttura relazionale delle pulsioni e della volontà, di contro alla quale gli oggetti si danno come oggetti di lavoro che oppongono *resistenza* (cfr. MANCUSO 2018: 43-52).

inevitabili differenze e cambiando le cose che bisogna siano cambiate, anche all’ambito dei valori. Come nel caso dell’accesso-apertura all’essere delle cose mediante l’atto conoscitivo vale che ciò che si dà si dia solo a condizione di un’acquisita competenza assiologica, dunque attraverso un diverso atteggiamento rivolto al valore, anche nella riflessione sull’essere del valore, e qui più che lì, è presupposta una specifica competenza assiologica-partecipativa. L’esperienza fenomenologica è ciò che permette di esplicare e approfondire il contenuto dell’afferrare estatico le cui tracce sono riscontrabili nella pre-comprensione ingenua delle cose – in cui è comunque “dato” ben di più di un insieme di sensazioni e connessioni sensoriali: normalmente, la percezione ingenua contiene un *plus di contenuto intuitivo*, cioè un insieme di significati relativi all’oggetto percepito, i quali sono dati in modo immediato ed evidente, e non si fondano né su una somma di giudizi parziali e incompleti né su deduzioni (cfr. MOS: 37-38) –, e in ciò esemplifica, rispetto a tale vivere ordinario, quel *processo di raggiungimento di una piena apertura alle cose e al mondo* che in un certo senso occorre per imparare ad afferrarle nella loro specificità, vale a dire tanto nella loro identità che nella loro diversità (cfr. GUCCINELLI 2013: LII-LIII).

Pre-disporsi all’acquisizione di tale competenza assiologica implica necessariamente e integralmente lo sforzo di fondare fenomenologicamente una dottrina dei valori etici, dell’ordine oggettivo delle qualità assiologiche e delle norme storiche concrete che vi si fondano, nonché di includere i valori etici – al cui vertice vi sono, come nel caso dell’essente in generale, i valori *assoluti* e *inoggettivabili* della persona, il bene e il sacro – nella vita umana. Per far ciò bisogna, innanzitutto e per lo più, stabilire che, così come la fenomenologia come ontologia è rivolta a fatti puri come auto-datità, così anche la fenomenologia come assiologia è rivolta a «fatti morali» (in apparenza un vero e proprio paradosso), per i quali sarà necessario chiedersi quale sia loro *materia* specifica, quale il loro modo di presenza e quali fattori li costituiscano:

oggetto della nostra ricerca sono i fatti immediatamente dati che offrono un contenuto ai predicati delle proposizioni del tipo: “quest’azione è eccellente, comune, nobile, volgare, criminale ecc.” e il modo in cui si essi si presentano. A prima vista, nulla sembra più paradossale dell’affermazione secondo la quale esisterebbe qualcosa come un “fatto” morale (*sittlichen Tatsachen*). [...] Cosa sarebbero [...] i “fatti morali”? Prescindiamo per ora dalla difficoltà di principio inherente al concetto di “fatto” in generale, cioè dal problema se ogni fatto non sia già una certa costruzione della mente, [...] oppure se esistano autentici fatti *puri*. Indipendentemente dalla questione relativa all’essenza del fatto, si riscontra qui un’enorme differenza tra i “fatti morali” e gli altri “fatti” (FOR: 327-329).

Muovendo dalla correlazione eidetica tra la natura essenziale del dato e quella dell’esperire intenzionale in cui si manifestino il dato e la sua essenza (cfr. MOS: 81), e inoltre dall’altra correlazione, conseguente dalla prima, la quale afferma che a ogni essenzialità (*Wesenheit*) come tale compete una specifica forma di auto-datità (*Selbstgegebenheit*), si è detto che ogni oggetto si presenta per necessità essenziale come dato solo all’interno di una determinata percezione originariamente offerente che dà luogo a un vissuto. Nel caso assiologico, l’immediata pre- e autodatità della qualità valoriale della cosa – che le inerisce essenzialmente: è infatti percepita e data nella cosa stessa, non le viene aggiunto surrettiziamente – accade soltanto in una recezione assiologica (*Wertnebmen*) inherente in quanto tale all’uomo.

Ciò non equivale tuttavia all’affermazione secondo cui i valori dipendano, per loro essenza, dalla coscienza in generale o dall’io, dalla psiche o dalla costituzione organica dell’essere umano. Se di fenomeni fondamentali, irriducibili, ultimi, indissolubili, incommensurabili (trattandosi di *pure* qualità) e aventi come luogo di manifestazione la vita vissuta nella sua pienezza è qui il caso, essi non hanno comunque nulla in comune né con l’apparire né con mere apparenze.

All'opposto, i valori sono essenzialità a priori – le sole con cui ha a che fare la fenomenologia – non condizionate e dunque relative né a un soggetto costituente, né alla vita in generale e ai fattori organici e biologici, né alla coscienza e all'io psichico, né soggette a variazioni nel corso della storia (cfr. FOR: 521-643) [cfr. anche CUSINATO 2005].

Allo stesso modo, essi

non designano mere proprietà delle unità che si danno come cose fisiche, unità che definiamo *beni* (*Güter*). Posso portare all'evidenza di un dato un rosso, in quanto semplice *quale* esteso (ad es. nella purezza di un colore nello spettro), senza afferrarlo come un rivestimento della superficie corporea, ma solo come superficie o configurazione spaziale in generale. Analogamente, posso accedere in linea di principio a *valori* (*Werte*) come il piacevole, l'attraente, il grazioso, ma anche a valori come l'amichevole, il prezioso, il nobile senza rappresentarmeli come proprietà (*Eigenschaften*) di cose o di persone. [...] I valori in senso proprio sfuggono a ogni definizione. Sebbene siano certamente “oggettuali”, i valori devono prima manifestarsi nelle cose, perché le cose possano essere qualificate come “belle”, “graziose”, “affascinanti”. [...] Questo vale anche per i valori che appartengono alla sfera etica [...]; i valori morali non *consistono* affatto nelle caratteristiche costanti. Basta *un'azione* o *una* persona, e talvolta è possibile cogliere *l'essenza* di questi valori (FOR: 51-55).

Da quanto detto, è possibile sostenere l'esistenza di *vere qualità di valore* che costituiscono un ambito specifico di oggetti, tra loro disposti secondo un *ordine* (*Ordnung*) e una *gerarchia* (*Rangordnung*), essenzialmente indipendenti dall'esistenza dei beni in cui pur si offrono all'esperire concreto. Si tratta di qualità materiali, ordinate dunque secondo rapporti di superiorità e inferiorità, e indipendenti dalle cose, dai beni e dagli stati di cose – dai loro portatori (*Trägern*) in generale –, che si offrono come dati chiaramente, esclusivamente e immediatamente all'interno di una recezione assiologica (*Wertnehmen*)

e nel sentire (*Fühlen*) (cfr. FOR: 93; 155; 383). La più alta conferma dell'oggettività del valore come fatto puro attinente a un determinato tipo d'esperienza – ovvero la conferma della sua indipendenza non solo dall'essere (reale o ideale) o dal non essere (reale o ideale) dei suoi portatori, ma anche dall'eventualità che i suoi (possibili) portatori siano in grado di coglierne l'essenza – risiede invece proprio nella capacità di apprendere valori nient'affatto realizzabili da una possibile tendenza (e, all'interno di questa, dalla volontà), come, ad esempio, la sublimità del cielo stellato o la personalità di un essere umano particolarmente dotato da un punto di vista etico: «e come sarebbe povero il nostro mondo assiologico (*Wertwelt*) se il valore fosse solo una X di una tendenza fattuale o possibile» (FOR: 347).

Tornando all'idea di verità, «vero» vale – nell'ambito di proposizioni contenenti valutazioni etiche – per «autentico», un concetto che presuppone delle essenze di valore e che implica il manifestarsi immediato e adeguatamente autonomo del valore in quanto tale. Quanto consente la manifestazione di fatti o fenomeni originari assiologicamente qualificati o, per dirla in altri termini, del connotato valoriale di ciò che originariamente e autonomamente si manifesta come dato, è il compimento di «certi atti del sentire (*Fühlen*), dell'amare, odiare, volere ecc.» (FOR: 393). I valori come qualità assiologiche si presentano dunque originariamente come dati solo entro un sentire intenzionale (*Fühlen*) originalmente offerente e irriducibile ai vissuti emotivi (*Gefühle*) intesi come *stati* (*Gefühlszustände*) e all'attività dell'intelletto.

Si dà in generale un autonomo *sentire-di* intenzionale (*intentionales Fühlen von*) (cfr. FOR: 519), comprendente una serie di funzioni e attività emozionali in cui qualcosa viene a datità pur se all'interno di una stratificazione (*Schichtung*) che contempla differenti livelli di profondità (*Tiefenlagen*): dalle affezioni sensoriali (*sinnliche Gefühle*), si distinguono poi i vissuti emotivi del corpo-vivo (*Leibgefühle*), i sentimenti vitali (*Lebensgefühle*), i puri sentimenti dell'anima (*rein seelische Gefühle*) e infine i vissuti emotivi spirituali o della personalità

(*geistige oder Persönlichkeitsgefühle*) [cfr. CUSINATO 2008: 103-109; GENIUSAS 2015]. Anche i fenomeni espressivi sottolineano questa differenza:

un volto che esprime preoccupazione resta tale anche nel riso; uno sereno anche nel pianto. [...] Non è possibile essere al tempo stesso malinconici e tristi: ne risulterà sempre *un solo* vissuto emotivo (*Gefühl*) (FOR: 649).⁶

Se, dunque, la ricerca della verità (e non la verità in quanto tale) è un valore, essa – come si è detto – esige per manifestarsi di un’acquisita competenza assiologico-partecipativa, di un atteggiamento di valore che prende il nome di «preferenza di valore», definita quale atto intenzionale – rivolto a un a priori assiologico «pre-sentito» (*Vor-fühlen*) (cfr. FOR: 401; 485) e già dato a un livello in cui gli oggetti non sono ancora dati sotto forma di rappresentazione o immagine – fondato sugli atti del *preferire* (*Vorziehen*) e del *posporre* (*Nachsetzen*):

poiché i valori appartengono a un ordine gerarchico, dunque si trovano reciprocamente in un rapporto di superiorità e inferiorità, che afferriamo appunto “nel” preferire e nel posporre, anche il “sentire” (*Fühlen*) dei valori stessi è fondato, per una necessità essenziale, su un “preferire” e “posporre”. [...] Solo i valori originalmente “dati” in questi atti possono esser colti, secondariamente, nel “sentire”. La struttura individuale *del preferire e del posporre* circoscrive dunque le qualità di valore che sentiamo (FOR: 195).

In questo modo, stabilendo la correlazione essenziale tra qualità valoriali e l’atto del sentire, e intendendo quest’ultimo come *relazione assiologica* (*Wertrelation*), è possibile fondare il fondamentale principio di *pre-* e *con-*datità del valore sinora soltanto accennato, vale a dire quel principio in base al quale ogni dato assiologicamente neutro, a cui fosse possibile ag-

⁶ A tal proposito cfr. MEUTER 2014; BRUTTOMESSO 2016.

giungere dei valori soltanto dall'esterno e in un secondo momento, sarebbe il frutto nient'altro che di una “riduzione” artificiosa del dato originario.

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, appunto,

in un comportamento “rappresentazionale”, del prender per *vero* (*Wahrnehmens*), ma al tempo stesso e *primariamente* – in base alle nostre affermazioni – è sempre un comportamento percettivo *assiologico-emozionale* (*emotionales und wertnehmendes*). [...] Intendiamo affermare [...] che l'atteggiamento primario, anche nella sfera dell'intuizione interna, o meglio, dell'“esser-orientato nel senso dell'intuizione interna”, non è affatto esclusivamente, o anche soltanto primariamente, un prender per *vero*, ma al tempo stesso, e primariamente, un percepire *assiologico* e un sentire *assiologico* (*wertnehmende und führende*) (FOR: 393).

È questo il senso profondo dell'esperienza fenomenologica globalmente intesa: non la sospensione degli atti emozionali in cui innanzitutto esperiamo la vita vissuta attraverso una percezione obiettivante e un atto di astrazione, bensì *la restituzione della natura eidetica di un dato come già da sempre colto nella sua originaria connotazione assiologica*.

È come se nella *sfumatura assiologica* (*Wertnuance*) di un oggetto (ricordato, atteso, rappresentato o percepito) si manifestassero sia l'*elemento principale*, ciò che dell'oggetto ci colpisce, sia il valore dell'intero, al quale esso appartiene, come parte o componente. La sfumatura è il “*medium*”, per così dire, nel quale l'oggetto sviluppa pienamente il suo contenuto figurale o il suo significato (concreto). In un certo senso, il suo valore lo precede; è il “primo messaggero” della sua natura specifica. Se l'oggetto è ancora oscuro e impreciso, il valore può essere già chiaro e distinto (FOR: 61).

All'interno di una fenomenologia delle forme di vita, nel momento stesso in cui è ristabilita la connessione essenziale che fonda l'atto del *sapere* come relazione *ontologica* su quell'insieme di atti riconducibili al *sentire* come relazione *assiologica*, allora l'atto stesso del filosofare (e il suo compito), come esemplificazione di una forma di vita costruita a partire da una competenza partecipativa, è radicalmente trasformato in virtù del fatto che la vita stessa e le cose in generale, nel loro darsi e nel loro essere esperite e percepite, risultano originalmente *con-formate* da una precisa connotazione assiologica: non solo e non tanto l'immediatezza nel modo di datità dell'oggetto in cui consiste un'intuizione evidente, quanto anche la capacità di recepire a livello emotivo la primarietà del suo essere datità di valore (*Wertgegebenheit*).

Nel vivere il mondo è impiegata la totalità concreta dello spirito umano, entra in gioco tutto l'uomo (non l'uomo come semplice essere razionale o organismo bio-psichico specifico), non il puro e semplice “esser cosciente di qualcosa” né la facoltà di rappresentazione: quindi occorre che

si tratti anche *dei* contenuti di essenza, che immediatamente sono presenti e balenano negli atti – e solo in essi – del *sentire* (*Fühlen*) [...], dell'*amore* e dell'*odio*, del *volere* e del non volere, del *sentire* religioso e *credere* (FET: 139).

È possibile perciò subito aggiungere che quei tipi di atti specificamente “emozionali” del nostro spirito, con cui i valori vengono in primo luogo a datità, e che sono anche le fonti materiali di tutti i *giudizi* di valore secondari, nonché di tutte le norme e le obbligazioni, costituiscono

il *comune anello di congiunzione sia* per la nostra condotta pratica *sia* per tutta la nostra conoscenza e riflessione teoretica. Dal momento, però, che all'interno del gruppo di questi atti emozionali, *l'amore e l'odio* (*Liebe und Haß*) sono i tipi di atto (*Aktarten*) più originari, comprensivi e fondativi rispetto a tutti gli altri generi di atti (prendere

interesse, sentire di qualcosa, preferire ecc.), essi costituiscono anche la *radice comune* del nostro comportamento pratico e teoretico; essi sono gli *atti fondamentali*, in cui la totalità della nostra vita teoretica e pratica trova e mantiene la sua *unità* ultimativa. Come si può vedere, questa dottrina [...] afferma un *primato dell'amore e dell'odio* tanto rispetto a tutte le specie di “rappresentazione” e di “giudizio”, quanto rispetto a ogni “volizione” (FIL: 269).

Conformemente a questa conversione dell’ordine di fondazione del dato, alla conoscenza e all’intuizione mai si dà qualcosa che non sia già in sé dotato di valore, o altrimenti non vi è in alcun caso un fatto puro (*reine Tatsache*), una datità ontologica fondamentale, che non sia primariamente un puro fatto di valore (*reine Werttatsachen*), o una datità assiologica fondamentale. Ciò significa che all’essenza della cosa (*Ding*), alla cosalità (*Dinghaftigkeit*) in quanto tale è originariamente co-dato un *bene*, vale a dire una cosa di valore (*Wertding*), fermo restando la fondamentale distinzione tra la cosa e il bene, e tra questi e il valore che una cosa ha, vale a dire il valore della cosa (*Dingwert*).

Cose, beni e valori, per quanto tra loro fondamentalmente distinti, si co-appartengono in maniera tale che non corrisponde mai alla datità pura il suo manifestarsi o come semplice cosa (astrando deliberatamente da ogni valore) o come semplice bene (astrando dalla sua natura di semplice cosa).

Piuttosto, è essenziale che

il valore non si manifesti come se fosse semplicemente fondato sulla cosa, ma che essi [i beni] siano, per così dire, completamente *impregnati* di valore e che l’unità di un valore orienti in anticipo la sintesi di ogni altra qualità che scopriamo nel bene – tanto le qualità assiologiche, quanto le qualità non assiologiche, come forme, colori ecc., se si tratta di beni materiali. L’unità dei beni si fonda su un determinato valore che nel bene, in un certo senso, occupa il “posto” della cosalità (non come se la “rappresentasse

per delega”). [...] Originariamente, quindi, il mondo è sia un “bene” sia una “cosa” (FOR: 69).

A differenza di ciò che risulta da una percezione naturale, l’atteggiamento fenomenologico scopre la sua attività come orientata originariamente in senso assiologico. È in questo senso che va letto il primato dell’amore sulla conoscenza. Nessuna tendenza a prender parte all’esser-così di un altro essente si realizzerebbe senza che sia data la qualità di valore di quell’essente, e solo per questo motivo l’essenza di quell’essente partecipato è *assiologicamente adeguata* a divenire oggetto di una possibile partecipazione, in generale è *degno* cioè di essere conosciuto. Ogni relazione all’essere di una cosa *conosciuta* è fondata sulla relazione al valore *sentito* che le spetta, e che le conferisce la sua unità di senso prima di ogni altra cosa come puro fatto assiologico (*reine Werttatsache*). Il legame che unisce atti emozionali (sentire, preferire, possedere, amare ecc.) e valori non deve tuttavia far pensare che i valori siano riconducibili a nessi di causalità tra le cose (e le forze o disposizioni in esse contenute) e i nostri stati emotivi se non addirittura fisico-sensoriali (cfr. FOR: 83; 137-139; 319), alle nostre sensazioni organiche.

Se, come detto, quanto più la filosofia puramente fenomenologica tende a configurarsi come ontologia (e non come ontologismo, che invece ritiene possano esservi degli oggetti che per loro natura non sono conoscibili da alcuna coscienza; al contrario, la fenomenologia stabilisce una correlazione eidetica fondamentale per cui ogni affermazione circa l’esistenza di un qualche tipo di oggetto esige anche l’indicazione di un tipo di esperienza intenzionale in cui esso possa manifestarsi; per tale ragione i valori, conformemente alla loro essenza, devono potersi manifestare in una coscienza assiologico-emozionale [*führendes Bewußtsein*] (cfr. FOR: 521), ovvero come determinazione dell’essere nella sua essenzialità, tanto più l’ontologia risulta profondamente intrecciata all’assiologia in un legame che vede questa precedere quella nell’ordine di fondazione. Il richiamo alla costitu-

zione organica e alla percezione e all'atteggiamento naturali come mere *reazioni specifiche* all'ambiente-proprio dell'uomo come essere vivente indica un fatto ben preciso, che va tenuto a mente: con la conversione (*Umkehrung*), ottenuta mediante riduzione fenomenologica, dall'atteggiamento pulsionale corrispondente alle sollecitazioni provenienti dal *milieu* come ambiente costitutivamente umano (nel senso biologico), a un più alto grado di competenza partecipativa nel *sapere*, in grado di aprirsi alla pura auto-datità e al genuino esser-così delle cose, si avrebbe sì a che fare con autentiche essenzialità intuitive, che però dovrebbero limitarsi a offrire l'oggetto in astratto – vale a dire *fatta astrazione* dall'atteggiamento naturale mediante riduzione –, a restituire cioè solo essenzialità astratte (*abstrakte Wesenheiten*).

L'apertura a una specie più schietta di essenzialità, a un'essenza concreta (*konkrete Wesenheit*) è possibile solo se l'atteggiamento relazionale-conoscitivo e la percezione oggettivante (*Wahrnehmen*) siano fatti precedere, nell'ordine di fondazione, da un atteggiamento relazionale-valoriale e da quella classe di atti emozionali-assiologici in cui rientra anche, ma non soltanto, il *sentire*, insieme all'*amore* e al *credere* (*Glauben*) nella più formale delle accezioni (cfr. CUSINATO 2018: 84). Se, dunque, sono presi in considerazione come innerenti a colui che (sì) realizza (nel) l'apertura non i semplici atti psichici, del percepire, rappresentare, giudicare, pensare, volere ecc., ma l'intera, concreta classe di atti essenzialmente diversi (e quindi, con i primi, anche il *sentire*, l'*amare*, l'*odiare* ecc.) e la loro unità. Se, dunque, colui che si apre al mondo è la *persona* (cfr. POS: 124),⁷ non la coscienza, né l'uomo come essere vivente.

Se ci fossero degli esseri – della cui organizzazione naturale avessimo fatto astrazione mediante riduzione – che partecipassero (come esseri pensanti e intuitivi) solo del *sapere* (*Wissen*) e degli atti appartenenti a questa sfera

⁷ La persona nell'uomo è pertanto quell'essere capace di comportarsi in modo illimitatamente aperto al mondo.

(specificamente teorica); degli esseri, quindi, di pura ragione (ci sia concesso di chiamarli così), allora, non esistendo la persona, non si porrebbe nemmeno il problema della “persona”. Certo! Esseri simili sarebbero comunque soggetti (logici), capaci di compiere atti di ragione, ma non sarebbero “persone”. Non lo sarebbero [...] nemmeno se scoprissero in sé stessi e negli altri l’oggetto “io” e avessero, di conseguenza, l’attitudine a vedere, descrivere e spiegare le esperienze vissute, possibili e reali, proprie e altrui. [...] Perché la persona è precisamente quell’unità che sussiste per ogni sorta di atti *essenzialmente diversi* – nella misura in cui gli atti vengono pensati come compiuti. [...] Ecco perché possiamo dire: “Pertiene addirittura all’essenza dei diversi atti, singolarmente intesi, di esistere in una *persona* e *solo* in una persona. In questo senso possiamo formulare la definizione essenziale: *persona* è la concreta, essenziale unità di esistenza di atti di essenza diversa, che in sé stessa [...] precede ogni essenziale differenza di atti [...]. *L’essere della persona* “fonda” tutti gli atti essenzialmente diversi (FOR: 745-747).

Il fondamento comune sia della conoscenza a priori dell’essere, sia della volizione, sia della rappresentazione è la connessione apriorica essenziale di atti emozionali e del pensiero fondata a sua volta nella persona come concreta unità d’atti (idealmente) compiuti. Le sfere della teoria e della prassi, del sapere e del sentire trovano la loro più profonda unità in un’ontologia della relazione all’essere *assiologicamente* fondata. E la fenomenologia delle forme di vita tentata finora conduce inevitabilmente, più che a un’ontologia dei valori, a una fenomenologia del *valore della vita emotiva* e degli atti fondamentali della *persona* come essere essenzialmente conparticipativo e aperto al mondo.

Nuova linfa è con ciò restituita al principio socratico secondo cui ogni volontà buona si fonda sulla conoscenza del bene.⁸ Al di là però di ogni componente e di ogni deriva in-

⁸ L’ambito dell’*a priori* etico è quello della conoscenza etica e non quello del volere. «Se il bene morale (*Gute*) fosse un “concetto” (non un valore

tellettualistica, ora la conoscenza assiologica si compie innanzitutto nel *sentire il valore* (del) dato in atti specifici, diversi da ogni percezione (*Wahrnehmung*) e pensiero, e tali da costituire l'unica via d'accesso al mondo dei valori: il preferire, il posporre, l'amare e l'odiare, del tutto indipendenti rispetto sia all'esperienza oggettuale generica sia all'intero contenuto rappresentativo di tale esperienza. La connessione tra la ricerca di conoscenza e le componenti etico-emotive della vita, in genere separate da un abisso incolmabile, è la naturale conseguenza di un pensiero che si rivela non più incapace di riconoscere non solo il nesso necessario tra il logico e l'etico, ma altresì il valore e le funzioni della sfera affettiva, in tal modo fuoriuscendo dal paralizzante dualismo ragione-sensibilità. Separazione, quest'ultima, che induce il più delle volte a non attribuire alla sensibilità tutto ciò che comunemente si ritiene debba appartenere alla ragione (l'ordine, la legge, ecc.), facendovi invece rientrare la nostra intera vita emotionale e, con essa, quanto vi è di a-logico nello spirito: la pura intuizione, la percezione affettiva, la tendenza, l'amore e l'odio.

Allo stesso modo la distinzione tra funzione (a parte *subjecti*) e fenomeno (a parte *objecti*) non corrisponde integralmente alla più ampia distinzione tra la persona e il suo mondo, ma ne rappresenta soltanto una parte, e nemmeno la più fondamentale.

«Persona» è infatti non solo il pensiero, la rappresentazione e il giudizio (la ragione comunemente intesa) ma l'intera sfera degli atti, tutto quanto presenti l'essenza dell'atto, l'intenzionalità e la pienezza di senso dell'atto, e inoltre viva ed esista nella *co-attuazione* (*Mit-Vollzug*) di tali atti (cfr. FOR: 755-759):⁹ in tal modo sono atti puri il rappresen-

materiale) ed esistesse, in quanto tale, solo nella riflessione sull'atto di volere, o su una determinata forma dello stesso atto, allora non sarebbe assolutamente possibile una conoscenza etica indipendente dal volere morale» (FOR: 179).

⁹ Solo per anticipare un tema che verrà affrontato nei paragrafi successivi, i fattori che determinano la *massa in forma* della persona sono dunque

tare e il percepire, il ricordare e l'aspettare, il sentire e il preferire, il volere e il non volere, l'amare e l'odiare ecc., e l'atto con cui si partecipa dell'essere della persona non può che aver luogo nella co-attuazione di tali atti, nella con-partecipazione ai suoi atti di amore, volere ecc. Solo eliminando definitivamente il vecchio pregiudizio, secondo il quale lo spirito umano si esaurisce (*erschöpft*) in qualche modo nella contrapposizione di ragione (*Vernunft*) e sensibilità (*Sinnlichkeit*) (cfr. FOR: 147), sarà dunque possibile porre le basi di un'*etica assoluta e materiale a priori* che oltrepassi l'altrettanto mortifera contrapposizione tra un'*etica assoluta, apriorica e razionale* da un lato, e un'*etica relativa, empirica e pertanto emozionale* dall'altro.

La filosofia deve liberarsi, in ogni sua forma e in modo radicale, di questo dualismo fondamentalmente erroneo, che costringe addirittura a ignorare o a frantendere la *specificità* d'intere classi d'atti (*Aktgebiete*). La *fenomenologia dei valori* (*Wertphänomenologie*) e la *fenomenologia della vita emotiva* (*Phänomenologie des emotionalen Lebens*) vanno pertanto considerate come un ambito d'oggetti e di ricerca completamente autonomo e del tutto indipendente dalla logica (FOR: 147).

2.2 L'*a priori* dell'essenzialità: universale o individuale?

Ora, si è detto che la filosofia fenomenologica ha a che fare solo con essenzialità che si manifestano in modo autonomo: con pure auto-datità connotate assiologicamente (*Selbst und -Wertgegebenheit*). Tali essenzialità o *quidditas*, date originariamente e residualmente in una recezione primariamente, anche se non esclusivamente, emotiva, non costitui-

fattori eminentemente *relazionali*: il processo di *Bildung* si realizza nella *co-attuazione* dell'atto sul piano trans-soggettivo dell'incontro con l'alterità. A tal proposito cfr. CUSINATO 2018: 13.

scono né qualcosa di generale né qualcosa di individuale: un'essenzialità

diviene *generale* (*allgemein*) quando nella forma, ad esempio, appare identica in una serie d'oggetti per altri aspetti diversi: tutto ciò che “ha” quest'essenza o ne costituisce un “supporto” (FOR: 117).

Essa può però anche costituire l'essenza di un unico individuo senza perciò cessare di essere un'essenzialità. Vi sono infatti essenze individuali e, all'interno dell'individuale, delle correlazioni eidetiche. In comune, atteggiamento ingenuo-naturale e disposizione fenomenologica hanno il punto a partire dal quale ammettere un fenomeno o una cosa come essenziale ed esistente senza alcun bisogno di un qualche genere di regolarità o successione reiterata di comparizioni. Basta un singolo caso intuito e vissuto per portare a datità l'unità materiale di una cosa. In ogni singolo caso vissuto, in ogni manifestazione è inteso il tutto, la totalità della cosa materiale e del processo, cui non spetta né è necessaria alcuna successione o riproposizione. Nel caso della percezione naturale, niente è più certo del fatto che tutti gli oggetti

vengono a noi dati come oggetti *singoli* e individuali. [...] Non è l'abbondanza o la penuria di qualità di quel che è inteso, a determinare ciò che è singolare e individuale o universale e generale, è innanzitutto piuttosto una differenza di carattere data con le modalità dell'*intendere*. Un bambino che chiama “uccello” ogni soggetto riguardante il fenomeno del volo, ad esempio anche una farfalla o forse un’ombra che si muove, o che chiama “cucù” ogni oggetto che scompare dietro a una parete fissa, con il servirsi di questa parola intende comunque un oggetto *singolo* e *individuale*. Non gli è dato nulla di *universale* (secondo la nostra determinazione di “dato”), bensì qualcosa di *singolare* e *individuale* (DOF: 106).

Così, in generale, nel passaggio a una visione essenziale e fenomenologicamente complessiva,

può benissimo esistere un a priori che sia, o *possa* essere, intuito da *un unico soggetto*! Una proposizione che si basi su un contenuto a priori è “dotata di validità universale” solo per quei soggetti che *possono* avere il medesimo accesso intuitivo (*Einsicht*): ogni validità universale è tale, essenzialmente, solo “per” qualcuno; l’apriorità, invece, non implica affatto questo “riferimento-a...” (FOR: 169).

La filosofia fenomenologica riguardante il dato come pura essenzialità conduce a un massiccio ampliamento dell’*apriorismo in senso materiale*, laddove con quest’ultimo s’intende ogni materia, nella misura in cui sia impiegata nel processo di formazione dei beni indipendentemente dalla struttura che essi assumono in quanto cosa (cfr. FOR: 71):

L’ordine di fondazione, in cui i fenomeni [*Phänomen*] vengono a datità come contenuti di un vivere immediato, e che poggia sulla loro “essenza”, non già su di un “intelletto”, fa sì [...] che tutti i principî che si impiantano sulla “spazialità” valgano anche per i corpi, che tutti i principî che valgono per i valori, valgano anche per i beni e per le azioni che in sé portano quei valori. La qual cosa significa che tutto quel che vale per l’*essenza* (autodata) di oggetti (e nelle *connessioni essenziali*), vale anche a priori per gli oggetti di questa essenza (FET: 138).¹⁰

L’unica e fondamentale tesi concernente l’essenzialità e la datità afferma quindi che

qualunque cosa sia contenuta nell’essenza di un oggetto o valga per essa come tale, è contenuta e vale a priori e necessariamente per tutti i possibili oggetti esistenti di quella stessa essenza – a prescindere dal fatto che questi oggetti esistenti, o una parte di essi, siano per noi conoscibili o meno; mentre, non tutto ciò che vale o è contenuto in quegli oggetti conosciuti come esistenti, vale an-

¹⁰ Sulla nozione di *a priori* cfr. HENCKMANN 1987: 117-140.

che per l'essenza di questi oggetti o è contenuto di essa (FIL: 301).¹¹

L'essenza dell'oggetto, come anche dell'essere atto e dell'essere del valore, non esclude pertanto affatto che *solo un singolo caso in un singolo atto* porti qualcosa all'autodatit : anzi,

non esclude neanche che un determinato oggetto possa esser cos  dato *a una singola persona*. N  esclude un esser qualcosa vero e un esser qualcosa buono per un individuo: neppure, insomma, esclude una verit  e una visione essenzialmente *valide individualmente e pur tuttavia rigorosamente oggettive e assolute*. [...]   infatti chiaro che, se ci  che viene visto da A   un'autentica essenza, allora deve potere essere visto da chiunque, perch , in modo essenzialmente, necessario,   iscritto anche nel contenuto di ogni esperienza possibile. La domanda pu  esser solo questa: cosa succede quando, dopo che A ha cercato di indicarglielo, B afferma che non lo vede? [...] Non vi   qui un "criterio generale". La cosa va decisa caso per caso (FET: 148-149).

Un'essenzialit  autodata come tale non   quindi n  universale n  individuale – n  tantomeno qualcosa di rimesso alla soggettivistica pretesa di identificare la verit  di un oggetto con la sua validit  universale – e di conseguenza l'*a priori* non   un prodotto del nostro spirito *formativo e costitutente*, ma «solo una conseguenza del *pervenirci a datit * i fatti contenuti nel mondo – tutti fenomenologicamente pensati – *in un ordine fisso*» (FET: 174).

Se, come si   visto, la ricerca e la conoscenza della verit    pur sempre una faccenda concernente l'etica e un atteggiamento assiologicamente orientato, nel caso della compren-

¹¹ «Poich  l'apriorit  formale e materiale delle essenze vale non soltanto "per" l'esistente, in cui si trova accidentalmente e che si trova entro i confini della *nostra* esperienza dell'esistenza, bens  anche per quell'esistenza dell'essenza stessa, che si pone *al di l  e oltre* di ogni nostra possibile esperienza dell'esistenza».

sione essenziale del valore è necessario muovere dai fenomeni assiologico-morali in sé stessi, cercando di rendere comprensibile ciò che è buono e cattivo, e non ciò che vale socialmente come tale, ciò che viene lodato e biasimato, vale a dire il significato (positivo o negativo) che un valore (positivo o negativo) può avere per un interesse di un individuo o di una società. Si tratta cioè non di

giudizi di valore sociali (*sozialen Werturteile*) sul bene e sul male, ma della materia assiologica (*Wertmaterie*) di “buono” e “malvagio” in sé; non di giudizi, ma di ciò che in essi viene intenzionato e di ciò a cui essi mirano (FOR: 111).

Va da sé che trasferendo il principio concernente le essenzialità evidenti a priori alla sfera dei problemi dell’etica si giunga inevitabilmente a domandarsi come dunque tale aspirazione a superare lo iato tra essere e dover-essere senza porre come perfettamente identici un mondo *con* eticità e un mondo *senza* eticità – fermo restando che la convinzione che l’esistenza in generale sia già un valore positivo è solo un’erronea interpretazione del principio, assoluto e oggettivo, secondo cui solo l’esistenza di un valore *positivo* è in sé un valore positivo (cfr. FOR: 197; 399) – si concili con l’eventualità che si dia un bene *in sé*, esistente indipendentemente dall’esperienza in quanto induzione – e non dal fatto che si sia o no agito bene – che possa al contempo esser colto solo da *un dato individuo*? La sfida solo in apparenza giocata sul piano del paradosso è posta per l’appunto aprendosi alla possibilità che si dia un tale *bene in sé «per-me»* (*An-sich-Gutes-für-mich*), oggettivo e personale al contempo; anzi, tanto più oggettivo quanto più personale.

La verità, anche e soprattutto quella morale, esige per emergere un tipo di condotta pratica, un comportamento adeguato alla condizione (*Bedingung*) insita nelle cose stesse.

Talvolta, tali esigenze sono poste soltanto a un determinato individuo. È necessario, infatti, che il bene, per essere oggettivo, debba essere universalmente valido? La semplice

universalizzabilità (*Verallgemeinbarkeit*), l'attitudine a essere universalizzata della massima (*Verallgemeinerungsfähigkeit*), di farla valere in ogni situazione e per ciascun uomo non dice nulla della «bontà» (*Gutsein*) di uno specifico atto di volere, d'agire e d'essere (cfr. FOR: 539). Eticamente buono è solo quell'atto in cui scegliamo il valore percepito affettivamente come superiore in riferimento ai valori «dati» nelle tendenze:

è chiaro, allora, che il suo *possibile* valore *mora*le dipende, in primo luogo, dalle materie assiologiche (*Wertmaterien*) che, nel tendere, si presentano come eventuali oggetti della sua scelta; dalla loro altezza (nell'ordine obiettivo); dalla pienezza e dalla diversità che esse incarnano (FOR: 105).

La natura profondamente morale di un individuo si rivela nel fatto che

l'involontario e automatico manifestarsi dei suoi moti tendenziali e dei valori materiali, ai quali essi "mirano", si svolga già secondo un *ordine di preferenza* (*Ordnung des Vorzuges*); e che i valori – rispetto all'ordine gerarchico obiettivo dei valori materiali (*objektiven Rangordnung der materialen Werte*) – rappresentino per il volere un materiale già ampiamente *formato* (FOR: 107).

L'ordine fisso o gerarchia obiettiva cui si riferisce l'analisi fenomenologica rimanda in generale ai puri *tipi fondamentali* di relazioni *eidetiche a priori* fondanti l'assiologia in quanto dottrina dell'essenza dei valori in quanto valori intesi come più-che-oggetti, e inoltre degli atteggiamenti di valore intesi come più-che-atti (cognitivi).

Prima di stabilire in modo esaustivo l'ordine e la disposizione delle materie assiologiche, e quindi dei valori e dei relativi portatori, va innanzitutto rilevato che

tutti i valori (quale ne sia la natura: etici, estetici ecc.) si dividono in valori *positivi* e *negativi* [...]. Un aspetto, questo, che dipende dalla *natura* (*Wesen*) dei valori e vale del tutto indipendentemente dal fatto che possiamo sentire

davvero particolari opposizioni assiologiche (cioè valori positivi e negativi) come bello/brutto, buono/cattivo, piacevole/spiacevole ecc. Simili, per certi versi, gli “assiomi” scoperti da Franz Brentano, che definiscono a priori la *relazione tra l’essere* e i valori *positivi* e *negativi*: - L’esistenza (*Existenz*) di un valore positivo è in sé un valore positivo. - L’esistenza di un valore negativo è in sé un valore negativo. - La non esistenza (*Nichtexistenz*) di un valore positivo è in sé un valore negativo. - La non esistenza di un valore negativo è in sé un valore positivo. [...] Lo *stesso* valore non può essere positivo e negativo [...]; si tratta di relazioni eidetiche [che] non coincidono nemmeno con le relazioni essenziali tra l’essere e il non-essere [...]. Piuttosto queste relazioni sussistono tra i valori *stessi*, del tutto indipendentemente dal fatto che essi esistano o non esistano (FOR: 181).

Tuttavia, le relazioni a priori più importanti e fondamentali sono quelle che stabiliscono un *ordine gerarchico* dei sistemi di qualità di valori materiali, indicate come *modalità assiologiche* (*Wertmodalitäten*).

Esse costituiscono

l’autentico *a priori materiale* del discernimento dei valori e delle preferenze. [...] L’ultima e principale divisione tra le qualità di valore, presupposte dalle relazioni d’essenza, deve essere indipendente da ogni bene di fatto esistente, e dalla particolare organizzazione di nature capaci di sentire i valori (*wertefühlender Naturen*) (FOR: 225).

È necessario tener presente questo tipo esemplare di gerarchia a priori delle essenzialità assiologiche, in quanto se la singolarità dell’uomo nella persona si attua “naturalmente” ponendosi estaticamente al di fuori di sé, e dunque al di fuori della relazione di dipendenza dal mondo circostante, in tal modo appropriandosi del suo ambiente-proprio, tuttavia essa si realizza compiutamente solo dando seguito a quella tendenza o tensione a trascendere la propria costituzione bio-psichica, a *ridurre* oltre-naturalmente la sua natura sensoriale

e psichica, in un processo di con-formazione e assimilazione a ciò che è assoluto (in quanto assolutamente indipendente dai suoi organi, dalle sue pulsioni e dalla sua egoità e coscienza) in un autentico atto di apertura all'*altrui* essere e valore, alle cose, al mondo, agli altri.¹² Posta infatti la *superiorità* da un punto di vista assiologico degli atti con cui si realizza un valore altrui, rispetto a quelli con i quali si realizza un valore legato al proprio io e alla proprie esigenze vitali, da un punto di vista ontologico-fenomenologico un essere vivente che sia capace di *apertura* [all'altro, alle cose, al mondo (*Weltöffnenheit*)] si dispone, attraverso il proprio atteggiamento spirituale-personale, liberamente e creativamente nei confronti di quest'ordine fisso di modalità di valore. Gerarchia, quest'ultima, che in fondo non sta a indicare se non un progressivo incremento di tale apertura (cfr. CUSINATO 2011a: 24).

1) Una prima modalità riguarda la serie dei valori del *piacevole* e dello *spiacevole*, a cui corrisponde, da una parte, il *sentire assiologico sensoriale* (*sinnliches Fühlen*), con il godere e il patire a esso relativi, e dall'altra gli stati emotivi dei *vissuti emotivi di sensazione* (*Gefühlszustände der Empfindungsgefühle*), il piacere e il dolore. Questa serie è essenzialmente e interamente *relativa* a un essere di natura sensoriale in generale, dotato di un *corpo fisico* (*Körper*), ma non specificamente all'uomo come essere vivente dotato di una propria specificità organica.

2) La seconda modalità regola la serie dei valori del *sentire assiologico vitale* (*vitales Fühlens*), a cui corrispondono tutte le qualità comprese tra il *nobile* (*Edlen*) e il *volgare* (*Gemeinen*), vale a dire del “buono” o del “cattivo”, inteso come bravo (o pessimo), capace (o incapace) in relazione al raggiungimento di uno stato

¹² La singolarità personale si costituisce in senso *ex-centrico*: non attraverso risonanze, ma attraverso dissonanze e con-sonanze nel senso di una *interformatività* sul piano trans-soggettivo dell'incontro con l'altro (cfr. CUSINATO 2018: 243).

di *benessere* o *prosperità*; anche questa serie è *relativa* alla struttura sensoriale e alle funzioni di un essere cui *inherisce* un *corpo-vivo* (*Leib*). Tra gli stati, appartengono a questa classe tutti i modi del senso vitale (ad esempio, il senso di “crescita” e di “declino” della vita, la sensazione di essere sani e malati); tra le reazioni emotive, il rallegrarsi e il rattristarsi; tra le reazioni pulsionali, “coraggio” e “angoscia”, impulso alla vendetta, collera ecc. (cfr. FOR: 227-229).

3) Una terza modalità comprende i valori *personal*i o *spirituali* (*geistige Werte*): già nel tipo di *datità*, i valori della personalità tradiscono una singolare “scol-latura” e non-dipendenza rispetto alla sfera complessiva del corpo-vivo e dell’ambiente (*Leib- und Umweltosphäre*). Gli atti e le funzioni, nei quali li afferriamo, sono funzioni del sentire *personale* (*geistigen Fühlens*) e atti del preferire, dell’amare e dell’odiare *personale* che si distinguono dalle funzioni e dagli atti *vitali* omonimi, sia dal punto di vista puramente fenomenologico, sia in virtù della loro *propria legalità* (*irriducibile* a una qualche legalità *biologica*) (FOR: 229); appartengono a questa serie i valori *estetici* (del bello e del brutto), puramente *morali* (del giusto e dell’ingiusto) e *culturali* o della *pura conoscenza della verità*¹³ (a differenza della tendenza, tipica dell’atteggiamento scientifico, a dominare le cose e gli eventi – tempo, spazio, corpi, movimenti, natura in generale – per soddisfare la pulsione vitale di potere e controllo); corrispondono a questa modalità assiologica le risposte emotive del con-patire, della stima e del disprezzo e della simpatia.

4) L’ultima modalità assiologica è relativa alla sfera dei valori del *sacro* (*das Heilige*) e del *profano* (*das Unheilige*), le cui qualità di valore si offrono in *datità*

¹³ Per ribadire quanto affermato in precedenza, la conoscenza della verità, e non la verità in quanto tale, è un valore. Più precisamente, è un atteggiamento dotato di valore, o un valore d’atto.

solo se gli oggetti intenzionati sono esseri *assoluti* (massimamente indipendenti dalla coscienza e dalla costituzione organica-vitale).

Con questo termine, *non* intendo una *classe* ben definita di oggetti, ma (in linea di principio) *ogni* oggetto della “sfera assoluta”. Anche questa modalità assiologica è completamente non-dipendente da quanto, in epoche diverse e presso vari popoli, è stato considerato “sacro” in riferimento a cose, forze, persone reali, istituzioni e così via (dalle rappresentazioni feticistiche al puro concetto di Dio) (FOR: 231-233);

a questi valori corrispondono i sentimenti di *beatitude* (*Seligkeit*) e *disperazione* (*Verzweiflung*); inoltre negli atti del *credere-in* (*Glauben*) e di un certo tipo di *amore* (*Liebe*) afferriamo originariamente i valori del sacro e della salvezza: un amore che

si rivolge essenzialmente a persone, ovvero, a qualcosa che *esiste sotto forma di essere personale* (*etwas von personaler Seinsform*), a prescindere dal suo contenuto e dal “conetto” di persona presupposto. Di conseguenza, il valore principale nella sfera assiologica del “massimo valore di salvezza”, conformemente alla sua legge d’essenza, è un “*valore della persona*” (*Personwert*) (FOR: 233).

Nel seguito della trattazione, sarà possibile affrontare più da vicino la questione dei *tipi puri di persona* (*reine Personentypen*) corrispondenti a ogni modalità assiologica, come *modelli esemplari* (*Vorbild*) di attuazione di una determinata serie nella scala assiologica, e inoltre la costitutività dell’apertura alla sfera assoluta per l’essere della persona e dei modi a essa inerenti di datità e (in un senso ancora non specificato) rivelazione. Per ora, basti soltanto sottolineare che i livelli qui elencati sono disposti in maniera tale da esemplificare il processo di riduzione (in senso fenomenologicamente stretto) di

ciò che è esistenzialmente relativo, e dunque illustrano la dinamica stratificata in cui ha luogo quella tendenza all'apertura a ciò che non è fondato né costituito per un *Körper*, un *Leib* e un *Ich* – come soggetto di pensiero ed essere coscientiale –, in direzione dell'essere assoluto come del massimamente non-dipendente e Altro-da-sè. In questo senso, ad esempio, lo stato di godimento sensoriale è da *differire* o *posporre* in vista dell'atto della conoscenza o di un atto morale, che a loro volta vengono *preceduti* dall'atto di amare o credere-in un'altra persona in base al suo puro esser-così.

Ritornando al modo in cui un individuo si appropria dell'ordine di preferenze, e che determina il grado di maturazione della sua competenza assiologica e con-partecipativa, talvolta esiste un'evidenza del discernimento etico rigorosamente obiettivo secondo cui un determinato atto (volere, agire ecc.) è *buono* solo ed esclusivamente per un individuo, «ad esempio per “me”» (FOR: 625).

Spesso scopriamo di avere una chiara consapevolezza dell'importanza del valore a cui aspiravamo, solo per l'enorme soddisfazione del tendere. Non per questo, però, la “soddisfazione” “è” identica al valore; come se i valori fossero solo *simboli* della soddisfazione o della mancata soddisfazione. Così possiamo anche chiederci quale valore (o quale bene) preferiamo a un altro valore (o a un altro bene) – quale valore sia più elevato, o quale bene sia più prezioso per noi – e possiamo tentare di rispondere alla domanda con un esperimento mentale. Potremmo chiederci per così dire che cosa desideriamo di più tra due cose, spiando le tendenze che si presentano come reazioni ai valori immaginati; ad esempio, qual è, tra due persone, quella che amiamo di più? Quale delle due salveremmo prima di fronte a un pericolo estremo? Tra due cibi quale sceglieremmo, se ci venissero offerti entrambi? *Nemmeno* in questo caso, tuttavia, la preferenza pratica *costituisce* l'esser-superiore del valore o semplicemente il suo passar-prima nella presa assiologica. Si tratta

soltanto di un metodo soggettivo per fare chiarezza sul valore più elevato per noi (FOR: 99).

Tuttavia, un discernimento morale, concernente i puri e autentici *valori morali assoluti* di un essere e di un comportamento, ha *sempre e necessariamente* – quanto più è adeguato (dunque, più obiettivo) – il carattere intrinseco di una «comprendere intuitiva individuale» (*Ibid*). Fondare fenomenologicamente un’etica *materiale a priori* significa innanzitutto evitare di articolare – implicitamente o esplicitamente – alternative antinomiche e disgiuntive i cui termini – norma e legge di natura, scopo e intenzione ecc. – non esauriscono affatto le possibilità date (cfr. FOR: 385-387). La questione del rapporto tra oggettività e individualità deve la sua apparente paradosalità al pregiudizio secondo cui, in ambito di fondazione etica, il formale sta al materiale come l’oggettivo sta al soggettivo e, analogamente, l’universale sta all’individuale come l’*a priori* all’*a posteriori*; in tal modo condannando il «per me» della formula al silenzio e alla prigione della soggettività:

ogni sentire assiologico (*Wertfühlen*) e la corrispondente cultura sarebbero guidati e indirizzati da quell’intuizione fondamentale (*Grundanschauung*), secondo la quale *sono dati* (*es gäbe*) ancora un numero *infinito* di valori che nessuno, fino a oggi, ha potuto sentire e afferrare – che si svilupperebbe in modo sempre più rigoroso, preciso, definito, accompagnandosi con il processo stesso della coscienza crescente del fatto che solo il *superamento* (*Überwindung*) d’ogni struttura d’esperienza vissuta dell’uomo naturale, e della forma assolutamente unilaterale che essa ha assunto nella nostra epoca (*Zeitalter*), permette di *accedere* ai valori sussistenti obiettivi (*bestehenden objektiven Werten*), di abbattere le pareti della prigione che ci separano da loro e di lasciar penetrare di nuovo, per così dire, la luce del giorno, la “visione diurna” [...] nell’occhio spirituale (*Geistesauge*) con il quale sentiamo (*führendes*) i valori. Più la persona è in sé stessa ricca di valore, più assume un comportamento di

valore e più a ogni passo *sboccia (öffnet)* a vista d'occhio il mondo dei valori. Sempre lieve ringrazia, l'anima pia, per lo spazio, la luce, l'aria, per il dono che le è stato fatto delle braccia, delle membra, del respiro, e tutto ciò che per un altro è “indifferenti ai valori”, si popola per lei di valori e disvalori. La formula francescana: “omnia habemus nihil possidentes” esprime l’orientamento (*Richtung*) verso la liberazione del sentire assiologico (*Wertfühlers*) dalla prigione della soggettività (*subjektiven Schranken*) (FOR: 529-531).

L’ambito dell’*a priori* non coincide affatto con quello del formale né, come si è visto, con quello dell’universale e del generale; come se non bastasse la contrapposizione tra *a priori* e *a posteriori* non ha assolutamente nulla a che fare con quella tra formale e materiale (cfr. FOR: 125). L’identificazione sia dell’*a priori* con il formale e con il pensato (nel senso di costruito dal puro pensiero) sia del dato con il contenuto sensibile sono tra gli errori fondamentali del formalismo etico o, più esattamente, dell’idealismo formale (cfr. FOR: 127).¹⁴ La sua pretesa di universalità formale è tanto più legata alla soggettività di quanto non lo sia il carattere materiale e «relativo»¹⁵ dei valori. Per individuare cosa si dia *in sé* in un atto intenzionale è solo all’essenzialità, al *quid* che ci si deve riferire, a dove e come esso si manifesti, domandandosi anzitutto *che cosa è dato*, senza peraltro escludere che possano esservi essenze sia di una molteplicità di oggetti

¹⁴ L’intento di Scheler è insomma di riunire in un unico principio attualmente e sinteticamente organizzativo la «natura humeana» e l’«intelletto kantiano». Cfr. FOR: 151.

¹⁵ Sulla relatività (da non confondere con la soggettività) dei valori cfr. FOR: 521-623. È comunque il caso di precisare che, con ciò, Scheler non intende affatto abbracciare quelle teorie *real-ontologiste* che ammettono «un cielo di valori e delle idee che dovrebbero sussistere del tutto indipendentemente dall’essenza e dal possibile compimento di atti» (FOR: 27), il che costituiva a suo parere una reazione esagerata all’importanza eccessiva attribuita dalla Scuola di Marburgo al pensiero “produttivo”. A tal proposito cfr. inoltre MANCUSO 2018: 12-15.

sia di un solo individuo,¹⁶ sulla base della legge essenziale secondo la quale le correlazioni eidetiche *valgono per tutti gli oggetti di questa essenza proprio perché valgono per l'essenza di questi oggetti* (cfr. FOR: 169).

I valori, in quanto proto-fenomeni (*Urphänomen*), oltre a esser pre-dati rispetto alla rappresentazione (*Vorstellung*) e alla percezione – tanto che è difficile, se non impossibile, per l'essere umano fare astrazione dalle qualità di valore date, primariamente *con* le esperienze vissute d'ordine psichico, omettendo di compiere gli atti assiologico-emozionali in cui esperisce propriamente la vita, che accompagnano, per una legge d'essenza, quelle esperienze (cfr. FOR: 395) – sono dati in modo opaco e non apodittico (cfr. CUSINATO 2018: 195), tanto che nella propria presa di posizione emozionale e pratica (*fühlende und praktische Stellungnahmen*) ogni individuo con la sua coscienza morale,¹⁷ cogliendo alcune sfumature di valore che nessun altro è stato in grado di cogliere, costituisce la propria singolarità personale, vale a dire la direzione qualitativa del suo (e *suo* soltanto) *puro divenire altro* (*pures Anderswerden*) che, in ultima analisi, costituisce l'essere essenziale della persona.¹⁸

¹⁶ È importante non confondere il valore oggettivo di un bene *individualmente* percepito (bene in sé *per-me*) con la *personalità* inherente per necessità essenziale ai portatori di valori *etici*. I portatori di valori del bene e del male sono siffatti da non poter mai originalmente «essere dati come "oggetti", perché essenzialmente stanno dalla parte della *persona* (e dell'atto). [...] [Sono le persone a essere] essenzialmente portatori di bene e male morali (*gut und böse*)» (FOR: 187-189). La persona è allora l'autentico portatore dei valori morali e dunque, centro sia della conoscenza etica che della moralità pratica.

¹⁷ La coscienza morale è definita come la «sensibilità ai fatti di coscienza (*Bewußtseinstatsachen*) (nell'essere d'orecchio fine), nella capacità di coglierli e nel suo esercizio quotidiano [...]: non quindi negli atti della valutazione (*Beurteilung*)» (FOR: 387).

¹⁸ Alla base dell'unità del processo di formazione della personalità, del *principium individuationis* della persona, non c'è una sostanza, ma un momento *dinamico* capace di orientare le decisioni fondamentali della persona: tale momento è l'*ordo amoris*. Cfr. CUSINATO 2009d: 26-27. Il valore è *Urphänomen* in quanto condizione della costituzione e manifestazione del

L'essenza della mia personalità è infatti

il precipitato del “mio” (perché presuppone la mia propria esperienza di vita) discernimento nel bene (*Einsicht in das Gute*) – dove il discernimento si forma nell'attimo stesso in chi si schiude al bene – purché sia “il bene per me” (*das Gute für mich*) [...]. Intesa in questo senso, dunque, la coscienza morale – conformemente alla sua essenza – non può essere sostituita da alcuna “norma”, “legge morale” ecc. Essa comincia a prestare la propria opera solo dove cessa l’azione delle norme e delle leggi, dove l’agire e il volere soddisfa già alle loro esigenze. Deve dire quindi – quanto *più pura* è la sua voce – qualcosa di diverso a ogni persona che si trovi nella stessa situazione, e sbaglierebbe senz’altro se dicesse a tutti la stessa cosa! Per la “coscienza morale” (*Gewissen*), intesa in questo senso, vale incondizionatamente il *principio della libertà di coscienza morale* (*Prinzip der Gewissensfreiheit*) che dunque afferma: “In questioni, la cui soluzione *non sia* disciplinata (per sua natura non potrebbe esserlo) dalla *parte obiettivamente valida sul piano universale* dei principi assiologici intuitivamente evidenti (*einsichtigen Wertsätzen*) e delle norme su di essi fondati, ognuno è libero di ascoltare la voce della propria coscienza morale (FOR: 635-637).¹⁹

fenomeno stesso: dirige il processo di manifestazione del fenomeno e il suo venire alla luce (cfr. CUSINATO 2018: 119).

¹⁹ Nella stessa situazione ognuno dovrebbe agire in modo diverso, proprio perché nessuno ha un’individualità uguale alla nostra (cfr. FOR: 949). Il conflitto derivante dalla pur necessaria contestualità e complementarità tra beni universalmente validi e beni individualmente validi richiede la postulazione di «imperativo della situazione» o «esigenza del momento» (*Forderung der Stunde*) (cfr. FOR: 951). A proposito dell’essenza della coscienza, Scheler afferma: «è indubbio che l’espressione “coscienza” (*Gewissen*), che ha assunto il suo attuale significato solo in epoca cristiana, non è, come il vissuto del “dover essere” o dell’“evidenza etica”, una componente della coscienza (*Bewusstsein*), bensì è l’interpretazione metafisico-religiosa di determinati atti del sentimento e del giudizio nel senso di “appello”, “monito” ecc. da parte della “voce di Dio”» (IDO: 143-144).

Il principio della libertà di coscienza *individuale* – ma forse sarebbe meglio dire *personale* – non dissolve l'idea di un bene *oggettivo*, e dunque non presta il fianco all'anarchia morale dell'*anything goes*. Il bene in sé *per-me* indica dunque che non è «per» me che qualcosa è buono in sé. Anzi, esso è «buono» e inerisce all'essenza della *cosa* indipendentemente dal fatto che tale inerienza sia percepita o la si percepirà (cfr. FOR: 483).²⁰ Se le cose stessero altrimenti, la contraddizione sarebbe evidente. Invece è «bene» (in sé) proprio in quanto

indipendente dal mio sapere [...] ed è al contempo *bene in sé* per “*me*”, poiché nel contenuto materiale specifico di questo bene in sé vi è un *riferimento* vissuto nei miei confronti, un monito esperito direttamente, che esprime questo *contenuto* in un diretto riferimento a me (come se mi sussurrasse in un certo senso: “per te”) (FOR: 945).

«Questo è il *tuo* bene, è *soltanto* il *tuo* bene, qualunque sia il bene per gli altri (*das Gute für andere*)» (FOR: 627): il discernimento etico ultimo, evidente, adeguato e rigoroso del bene automanifestativo e assoluto in sé deve comunque necessariamente riferirsi in modo intrinseco a individui, quale ne sia la sua adeguazione,²¹ pienamente o relativamente – nel senso specificato in precedenza – assoluta. La piena adeguatezza del bene in sé oggettivo si realizza solo qualora il singolo soggetto morale scopra, custodisca e coltivi l'essenza assiologica che egli solo è in grado di esprimere, senza peraltro trascurare i valori universalmente validi. Una dottrina etica

²⁰ L'essere dei valori sta in ciò: in quanto fatti puri, essi non «sono in quanto vigono (valgono)» ma, al contrario, «vigono in quanto sono». Allo stesso modo, la persona è solo l'*ultima depositaria* dei valori, ma non colei che li *pone in essere come valori* (*Wertträger*) (cfr. FOR: 993).

²¹ Vale a dire la sua obiettività. Si veda FOR: 625. Ciò non ha nulla a che vedere con la possibilità di appellarsi, in ultima istanza, alla propria coscienza («è la mia coscienza a dirmelo»), esigendo dagli altri un assoluto riconoscimento delle proprie valutazioni etiche. Tale è infatti il nefasto presupposto alla base dell'anarchia morale. A tal proposito cfr. FOR: 629; 633-635.

che intenda fondarsi quanto più possibile su un bene in sé *preferito* da un singolo individuo non solo ammette, ma anzi *postula* tale bene *in sé per* ciascuna persona in particolare.²²

2.3 Atteggiamenti esemplari: modelli di tras-formazione

L'essenzialità come tale, dunque, non riguarda né l'universale (o la generalità) né l'individuale, soprattutto se quest'ultima è ridotta al rango di semplice soggettività. Proprio per questo sussistono delle essenzialità, in questo caso pure datità di valore o materie assiologiche, che si manifestano in e per un individuo. Proprio per questo, insomma,

ha senso parlare di un'essenza individuale e di un'essenza di valore *individuale* (*individuellen Wertwesen*) di una persona. Questa essenza di valore di tipo personale e individuale è invero ciò cui mi riferisco anche parlando della sua “salvezza personale” (*persönlichen Heiles*) (FOR: 943).

Detto altrimenti, ogni individuo-persona, attraverso una maturazione della sua capacità di aprirsi liberamente all'altro da sé per com'è in sé – ciò che in sostanza significa un incremento e un'espansione della propria capacità di discernere e di poter-preferire (l')altro (cfr. FOR: 193) – dà forma alla sua singolarità assiologica e personale e, in questo modo, concorre a strutturare la sua – e soltanto sua – destinazione. Ora, per quanto riguarda quest'ultima, sarebbe di certo più adeguato assumerla come sinonimo di *vocazione* (cfr. anche se in una prospettiva più marcatamente psicologica HILLMAN

²² Non esiste alcuna visione apodittica di un «Bene» assoluto, ma solo «un numero infinito di prospettive parziali, a ciascuna delle quali corrisponde lo specifico *ordo amoris* di una determinata individualità personale [...] [ognuna esprime] oggettivamente una prospettiva valoriale unica e irripetibile che non può essere modificata arbitrariamente con un semplice atto di volontà in quanto in essa sono sedimentate le motivazioni e la storia complessiva di quell'individuo» (CUSINATO 2011a: 16).

1997), rispetto a termini indubbiamente più inflazionati come felicità, salvezza o vita riuscita.

È come se nel riferimento a determinati beni intuiti, *sentiti* come evidentemente da preferire a priori – e sulla cui base orientare la propria spinta desiderativa, non solo meramente acquisitiva – man mano si facesse sempre più visibile e trasparente quel *richiamo* (*Ruf*) rivolto a una persona e soltanto a questa persona, indipendentemente dal fatto che sia rivolto o meno anche ad altri (cfr. FOR: 945). Il valore essenziale della persona individuale consiste proprio in questo *balenare* (*Erblicken*) e irrompere – non ha importanza se improvviso o meno – di quello che potrebbe anche essere inteso come un senso di aderenza o non aderenza a ciò che è emotivamente avvertito come il fine e il contenuto della propria essenza assiologica, a ciò che in altri termini costituisce la propria chiamata, vocazione e destinazione. Soltanto su tali basi è possibile fondare un'etica – prima ancora un'ontologia – *emozionale a priori e vocazionale*, personale e oggettiva. Soltanto, inoltre, con il riferimento a *tipi puri di persone di valore* in cui le materie assiologiche s'incarnano, come si è detto, sarà possibile dar vita a una fenomenologia ontologicamente e assiologicamente fondata sulle *personalità esemplari* (cfr. FOR: 1141):²³

su quest'originario *contenuto di valore* proprio e *individuale* si fonda precisamente la coscienza del dover-essere individuale; è il riconoscimento evidente di un bene in sé, ma appunto del “bene-in-sé per *me* (*An-sich-Guten für mich*). ”

²³ Come prima nel caso del sapere filosofico, così vale per qualsiasi attività in cui sia portata a compimento una specifica classe di atti (amare, credere, sapere, ecc.) il fatto che, trattandosi di atti della *persona*, e di atti assiologicamente fondati (dunque motivati da un preciso atteggiamento di valore), sia indispensabile sempre e comunque far riferimento al *tipo di persona* che compie quei determinati atti e al suo ordine del *sentire* e al grado di apertura al mondo (*Weltoffenheit*). Così, è impossibile parlare della conoscenza filosofica e basta, senza alcun riguardo per la *persona che fa filosofia*, oppure, ad esempio, parlare di fede religiosa o relazioni amorose senza alcun riferimento alla persona che crede o alla persona che ama.

In questo “bene in sé per me” non c’è assolutamente una contraddizione logica. Perché non è “per” me (nel senso del mio vissuto corrispondente) che è qualcosa è *buono in sé*. In questo ci sarebbe una contraddizione evidente. Piuttosto qualcosa è buono “in sé” proprio nel senso di “in-dipendentemente dalla circostanza che io lo sappia o no”, perché questa è l’implicazione di “in sé”; ma inoltre è il *bene in sé* per “me”, nel senso che in questo specifico *contenuto materiale* originario *a priori* del bene in sé c’è, a volerlo descrivere, un rinvio (esperito) a me stesso, quasi un dito puntato che esce dal *contenuto* e indica me, come se mi sussurrasse: “per te”. Questo *contenuto* mi assegna una posizione *unica* nel cosmo morale e, secondariamente, mi ordina azioni, atti, opere che sembrano dire: “io sono per te” e “tu sei per me” (FOR: 1141).

Il fatto che tale bene in sé dica a ognuno qualcosa di diverso è in fondo la risposta, declinata pluralisticamente (e non relativisticamente), a un unico problema che riguarda tutti gli esseri umani: il dare una *forma* alla propria esistenza personale (cfr. CUSINATO 2011a: 25). Ognuna di queste, poi, si struttura in conformità all’evidenza e alla pienezza con cui una persona *sente* e coglie l’offerta e la datità di valore proveniente da questo appello rivolto a lui e soltanto a lui. La *personalizzazione* dell’imperativo categorico kantiano passa dunque attraverso il compimento dei valori posti più in alto nell’ordine di relatività decrescente (alla vita, al soggetto, alla coscienza, alle variazioni storiche ecc.) – i valori spirituali-personali – quanto meno relativi al volere²⁴ e tanto più indivisibili²⁵ e duraturi, quanto più inoltre destinati a provocare

²⁴ «Il valore “buono” si manifesta nel momento stesso in cui realizziamo il valore positivo superiore (dato nel preferire): nell’atto di volere. Proprio per questo non può mai costituire la materia dell’atto di volere. Per una necessità essenziale, esso si trova per così dire “alle spalle” del volere; ecco perché non potrebbe mai esserne intenzionato» (FOR: 77-79).

²⁵ I valori più alti sono quelli dotati del più basso grado di divisibilità: proprio per questo non possono mai essere realizzati allo stesso modo da ciascun individuo. Allo stesso tempo essi sono anche quei valori in grado

una più intensa ed elevata soddisfazione negli strati più profondi della vita emotiva della persona. Per questo, è quanto meno bizzarro se non addirittura un controsenso innalzare a livello di regola fondamentale la massima di *voler* essere felici²⁶ (o di *volere* l'amore, dei figli, un determinato livello conoscitivo ecc.). Allo stesso modo, è ugualmente insensato il pensiero anche soltanto minimo di approssimarsi a un grado accettabile di soddisfazione relativo alla propria esistenza uniformando il proprio stile di vita per filo e per segno a quello di un altro individuo, nient'affatto in grado di servire da esempio (sia in positivo sia in negativo): come se ognuno potesse afferrare allo stesso modo cosa sia davvero evidente in termini di datità assiologiche, e dunque relativamente al bene morale. Così, più un sentimento (positivo o negativo, di *beatitudine* o *disperazione*) è posto in profondità al centro ontologico della persona, più è indipendente da tutte le possibili vicissitudini e legato alla personalità in quanto tale. Beatitudine e disperazione,

senza neppure essere sfiorate dalla fortuna e dalla sfortuna (nel senso obiettivo del termine) e dai loro correlati emotivi – occupano, alternativamente, il centro della persona; il sentimento di felicità e quello di profonda infelicità (la miseria morale) *non* oscillano, a loro volta, con le (semplici) gioie e i (semplici) dolori che, alternandosi, accompagnano ogni vita. Essi avvolgono nel loro abbraccio quest'alternanza emotiva. [...] Ecco perché l'uomo “profondamente felice”, il beato, può sopportare con gioia anche la miseria e la sfortuna – e non deve, per questo, diventare insensibile al dolore e al piacere dello strato più periferico (FOR: 677).²⁷

di dar luogo in maniera più elevata e profonda all'*unione* di più individui. Cfr. FOR: 201-202.

²⁶ Al contrario, soltanto «chi è profondamente disperato “*insegue*” la *felicità*» (FOR: 675).

²⁷ Certo, non per questo ogni dolore e sofferenza in quanto tale possono avere quel posto che loro assegna una «falsa mania della sofferenza che rasenta il patologico [...]. Ogni *sofferenza* (indipendentemente dal grado di intensità) è un *male*, e nessuna può essere condizione di beatitudine. Ogni

Il più profondo sentimento di felicità è essenzialmente costituito dalla personale consapevolezza della soddisfazione concomitante alla propria intrinseca bontà (etica) sostanziale, di cui per l'appunto la felicità è «soltanto» una *conseguenza*. Solo una volontà data come buona è accompagnata quindi da intimi sentimenti di felicità, così come, di converso, solo un'intima sovrabbondanza di sentimenti positivi è la fonte di realizzazione di tutti i valori positivi (cfr. FOR: 681-685) [cfr. inoltre SIMONOTTI 2007]. In altre parole, solo una persona buona è felice, e solo una persona felice agisce bene. Dal fatto di aver riconosciuto a ragione che beatitudine e disperazione

sono sentimenti che il nostro *volere* è assolutamente incapace di produrre (dal momento che impregnano, piuttosto, l'essere della persona nell'atto di volere) si dovette trarre l'erronea conclusione che i valori morali *in generale* non avevano alcuna relazione essenziale con la pienezza emotiva delle persone (FOR: 681).

Se, come si è detto, è attraverso una maturazione e un'estensione liberamente acquisite della propria capacità di *poter-preferire altro*²⁸ (ciò che procura felicità a ciò che procura gioia, e quest'ultimo a ciò che procura semplice benessere

concezione della sofferenza come mezzo di perfezionamento morale o come mezzo di una cosiddetta pedagogia divina è già discutibile per la semplice ragione che non è possibile spiegare perché serviva proprio la *sofferenza* (un male) per raggiungere questi fini. [...] La sofferenza non rende felice nessuno» (FOR: 677-679). La funzione del dolore, semmai ne abbia una, è esprimibile solo in termini di *purificazione* (*Läuterung*): quest'ultima indica la «crescente «scorificazione» di ciò che (per la nostra valutazione e la nostra considerazione spirituale) non appartiene alla nostra essenza personale e, di conseguenza, progressiva *chiarificazione*, agli occhi della nostra coscienza, del nucleo della nostra esistenza» (FOR: 679).

²⁸ Diversamente, il fenomeno primario in cui si compie e si rivela la maturazione psichica (*seelische Reifung*) è una costante *limitazione* del volere alla sfera del fare possibile (cfr. FOR: 263).

psico-fisico) che ogni individuo avanza lungo il sentiero del proprio perfezionamento esistenziale, è pur vero che in questo caso “liberamente” acquisito non è necessario che sia si- nonimo di “autonomamente o originalmente” acquisito. Difatti, la scoperta e il compimento di quegli atti eticamente fondanti è affatto plausibile che avvenga non solo attraverso la persona in questione – perché è a essa a che spetta pur sempre di maturare *spontaneamente* la propria capacità di discernere – bensì «anche perché qualcuno (un amico, un’autorità ecc.), che mi conosce meglio di quanto io conosca me stesso, me lo rivela» (FOR: 635) e, inoltre, sia dotata di una più spiccata capacità di discernimento etico.²⁹ Molto spesso accade che non sia riconosciuto il fatto che la possibilità di acquisire autonomamente una conoscenza assiologica a priori rappresenta *un solo* tipo di attività tra le altre (cfr. FOR: 177).

In gioco vi è il problema della libertà – più esattamente la libertà della persona come problema – che, comunque, l’etica filosofica non può esimersi dall’affrontare. In gioco, inoltre, vi è l’idea che l’atto di sapere che medita sulla totalità della vita vissuta nella sua pienezza non possa sottrarsi al compito di far risaltare l’originale correlazione essenziale sussistente *tra loro* e inoltre con una condotta e a un atteggiamento assiologicamente *adeguati*. Nella misura in cui un individuo non sia in grado di pervenire da sé solo a un’adeguata capacità di comprendere chiaramente e in modo avveduto (*Einsehen des Einsichtigen*) (cfr. FOR: 965), e quindi di discernere in modo fondato, rendendo così necessario che sia un’altra persona, in conformità alla sua essenza individuale eticamente migliore e superiore, a indicare alla coscienza morale di quell’individuo l’orientamento etico da seguire, tale indica-

²⁹ Per «discernimento» (*Einsicht*) bisogna intendere l’«evidente *auto-datità* (*Selbstgegebenheit*) di ciò che è buono e di ciò che non lo è» (FOR: 633). Esso rappresenta, in certo senso, il corrispettivo assiologico della pura intuizione (*Anschauung*) in senso fenomenologico. Si tratta, insomma, di una possibilità d’atto dell’ordine del *sentire* rivolto a pure datità di valore (*Wertgegebenheit*).

zione non implica affatto un'eteronomia solo legalmente (non moralmente) valida del suo comportamento assiologico.

Accade al contrario che tale personalità altra, solo attraverso la sua influenza morale, porga all'altro un invito alla *sequela* (*Nachfolge*), vale a dire a con-formarsi e tras-formarsi in risposta al puro valore personale e al semplice essere della sua persona sentiti in modo immediato ed evidente.³⁰ È un principio assiologico fondamentale che, affinché tale influenza morale sia dotata di valore etico, la qualità esemplare della persona presa a modello sia evidentemente più alto da un punto di vista etico: la differenza tra la sequela fondata sulla *con-formazione* e un influsso fondato sull'imitazione meccanica e meramente ripetitiva risiede nel fatto che un individuo, per ciò che riguarda il percorso verso la formazione della propria unica singolarità personale, possa affidarsi all'autorità di un altro soggetto eticamente qualificato se e solo se lo ritenga eticamente *più* qualificato, vale a dire unicamente nel caso in cui evidentemente percepisca in quell'autorità una *più profonda e ricca* capacità di discernimento etico (cfr. FOR: 643).

La correlazione essenziale tra l'atto di *fiducia* con cui una persona trasmette e consegna a un'altra le chiavi d'accesso

³⁰ A tal proposito, illuminante l'interpretazione di Cusinato: «La formazione della singolarità personale, se concepita in termini relazionali e quindi “dipendente” dall'influsso di fattori “esterni” come la testimonianza maieutica e la dimensione valoriale e affettiva, non implica una rinuncia alla libertà e una ricaduta nell'eteronomia? Sicuramente comporta il superamento di una libertà intesa come libertà di scelta di un soggetto autonomo. [...] La libertà relazionale della persona è eteronomia solo se pensata in riferimento al sé egocentrico [...]. Ciò implica un ripensamento radicale di concetti come esemplarità, valore e sentire: non sono urti che impongono un percorso determinato alla libertà della singolarità dall'esterno, ma dimensione che permettono alla singolarità di sintonizzarsi con il reale e di trovare uno spazio maieutico per continuare a nascere. [...] Se al livello del sé c'è una libertà in negativo: sono libero se l'altro non mi sottomette, al livello della singolarità c'è una libertà in positivo: sono libero se l'altro diventa ispirazione, e l'ispirazione si nutre liberamente del sentire, dei valori e di testimonianze» (CUSINATO 2018: 14).

dell'insieme delle sue prese di posizione nel mondo e la bontà d'essere irriflessa e virtuosità³¹ di quest'ultima, che in ultima istanza sono ciò che la rende *degna* di affidamento, costituisce l'efficacia del *modello* (*Vorbild*) e del *contro-modello* (*Gengebild*) a struttura personificata, quale forma più originaria del divenire e della trasformazione morale (*sittlichen Werdens und Wandelns*) (cfr. FOR: 1139). Tali personalità aurorali (cfr. CUSINATO 2011a) stanno alla base del processo di *Menschbildung* (o *Selbstbildung*) della singolarità personale *unica* e *dinamica* e rappresentano puri modelli archetipi (cfr. SPADER 1995; HAMMER 1972), ovvero tipi puri che di per sé stessi e in sé stessi costituiscono delle configurazioni materiali intuitive di stati di cose assiologici nell'unità di una forma personificata.

Dal canto suo, quindi, la fenomenologia tenta di offrire all'etica un fondamento in quanto non scienza esoterica, o peggio ancora sotto forma di nebuloso sapere dal vago sentore misticheggiante, ma in quanto tecnica che descrive e tematizza i presupposti irriflessi in base a cui milioni di uomini, quotidianamente, fanno i conti con la produzione e realizzazione di esemplarità esistenziali.

Proprio per questo l'etica non può operare attraverso l'imposizione di norme morali e obbligazioni ideali, ma solo nel senso della *Vorbildung*, nel senso del raggiungimento di una forma di realizzazione particolarmente riuscita e pertanto, nella sua esemplarità, capace di contagiare come

³¹ «Virtù» è la coscienza immediata di poter realizzare quanto viene esperito come idealmente dovuto, l'immediato potere di compiere quel contenuto come un dovuto ideale (FOR: 469-471). Sull'importanza della virtù nel contesto della vita etica cfr. VIR: 157-178, dove essa è descritta come innanzitutto una *qualità della persona*, e non un'abilità o una capacità, intesa come la «*coscienza* (*Gewissen*), costantemente vitale, beata, *del potere e della forza* di volere e fare il bene e il giusto in sé [...] solo per la *nostra* individualità, una coscienza della forza che sgorga *liberamente dal nostro stesso essere*. [...] A coloro che l'inseguono senza respiro la virtù si nasconde ancora più velocemente e più agilmente della sua più comune sorella, la felicità» (VIR: 158-159). La virtù, dunque, in quanto *coscienza della forza per il bene*, è interamente *personale e individuale*.

Vorbild (cfr. CUSINATO 2008a: 109).³² L'esemplarità suggerisce perciò di declinare la differenza degli stili esistenziali nel senso di un pluralismo che non è necessariamente relativismo (cfr. CUSINATO 2011a: 10). In tempi di rapida trasformazione del comune sentire diviene capitale la questione dei *modelli* in ogni ambito essenziale della vita (religione, politica, apprendimento, ecc.) che, trasferito nel piano della vita concreta, significa: in chi *confidare* per la guida della propria esistenza?

Come si diceva poc'anzi, tale personalità altra, unicamente attraverso la sua influenza morale, esercita senza sa-perlo né volerlo un'attrazione irresistibile, ancorché oscura, sulla *disposizione d'animo fondamentale* (*Grundgesinnung*)³³ di ogni uomo, porgendo all'altro un invito a seguirlo, a con-formare, tra-s-formare (in modo a sua volta inconsapevole e involonta-rio) il suo *mondo possibile* in risposta al suo puro valore perso-nale, al semplice essere della sua persona e alla sua forma dell'animo. Un invito, appunto, che è esperito più nella for-ma di un «qualcosa mi spinge obbligatoriamente a seguirlo» che nell'altra di un «sono obbligato a seguirlo» (cfr. FOR: 1109). Il modello personale fonda la sua esemplarità sull'unità di un'esigenza d'esser-dovuto di un contenuto ori-ginario a priori, e tale esigenza si manifesta come una po-tente attrazione, in cui l'individuo che *segue* (*folgen*) non è co-involto in un movimento attivo, ma è rivolto al suo modello

³² Sul concetto scheleriano di esemplarità (*Vorbild*) e sul suo intreccio con il processo di formazione della singolarità personale cfr. Cusinato 2008; 2011a; 2011c; 2012b.

³³ «In ogni anima domina in qualsiasi momento una direzione personale fondamentale d'amore e d'odio, del preferire e del posporre fondamentale: è la sua *disposizione d'animo fondamentale* (*Grundgesinnung*). Essa determina ontologicamente sia ciò che quest'anima personale può volere, sia ciò che è in grado di conoscere, il campo di gioco del suo conoscere e del suo agire, in una parola: il suo *mondo possibile*» (cfr. MOC: 55; 61). Almeno nelle intenzioni dell'autore, tale scritto, pubblicato postumo, avrebbe do-vuto intitolarsi *Wertpersontypen und Soziologie der menschlichen Berufe* (*Tipi di persone di valore e sociologia delle vocazioni umane*).

come a un fine che sia dovuto e giusto realizzare (non come uno scopo da ottenere, insomma).

Allo stesso modo, non è nella rappresentazione, nella riflessione o nella percezione che tale contenuto d'esemplarità viene a datità; piuttosto, esso è dato solo all'interno di vissuti circoscritti del tipo «è questo che amo», «è questo che odio»:

rispetto agli atti indicati [rappresentazione, percezione, fantasia, riflessione ecc.], singolarmente intesi, e rispetto ai loro oggetti, il contenuto originario *a priori* d'esemplarità e il suo correlato d'atto svolgono già efficacemente la funzione di *forma* d'apprensione oggettuale (*Auffassungsform*) o di *forma* d'esistenza (*Daseinform*) (FOR: 1111).³⁴

L'efficacia di una testimonianza esemplare in campo assiologico nel determinare i contorni e gli schemi della futura, possibile esperienza – il destino – di una persona è «tanto più grande quanto meno è espressamente *cosciente* come modello» (MOC: 70). Grazie a essa la persona si solleva, lentamente e spesso lungo vie complicate, verso il proprio sé più profondo, verso il suo *diventa colui che sei* (*Werde der du bist!*) (cfr. MOC: 67).

Ciò accade senza alcuna scelta: «essi [i modelli] ci possiedono e ci attirano, prima che noi possiamo sceglierli (forza d'attrazione del modello)» (*Ibid.*). L'efficacia dell'esemplarità è tanto più profonda e attiva quanto più è oscura e misteriosa: «l'efficacia del modello è più forte proprio dove l'uomo non è egli stesso consapevole di quale sia il suo modello, tanto più dove egli non sa da dove provenga» (MOC: 55). Il modello è sempre *figura di valore modellata personalmente* (*personal*

³⁴ Continua in nota: «l'etica in quanto tale esige semplicemente che vengano portati a specifica coscienza, in modo da isolarli, i cattivi modelli e, indirettamente, i contro-modelli *sia* buoni *che* cattivi. Anche i contro-modelli dotati di contenuto buono infatti – ad esempio i contro-modelli che sono nati contro l'idea di un padre cattivo che ha la pretesa, nondimeno, di essere un padre esemplare – *in quanto* contro-modelli sono cattivi».

geformte Wert-gestalt) che, librandosi dinanzi all'animo di un individuo, contribuisce a plasmarne e formarne attivamente l'essere e l'intimo sentire. Ciò che s'instaura non è una reciproca relazione di coscienza (*gegenseitiges Bewußtseins Verhältnis*). «Così segretamente e così potentemente operano i "modelli"» (MOC: 65): ovvero, non è necessario né che colui che ha tale modello lo conosca *coscientemente* né che sappia di averlo, e ciò accade tanto più quanto più il modello è vivamente efficace sul suo divenire. La relazione con quest'ultimo si compie all'interno di una *coscienza di valore* e, primariamente, nell'amore e nell'odio: soltanto *amandoli* si fa in modo che operino sull'intimo sentire della persona di modo che quest'ultima divenga simile a essi nel suo stesso essere («con il suo amore e odio amo e odio» [MOC: 84]).

Insieme alla consapevolezza, è dunque la stessa pretesa volontarietà a venir meno: la forza d'attrazione del modello risiede appunto nella capacità di attirare e «possedere» l'individuo prima ancora che si schiuda per questi un seppur minimo margine per un volere in conformità al quale orientare la propria valutazione e scelta. Non è possibile affermare, insomma, che

il giudizio (la valutazione) e l'atto della scelta costituiscono la condizione perché qualcosa diventi un modello, e perché lo diventi questo piuttosto che quello. La coscienza d'esemplarità (*Vorbildbewußtsein*) è una coscienza assolutamente *prelogica*, e *precede* addirittura la capacità d'afferrare le possibili sfere in cui si effettuerà la scelta. [...] Sarebbe davvero un'ingenuità assumere che un modello, per esistere, richiedesse necessariamente che qualcuno potesse *valutare* qualcosa come suo modello; oppure, per essere questo o quel modello, richiedesse che la stessa persona potesse giudicare e asserire che cos'è il suo modello e chi è (FOR: 1109).

Se è pur lecito ritagliare per il dover-essere dell'individuo persona un posto all'interno di un'assiologia pura, al di là del suo costituirsi come non-poter-fare-altrimenti, è

all'esemplarità che bisogna guardare. In questo modo, esso non consisterà più in una norma ideale o in un principio di obbligazione astrattamente generale, ma nel puro valore del *bene-in-sé-per-“me”* (*An-sich-Gutes-für-mich*). Non esiste la visione apodittica di un Bene assoluto, ma solo un numero infinito di prospettive parziali, a ciascuna delle quali corrisponde lo specifico *ordine del sentire* – o, come si vedrà più avanti qualora si tratterà più nel dettaglio dell'essenza dell'amore – dello specifico *ordo amoris* di una determinata individualità personale (cfr. CUSINATO 2011a: 16), ognuna delle quali esprime oggettivamente una prospettiva valoriale unica e irripetibile. Il dover essere corrisponde dunque al momento *esemplare* dell'essere individuale, quello che corrisponde meglio alla propria vocazione individuale (cfr. VENIER 2008; GUCCINELLI 2013: XIX-XCVIII).

Sia il bene sia il sacro, in quanto valori assoluti e personali, si rivolgono così all'individuo in quella forma unica e irripetibile di comunicazione (condivisa) (*Mit-teilung*) e co-attuazione (*Mit-vollzug*) che è la chiamata, la vocazione, l'appello. I sistemi di valore a cui una persona obbedisce o non obbedisce sono da ricondurre sempre a «*modelli personali*, a figure di valore sotto forma di persona» (MOC: 65), detto altrimenti stati di cose assiologici,

strutturati nella forma unitaria di un'unità personale, una struttura personificata del valere-così; secondo l'esemplarità del contenuto orginario *a priori*, invece, è l'unità di un'esigenza d'esser-dovuto fondata su questo contenuto (FOR: 1109).

In base ai principi fondanti della *materiale Wertethik* – che è poi una *Gefühlsethik* (cfr. CUSINATO 2012: 137-138) – «il più alto senso morale del mondo e il senso morale ultimo del mondo consiste nella possibile esistenza di persone dotate del massimo valore e di valori positivi» (FOR: 1097). È vero, infatti, che tutte le norme si fondano su valori; e tuttavia è pur vero che i valori più alti non sono valori reali (*Sachwerte*), valori di stato (*Zustandwerte*), valori di cose ed eventi (*Ding-*

und Ereigniswerte), valori di funzione (Funktionswerte), valori di reazione (Reaktionswerte), valori della convinzione (Gesinnungswerte) o valori del successo (Erfolgswerte). Se la persona si costituisce come l'autentica depositaria e il più alto portatore dei valori etici, le qualità più alte stanno allora dalla parte dei valori d'atto (*Aktswerte*) e di tali portatori (d'atto) essenziali – più che da quella dei valori in sé –, in modo tale che *superiori* e quindi da *preferire* siano in ogni caso *valori personali (Personwert)* – della persona come tale e della virtù, intesa come qualità personale che varia in funzione della bontà della persona – o, ancor meglio, *pure persone di valore (Wertpersonen)* (cfr. FOR: 1121): i tipi puri di persone di valore *universalmente validi*, non quelli validi per l'individuo, risultano dall'associazione – precedentemente acquisita – di

persona di valore (*Wertperson*) quale valore supremo con la gerarchia delle modalità dei valori (*Rangordnung deir Modalitäten der Werte*). Se l'ordine in questione, così come l'abbiamo scoperto [...] è corretto, allora si delineano, quali tipi e tipi puri più elevati di ogni modello positivo e buono i tipi del *santo (Heiligen)*, del *genio*, dell'*eroe*, dello *mente dirigente (führenden Geistes)* e dell'*artista di godimento* nello stesso ordine gerarchico, appunto, della serie indicata. [...] Si tratta di *persone di valore* che hanno con i valori (i cui portatori, in un'altra modalità e dal punto di vista ontologico, sono già determinate persone) un rapporto analogo a quello che il bene (= cosa di valore) ha con il valore della cosa. Qui il valore di un determinato grado gerarchico riempie l'*unità formale* della personalità (*Formeinheit der Personalität*) e lo fa *primariamente* a titolo di essenza di valore (*Wertwesen*) di quell'unità; esso costituisce l'unità del tipo, non dunque la mera caratteristica, o la mera proprietà, di un gruppo di persone che formerebbe già un'unità (come lo statista, ad esempio, il generale ecc.) indipendentemente dal tipo di valore in gioco (FOR: 1121-1123).³⁵

³⁵ Il concetto di *führenden Geistes*, tradotto con «mente dirigente», rimanda alla figura del leader e del capo carismatico. Andrebbe dunque sottolineata la differenza essenziale tra l'atto del *condurre (Führen)*, tipico della guida

Il dover-essere ideale, che dovrebbe materialmente regolare l'esistenza e il comportamento, non prende dunque il nome di norma ma di *modello o ideale* (*Vorbild oder Ideal*) incarnato da una persona, e dal balenare dell'essenza assiologica individuale – il valore personale – di quest'ultima nasce e si mantiene. Il modello con la sua efficacia (*Vorbildwirksamkeit*), di cui l'esemplarità rappresenta solo la forma più pura, immediata e sublime, è più originario che qualsiasi norma, che in sede morale vale solo conformemente al valore del possibile modello esemplificato dalla persona che la pone. Il significato e il fine più profondo d'ogni atto morale è, pertanto, la realizzazione di un «*regno solidaristico di persone* composto dalle *persone migliori* (*ein solidarisches Personreich bester Personen*)» (FOR: 1099).

Non c'è niente al mondo che in modo altrettanto originario, diretto e necessario permetta a una persona di diventare buona essa stessa, come lo sguardo puro, aperto all'evidenza intuitiva e adeguato, con il quale una persona buona penetra *nella* sua bontà (FOR: 1101).

La relazione del *puro buon esempio* (*das reine gute Beispiele*) è superiore, in riferimento al possibile diventare-buona della persona, a ogni altra possibile relazione. Solo all'interno di tale relazione *personale* la persona che si con-forma, e in tal modo si apre a quella conversione del *cuore* – che si compie solo con-amando qualcuno «in conformità all'amore che si prova nei confronti dell'esemplare del modello» (FOR: 1113) [si veda anche CUSINATO 2017a: 167-189]: amandoli, diventiamo simili a essi nel nostro stesso essere (cfr. MOC: 65) – può conservare l'autonomia del proprio discernimento etico e della propria volontà. L'esemplarità assiologica attrattiva di una persona che genera *seguaci* (*Nachbilder*) senza bisogno

e del capo, e quello del *formare*, tipico invece del modello. Mentre quest'ultimo *indica* un percorso (esistenziale, uno stile di vita) da seguire, il primo *comanda* senza alcuna possibilità d'appello.

d'imporsi direttamente sulla volontà, agendo invece semplicemente conquistandosi il loro amore e la loro ammirazione per il semplice fatto di esistere e di esser-così, predispone ad accogliere attivamente l'appello proveniente dall'alterità. «Come primi albori che annunciano il giorno di sole» (FOF: 72), la testimonianza esemplare spinge ad ascoltare la chiamata della *nostra* persona, della coscienza morale e della legge che sono *nostre in modo individuale*.

Buona quindi, in senso proprio, è unicamente la persona che nel proprio intimo sentire è pronta a preferire ogni valore fondamentale superiore al precedente (cfr. MOC: 66). Esempolare, invece, è la persona in grado di ampliare i confini del sentire assiologico (*Wertfühlen*) proprio e altrui raggiungendo una pienezza d'essere particolarmente rilevante da diventare degna di esempio, così da poter essere condivisa all'infinito dalle persone che le sono vicine.

La logica dell'esemplarità si muove pertanto nel senso di una solidarietà verso un avanzamento del livello di pienezza di una determinata classe valoriale: esemplare è chi è riuscito a inoltrarsi più avanti degli altri in una determinata classe di valori (cfr. CUSINATO 2011a: 22).

I modelli concreti, figure delicate e umbratili, incarnano il più conciso senso della storia, che

non si svela a noi in una meta ultima o in uno stadio finale della storia [...] ma al contrario si svela in questi *modelli concreti* d'umanità in costante crescita, nel loro ordine di grado (*Stufenordnung*); si svelano così a noi i pioli sui quali l'uomo si arrampica verso i suoi massimi fini – tratto, attratto dai massimi esemplari che egli ha accolto profondamente nella sua anima: “essere simile al dio”, come dice Platone; “essere perfetto come il Padre”, come dice il Vangelo. Non c'è nessuna via diretta per il singolo verso la divinizzazione [...]. V'è solo quella catena, quella piramide di modelli personali che si superano l'un l'altro, verso i quali l'uomo, lentamente e lungo vie complicate, si dibatte verso il proprio sé più profondo, verso il suo “diventa colui che sei” – tratto potentemente dai grandi esemplari di volta in volta a esso più vicini, i massimi dei

quali sono tratti direttamente da Dio, il supremo dei quali secondo la fede cristiana è Dio e uomo (MOC: 67).

Il punto di partenza è rappresentato sempre dai modelli familiari. L'archetipo per tutti i modelli religiosi umani è, invece sempre «l'idea di Dio e il suo contenuto» (MOC: 75). Il discorso si sposta dal problema del rapporto tra l'efficacia del singolo modello concreto per la destinazione individuale di una determinata persona all'efficacia, e all'eventuale esistenza, di modelli *assoluti*.

È di fondamentale importanza sottolineare che, per ciò che riguarda il contesto specificamente assiologico, non è l'idea del divino inteso come «una determinata realtà positivamente esistente (*positiv bestimmten Realität*)» (FOR: 573-575) a esser messa in questione, bensì unicamente

la qualità del divino (*Qualität des Göttlichen*) o la qualità del sacro (*Qualität des Heiligen*), date in una ricchezza ontologica infinita.[...] L'idea stessa non è affatto un'astrazione empirica ricavata dalle diverse rappresentazioni positive delle realtà divine (*Götterdingen*) che, nelle diverse religioni positive, furono oggetto di venerazione e di culto, ma è la qualità assiologica (*Wertqualität*) ultima della gerarchia dei valori (la più elevata): una qualità che, fin dalle origini, ha avuto un ruolo determinante nel processo di formazione di ogni rappresentazione, idea o concetto positivo di “Dio” (*Ibid*).

Ogni qualvolta il divino fa la sua comparsa in un discorso sull'etica, è sempre meno in discussione la sua esistenza nel senso di un'effettiva realtà sostanziale – per la quale è necessaria l'esperienza positiva e specificamente religiosa che è possibile all'interno di una rivelazione *mediata* dall'esperienza della personalità dell'esemplarmente santo – che non l'«*idea di valore a priori* del “divino” (*apriorische Wertidee des Göttlichen*)» (FOR: 577). Quest'ultima consiste nel valore dell'*infinitamente sacro*, ultimo nucleo e fonte essenziale nella formazione delle idee e dei concetti di Dio.

Sono le *qualità di valore* del divino (*Wertqualitäten des Göttlichen*) nelle loro proprie sfumature che, manifestandosi esclusivamente nel sentire e nella mira intenzionale dell'amore di Dio (*im Fühlen und in der Intention der Gottesliebe*), assumono un ruolo fondamentale nel processo di formazione delle *idee* e dei *concetti* di Dio (*Ausbildung der Gottesideen und Gottesbegriffe*). Ogni dio, in fondo, viene pensato e rappresentato in corrispondenza di un'essenza di valore (*Wertwesen*) – la sua – primariamente data (*Ibid*).

Queste idee cambiano e fluttuano a seconda del livello di formazione culturale.

Va da sé che

il Dio d'una contadina non è quello di un colto teologo. Ma è possibile che entrambi condividano lo stesso contenuto *sacro*, il contenuto ultimo di verità. Le persone che, nell'amore, afferrano Dio insieme sono più numerose di quelle che, sul piano intellettuale, lo intendono nello stesso modo. Non riconoscere questo principio significa distruggere ciò che può e deve fondare l'unità più profonda e la concordanza tra gli uomini; anzi, ciò che *forma e costituisce* [...] l'unità del genere umano (*die Einheit der Menschheit*) (in senso morale) (FOR: 579).

In questo senso la realtà, e tutta la gerarchia dei valori che la regge, ha come punto di fuga il valore del sacro (cfr. CU-SINATO 1999: 246; GABEL 1997). L'idea del divino, intesa come idea della persona infinita, non può avere la funzione di modello *archetipo* (*Vorbildmodelle*). È un controsenso, infatti, pensare che una «persona finita possa prendere la persona infinita stessa come modello o anche solo come tipo puro (*reinen Modell*) di questo modello» (FOR: 1127). Ciò nonostante, le variazioni che storicamente accadono nell'ambito delle idee del divino, in altre parole la trasformazione primaria del contenuto positivo originario a priori di quanto è inteso di volta in volta come divino (cfr. FOR: 1129), condi-

ziona la trasformazione dei tipi dei modelli e delle leggi che regolano la costruzione dei modelli fattuali, i quali rimangono pertanto del tutto dipendenti dall'idea di Dio che, di volta in volta, risulta dominante. Ancor più radicalmente, Scheler arriva a definire quei puri tipi di persone di valore come

quelle prospettive laterali della divinità semplice e indivisa che, in riferimento a una persona finita, ne costituiscono il possibile *modo di datità* (della divinità come essenza di valore – non dunque del suo essere) (FOR: 1131).

La superiorità della persona esemplare corrispondente al valore del sacro risiede innanzitutto nella modalità di *trasmissione* del contenuto, attraverso quel veicolo di efficacia causale che è il *credere in* (persone) – non ancora nel senso religioso della parola –, quell'*affidarsi a* e *confidare in* «fondato attraverso un amore chiaro e comprensivo e una completa conoscenza di un esemplare del modello e del suo valore» (MOC: 68). Esistono legami e indifferenze che in pochi sanno spiegarsi:

noi amiamo [...] e odiamo in primo luogo sempre persone intere, indivise sulla base della loro complessiva impressione di valore (forma). [...] Un insegnante, la cui persona noi odiamo, può far sorgere in noi il disgusto per un intero campo del sapere. Il credere e il non-credere nell'interezza delle persone che abbiamo imparato a comprendere appieno non dall'esteriorità – come colui che imita solamente – ma *a partire dal loro centro di vita spirituale*, attraverso *trasposizione interiore in esse* (Hineinversetzung) e *attuazione* (Mitvollzug) dei loro atti del sentire: questa è la forma più alta, più pura, più spirituale che l'efficacia del modello può assumere. Solo qui si può parlare di libera *sequela* (MOC: 71).

Per Scheler il punto di partenza della teoria dell'esemplarità è l'*imitatio Christi*: quest'ultima costituisce la

manifestazione più elevata ed eminente di quel processo attraverso cui la persona si forma, si tras-forma e diviene *con* un'altra persona, nel senso che amandola, partecipa al compimento dei suoi atti fino all'autentica identificazione dell'esser-così della sua persona con la persona amata.

Nessuno che sia ragionevole arriverà al pensiero quasi ridicolo [...] per cui [...] il paolino *éndiēstai Kristōn*, il “riversarsi di Cristo”, penetrare, “entrare in lui”, patire “in” lui [...] altro non sarebbero che [...] aver compassione di Cristo [...]. Piuttosto, è chiaro come il sole che in queste espressioni di Paolo orficamente oscure e imbevute di passione, si tratta di qualcosa di totalmente e affatto diverso [...] dall’“imitazione della vita povera di Cristo”. Si tratta infatti di un’*autentica identificazione d’essenza e di figura* (non identificazione d’esistenza) della persona di Cristo con la propria persona; non nel senso di un puro sapere e “esser coscienti”, bensì nel senso di un *divenire*, di un *trasformarsi*, di un immaginare la propria sostanza di persona nella persona di Cristo – in breve, si tratta di un processo ontico. Questo “divenire”, però, ha luogo mediante l’atto dell’*impegno* senza residui e dell’*identificazione* della propria persona per e in Cristo, che comporta quindi senz’altro anche la partecipazione al compimento e la riproduzione dei suoi atti reali; dunque attraverso quel che di totalmente specifico e singolare che Paolo [...] chiama “credere in Cristo”. La “fede” religiosa è, sempre e in ogni caso, un “credere in”, mai un mero “credere che” – due cose radicalmente diverse. E se devo dire che cosa sia propriamente questo “credere in” una persona carismatica [...] non trovo altra caratteristica che quella, appunto, che noi chiamiamo *identificazione di sé* spirituale e pratica *con una persona*, pieno impegno di sé per essa e in essa. L’impegno della sostanza della persona è quindi seguito innanzitutto da un’identificazione nel pensiero, nel volere e nel sentire – e pertanto dalla trasformazione e unificazione del proprio sé nell’essenza e nella figura del maestro. [...] Ogni “*imitatio Christi*” [...] è partecipazione al compimento e una riproduzione degli atti spirituali della persona e dei suoi atteggiamenti interiori

profondi [...]. Che un simile “credere in” debba venir esperito quale dono, grazia, concessione – e non quale opera spontanea della persona – se solo si è compresa la sua essenza, è precisamente un’asserzione analitica. L’essere afferrati, avvinti, soggiogati dalla figura essenziale del maestro è qui un fatto tanto potente che l’atto dell’adesione onticamente insito in quel “credere in”, non giunge in alcun modo alla coscienza riflessiva (SIM: 108-109).

Ebbene, il sommo esempio è la sequela di Cristo (si veda l’analisi svolta, seppur in tutt’altro contesto, da BONHOEFFER 2004), vale a dire la riproduzione continua, seppur sempre unilaterale e inadeguata, della sua essenza (*Wesen*) e del suo esser-così (*So-sein*), della sua figura (*Gestalt*) spirituale nel centro dell’anima del seguace.

Paolo non intende esprimersi per immagini, ma letteralmente, quando nella rinascita vede la progressiva morte del vecchio Adamo e la formazione (*Formierung*) del nostro stesso centro personale attraverso l’essenza dell’amato salvatore, così che al posto del vecchio sé morto entra Cristo in persona, cioè in essenza-forma personale, così che attraverso questo processo veniamo veramente deificati [...]: “Io vivo, ma non più io, bensì Cristo vive in me (*Gal. 2, 20*) (MOC: 72).

La problematica dell’orientatività, vissuta profondamente e in prima persona, va dunque pensata a partire dall’atto della *sequela* (*Nachbild*). E la domanda più radicale verte allora sulla natura e sull’esistenza personale di Cristo nella storia tramite discepoli. Con un ravvivamento del modello originario (*Urbild*) di tutti i modelli per i cristiani – l’immagine di Cristo – ha inizio anche quella riconquista di modelli autentici in ogni ambito. Anche i nostri altri modelli devono essere formati mediante questo modello originario e ispirati direttamente o indirettamente da lui. [...] Abbiamo quindi il compito di ristabilire la vera gerarchia dei tipi dei modelli

(*Vorbildmodelle*) e dei modelli, dopo che per un grande tratto di storia erano capitati in un grave disordine (cfr. *MOC*: 46).

Urbild, *Vorbild* e *Nachbild*: modello e seguace sono così messi in relazione con l'ideale della persona moralmente perfetta che nell'esposizione sembra sovrapporsi alla figura del santo originario per eccellenza, Cristo; ciò avviene, in ogni caso, senza affatto pregiudicare l'orientamento sovra-confessionale della riflessione che, anzi, contiene e armonizza fenomenologia dell'esperienza religiosa, *Geisteswissenschaften*, personalismo metodologico, antropologia filosofica e ontologia del valore e della persona e dell'essere relativo di ambedue questi ultimi alla «rivelazione» (in senso ampio) del momento esemplare della persona. Vale per ogni autentico modello religioso che la possibilità di comunicazione e partecipazione della sua essenza e del suo messaggio faccia appello, e necessariamente, a una determinata fonte *positiva* di esperienza e di conoscenza, cioè a

fonti di conoscenza che superano la ragione naturale, comune a tutti: *rivelazione*, *grazia*, *illuminazione*. [...] I modelli e i capi religiosi si appellano a una partecipazione divina con la *sostanza* di Dio (Cristo) o a una partecipazione divina con il *contenuto* del volere o sapere divino (profeti). Ovunque Dio sia pensato come persona, è *essenzialmente costitutiva* questa forma di mediazione del sapere di Dio agli uomini *attraverso persone*. Una persona non è infatti conoscibile attraverso penetrazione spontanea ma solo se essa *si apre liberamente a un'altra persona*. [...] La forza che dirige e governa originariamente questi processi è però sempre quella del “*santo originario*” (*Urheilige*), dell'originario modello personale della rispettiva religione – del “*fondatore*” per le grandi religioni universali (*MOC*: 76-77).

Il santo che funge da modello originario (*der vorbildlich Heilige*) è *unico*. Come Dio è *uno* (nel senso di non numerabile) ed è persona – per la religione questa personalità è l'alfa

e l'omega (cfr. PRO: 639)³⁶ – così è *una* la persona a cui Egli comunica nel modo più pieno la propria essenza.

Se, come nel Cristianesimo, questa comunicazione non è solamente rivelazione e illuminazione mediante una particolare direzione d'atti di Dio (intelletto, volere), ma comunicazione di persona e sostanza all'uomo mediante “generazione” – cioè la massima forma di comunicazione pensabile, essenzialmente differente dalla rivelazione mediante atti – allora l'unità è assoluta, cioè valida non solo per il passato e il presente, ma anche per il futuro (MOC: 78).

La sua persona è allora l'unico e ultimo criterio di valutazione. Egli trova fede presso la schiera dei suoi seguaci perché si crede in lui, nella sua persona, nel suo esser-così e secondariamente nel parlare, agire e operare attraverso cui plasma sé stesso o l'animo altrui come il massimo bene perfetto. È essenziale per il santo originario che per altre persone la sua presenza immediatamente intuitiva sia efficace solo *l'essere della sua stessa persona*. Ciò segue dall'essenza della persona: quest'ultima non è unità sostanziale, bensì *totalità di un centro concreto di atti e unità di un processo d'interazione espressiva*, «un'unità articolata, funzionale e ordinata secondo leggi di fondazione degli atti, il cui vertice [...] può essere occupato da atti diversi» (FOF: 72) [cfr. anche CUSINATO 2009b; CUSINATO 2009c; BERTINI & MIGLIORINI 2018], ed esiste unicamente nella *co-attuazione (Mitvollzug)* o nel moto dei suoi atti. Il suo essere è sempre una *nuova creazione di sé*. In essa «*essere, vita e opera*, è quindi uno e lo stesso» (MOC: 80) [cfr. inol-

³⁶ Si può parlare di religione, afferma Scheler, solo quando l'oggetto – un essere e un valore che rispetto a qualsiasi esperienza del mondo si presenta come qualcosa di *totalmente altro (das ganz andere)* – a cui mira questo supremo atto di coscienza, per sua essenza trascendente e intenzionale (la trascendenza è una peculiarità che è propria di ogni intenzione di coscienza in quanto coscienza di-), ha una forma divina personale e quando una rivelazione dà compimento all'atto religioso rivolto a queste essere personale e alla sua intenzione.

tre VERDUCCI 2008]. Il grande atto della sequela comporta allora

in un sol atto “*con-rivere*” e “*vivere secondo*” (*in einem Akte “mit-” und “nachleben”*) lo spirito della sua vita [...]; lasciar penetrare l’essenza individuale della sua figura personale in tutte le proprie disposizioni, talenti, ambienti, situazioni storiche, professioni e doveri e così far lievitare in essi la sua vita misteriosa. È come un eccezionale salto nel centro di una personalità, un impossessarsi intuitivo della sua fonte sorgiva e quindi un “*vivere*” attraverso questo centro, e ognuno vivendo la propria vita casuale e positivamente storica (MOC: 84; traduzione leggermente modificata).

Nel cuore del santo, persona esemplare per il valore del sacro, ogni persona cerca la propria salvezza-beatitudine in quanto ricerca la chiamata, la vocazione e la destinazione della *propria* persona individuale.³⁷ In questo senso, *il sacro-santo è ciò che salva*.

2.4 *Ordo amoris* e funzionalizzazione della ri-nascita

È dunque con affermazioni del genere che quel pregiudizio, secondo cui la fenomenologia è una cosa del tutto infruttuosa, consistente in giudizi negativi e sempre soltanto terminante (e in questo caso aente inizio) con una tautologia (cfr. PRO: 453), potrà essere smentito?

Che cosa può significare nell’esistenza concreta dell’individuo «*Das Heilige heilt*» (cfr. CUSINATO 2008a: 109)?

³⁷ Uno degli equivoci più comuni è quello di identificare riduttivamente la propria vocazione e destinazione con uno specifico tipo di attività. «Io sono il mestiere che faccio! E se faccio un mestiere mediocre, quello non è avere una vocazione». La formazione della propria singolarità personale attraverso testimonianze e modelli esemplari avviene, è bene fare attenzione, sotto l’egida dell’*ex-centricità*, non dell’eccentricità comunemente intesa. Cfr. HILLMAN 1997: 309-318.

Si tratta, è vero, di un buon punto di partenza, ma destinato a restare incompreso e incomprensibile se la *materiale Wertethik* non è ripensata a partire dalla concreta varietà della vita affettiva, pertanto come *Gefühlsethik*. Nel concetto di testimonianza esemplare (*Vorbild*) è, infatti, contenuta l'idea che la con-formazione della persona attraverso l'esemplarità altrui non possa prescindere da un'attenzione specifica allo sviluppo degli strati affettivi (cfr. CUSINATO 2011a: 24). Gli atti fondamentali della personalità (*Persönlichkeitsakte*) – ovvero quegli atti in cui solamente esiste e si compie la personalità – possono esser resi presenti a partire dall'atteggiamento del comprendere (*Verstehen/Mitnehmen*), ovvero la capacità d'afferrare il senso dell'*altro*; da qui è possibile il passaggio al con-sentire (*Mit-fühlen*) e co-attuare (*Mitvollzug*), consistente nell'immediato sentire e agire *con* l'altro, in tal modo cogliendo la *realità uguale* sotto il profilo del valore dell'*alter in quanto alter*; quest'ultimo consente a sua volta il transito dinamico, non associativo, all'idea del fondamento del mondo e dell'unico e identico creatore di tutte le persone, all'idea del divino come «persona delle persone» (cfr. FOR: 773; 959) e, infine, alla *comunione con Dio* (*Gemeinschaft mit Gott*) e al *con-amare dell'uomo con Dio* (*Mit-lieben des Menschen mit Gott*).

Va da sé che la possibilità di accogliere qualcosa come una rivelazione *personale* (umana e divina, e divina *per mezzo* dell'umano) risiede nel risveglio e nello sviluppo degli strati affettivi più profondi attraverso un mostrare, da parte dell'esemplarità, come si è riusciti a far fiorire i propri strati affettivi (cfr. CUSINATO 2011a: 24-25).

Il concetto di esemplarità può rappresentare un'importante occasione per ripensare e reinterpretare l'etica materiale dei valori alla luce non della ricerca di una norma o un dover essere universali, ma piuttosto dell'esemplarità, che contribuendo alla fioritura della propria sfera affettiva in tutta la sua stratificazione (*Stufenfolge*), media la relazione tra individuo e valori (cfr. ZABOROWSKI 2011). Limitarsi, dunque, al solo attributo «materiale», senza integrarvi il momento *e-*

semplare, equivale senz’altro a perdere di vista l’essenziale della svolta *esemplaristica, personologica, emozionale e vocazionale* impressa da Scheler all’assiologia filosofica (cfr. CUSINATO 2011a: 8-9).

Nel caso del santo appare con maggior evidenza ciò da cui le esemplarità in generale traggono la propria forza: il *carisma*, «dono divino che diventa capacità di donare e donarsi agli altri [...] influsso divino che diventa capacità d’influenzare» (*Ibid.* 21). Se, in fondo, l’idea implicita nella gerarchia dei valori di Scheler è di rappresentare un progressivo incremento dell’apertura al mondo per il trascendimento della propria chiusura egologica e l’incremento della realizzazione personale solidaristica (cfr. *Ibid.* 23-24), in tal caso la presenza, eterna e intuitiva, del santo consente il massimo incremento della propria apertura al mondo (*Weltöffnenheit*). Il santo rappresenta il livello supremo, l’ordine massimo di quella funzione esemplare di breccia nei confronti della propria intrascendenza (cfr. CUSINATO 2012: 115-159), in grado di strappare l’individuo alla propria autoreferenzialità e di aprirgli le porte a una nuova vita.

Con-formarsi con l’esemplarità del santo, di conseguenza, non equivale a rinunciare a sé e uniformarsi; indica piuttosto il processo tramite cui il soggetto si libera della propria drammatica intrascendenza dando forma a quelle strutture di orientamento che sono *sue* in modo individuale, a quelle particolari prese di posizioni valoriali che si concretizzano nell’*ordo amoris* della sua persona (cfr. CUSINATO 2011a: 15-16; KELLY 1986; IANNASCOLI 2009), plasmando il quale viene *funzionalizzata* ogni possibile futura esperienza di quell’individuo. Si tratta di un processo *incarnato* – che ha inizio lungo la catena dei modelli familiari, in prima istanza dai genitori, per arrivare infine ai modelli santi – che determina ciò che *egli affatto ama e odia*, prima di tutto le possibili caratteristiche di qualsiasi cosa, gli schemi di valore all’interno dei

quali in futuro il suo amore si propagherà (cfr. *MOC*: 67-69).³⁸

Tale schema e sistema delle concrete valutazioni e preferenze di valori di un individuo costituisce il nucleo fondamentale, «la fonte ultima che alimenta segretamente tutto ciò che promana da quest'uomo» (*OAM*: 99), la forma strutturale dell'*ordine dell'amore e dell'odio* nel suo livello divenuto esemplare: in una parola, il suo *ordo amoris*. Attraverso un riferimento tutt'altro che vago ad Agostino, questa struttura si costituisce come l'*ordine oggettivamente retto* della propensione o avversione per le cose di questo mondo.

Al concetto di *ordo amoris* corrisponde pertanto quello non meno problematico di «amabilità» (*Liebenswürdigkeit*), che indica letteralmente ciò che è degno di essere amato, «ciò che si fa amare per il suo modo d'essere, ciò che suscita amore perché amabile, quanto è in sé degno o meritevole di attenzione amorevole» (*OAM*: 203), e che fa dell'*ordo amoris* (almeno da un punto di vista, per così dire, normativo, di ciò che dovrebbe essere) l'effettiva capacità d'amare (*Liebesfähigkeit*) ciò che è degno di essere amato – che è poi il compimento dell'atto d'amore in generale. L'amore dell'uomo può dunque solo «riconoscere la *richiesta oggettiva* e sottomettersi alla gradazione gerarchica delle amabilità (*Liebenswürdigkeiten*)» (*OAM*: 129-131), che quell'amore non crea né impronta dato che esiste in sé e tuttavia «per» l'uomo, vale a dire è ordinata alla sua particolare essenza.³⁹

³⁸ Tale ordine profondo rappresenta il *cuore della* personalità individuale, quanto di più intimo e personale, e s'inscrive perciò all'interno di una, per dir così, dinamica del *nascosto*. Cfr. anche MAFFESOLI 2016: 44.

³⁹ Interessante in questo senso la risonanza della riflessione riportata in questo contesto con uno spunto offerto, seppur in un contesto più marcatamente psicopatologico, da Cusinato: «Dal punto di vista della concezione filosofica del sacro scheleriano, l'ossessione religiosa di uno schizofrenico è *priva proprio del requisito essenziale e cioè della capacità di sospendere il proprio polo egoинomane*. Quelli che semmai lo schizofrenico ottimizza, sono i valori spirituali più legati alle funzioni astratte del pensiero, cioè connessi alla conoscenza della verità, che sono al tempo stesso i meno vicini

Il compito principale che l'etica deve prefissarsi è di gettare le basi per una conoscenza dell'*ordine gerarchico* di tutte le possibili *amabilità* secondo l'intimo valore che spetta alle cose proporzionalmente al grado «oggettivo» della loro perfezione esemplare. Inoltre, determinare le condizioni di possibilità per «ciò di più alto di cui l'uomo è capace» (OAM: 97), vale a dire lo sforzo di produrre concretamente un ordine del sentire, cioè un *ordo amoris*, così trascendendo l'orizzonte autoreferenziale del sé che lo anima (cfr. CUSINATO 2018: 190) «e insieme esperire intuitivamente nel proprio atto d'amore, il venire a convergere dell'atto divino e di quello umano in un unico e medesimo punto del mondo dei valori» (*Ibid.*).

L'*ordo amoris* è, quindi, «il nucleo dell'ordine del mondo in quanto ordine di Dio» (OAM: 127). L'idea di Dio, dunque, intesa formalmente come essere *buono* e *infinito*, «è a fondamento del pensiero di un *ordo amoris*. [...] Dio e solo Dio [...] può essere l'apice della costruzione graduale e piramidale del regno delle amabilità (*Reiches der Liebenswürdigkeiten*)» (OAM: 139). La scala graduata (*Stufenleiter*) delle amabilità è dunque fatta in modo tale che ogni oggetto occupi al suo interno

un ben definito e *unico luogo*, un luogo a cui corrisponde un moto dell'animo con ben precise sfumature; quando “centriamo” il luogo, amiamo in modo retto e ordinato (OAM: 165).

Se la singolarità personale prende forma in base alla capacità dell'individuo di relazionarsi al mondo nella sua dimensione di valore, vi è allora una corrispondenza fra la percezione dell'altezza del valore (di una persona, ad esempio) e la percezione della profondità del nostro animo: quanto più il valore è elevato tanto più è in grado di attivare strati emozionali ampi e profondi, insieme agli atti fondamentali a essi connessi dell'amore e dell'odio, costituenti la persona stessa

all'*ordo amoris* e al processo di formazione della singolarità» (CUSINATO 2018: 179).

e il suo mondo (cfr. *OAM*: 222). Tanto è vero che il retto *ordo amoris* rappresenta la «corretta “cooperazione delle funzioni simpatetiche” nella psiche umana» (*SIM*: 38).

Quando l'uomo ama qualcosa [...] ciò significa sempre che egli nel suo centro personale fuoriesce (*heraustrete*) da sé stesso [...] e tramite tale atto è co-attivo (*mittätig*) nell'affermare, cooperare, favorire, benedire la tendenza a realizzare la propria peculiare pienezza (*Vollkommenheit*) in ciò che è diverso da sé (*OAM*: 114).

L'effettivo *ordo amoris* di un uomo si forma attraverso una progressiva *funzionalizzazione* delle sue esperienze vissute. «*Solo ciò che è essenziale è controfattualmente rilevante, cioè essenziale*, di conseguenza solo ciò che è esemplare funzionalizza novità esperienziali» (CUSINATO 2008a: 109).

Il concetto di funzionalizzazione è uno dei concetti-chiave dell'intera fenomenologia scheleriana, al punto che una sua adeguata comprensione consentirebbe di fare chiarezza intorno a quelle idee tanto discusse quanto incomprese come l'enigmatica e incompiuta tesi, per più versi rassomigliante a un affresco *in fieri* (cfr. CUSINATO 2009a: 13), del *Werdender Gott* (cfr. CUSINATO 2012: 81-98).

Ad ogni modo, con *Funktionalisierung* va inteso un processo in cui 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 nella misura in cui rende possibili ulteriori esperienze (cfr. CUSINATO 2008a: 209).⁴⁰

La conoscenza essenziale

⁴⁰ Interessante l'osservazione di Cusinato a riguardo: «se in *Vom Ewigen* la funzionalizzazione è ancora descritta esclusivamente nei termini di una dinamica conoscitiva, a partire da *Erkenntnis und Arbeit* viene estesa alla dimensione sociologica e storica, e nello scritto *Die Formen des Wissens und die Bildung* viene concretamente applicata al divenire della persona»; inoltre Cfr. CUSINATO 2009a: 1-13; CUSINATO 1998b; CUSINATO 1996a.

funzionalizza (*funktionalisiert*) in una legge di semplice applicazione dell'intelligenza orientata ai fatti contingenti, la quale apprende, seziona, guarda, giudica "in modo determinato" il mondo dei fatti contingenti, "secondo" connessioni essenziali. Ciò che prima era un oggetto, *diventa* forma di pensiero sugli oggetti; ciò che era oggetto d'amore, diventa forma d'amore in cui ora un numero il-limitato di oggetti può essere amato; [...] le intuizioni essenziali *funzionalizzano* – senza essere con ciò *explicite* davanti agli occhi dello spirito. [...] Quando dunque le intuizioni essenziali *funzionalizzano* ha luogo una *specie di vera crescita dello spirito umano* [...] che è *essenzialmente diversa* da tutte le capacità acquisite ed eventualmente ereditate attraverso la semplice influenza sull'organismo umano e sulle sue zone sensitive [...]. Attraverso la *funzionalizzazione dell'intuizione delle essenze* diventa per noi *comprendibile* il *divenire e accrescere* della ragione stessa, cioè del suo possesso di leggi a priori selettive e funzionali. [...] Tutte le leggi funzionali si rifanno a un'esperienza oggettiva originaria, però un'esperienza d'essenze o visione d'essenze, e che tuttavia questo genere di esperienza è essenzialmente e radicalmente diversa da ogni "esperienza" di fatti contingenti (PRO: 523-525).

L'esperienza originaria fa riferimento agli oggetti d'esperienza primari (dal punto di vista del contenuto di valore, quindi oggetto d'amore) nella sua prima infanzia e, inoltre, ai primi modelli familiari (i genitori) che determinano gli schemi e i contorni della futura esperienza possibili: una «*funzionalizzazione in a priori* psicologici del contenuto di precedenti contenuti d'esperienza fortemente carichi di valore = legge di selezione per ulteriori esperienze» (MOC: 70). È una conversione della *materia* dell'amare, sapere e desiderare nella *forza e capacità* di amare, sapere e desiderare: un

sapere fattosi vita, funzione completamente digerita e assimilata, non un "sapere acquisito con l'esperienza", ma un "saper fare esperienza" [...] una seconda natura del tutto spontanea, [...] una naturale seconda pelle (FOF: 74-75).

Le esperienze in questione, funzionalizzandosi, diventano esse stesse matrici esemplari capaci di dar vita a un'azione retroattiva capace di modificare il timbro, gli interessi e la fisionomia della personalità intima dell'individuo. Ancora una volta, solo entrando in contatto con l'altro-significativo e co-attuando con lui gli atti suoi rivolti a valori (amare, conoscere, desiderare ecc.) si ha una promozione del divenire personale, del diventare-altro della persona che è l'*alfa* e l'*omega* della riflessione etica. È l'altro che, accompagnando e condividendo con un individuo i momenti più significativi della sua esistenza contribuisce affinché la sua messa in forma abbia realmente luogo. Ciò che qui prende vita è un sapere nel senso *ontologico* del termine, del sapere come relazione ontologica (*Seinsrelation*), più precisamente

il rapporto dell'aver parte di un ente all'esser-così di un altro ente, un aver parte che non determina alcun cambiamento in questo esser-così. [...] Il momento determinante e scatenante il compimento degli atti che conducono a una qualche forma di questo avere parte, può essere soltanto quel *prendere parte* in cui si trascende sé stessi e il proprio stesso essere e che noi chiamiamo "amore" nella più formale delle accezioni. [...] Senza una tendenza nell'ente che "sa" a uscire fuori di sé per avere parte a un altro ente non c'è affatto alcun "sapere" possibile. Non trovo altro nome per questa tendenza se non "amore", dedizione, quasi che tramite l'amore si infrangessero, per così dire, i limiti del proprio essere e del proprio esser-così (FOF: 78-80).

L'*ordo amoris* è in definitiva un a priori emozionale individuale, una struttura dinamica e retroattiva di preferenze e avversioni assolutamente inconfondibile, teso a *funzionalizzare* la posizione esistenziale nel mondo di una determinata persona, predeterminando i confini della sua possibile esperienza (CUSINATO 2009a: 11). Tale struttura opera preordinando un'apertura sull'auto-datità attraverso un fascio di rile-

vanza, un ordine di selezione che fa emergere solo alcune esperienze, negando e sopprimendo le altre.

Essa presiede al dispiegarsi di un *destino* e una *destinazione* peculiарmente propri di una determinata persona, e tuttavia tra loro non coincidenti, la quale circostanza avallerebbe una logica fatalistica e rinunciataria:

1) «destino» sta a indicare l'insieme non voluto, imprevisto ma non per questo soggetto a una necessità causale, delle possibili esperienze che possono accadere a un individuo e soltanto a lui. Destino è cioè

l'unità di un senso continuativo che ci appare come una co-appartenenza essenziale e individuale tra il carattere umano e gli avvenimenti che accadono attorno a un uomo e giungono in lui. [...] Nello sguardo d'insieme che rivolgiamo a un'intera vita [...] percepiamo forse ogni singolo caso di questi avvenimenti come del tutto casuale ma, allo stesso tempo, la loro connessione – tanto impossibile era prevedere ogni parte del tutto prima del suo accadere – rispecchia proprio ciò che dobbiamo ritenere il nucleo fondamentale della persona in questione (OAM: 105).

Un'armonizzazione tra uomo e mondo, insomma, che fa sì che ciò che capita a un uomo, quando accade, sarebbe potuto accadere proprio solo a lui e a nessun'altro; rappresenta il punto di partenza, l'essere obiettivamente pre-posizionato nel mondo in un certo modo e contesto sociale (cfr. - CUSINATO 2018: 192);

2) «destinazione» indica invece il «luogo» (*Stelle*) spettante al singolo all'interno del mondo, in virtù del suo particolare compito e della sua vocazione (*Beruf*), consona a lui e a nessun altro. L'*ordo amoris* condiziona pertanto solo in modo aperto, nel senso di cercare una vocazione, pur dovendo fare i conti con una condizione di partenza già predeterminata dal destino: l'esistenza diventa allora un equilibrio instabile fra vocazione e destino (cfr. CUSINATO 2008a: 273).

La destinazione indica il percorso d'interazione espres- siva con cui la singolarità personale emerge dal contesto non in una *cura sui* solipsistica, ma solo grazie all'incontro con l'alterità (nella forma della testimonianza maieutica [*Vorbild*]), e trascende il proprio destino in un percorso esistenziale creativo e non predeterminato verso la pro- pria vocazione ed *eudaimonia* (CUSINATO 2018: 192).⁴¹

Il concetto di destinazione individuale (*individuelle Bestimmung*) rimanda poi in modo tutt'altro che tacito all'idea- portante dell'etica scheleriana di un «bene in sé *per me* (*An-sich-Gutes-für-mich*)», quella conoscenza assolutamente vera *per* una persona, quella verità *personale* puramente oggettiva e assoluta, sussistente per una sola persona e valida solo per lei. Non sembra forse essere uno straordinario paradosso che la verità stessa, non solo la sua conoscenza, sia tanto più puramente oggettiva e assoluta quanto più è personale e valida solo per un determinato individuo? La paradossalità, solo apparente, di quest'idea risiede nell'incredibile

confusione dell'individualmente soggettivo – rispetto al quale il soggettivo con validità generale implica già un maggior valore di conoscenza – con il *personalmente oggettivo, ma ciononostante individuale*, che a sua volta è superiore a *tutta* la conoscenza meramente soggettiva, che ha dato adito a quella straordinaria illusione che o la filosofia [e con essa l'etica, la religione, ecc.] debba divenire scienza [...] o che in essa si tratti esclusivamente di opinioni in-

⁴¹ Cusinato propone di spostare il baricentro dell'indagine sulla singolarità personale dal concetto di “essenza” a quello di “percorso espressivo”: la singolarità personale non si definisce in relazione a un'essenza, piuttosto alla singolarità personale corrisponde uno “stile espressivo” inconfondibile, una determinata fisionomia che è il risultato di un processo espressivo di singolarizzazione e che funzionalizza le esperienze di questa persona. In questo senso dietro «la persona non c'è un'essenza compiuta, ma un moto espressivo, cioè una matrice generativa del percorso ontologico con cui una determinata persona è riuscita a esprimersi nell'atto» (CUSINATO 2008a: 14).

dividuali e soggettive – ovvero [...] che si tratti dei “romanzi dei pensatori” (MOC: 102).

È evidente a questo punto che una persona che *discerna* autonomamente sul bene e sul male in sé, così come quella che *voglia* autonomamente ciò che in qualche modo è dato come buono o malvagio, non è necessariamente una persona *buona*. Vale a dire che, se è vero dunque che soltanto la persona autonoma e i suoi atti possono avere il valore di essere e di un volere *moralmente rilevanti* (cfr. FOR: 953), è allo stesso modo da tener presente che l'autonomia rappresenta semplicemente la condizione fondamentale e costante di tutte le unità d'atto implicanti predicati di valore etico, più esattamente il presupposto della rilevanza morale (*sittlichen Relevanz*) della persona (cfr. *Ibid*), non della sua bontà. Può benissimo capitare che un male possa *non* essere imputato alla persona che agisce oppure un bene *non* ascritto a merito:

addirittura l'idea di un'*incolpevole colpevolezza* (*unverschuldeten Schuldhaftigkeit*) per l'individuo in questione [è un'idea pienamente sensata] per l'intero ambito degli atti, e per nulla contraddittoria. L'unica relazione essenziale evidente è il fatto che il male deve essere comunque causato autonomamente da una qualche *persona*, ma non necessariamente da quella persona individuale alla cui azione esso aderisce. Solo la svolta soggettivistica impressa da Kant al suo concetto di autonomia, per cui da un lato non si distingue fra discernimento morale e volere morale, e dall'altro si riduce il senso dei termini buono e malvagio a una legge normativa che la persona di ragione stessa si dà (auto legislazione), escluderebbe immediatamente ogni forma di trasmissione *eteronoma* del contenuto assiologico originario *a priori* di un precedente atto autonomo della persona (FOR: 955-957).⁴²

⁴² Resta fermo infatti il presupposto che «soltanto le *persone* possono essere (originalmente) buone e malvagie dal punto di vista morale, ogni altra cosa è buona o cattiva solo *in relazione alle persone*, per quanto mediata possa essere la “relazione”. [...] I valori *etici* in generale sono in primo luogo valori, i cui portatori (originalmente) non possono mai essere dati

La possibile attribuzione di responsabilità al singolo individuo per il valore morale adeguatamente preferito o posposto, è sempre necessariamente connessa alla *corresponsabilità* (*Mitverantwortlichkeit*) verso gli altri nell'attuare o meno tali strutture assiologiche, essendo tutti inseriti in una o più realtà comuni. Il concetto di autonomia (e, dunque, auto-responsabilità) postula implicitamente il *principio di solidarietà etica di tutte le persone*, in base a cui *ogni persona è corresponsabile* di tutti gli atti individuali degli altri diretti a quei valori posti in posizione superiore nella scala gerarchica oggettiva, quelli per cui ne va insomma dell'intima felicità (o «salvezza») o della disperazione (o «dannazione») personale di un individuo, del suo eventuale esserne meritevole o colpevole ecc. Il principio di solidarietà afferma che

l'entità della corresponsabilità (*Mitverantwortlichkeit*), il fatto che si dia, e la coscienza di ciascuno quanto alla propria corresponsabilità per *tutto* ciò che accade nella sfera morale [...] questa corresponsabilità *originaria* è tanto essenziale per l'esistenza di un soggetto morale, quanto la responsabilità in sé stessa (PER: 207).

Quanto fonda l'autonomia e la responsabilità della persona non è dunque la sua individualità, bensì «l'identico esser-persona di tutti gli individui appartenenti a una comunità» (FOR: 959), e costruita dal *co-volere* (*mit-wollen*), *con-amare* (*mit-lieben*) e *con-odiare* (*mit-hasse*). Tale co-appartenenza comunitaria (in senso ampio), come unione profonda di individuale e sociale, rimanda a quell'ideale «comunità d'amore e di salvezza» (*Liebes- und Heilsgemeinschaft*), in cui ogni persona individuale è *corresponsabile* della salvezza di tutti le altre.

come “oggetti”, perché essenzialmente stanno dalla parte della *persona* (e dell’atto). [...] In secondo luogo, quelli etici, sono valori che aderiscono essenzialmente ai portatori dati come *reali*; mai a dei semplici *oggetti immaginari* (*mere immagini*)» (FOR: 187-189).

Per ogni persona si dà dunque un bene oggettivo individualmente valido che costituisce la sua (ideale) essenza assiologica individuale o, detto in altri termini, la sua *destinazione* – o salvezza (cfr. FOR: 943) – personale; che non è soggettiva, tale da poter essere riconosciuta e realizzata esclusivamente da colui per cui quella esiste. Piuttosto, può benissimo avvenire che

un altro conosca forse la mia destinazione individuale (*individuelle Bestimmung*) più adeguatamente di quanto io stesso riesca a fare; e può anche essere che sia un altro a *co-aiutarmi* (*mithilft*) attivamente a conseguire la mia realizzazione. Esistere, essere l'uno per l'altro e ritenersi di valore (*für einander zu sein und sich wert zu halten*), nella forma di un *co-vivere*, *co-operare*, *co-credere*, *co-sperare*, *co-costruire* – questo è sì persino un elemento della determinazione universale (*allgemeingültigen Bestimmung*) di ogni essere spirituale finito [...] di essere perciò anche corresponsabile (*mitverantwortlich*) del fatto che ognuno riconosca e realizzi la sua determinazione individuale. L'idea della destinazione individuale dunque non esclude, ma racchiude in sé, la reciproca *solidarietà* inerente alla responsabilità nella colpa e nel merito da parte del soggetto morale (OAM: 111-113).

L'autonomia e la responsabilità della persona non sono dunque fondate sulla sua individualità, ma sul *principio di solidarietà etica di tutte le persone*, assioma supremo di tutta la filosofia e dell'etica sociali, oltre che dell'esperienza religiosa.

Con-vivere rappresenta per la persona qualcosa in più di una mera compresenza nello spazio con altri, è una sorta di esistere anche e soprattutto *per* l'altro. Su questa base ogni persona è *co*-responsabile di tutti gli atti individuali di un'altra persona diretti a quei valori posti in posizione superiore nella scala gerarchica oggettiva, quelli per cui ne va insomma della sua (dell'altro) intima felicità (o «salvezza») o disperazione (o «dannazione») personale, del suo eventuale esserne meritevole o colpevole. È quest'ultimo uno dei numerosi *topoi* discorsivi di Scheler in cui si fa strada l'idea secondo cui il pun-

to di congiunzione di essere, sapere, agire e credere vada situato nell'atto di *con-formarsi solidaristicamente a personalità esemplari*.

Per avvalorare quanto già detto, la logica dell'esemplarità si muove nel senso di una solidarietà verso un avanzamento del livello di pienezza di una determinata classe valoriale, in direzione di un progressivo incremento dell'apertura al mondo che miri al trascendimento della propria chiusura egologica e all'incremento della realizzazione personale solidaristica (cfr. CUSINATO 2011a: 23-24). Se il processo di divenire etico è indirizzato al divenire *persone*,⁴³ da quanto detto risulta che tale processo sia possibile soltanto all'interno di un *con-venire*, di un'*esperienza condivisa del divenire personale*: del *puro e continuo con-venire altro della loro persona*, più esattamente del divenire soltanto l'uno *attraverso* l'altro.

Detto altrimenti, è possibile concepire il bene come destinazione (bene in sé *per me*) se e solo se la destinazione del bene è concepita all'interno dell'*esperienza condivisa del divenire persone*: il raggiungimento di quel compito che ogni individuo – e solo lui – è chiamato a svolgere nel mondo si realizza solo attraverso l'atto con cui questi *compartecipa* all'altrui vissuto intenzionale, al punto che l'essere della persona in quanto persona è essenzialmente legato all'incremento di tale capacità di partecipazione (*Mit-teilung*) comprensione, condivisione e co-attuazione (*Mit-vollzug*). Tale struttura eminentemente *relazionale* fonda originariamente ogni autentico comportamento spirituale della persona (cfr. FOR: 925).⁴⁴

Il fenomeno dell'esemplarità mette dunque in luce una situazione di originaria *contaminazione* e la possibilità di co-

⁴³ È in tal senso che vale il principio, altamente significativo per l'etica, secondo cui «evitare di formulare definitivamente un giudizio morale gli uni sugli altri è pertanto un *dovere* delle persone finite. [...] Perché, in questo caso, non è l'eventuale falsità del giudizio a essere deplorevole, ma il giudizio in generale» (FOR: 1095-1097).

⁴⁴ Ogni spirito è «personale» per una necessità essenziale (FOR: 757). Tale motivo profondamente e ontologicamente *sociale* della filosofia di Scheler è stato colto con lucidità già da THEUNISSEN 1965 oltre che, più recentemente, da CUSINATO 2012: 155-157.

municare la trasformazione stessa. L'essere della persona umana consiste nel continuo divenire altro e divenire *con* l'altro, e, finché dura, è costante rinnovamento, continua rinascita (*Wiedergeburt*). Essa esiste solo ponendosi estaticamente al di fuori di sé, nell'alterità, in tal modo scoprendo che nell'andare-fuori-di-sé è già sempre fuori-di-sé-presso-di-sé (*außer-sich-bei-sich*).⁴⁵ Ogni persona è spinta dalla sua natura a trascendere e ridurre (in senso fenomenologico) la propria costituzione bio-psichica in un progressivo avvicinamento e adeguamento a ciò che è assoluto, attraverso un autentico atto di apertura *a* e *di* ciò che è essenzialmente altro da sé.

Persona non è, in senso stretto, sinonimo di uomo. Persona è, in generale, è *ordo amoris* incarnato in un *Leib* (cfr. POS: 150),⁴⁶ il che equivale a dire ogni essere vivente capace di apertura al mondo (*Weltoffenheit*) (si veda FOR: 765; 771). In fondo, la stessa gerarchia dei valori altro non sta a indicare se non un progressivo incremento di tale apertura (cfr. CUSINATO 2011a: 24).

Il principio ultimo secondo cui si costituisce la gerarchia è quindi l'orientamento a un grado di apertura estatica crescente del *vertere*: dai livelli inferiori a quelli superiori traspare un incremento della pienezza con cui il fenomeno appare, fino a raggiungere i livelli in cui la *Gegebenheit* diventa *Selbst- und Wertgegebenheit* e questa apre alla possibilità di una *Selbstoffenbarung*.

In altri termini, nella riduzione fenomenologica quello che viene messo fra parentesi è

il filtro selettivo che ci fa cogliere solo gli aspetti della realtà riconducibili ai valori dell'utile e del dannoso, del piacevole e spiacevole, per attingere a una datità “pura” nel senso di non pre-selezionata dalla rilevanza vitale. Ed è in tale prospettiva che Scheler può definire la fenomenologia come ciò che si orienta all'autodatità

⁴⁵ L'espressione è ripresa da SLOTERDJIK 2014.

⁴⁶ La persona è dunque «quell'essere, *qualsiasi forma biologica o materiale possa assumere*, capace di aprirsi al mondo e ai valori personali o potenzialmente capace di farlo» (CUSINATO 2009d: 61).

(*Selbstgegebenheit*) e non alla datità (*Gegebenheit*) del fenomeno. Solo attraverso tale conversione periagogica, posso cogliere una contro-intenzionalità che parte dal mondo stesso, cioè la rivelazione (*Offenbarung*) del mondo a cui corrisponde la *Weltöffnenheit*. La *Offenbarung* costituisce un ulteriore livello della datità che non coincide con la sensazione, ma non è neppure identificabile con l'allucinazione, in quanto fa parte del piano empirico, anzi è un'iper-datità nella forma della *Selbstgegebenheit* del fenomeno stesso (CUSINATO 2018: 235).

Un valore è tanto più alto e assoluto quanto più ampia è l'apertura estatica che consente, tanto più relativo e basso, quanto più tale apertura risulta limitata e parziale. Il problema etico è in un certo senso tutto qui: se l'uomo si limita a guardare il mondo dal punto di vista del proprio "ventre" o del proprio "ego" allora compie una scorrettezza nei confronti del proprio centro personale (cfr. CUSINATO 1999: 246).

Vale la pena aggiungere, *en passant*, che da quanto detto deriva una conseguenza nient'affatto irrilevante a proposito dell'idea di destino: l'uomo ha la possibilità di comportarsi nei confronti di ciò che può accadere a lui e a lui soltanto in modo totalmente libero – nonostante non abbia, in questo caso, libertà di "scelta" o di "azione" – e, riconoscendolo, starne al di sopra, soltanto attraverso il «con-aiuto (*Mithilfe*) costitutivamente necessario di esseri che stanno al di fuori del suo destino» (OAM: 115).

Il problema in sé poliedrico del divenire *nella* relazione, elevato da Scheler al rango di questione fondamentale, costringe a servirsi di un approccio composito e multidirezionale. Non è casuale, dunque, né è legato alla mancanza di un preciso e coerente approccio metodologico che – fenomenologia religione del sacro, antropologia filosofica, ontologia della persona, filosofia delle emozioni (e delle espressioni) e sociologia del sapere si attraversino l'un l'altra, a più riprese, a tratti solo sfiorandosi tangenzialmente mentre,

altrove, intersecandosi fino a rendere i loro confini (a livello di obiettivi, metodo e contenuto) labili sino all'indistinzione. Il problema della relazione personale con l'esemplarità si fonda pertanto su di un altro, evidentemente più ampio:

che cosa in generale l'uomo possa essere per un uomo (o anche solo possa un giorno diventare) e che cosa no – nell'amore, nell'odio, nell'unione e intesa di ogni tipo o nella lotta – [...]; in quali tipi fondamentali di possibili suddivisioni in gruppi, inoltre, egli possa ancora cercare di cogliere e di valorizzare questo o quello strato di esistenza e di esperienza dell'uomo accanto a lui e dell'uomo con lui – tutto ciò dipende da quale tipo di *ultima concatenazione ontologica* sussista e possa sussistere tra uomo e uomo (nei diversi gradi di relatività dell'esistenza dell'essere dell'uomo stesso) e, in ultimo, nella sfera dell'esistenza assoluta. La *metafisica del sapere dell'uomo sull'uomo*, del possibile “avere” dell'uomo – cioè la questione di quali tipi profondamente nascosti di relazioni ontiche e conoscibili dell'uomo con l'uomo siano inseriti nel fondamento del mondo e quali tipi di “commercio” dell'uomo con l'uomo siano assolutamente possibili, attraverso il fondamento del mondo e attraverso la sua mediazione, e quali no – tutto ciò è deciso in ultimo da che cosa sia e che cosa significhi l'uomo per l'uomo (SIM: 207).⁴⁷

È necessario allora andare alla ricerca dei fondamenti dell'essenza, dell'esistenza e della conoscenza della *connessione* tra un uomo e l'altro e tra l'uomo e l'Altro, sulla base del presupposto, costantemente da verificare, che la prima abbia per quest'ultima un valore al tempo stesso preparatorio e convalidante, principiale e di derivazione, di condizione necessaria e di esito lapalissiano.

Prima di procedere allo svolgimento della questione *kat'exochen* dell'origine del sapere dell'uomo *con* l'altro, è necessario farsi carico di quella, non meno importante, concer-

⁴⁷ A tal proposito cfr. anche HENCKMANN 2002.

nente il sapere dell'uomo *sull'uomo*. La risposta alla domanda sul modo d'essere dell'uomo potrebbe addirittura rappresentare una corsia preferenziale per (almeno) provare a chiarire la problematica nodale, vero e proprio baricentro della presente proposta di riflessione, concernente i fondamenti della *connessione* essenziale e originaria che si suppone rappresenti il fulcro dell'intera realtà (in senso ampio), così come dello stare al mondo della persona e dei viventi in particolare.

In questo caso, dunque, innanzitutto sta l'essere dell'uomo. Uno dei risultati più rilevanti dell'antropologia filosofica del Novecento è stato quello di mettere in luce come l'uomo non sia descrivibile nel senso dell'identità di una sostanza, rigidamente fissata e intimisticamente ripiegata. L'eccezionalità dell'umano va piuttosto ricompresa a partire dalla capacità di auto-trascendersi e rinascere, a partire da un processo di trasformazione che caratterizza, seppur in gradi diversi, il vivere di ogni uomo. L'uomo è l'essere che s'incarica di assumere una forma che in natura non è già a disposizione, una forma che non è neppure deducibile dal proprio presente autoreferenziale, come avviene nell'ipotesi auto-progettuale. Se si tratta d'una trasformazione che fa realmente breccia sugli orizzonti della propria egoità, che sorprende e spiazza il soggetto stesso, allora essa presuppone una rottura radicale, che può essere rappresentata solo dall'incontro con una forza maieutica proveniente dall'alterità (cfr. CUSINATO 2011a: 10).

L'uomo è quell'essere che dà forma a una seconda natura ex-centrica, essendo, infatti, in suo libero potere la facoltà di trasformazione e mutamento della più profonda radice della sua personalità, un atto di *rinascita* (*Wiedergeburt*) insomma - «la legge più bella, più alta, che racchiude in sé tutto il progresso, del “muori e rinasci” (*Stirb und Werde*)» (PER: 209) – e ciò soprattutto sulla base di un orientamento e di uno sforzo solidaristico che accomuna l'*ordo amoris* di ogni persona (cfr. PER: 185; CUSINATO 2015b; CUSINATO 2017c). L'essere che *ek-siste* nel senso di esistere *con e per* (in vista de) l'altro.

Declinando e reinterpretando la fenomenologia e la stessa antropologia filosofica in chiave ontologica, Scheler fissa l’obiettivo nella fondazione di una teoria della persona d’ispirazione cristiana e nondimeno sovra-confessionale. Egli vede nell’*ex-centricità* *del* mondo e non *dal* mondo (cfr. CUSINATO 2008a: 222) la prova dell’esistenza di un nuovo centro gravitazionale, la *persona* – e l’*atto* in quanto essenziale correlato intenzionale (CUSINATO 2008a: 100):

è un ordinamento strutturale di atti privo di tempo e di spazio, la cui totalità essente concreta co-determina ogni singolo atto e la cui variazione globale, inoltre, co-varia insieme a ogni atto singolo; cioè [...] è “sostanza d’atto” (SIM: 214).

La persona è dunque quella X, qualsiasi forma biologica o materiale possa assumere, capace di comportarsi in modo illimitatamente aperto al mondo. Illimitatamente ma non indistintamente: non si tratta di un’apertura genericamente aperta in tutte le direzioni, e quindi del tutto insignificante, ma di un’apertura aperta in modo strutturato verso quella direzione ben precisa che consente la possibilità di scoprire che al di là della progettualità del soggetto c’è una *positività* *compartecipativa* (CUSINATO 2008a: 223), capace di venir partecipata solo attraverso *co-attuazione* (*Mit-vollzug*) – senza che il «con», in questa co-esecuzione, diventi esso stesso datità fenomenale (cfr. SIM: 233). La persona e l’atto sono dunque inoggettivabili, vale a dire non si danno alle condizioni dell’osservatore, ma si lasciano avvicinare solo nella forma della compartecipazione.⁴⁸ L’ontologia della persona in chiave compartecipativa pone l’accento sulla *co-attuazione* e in tal modo mette primo piano il momento fondante dell’alterità.

I concetti di *Mit-vollzug* e di *Mit-teilung* sono allora alla base di tutta la filosofia della persona di Scheler, in quanto rappre-

⁴⁸ In Scheler la ricchezza del mondo viene offuscata proprio dall’intenzionalità del soggetto e dalla sua progettualità (cfr. CUSINATO 2018: 94).

sentano il materiale stesso di cui è intessuta la persona: «essa esiste nella misura in cui partecipa (*Mit-teil*) all'esistenza di altre persone grazie alla co-esecuzione (*Mitvollzug*) di un atto» (CUSINATO 2018: 201). Manifestarsi, rivelarsi significa sempre, e a tutti i livelli, in una filosofia fenomenologicamente fondata, entrare a far parte di qualcosa, *partecipare*. Nella *compartecipazione* la persona

si svela una totalità incompiuta che, in quanto tale, ha bisogno di inaugurare un processo formativo facendosi contagiare dall'*esemplarità*. Nell'esemplarità altrui è individuabile la matrice generativa di un processo formativo particolarmente riuscito, quindi un'esperienza nuova che posso creativamente fare anche mia (CUSINATO 2008a: 14).

Quando, seguendo una certa tradizione equivocante, si apostrofa Scheler come il «Nietzsche cattolico», non si tiene in debito conto che tra i due vi è, nonostante i rimandi e le influenze, una differenza essenziale. Se Nietzsche, infatti,

sbalza l'eccedenza in un regno trascendente l'uomo, Scheler la rende immanente. [...] In Scheler l'eccedenza abita già l'uomo, anzi è l'uomo stesso. [...] Nell'antropologia di Nietzsche non vi è passaggio ma solo avvicendamento fra due forme viventi, al tramonto dell'uomo segue l'aurora dell'oltre-uomo, laddove nell'antropologia di Scheler si teorizza un passaggio come *Bildung*, come rivolgimento disposizionale che può prodursi all'interno di ogni uomo (CUSINATO 2008a: 51).

Tale eccedenza umana, troppo umana non è dunque un trampolino di lancio verso un mondo ultraterreno: essa è piuttosto un'*eccedenza empirica* che mira all'esperienza, accessibile alla persona, del divenire della propria *singolarità personale*, che è sempre e comunque in Scheler una *singolarità etica*, costituita da un modo di vivere avente come stelle polari i valori personali e del sacro. Arrischiano un gioco di parole, la *sacralità della persona* e la *personalità del sacro-santo*.

Il problema dell'orientamento dell'uomo nel mondo rimanda, anch'esso, a quella struttura dinamica di posizionamento esistenziale-emozionale che è l'*ordo amoris*, il quale consiste nella capacità d'amare in modo ben ordinato e corretto qualcuno o qualcosa e co-agire con lui in modo proporzionale al grado *oggettivo* della sua perfezione esemplare.

Detto altrimenti, l'effettiva capacità d'amare (*Liebesfähigkeit*) ciò che è degno di essere amato secondo l'intimo valore che a esso spetta in base alla posizione oggettiva all'interno dell'ordine gerarchico di tutte le possibili amabilità.

Tradotto: amare in modo ordinato equivale a sforzarsi di amare le cose il più possibile così come Dio – apice delle amabilità e unico essere in grado di dare appagamento e riempimento a un amore personale infinito – le ama.

Ebbene è proprio

nel decidersi per qualcosa e non per qualcos'altro che la persona mette alla prova, temprandolo, quell'ordine di preferenze e di priorità che è il proprio *ordo amoris*; è nel condurre e dare forma alla propria esistenza attraverso questa continua presa di posizione nei confronti dei valori più alti che la persona costituisce la propria identità (CUSINATO 2008a: 268)

che è poi, in ultima istanza, una capacità di aprirsi in modo illimitato all'*auto-datità*; organizzata, anche quest'ultima, in una stratificazione scalare che vede al suo gradino infimo ciò che è dato alle condizioni dell'osservatore, al vertice ciò che decide autonomamente di manifestarsi, la persona, che non è conoscibile (nel senso dell'oggettivabilità) ma solo *compartecipabile*, con-attuando con essa i suoi atti fondamentali (amare e odiare su tutti, in base al primato dell'amore e degli atti di interessamento in generale sulla conoscenza e gli atti di relazione ontologica nella forma della conoscenza in generale).

Quando «centriamo» il luogo che ogni essere occupa nella scala graduata delle amabilità, amiamo in modo retto e ordi-

nato. L'atto d'amore è un processo per essenza infinito che non è mai in grado di raggiungere il carattere di definitività. L'illimitatezza che contraddistingue l'amore personale, e che culmina in un amore infinito, non può trovare compimento se non nell'amore per un bene infinito. Il problema è che l'uomo può benissimo credere di trovare un completamento ultimo per il suo amore (personale) – il che è possibile nel divino e solo nel divino, ciò che solo realizza autenticamente la più elevata classe di valori del sacro – in un essere finito, cadendo con ciò vittima d'illusione, smarrimento e infatuazione (cfr. CUSINATO 2017a: 359).

Parleremo di infatuazione assoluta (*absolute Vergaffung*) nel caso in cui l'uomo, nella sua concreta coscienza assiologica, trovi che un valore di un bene finito o di un tipo particolare di bene occupi la posizione assoluta, la quale è sempre necessariamente presente in ognuno (ma non per questo è sempre necessariamente conosciuta mediante un giudizio o un qualche tipo di riflessione). E chiameremo tale bene assolutizzato a causa dell'illusione un idolo (*Götzen*) (OAM: 139).

La persona si trova in uno stato di disorientamento del retto *ordo amoris* e di *smarrimento metafisico* (*metaphysischen Verirrung*) quando

ama un oggetto, che appartiene in qualche modo e in qualche grado a oggetti di valore relativo, così come si dovrebbe amare unicamente l'oggetto di valore assoluto; il che significa, quando l'uomo identifica il valore del suo nucleo personale spirituale con questo oggetto, in modo da stabilire con esso fondamentalmente un rapporto di fede e di adorazione, egli lo divinizza erroneamente, o meglio, lo idolatra (*vergötzt*). [...] In questo caso l'amore non è adeguato all'oggetto (OAM: 165-167).

2.5 Assolutamente illusi: quando vale il sacrificio

Il mondo si articola su diversi livelli di realtà gradualmente disposti in ordine alla loro decrescente relatività all'esistenza e alla percezione di un osservatore umano. La persona è l'unico essere in grado di aprirsi e illimitatamente rivolgersi nei confronti di queste realtà, e ciò significa che è l'unica in grado di rovesciare la logica della *chiusura* che la attraversa, sia in qualità di centro vitale, sia come centro egologico, per venir meglio incontro all'*aprirsi* dell'autodatità (in persona) (cfr. CUSINATO 2008a: 298).

La persona possiede un'*eccedenza* (*Überschuß*) di forze e capacità che vanno ben al di là dell'esperienza del mondo-ambiente e del mero adattamento a esso, meglio ancora essa è quest'eccedenza (cfr. CUSINATO 2015a; VERDUCCI 2015). Si è detto: in fondo, l'idea implicita nella gerarchia dei valori, e in particolare delle modalità assiologiche, è quella di rappresentare un progressivo incremento dell'apertura al mondo per il trascendimento della propria chiusura egologica-vitalistica.

In virtù di ciò è insito nell'essenza dei valori stessi il fatto che l'uomo a partire da ogni sfera di beni deve poter giungere alla fine all'atteggiamento adeguato a un assoluto essere personale (quello del credere-in) e, attraverso esso, aprirsi a colui/coloro in cui si incarna il valore del sacro. Per sua essenza l'uomo non sceglie se formarsi o meno un sentimento metafisico, vale a dire un'idea di ciò che sta a fondamento dell'uomo stesso e del mondo e che esiste per sé stesso e dal quale dipende ogni altro ente.

L'uomo ha sempre *necessariamente* – in modo consapevole o meno – un tale sentimento. La sola scelta che ha è formarsi un'idea dell'assoluto buona e razionale oppure cattiva e contraria alla ragione. Ma avere la sfera di un essere assoluto davanti alla propria coscienza pensante è qualcosa che appartiene *all'essenza* dell'uomo e che costituisce – insieme alla coscienza di sé e del mondo, al linguaggio, alla coscienza morale – *una struttura indivisibile*.

Attaccandosi all'involucro sensibile del mondo e prendendo da qui il proprio nutrimento, certamente l'uomo può rimuovere in modo artificiale la chiara coscienza di questa sfera: in questo caso l'intenzione rivolta alla sfera dell'assoluto continua a sussistere, mentre la sfera in sé rimane *vuota*, priva di contenuti determinati. Tuttavia, stando così le cose, vuoto rimane anche il centro della persona spirituale nell'uomo e vuoto rimane il suo cuore. Senza nemmeno rendersene veramente conto, l'uomo può anche riempire la sfera dell'essere assoluto e del sommo bene con una cosa o un bene finito che egli, nella sua vita, tratta "come se" fosse qualcosa di assoluto: si può adottare un tale atteggiamento nei confronti del denaro, della nazione, di un essere umano che ci è caro. Questo non è altro che feticismo e idolatria (CFM: 152).

Conviene all'essenza di una persona finita in quanto tale il fatto di far riferimento a una sfera assoluta di atti e di «riempirla» con un oggetto la cui pertinenza non è, d'altro canto, garantita. In ogni caso, nei confronti di tale oggetto l'uomo si pone nell'atteggiamento della fede. Parlare di fede, come di quel particolare rapporto che pone in essere – dal versante dell'animo umano, in senso (decisamente lato) trascendentale – l'atto religioso, ci pone dinanzi a un crocevia: si può avere fede in qualcosa/qualcuno (*faith*) oppure si può credere nel fatto che qualcosa sia o avvenga (*belief*). È solo nel primo caso che viene realizzato l'atto religioso: la fede (*Glauben an Etwas*) consiste nell'identificazione totale dell'individuo credente con la cosa (in senso generale) cui si affida. Nell'atto del credere

la personalità sente e sperimenta sé stessa (il nucleo della sua esistenza e del suo valore) incatenata al bene della fede in modo tale da impegnarsi per essa, da – come si dice – identificarsi con essa. [...] Noi due ci alziamo e camiamo insieme (PRO: 701).

È una dote necessaria per essenza dell'animo umano di realizzare l'atto religioso rivolto a un livello di auto-datità as-

solute, vale a dire quell'atto intenzionale cui corrisponde un ambito di oggetti che esiste in modo assolutamente indipendente dal soggetto, anzi addirittura gli corrisponde l'unico oggetto che non è in alcun modo relativo all'esistenza del soggetto, ma è assoluto quanto al valore e all'esistenza (*da-seins-und wertabsolute Gegenstand*).⁴⁹

Così come i colori sono dati esclusivamente nella funzione visiva, e i valori nel sentire (*Fühlen*) e nella percezione affettiva, allo stesso modo l'essere posto nella sfera assoluta dell'esistenza e il valore del sacro,

con tutti i suoi moltissimi momenti e generi derivati, ci sono dati e offerti solo ed esclusivamente nell'atto religioso. [...] È specificamente peculiare dell'atto religioso [...] di venire soddisfatto (cioè di poter essere “riempito” (*erfüllbar*) secondo la sua intenzione essenziale) soltanto da un essere e un valore che esistono indipendentemente da qualsiasi altro essere o valore e dal quale ogni altra cosa, anche l'esistenza stessa del soggetto conoscente [...] è dipendente (PRO: 705).

Se la possibilità che ogni uomo realizzi, e *necessariamente*, il riempimento della sfera assoluta di esistenza e di valore è tramutata in evidenza, lo stesso non può dirsi per l'opportunità, meglio ancora la *necessità*, che questo avvenga attraverso un oggetto adeguato alla sua essenza. La questione che costantemente può ripresentarsi, nonostante anzi proprio per via della disposizione religiosa dell'uomo, è allora: *o Dio o un idolo*, o credere in un essere assoluto in forma personale dall'essenza del divino oppure porre al suo posto un bene finito e trattarlo *come se* fosse il divino, divinizzarlo e in-

⁴⁹ Affinché sia appagato e realizzato compiutamente, un atto (d'amore, in questo caso) infinito necessita di un oggetto infinito. Nel caso in cui si verifichi il contrario, si tratterà di un'illusione o al più di un'infatuazione *idolatria*. «E parleremo di infatuazione *assoluta* nel caso in cui l'uomo [...] trovi che un valore di un bene finito o di un tipo particolare di bene occupi la posizione assoluta, la quale è sempre necessariamente presente in ognuno» (OAM: 139; 165).

fatuarsene, con ciò sostituendo il desiderio della *centricità* a quello dell'*ex-centricità* (cfr. CUSINATO 2018: 196). Queste affermazioni sull'uomo come essere che necessariamente realizza l'atto religioso, dunque necessariamente riempie la sfera assoluta, pertanto costituendosi come quell'essere che si pone alla ricerca di Dio, risultano molto meno «teomorfiche» di quello che generalmente si sostiene (cfr. CUSINATO 2009d: 69). Per cogliere ciò che si ritiene sacro è necessario far riferimento al *modo di vivere*. È un'evidenza innanzitutto *etica* quella secondo cui

sono moralmente buoni ogni essere delle persone e il loro comportamento, volere e agire, nei quali si realizza un valore “superiore” [...] rispetto a qualsiasi valore di pertinenza (PRO: 757)

e, quindi, il valore del *sacro* è preferito a tutti gli altri come il valore evidentemente più elevato: la sua realizzazione in una persona è il massimo dal punto di vista morale, in quanto ciò che rende massimamente capaci di aprirsi al mondo, di donarsi agli altri esseri e immergersi in qualsiasi altra cosa. A prescindere dal contenuto con cui l'idea del divino prende forma all'interno di ogni religione *positiva*, il divino cui qui si fa riferimento è ciò che è in grado di determinare un rivolgimento verso la dimensione divina dell'esperienza terrena, la vita etica (cfr. CUSINATO 2009d: 70). In tal modo, «l'*egocentrismo egoинomane* si rivela come il problema urgente dell'etica» (CUSINATO 2018: 196).

E il divino, in cui il momento assiologico dell'*infinitamente sacro* costituisce il nucleo ultimo e fondante, è il paradigma originario e complessivo dell'incremento della capacità della persona di apertura al mondo. Poiché in ogni atto religioso è incluso l'atto della conoscenza dei valori morali, e ogni conoscenza morale

necessariamente determina non l'esistenza, ma la qualità dell'atto di volontà, ne deriva che con ogni determinata concreta incarnazione di questo bene supremo è posto

anche un *modello* (*Vorbild*) morale concreto altissimo anche per il volere [...] Il volere moralmente buono e l'agire secondo l'immagine del divino che si ha di volta in volta davanti, *dispongono* necessariamente e come *conditio sine qua non* a ogni progredire dello spirito nella penetrazione delle profondità e pienezza della divinità – alla conoscenza di Dio. La conoscenza di Dio è quella conoscenza che, tra tutte le conoscenze possibili, più è legata al progresso morale. [...] In ogni atto religioso e in ogni atto morale è inclusa una identica componente di conoscenza dei valori, in modo tale che in ogni atto religioso viene esercitato in parte anche un atto morale, in ogni atto morale un atto religioso. [...] Il volere e la condotta buona *allargano e approfondiscono* ad ogni passo la concreta conoscenza di Dio (PRO: 661-663).

Una condotta religiosa perfetta non può dunque non racchiudere in sé una condotta morale perfetta, risultando entrambe dipendenti l'una dall'altra. Un perfetto valore morale senza riferimento al divino inteso in questo senso puramente formale, slegato da ogni determinazione confessionale e religione positiva, è un evidente nonsenso. Infatti, il volere morale più perfetto è il volere della persona che incarna quello che è evidentemente il più alto dei valori, il sacro, nella sua suprema forma di manifestazione terrena, la persona del santo esemplare. Il divino, come portatore incarnato della qualità di valore del sacro che si manifesta in modo esemplare nella persona del santo è ciò che è capace di *salvare sacrificandosi*. La vita e il valore vitale di ogni tipo

devono e possono ovviamente essere sacrificati, in primo luogo, per i valori vitali della vita più nobile, in secondo luogo, per i valori puramente spirituali e religiosi e per i loro beni (SIM: 125).

In tal caso, essendo questi ultimi entrambi riferiti alla *persona* come valore supremo, ed essendo quest'ultima per sua natura inoggettivabile ma soltanto compartecipabile – attraverso la co-esecuzione con essa dei suoi atti fondamentali –

è chiaro che al vertice degli atti co-eseguibili in vista della compartecipazione al fondamento delle cose si trova l'amore verso l'umanità come atto del con-amare, da parte dell'uomo, l'altro con e attraverso l'esempio del santo. La correttezza dell'amare andrebbe allora intesa come sinonimo di *compartecipazione creativa*: l'atto dell'amare crea facendo emergere nell'esistenza della persona amata la pienezza del valore superiore (cfr. CUSINATO 2008a: 271), capace di espandere la sua esistenza verso il suo (e soltanto suo) momento di perfezione esemplare.

La guida offerta dall'esperienza religiosa e dall'etica, dal credere e dal sentire entrambi fondati nell'atto di apertura amorosa, consiste dunque nell'affidarsi a un'idea del divino che riveli la qualità di valore più elevata del sacro all'interno della persona esemplare del santo, il quale conduce alla salvezza (o alla felicità) provocando nella persona che, amandolo, si pone al suo seguito una funzionalizzazione dell'atto d'amore con il quale il fondamento stesso del mondo ha condotto le cose all'esistenza e contribuisce al loro mantenimento, e rendendola così capace di con-amare la persona – negli altri e in vista della loro salvezza, prim'ancora che in sé stesso e in vista della propria salvezza – co-eseguendo l'atto d'amore della persona divina (*Mit-lieben der Menschen mit Gott*) (cfr. AMO: 123). Capacità di realizzare, nel nucleo della propria persona, una partecipazione vivente al fondamento delle cose.⁵⁰

La via esemplaristica e vocazionale battuta costituisce nelle intenzioni stesse di Scheler il tentativo di andare *con* Kant – soprattutto per ciò che riguarda l'importanza posta sull'a priori –⁵¹ oltre Kant, pur sempre muovendo dal presupposto

⁵⁰ In definitiva, non è da escludere che questo e non altro sia il senso dell'idea scheleriana secondo cui tutto il sapere – inteso come relazione ontologica – della divinità è un sapere *per* la divinità e attraverso la divinità.

⁵¹ Per Scheler, l'a priori kantiano non è originario ma derivato, non è costitutivo ma classificatorio, per cui, lungi dall'essere produttivo dell'esperienza, è esso stesso un prodotto dell'esperienza, trasformato in categoria mentale. L'a priori scheleriano concerne invece un tipo partico-

che la sua etica rappresenti (ancor oggi) «quanto di *più compiuto* possediamo in materia d'etica filosofica» (FOR: 3).⁵²

Pur tuttavia la presente proposta assiologica non riesce nell'immane impresa di fornire una soluzione incontrovertibile alla miriade di problematiche concernenti la vita etica nel suo complesso. Attraverso di essa è nondimeno possibile, oltre che doveroso, perseverare in quei problemi e nelle loro conseguenze, e con essi percorrere tutti i cammini ai quali possono condurre. Non è forse vero infatti – come sottolinea lo stesso Scheler – che, se

nel mondo della prassi (ad esempio nella politica) “seguire una via” (*Beschreiteneines Weges*) è più utile e più importante che “*indicarla*” (*Wegweisung*), [...] nel mondo della teoria è vero esattamente il *contrario* (FOR: 25)?⁵³

lare di esperienza, quella dei dati puri, che sono il presupposto di ogni esperienza induttiva o di ogni osservazione di dati empirici.

⁵² Per uno sguardo più approfondito sulla presenza *critica* di Kant nella riflessione scheleriana sull'etica cfr. BLOSSER 1995; CUSINATO 1996b; FRINGS 1984; PERRIN 1974. Emblematico, inoltre, il fatto che Martin Heidegger dedichi proprio il testo del 1929 dedicato a Kant alla memoria di Max Scheler, scomparso l'anno precedente. Cfr. HEIDEGGER 2012.

⁵³ D'altronde, è lo stesso Scheler a specificare in sede d'esordio che il suo intento è quello non di costruire, bensì di *fondare* un'etica filosofica in termini rigorosamente scientifici e positivi.

E se esiste Dio? Il maestro risponde:
che te ne importa dell'esistenza di Dio!
Osserva i suoi fiori, è quanto basta.

(PAUL KLEE, *Tagebücher von Paul Klee 1898-1918*)

Ora guarda là, e poi lo vedi!

(MAX SCHELER, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*)

CAPITOLO TERZO

SELBSTOFFENBARUNG

3.1 Andare-fuori-di-sé: simpatia e con-essere nel mondo

Se finora si è trovato il modo di cogliere e mantenere l'ordito essenziale di un approccio fenomenologico fondativo – mettendo in luce l'intima connessione che esiste tra quelle materie concettuali che vanno sotto il nome di riduzione, datità, valore, vita, sapere, sentire, partecipazione – si verrebbe infine meno al compito che ci si è prefissati di mostrare in che modo in Scheler prenda forma il progetto di una più salda fondazione dell'etica e dell'ontologia su basi fenomenologiche se si estendesse la riduzione fenomenologica senza ultimamente tener conto delle leggi e dell'ordine che regolano la vita emotiva nella sua complessità e stratificazione, e senza inoltre sviluppare fenomenologicamente una teoria dei modi di datità altrui e della percezione dell'altro.¹ L'intero significato della questione che ci si ac-

¹ Il compito, preannunciato in conclusione di *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* e del *Formalismus* di chiarire le modalità di apprensione dell'alterità e di approfondire le forme fondamentali dei legami tra individui è pienamente realizzato da Scheler soltanto nel testo inesplorato per eccellenza: il *Sympathiebuch*. Cfr. FOR: 1141; FET: 145. Il testo nasce come sviluppo delle tesi contenute in *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Haß*, del 1913, che sarebbe dovuto essere il primo volume del testo dal titolo generale *Sinngesetze des emotionalen Lebens* (*Le leggi di senso della vita emotiva*), il quale, dal canto suo, avrebbe dovuto contenere come suo naturale completamento, i volumi II: *Wesen und Formen des Schamgefühls* (*Essenza e forme del pudore*), III: *Wesen*

cinge ad affrontare può essere perciò brevemente indicato come la ricerca dei fondamenti dell'essenza, dell'esistenza e della conoscenza della *con-nessione e partecipazione* tra gli uomini (cfr. *SIM*: 205).

Qui si pone un problema essenziale: che il comprendere l'altro sia possibile, e in che misura questo avvenga, se in profondità o meno, sono questioni teoretico-conoscitive che rimandano tutte a una questione *originale*, vale a dire concernente l'originalità e principialità di quel processo posto al fondo delle cose stesse tale per cui un'intima struttura *compartecipativa* sussisterebbe e reggerebbe l'intera dinamica ontologica, oltre che, com'è qui il caso, antropologica. Tale questione

ha un significato del tutto autonomo per gli uomini in quanto uomini. Questo perché in generale *che cosa* l'uomo possa essere un uomo e *che cosa no* – nell'amore, nell'odio, nell'unione e intesa di ogni tipo o nella lotta –, *che cosa* egli ancora possa “comprendere” e come ciò gli possa riuscire, *che cosa* ancora sia da comprendere e *che cosa* da non comprendere, bensì ancora soltanto da spiegare; in quali tipi fondamentali di possibili suddivisioni in gruppi, inoltre, egli possa ancora cercare di cogliere e di valorizzare questo o quello strato di esistenza e di esperienza dell'uomo accanto a lui e dell'uomo *con* lui, tutto ciò dipende da quale tipo di ultima *concatenazione ontologica* sussiste tra uomo e uomo e, in ultimo, nella *sfera dell'esistenza assoluta*. La metafisica del sapere dell'uomo sull'uomo, del possibile “avere” dell'uomo – cioè la que-

und Formen der Angst und Furcht (*Essenza e forme dell'angoscia e della paura*) e IV: *Wesen und Formen des Ehrgefühls* (*Essenza e forme del senso dell'onore*). Questi ultimi, però, non verranno mai pubblicati, quantunque la cosa fosse stata annunciata nella Prefazione alla seconda edizione dell'opera del 1923. Solo il primo dei tre volumi rimasti inediti, quello dedicato al pudore, verrà pubblicato postumo con il titolo *Über Scham und Schamgefühl*. Non è un fatto insolito per Scheler, dato che all'interno delle sue opere non sono certo pochi gli annunci dell'imminente pubblicazione di libri dei quali poi si sono rinvenuti manoscritti di lavoro o solo semplici abbozzi.

stione di quali *tipi profondamente nascosti di relazioni ontiche e conoscibili dell'uomo siano inseriti nel fondamento del mondo* e quali tipi di “commercio” con l'uomo siano assolutamente possibili, attraverso il fondamento del mondo e attraverso la sua mediazione, e quali no – tutto ciò è deciso in ultimo da *che cosa sia e che cosa significhi l'uomo per l'uomo* (SIM: 207).

La questione è insomma quella dell’origine, problema teoretico *kat’exochen*, soprattutto per ciò che concerne il rapporto tra il sapere della relazione con l’altro e quello concernente ciò che sta a fondamento di tutte le cose, e della fondatività di tale relazione per quella che riguarda l’essere l’uno *con e per l’altro* degli uomini.² È possibile, infatti, dimostrare, in certi tipi di simpatia e di amore

la presenza di funzioni che ci portano più vicino al *fondamento stesso di tutte le cose* oppure anche per ricavare, in base alla loro esistenza ed esser-così, determinate *conclusioni sull’unità e la consistenza del fondamento del mondo*. [...] I fenomeni genuinamente *spirituali* dell’amore (a differenza di quelli vitali), [...] si dimostrano compatibili solo con una metafisica teistica o panenteistica di un fondamento personale e spirituale del mondo (SIM: 37-38).

La risposta alla questione circa l’ordine d’origine e l’ordine di fondazione degli atti del (possibile) sapere reciproco tra gli uomini e del sapere circa i rapporti essenziali di individuo e comunità è fondata principalmente sulla dottrina dell’ordine degli *strati della vita affettiva* – l’ordine di sviluppo dei sentimenti è fondamentale per la costituzione e l’articolazione del singolo individuo come di ogni forma di raggruppamento umano – la quale a sua volta si chiarisce soltanto attraverso una dottrina delle modalità di *reciproca*

² Detto ancora più radicalmente: se tale relazione tra il *con-essere umano* e il fondamento (personale-divino) del mondo, non rimandi in fondo a un’originaria *co-relazione* tra umano e divino. Cfr. anche BERTINI & MIGLIORINI 2018.

comprendione. Entrambe, infine, rimandano da ultimo a una dottrina filosofica (assoluta, non relativa) dell'origine che, tra le altre cose, è la questione teoretico-conoscitiva *kat'exochen*.

Se si tiene conto inoltre del fatto che sia effettivamente poco plausibile separare una questione teoretico-conoscitiva da qualsiasi rimando metafisico (cfr. *SIM*: 215) – come se la controversia si basasse soltanto su problemi di ordine logico-linguistico – ciò che se ne ricava è che

tutto il “sapere” deve rendersi comprensibile metafisicamente, [e] la *metafisica del sapere dell'altro* è proprio l'unica soluzione conclusiva della nostra questione. [...] Poiché sono i nostri metodi appunto che devono seguire le questioni, e non le questioni i metodi e le discipline scientifiche, la circostanza dell'effettiva inseparabilità dei problemi, tanto ardua per ogni filosofia, è appunto inevitabile (*SIM*: 216).³

La metafisica, dunque, per quanto riguarda i fenomeni della simpatia e dell'amore, va accolta alla sola condizione che si tratti di *fenomeni originari*, non ulteriormente riducibili da un punto di vista empirico-genetico, della vita psico-vitale e rispettivamente noetico-spirituale (cfr. *SIM*: 37). Tutti i fenomeni riconducibili alla vita emotiva sono fenomeni metafisici originari che possono essere solo *presentati* e *mostrati* nella loro essenza, non sono però deducibili o ricavabili da fatti più elementari. Essi inoltre sono chiarificabili soltanto fenomenologicamente, vale a dire *mettendo fra parentesi* l'eventuale connessione causale diretta o indiretta con la reale organizzazione psicofisica umana.

Non è un caso che qualsivoglia genuina iniziativa filosofica soggiaccia, gran parte delle volte in modo implicito e inconfessato, a un'istanza fondamentale: l'assoluta improrogabilità della questione al centro della riflessione. Che si tratti

³ Sulle considerazioni relative al metodo e sulla presa di posizione di Scheler nella cosiddetta *Methodenstreit* cfr. *MET*; si veda inoltre l'ampia e articolata disamina contenuta in *MANCUSO* 2007; *BERMES* et al. 1998; *BESOLI* 1997.

di tener dietro alle leggi che governano il divenire in natura o di risalire all'origine del potere o, ancora, di chieder ragione, oltre il sano intelletto umano e il comune buon senso, dell'essenza del divino e del senso della vicenda storica umana, la decisività del problema è tale da non consentire di parlar d'altro. Ne va in un modo o nell'altro di un'intera esistenza. Anzi, dell'esistenza *tout court*. Albert Camus ha contribuito sostanzialmente a esporre in forma sistematica la struttura di tale motivazione fondamentale, e il posto che le spetta all'interno dell'ordine generale del discorso. È come se ogni pensiero radicalmente vissuto prendesse le mosse dall'istanza: «Vi è solamente un problema filosofico veramente serio» (CAMUS 2008: 7). L'evenienza poi che tale principio sia dichiarato in modo esplicito, e lo sia inoltre all'esordio di una trattazione, è una questione metodologicamente rilevante sì, ma secondaria. Tale istanza può costituire, in certo senso, un metro per la misura dell'autenticità e genuinità di un pensiero. Autenticità che equivale a ben vedere alla sua *verità*.

Uno dei protagonisti indiscussi dell'attuale dibattito filosofico, tal Peter Sloterdijk, riporta che, secondo la tradizione, Platone avrebbe affisso all'ingresso della sua Accademia un cartello in cui si pregava chi non fosse esperto di geometria di non avvicinarsi al luogo; e un altro, decisamente arcano e umoristico, in cui si escludeva dal luogo chiunque non fosse disposto a coinvolgersi in avventure amorose con altri visitatori del giardino dei teorici (cfr. SLOTERDJIK 2014a: 5-8).

Ebbene, anche per la questione qui presentata è possibile sostenere *mutatis mutandis* il medesimo tanto che, se per l'atto del pensare vale in generale come esso non sia realizzabile senza una sorta di rottura preliminare con quella naturale forma di *ingenuità*, allo stesso modo per il pensare *filosoficamente* vale, si è visto, come esso non sia assolutamente possibile se non come una sorta di amore per la verità, per il tutto, per l'essenziale. Va da sé che la ricerca di un sapere che verta sulle forme e sulla natura della *con-nessione* – o – partecipazione (*Mit-teilung*) – tra gli uomini conduca neanche

tanto indirettamente a una riconsiderazione dei concetti di amore e di verità. Inutile avvertire che si tratta di una provocazione. Inutile, inoltre, sottolineare come la riflessione scheleriana risenta di una problematica originalmente platonica (cfr. CUSINATO 1999; PIAZZA 2017).

In conformità a tutto ciò che si è visto nel capitolo precedente a proposito della verità, della formazione e del prender forma, si potrebbe provare a chiarire la natura della verità qui in questione definendola come *incorporativa*. Esiste, infatti, nella tradizione spirituale europea,

una tradizione raffinata e non totalmente priva d'influenza secondo la quale la verità è qualcosa che non si lascia esprimere attraverso la parola detta – e meno ancora attraverso quella scritta – ma unicamente con il canto e, più spesso, con il nutrimento.[...] Mentre per la verità *rappresentativa*, universalmente considerata e rispettata, si parla di adeguamento tra intelletto e cosa, o tra proposizione e stato di cose, la verità *incorporativa*, generalmente disprezzata, mira a un'equazione tra il contenuto e il contenente, tra chi divora e chi è divorato.[...] La frase “ora piove” è giustamente vera nel caso in cui – e solo nel caso in cui – esista un motivo reale per constatare che ora effettivamente piove; di contro, il mio ascolto della musica è senza dubbio vero quando in presenza di questo pezzo *prendo una forma musicale*; e il mio consumo dell'ostia, quanto a questo, è produttivo nel campo del sacro solo nel caso in cui, mangiandola, prendo io stesso la forma di Cristo (SLOTERDJIK 2014a: 47).

Accogliere qualcosa dentro di sé e farsi accogliere in essa: con questi due gesti, gli esseri umani si appropriano con sicurezza di ciò a cui possiamo dare il nome di *competenza partecipativa*. Così, in che senso possa dirsi *vera* una partecipazione o *con-divisione affettiva* tra persone è una questione che deve essere presa in esame con la massima urgenza. È per suo tramite che sarà possibile scoprire il fondamento della possibilità che gli individui siano raggiunti da messaggi dei loro simili che, a ben vedere, si riduce alla questione dell'essere

della relazione e di ciò che sta alla base dell’essere-*l’uno-con-l’altro* (*Miteinandersein*) degli uomini, e quindi la simpatia, l’amore, la formazione (*Bildung*), la rivalutazione dei vissuti emotivi e l’incidenza degli strati affettivi per l’esistenza in-relazione.

Con chi siamo quando siamo nel mondo? Tale domanda è rivelativa per una serie di ragioni, e dimostra che, quando in questione è un pensiero filosofico, domandare correttamente è ben più importante di ricercare risposte in modo affrettato. Innanzitutto, ponendo la preposizione “*con*” all’inizio della proposizione che interroga, è sottolineato come essa si caratterizzi per una sorta di fondamentale *preposizionalità*, vale a dire di priorità nell’ordine fondativo rispetto, ad esempio, alla “magica coppia” che domanda dove e come si sia (quando si è nel mondo): si tratta così innanzitutto della questione dell’origine del sapere sul nostro *co*-mondo e *pre*-mondo (cfr. *SIM*: 210). In secondo luogo, pone l’accento sulla relazione essenziale che lega la persona al mondo, che, come si è visto, si caratterizza come *apertura a una positività compartecipativa*. Infine, attraverso il “*quando*” dichiara l’assoluta infondatezza di tutte quelle teorie che ammantano di una fitta nube d’ipoteticità il fatto puro e semplice della co-esistenza tra gli uomini, riservandosi da ultimo di mostrare come l’esistenza dell’altro e *con* l’altro sia piuttosto un’evidenza originaria fondante.

Nel pieno rispetto delle intenzioni programmatiche dell’autore, si è tentato sinora di procedere in sintonia soprattutto per ciò che riguarda l’ordine effettivo dei problemi, poiché soltanto seguendolo risulta possibile quantomeno *mostrare la via* verso una possibile chiarificazione delle problematiche fin qui messe in gioco.

Perciò, si è dapprima accertato con precisione lo stato di fatto della visione naturale del mondo come forma di vita essenzialmente ingenua caratterizzata da un senso di ovviaità. In seguito, è venuta alla luce l’originaria struttura relazionale che caratterizza il sapere come forma di partecipazione fondata su un atto di amore. La filosofia è, e lo è essenzialmente,

conoscenza, e filosofo colui che conosce. La conoscenza di-schiude nondimeno un varco verso una soltanto delle regioni o livelli in cui si articola l'essere dato delle cose, le quali si co-stituiscono come sfondo pre-dato, totalità essenziale della posizione reale di ogni possibile oggetto (si veda *MOS*: 86) [cfr. HENCKMANN 2010]. Come a dire che la totalità dell'essere si stratifica in una sorta di regionalità, una compo-sizione multidimensionale e dinamica in forma di sfere tra loro compenetrate, la cui esistenza e i cui contenuti restano essenzialmente celati se non interrogati per mezzo di un a-deguato atteggiamento spirituale.⁴ La filosofia, dunque, come atteggiamento amoroso verso l'essenziale, è solo una delle innumerevoli forme di relazione attraverso cui la persona si apre all'auto-darsi delle cose che sono.

Da questo suo legame sostanziale con le idee di amore e relazione ne risulta che il sapere filosofico è incaricato per via della sua stessa costituzione di riflettere sulla natura della relazione intesa come co-esistenza *di* qualcosa *con* qualcosa *in* qualcosa.

Dappresso è venuto fuori che tale amore, come tutti gli atti fondanti il nucleo della persona, sia un atto *co*-esperibile in senso esemplare, vale a dire come una sua corretta modalità attiva, una sua adeguata co-attuazione transiti necessariamente attraverso un *processo* formativo, una conformazione a persone che fungono da modelli esemplari e testimonianze riuscite di atteggiamenti di valore (amore, conoscenza ecc.), e che sono in grado di indirizzare verso una corretta co-operatività delle funzioni simpatetiche. Ciò che

⁴ Su quest'aspetto, non molto lontane le considerazioni di Husserl: «a ogni regione e categoria di presi oggetti corrisponde fenomenologicamente non soltanto una specie fondamentale di *sensi* o di *proposizioni*, ma anche una specie fondamentale di *coscienza che offre originariamente* tali sensi, e inerente a essa un tipo fondamentale di *evidenza originaria* che è per es- senza motivato dalla datità originaria relativa a questo tipo fondamentale» (HUSSERL 2002: 345). Con l'unica, cruciale differenza che, nel caso di Scheler, le unità del vissuto si estendono al di là del lato coscienziale, che non è né l'unico capace di offrire oggetti in datità, né tantomeno ha un ruolo fondativo e costitutivamente trascendentale.

ora dovrebbe emergere da una considerazione fenomenologica sulla stratificazione della vita affettiva (cfr. GENIUSAS 2015) sono le modalità in cui avviene la comprensione emotiva dell’altro, e l’essenza e il valore etico dell’amore in ordine alla formazione della personalità e all’apprensione della persona altrui.

Che invero sia qui, ancora una volta, il caso di un problema di valore, è presto indicato. Intersecate inscindibilmente, conoscenza dell’essere e conoscenza del valore seguono le medesime leggi di fondazione anche nel caso in cui riguardino l’essere e il valore dell’*altro* uomo. Nonostante l’esistenza della persona nell’ordine ontico necessariamente preceda il suo valore, essendo, però, esso

cooriginario in quest’ordine con il suo esser-così (in quanto individuo), nell’ordine per noi (*pròs émas*) effettivamente è la datità di valore (*Wertgegebenheit*) della persona che precede, non la sua datità di esistenza (*Seinsgegebenheit*) [...] bensì la datità del suo esser-così (*Soseinsgegebenheit*). Che la datità di valore della persona preceda la datità di esistenza in generale (non solo la datità del suo esser-così), è essenzialmente impossibile, perché non si può dare essere di valore privo di esistenza, né nella sfera della datità né nella sfera dell’essere. [...] Per quanto poco quindi la persona (come “libero” centro moralmente responsabile di atti) “valga” prima della sua esistenza, e ottenga “riconoscimento” o anche solo sia “data” prima della sua esistenza, in questa teoria c’è tuttavia una cosa completamente corretta: che cioè dai puri rapporti di valore, e dalle corrispondenti relazioni di condotta di valore fra persone, nascono *evidenze emotionali di sapere proprie* (cioè autonome), *indipendenti* dai fondamenti ontologici (teoretici), *per l’essere di valore* (e perciò anche per l’esistenza) di altre persone e di comunità da esse formate. Ciò significa che sarebbe in effetti un grosso errore dire che, eventualmente, un essere puramente senziente, che ama, odia e vuole (senza alcuna traccia di comportamento teoretico, cioè che apprende oggettivamente), non possa possedere in

generale alcuna evidenza dell'esistenza di altre persone. Sulla via indiretta del rapporto di essenza, che necessariamente concatena esistenza ed essere di valore [...], un tale (fittizio) essere, puramente valutativo e pratico, potrebbe benissimo constatare l'esistenza anche di ciò rispetto a cui ha responsabilità, obbligo, simpatia. *La coscienza etica, presa di per sé sola, in effetti è una garanzia indiretta, ma non diretta, tantomeno primaria, non solo per il possibile essere di valore, bensì anche per l'esistenza di altre persone* [corsivo nostro]. Non solo questo o quell'atto etico, bensì tutti gli atti, i vissuti e gli stati eticamente rilevanti [...] rimandano in effetti già da sé, in forza della loro natura di atti, a esseri personali altrui, senza che perciò queste altre persone abbiano già dovuto essere date prima nell'esperienza contingente. [...] Proprio questi atti e vissuti mostrano piuttosto, a un'indagine più precisa, l'impossibilità di ricondurli a una giustapposizione di semplici atti ed esperienze presociali più l'esperienza contingente di altri uomini. Essi mostrano che, già per la costituzione essenziale della coscienza umana in ogni individuo, la società è in qualche modo presente internamente, e che l'uomo non è soltanto una parte della società, ma anche la società è una parte essenziale di esso in quanto membro della relazione; che non solo l'io è un "membro" del noi, ma anche il noi è un membro necessario dell'io (SIM: 218-219).⁵

⁵ Altrove, sempre a proposito dell'esistenza di altre persone, Scheler afferma inoltre che «nel corso della vita il riconoscimento dell'esistenza di altre persone non si fonda né su un'inferenza conseguente al darsi di un corpo fisico altrui, né su un atto di proiezione empatica di un io, analogo alla nostra persona, nell'immagine di questo corpo fisico. Poiché le *unità expressive* in cui percepiamo le altre persone [...] non sono fondate sull'esistenza di cose materiali e delle loro alterazioni. Il riconoscimento dell'esistenza di altre persone si fonda senza dubbio – secondo i principî della conoscenza – su fenomeni espressivi dati; una volta effettuato, però, è indipendente dall'ulteriore esistenza di questi stessi fenomeni; mentre su di essi si fonda di volta in volta soltanto la *comprendere* di ciò che la persona pensa. Dire che la persona è invisibile non significa nulla. In un certo senso la persona spirituale è "invisibile" anche mentre le rivolgo la parola, oppure mentre è lei stessa a esprimersi» (MOS: 77-78).

Al centro della meditazione scheleriana sta la chiarificazione delle relazioni essenziali che regolano le modalità di partecipazione al vissuto altrui (cfr. BRUTTOMESSO 2015), mediante la reintegrazione del *sentire* (*Fühlen*) emozionale al cuore dell'esperienza del valore e, pertanto, della vita etica quale suo piedistallo e basamento (cfr. BERMES et al. 2003). Se la vita emotiva esprime un modo originario di dare valore e significato al mondo, di rispondere alle richieste di cose e persone, dove affondano le sue radici se non nel tessuto primario di relazioni intercorporee e di partecipazione/condivisione dei processi naturali-vitali e storico-sociali da parte degli esseri umani? L'epocale guadagno del tentativo scheleriano di rifondazione dell'etica in senso materiale e personologico è di aver intuito che qualsiasi discorso in chiave ontologica sulla dimensione trans-personale primaria non può originarsi se non a partire da una primaria – nell'ordine di fondazione – riflessione assiologica-affettiva: vale a dire, alla base della cosiddetta inter-personalità vi è

una falda impersonale che rende tutti gli organismi, fin dall'inizio, costitutivamente sintonizzati con il piano espressivo della vita. Chiamo questa dimensione “affettività unipatica” o “affettività primordiale” nel senso [del] termine *Gefüllsdrang*: pulsione primordiale (*Drang*) dell'affettività (*Gefühl*) (CUSINATO 2018: 15).

Anche qualora in questione sia la costituzione della soggettività del soggetto o il fondamento della vita etica, lo sguardo deve costantemente esser rivolto all'originarietà della dimensione *trans*-soggettiva, in base alla stessa legge di fondazione per cui le qualità valoriali degli oggetti sono già *date* prima di quella fase in cui ci è data la conformità degli oggetti a immagini e idee, e l'apprensione del valore *fonda* l'ulteriore (e successiva) apprensione degli oggetti.

Dietro un concetto nebuloso come quello di “affettività” c’è la capacità, propria di ogni essere vivente, d’interagire con il piano dell’espressione. L’affettività è volta a orientare il posizionamento nella realtà dell’organismo a diversi livelli grazie a un’intenzionalità *pre-rappresentativa* (- CUSINATO 2018: 16).

Com’è possibile fare esperienza di sentimenti che non siano i nostri propri, o pensare altri pensieri? Qual è la radice della *partecipazione* (*Mitteilung*) tra gli esseri? L’unica cosa che, per ora, può esser data per assodata è che la questione va espressa in termini di correlazione e co-appartenenza. L’intento è chiaro: si tratta di mettere in luce le ragioni interne alla sfera emozionale, ciò che è possibile soltanto riducendo la portata di quelle elaborazioni che attribuiscono un ruolo eccessivamente fondante all’attività concettuale della razionalità discorsiva. Fenomenologico è, in tal senso, quell’atteggiamento di accoglienza e di abbandono a ciò che è, quel movimento di amore e di apertura al mondo che ha verso questo il gesto della mano aperta che mostra e dell’occhio che libero si spalanca, in cui ciò che anima ogni spinta conoscitiva non è una volontà oggettivante e di dominio (cfr. SIM: 107-108; 122), bensì il movimento della *simpatia*, dell’adesione all’esistenza delle cose. Esistenza che, con un’eco che rimanda allo Schelling della *Philosophie der Offenbarung*, deborda dai limiti del concetto e della ragione pura (cfr. CUSINATO 2012: 33-80). L’apertura è nei confronti di una nozione di esperienza che recida i legacci che più del dovuto l’hanno vincolata al sensibile e al fattuale. È all’atteggiamento simpatetico che allora bisogna innanzitutto rivolgersi. Mediante la simpatia e il *co-sentire* (*Mitfühlen*) – inteso come l’insieme dei processi che si chiamano *con-gioire* e *con-patire* (cfr. SCHLOßBERGER 2019c), nei quali i vissuti di altri esseri sembrano diventarci immediatamente comprensibili, ma a cui partecipiamo – ha inizio un movimento di epochizzazione e superamento dei fin troppo ristretti confini dell’ego per aprirsi a una dinamica essenzialmente

ricettiva, partecipativa e con-divisa di relazione con ciò che è altro (cfr. CUSINATO 2017a: 260-261). Realtà ed esistenza dell'altro cui si accede solo partecipandovi, non attraverso dinamiche di tipo cognitivo. È questo un punto di cruciale importanza su cui si ritornerà in seguito. Per ora vale la pena rilevare che il movimento partecipativo convoglia verso un fenomeno originario: la relazione con l'altro *in quanto altro*. Orientandosi all'altro in quanto altro, nel condividere il vissuto altrui – in quanto vissuto *dell'altro* – l'individuo conferisce una forma nuova e originale alla propria sfera vitale-affettiva. Il *co-sentire* (*Mitgefühl an etwas*) propriamente detto è capacità/sensibilità di *con*-dividere e partecipare innanzitutto all'esistenza altrui. Il significato etico dell'intenzionalità emotiva, del sentire (*Fühlen*) è tale proprio in virtù del fatto che *con*-sentendo l'uomo si predisponde alla vera e propria esperienza del valore dell'altro. Offrire una base fenomenologica per l'etica filosofica equivale dunque per Scheler a una complessiva riconfigurazione dell'esperienza nei suoi aspetti cognitivi, emotivi e spirituali, e a una complessiva rivalutazione delle *leggi di senso della vita emotiva* e degli atti emozionali superiori.

Va innanzitutto contenuta sin da subito ogni velleità di costituire un'etica che si fondi sulla simpatia, o l'eventualità che ogni valutazione etica debba realizzarsi tramite un atteggiamento simpatetico. Per quanto i fenomeni della simpatia siano importanti per l'etica (cfr. SIM: 35), un'etica, infatti, che veda nel co-sentire il valore etico (d'atto) supremo

presuppone sempre quel che vuole dedurre. Non operando infatti il collegamento primario del valore etico all'*essere* e alle condotte delle persone, al loro *essere-persona* e al loro esser-così, agire, volere ecc., finisce per derivarlo solamente dal comportamento dell'osservatore (oppure di colui che reagisce emotivamente al vissuto e al comportamento di un altro (SIM: 41).

Eticamente dotato di valore può essere solo il partecipare, ad esempio, a una gioia che sia già in sé eticamente dotata di

valore. Ciò in base all'evidenza oggettivamente percepita affettivamente che ci porta a *preferire* tutto ciò che muove da un atto spontaneo (un'azione) rispetto a ciò che è semplicemente provocato da- (una reazione).

Volendo inoltre caratterizzare più ordinatamente il fenomeno dell'autentico co-sentire, è necessario notare in prima istanza che ogni modalità in cui esso si compie – sia rivolto a stati affettivi positivi o negativi, di gioia o tristezza – presuppone in generale una qualche forma di sapere sul dato di fatto dei *vissuti altrui*, «come anche l'esperienza, che è condizione dell'eventuale sapere, dell'esistenza di *essenze psichiche altrui*» (SIM: 43). Naturalmente, da ciò sarebbe del tutto erroneo dedurne che l'essere e la datità dei vissuti, così come l'esistenza di altri individui si costituisca nel co-sentire, che invece, come si è tenuto a precisare, li presuppone come anteriori. È necessario inoltre sgombrare il campo da altri possibili equivoci. Il co-sentire, quale atto di partecipazione al vissuto altrui, si pone al di là della sfera intellettuiva e comprendente *strictu sensu*. O almeno da una certa concezione *intellettualistica* della conoscenza, che la equipara esclusivamente alla conoscenza per idee, alla conoscenza conforme a rappresentazioni, concetti o giudizi, e che inoltre impone una differenza soltanto di *grado* tra idea e sentimento, pensare e sentire. Si prenda il caso di un uomo che sta morendo: comprendere la sua angoscia non presuppone affatto l'esperienza di una morte di portata ridotta. Già per la semplice comprensione – distinta dal co-sentire – è assolutamente inutile il compimento di un vissuto simile in chi comprende. Il co-sentire, in quanto sentire, intende il sentimento altrui e, soprattutto, lo intende come altrui. Diverso il caso in cui, invece, si comprende chiaramente la datità e la qualità del vissuto altrui, senza che vi sia però alcuna forma di partecipazione emotiva. Quando si verifichi un fenomeno del genere, sarebbe più appropriato parlare di *ri-vivere* e *ri-sentire*, che, in qualità di atteggiamenti rivolti al vissuto altrui, restano ancora nella sfera del comportamento conoscente. È del tutto sensato dire: «io posso ri-sentire ciò con Lei molto

bene, ma non provo alcuna compassione per Lei» (SIM: 43) [si veda anche GUCCINELLI 2004]. Il ri-vivere e il ri-sentire sono sì, in un certo senso, un sentire il sentimento altrui, non un mero sapere che l’altro prova un sentimento. Tuttavia,

non c’è alcuna esperienza del sentimento reale come di uno stato. Nel ri-sentire cogliamo ancora affettivamente la *qualità* del sentimento altrui – *senza* che questo venga trasferito in noi o che un sentimento reale e uguale venga prodotto in noi. [...] Qui è dato un vedere vero e un ascoltare senza che ciò che è visto e ascoltato sia percepito e dato come reale e attuale [...]. Tanto meno il ri-sentire e il ri-vivere implicano una qualche “partecipazione” all’esperienza altrui. Nel ri-vivere, possiamo infatti stare di fronte, in modo del tutto indifferente, al suo soggetto (SIM: 44).

Il ri-sentire è sì una forma sentire *di* qualcosa, ma comprende il sentimento altrui orientandosi intenzionalmente a un oggettivo atteggiamento di valore o disvalore, a differenza del genuino co-sentire in cui si aggiunge lo *stato affettivo attuale* che su quell’atteggiamento si fonda (cfr. SIM: 84).

Nell’intero ambito delle forme della simpatia e dei tipi d’amore si trovano diverse altre forme, per così dire come gradi o livelli, di comprendere che ri-sente. «Chi volesse salire questa scala, cadrebbe, ove volesse fare il secondo passo prima del primo» (SIM: 143). Per quel che riguarda l’autentico co-sentire, vanno distinti quattro fatti del tutto differenti.

In primo luogo, il *co-sentire immediato con qualcuno*, in cui due o più individui si trovano *sentire reciprocamente l’uno con l’altro*. Non significa, come facilmente si potrebbe essere indotti a credere, di provare il medesimo sentimento e, inoltre, di esserne consapevoli. «Padre e madre stanno accanto alla salma del loro amato bambino. Essi provano insieme “la medesima” sofferenza, “il medesimo” dolore» (SIM: 47). La distinzione è sottile ma decisiva. Si tratta di sentire

l'uno con l'altro nel senso di un sentire-insieme, di un esperire insieme non soltanto “lo stesso” atteggiamento di valore, ma anche la stessa sollecitazione emozionale verso di esso. [...] Appare subito chiaro che in questo modo si può provare solo una sofferenza psichica e non, per esempio, un dolore fisico, un sentimento sensoriale» (*Ibid*).

In secondo luogo, l'autentico co-sentire (*Mitfüben von Etwas*), in cui un individuo prova uno stato emotivo positivo o negativo *in risposta* allo stato affettivo altrui: gioirà della gioia *altrui*, se questi gioisce, e soffrirà della sofferenza *altrui*, se questi soffre. Si tratta dunque di *con-gioire* della *sua* gioia e *con-patire* con il *suo* dolore (cfr. SCHLOßBERGER 2019c). Ogni co-sentire contiene l'intenzione di percepire affettivamente sofferenza e gioia per il vissuto dell'altro. Esso intende, ad esempio, l'altrui gioia come *funzione* affettiva (e quindi come gioia) e come *stato* affettivo (e quindi come altrui). Qui non si provano le stesse cose: la *mia* con-passione e il *suo* patire sono fenomenologicamente due fatti diversi e non un unico fatto (cfr. GALLAGHER & ZAHAVI 2009: 182-183). Si tenga bene a mente, allora: il vero e proprio co-sentire si manifesta come una *reazione* allo stato di fatto del sentimento altrui e, cosa importante, dell'atteggiamento di valore corrispondente. Se fosse *attivo*, l'individuo che sente patirebbe egli stesso. Invece, in questo caso, si tratta di con-sentire con lo stato affettivo di un altro. Ciò ha luogo, per esempio, nel piacere specifico per la crudeltà e in misura minore già nella brutalità.

Al *crudele* sono sempre dati il dolore o la sofferenza che egli predispone, tramite la funzione del ri-sentire! Egli prova proprio la gioia di “tormentare” e per il tormento della sua vittima. [...] La crudeltà non consiste di certo nel fatto che il crudele sia semplicemente “insensibile” alla sofferenza altrui. [...] L'insensibilità si presenta con frequenza nei malati (per esempio, nella malinconia), ove si esprime come conseguenza dell'essere definitivamente immerso nei propri sentimenti, senza poter in generale

arrivare a un'apprensione affettiva del vissuto altrui. A differenza della crudeltà, la *brutalità* è solo il “non prendere in considerazione” i vissuti altrui, in ogni caso già dati nel sentire (SIM: 48).

In terzo luogo, il mero *contagio affettivo* che ha luogo involontariamente e si caratterizza prima di tutto per la

tendenza a ritornare al punto di partenza, in modo che i sentimenti che lo concernono *crescono* come una valanga; il sentimento che sorge dal contagio contagia *di nuovo* attraverso l'espressione e l'imitazione, così che anche il contagio affettivo cresce; esso contagia di nuovo e così via. [...] In effetti, il processo del contagio può sprigionare da sé finalità che vanno al di là delle intenzioni dei singoli (SIM: 49);

così da fare cose che nessuno vuole e di cui nessuno risponde. È il caso, qui, dell'allegria contagiosa a una festa, o del tono lamentoso con cui una persona racconta la sua sofferenza, contagando gli altri presenti e sfociando tutti in fiume di lacrime; oppure, ancora, è il caso di un sentimento di tristezza che non si sa da dove provenga, e che invece deriva dal contagio di una persona che si è incontrata qualche ora prima; ancora, è il caso delle agitazioni di massa, come ad esempio il panico.

Ciò accade, per esempio,

in ogni ricerca di “distrazione” [...]: aspettiamo di venir contagiati, di venir trascinati dal divertimento della compagnia. [...] D'altra parte, la coscienza del possibile contagio sviluppa anche una particolare *angoscia* del contagio, come capita in tutti i casi in cui uno evita luoghi tristi o l'*immagine* delle sofferenze (non le sofferenze stesse), cercando così di portarla al di fuori della propria sfera di vissuto (SIM: 50).

Quando lo stato emotivo di un altro è dato come il *mio* stato emotivo, allora la con-partecipazione è del tutto esclusa.

sal. Viene così irrimediabilmente smarrita infatti la qualità più propria di ogni autentico movimento partecipativo al vissuto emotivo altrui: la partecipazione allo stato affettivo altrui *in quanto dell'altro*. Con-patire (o con-gioire) la sofferenza (o la gioia) è un patire (o gioire) la sofferenza (o la gioia) dell'altro *in quanto di questo altro* (cfr. *SIM*: 67) [cfr. SCHLOßBERGER 2019c]. Il genuino co-sentire presuppone proprio la distanza fenomenica dell'io proprio dall'io altrui – la distinzione degli individui in quanto autentica differenza sostanziale fra le persone –, e si rivela nel fatto che esso include e dipende essenzialmente dalla natura e dall'esistenza dell'altro e dalla sua individualità. È su questo orientamento affettivo verso l'altro in quanto altro che esso si fonda *qua* orientamento affettivo.

Infine, un caso limite del contagio affettivo è rappresentato dalla genuina *unipatia* o *identificazione* del proprio io individuale con un altro io. Non solo, infatti, ci si identifica con un determinato stato o processo affettivo altrui, ma è lo stesso io altrui quello con cui si viene a identificarsi. «Addirittura qui l'identificazione è tanto involontaria quanto inconscia» (*SIM*: 51). L'affettività unipatica si espande fino al centro dell'io individuale, e può manifestarsi in due tipi tra loro opposti: 1) l'*idiopatia*, in cui l'io altrui sia completamente assorbito dall'io proprio; e 2) l'*eteropatia*, in cui l'io proprio viene come ipnoticamente legato dall'altro io, con tutti i suoi atteggiamenti fondamentali (cfr. *SIM*: 52). Sono tutti casi di unipatia (idiopatica o eteropatica non fa differenza): l'identificazione con gli avi, i culti misterici, i fenomeni ipnotici, alcuni fenomeni tipici della vita psichica infantile (il gioco, ad esempio) e del rapporto amoroso madre-figlio, e inoltre tutti i fenomeni di massa.⁶ Certo, come si è detto poco più su (cfr. *infra*, § 3.1: 193-194), un minimo di unipatia non specifica

⁶ «Caratteristica di tali situazioni è [...] la totale mancanza di reciproca “comprensione”. [...] Colui che fa ciò che fanno gli altri considera originariamente come propri i vissuti che sorgono in lui proprio tramite tale ripetizione, ossia non è affatto consapevole del contagio a cui è sottoposto» (*SIM*: 46).

è semplicemente costitutivo per l'apprensione di *ogni* essere vivente [...] come essere vivente, [...] ogni "compreensione" spirituale si basano su questo fondamento più primitivo della *datità dell'altro* (SIM: 62).

Quest'affettività unipatica e primordiale (cfr. CUSINATO 2018: 23) è semplicemente alla base di tutti quei fenomeni che generalmente sono fatti rientrare all'interno dell'intersoggettività o trans-soggettività (cfr. anche SCHLOSSBERGER 2012). Tuttavia, l'unipatia riguarda sempre la sfera psico-vitale e il mondo-ambiente dell'organismo, e ha il suo *luogo* nell'incontro tra il corpo-vivo (*Leib*) e il centro personale-spirituale in quanto centro generatore attivo di tutti gli atti intenzionali superiori: è la *coscienza vitale*, come centro psichico in cui hanno luogo le pulsioni di vita e morte, le passioni, gli affetti, gli istinti e le pulsioni e i gesti automatici. Mentre la genuina comprensione, che tra i suoi esponenti vede figurare anche il co-sentire, riguarda invece solo il mondo intenzionale dell'uomo (cfr. SIM: 63). Solo quindi disattivando, mettendo fuori gioco la sfera degli atti personali, oltre a quella propriamente razionale e a quella corporea della sensazione – nella misura in cui è possibile farlo – si rende l'uomo incline e capace di unipatia (cfr. SIM: 65). Naturalmente, essendo attivata a partire dal centro vitale dell'organismo psicofisico, l'unipatia permette l'identificazione soltanto dell'esistenza, e non dell'esser-così e dell'essenza, che può al contrario aver luogo solo se a essere coinvolto fosse il centro personale, sempre essenzialmente individuale, il quale però resta irriducibile e diverso da individuo a individuo (a prescindere dall'identità in tutti dell'*idea* di persona). Da ciò ne consegue che

l'uomo diventa più animale tanto più è membro di una massa [...] e tanto più diventa "uomo" quanto più si individualizza spiritualmente. Ogni tendenza alla "massa" assoluta (concetto limite) è pertanto nello stesso tempo una tendenza all'eroicizzazione e insieme all'istupidimento – istupidi-

mento dell'uomo come persona spirituale unitamente al suo “modello e ideale” individuale (SIM: 66).

La capacità di unipatia svolge dunque un ruolo di fondamentale importanza nell’atteggiamento senziente dell’essere umano, al punto da essere il fondamento più primitivo per la capacità di apprensione e comprensione di ogni essere vivente nei confronti *dell’altro*. È un dato che risalta con una certa chiarezza il fatto che nell’uomo adulto mediamente civilizzato la pulsione affettiva primaria prosegua nella direzione di un progressivo e implacabile ottenebramento.

Nel bambino, nel sognatore, nel malato (nevrotico) di un certo tipo, nel caso dell’ipnosi, nell’istinto materno e nel primitivo, si sono tuttavia conservati resti considerevoli delle capacità di unipatia [...]. Le nostre rappresentazioni dell’“evoluzione” della vita [...] sono cambiate profondamente su un punto decisamente essenziale: in questa “evoluzione”, la vita e l’uomo non hanno solo “acquisito” capacità essenziali, ma ne hanno anche *perdute* alcune. Così, l’uomo ha quasi del tutto perduto la capacità di unipatia specifica dell’animale e molti suoi “istinti” a beneficio di un’ipertrofia dell’“intelletto”, il civilizzato la capacità di unipatia del primitivo e l’adulto la capacità di unipatia del bambino.[...] Pare che certi contenuti di conoscenza, o vengano acquisiti *solo* in età giovanile oppure *non* possano *mai* venir acquisiti.[...] L’uomo civilizzato ha perso evidentemente il “senso” religioso-trascendente e deve “custodire” e “credere” ciò che la più giovane umanità ancora “trovava” e “osservava” (ossia aveva “originariamente”). Determinate forme di conoscenza per determinati modi di oggetti sembrano proprio essere essenzialmente legate a determinate fasi dello sviluppo – non sostituibili da altre. Ogni “sviluppo” delle capacità conoscitive è anche una “decadenza” di tali capacità – solo di modalità differente. Solo la *sintesi* di progresso e conservazione, ovvero il risveglio di ciò-*che*-minaccia-*di*-andare-perduto [...] è ciò che deve valere come ideale (SIM: 66).

L'affettività unipatica ha una valenza, per così dire, primordiale nella capacità di co-sentire dell'individuo. Alcune linee di pensiero mostrano una certa affinità con quanto Martin Heidegger sosterrà nel saggio sull'essenza della tecnica,⁷ a proposito di ciò che il mondo naturale non è e non può (più) essere per l'uomo moderno tecnicizzato:

se per un individuo o per un'intera epoca culturale è scomparsa l'*unipatia cosmo-vitale*, o se si ritiene che essa non sia un'autentica e vera fonte di conoscenza metafisica per certi aspetti dell'universo in sé sussistente, aspetti che *solo in questo modo si possono cogliere*, e si ritiene che essa sia stata superata nel suo senso e nel suo valore cognitivo tramite la scienza o il Cristianesimo, si recide anche la radice primitiva e la fonte di nutrimento per tutte le forme superiori della vita emozionale simpatetica. È ovvio che la scienza della natura deve “abolire” artificialmente l'*unipatia cosmo-vitale* e prescindere da tutto ciò che essa offre come *datità oggettuali*. La ragione però non sta nel fatto che l'*unipatia* non sia una fonte legittima di partecipazione cognitiva all'essere e al divenire della natura, bensì nel fatto che il principio di selezione, in base al quale la scienza della natura inanimata e vivente sceglie – fra altri principi – le *datità* originarie, è anche quella del-

⁷ Per uno sguardo più approfondito sul rapporto tra alcune intuizioni fondamentali di Scheler e la riflessione heideggeriana, e sul fatto evidente che entrambi gli autori si siano cimentati in un'approfondita lettura dell'opera dell'altro, cfr. SEPP 2008; DAHLSTROM 2002; FRINGS 1968; FRINGS 1969; MICHALSKI 1997; BANCALARI 1999; GADAMER 1994; MANCUSO 2018: 21-25. Il punto su cui converrebbe riflettere è efficacemente espresso in un passaggio di *Sein und Zeit* in cui Heidegger afferma che «L'Esserci è in sé stesso essenzialmente con-essere. L'enunciato fenomenologico che l'Esserci è essenzialmente con-essere ha un senso ontologico-esistenziale. Esso non intende stabilire che io, in linea di fatto, non sono solo nella mia semplice-presenza, ma che ci sono anche altri simili a me. [...] Il con-essere determina esistenzialmente l'Esserci anche qualora, di fatto, l'altro non sia né presente né percepito. Anche l'essere-solo dell'Esserci è un modo di con-essere nel mondo. L'altro può *mancare* soltanto *in e per un con-essere*» (HEIDEGGER 2009: 151). Sulla questione del *Mitsein* cfr. ZHOK 1997: 203-210.

la *finalizzazione tecnica*, in vista di un raggiungimento di un’immagine simbolica della natura, la quale renda la natura *governabile* e *dominabile* [dis-ponibile?]. Nonostante questa condotta artificiale ma necessaria della scienza, la natura *data in modo pienamente fenomenologico* resta di fatto *un’immensa totalità di campi espressivi di atti cosmo-vitali* [corsivo nostro], all’interno dei quali tutte le manifestazioni possiedono una connessione di senso superiore e indipendente dal meccanicismo. *La comprensione emotionale della natura e la scienza sussistono, ognuna con il proprio diritto, l’una accanto all’altra, e devono essere raccolte in unità dalla metafisica filosofica*. Infantile e primitivo non è colui che rende omaggio all’unipatia cosmo-vitale quale autentica fonte di partecipazione all’essente, bensì colui che contrappone l’una all’altra unipatia e scienza.[...] Per il futuro deve dunque essere spezzato, in linea di principio, il pensiero unilaterale, storicamente derivato dall’ebraismo, dell’*esclusivo dominio dell’uomo sulla natura*, pensiero che [...] è diventato sempre più un assioma dell’ethos occidentale del mondo e ha avuto infinite come una delle sue conseguenze l’assolutizzazione materialistica del meccanicismo della natura. Dobbiamo nuovamente imparare a guardare alla natura come Goethe, Novalis, Schopenhauer, come guardiamo nel “cuore di un amico”, e a limitare la considerazione scientifica, meccanicistico-formale della natura, estremamente necessaria per la tecnica e per l’industria, alla condotta “artificiale”, specialistica, del fisico, del chimico ecc. La *formazione* (*Bildung*) deve precedere qualunque atteggiamento “scientifico specialistico” verso la *natura* quale *avversario da dominare*[...] L’uomo, quale *microcosmo*, è un essere che – per il fatto che porta in sé l’elemento reale di tutti i modi d’essere dell’essente – è egli stesso *cosmomorfo* e, in quanto essere *cosmomorfo*, possiede anche le fonti del conoscere tutto ciò che l’essenza del cosmo contiene (SIM: 122-123).

Ogni genuina forma di simpatia per un vissuto altrui esclude per necessità essenziale ogni forma di identificazione, possibile di fatto soltanto in qualche forma di contagio affettivo – che, da parte sua, esclude proprio una comprensione

del vissuto estraneo – e di riflessione, dato che il co-sentire in quanto funzione emozionale non dà alcuna conoscenza oggettiva *ideale* dell'esistente: non ha, insomma, alcun senso cognitivo che ci restituiscia in modo oscuro e confuso l'unità dell'essente. Come se in sostanza si trattasse di domandarsi, per partecipare del vissuto dell'altro: cosa accadrebbe se capitasse a me? Questo genere di riflessione non è in effetti riscontrabile nel caso in questione, e d'altronde sarebbe un errore considerare i vissuti o stati emotivi altrui semplicemente in analogia con i propri. In ogni caso in cui il co-sentire sia orientato proprio

verso l'essere dell'altro o verso la sofferenza (oppure la gioia) *unicamente individuale* dell'altro – ciò che ovviamente non può avvenire senza la fondazione tramite l'amore – la “riflessione” è già fin dall'inizio inadeguata alla comprensione del fatto costitutivo (SIM: 69).

Al pari di questa ingannevole ma tutt'altro che insolita illusione riflessiva e intellettuale, deve essere qui esclusa la possibilità che, al posto delle semplice ipotesi, subentri addirittura la convinzione che il vissuto (positivo o negativo) altrui *sia* capitando effettivamente a chi sta di fronte: come se il bene e il male non riguardassero nessun'altro se non me stesso. In quest'ultimo caso, da una momentanea illusione si cadrebbe disgraziatamente in preda a un'allucinazione affettiva, in modo analogo al caso tipico dell'allucinazione affettiva quando, per esempio,

accade che in guerra un soldato provi dolore per la spada vibrata contro di lui, che di fatto però non lo colpisce, come se già gli tagliasse il braccio. In questo caso, il co-sentire sarebbe in realtà una reazione affettiva idiopatica [...]. Ma è anche chiaro che a questo comportamento basato sull'illusione non si deve attribuire *alcun valore etico*. L'etica dovrebbe dire all'uomo: bada solo bene che non ti capiti di considerare tuo il dolore di un altro e di sprecare energie per eliminarlo; e se non fosse possibile ot-

temperare a questa norma, all'interessato si dovrebbe dire allora: "Per favore, va dal medico!" (SIM: 70).

È comunque importante notare che il co-sentire restituisce comunque una qualche "conoscenza", anche se non del tipo della conformità degli oggetti alle immagini e alle idee: si tratta piuttosto dell'*eliminazione di un'illusione* tipica di quella forma di vita e di quello stare al mondo naturale e antropo-centrato che in precedenza si è denominata *visione naturale del mondo*. Il co-sentire, poiché orientato verso l'autentica quidità di valori e sentimenti (una direzione di cui, in quanto atto intenzionale cognitivo, è capace alla stessa stregua del pensiero e dell'intuizione), possiede di fatto l'eminente significato metafisico di eliminare l'illusione naturale che voglio chiamare "egocentrismo". Per egocentrismo s'intende

l'illusione di considerare il proprio "mondo-ambiente" come "il mondo" stesso, ovvero la datità illusoria del proprio mondo-ambiente come "il" mondo. L'egocentrismo, in rapporto all'afferramento della realtà degli oggetti è "solipsismo"; in relazione al volere e al comportamento pratico è "egoismo"; in relazione all'atteggiamento amoroso è "autoerotismo". [...] Perciò voglio chiamare semplicemente egocentrismo [...] l'inclinazione all'equiparazione dei valori proprio ai valori del mondo-ambiente e dei valori del mondo-ambiente di ognuno al mondo dei valori (SIM: 85).

In generale, attraverso quest'atto di riduzione in senso eminenti, viene superata la tendenza naturale a considerare ciò che è soltanto relativamente reale quanto all'esistere e all'esser-così un assoluto che, trasportato sul piano degli individui, significa proprio il superamento

dell'ontico, egocentrico e nudo "esser riferito" dell'"altro" al proprio io considerato un reale *apparentemente assoluto*, esser riferito al quale manca proprio – finché perdura – la *coscienza* di questo suo riferimento: nell'atteggiamento egocentrico e solipsistico conside-

riamo proprio quale ultima e assoluta realtà dell'altro quest'uomo che ci sta accanto riferito di fatto solo al nostro essere e alla sua sfera d'interessi (SIM: 86).

Ciò che si realizza nell'autentico fenomeno della simpatia è una *conversione* del modo di considerare l'essere dell'alterità stessa, un'apertura all'altro nel suo uguale valore in quanto persona e in quanto essere vivente umano, nonostante e in forza della diversità di valore ed esser-così della sua singolarità personale. In sostanza, il co-sentire è atto fenomenologico in senso proprio, in quanto rivolto primariamente all'essenza e al valore dell'altro *in generale*, ed è proprio in ciò che consiste essenzialmente: nel cogliere, una volta rimossa l'illusione naturale tramite riduzione, l'idea della realtà uguale sotto il profilo del valore dell'*alter in quanto alter* (cfr. SIM: 91-92).

È fondamentale tener presente che, trattandosi di stati affettivi altrui, ogni autentico atteggiamento simpatetico non ri-vive né ri-sente (di) quegli stati in quanto stati né in quanto propri, ma com-prende la loro natura e la loro qualità in quanto stati *e* in quanto altrui. Per tale ragione, il co-sentire simpatetico appartiene alla classe delle *funzioni*: patire un dolore, per esempio,

è qualcosa d'altro dal dolore stesso; il patire ha, in quanto funzione, soglie completamente diverse da quelle del dolore, come anche la *capacità* di soffrire, gioire e godere è qualcosa d'altro dalla *sensibilità* al dolore o al piacere sensibile [...]. Ora, il genuino co-sentire è soltanto una *funzione* – senza che venga inteso il proprio stato affettivo (SIM: 71).

Lo stato affettivo dell'altro viene solo con-vissuto ma non è posseduto come un vissuto reale. Detto in altre parole, ciò significa che è benissimo possibile con-gioire o con-patire la gioia o il dolore di un altro senza per questo diventare necessariamente di umore allegro o triste. In generale, da ciò se ne ricava che ogni forma autentica di simpatia presuppone

l'essere dato dell'autocoscienza, del sentimento di sé e della vita propria di un individuo *con* e insieme alla distanza dall'altro. È decisivo il fatto che

sempre rimane fenomenicamente posta la “distanza” reale fra le persone e la loro unilaterale così come reciproca coscienza della diversità [...]. Il fenomeno *vieta* ogni metafisica che eliminerebbe una reale sostanziale distinzione fra i concreti centri d'atto, che noi chiamiamo “persone” [...]. L'autentico co-sentire *presuppone* addirittura la pura distinzione d'essenza (quale fondamento ultimo anche della loro reale differenza d'esistenza) (SIM: 90-91).

Il co-sentire diviene, di fatto, solo apparente quando apparente è la distinzione delle singolarità che esso presuppone.

È importante evidenziare un'altra possibilità-limite in cui non si realizza un vero co-sentire, ma una totale identificazione con l'altro. Ciò accade quando

la nostra propria vita assume la tendenza a volatilizzarsi nel riesperire il vissuto di un altro o di parecchi altri, quando siamo tanto *radicati* nei moti affettivi e nell'ambito degli interessi di un altro che non sembriamo più vivere noi stessi – o come se la nostra vita consistesse ormai in molteplici reazioni al contenuto, alle circostanze effettive che ci sono dati di volta in volta solo tramite questo *rividere il vissuto* dell'altro. Qui ciò che in realtà tocca l'altro ci tocca *come se toccasse noi stessi* (non sulla base di un'illusione o di un'allucinazione del singolo processo affettivo), ma poiché viviamo proprio la *sua* vita e non affatto la “nostra” e nello stesso tempo poiché non viene per noi affatto a datità il “rividere il suo vissuto” che media di fatto questo processo. L'elemento distintivo di questo tipo sta però soprattutto nell'atteggiamento verso noi stessi e verso i giudizi di valore sui nostri interessi, sui nostri atti di volontà, sulle nostre azioni, insomma verso il nostro stesso essere. Quest'atteggiamento e questa valutazione vengono ora determinati come dipendenti dal mutare delle immagini

che l’altro ha, può avere e manifesta di noi: ci sentiamo buoni se lo siamo “per lui”, “cattivi” se lo siamo “per lui”. Anche i nostri atti di volontà e le nostre azioni vengono determinate da esigenze immanenti insite *nella sua immagine di noi*, la quale non è – come in un caso normale – una *conseguenza* del nostro agire e vivere che scaturisce spontaneamente e che noi quindi – in seconda battuta – assumiamo ancora una volta ricettivamente, ad esempio rallegrandoci del suo “accordo”, ma sono al contrario il nostro agire e il nostro vivere che diventano in tutto e per tutto dipendenti dalle mutevoli immagini che quello ha di noi. Da ciò deriva un tipo di vita puramente *reattivo*, che già in quanto reattivo è eticamente di rango inferiore (SIM: 71-72).

Accade così in casi non necessariamente patologici di assumere, ad esempio, un aspetto gioioso o malinconico per compiacere un altro che versa nelle medesime condizioni. Tali manifestazioni hanno un valore eticamente negativo per via del fatto che, pur essendo in grado di essere estremamente vantaggiose per l’altro, hanno solo l’apparenza di ciò che generalmente viene denominato “sacrificio”. Senza un certo sentimento di sé, della propria esistenza, del proprio esser-così e del proprio valore, nessuno può vivere eticamente, che è lo stesso che dire: con gli altri. Un individuo, infatti, che abbia completamente rimosso quel naturale essere-presso-se-stesso per trasferire la propria individualità o nell’immagine che ha di sé o nell’individualità altrui, e la cui propria vita non abbia alcun valore, non è neanche capace di sacrificarsi autenticamente, ma in modo solo apparente.

Non gli è infatti “dato” ciò che solo si potrebbe sacrificare: la propria vita. Comunque si voglia chiamare qualitativamente questa prostrazione del proprio sé, che la si stabilisca come “proficua” e “favorevole” per l’altro oppure “dannosa” e “molesta” – come nel caso della pura “malvagità”, che fa dimenticare completamente al malvagio perfino il suo vantaggio e in certe circostanze fa sì che questi non badi al suo danno – accade che, pur co-

minciando il suo processo sulla via della benevolenza [...] va poi a *finire nell'odio*; e ciò tanto più venga portata avanti questa falsa *rinuncia* a sé, che è l'opposto di una genuina *dedizione* di sé dotata di valore (SIM: 73).⁸

La questione a questo punto è un'altra: com'è possibile per un individuo partecipare e com-prendere vissuti e unità di vissuto che *non ha mai vissuto a sua volta*? Come avviene la comprensione emotiva se prima non si sia vissuta la qualità caratteristica di una gioia o di un dolore specifici? Esattamente in questo modo:

con l'ambito delle qualità affettive che di solito possiede l'uomo grazie a cui solo può costruirsi inoltre i suoi reali sentimenti, egli può *in modo ugualmente originario* capire anche i sentimenti degli altri, benché non li abbia mai e in nessuna circostanza vissuti egli stesso come unità reali (e non ne abbia neanche vissuto alcuni elementi come unità reali). Questo vale tanto più quanto più i sentimenti procedono dal livello sensibile, attraversando il livello vitale, fino a raggiungere il livello spirituale. Solo per i sentimenti *sensoriali* (“sensazioni affettive”) si ha necessariamente bisogno di una riproduzione per comprenderli e co-sentirli (SIM: 76).

Allo stato attuale, dunque, la simpatia e il co-sentire si mostrano come originari movimenti di vera e propria com-penetrazione dell'altrui individualità, un ingresso e un tra-sporto nello stato individuale dell'altro, oltre che un reale trascendere, simpatizzando, l'io proprio, un ampliamento della vita *fuori* dalle strettoie del proprio esperire reale e del proprio ego. Tutto ciò che comprendiamo e con cui simpa-

⁸ Da non confondere con l'orgoglio che arriva a considerare *supremo* il proprio valore morale, che genera soltanto superbia e invidia. Esso «im-poverisce in maniera irreparabile e rende oscuri il mondo e noi stessi; porta il soggetto orgoglioso di sé a innalzarsi sempre di nuovo sopra tutte le cose e i valori fino a guardare *dall'alto* in posizione di “sovranità” tutto, fin nel suo vuoto e nullità totale appena raggiunti; quindi ci separa da tutti i beni e i valori» (VIR: 162).

tizziamo va oltre una mera selezione di quanto abbiamo realmente già vissuto: nel puro co-sentire come atto originario ha luogo una funzione *offerente* che porta di principio *fuori di sé*, oltre il “bene” e “male” propri (cfr. *SIM*: 88).⁹

Il dato di fatto di un puro co-sentire si fonda sul potente motivo del con-essere degli individui, dell’essere insieme, l’uno *con* l’altro e l’uno *per* l’altro di quegli animali aperti al mondo che sono le persone negli uomini. In questo senso, nel complessivo e strutturale rimando reciproco e partecipativo di vissuti affettivi, le persone danno forma alla propria vita etica in-abitando, attraverso un movimento che si potrebbe provare a definire di *pericoresi*,¹⁰ spazi di comunicata-

⁹ «Infatti, che in me scorra un vissuto simile a quello che scorre nell’altro, non ha ancora niente a che fare col “comprendere”. [...] Chi comprende l’angoscia mortale di uno che sta affogando non ha affatto bisogno di *esperire* una reale angoscia di morte attenuata. Questa teoria, cioè, contraddice il fatto fenomenico che, comprendendo, non esperiamo realmente in alcun modo ciò che viene compreso» (*SIM*: 46).

¹⁰ «Per designare la strana coesistenza senza luogo e localizzante sé stessa propria delle persone divine, Giovanni Damasceno ha riutilizzato la parola *perichoresis* – che in greco antico significa qualcosa di simile a “danzare intorno a qualcosa” o “turbinare in cerchio”. Elevando questo antico termine che designa il movimento al rango di concetto – in base al quale esso significa qualcosa di simile a *essere-l’uno-nell’altro, essere-intrecciati-reciprocamente, compenetrarsi* – il Damasceno riesce in una delle creazioni concettuali più spirituali della storia occidentale delle idee. In questa parola si anima qualcosa di difficile da pensare o di impensato [...]. Se con il termine *pericoresi* intendiamo, per gli esseri legati in modo indissociabile, l’essere-l’uno-nell’altro, non pensiamo nella direzione sbagliata, ma siamo ancora piuttosto lontani dal raggiungere l’essenziale. Questa espressione designa niente di meno che l’idea ambiziosa secondo la quale le persone non sono localizzabili negli spazi esteriori attinti dalla fisica, ma creano, tramite la loro mutua *relazione*, il luogo in cui s’incontrano. [...] Essendo esse [le persone] *unite senza confusione e separate senza divisione*, il che è al di là della ragione [...] hanno un’*interpenetrazione scambievole (perichoresis)* al di fuori di ogni identificazione e mescolanza. [...] Conseguentemente: i luoghi di Dio – o, in termini non teologici i luoghi della *cosoggettività*, della *coesistenza* o della *solidarietà* – sono qualcosa che nello spazio esterno semplicemente non esiste. [...] La *pericoresi* fa sì che il locale delle persone sia senz’altro la *relazione* stessa. Ognuna esce da sé ed entra nelle altre – protuberanza perfetta» (SLOTERDIJK 2014a: 567-572).

zione e con-partecipazione essenzialmente preclusi all'osservazione sperimentale. Solo per questo il comprendere, il ri-sentire e il fenomeno della simpatia che si attua nel co-sentire valori e atteggiamenti di valori affettivamente percepiti da altri rimandano essenzialmente a un'intima solidarietà etica di tutte le persone (cfr. FOR: 957),¹¹ quella forza creatrice di legami del tipo del volere, amare e odiare *l'uno con l'altro* oltrepassante l'effettiva contiguità delle parti in causa e che, senza l'opportuna sistemazione delle funzioni emozionali per la vita etica, nella migliore delle ipotesi rimarrebbe un mistero aperto, nella peggiore pura fantasia. Nel prender parte immediato all'altrui processo d'interazione espressiva in cui prende forma la vita, non basato su deduzioni o artificiose immedesimazioni, gli individui si pongono in maniera ex-centrica ed ek-statica nella sistemazione di un *co-mondo*,¹² di uno spazio di reciprocità e con-vivenza costruito e abitato in comune (cfr. SCHLOßBERGER 2016].

¹¹ In base al *principio di solidarietà di tutti gli esseri etici insostituibili*, ognuno è responsabile per tutti e tutti lo sono per ognuno (cfr. SIM: 168), detto altrimenti, «la persona singola è corresponsabile di tutte le altre persona singole nono solo “nella” persona comune e in quanto membro di questa unità [...] ma anche in quanto (anzi, in *primo luogo*) *individuo personale unico* e portatore di una coscienza morale individuale» (FOR: 1027). Da ciò ne deriva che «non solo l'atto di odio *in sé* malvagio, ma anche la *mancanza* dell'atto d'amore determina la corresponsabilità per quanto di male accade in generale» (FOR: 1033). Chi può dire, nel caso in cui trovi qualcuno “cattivo” in un qualche senso, che quest'uomo sarebbe malvagio, se solo fosse stato amato abbastanza? L'esistenza di un male è sempre *eo-fondato* sulla colpevole mancanza d'amore di tutti per il portatore del valore negativo (cfr. SIM: 167-168). «L'inferno vero e proprio è la mancanza d'amore» (VIR: 163).

¹² Sarebbe oltremodo interessante far emergere ed evidenziare la sinergia e sintonia dell'impostazione di pensiero di Scheler mostrata in questa sede con le analisi svolte, in un contesto poi non troppo dissimile, da personalità altrettanto geniali come, ad esempio, Paul Alsberg e Karl Löwith, soprattutto per ciò che riguarda l'atteggiamento fondamentalmente *sistemático-organicistico*. A tal proposito si vedano le attente analisi contenute in CUSINATO 2008a: 143-147; CERA 2013a; CERA 2013b; CERA 2013c. Per un confronto con le opere di Löwith e Alsberg cfr. LÖWITH 2007; ALSBERG 2020.

Se il compito della fenomenologia consiste nel seguire e nel tener dietro alla dinamicità attraverso cui prendono forma i processi costitutivi del reale, ciò equivale in questo caso a tenere il passo del processo attraverso cui si struttura l'individualità stessa, che non deve essere concepita, seguendo una certa tradizione, alla maniera di singole unità sostanziali che, «come membri di un club liberale, entrerebbero in relazione reciproca *ex-post* in modo arbitrario e revocabile» (SLOTERDJIK 2014a: 75),¹³ piuttosto si singolarizzano proprio nella misura in cui partecipano a una personalità condivisa e ripartita (cfr. CUSINATO 2018: 136). Spinoza potrebbe tranquillamente affermare (e in ciò identicamente Hegel) che *ogni determinazione è negazione*, qui si potrebbe provare ad aggiungere, con Scheler, che *ogni negazione è relazione* (cfr. SLOTERDJIK 2014a: 558). La propensione alla relazione, la radice relazionale è *precedente* ogni ricerca di relazione e comprensione reciproca. Per tale ragione, ogni spazio umano reale è essenzialmente *co-singolare* o “*interpersonale*” (cfr. ZHOK 1997: 197), strutturato intorno a forme di co-esistenza multipolari: in tal modo, la fenomenologia dell'alterità non è

¹³ Indubbiamente, uno dei meriti della fenomenologia orientata in senso materiale e personalistico di Scheler è di aver contribuito a fornire una valida e strutturata alternativa all'idea di pensare per concetti statici, tanto la relazionalità quanto l'individualità che da quella prende le mosse, in quanto considera l'individuazione come un *processo* risultante dalla tensione e dalla contrapposizione tra le varie parti, *intra-* ed *estranee*, il tutto nel segno della dinamicità e della *metastabilità*. «*Metastabilità* è un concetto apparentemente paradossale, che intende mettere in luce come l'individuazione ovvero il processo di formazione sia continuamente allo stato nascente o incoativo; né semplicemente stabile ovvero già dato, già concluso e già nato; né semplicemente instabile ovvero incapace di assumere una qualche consistenza o stabilità. *Metastabile* è ciò che *si sta facendo* e che può essere visto come mero “*disfacimento*” (caos, informe, abisso ecc.) solo nella prospettiva in cui forma e stabilità sono contrapposte a trasformazione e dinamismo» (PEZZANO 2018: 102-103). A tal proposito cfr. anche PEZZANO 2017; CUSINATO 2015b; CUSINATO 2017c. In questa prospettiva, «il processo d'individuazione sposta il proprio asse dal problema dell'equilibrio e dell'invarianza a quello della *metastabilità* e della *trasduttività*» (CUSINATO 2018: 41).

riconducibile a una questione intersoggettiva, ma rinvia piuttosto al complesso problema della *sincronizzazione* alla base del campo espressivo (cfr. CUSINATO 2018: 150-155).

L'*inter-soggettività* evoca l'immagine di un Io e di un Tu che esistono come due fortezze indipendenti e che entrano in contatto solo facendo calare il loro ponte levatoio. È chiaro che in realtà, seguendo questa logica, due singolarità non s'incontreranno mai. Piuttosto l'umano, nella sua plasticità, è *superficie assoluta* [...] in cui non esistono pieghe nascoste che si sottraggono alla relazionalità [...]. Una volta che si sperimenti questa prospettiva, diventa evidente che la pressione dell'alterità non è qualcosa che proviene dall'esterno, ma si trova alla base dell'interiorità. A quel punto l'*im*-primere diventa *es*-primere e ciò spiega perché l'umano è superficie assoluta (- CUSINATO 2018: 154).

Le leggi dell'essenza della simpatia rimandano, anzi sono in modo costitutivo e fondativo le leggi della *trans-soggettività* primaria ed essenziale (non fattuale) [cfr. GALLAGHER & ZAHAVI 2009: 188; GUCCINELLI 2009; RACINARO 1985]. In tal modo, ri-abilitando la vita affettiva nel complesso formato da aspetti cognitivi, etici e biologici dell'essere umano, si dà forma, più che a una teoria estrinseca del rapporto *ragione-emozioni*, a un vero e proprio *sapere generale dei vissuti di relazione e trasformazione personale e affettiva* concernente quell'unico *Mitwelt* in cui ha luogo l'esperire reale e determinato delle unità singolari in forma personale. Non è allora più possibile rendere comprensibile pienamente l'essere, il valore e gli atteggiamenti di valore (preferire, amare, sentire ecc.) della persona fintanto che gli individui siano concepiti principalmente a partire da un supposto tratto essenziale di solitudine fondamentale, sulla base del quale prima verrebbe il proprio io e poi quello degli altri, per quel tanto che riguarda l'essenza, la conoscenza e il valore. La relazione con l'altro non è prodotta in un secondo momento, come supplemento tra individui e soggetti solitari, ma costituisce il

modo d’essere della singolarità personale propriamente detta. All’interno del “*con*” (del cui utilizzo si è finora probabilmente abusato) e del “*tra*” (cfr. KIMURA 2013; CANDIOTTO & PEZZANO 2019], si cela in realtà una teoria fenomenologica dell’esistenza e del valore *integrati*, che vede nel fatto fondamentale della co-singolarità delle persone nella loro vita spirituale e biologica al contempo come dotati di un sé intimo e proprio *e* di tutto ciò che deriva dalle esperienze relazionali con le altre persone. L’atto stesso del sacrificio come atto del *con-sacrarsi* equivale in quest’ottica al gesto di massima apertura estatica: in questo vero e proprio andare fuori-di-sé, in questa messa da parte della propria vita *per* quella di un altro, si compie nel più alto grado quella che è stata definita la *competenza o ragione partecipativa*. La cosa più importante che il co-sentire in quanto pura datità fenomenologica significa per una metafisica può quindi essere solo la disposizione a comprendere autenticamente che

persone esistenti autonomamente nel rapporto reciproco vengono anche onticamente *destinate a una vita della comunità e ordinate teleologicamente l’una all’altra* (indipendentemente dalla sussistenza effettiva e dalla misura del loro vivere insieme). Questa destinazione ontica è quella che nel co-sentire viene colta intuitivamente sotto l’aspetto dell’*armonica integrazione di valore degli uomini* (SIM: 92)

e del rapporto essenzialmente teleologico dell’esser reciprocamente destinati l’uno *per* l’altro. Il fatto che ognuno sia non solo per sé stesso, ma anche *membro* di una totalità indivisibile di natura spirituale (*auch Glied eines unabsehbaren Ganzen geistiger Naturen*), è un sapere che non proviene dall’esperienza contingente, ma è insito nell’essenza dello spirito stesso (cfr. PRO: 667).

Il co-sentire come la simpatia esprimono funzioni ultime e originarie non solo dello spirito umano, ma appartengono – almeno come predisposizione – alla costituzione di ogni essere capace di *sensibilità intenzionale* in generale, intesa come capacità di *prestare ascolto* a quanto risulta dal sentire affettivo:

un «costeggiare questo sentire stando in ascolto e una tranquilla ricezione di ciò in cui, per così dire, va a finire – una finezza d'udito» (OAM: 153). Giacché si tratta di comportamenti in ogni caso eteropatici, in cui l'intenzione verte sullo stato affettivo altrui e non sul proprio (il cui valore *etico positivo* è dato solo nel caso in cui ci si *rallegri della gioia altrui* e si *patisca per la sofferenza altrui*), la reciprocità e co-esistenza in questione non si fondano su una presunta originarietà fondante (dal punto di vista causale) della socievolezza come modo di vivere associato: dove questa non è un valore assoluto né, appunto, ha valore causativo sui sentimenti di comprensione, quella, d'altro canto, rappresenta qualcosa di più di una mera coesistenza nello spazio e una pura attività causale delle cose l'una sull'altra («una “società” di pietre non esiste» [SIM: 147]). Infatti, così come la socievolezza e il suo incremento *dipendono* dall'esistenza e dalla formazione di *tutti* i sentimenti e di tutte le reazioni affettive eteropatiche (tanto di valore etico negativo quanto di valore etico positivo; ovvero, sia che riguardi la coppia di reazioni dotate di valore etico *negativo* “rallegrarsi della sofferenza altrui/patire per la gioia altrui”, sia che riguardi la coppia di reazioni dotate di valore etico *positivo* “rallegrarsi della gioia altrui/patire per la sofferenza altrui”),¹⁴ allo stesso modo

socievole è solo ciò che in qualche modo esiste anche “per” l'altro. La socievolezza, e qualsiasi capacità degli esseri viventi di vivere la loro vita in condizione di reciprocità, non stanno in alcun modo nel rapporto di causa-

¹⁴ «Gli atti di genuino co-sentire comportano un valore etico positivo, non così i sentimenti eteropatici in generale. Questo valore si misura nella sua grandezza: 1. In base al livello del sentimento che può essere co-sentire spirituale, psichico, vitale o sensoriale; 2. In base alla differenza tra il con-patire del primo tipo e la mera “compassione di qualcuno” [...]; 3. In base alla differenza relativa al fatto che il co-sentire si rivolga al sentimento centrale di sé e all'autostima della personalità oppure solo al suo stato emotivo. Inoltre il valore di un atto di co-sentire va stimato 4. In base al valore del comportamento effettivo da cui derivano la sofferenza e il rallegrarsi altrui» (SIM: 149-150).

effetto; non è affatto l'oggettiva forma di vita socievole la causa empirica del formarsi di queste capacità. Il rapporto dominante è piuttosto il rapporto della *coordinazione parallela* (SIM: 92).

All'interno del vissuto di un'ineludibile *corresponsabilità*, con-divisione e partecipazione nei confronti dei sentimenti altrui – nelle forme del *ri*-esperire e del *con*-esperire, nel *ri-sentire* e nel *sentire-insieme con* altri – le persone scoprono l'evidente co-originarietà dello stare insieme associato, che appunto è scoperto (non causato) dagli atti fondamentali del genuino *comprendere* (*Mit-nehmen*) e *convivere* (*Mit-erleben*) (cfr. FOR: 999).¹⁵

Per concludere quanto detto a proposito di tutti quegli atteggiamenti e di quelle reazioni che danno vita alle forme essenziali di quel più generale sentimento di *partecipazione* quale insieme di tutti gli atti e le funzioni emozionali, intenzionali e cognitivi di valore, è possibile enunciare delle *leggi di fondazione* relative all'essere e all'esser-dato delle varie forme nei loro diversi gradi. Sulla base del presupposto di natura assiologica e antropologica per cui, con riferimento all'ordine gerarchico oggettivo dei valori, è *preferibile* tutto ciò che aumenta l'apertura *compartecipativa* al mondo e alle cose per via del suo grado di decrescente relatività alla costituzione biopsichica di un determinato essere vivente (l'uomo, ad esempio) e alle qualità di valore in essa co-implicate; se, dunque, l'ordine delle preferenze posto alla base dell'etica nient'altro esprime che quest'accresciuta capacità di apertura al mondo, la sua ampiezza e profondità; se, inoltre, l'intento di una riabilitazione del senso della vita emotiva nella dinamica complessiva della co-esistenza è di fornire un più saldo e concre-

¹⁵ «Dal nostro punto di vista, ogni persona è *cooriginariamente* persona singola e (essenzialmente) membro di una persona comune, e il suo proprio valore di persona singola è indipendente dal valore che le spetta in quanto membro» (FOR: 1009). Tra persona e comunità sussiste insomma un rapporto essenziale di evidente *co-appartenenza* (cfr. SIM: 207). Sul rapporto tra persona singola e persona comune cfr. DA RE 2008; SZANTO 2016.

to fondamento all’etica (cfr. CUSINATO 2003); allora, tutti i fenomeni inerenti alla simpatia devono seguire le medesime leggi di fondazione delle qualità di valore, degli atti, delle forme di vita e dei modelli esemplari, e mostrare i medesimi rapporti di correlazione sussistenti tra i diversi livelli o strati assiologici e le rispettive forme di vita che a essi ineriscono. Esiste un preciso rapporto essenziale per ciò che riguarda l’ordine fondativo tra affettività unipatica, *ri-sentire*, *co-sentire*, filantropia (inteso come amore per l’umanità *in generale*, del più lontano) e amore della persona (inteso come amore per quest’*individuo*, del prossimo).

Innanzitutto, l’unipatia precede, tanto nell’ordine di fondazione atemporale delle funzioni che nell’ordine dell’evoluzione, il *ri-sentire*, almeno per ciò che riguarda le funzioni affettive, non gli stati. È infatti possibile identificarsi a tutti i livelli con la totalità degli esseri viventi, senza che ciò ovviamente implichi la comprensione di tutti o anche solo una parte dei loro stati concreti. Tuttavia, affinché sia possibile operare quella sorta di distacco che permette al soggetto di *ri-sentire*, è necessario aver acquisito la *qualità* dello stato che viene *ri-sentito*. Tuttavia,

poiché le qualità degli stati superano le qualità del “vissuto in prima persona” [...], non possono giungermi originariamente tramite il *ri-sentire*, ma devono essermi *originariamente* pervenute tramite una genuina unipatia. È quindi una legge fondamentale di ogni sviluppo affettivo, tanto dal bambino all’adulto quanto dall’animale all’uomo, dal primitivo al civilizzato, che nello stadio più basso troviamo ancora l’*unipatia*, mentre negli stadi più evoluti troviamo il *ri-sentire* (SIM: 117).

Procedendo, il *ri-sentire* risulta allo stesso modo fondativo per il *co-sentire*. Lo si è già visto distinguendo i diversi fenomeni del *co-sentire*: nel *ri-sentire* si comprende chiaramente la datità e la qualità del vissuto altrui, senza che vi sia però alcuna forma di partecipazione emotiva, ma soltanto una serie di atteggiamenti e comportamenti di tipo *conoscitivo*

rivolti al vissuto altrui. È del tutto sensato dire: «io posso *ri*-sentire ciò con Lei molto bene, ma non provo alcuna compassione per Lei» (SIM: 43). Il *ri*-vivere e il *ri*-sentire sono sì, in un certo senso, un sentire il sentimento altrui, non un me-
ro sapere che l’altro prova un sentimento. Tuttavia,

non c’è alcuna esperienza del sentimento reale come di uno stato. Nel *ri*-sentire cogliamo ancora affettivamente la *qualità* del sentimento altrui – *senza* che questo venga trasferito in noi o che un sentimento reale e uguale venga prodotto in noi. [...] Qui è dato un vedere vero e un ascoltare senza che ciò che è visto e ascoltato sia percepito e dato come reale e attuale [...]. Tanto meno il *ri*-sentire e il *ri*-vivere implicano una qualche “partecipazione” all’esperienza altrui. Nel *ri*-vivere, possiamo infatti stare di fronte, in modo del tutto indifferente, al suo soggetto (SIM: 44).

Il *ri*-sentire è sì una forma sentire *di* qualcosa, ma comprende il sentimento altrui orientandosi intenzionalmente a un oggettivo atteggiamento di valore o disvalore, a differenza del genuino *co*-sentire in cui si aggiunge lo *stato affettivo attuale* che su quell’atteggiamento si fonda (cfr. SIM: 84).

Dappresso, considerando che non si può però comprendere il senso del vissuto intenzionale altrui e ciononostante comportarsi come se nulla fosse accaduto, il *co*-sentire – nelle forme del reciproco sentire l’uno con l’altro e del *co*-sentire *con* (*Mit-fühlen mit*) – è ciò che rende consapevoli della realtà altrui in generale come *uguale* alla realtà della nostra individualità. Questa considerazione è alla base della cosiddetta filantropia, vale a dire dell’amore di un essere per il semplice fatto che è un uomo.

Il *ri*-sentire non dà ancora questa realtà uguale, qui c’è solo la qualità dello stato altrui – e non la sua realtà. [...] Il *co*-sentire, infatti, è *essenzialmente* connesso con l’atteggiamento *reale* del soggetto con cui si simpatizza. [...] La genuina filantropia [...] proprio come il *co*-sen-

tire, abbraccia *tutti* gli uomini solo perché sono uomini (SIM: 118).

Essa è una forma del moto d'amore radicata come possibilità ideale nell'essenza dell'uomo (cfr. SIM: 119).

Infine, sulla base degli stessi presupposti, l'amore per gli uomini fonda l'amore per la *persona individuale* del prossimo. Nell'ordine dei valori, quest'ultimo è e deve essere preferito in quanto superiore a qualsiasi utopico amore del più lontano. Va però riconosciuto che

l'amore acosmico della persona e di Dio – e la rispettiva idea di solidarietà salvifica di tutte le persone spirituali finite in Dio – si *fonda*, per quel che concerne la possibilità del suo divenire, sulla filantropia universale. La ragione di questa legge di fondazione sta nel fatto che, sebbene l'io vitale specifico e il suo sostrato reale, la psiche del genere umano, costituiscano onticamente solo le *fondamenta* – che realmente condizionano gli atti noetici nel loro svolgimento – della persona spirituale nell'uomo e insieme lo “strumento” di questo centro personale, le cose stanno al contrario nell'ordine di datità e sviluppo; la persona infatti (i suoi atti puramente noetici e il loro senso) può darsi a un'altra persona (tramite una comprensione di senso puramente spirituale) solo se si è già realizzato tramite co-sentire un atteggiamento reale dell'altro io vitale (cioè del suo substrato) uguale a quello del proprio io vitale; e se a una profondità sempre maggiore si afferma quella filantropia spontanea costruita proprio sull'io vitale – *fino al punto per dir così in cui l'uomo comincia a essere una persona* [corsivo nostro]. Per mostrare e far *apparire* la pienezza, presente nell'umanità nel suo insieme, di centri personali spirituali, in sé individuati, in generale per un possibile amore personale di un soggetto anche solo in base alla sua esistenza, e affinché nessuno ne resti (colpevolmente) escluso senza motivo, è indispensabile, anzi assolutamente necessaria, la filantropia universale; cioè è necessaria a questo scopo quella filantropia che, fondata sul co-sentire indifferente al valore,

non fa alcuna differenza di valore o di preferenza tra uomo e uomo (SIM: 120).

3.2 “Zu den Personen selbst”: l’essenza dell’amore

Le ultime considerazioni hanno palesato un elemento essenziale riguardo alla fondazione dell’etica in chiave emozionale. Esso concerne il fatto fondamentale che il *co-sentire* è indifferente al valore, e in ognuna delle sue possibili forme è essenzialmente cieco verso il valore (può ciononostante essere anch’esso portatore di valore, *indipendentemente* dal contenuto di valore dal quale deriva la gioia o la sofferenza altrui; però il valore stesso *non* va ricavato da esso [cfr. SIM: 42]).

Come si diceva poc’anzi, va dunque respinta sin dall’inizio «ogni “etica della simpatia – per quanto i fenomeni della simpatia siano importanti per l’etica» (SIM: 35). È, infatti, un errore ritenere che tutti quei modi di comportarsi riconducibili alla simpatia, nei quali i vissuti altrui sembrano diventarci immediatamente comprensibili, ma a cui partecipiamo, siano più originari degli atti di *amore* e *odio*, «credendo di poter ritenere l’amore una particolare forma o conseguenza dell’atteggiamento simpatetico» (SIM: 41). Un’etica che veda nella partecipazione simpatizzante il valore etico supremo non potrà mai giustificare i fatti della vita etica (cfr. SCHLOßBERGER 2019a). In fondo, l’etica della simpatia *presuppone sempre* quel che vuole dedurre. Non operando, infatti, il

collegamento primario del valore etico all’*essere* e alle condotte delle persone, al loro *essere-persona* e al loro *essere-così, agire, volere ecc.*, finisce per derivarlo solamente dal comportamento dell’osservatore (oppure di colui che reagisce emotivamente al vissuto e al comportamento di

un altro). Non è certo eticamente dotato di valore, per esempio, simpatizzare con la gioia che uno prova per qualcosa di cattivo o con il suo soffrire per il bene che vede davanti a sé o con il suo odio, con la sua malvagità, con la sua cinica soddisfazione. [...] È chiaro che eticamente può essere valido solo il con-gioire con una gioia che sia già *in sé eticamente dotata di valore* e sensatamente richiesta da uno stato di fatto (SIM: 41).

L'atto d'amore, al contrario, è *etico* (o eticamente dotato di valore) in quanto atto spontaneo della persona (amante) rivolto al possibile valore superiore della persona stessa (amata) (cfr. SIM: 169). Nell'atto d'amore, infatti, è essenziale un valore con riferimento a un *non*-valore attuale: amando, la persona guarda sempre oltre rispetto a ciò che gli è dato come presente, ciò che, per così dire, ha tra le mani (cfr. OAM: 133). Inoltre, l'etica della simpatia infrange anche l'evidente legge della preferenza in base alla quale tutti gli atti *spontanei* positivamente validi vanno preferiti a quelli meramente *reattivi*. È importante mostrare allora che ogni co-sentire è in sé fondato su un particolare tipo di amore, che determina con la sua estensione la sfera in cui il co-sentire è possibile, vale a dire: simpatizziamo solo nella misura e solo con la profondità con cui amiamo (si può simpatizzare con chi non si ama, mentre è impossibile che non si simpatizzi laddove si ama [cfr. SIM: 152]).

Se, dunque, il processo fenomenologico del co-sentire ha un valore etico, esso deve averlo sulla base del suo essere fondato sull'amore per la persona *unicamente individuale* dell'altro. Il co-sentire è orientato verso l'essere dell'altro e verso gli stati affettivi (positivi o negativi) *individuali* dell'altro proprio sulla base del suo essere fondato sull'amore della persona *dell'altro* in quanto sostanzialmente differente dalla propria (cfr. SCHLOßBERGER 2019c). È proprio con riferimento alla persona, *sempre* diversa in ciascuno nel suo esser così, quale caso unico di esistenza autonoma individuata e-sclusivamente in sé stessa (cfr. SIM: 91), che la differenza fra autentico co-sentire e amore fa “saltare il dato”. A ogni at-

teggimento simpatetico risulta infatti necessariamente, non casualmente, precluso l'accesso sia alla persona (per essenza) *individuale* dell'altro che semplicemente “ha” degli stati d'animo che possono essere co-sentiti, sia la persona assolutamente *intima*¹⁶ dell'altro,

della quale a priori sappiamo, anche nel caso di una “prossimità” massima, che essa *esiste* per necessità essenziale, così come sappiamo che essa rimane *assolutamente chiusa* a ogni possibile co-esperire. La coscienza che noi uomini finiti non ci vediamo reciprocamente nel “cuore” con pienezza – anzi non possiamo nemmeno conoscere pienamente e adeguatamente il nostro stesso “cuore”, per non parlare del “cuore” di un altro -, è co-data fenomenicamente quale componente essenziale di ogni vissuto del co-sentire. [...] Pertanto, nel senso del comprendere, l'individuo assoluto, così come la persona assolutamente intima, sono nell'uomo *essenzialmente transintelligibili* [...]. Soltanto il sapere evidente della sussistenza dell'individuo assoluto X, e della sfera della persona assolutamente intima Y, persiste nel vissuto stesso, senza che la X e la Y possano essere riempite di volta in volta di un *contenuto* di comprensione ultimo (SIM: 91-92).

È possibile, infatti, attribuire alla persona quale *unità* puramente spirituale del co-esperire e data immediatamente nelle esperienze vissute un'idea di *personalità*, vale a dire la natura di un essere singolare indeterminato nel suo esser-così, e inoltre un'esser-così originario, una *singolarità* quale sua autentica essenza, che stanno tra loro nel rapporto, volendo usare un'immagine, del nocciolo con la buccia o, al più, del tronco o del fogliame con la ghianda (cfr. HILLMAN 1997). L'amore, dal canto suo, quale atto spontaneo (e non semplice reazione) può spingere i confini della comprensione dal

¹⁶ La differenza tra persona spirituale e individualità (*geistige Person und Individualität*) è riconosciuta e preservata da Scheler già nelle pagine del *Formalismo* esplicitamente dedicate alla teoria della persona. Cfr. FOR: 725-727.

proprio sé fino alla persona assolutamente intima e singolare dell'altro, determinando un vero e proprio *cambiamento di forma* della relazione: scendendo in profondità, l'atto d'amore è affatto indipendente dalla natura e dalla forma iniziale del vincolo che lega gli individui, com'è invece il caso nel puro co-sentire. Esso sposta i confini e trasforma quel vincolo di partenza in qualcosa di assolutamente inedito. Ciò significa che

quanto più profondamente penetriamo in un uomo, attraverso una conoscenza comprendente guidata dall'amore della persona, tanto più questi diventa per noi non intercambiabile, individuale, unico, insostituibile e non rimpiazzabile. [...] Un uomo è tanto più individuo quanto più è persona intima, quanto più è allo stesso tempo muto esperire [...], quanto più inoltre si riduce inoltre al suo essere che è libero dal corpo (SIM: 137).¹⁷

Da ciò è possibile desumere che la persona spirituale *qua* persona spirituale è in *ogni* uomo ugualmente individuale in sé, e semplicemente dipende

dal maggiore nascondimento in ragione del suo modo di attuazione più privo di libertà, nonché dal nostro scarso

¹⁷ «Al di là di tutta l'esperienza vissuta che penetra e si diffonde nei posti di appartenenza indicati, occupando i quali, di volta in volta, ostacola o favorisce la persona come intero, avverte ancora ognuno (in qualche misura) – se tenta di portare a evidenza intuitiva l'insieme dei posti che lo identificano in quanto membro e la sua esistenza in essi – un *esser-sé stesso inconfondibile* (*ein eigenümliches Selbstsein*) (e un valore di sé o un non-valore di sé), che emerge sull'insieme di quei posti, nel quale si sa (detto in termini descrittivi) *solitario*. Definisco *persona intima* quanto viene per ognuno all'evidenza di un dato in questa forma essenziale di possibile esperienza di sé [...]. È solo la persona assolutamente intima a non avere più alcun possibile legame sociale con altre persone (grazie alla mediazione di una persona comune). Nell'ambito del regno comune essa si trova, per così dire, in una condizione di assoluta *solitudine* (*Einsamkeit*) [come limite assoluto della capacità personale di comunicarsi a un altro] – una categoria che esprime, dunque, un *inabrogabile* rapporto essenziale, di tipo negativo, tra persone finite».

interesse, dal nostro scarso amore, se la persona si presenta a noi in maniera meno individuale, quale mero esemplare di un che di generale (SIM: 138).

Il mai definitivo processo d'individuazione della singolarità personale comporta la messa *fra parentesi* dell'io-coscienza per aprirsi e calarsi nel sé singolare co-attuabile e compartecipativo, vale a dire nel sostrato reale dinamico del suo centro personale (cfr. CUSINATO 2018: 128).

In questo senso va letta l'affermazione che ogni individuo sin dall'inizio vive più negli *altri* che in *sé stesso* (nel proprio io-coscienza). È in virtù di quest'autentica essenza individuale-relazionale sussistente *in-sé-per-altro* che ogni persona riceve la sua *determinazione* individuale, inserita ma in ogni caso indipendente dal suo ambiente storico e vitale, dal corpo-vivo così come dalle sue relazioni sociali. In tal senso, l'amore mira a un valore (positivo) riposto nell'intima oscurità dell'individualità altrui e, in questo senso soltanto, si caratterizza come *unione d'essenza*, vale a dire legame del “cuore” proprio al “cuore” dell'altro, quale nucleo essenziale di valore che mai si lascia risolvere in valori scrutinabili secondo norme o criteri estrinseci.¹⁸

Il senso più profondo dell'atto d'amore come essenzialmente amore *personale*¹⁹ presuppone originariamente una dif-

¹⁸ «È impossibile leggere la lettera di una persona amata secondo “norme” [...] qualora lo si faccia, ciò appare già come una caduta» (SIM: 156). Solo la persona sociale e la persona *relativamente* intima possono costituire a determinate condizioni (soprattutto, di discrezione) l'oggetto di un *giudizio* di valore (FOR: 1095).

¹⁹ È bene specificare che l'amore, per aver luogo, non ha in alcun modo bisogno che sia presupposta la direzione d'atto verso un “altro”. «Se chiamiamo gli atti che sono diretti ad altri in quanto altri, “atti altruistici”, allora amore e odio nella loro essenza non sono assolutamente atti altruistici. Infatti l'amore è primariamente orientato ai valori e agli oggetti (attraverso i valori di cui gli oggetti, come in trasparenza, sono portatori), e dunque è per principio indifferente se “io” o un “altro” possegga il valore in questione. All'amore dell'altro sta dunque di fronte in modo ugualmente originario l'amore di sé» (SIM: 157). La tendenza ad equiparare tra

ferenza essenziale fra le singole persone.²⁰ Per questo, essendo rivolto all'esser-così individuale dell'altro (e non semplicemente ai suoi stati affettivi o al suo valore e atteggiamenti).

loro amore e altruismo costituisce senza mezzi termini per Scheler una «aberrazione senza fondamento». L'atto in cui si rivela l'ideale essenza di valore di una persona è *la piena comprensione, fondata sull'amore, di quella persona*, «allora questo vale in egual misura per lo svelarsi di quell'essenza attraverso sé stessi o attraverso altri. *L'amore di sé (Selbstliebe)* più elevato, dunque, è l'atto con cui la persona *perviene* alla comprensione di sé stessa e, con ciò, arriva a intuire e a sentire (*Anschauen und Fühlen*) la propria *salvezza (Heiles)*. Ma è possibile, inoltre, che una persona mi indichi la via della salvezza grazie all'amore pieno di comprensione (*vollverstehender Fremdliebe*) che prova per me; e che l'amore per me, di conseguenza, un amore più puro e più profondo di quello che io provo per me stesso, mi dia un'idea della mia salvezza (*Heiles*) più chiara di quella che io stesso potrei farmi da solo. Che “ognuno debba conoscere meglio di chiunque altro la propria salvezza” è un'affermazione del tutto infondata» (FOR: 947). Amore di sé e amore per l'altro sono entrambi cooriginari e di ugual valore: ogni amore per l'altro deve essere considerato puro e autentico solo nella misura in cui *salva la persona che ama (liebende Person heiligt)*, e la salvezza di sé deve essere considerata pura e autentica solo quando si concreti in *atti d'amore per l'altro* (cfr. FOR: 959-961).

²⁰ «Nessuno ha un'individualità uguale alla nostra» (FOR: 949) equivale a dire che ogni uomo, nella misura del processo dinamico irripetibile attraverso cui esprime la sua personalità, è un essere individuale, e proprio per questo unico, diverso da ogni altro essere (cfr. FOR: 979). Ciò non implica che la persona possa in qualche modo venir pensata come *sostanza* o esaurita in un punto di partenza vuoto e semplice assolutamente privo di molteplicità, un mero cominciamento di una serie di facoltà o capacità appartenente a tutti gli uomini e identica in tutti, il che equivalebbe a una depersonalizzazione. *Ogni persona finita è una singolarità, e lo è in quanto persona*, e la sua individualità consiste esclusivamente nell'orientamento qualitativo del puro *diventare-altro* (che non è alterazione) in quanto tale. A tal proposito cfr. FOR: 723; 733; 749-751; 811-823 laddove si afferma: «Dire che si “altera” (*ver-ändert*) sarebbe troppo. L’alterazione (*Ver-änderung*) presuppone la successione e la durata. Il cambiamento (*Änderung*) contiene soltanto un diventare-altro (*Anderswerden*) o un essere-altro nel divenire (*Anders-sein im Werden*). Il “divenire” però, non contiene nulla del tempo; contiene soltanto la continuità del passaggio dall’“essere-così” (*Sosein*) all’“essere-altrimenti” (*Anderssein*)». L'essenza della persona è data dunque nella *comprensione*, vale a dire del co-esperire e co-attuare l'unità del suo centro nel momento in cui agisce, vuole, sente, ama, pensa ecc. Cfr. FOR: 931-933; 937.

mento di valore), sarebbe contrario alla sua essenza il voler trattare l’altro (amato) come se egli fosse identico, secondo la sua essenza, al proprio io, oppure, il che è tutto sommato lo stesso, parlare di “essere-uno” o “sapersi una cosa sola”.

L’amore non è affatto una mera estensione dell’egoismo.

Se io prendo, colgo e tratto qualcuno “come se” egli fosse identico in essenza al mio proprio io, ciò significa, in primo luogo, che sono caduto in un’illusione circa la realtà e, in secondo luogo, che sono caduto in un’illusione circa l’*esser-così*. La prima illusione è chiara. Poiché in questo istante verrebbe annullata *nel fenomeno* la sua realtà in quanto “altro”; non si darebbe in alcun modo un’autentica essenzialità dell’ “amore di un altro”. [...] Ma anche la seconda illusione è chiara: all’amore appartiene proprio quell’“addentrarsi” comprendente nell’*altra* individualità, *diversa nell’esser-così* dall’io addentrantesi, *in quanto* altra e diversa, e un’affermazione emozionale nondimeno del tutto calda della “sua” realtà e del “suo” *esser-così* (SIM: 95-96).

La sfera assolutamente intima dell’altro come di sé, in quanto due *differenti* persone, emerge proprio, anzi esclusivamente nell’amore più profondo.

È in primo luogo quella *comprendione* (*Verstehen*) dell’originalità più profonda della persona, che acquistiamo mediante l’*amore* per lei, a permetterci di vedere la sua ideale *essenza di valore individuale*.

Quest’*amore comprendente* (*verstehende Liebe*) è il grande artefice (come nella bella e profonda immagine del celebre sonetto di Michelangelo) il grande *artista plastico* che dalla folla dei dati parziali empirici – e talvolta da *una* sola azione o da *un solo* gesto espressivo – riesce a trarre a colpi di scalpello le linee dell’essenza di valore della persona; un’“essenza” che la conoscenza empirica, storica e psicologica della sua vita *vela* più che svelare; che non si manifesta mai pienamente in nessuna delle sue azioni o espressioni di vita, costituendo tuttavia il presupposto del-

la completa comprensione di *ogni* azione e manifestazione vitale (FOR: 941).

L'amore, dunque, quanto più è libero (nel senso di sottratto all'influenza del centro vitale e pulsionale), personale, spontaneo, autonomo e individuale, tanto più si approssima con riservatezza al sé intimo dell'altro, ché anzi in generale soltanto esso «per primo s'imbatte nel sé assolutamente intimo quale confine eterno e, per così dire, per primo lo "scopre" nel suo movimento» (SIM: 97).

L'amore offre alla persona la possibilità di erompere da una logica di dipendenza dal corpo-vivo e dall'organizzazione vitale che gli appartiene in quanto essere vivente, e di avere accesso a un che di *assoluto* – la singolarità della persona – che soltanto qui giunge a piena datità ed esistenza, e insieme con essa l'*elemento ultimo della sua individualità*, che in tal modo viene alla luce in modo pieno e puro. Persona è, infatti,

la sconosciuta e mai data nel "sapere", individualmente vissuta sostanza unitaria di tutti gli atti che un essere compie. [...] La persona mi può essere data soltanto in quanto io "co-eseguo" i suoi atti. [...] [Il suo] ultimissimo valore etico ci è dato quindi soltanto nella co-attuazione del suo proprio atto d'amore (SIM: 170-171).²¹

Questa datità ed esistenza *absolute* emergono nell'amore attraverso una fuoriuscita da ogni chiusura nei propri interessi, desideri e inclinazioni vitalmente condizionati. L'amore è insomma atto di riduzione in senso supremo: una tecnica di conversione periagogica attraverso la quale l'essere umano si libera spontaneamente e al contempo per mezzo dell'altro-dà-sé della propria chiusura egoica e naturale,²² e muove (diviene) in direzione di quel determinato strato o livello (*Stufe*)

²¹ Sulla relazione costitutiva fra amore e persona cfr. LEONARDY 1976; LUTHER 1972; VACEK 1982.

²² A proposito della distinzione tra persona, *egoità* (*Ichheit*) ed *essere di natura* (*Natursein*) cfr. FOR: 729.

di sviluppo e di maturazione della sua esistenza (cfr. FOR: 769; 921-923) che è il suo essere personale, quale essere psico-fisicamente indifferenziato (oltrecosciente e oltrevivente) capace di apertura al mondo (cfr. FOR: 741-743; 757; 763).²³ La *personalizzazione* della riduzione fenomenologica consiste pertanto nel gesto di natura eminentemente etica di messa fra parentesi del proprio io-coscienza, della propria corporeità e della totalità dei valori che rimandano alla sua organizzazione e alla sua struttura pulsionale in quanto specie vivente *chiusa* in uno scambio di reciprocità con l'ambiente circostante, in tal modo dilatando la propria capacità di apertura fino al punto in cui a offrirsi, autonomamente, puramente e assolutamente, siano i dati stessi *in persona*.

Soltanto attraverso l'amore per la persona compare allora la nuova legge essenziale secondo cui

l'amore – al di là del darsi della mera esistenza della persona altrui – non dipende più originariamente solo dagli atti spontanei di chi ama o comprende, ma anche dalla libera discrezione della persona da amare o da comprendere spiritualmente. Le “persone” non possono essere riconosciute mediante la comprensione (nella riproduzione dei loro atti spirituali) *senza che esse si schiudano spontaneamente*. Infatti, possono anche tacere e nascondersi. [...] Ma anche per la sola possibilità dello schiudersi è condizione essenziale il puro amore reciproco tra gli uomini [...]. “L'amore pone *ceteris paribus* e senza particolari motivi d'inibizione uno scambio d'amore essenzialmente uguale” (SIM: 120-121).

In sostanza la possibilità che un individuo *si comunichi* nella sua intimità transita necessariamente dall'eventualità di una sua libera donazione: è insito nell'essenza stessa di un essere personale di una qualsiasi forma il fatto che questi, *in*

²³ Cfr. inoltre FOR: 921, dove si legge: «il luogo in cui per la prima volta risplende per così dire l'essenza della persona non va cercato, tuttavia, nell'uomo in generale, ma solo in un certo *tipo* d'uomo». Per la distinzione tra corpo-fisico (*Körper*) e corpo-vivo (*Leib*), inoltre cfr. FOR: 775-811.

quanto è personale, non possa evidentemente mai essere portato a datità *soltanto* attraverso i nostri atti spontanei di conoscenza; piuttosto la realizzazione di quest'atto *anche solo possibile*, deve iniziare nel libero dirigersi della persona oggetto d'inter-esse verso di noi, in un qualche tipo di atto nel quale egli si dischiude (*erschließt*) a noi, si comunica (*mitteilt*) e si svela (*enthüllt*) come persona (*intima*). Una comunicazione di questo genere, però, più che del tipo dell'*autodatità* (*Selbstgegebenheit*) assume la forma di un'*auto-rivelazione* (*Selbstoffenbarung*).

Il passaggio e la trasformazione della principale fonte fenomenologica dal *darsi in-sé-da-sé del dato* al *rivelarsi in-sé-per-me della persona* esprime la dinamica recettiva propria di tutti i fenomeni di concreta partecipazione personale e della loro accettazione mediante la categoria fenomenologica di rivelazione o donazione. Se l'essere umano non *offre* liberamente *sé stesso* a una possibile partecipazione attraverso la parola, l'espressione di ogni genere, la scrittura ecc., «posso conoscere *che cosa* egli pensa, giudica, chi ama o odia» (PRO: 825)?

La risposta è, evidentemente, negativa. Una persona può essere conosciuta nella sua intimità essenziale soltanto se decide liberamente di lasciarsi comprendere in forma partecipativa, vale a dire se indirizza all'individuo un'offerta di co-attuazione nella forma dell'amare, del sentire, del volere ecc. Se, al contrario, rimane in silenzio, o non dà luogo ad alcun genere di forma espressiva, l'accesso alla sua interiorità è mezza utopia. D'altronde, il fatto stesso che taccia, non rivelandosi, è una possibilità inscritta nell'esser-libero costitutivo della persona stessa:

L'uomo può tacere (Der Mensch kann schweigen). Solamente una persona può “tacere”, poiché è insito nell'essenza della persona – a differenza di un organismo soltanto animato [...] – il fatto che può far dipendere la conoscenza da parte di un altro, di ciò che essa vuole, pensa, giudica, dai suoi atti e decisioni liberi (freien Akte und Ermessen). Unicamente una persona spirituale può “tacere” [...] può men-

tire, addirittura nascondere sé stessa. Soltanto essa lo può (PRO: 825).

D’altro canto la persona umana, dato il suo non essere puro spirito personale (incorporeo), bensì anche organismo vitale e psiche, un essere vivente, non è in grado di occultare la sua mera *esistenza* come persona (*sein bloßes Dasein als Person*) (cfr. PRO: 827).

In conformità a un atto che assume la forma di un *con-intuire con* (*Mit-schauens mit*), fondato su una connessione essenziale del tipo specifico dell’*essere co-inteso* (*Mit-gemeintseins*), dell’*essere con-diviso* (*Mitgeteiltseins*) o del *venire compartecipato* (*Mit-geteiltwerdens*) (cfr. PRO: 399), giunge a datità proprio il rapporto tra il corpo-vivo dell’uomo (*Menschenleib*) e la persona individuale (l’idea di persona in generale, non la sua persona intima): «se percepiamo un *corpo* umano [...] vediamo nello stesso tempo in questo corpo anche il suo essere persona» (PRO: 827).

All’essere umano, perciò, sarà possibile occultare unicamente quei contenuti essenziali derivanti dal suo essere persona spirituale intima, il suo esser-così insomma, e non, parimenti, la sua stessa esistenza come persona, a favore della quale testimonierà sempre la sua concreta presenza vivo-corporea. Soltanto attraverso l’atto d’amore, come supremo valore personale d’atto, la persona dell’altro apre il suo nucleo individuale alla possibilità di essere compartecipato da un’altra persona. Ciò ovviamente senza abolire la libertà della persona, poiché l’amore, anche nella sua forma *corrisposta* (*Gegenliebe*) – anch’esso, infatti, in quanto atto moralmente rilevante, tale cioè da poter essere compiuto solo grazie a una virtù, trasforma di riflesso l’essere e il valore della persona (cfr. FOR: 1033)²⁴ – è supremamente libero e apre al mondo dei valori irriducibili, inoggettivabili e assolutamente unici della persona individuale intima, condizionando la struttura, la forma e il modo di datità della scala dei valori

²⁴ Ogni amore pone per necessità essenziale una corresponsione d’amore. Cfr. SIM: 168.

che possono concretamente rientrare nella sfera intenzionale del vissuto.²⁵

Si è detto in precedenza che all'atto d'amore è essenziale il riferimento a un valore, meglio ancora un valore con riferimento a un *non*-valore attuale. L'amore è un movimento verso un valore positivo indipendentemente dal fatto che questo valore *esista già oppure no*. Ora, questo non-valore attuale non rappresenta né un'illusione su un valore inesistente, né una proiezione di un valore proprio sull'individualità altrui, né infine una sorta d'idealizzazione del valore della persona altrui. L'amore è sempre e ovunque un movimento spontaneo *creatore* di valori, non una reazione al valore o una sua mera riproduzione. L'amore come tale, quale funzione pura, «mai sbaglia e mai s'illude. [...] Esso, *quale* amore, vuole l'uomo “migliore” [...] anche solo come pura “anticipazione”» (SIM: 130).

In base alla legge fondamentale della personologia fenomenologica proposta da Scheler, l'amore, quando è autentico, è un atto spirituale e un movimento affettivo dotato di un'evidenza specifica, diversa da quella che compete a un atteggiamento razionale e meramente conoscente, anche se in stretta analogia con esso (cfr. OAM: 145-149), che promuove e consente la manifestazione e la libera espressione del valore personale superiore rispetto al quale, in quanto valore dei valori, ogni altro valore può e deve essere *sacrificato*: la piena espressione delle forze della personalità spirituale individuale e la salvezza personale, che include essenzialmente la bontà morale (cfr. FOR: 949). Attraverso l'amore ha luogo un vero e proprio innalzamento dell'uomo da parte dell'uomo (cfr. SIM: 134), una crescita e un potenziamento delle sue qualità, tendenze, capacità, sentimenti, talenti ecc. La persona che ama, nell'atto d'amore, si dirige

²⁵ Per ciò che riguarda la distinzione tra persona e individuo, e inoltre tra persona *sociale* e persona *intima* cfr. FOR: 983-1097. L'ambito dell'intimità della persona è il nucleo spirituale colto dal lato intimo dell'unità di stratificazione (*Schichtungseinheit*) di quell'essere sensoriale-vitale-spirituale che è l'uomo (cfr. FOR: 987).

verso il centro individuale essenziale della persona amata indicandole l'ideale della sua (e sua soltanto) *destinazione* come persona, la cui essenza, come si è visto, consiste nel puro poter essere-altrimenti e divenire-altrimenti (cfr. FOR: 823):

“Diventa (empiricamente) ciò che sei secondo la tua essenza individuale”, grida l'amore acosmico della persona a ogni uomo e nell'atto del suo movimento gli pone per così dire davanti proprio quest'immagine di destinazione – quale suo “ideale” originario (SIM: 143).²⁶

Ciò non significa, è bene precisarlo, avere a cuore e interessarsi al benessere della persona amata, né tantomeno la propria gioia e felicità o il proprio dolore e disperazione, tutte cose che, per l'atto d'amore, sono essenzialmente superflue (cfr. SIM: 154) [cfr. anche FERRETTI 2008].²⁷ L'amore è rivolto interamente ai valori positivi della *persona* e al “bene” solo nella misura in cui diventa portatore di un valore personale. L'amore (e l'odio come atto contrario) non è un atto cognitivo, di conoscenza del valore. Certo, esso può anche fondare una simile conoscenza, almeno finché è in questione la sua essenza. Infatti, esso è rivolto non a valori, né a valori superiori, bensì sempre a *oggetti in quanto dotati di valore*:²⁸

Io non “amo” alcun valore, bensì sempre qualcosa che è dotato di valore. [...] Né [dunque] è data in esso fenomenologicamente una funzione della percezione del valore (ad esempio del sentire, del preferire), né tanto me-

²⁶ L'individualità della persona a cui si rivolge l'amore costituisce dunque un *orientamento di crescita* del suo possibile valore (cfr. FOR: 991).

²⁷ Anche se, è il caso di precisarlo, «solo chi ama soffre veramente dei mali e dei difetti dell'amato. Egli non cerca tuttavia la radice di quel male nell'essere, nell'essenza e nella radice del mondo: la cerca nel suo falso essere interessato e [...] nella sua “attenzione” che impoverisce il mondo» (VIR: 167).

²⁸ L'amore come atto della persona è rivolto a tutti i possibili portatori di valori, in quanto esseri concreti, ma non ai valori stessi (bene, giusto, bello ecc.). Cfr. SIM: 167.

no una valutazione di valore. [...] Niente attesta meglio questo stato di fatto altrettanto bene di quanto l'estremo stato di sconcerto nel quale vediamo cadere gli uomini quando gli si ponga la richiesta di “giustificare” il loro amore (SIM: 155-156).

La risposta, infatti, non potrebbe essere che tautologica, e quindi, dal punto di vista di un atteggiamento razionalistico, infondata e immotivata, se non addirittura cieca e irragionevole. Pur tuttavia nel caso in questione quel qualcosa di diverso intra-visto e sentito non va inteso come un «vedere “peggio” *la stessa cosa* che si dovrebbe vedere “meglio” con l’occhio della ragione. Amore e odio sono dotati di un’*evidenza specifica*» (SIM: 156).²⁹ In generale, vale per gli atti dell’amore e dell’odio la legge fenomenologica essenziale secondo cui essi «non diventano ciò che sono primariamente nella relazione, sia con i loro portatori, sia con i loro oggetti, sia con i loro possibili effetti e le loro possibili realizzazioni» (SIM: 157). Come essenzialità ultime d’atti, l’amore si orienta alla posizione del *possibile* valore superiore o alla conservazione del valore superiore, e all’eliminazione del *possibile* valore inferiore; l’odio, al contrario, è sempre un atto *positivo*, rivolto però alla datità di un *disvalore*, è un movimento in cui lampeggia il valore *inferiore* dell’oggetto o della persona (cfr. SIM: 159).

Orientandosi innanzitutto a un possibile valore superiore (che in sé stesso è un valore positivo) della cosa, oggetto o persona amati, l’amore esiste primariamente là dove,

al valore già dato “come reale” nella persona, si aggiunge ancora il *movimento*, l’intenzione rivolta ad ancora possibili valori “superiori”, rispetto a quelli che sono già qui e dati [...]. Pertanto l’amore prede linea, per così dire,

²⁹ Anzi, a volerla dire tutta, è proprio colui che ama che vede *più* realtà esistente degli altri, ed è lui, non gli altri, a vedere qualcosa di oggettivo e reale (cfr. SIM: 165). Qualora il valore (possibile) della persona amata esista e sia visibile, solo pochi tuttavia lo vedono, forse uno soltanto. Cfr. a tal proposito IANNASCOLI 2010.

un’immagine “ideale” di valore della persona data empiricamente (SIM: 160).

“Ideale”, qui, non equivale né a “illusoria” né ad “apparente”. L’idealità e l’essere-ideale del quale qui si tratta non corrispondono di certo a una sopravalutazione o a un’idealizzazione dell’oggetto amato. Naturalmente, simili fenomeni illusori esistono. L’amore, tuttavia, in quanto movimento verso la direzione del valore più alto, *crea* quelle possibilità soltanto pre-sentite (*Vor-fühlen*), facendo quindi in modo che vengano letteralmente all’esistenza nuovi valori (di quella persona, ad esempio) che, semplicemente, prima non esistevano. L’originalità dell’amore per la persona spirituale consiste proprio nell’aver colto il fatto fenomenologico fondamentale per cui «il mondo “vero” è sempre “più ricco” di quello dato» (SIM: 181).³⁰ È un tratto essenziale dell’amore il fatto che esso sia rivolto verso proprietà in grado di provare una *Umkehrung*, un’in-versione, una con-versione e un rovesciamento rispetto ai vincoli imposti dal naturalmente e socialmente già dato, vale a dire verso qualità completamente nuove e imprevedibili, tali addirittura che appaiano essenzialmente in modo *discontinuo* (cfr. SIM: 180).³¹ Essendo al-

³⁰ È una legge fenomenologica fondamentale, il fatto che l’amore «sia diretto, attraverso i *valori*, alle cose date di volta in volta, e che esso rappresenti un movimento verso l’“essere superiore del valore”»; anche là dove il valore superiore non è ancora “dato” nel suo esser-così, nella sua qualità. Poiché l’amore si dirige alle cose concrete soltanto *attraverso* i valori, nella sua intenzione sono sempre *co-intesi* anche i portatori del medesimo valore delle cose non ancora *sentiti* e “dati”» (SIM: 189-190).

³¹ «Ogni essere tende a ciò che ama e respinge ciò che odia. E non ama ciò che tende, né odia ciò che respinge. [...] Pertanto il sistema pulsionale è certamente determinante per il contenuto specifico dei valori di volta in volta dati nel senso della sua *scelta* e differenziazione, ma non secondo il suo contenuto fenomenologico. Il sistema pulsionale, e il suo “articolarsi secondo l’urgenza”, è inoltre responsabile per l’*ordine* di tale scelta, ma in nessun senso per l’atto d’amore stesso», come se la pulsione procedesse amore. L’«emergenza» (che non è *urgenza*) dell’amore, sta dunque nella sua rottura, che non è graduale, con il sistema psico-vitale e i valori e gli atti in esso contenuti.

lora rivolto verso un *valore* (superiore, positivo) e la sua *datità* (possibile), verso il *poder essere* superiore di un valore, è totalmente fuori questione se tale valore esista già o se non esista e solo “debba” risiedere in esso (cfr. *SIM*: 162). È, inoltre, del tutto fuori questione che a esso appartenga solo l’intenzione di tentare di *rendere migliori* le persone amate, in una disposizione, per così dire, pedagogica che nulla ha a che fare con l’immagine ideale *pre-delineata* dal movimento d’amore.³² È invece esso stesso, nel corso del suo movimento, che porta, come detto, *ad affiorare* i valori superiori oltre quelli già dati. A livello del centro personale, il problema del comprendere (in senso ampio) l’altro va inquadrato all’interno di una dinamica *comparticipativa*: la fisionomia di una persona non è definita in partenza, ma un progetto creativo imprevedibile, irriducibile a un progetto prestabilito o a un’idea già conclusa (cfr. CUSINATO 2018: 25), e conoscerla significa interagire col suo sviluppo. Così, nell’atto d’amore la si aiuta a far emergere nuovi valori superiori, mentre nell’atto dell’odiare essa è spinta a esprimere il peggio di sé stessa (cfr. CUSINATO 2009d: 52-53).

Per tale ragione l’amore, come fenomeno fondamentale,

apre gli occhi spirituali ai valori superiori dell’oggetto amato: esso li porta a *vedere* e non rende affatto “ciechi” [...]. L’autenticità dell’amore si rivela piuttosto proprio in questo, che vediamo bene i “difetti” dell’oggetto concreto, ma lo *amiamo con quei difetti*. [...] L’amore apre gli occhi per valori superiori rispetto a quelli dati all’ “inte-

³² Ciononostante, accade pure che «nessun rimprovero può causare così tanta pena e può agire così tanto da stimolo sul nucleo della persona perché essa progredisca nella direzione di una perfezione che possiede già idealmente, come la consapevolezza dell’amato di non soddisfare, o di soddisfare solo in parte, l’immagine ideale dell’amore che l’amante porta davanti all’amato pur avendola desunta dall’amato stesso. Nel centro dell’anima è avvertito immediatamente un potente scossone che la induce a crescere in questa immagine fino a corrisponderle perfettamente: che io sembri [tale], finché non lo divento» (*OAM*: 137).

resse” [...]. Aggiungo ancora che la volontà di cambiare l’oggetto amato non si dà affatto nell’amore in quanto tale. [...] Noi amiamo (essenzialmente) gli oggetti, per esempio un uomo, così come essi sono. Ma diciamo anche che è perfino essenziale per l’amore che noi amiamo l’oggetto così come esso “è” (SIM: 163-164).

Riposa completamente nell’essere-così dell’oggetto amato e non lo vuole altro da *com’è* (cfr. AMO: 105). L’amore, insomma, è *il movimento nel quale ogni oggetto concretamente individuale e portatore di valori perviene ai valori più alti possibili per esso e secondo la sua determinazione ideale o nel quale l’oggetto raggiunge l’essenza di valore ideale che gli è propria* (cfr. SIM: 166).

Se la persona spirituale, in quanto persona in generale, è un essere *non-oggettivabile* e capace di partecipazione all’essere soltanto attraverso *co-attuazione*, allora essa sarà data, e prima ancora esisterà, solo in un *atto compartecipativo non oggettivante* (quindi non della forma del sapere, che resta pur sempre una forma di partecipazione e relazione non all’essere in generale, ma soltanto a ciò che è *oggettivabile* e, con ciò, “distante”) *del tipo del “comprendere” (Mit-nehmen)*, di cui l’amore rappresenta,

sia in quanto comprensione d’*atto* sia in quanto comprensione di *senso* oggettivo, il tipo fondamentale, distinto da ogni percepire e in alcun modo fondato sul percepire, di partecipazione di un essere, la cui essenza è spirituale, all’esser-così di un altro spirito, così come l’auto-identificazione e la co-attuazione (SIM: 215)

sono la forma fondamentale della partecipazione alla sua esistenza, senza che il *con*, in questa co-attuazione, diventi esso stesso datità fenomenale.

In definitiva, l’amore è quell’atto attraverso il quale colui che lo realizza tenta di condurre ogni cosa nella direzione della perfezione di valore che le è propria, e vi riesce se non si frappongono ostacoli. L’amore, inoltre, è

sempre stato per noi dinamicamente un divenire, un crescere, un espandersi delle cose [...]. Quindi ogni fase di questo intimo sbocciare dei valori delle cose, che l'amore crea, è pur sempre una tappa [...]. [L'uomo] nel suo centro personale fuoriesce da sé stesso, come unità corporea e [...], attraverso e nella sua azione, è cooperante nell'affermare in oggetti altri da sé la loro tendenza verso la loro peculiare perfezione, nel contribuirvi, nel promuoverla, nel benedirla. Perciò questo amore per noi è sempre stato anche, allo stesso tempo, l'atto originario mediante cui un essere – senza cessare di essere quell'ente limitato che è - abbandona sé stesso per partecipare e prendere parte a un altro ente come *ens intentionale*, in modo tale che non per questo essi diventino, in certo modo, effettive parti l'uno dell'altro (OAM: 125).

Nell'amore, proprio all'opposto, l'altro è essenzialmente *separato* e solo in tal modo è possibile, per così dire, abbracciarlo com-partecipando in un profondo assenso alla sua esistenza e al suo valore (cfr. AMO: 97).

3.3 Con-sacrarsi: realtà e idealità nell'ottica della competizione

Il nesso che unisce l'etica alla metafisica dell'essere assoluto non può però esser scisso:

non posso approvare [...] né la completa separazione – *non solo* dal punto di vista metodologico, ma anche dal punto di vista del *contenuto* – dei problemi etici dalla metafisica, della persona dal *fondamento* di tutte le cose (*vom Grund aller Dinge*), né l'“antinomia” assoluta [...] tra l'etica e la metafisica dell'assoluto o filosofia della religione (FOR: 29).

Resta pertanto da affrontare infine, e almeno tangenzialmente, una questione della massima importanza. Si è visto in

precedenza che tutta la sfera dell'attualità spirituale è in certo modo orientata e articolata su una base rigorosamente *personale*. Quello che è necessario aggiungere ora se si vuol provare a dare al discorso svolto finora un senso unitario, come una struttura globale che può essere colta in una visione d'insieme, è che tale successione articolata di atti personali ha come suo termine ultimativo il fondamento stesso di tutte le cose o, più precisamente «Dio quale persona di tutte le persone» (SIM: 100). Seguendo le linee tracciate sinora, si è visto come Scheler mostri il nucleo di un'*ontoassiologia* in cui inter-personalità e fondamento si corrispondono (cfr. ZHOK 1997: 198).³³ Ora, poiché a ogni autentica essenza compete una particolare posizione nel

regno delle essenze, il cui soggetto personale è lo stesso fondamento spirituale personale del mondo, allora ogni anima spirituale rappresenta anche, secondo il suo che cosa e la sua essenza, un'idea eterna di Dio. Anzi, secondo il suo che cosa [...] l'anima spirituale è solamente il contenuto della stessa idea divina, in alcun modo una mera “copia” di essa. Essa “riposa” – non secondo la sua esistenza, bensì secondo la sua essenza – eternamente in Dio (SIM: 139).

La *singolarità personale* è in sé individuata, come si è visto, né attraverso il suo corpo vivo né attraverso il contenuto dei suoi atti, ma piuttosto essa si “innalza”

nella sua purezza sopra il suo corpo-vivo e sopra la sua e ogni altra “vita”, che è soltanto una condizione terrena dell'esistenza e allo stesso tempo materia della sua configurazione (SIM: 100).

Invece, l'*agens vitale* che determina

³³ È peraltro vero che «egli non giunge appieno a questa definitezza di sintesi, sia per la precoce interruzione del suo percorso di pensiero, sia per effettive remore teoretiche che ostacolano la compattezza di queste conclusioni» (ZHOK 1997: 198).

le nostre reazioni donatrici di forma e vitali (movimenti automatici, manifestazioni espessive, azioni), che nella nostra sfera di coscienza vitale diviene a noi stessi cosciente in modo non completo e inadeguato [...] e che allo stesso tempo dobbiamo porre come reale per poter spiegare tutto ciò che di a-mecanico può esser provato nei processi vitali oggettivamente esaminati, è per noi *un unico e lo stesso reale e [...] è distinto sia essenzialmente, sia esistenzialmente e dinamicamente, dallo spirito e dalla sua articolazione personale*. Tra *spirito (Geist)* e *vita (Drang)*, tra persona e centro vitale non esiste alcun *vincolo di unità sostanziale*, ma soltanto *dinamico-causale (Ibid)*.

Tale distinzione tra spirito e vita, attualità personale e pulsione dinamica vitale, amore e *eros*, consente di innalzare un edificio del tutto nuovo di relazioni *spirituali* sì, ma *reali e concrete*

dell'uomo nei confronti di tutte le cose, degli uomini fra loro e dell'uomo nei confronti della divinità – un edificio a partire dal quale diventano possibili per la prima volta un “autentico co-sentire” e un “amore spirituale spontaneo”(SIM: 107).

Ciò che vale per la persona dell'altro, vale allo stesso modo per il fondamento originario spirituale sovra-individuale: se quella è *inoggettivabile* e si rende comprensibile solo co-attuando con essa i suoi atti, partecipando al suo sviluppo e alla sua maturazione, allo stesso modo vale per questo che, posto che uno spirito sovra-singolare debba essere attribuibile all'essere originario come uno dei suoi attributi, la co-attuazione dei suoi atti

non può essere ridotta a un semplice trovarsi di fronte, o scoprire, un essere o un'essenza completamente indipendenti da noi come persone, essa piuttosto è concepibile solo come vera e propria *partecipazione* a questo atto della *creazione e generazione* delle idee, e dei valori correlati all'atto

d'amare eterno, *partendo dalla fonte delle cose stesse* (POS: 134).

Il progetto di condurre a unità e sintesi in un unico processo l'amore spontaneo e la vita, lo spirito e la pulsione, e inoltre di concretarlo nell'essere stesso della persona creativamente intesa come *eros agapico*, è stato uno dei più grandi formatori dell'anima e dello spirito della storia umana europea: Francesco d'Assisi.

Con lui, infatti, si attua

un'espansione dell'emozione specificamente cristiana dell'amore verso Dio quale padre, dell'amore verso il fratello e verso il prossimo "in" Dio, all'intera natura subumana [...]. Ma non fu questa una grave eresia [...] una grave eresia del cuore? [...] Si compie in lui una concezione affettiva e intuitiva del tutto diversa non solo per grado, bensì essenzialmente e qualitativamente, del rapporto tra natura, uomo, Dio. [...] Per questa via, abita effettivamente in tutte le creature un'unica vita divina. [...] Ma da dove trae origine questo momento panenteistico dell'unipatia? [...] Esso si radica, indubbiamente, nel movimento erotico della Provenza [...]. Anche qui è confermato che la radice ultima di ogni unipatia è e rimane l'*eros*. [...] Si tratta qui di un movimento speciale di "eros" e "agape" [...] in un'anima originariamente santa e geniale. Si tratta, in ultima analisi, di un tipo di compenetrazione così totale di eros e agape, che rappresenta il più grande e il più sublime esempio di spiritualizzazione della vita e di vitalizzazione dello spirito di cui io sia venuto a conoscenza (SIM: 110-114).

In conformità a un *principio di correlazione*, la totalità del mondo e l'organizzazione complessiva vitale e spirituale dell'uomo vanno sempre intesi *conformemente* l'una all'altra, in essenziale contrapposizione l'una all'altra. In tal modo, la componente spirituale-amorale e personale dell'uomo, secondo il suo esser-così e il suo che cosa *idealmente* posta nel fondamento divino del mondo, viene posta *realmente*

nell'esistenza solo a condizione che quell'elemento divino compenetri dinamicamente

nella tendenza sempre presente della vita universale a manifestarsi, in tutte le sue direzioni qualitative fondamentali, quale *eros creatore* [...]. Non è dunque l'atto pro-creativo dell'uomo, bensì l'attuazione di una delle tendenze fondamentali qualitativamente determinate della *rita universale*, a essere anche la prima “*causa occasionalis*” per l'atto creatore del fondamento spirituale del mondo, affinché nel suo “*sia*” creatore esso ponga nell'esistenza questa e nessun'altra anima spirituale (SIM: 139).

Il principio *co-involgente* la persona dell'uomo nella sua interezza è dunque com-prensione, com-pimento e com-pe-netrazione armonica di eros e agàpe, amore vitale e amore spirituale, *ordo amoris* e *leib*: il divino fondamento del mondo come *persona spirituale* è l'inseparabile unità di *Geist* e *Drang* e

l'obiettivo e l'essere del divenire infinito rappresentato dalla reciproca *compenetrazione* di uno *spírito* (*Geist*) inizialmente *impotente* e di un *impulso primordiale* (*Drang*) inizialmente *demoniaco*, cioè originariamente *cieco* nei confronti di tutte le idee e di tutti i valori spirituali. L'obiettivo e il fine di questa compenetrazione si realizza contemporaneamente sia attraverso una *progressiva ideazione e spiritualizzazione dell'irrequietezza primordiale* che si cela dietro le immagini delle cose, sia attraverso il concomitante *potenziamento*, o meglio la *ritivificazione* dello spirito. Ecco che allora l'errore del teismo consiste essenzialmente nel considerare questo, che è solo il punto di arrivo finale, come il *punto di partenza* (POS: 157-158).³⁴

In conclusione, se una metafisica del sapere *dell'uomo sull'uomo* ha quale suo compito primario quello di rintracciare

³⁴ La sostanza divina *diviene persona* attraverso la reciproca attività e compenetrazione dei suoi due attributi, spirito e impulso demoniaco: il Dio onnipotente del puro teismo non è all'origine, bensì è il *termine*, la *meta del divenire divino*.

l'origine della reciproca connessione e comprensione degli uomini *tra loro*, il suo fine ultimo consiste invece nel provare a lanciare uno sguardo e nell'indicare con precisione, sulla base della struttura fondamentale dell'essere umano in quanto *diventar-altro nella persona* – quale essere *ex-centrico* rispetto a tutta la natura e la vita (anche quella presente in lui) –, e inoltre sulla base del *con-essere* delle persone in quanto essenzialmente *aperte alla compartecipazione dell'altro*, quali possono essere le conseguenze che tutto quanto fin qui detto può avere per il *rapporto metafisico dell'uomo con il principio di tutte le cose* nella sua accezione più formale di essere sovra-mondano e sovra-singolare assoluto e infinitamente sacro-santo (fonte di salvezza) (cfr. POS: 176-177). «*La coscienza del mondo, di sé e di Dio formano un'unità strutturale indissolubile*» (POS: 178), al punto tale che il *rapporto fondamentale dell'uomo con il principio del mondo* si esprime nel fatto che

questo principio *coglie e realizza* sé stesso immediatamente nell'uomo, il quale è, sia come essere spirituale sia come essere vitale, solo un *centro parziale* dello *spirito* e dell'*impulso primordiale* (intesi come attributi dell' “essere attraverso di sé”). Si tratta dell'antico pensiero di Spinoza, di Hegel e di molti altri: *l'essere primordiale si consapevolizza nell'uomo nello stesso atto* in cui l'uomo si contempla come fondato nell'essere assoluto. Si tratta tuttavia di trasformare questo pensiero, [...] affermando che questo sapersi fondato è solo la conseguenza di *quell'attiva presa di posizione del centro ontologico dell'uomo nei confronti della richiesta ideale della Deitas* come nei confronti del *tentativo di esaudirla*. Ma proprio nel tentativo di venire incontro a tale richiesta l'uomo prende parte alla creazione, cioè a quella progressiva *compenetrazione dell'impulso primordiale e dello spirito attraverso cui il “Dio” in divenire scaturisce dal principio primordiale*. [...] Da questo punto di vista *il divenire di Dio e il divenire dell'uomo necessitano fin da principio l'uno dell'altro* (POS: 182-183).

Ogni filosofare comincia allora soltanto in quanto l'idea di assoluto è divenuta vivente. Ebbene la domanda, destinata

almeno in questa sede a rimanere aperta, che l'attività concettuale della filosofia come sapere riguardante l'essenza ha sempre di mira, senza tuttavia implodere in questa problematicità, chiede dunque come debba essere costituito, in che modo deve poter essere fatto il fondamento e la causa della totalità del mondo affinché in generale sia possibile un *mondo*, e perché inoltre possa essere ciò che ha chiamato all'esistenza *questa* struttura essenziale, *questo* essere e *questo* mondo (cfr. *COL*: 112-113).

3.4 Tanta riduzione quanta rivelazione: verso una fenomenologia del sacro

Le ragioni del fatto che, tra le tante modalità possibili di offrire uno sbocco alle indagini sinora svolte, la scelta ricada proprio sul versante più spiccatamente filosofico-religioso della fenomenologia scheleriana, risiedono proprio sulla sua *personale* concezione della fenomenologia e del suo gesto più radicale: l'*epochè* o *riduzione-conversione fenomenologica*.

L'indagine filosofica sull'esperienza religiosa ha senza dubbio sperimentato un significativo momento di svolta dal suo passaggio *epochale* all'atteggiamento fenomenologico. Nel gruppo degli aderenti entusiasti alla parola d'ordine inaugurale di Husserl – «*Zu den Sachen selbst!*» – i colpi di sonda di Max Scheler si stagliano dallo sfondo per la loro fecondità. Tuttavia la lettura degli scritti dell'autore espressamente dedicati alla filosofia della religione è rimasta fatalmente relegata nell'ombra forse perché mai fatta procedere in correlazione con lo sforzo di costruzione di un apparato concettuale e linguistico di natura eminentemente fenomenologica e pur tuttavia divergente rispetto a quello husserliano.

Per tale ragione, dopo aver fatto la necessaria chiarezza sul *punto di partenza* – il punto di vista ingenuo-naturale sulle cose, “cecità della cecità” che vive inconsapevolmente prigioniera nell'inaggirabile caverna del punto di vista *proprio* del senso comune e dello stare al mondo *chiuso* tra l'ambiente

proprio e la struttura pulsionale alla base della sensibilità-selettività organica –, sull’*obiettivo* di tale riduzione o purificazione – il prospettivismo *orizzontale* (inteso nel senso dell’essere condizionato da un orizzonte: ogni relazione all’alterità implica sempre un riferimento *trans-orizzontale*: in questo senso, l’assoluto trascendente si colloca su di un piano totalmente ulteriore rispetto a quello trascendentale, seppure con ciò debba essere inteso non un “produrre”, bensì una gestione, in capo alla coscienza, del gioco tra primo piano e sfondo, della differenza tra oggetto e orizzonte) insito nel punto di vista in quanto tale –, infine su ciò che resta, il *residuo* di quest’operazione di apertura allo stato puro e, è il caso di dirlo, ontologica¹ – l’assoluto come trascendente l’orizzonte (soggettivo) come tale (BANCALARI 2015: 12-14), posto cioè su un piano totalmente altro rispetto a ciò che dipende da un essere che lo intenziona.

Come si è visto, nell’ottica di un’ontologia della *relazione* e della *stratificazione*, come quella messa in atto da Scheler, il mondo appare come articolato su diversi livelli di realtà disposti in ordine alla loro decrescente relatività all’esistenza e alla percezione di un osservatore dotato di intenzionalità e di un punto di vista *proprio*. Una stratificazione progressiva di livelli di relatività esistenziale (*Daseinsrelativität*) degli oggetti di tutti gli ambiti di cose che si estende, con graduazioni di vario genere, dall’*auto*-datità assoluta, conoscibile completamente in base alla sua essenza (sarebbe qui lasciata fuori la questione delle condizioni e del grado di adeguatezza in cui siano conoscibili anche gli oggetti assoluti), fino all’oggetto di un’allucinazione (cfr. *FET*: 157; *IDO*: 49-50). Nessuno stadio o grado può però, da solo, dar ragione dell’essere delle

¹ Tra i pur numerosi punti di contatto, uno degli aspetti che distinguono l’approccio fenomenologico di Scheler da quello di Husserl consiste con ogni probabilità nel tentativo intrapreso di non neutralizzare e marginalizzare la dimensione ontologica, senza in ogni caso far sì che ciò equivalga a un accesso diretto all’essere nel senso della metafisica della presenza oppure, come nel caso specifico del fenomeno religioso, al tentativo di accedere direttamente a Dio.

cose. Piuttosto essi, restando ognuno nella sua propria specificità, vengono convergendo l'uno nell'altro, fino a mettere capo a quel fenomeno complesso che è la nostra esistenza (cfr. D'ANNA 2013: 62).²

In effetti, se al fondo vi è il tentativo di ripensare la filosofia fenomenologica della religione come qualcosa di diverso da un ambito disciplinare e regionale – una “branca” – su cui applicare, in seconda battuta, il metodo fenomenologico identificato *tout court* con l'approccio husseriano, si rende necessario un ripensamento più-che-riduttivo dell'*epochè*,³ stabilendo sin da subito che il contributo fenomenologico-religioso più fecondo di Scheler non vada ridotto (questa volta, nel senso dell'uso comune del termine) al solo «sistema di conformità», alla teoria dell'oggetto religioso o *ontologia essenziale del divino* – troppo sbilanciata sul piano confessionale per non destare sospetti –, o ancora alle affermazioni sulla priorità nell'ordine del vissuto degli atti dell'amore e del sentire (*Fühlen*) rivolti al divino rispetto alle dimostrazioni e alle prove (*Beweisen*) della sua esistenza – la tesi famosa della «dimostrabilità dell'indimostrabilità di Dio *come persona* (*der Beweisbarkeit der Unbeweisbarkeit Gottes als Person*)» (ETR: 137), vale a dire l'impossibilità non di conoscere (indirettamente) Dio come persona (*Gott als Person*), bensì piuttosto di conoscere (direttamente) *come Dio* una persona (*eine Person als Gott*), che in principio può manifestarsi come esistente solo attraverso i suoi movimenti espressivi e la sua spontanea comunicazione (*Mitteilung*). O quantomeno oltre questi tre aspetti *presi isolatamente*. Se infatti si considera che

² Da questo punto di vista, perfettamente in linea le considerazioni di Bancalari: «Questa trascendenza trans-orizzontale [...] non è un nuovo ambito di esperienza, che si aggiunge a quello dell'esperienza quotidiana e vi si integra [...] ma un secondo sguardo» (BANCALARI 2015: 129).

³ Il motivo ispiratore di questa sezione conclusiva si colloca sullo stesso livello della tesi di fondo che regge l'intero impianto teorico e discorsivo di BANCALARI 2015: in particolare 27; 132 e 155, nonostante gli sviluppi muovano poi in direzioni differenti, soprattutto per ciò che concerne il valore della “cattiva coscienza” fenomenologica di Scheler per un'introduzione alla fenomenologia della religione.

lo scritto «*Zur religiösen Erneurung*» – cuore pulsante di quei *Probleme der Religion* intorno al quale gli scritti contenuti in *Vom Ewigen* ruotano come sul loro centro di gravità, e luogo dove la fenomenologia essenziale della religione dovrebbe, almeno negli intenti dell'autore, apparire in tutta la sua sistematicità e organicità – rappresenta a ben vedere soltanto un livello o gradino di una più complessa e stratificata presa in carico teor-etica, tematica e sis-tematica del problema della posizione (*Stellung*) del fenomeno religioso in una più generale teoria della fenomenalità, allora buona parte delle insufficienze asciritte al contributo scheleriano risultano sostanzialmente ridimensionate.

In particolare, la critica (esemplificata, tra gli altri, da BANCALARI 2015) di non aver esplicitamente dichiarato in alcun punto dell'opera che «da fenomenologia è la filosofia, il suo vero metodo e la sua verità più profonda» (cfr. ad esempio BANCALARI 2015: 32), seguita da quella (che in realtà dovrebbe chiarire anche la prima) che segnala la resistenza, da parte di Scheler, «a riconoscere alla fenomenologia della religione una pertinenza più che disciplinare» (cfr. *Ibid*), si sforzano di cogliere l'essenziale della sua proposta fenomenologico-religiosa all'interno di una sinossi teorica che tuttavia non tiene conto del fatto che:

1) gli scritti espressamente dedicati alla fenomenologia della religione contenuti in *Vom Ewigen* sono preceduti da un altro, particolarmente significativo, dal titolo «*Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*», in cui l'assunzione di una *forma di vita* filosofica è identificata *in toto* con la trasformazione provocata dall'epochè fenomenologica, che da parte sua consente e consiste in quell'*apertura all'assoluto e al sacro* che si compie in quegli atti profondamente compenetrati alla processualità del centro personale, quali l'amare, l'odiare, il sentire (*Fühlen*) e il credere (*Glauben*);

2) ciò che fa della religiosità (e del sacro) – in virtù di una sua intimità di principio con l'atteggiamento fenomenologico quale forma di vita fondata su un atto strutturalmente ricet-

tivo, di *pre-disposizione* (*Vorbedingung*) personale ad aprirsi verso la possibilità di una rivelazione (*Offenbarung*) (nella più formale delle accezioni) di ciò che oltrepassa la sfera di quanto esiste solo relativamente a- (un punto di vista, un sé egoico, una coscienza, un soggetto costituente, un organismo psico-fisico, un essere vivente con il suo ambiente ecc.) – il punto di fuga dell'intera dinamica onto-assiologica e il livello supremo di quel progressivo incremento dell'apertura a ciò che si dà solo nella forma dell'alterità e della partecipazione; ciò che, appunto, l'ordine e la gerarchia delle modalità assiologiche esemplificano e fissano soltanto sul piano della fondazione teorica (cfr. FOR: 181-233).⁴

La linea di fondo che emerge da una visione panoramica dei testi resta ad ogni modo assai più articolata (e di sicuro non meno controversa) ed è quella che intende spostare l'interesse della metafisica dal puro spirito, dall'essere immoto e dalla posizione di realtà (*Realsetzung*) dell'idea di Dio⁵ – la sua

⁴ In tal modo, le linee-guida alla base della presente proposta d'indagine sulla genesi, la struttura e le direzioni di sviluppo della fenomenologia del sacro *a partire da* Max Scheler accolgono sì gli spunti e le sollecitazioni contenute, ad esempio, in FERRETTI 1972b, DE SIMONE 2005 e SIMONOTTI 2011, e pur tuttavia procedono lungo una linea interpretativa della fenomenologia della religione scheleriana che tenga maggiormente in considerazione ciò che, nell'ottica dello stesso Scheler, qualifica l'atteggiamento fenomenologico complessivamente inteso come *forma di vita*, almeno per come si è provato a caratterizzarlo in tutte le riflessioni contenute nelle pagine che precedono. Stesso discorso vale anche per le riflessioni contenute in RUGGIERO 2015a.

⁵ «Una cosiddetta teologia naturale e metafisica, per quanto con questi nomi non s'intenda una *dottrina essenziale del divino* e del sacro unitamente a una *fenomenologia degli atti religiosi* spontanei e recettivi (adorazione, preghiera, fede, accoglimento della grazia, della rivelazione ecc.) non possiede in nessun modo diritto di esistenza. La *realità* della divinità (cioè *Dio*) [è] una via inaccessibile]. [...] Per quanto riguarda la *realità* di questa idea [di Dio], la *filosofia* può mostrare solo la *modalità costitutiva dell'esperienza* che [...] “appartiene” all'ambito di oggetti del divino» (ASO: 42-44). In realtà, sono molteplici e disseminati lungo svariate opere i punti in cui Scheler sottolinea il carattere *ipotetico ed extra-mentem* dell'esistenza e della posizione di realtà del sacro e del divino – espressi nella forma «Dio, se esiste», «se Dio ha realtà», «se qualcosa dell'essenza della divinità esiste anche real-

esistenza: come se la fenomenologia potesse spingersi a indagare il territorio di pertinenza della fede e della teologia – all'*asimmetria* del divino verso i nostri desideri, la nostra intenzionalità, il nostro volere e il nostro orizzonte concettuale e soggettivo (cfr. CUSINATO 1999: 136; si veda anche FOR: 77-79).⁶ Assolutamente non corrispondente, insomma, a ciò che lo sguardo intenzionale cerca e può cercare, e al di fuori del movimento di progressivo avvicinamento e di adeguazione in direzione di qualcosa che era già implicitamente prefigurato all'inizio (cfr. MARION 2018a: 26).

Lo statuto della messa tra parentesi della questione dell'esistenza effettiva è molto più radicale dell'immediata riduzione al soggetto trascendentale, la cui messa fuori circuito offre l'occasione per la possibilità di accogliere qualcosa di *totalmente altro* (connesso alla sfera del sacro e del divino), essenzialmente accessibile solo se il posizionamento avviene al livello dell'*ordo amoris* e, quindi, della persona e non, ad esempio, al livello della coscienza (anche se di avviso parzialmente diverso BANCALARI 2015: 55-59), della psiche e delle dinamiche del corpo-vivo. Il fatto evidente che la fenomenologia essenziale di Scheler rimandi a una metafisica del fondamento – o, come affermato nel *Formalismus*, a una metafisica dell'assoluto o filosofia della religione (cfr. FOR: 29), sempre che con ciò non s'intenda il passaggio dalla me-

mente», «se la realtà di Dio è data», «se esiste una realtà dall'essenza divina» –, almeno per ciò che riguarda la possibilità della coscienza e degli sforzi metodologici conoscitivi di avere accesso diretto all'esperienza dell'esistenza del sacro. A tal proposito, sottolinea Bancalari: «Scheler ritiene comunque necessario adoperarsi per scongiurare il rischio di soggettivismo, garantendo alla fenomenologia la possibilità di contare su un'apertura immediata della coscienza all'esistenza» (BANCALARI 2015: 43). Non è possibile rintracciare nell'opera scheleriana alcun riferimento all'idea che sia la coscienza: a) ad avere accesso all'esistenza effettiva (cfr. *infra*, § 2.1: 110); b) ad *aprirsi* alla dimensione del sacro, intesa come quella sfera di ciò che è massimamente indipendente proprio dalla coscienza e che pre-dispone (la persona, in questo caso) verso un *maximum* di apertura compartecipativa all'Altro.

⁶ Per una necessità essenziale, esso si trova per così dire “alle spalle” del volere; ecco perché non potrebbe mai esserne intenzionato.

tafisica alla religione nel segno della gradualità e della progressione lineare, e quindi inopportunamente⁷ – significa nient’altro che in questione vi sono «*fenomeni originari*, non ulteriormente riducibili da un punto di vista empirico-genetico, della vita psico-vitale e rispettivamente noetico-spirituale» (SIM: 37), che possono essere solo *presentati* e *mostrati* nella loro essenza, e non deducibili o ricavabili da fatti più elementari. La religione, in quanto fenomeno originario, appare fenomenologicamente *mettendo fra parentesi* l’eventuale connessione causale diretta o indiretta con una coscienza trascendentale quale *unica* fonte legittima di senso, quasi che l’assoluto sia il soggetto (piuttosto che l’oggetto) di un vissuto religioso (cfr. anche BANCALARI 2015: 12).

Ciò che una metafisica significa per l’atteggiamento fenomenologico può allora essere solo la disposizione a comprendere che la possibilità di apprensione di un vissuto di fede transita necessariamente da un *mutamento radicale di atteggiamento*, una trasformazione personale paragonabile a una *conversione* indipendente dalla volontà di scelta e auto-determinazione del soggetto, mettendo da parte, tra parentesi e quindi svincolandosi innanzitutto da ciò che impedisce quell’atto strutturalmente ricettivo, quella *pre-disposizione* (*Vorbedingung*) personale ad aprirsi verso la possibilità di una rivelazione (*Offenbarung*) (nella più formale delle accezioni) di ciò che oltrepassa la sfera di quanto esiste solo relativamente a- (un punto di vista, un sé egoico, una coscienza, un soggetto costituente, un organismo psico-fisico, un essere vivente con il suo ambiente), e che prepara il terreno al processo di riduzione di ciò che è esistenzialmente relativo (*Daseinsrelativität*) e all’apertura a ciò che si lascia avvicinare solo nella forma della *compartecipazione*: una *positività compartecipativa*, capace dunque di annunciarsi solo attraverso *co-attuazione* (*Mit-vollzug*) – in direzione dell’essere assoluto come del massimamente non-dipendente e Altro-da-sè.

⁷ Giustamente, sottolinea Bancalari: «Dio è davvero il “totalmente altro” in rapporto alle perfezioni umane e non l’esito del loro prolungamento» (BANCALARI 2015: 98).

Così facendo, ci s'imbatte un'*esperienza fondamentale* – non sensibile e non mentale: il dato, infatti, è infinitamente più ricco di quella parte del dato che in senso stretto corrisponde alla cosiddetta esperienza sensoriale – *di trascendenza*, all'interno della quale la circostanza determinante consiste nella tendenza di quella X – spirito, uomo o coscienza, al momento non ulteriormente specificabile – a *trascendere* il proprio essere e la propria esistenza per partecipare all'esser-così di un altro ente e che Scheler, in un senso assolutamente formale, fa coincidere con *l'amore* (cfr. *COL*: 108). La questione se e come si esca dalla sfera della coscienza verso le cose, lo si è visto, non è di conseguenza sensata (cfr. *infra*, § 1.4: 71).

Coscienza o sapere di sapere (*con-scientia*) presuppongono già il sapere *estatico* [...]. Senza una tendenza dell'essente, che "sa", a uscire da sé e ad aprirsi alla partecipazione a un altro essente, non è assolutamente possibile alcun sapere. Non trovo nessun altro termine per designare questa tendenza se non quello di "*amore*", dedizione: rottura per così dire dei limiti del proprio essere e del proprio essere-così mediante amore (*COL*: 108),

in tal modo ponendosi oltre sé stessi e il mondo (cfr. *POS*: 132-133).

Al vertice degli atti co-attuabili in vista della compartecipazione si trova l'amore come atto del con-amare l'altro, da parte della persona, *nella direzione dell'essere assoluto* (cfr. *FIL*: 285). L'accesso alla dimensione trans-singolare e interpersonale configura la genuinità della dimensione trascendente di un vissuto. Sono i rapporti interpersonali che consentono di render conto fenomenologicamente – cioè senza rinunciare alla correlazione essenziale tra il dato e l'inteso e al costitutivo sbilanciamento asimmetrico sul versante del primo – di una possibile apertura a un *assoluto totalmente altro*.

Cosa si deve intendere con il concetto di essere *assoluto*? Se è vero che l'intenzionalità della coscienza è ciò che caratterizza in senso pregnante il rapporto conoscitivo con le co-

se, e con ciò si caratterizza come una delle parole-chiave dell’atteggiamento fenomenologico, è pur vero che «assoluto», in tal senso, è proprio quell’essente che rimane *lo stesso* anche dopo ogni possibile trasformazione pratica del mondo legata ai nostri interventi (cfr. COL: 126). Se questa tendenza estatica *precede* il momento dell’intenzionalità intesa come proprietà dei vissuti di essere coscienza-di-qualsiasi (cfr. HUSSERL 2002: 209), allora l’*auto*-datità originaria *eccede* ciò che è dato nel senso comune ed epistemologico del termine, e il tema fondamentale della fenomenologia sarà una *contro-intenzionalità*, vale a dire ciò che *oltrepassa* e *precede* tutte le funzioni del pensare, osservare, conoscere, inferire, rappresentare e giudicare, che solo conducono a una relazione conoscitiva con le cose stesse, senza risolversi né in quella relazione né nelle cose.

La riduzione in quanto *conversione* e *pre-disposizione all’apertura* comporta dunque un’*auto-limitazione* (*Selbstbegrenzung*) dell’atteggiamento comprensivo come tale, e dello sforzo teorico che cerca di arrivare fino al punto in cui l’oggetto della propria mira conoscitiva giunge a possibile *Selbstgegebenheit*. La riduzione fenomenologica è dunque un processo di progressiva acquisizione di quell’attitudine ad assumere un *atteggiamento personale essenzialmente singolare* verso l’esistenza.

I modi di procedere della “riduzione” dei modi di esistenza degli oggetti, per condurre a intuire il loro “che cosa” (*Was*), la loro “essenza” (*Wesen*) in sé presuppongono questo tentativo di svincolare – almeno quanto alla *funzione* – l’essere del centro degli atti [la personalità] dalla connessione con l’essere psico-fisico [l’uomo come essere vivente razionale], dunque un *processo ontologico* (*Seins-Prozess*), un *diventare-altri* dell’uomo (*ein Anderswerdendes Menschen*) [FIL: 277].

Fenomenologico è, infatti, quell’atteggiamento che *pre-scinde* – in ciò compiendo l’unica riduzione in senso proprio – da due cose:

dal *compimento reale dell'atto* [...] nonché da *tutte le caratteristiche del suo portatore* (animale, uomo, Dio). [E inoltre] da *ogni posizione [Setzung]* [...] *di specificità del coefficiente di realtà* col quale il suo contenuto (realità, parvenza, immaginazione, inganno) è “dato” nell’intuizione naturale e nella scienza (FET: 149-150).

In base alla correlazione eidetica per cui alla natura essenziale del dato corrisponde un esperire intenzionale in cui si manifestano il dato e la sua essenza,⁸ e inoltre dall’altra se-

⁸ Al contrario di ogni argomento “intenzionalista” (tale per cui tutto ciò che si mostra alla coscienza come indipendente da lei deve esistere anche nella realtà), Scheler al contrario sostiene che a ogni possibile oggetto esistente indipendentemente da un atto di coscienza-conoscenza deve corrispondere un possibile atto in grado di coglierlo, non necessariamente di tipo riflessivo e conoscitivo. La trans-coscientialità non è dunque garanzia irremovibile né impossibilità di cogimento dell’esistenza oggettiva intesa come trascendenza extra-coscientiale. «Proprio il pensare qualcosa di indipendente (perché “essente”) dal possibile realizzarsi dell’atto conoscitivo, è il senso addirittura evidente di ogni possibile atto conoscitivo, anche di quelli che appunto si compiono attualmente (e perciò anche di un possibile atto conoscitivo “divino”). Però non vale per questo di meno il principio per cui all’idea dell’oggetto “appartiene” in generale anche l’idea di un atto, in cui esso diventa conoscibile – dunque appartiene anche agli oggetti per noi inconoscibili. Dove e quando abbiamo sempre *ragioni* per assumere tali oggetti o insiemi di questi [...], dobbiamo pensare in forza delle connessioni essenziali nominate ancora un atto possibile, in cui essi sono conoscibili» (ASO: 51; cfr. anche MOR: 81). Che qualcosa di esistente possa offrirsi in datità senza tuttavia possedere effettiva realtà, è una possibilità evidente che dà luogo a fenomeni di *illusione*: all’interno dell’ordine e della successioni di rapporti (conoscitivi) tra atto e oggetto, inteso e dato [*in modo tale che non vi sia niente dell’inteso che non sia anche dato, avrebbe suggerito Husserl*], l’adeguatezza è tanto maggiore quanto più si approssima al limite (positivo) dell’auto-datità (*Selbstgegebenheit*), piena coincidenza di inteso e dato, in cui il “dato” è dato in modo a tal punto indipendente dal suo essere inteso e oggetto di intenzione *per una coscienza*, da essere e rimanere pura, semplice e assoluta *autodatità di uno stato di fatto*; e quanto più, d’altro canto, si allontana dal suo contrario rappresentato dall’*illusione*, la cui essenza va rintracciata nel fatto che sia dato intuitivamente qualcosa che, *di per sé, non c’è*, vale a dire quando un *dato di fatto* viene “erroneamente” attribuito alla cosa co-

condo la quale a ogni essenzialità (*Wesenheit*) come tale compete una specifica forma di auto-datità (*Selbstgegebenheit*), ogni oggetto si presenta per necessità essenziale come dato solo all'interno di una determinata percezione originariamente differente che dà luogo a un vissuto. La conoscenza sarà *progressivamente* più adeguata e pura man mano che gli oggetti cui si riferisce diventano meno relativi all'organizzazione di quell'ente che ne realizza l'atto, vale a dire all'essere quest'ultimo non solo un essere cosciente ma un *ente vivente in generale* dotato di corporeità-viva. La differenza più evidente tra la fenomenologia e gli altri tipi di orientamenti partecipativi in senso ampio dipende allora dal fatto che a essere generato è un atto più che conoscitivo di apertura a quegli oggetti *esistenzialmente non relativi* al portatore dell'atto, a colui che lo compie e gli dà forma.⁹ Puro o assoluto è il contenuto di quella partecipazione non vincolata a «nessun tipo di forma, funzione, momento selettivo, metodo – per non parlare poi di un'organizzazione del portatore dell'atto» (FET: 154), e orientata unicamente all'*auto-datità*. Ma anche *dall'auto-datità*, che è e resta il criterio assoluto di ogni trascendenza partecipativa (cfr. FET: 153) che, in contrasto con ogni tipo di “fenomenismo”, può legittimamente affermare che in ogni sfera del mondo esterno e del mondo interno

me sua *proprietà reale*, detto altrimenti: questo dato di fatto, inconfondibile come contenuto del vedere, viene trasferito in uno *strato dell'essere*, quello dell'esistenza, a cui esso semplicemente non appartiene (cfr. IDO: 51 e 59-64).

⁹ Quello fenomenologico è un atteggiamento rivolto non al momento *costitutivo-trascendentale* della realtà, ma è dichiaratamente quel metodo che, «procedendo da ciò che viene dopo, cioè la nostra esperienza, porta ciò che viene prima, cioè il mondo stesso – nel suo essenziale e di valore – a presentarsi. Essa è un attenersi ai fatti, scontando l'idea che un pensiero senza presupposti, consumandosi nel ripiegamento su sé medesimo, non fornisca “cose”. Innanzitutto sta l'“autodato”, per cui [...] [la] distinzione-correlazione husseriana di significato/significare è ripresa da Scheler e riformulata in una prospettiva ontologica, nel senso che nel pensare, e anche nel volere e nell'amare, non abbiamo il riferimento a cose esterne, ma a cose di pensiero, di volere, di amore, che sono presenti, nel presentarsi da parte loro» (D'ANNA 2013: 27-28).

l'essere *assoluto* è conoscibile in maniera evidente e adeguata, e può essere colto nella sua autodatità (*Selbstgegebenheit*). L'epochè, più che un procedimento logico e teoretico-astrattivo, consiste allora in una tecnica etica di rimozione dei vincoli costitutivi di quell'atteggiamento eticamente illusorio che fa del relativo un assoluto, rendendo tutto l'essere strutturalmente ed esistenzialmente dipendente dalla sola vita umana, dalle sue funzioni e attività intellettuali oltre che sensibili, in tal modo impedendo e ostacolando sistematicamente la visione del fatto puro e semplice che l'essere in sé delle cose e la loro essenza sta nell'*auto-datità* (*Selbstgegebenheit*).

La coscienza – come qualsiasi altro ente esistenzialmente relativo perché dipendente, quanto alla sua esistenza, da qualcos'altro –, se assolutizzata, diventa un *idolo*, e il processo che vi conduce è non un errore teoretico, ma un'*illusione* e un *inganno* fondamentalmente *assiologico-metafisico*. Per tale ragione, parlare di fenomenologia significa innanzitutto parlare di una tecnica negativa di disinganno dagli idoli (anche concettuali-coscientziali) che pre-dispone verso quell'apertura all'*auto-datità* di fenomeni specificamente singolari (amore, religione, vita comunitaria ecc.) – vale a dire inoggettivabili perché partecipabili solo attraverso co-attuazione –, in cui a restare come *residuo* è ciò che esiste in modo assoluto, «fino al massimamente indipendente dalla coscienza umana» (CFM: 156).

Insomma, se la formula magica della fenomenologia domanda: «che cosa è dato nell'intenzione intesa?» (DOF: 68) Scheler, collocando la rivelazione al centro della riduzione, e quindi della fenomenologia, lascia intendere che l'apertura impone delle pre-condizioni, una conversione graduale e stratificata di orientamento, come condizione di possibilità fenomenologica dell'accoglienza del fatto che, al di là del proprio punto di vista, vi sia una datità ontologica (*Seinsgegebenheit*) che è essenzialmente autodatità assiologica (*Selbst- und Wertgegebenheit*), che si offre in dono e, nel più radicale dei casi, si rivela da sé (*Selbstoffenbarung*). Dove in questo caso per

“rivelazione” va inteso solo *il modo specifico di datità di ogni classe di dati dell’intuizione e del vissuto di un oggetto dell’essenza dell’assoluto, cioè di quell’essere il cui modo specifico di datità consiste nell’essere con-diviso (Mitgeteiltseins) e nel venire compartecipato (Mitgeteiltwerdens), sia in modo immediato sia in modo mediato, articolabile per gradi, e che si trova in opposizione a tutti gli atti spontanei (non recettivi e partecipativi)* [PRO: 399]. Fenomenologicamente, la rivelazione ha le sue pretese ed è dunque necessario preparargli il terreno (cfr. BANCALARI 2015: 18]. È proprio questo che l’atteggiamento fenomenologico fa, in ciò rendendosi particolarmente adatto ad avvicinare *mediatamente o indirettamente* fenomeni rivelativi.

Apparirà ora di certo meno vago quel passaggio, tra le intuizioni più profonde di Scheler, in cui sostiene che l’epochè fenomenologica converte (*Bekehren*) *mediatamente* al co-dato da sé, pre-dispone cioè all’apertura verso quei fenomeni, tra cui l’esperienza religiosa, potenzialmente comprensibili solo nella forma della co-attuazione (*Mitvollzug*) e della comunicazione (*Mitteilung*), dispiegando e presentando prospettive sempre nuove e sempre più ricche sulle cose e sulla totalità del reale che non potevano essere né previste né attese. Non è questione di tecnica o di capacità, che comunque equivarrebbe a rimanere confinati all’interno della propria prospettiva egologica e del proprio orizzonte di coscienza.

Queste prospettive, seppure siano *anche* degli estremi di quei fili del divino dei quali egli segue il carattere ispiratore, tuttavia non posso essere visti come “estremi” senza che egli abbia anche scorto *assai più* del punto limite degli “estremi” (PRO: 811).¹⁰

¹⁰ Secondo Scheler, si può parlare di religione solo quando l’oggetto – un essere e un valore che rispetto a qualsiasi esperienza del mondo si presenta come qualcosa di *totalmente altro* (*das ganz andere*) – a cui mira questo supremo atto per sua essenza trascendente (la trascendenza è una peculiarità che è propria di ogni intenzione di coscienza in quanto coscienza di-) ha una forma divina personale e quando una rivelazione dà compimento all’atto religioso rivolto a queste essere personali e alla sua inten-

Senza divinizzare idolatricamente il limite – la coscienza: in sé, prospettica –, scorge che al di là del limite vi è un vuoto fenomenico (in senso *orizzontale*) che ha tutta la pienezza dell'assoluto (a tal proposito cfr. MARION 2018a: 21-39). Questo percorso di conversione (*Umkehrung*) è paragonabile

al cammino di un viandante che, catturato da una modesta attrazione del paesaggio, s'incammina per una determinata direzione, ma al quale si rivelano impreviste meraviglie della natura, completamente nuove, già *prima* che egli abbia già raggiunto del tutto *questa* metà che inizialmente era la sua unica metà, e il quale, attratto dalla scena sempre più bella che di volta in volta gli appare, sembra dimenticare quella che originariamente era la sua unica metà (PRO: 811-813).

La persona, non la coscienza, è l'unico essere in grado di aprirsi e illimitatamente rivolgersi nei confronti di questa realtà totalmente altra, e ciò significa che essa è l'unica in grado di rovesciare la logica della *chiusura* che attraversa sia il centro vitale sia il centro egologico, per venir meglio incontro all'*aprirsi* dell'autodatità in forma personale (cfr. CUSINATO 2008a: 298). La persona possiede un'*eccedenza* (*Überschub*) di forze e capacità che vanno ben al di là dell'esperienza del mondo-ambiente e del mero adattamento a esso, meglio ancora essa è quest'eccedenza. Si è detto: in fondo, l'idea implicita nella gerarchia dei valori, e in particolare delle modalità assiologiche, è quella di rappresentare quel progressivo incremento dell'apertura a ciò che si dà solo nella forma della compartecipatività. La *personalizzazione* della riduzione fenomenologica consiste pertanto nella messa fuori circuito del proprio io-coscienza e della propria corporeità (dal punto di vista del *Körper*) in un *processo* di apertura crescente al di là dei limiti del dato empirico-sensibile della realtà (*Realität*) nella

zione (cfr. PRO: 639). Questo essere assoluto si presenta dunque come totalmente altro *innanzitutto* rispetto alla coscienza.

direzione della realtà assoluta (*Absolut Reale*). Processo i cui strati e momenti scandiscono il *divenire* personale *dell'individuo* che, in conseguenza di tale partecipazione, è un *con-venire* Altro. Realizzare necessariamente l'atto religioso vuol dire a questo punto niente più che il prender forma nell'apertura attraverso quell'atto cui corrisponde un ambito di oggetti che esiste in modo assolutamente indipendente dal soggetto cosciente, anzi addirittura gli corrisponde l'unico oggetto che non è in alcun modo relativo all'esistenza della coscienza, ma è assoluto quanto al valore e all'esistenza (*da-seins-und wertabsolute Gegenstand*), e in cui a essere trasceso è il mondo come un tutto (inclusa la propria persona) [PRO: 631].

La questione che costantemente può ripresentarsi è allora: *Dio o un idolo?* L'alternativa è tra *l'apertura* alla possibilità che oltre il limite del proprio orizzonte incurvato su di sé, della propria coscienza che tenta di ridurre tutto alla sua concretualità, via sia un essere assoluto in forma personale, e la *chiussura* all'interno di quell'orizzonte, fissazione dello sguardo nello specchio invisibile che riflette solo il proprio punto di vista e “ferma” il divino nel limite di ciò che è *orizzontabile*. In quest'ultimo caso, invece di accogliere l'invito a trascendere il proprio orizzonte intenzionale e andare-fuori-di-sé, ci si chiude nel proprio prospettivismo e lo si assolutizza, in questo modo trattando il richiamo del proprio punto di vista *come se* fosse qualcosa di sacro, idolatrando e infatuandosene, senza che il “come se”, in questa fissazione, giunga esso stesso a datità fenomenale. Ciò che conta qui è *l'apertura all'alterità*, a ogni essere al di fuori di sé come fonte di senso, e non come un furto e un'ingiustizia nei confronti del proprio essere. Una filosofia che disconosca o addirittura neghi pregiudizialmente l'appello alla *trascendenza* più radicale, sarebbe come «un uomo che chiuda i suoi occhi sani, volendo percepire i colori con le orecchie o con il naso» (OAM: 161).

Il termine di quel che si può intendere come una soluzione sì ma provvisoria, formula allora la questione: quale *criterio* garantisce che si sia in presenza di un'auto-rivelazione

del divino? O, per dirla in termini fenomenologici, in base a cosa è possibile decidere che un certo vissuto è a misura dell'assoluzetza del suo contenuto auto-donato?

Il divino è ciò che è capace di *con-sacrazione*, vale a dire di operare una breccia nei confronti dell'intrascendenza del proprio sé egoico nell'atto di con-amare (*Mit-lieben*): in questa messa da parte della propria vita *per* quella di un altro, che in quest'ottica equivale al gesto di massima apertura estatica, si compie nel più alto grado quella che è stata definita la *competenza o apertura partecipativa*. A prescindere dal contenuto con cui l'idea del divino prende forma all'interno di ogni religione positiva, il divino cui qui si fa riferimento è ciò che è in grado di determinare un rivolgimento verso la dimensione divina dell'esperienza terrena, la vita etica (cfr. *infra*, § 2.5: 175).

Il sacro, in cui il momento assiologico costituisce il nucleo ultimo e fondante, è il paradigma originario e complesso dell'incremento della capacità della persona di apertura al mondo. Attraverso quest'atto di apertura *a* e *di* ciò che è essenzialmente altro da sé, la persona non si trova più a esser costituita, in senso stretto, come sinonimo di uomo. Persona è, in generale, ogni essere vivente capace di apertura al mondo (*Weltoffenheit*), capace dunque di comportarsi in modo illimitatamente aperto a ciò che si dà solo nella forma della con-divisione (*Mit-teilung*). Illimitatamente, ma non indistintamente: non si tratta di un'apertura genericamente aperta in tutte le direzioni, e quindi del tutto insignificante, ma di un'apertura aperta in modo strutturato verso quella direzione ben precisa che consente la possibilità di scoprire che al di là della progettualità del soggetto c'è una positività compartecipativa che si rende manifesta solo a patto di entrare a far parte del suo movimento di espressione.¹¹ Tale struttura opera preordinando un'apertura sulla datità attraverso un fascio di rilevanza, un ordine di selezione che fa emergere pos-

¹¹ «Già una (reale) essenza vitale (non una cosa, ma un oggetto reale) presuppone un movimento espressivo in generale come dato per la conoscenza del suo essere vivo» (*ASO*: 46).

sibilità *totalmente altre* d'atto e di datità, al di fuori della logica che piega l'essere intero al sé (egoico) che lo concepisce (con ciò riducendolo al proprio concetto), che è esattamente il contrario di quell'andare-fuori-di-sé in cui consiste la trascendenza dell'amore.

Questo movimento, alla luce del quale l'atto d'amore è apparso come la dinamica interna di quell'apertura all'altro che prende il nome di atteggiamento fenomenologico, apre alla possibilità che la fenomenologia come conversione intro-duca alla religione, senza tuttavia negare che questa cominci soltanto in quanto l'idea di assoluto è divenuta vivente.

Questo, infatti vuole ogni metafisica come «sapere di ciò che è assolutamente reale [...] “incondizionato”, “assoluto”, in modo tale che non necessita di nessun altro reale ulteriore per la sua esistenza. [...] [Essa] vuole sapere qual è il modo in cui ogni parte del reale [...] è radicato in ciò che è reale in modo assoluto. L'ordine di questo radicamento: ecco ciò che essa vuole conoscere (MAN: 57).

CONCLUSIONI

È qualcosa che non salta all'occhio, almeno non in modo immediato, ma è un fatto insolito come, tra tutti i capitoli e i paragrafi in cui è suddiviso questo profluvio di pagine dedicate alla ricerca di una traccia concettuale in grado di predisporre la comunità di ricerca verso una comprensione organica e unitaria – non univoca – della fenomenologia di Max Scheler, proprio quella sezione in cui ci si aspetterebbe di tirar le fila del discorso corrisponda meno fedelmente, quanto al nome, al suo contenuto. Nulla che fuoriesca dalle convenzioni e dagli standard della comunità di ricerca in ambito filosofico, e più in generale umanistico, che prevede come l'esposizione sia impostata, fondata e come eretta per poi essere, in seguito alla sua argomentazione, infine e per l'appunto, conclusa. A questo codice metodologico, che regola e disciplina la procedura di sistemazione di un testo di rilevanza scientifica, non ci si è di certo sottratti. Il carattere insolito cui si alludeva fa riferimento più che altro all'immagine che quell'ordine, con le sue denominazioni (introduzione – suddivisione in capitoli – conclusione), suggerisce. Come se si trattasse, in fin dei conti, di tirar su un edificio concettuale in un terreno ideale non ancora coltivato con l'obiettivo, non l'unico ma certamente il primo e più indispensabile, di ultimarla e renderlo, come tutti gli edifici abitabili, auto-sufficiente e comunicante con altri edifici per mezzo delle sole facciate esterne.

Ciò che concretamente qui ha avuto luogo rimanda invece a un evento dalla fisionomia ben diversa, che la triade *introduzione – conduzione – estrazione* esprime efficacemente e in modo neanche troppo figurato. Il fatto è che ogni prodotto dell'attività filosofica, e quello qui presentato non fa eccezione, nasce e s'inserisce all'interno di una *corrente* – intesa in senso meno stringente rispetto a quello utilizzato in sede storiografica e semmai più vicino all'universo dei fenomeni elettrici – di studi, pensieri, riflessioni, ipotesi di ricerca, interpretazioni di cui s'incarica, in qualche modo, di seguire i flussi, le direzioni, le tendenze e le tensioni. Non nasce dal nulla e non è il mero effetto di quanto già detto e approfondito da altri sullo stesso argomento, ma s'inserisce e – in questo senso sì – *intro-due* l'autore (colui che propone l'interpretazione) prima che il lettore in quel movimento ideale esortandoli a essere conduttori del ritmo, dell'andamento e della frequenza dei motivi teorici dominanti. Attraverso lo sviluppo dell'argomentazione, l'autore s'impegna così su un doppio versante verso sé stesso (assumendo le vesti di un generatore di tensione che permette il propagarsi e il dilatarsi di quell'energia e quelle tensioni teoriche all'interno del circuito *aperto*, in cui, a differenza dell'universo elettrico da cui si è preso a prestito il lessico, nonostante le interruzioni la corrente continua a circolare) e verso il lettore, che in tal modo è *con-dotto* lungo quel solco e invitato a comprenderne e ad assimilarne la rete dei collegamenti ma prim'ancora la trama, il *daimōn*, la vocazione a cui l'opera con il suo autore consacrano il loro afflato e la loro fatica speculativa. Ciò che accade all'estremità terminale di questo moto uniformemente accompagnato, più che una conclusione (in cui gli obiettivi e i risultati che ci si era pre-fissati e pro-posti sono a questo punto dichiarati effettivamente raggiunti, dimostrati, fissati e quindi cristallizzati, e destinati di lì in avanti a essere o confermati o smentiti, reiterando un circolo di auto-referenzialità), è alla lettera un'*es-trazione*, un trarsi fuori dell'autore con i suoi lettori da quel flusso allargato e da quella corrente alternata per consentire che altre attività e iniziative, sue o di

altri, proseguano lungo quella nuova ramificazione e ne sag-
gino l'effettiva capacità di generare nuovi circuiti, reti e col-
legamenti, se è vero che – come sottolinea lo stesso Scheler,

nel mondo della prassi (ad esempio nella politica) “se-
guire una via” (*Beschreiteneines Weges*) è più utile e più im-
portante che “*indicarla*” (*Wegweisung*), [...] nel mondo del-
la teoria è vero esattamente il *contrario* (FOR: 25).

In sede d'esordio ci si è di fatto messi nelle condizioni di porsi, almeno in forma implicita, la domanda fatidica se que-
sto lavoro e i suoi antecedenti con le vie che entrambi indi-
cano dovessero dedicarsi alla disciplina “pura”, rivolgendosi
principalmente ad altri studiosi di Max Scheler, oppure pro-
vare ad estendere il proprio campo di risonanza e rivolgersi
così progressivamente anche ad altri studiosi di fenomenolo-
gia, ai praticanti di cose filosofiche, agli studiosi di altre di-
scipline operanti nell'ambito delle scienze umane, ai semplici
curiosi interessati agli ultimi ritrovati della ricerca umanistica
e, infine, al grande pubblico. Se si considera come il sentiero
battuto dalle ricerche di Max Scheler abbia tracciato il cam-
mino, per mezzo di un viatico concettuale e linguistico aper-
tamente e rigorosamente *fenomenologico*, verso ulteriori svilup-
pi interdisciplinari, chiamando in causa, tra tutte,
l'antropologia filosofica e culturale, la biologia teoretica, la
psicologia e la psicopatologia, la sociologia e la teologia, ben
si comprende come questa storia inclusiva abbia potuto pre-
sentarsi nelle vesti di una minaccia per la purezza e la specifi-
cità della disciplina fenomenologica, saldamente ancorata al
dettato husserliano e alla storia degli effetti e dei collega-
menti che da questo, e da questo soltanto, hanno preso pie-
de. È chiaro perciò che la traccia che si è avvertito di dover
seguire nella presente ricerca, che reca l'impronta in par-
ticolare di Scheler e delle sue intuizioni di fondo per ciò che
riguarda i punti di partenza problematici, i *leit-motiv* e il voca-
bolario, certamente esige il suo prezzo, vale a dire che il ri-
schio cui va incontro sia quello di vedere il numero dei pro-
pri interlocutori potenziali restringersi e assottigliarsi mano a

mano che si appresti a toccare argomenti di pertinenza degli specialisti di affari fenomenologici, nel senso inteso qualche riga più su.

Se la prospettiva qui presentata si propone come *contro-storia* rispetto alla storia più accreditata che vuole che esista un solo modo giusto di fare fenomenologia e che le trame e le correnti che *da* Husserl hanno preso vita e che *con* Husserl hanno più intensamente dialogato siano le più avanzate nella realizzazione della più schietta vocazione della filosofia fenomenologica, allora è inevitabile che essa possa quanto meno provare ad acquisire un minimo di credito presso un uditorio pluri- e interdisciplinare e aperto alla ricezione delle istanze provenienti dalla capillarità e tentacolarità delle sollecitazioni di Scheler.

Per ribadire quanto sinora sostenuto a mo' di congedo, ma fuor di metafora, si può in prima istanza provare a ri-capitolare le linee-guida principali seguendo le cui diramazioni è stato possibile che la trama contenuta nel presente lavoro prendesse forma.

La principale fonte di energia che com-muove l'impresa speculativa scheleriana – il potente motivo del *mit* – è servita a porre le basi per la posizione della prima ipotesi-chiave secondo cui alla base dell'approccio di Max Scheler vi sia l'intento sistematico e sistematico di sviluppare, su basi rigorosamente fenomenologiche, una fondazione ontologica *dinamica* dell'essere in senso relazionale, processuale e tras-formativo, in modo da arrivare a rintracciare il principio d'individuazione delle cose in una *capacità di apertura verso l'altro*, un'attitudine ontologica fondamentale (e non un'evenienza) a stabilire relazioni e a costruire un sistema di rapporti di comunicazione e di con-divisione in senso ampio con l'altro da sé e, in tal modo, a prender forma. Le cose che sono, concepite come oggetti particolari dotati di un certo statuto, possono essere intese allora come individui che intrattengono *originalmente* fra loro certe relazioni, in forme e secondo modalità diverse e che sono tali in quanto *si assimilano* *comparticipativamente ad altro*.

La seconda ipotesi-chiave, proveniente dalla prima, sosteneva che il divenire implicato in quel processo di apertura all’alterità sia in fondo questione di formazione (*Bildung*), ciò che ha consentito d’interpretare il peculiare apporto di Scheler all’atteggiamento fenomenologico come una *fenomenologia personologica delle forme di vita*, là dove la fenomenologia e l’atto che più di tutti ne incarna le ragioni di fondo – la riduzione – manifestano e rivelano – sulla base del loro costituirsì come sapere (filosofico) e, dunque, come *relazione ontologica*, una delle vie esemplari attraverso cui avviene l’apertura non alla datità (*Gegebenheit*), bensì all’*auto-datità* (*Selbstgegebenheit*) e, con ciò, al *mondo* (*Weltoffenheit*) – la medesima dinamica *espressiva* presente a partire dal livello degli organismi viventi più semplici fino ad arrivare al livello della persona che, nel senso attribuitogli da Scheler, si costituisce come direzione, movimento verso una nuova forma di esistenza, una possibilità dello stare al mondo emergente o, per meglio dire, *rovesciante* (nel senso della *Umkehrung*) rispetto alle altre forme viventi e illimitatamente aperta al *Mitwelt*.

La persona si costituisce e prende forma non all’inizio del processo d’individuazione, caratterizzandosi ben diversamente come una sorpresa ontologica, una possibilità d’essere totalmente nuova che prende consistenza in questo stesso *processo* di costante diventare-altro (*Anders-werden*), essere-altro-nel-divenire (*Anders-sein im Werden*) e diventare-con-l’altro attraverso cui la vita si posiziona in modo ex-centrico nell’apertura al co-mondo. «Persona» è allora tutto ciò che presenti l’essenza dell’atto, l’intenzionalità e la pienezza di senso dell’atto, *unità di un centro concreto di atti* e *unità di un processo d’interazione espressiva* che vive ed esiste unicamente nella *co-attuazione* (*Mitvollzug*) o nel moto di tali atti. L’ontologia della persona in chiave compartecipativa pone l’accento sulla *co-attuazione* e in tal modo mette primo piano il momento fondante dell’alterità, e i concetti di *Mit-vollzug* e di *Mit-teilung* sono allora alla base di tutta la filosofia della persona di Scheler, in quanto rappresentano il materiale stesso di cui è intessuta la persona: «essa esiste nella misura in cui partecipa

(*Mit-teil*) all'esistenza di altre persone grazie alla co-esecuzione (*Mitvollzug*) di un atto» (CUSINATO 2018: 201). Manifestarsi, rivelarsi significa sempre, e a tutti i livelli, in una filosofia fenomenologicamente fondata, entrare a far parte di qualcosa, *partecipare*.

Dal canto suo, la filosofia fenomenologica è essenzialmente, più che attività conoscitiva o mera erudizione, *forma di vita* che esemplifica il processo attraverso cui l'uomo *prende forma* e si *singolarizza* divenendo (*con*) altro da sé. Allo stesso modo, anche tutti gli altri atteggiamenti verso il mondo (anche quello insito nella visione naturale e scientifico-pragmatica) indicano livelli e modalità specifiche di apertura comparticipativa all'essere delle cose e del mondo “condizionati” da un preciso orientamento assiologico, riferibile a classi e atteggiamenti di valore stratificati in ordine di *decrecente relattività all'essere della vita* in generale, o a quella specificamente umana; una capacità di aprirsi in modo illimitato all'*auto-datitù* organizzata, anche quest'ultima, in una stratificazione scalare che vede al suo gradino infimo ciò che è dato alle condizioni dell'osservatore, al vertice ciò che decide autonomamente di manifestarsi, la persona, che non è conoscibile (nel senso dell'oggettivabilità) ma solo *compartecipabile*, co-attuando con essa i suoi atti fondamentali (amare e odiare su tutti). Nessuna di queste differenti modalità di apertura al mondo può rimpiazzare o sostituire l'altra. Non solo, infatti, devono coesistere tra loro, ma di fatto coesistono, in base all'idea fondamentale che le cose e l'atteggiamento con cui ci si rapporta a esse, «proprio perché non stanno sotto un unico segno, sono in una sorta di *contrapposizione-correlazione di termini ontologici*» (FOF: 80), per cui sono in via di principio distinte «ma pure in *compenetrazione*, in un *mondo che è nel bilanciamento* ma non nella stabilità» (*Ibid*) [cfr. anche KELLY 1997], e non sono invece ordinati in compartimenti a tenuta stagna, in una condizione di isolamento e fissità che non consenta né scambi, né collegamenti, né unità né, ancor meno, partecipazione.

La terza e ultima ipotesi-chiave si muoveva invece in vista della fondazione di una fenomenologia del *sacro*, beninteso – trattandosi di un contesto specificamente ontoassiologico – nel senso non di una determinata realtà positivamente esistente, ma unicamente in quanto *idea di valore a priori* del “divino” (*apriorische Wertidee des Göttlichen*), *qualità di valore* del divino (*Wertqualität des Göttlichen*) o, detto altrimenti, del sacro come *qualità assiologica* (*Wertqualität*) ultima e punto di fuga dell’intera gerarchia dei valori.

È all’essenza e alla maniera peculiare di datità del valore (*Wertgegebenheit*) che è stato dunque necessario rivolgere preliminarmente lo sguardo. Infatti, ogni atteggiamento verso le cose con cui si entra quotidianamente in contatto è, primariamente e assiologicamente orientato, di risposta al loro valore. In altre parole, *restituendo alla natura eidetica di un dato il suo essere già da sempre colto nella sua originaria connotazione assiologica*, l’idea-chiave di Scheler è che il valore di una cosa sia pre-dato e co-dato rispetto al suo contenuto ideale o a ciò che rientra nella sfera della sensazione e percezione. Detto con il rigore terminologico proprio a una fenomenologia materiale come quella sinora tratteggiata: la datità assiologica (*Wertgegebenheit*) possiede una priorità fondativa (non causativa) rispetto alla datità ontologica (*Seinsgegebenheit*), e la coscienza del valore (*Wertbewußtsein*) e l’apprensione del valore (*Wertnehmen*) pre-figurano e preparano il terreno alla coscienza dell’essere (*Seinsbewußtsein*) e all’apprensione dell’essere (*Wahrnehmen*): per cui, così è vero che nell’ordine delle evidenze fondamentali l’affermazione che «in generale qualcosa è (*überhaupt Etwas sei*), o detto più drasticamente che “non c’è il nulla” (*daß nicht Nichts sei*)» (FIL: 291), dissolve il carattere di ovvietà e scontatezza dell’essere, aprendo alla sua eminente positività, così è vero allo stesso modo che quell’evidenza è preceduta dalla prima e più immediata intuizione dotata di *evidenza originaria* secondo cui «l’esistenza (*Da-sein*) globale di un *objectum* è fondata dal suo essere-di-valore (*Wertsein*)» (FOR: 1057), e le essenze dei valori sono da pensare come fondamento delle essenze dell’essere, così che è

un essere possibile solo ciò che in generale può essere portatore di un possibile valore. Allo stesso tempo l'insieme dei possibili esseri assiologici in generale (ancora indifferenziati fra valori positivi e negativi) delimita l'insieme dell'essere possibile in generale in modo che niente possa essere privo di valore (cfr. ASO: 50).

Compiendo quell'insieme di atti che rientrano nella sfera della percezione affettiva o del *sentire assiologico* l'uomo si apre alla persona che è in lui e *diviene* persona poiché capace di preferire ciò che consente un incremento della propria competenza o apertura *comparticipativa* al mondo, alle cose e agli altri. Il sacro, come vertice della scala di ciò che consente quest'apertura *comparticipativa*, vale a dire consente di compiere nel più alto grado quella che è stata definita la *competenza o apertura partecipativa*, si configura dunque come ciò che rende capaci di *con-sacrazione*, intesa come la modalità suprema, esclusiva della persona, di dis-porsi, di prendere posizione (*Stellungnehmen*) nell'esistenza come *con-essere* nel mondo. Il principio ultimo secondo cui si costituisce la gerarchia dei valori è quindi l'orientamento a un grado di apertura estatica crescente del *vertere*: dai livelli inferiori a quelli superiori traspare un incremento della pienezza con cui il fenomeno appare, fino a raggiungere i livelli in cui la *Gegebenheit* diventa *Selbst- und Wertgegebenheit* e questa apre alla possibilità di una *Selbstoffenbarung*. Il sacro, in cui il momento assiologico costituisce il nucleo ultimo e fondante, è pertanto il paradigma originario e complessivo dell'incremento della capacità della persona di apertura al mondo, e fa riferimento non al momento soprannaturale che irrompe nell'esistenza terrena ordinaria dall'alto, bensì a ciò che predisponde verso una *forma strutturale e complessiva di vita orientata a e da ciò la cui esistenza (e inoltre la cui essenza) non è relativa al conoscere del soggetto come mero conoscere relativo a un soggetto*. E l'amore, nella più formale delle accezioni, va inteso all'interno di questo quadro assiologico come ciò che rende operante, attiva la *riduzione fenomenologica*, che, a questo punto, può a giusto titolo essere intesa come un processo attraverso cui s'imparsa a trasformare-

rovesciare sé stessi come esseri bio-psichici per aprirsi inesauribilmente al nuovo, ad assumere un atteggiamento personale essenzialmente singolare verso le cose e la loro autodatità, dando luogo a un processo trasformativo ma stratificato. Vale a dire, l'apertura della persona attraverso l'atto e il processo di riduzione avviene nei confronti di qualcosa che viene a datità ma all'interno di una stratificazione (*Schichtung*) che contempla differenti livelli di profondità (*Tiefenlagen*).

La fenomenologia delle forme di vita esposta ha inteso perciò mostrare come quegli atteggiamenti attraverso i quali ci si dispone verso le cose, e che determinano il tipo di persona con il suo intimo ordine di valori, siano riferibili innanzitutto a un ordine *etico*, vale a dire al grado d'interesse *alle cose* e all'importanza da queste assunte in relazione al diverso genere di disposizione nei confronti del mondo. Colui che si posiziona sul livello *personale* dell'esistenza – che poi corrisponde a quello dell'*ordo amoris* – conformandosi alla condizione insita nell'essenza delle cose stesse, del loro darsi autonomo e indipendente (*Selbstgegebenheit*), edifica la sua forma di vita pratica (*praktische Lebensweise*) tentando di trascendere realmente a una condotta e a una disposizione *svincolata* dalla relazione con il centro psico-fisico e con la costituzione biologica umana, «per gettare poi uno sguardo sull'essere di tutte le cose» (FIL: 277).

Si è ben consapevoli che un tentativo di «pensiero-problema» come quello intrapreso senza sosta dallo stesso Scheler non possa per sua natura esibire

altro rigore tranne la pazienza per la cosa stessa, altra convinzione tranne quella che *non* un metodo consente l'accesso alle domande e alle cose della filosofia e del pensiero, perché molte e impreviste sono le vie attraverso le quali quelle cose possono venirci incontro (ZARONE 1989: 6).

Cosa sono però i sentieri interrotti, come speranze che esplodono, se non inviti a nuovi tentativi (cfr. SLOTERDIJK 2014a: 11-12)?

BIBLIOGRAFIA

1. *Opere dell'autore consultate:*

Dal 1954 al 1969 le opere di Scheler sono state pubblicate, a cura di Maria Scheu (terza moglie del filosofo), presso l'editore Francke di Berna-Monaco con il titolo *Gesammelte Werke* (qui indicato con la sigla GW). Alla morte di Maria Scheu, avvenuta il 9 dicembre 1969, l'edizione dei GW è stata curata da Manfred S. Frings, e pubblicata, dal 1987, presso l'editore Bouvier di Bonn. Attualmente sono disponibili quindici volumi.

GW, Bd. I (1971):

FRÜHE SCHRIFTEN

- *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899);
- *Arbeit und Ethik* (1899); tr. it. *Lavoro ed etica. Saggio di filosofia pratica*, a cura di Daniela Verducci, Città Nuova, Roma 1997;
- *Die transzendentale und die psychologische Methode* (1900, 1922²); tr. it. *Metodo trascendentale e metodo psicologico. Una discussione di principio sulla metodica filosofica*, a cura di Stefano Besoli e Marina Manotta, Quodlibet, Macerata 2010;
- *Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart* (1914); tr. it. *Etica. Una rassegna critica dell'etica contemporanea*, a cura di Giuliana Mancuso, CUEM, Milano 2003.

Bibliografia

GW, Bd. II (1954, 2009⁸):

DER FORMALISMUS IN DER ETHIK UND DIE MATERIALE WERTETHIK

- *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16; 1927³); tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Roberta Guccinelli, Bompiani, Milano 2013 (una prima edizione italiana è stata curata da Giancarlo Caronello per le Edizioni San Paolo nel 1996; esiste anche una traduzione italiana parziale dal titolo *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, traduzione e introduzione di Giorgio Alliney, Fratelli Bocca Editori, Milano 1944).

GW, Bd. III (1955, 2007⁹):

VOM UMSTURZ DER WERTE. ABHANDLUNGEN UND AUF- SÄTZE

- *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913); tr. it. *Riabilitare le virtù*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, a cura di Laura Boella, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 155-178;

- *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (Über Ressentiment und moralisches Werturteil, 1912); tr. it. *Il risentimento nell'edificazione delle moralità*, a cura di Laura Boella, Chiarelettere, Milano 2020;

- *Zum Phänomen des Tragischen* (1914); tr. it. *Il fenomeno del tragico*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di Rosa Padellaro, Fabbri, Milano 1970, pp. 71-92;

- *Zur Idee des Menschen* (1914); tr. it. *Sull'idea di uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di Rosa Padellaro, Fabbri, Milano 1970, pp. 93-120 (poi ripresa in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di Maria Teresa Pansera, Armando Editore, Roma 1997, pp. 51-79);

- *Die Idole der Selbsterkenntnis* (Über Selbsttäuschungen, 1912); tr. it. *Gli idoli della conoscenza di sé*, in M. SCHELER, *Il*

Bibliografia

valore della vita emotiva, a cura di Laura Boella, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 47-154;

- *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson* (1913); tr. it. *Tentativi per una filosofia della vita. Nietzsche-Dilthey-Bergson*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di Rosa Padellaro, Fabbri, Milano 1970, pp. 121-152 (poi ripresa in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di Maria Teresa Pansera, Armando Editore, Roma 1997, pp. 81-114);

- *Der Bourgeois* (1914); tr. it. *Il borghese*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di Roberto Racinaro, Guida, Napoli 1988, pp. 39-64 (oppure *Il borghese*, in *Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, a cura di Franco Bosio, La Scuola, Brescia 1982, pp. 21-51);

- *Der Bourgeois und die religiösen Mächte* (1914); tr. it. *Il borghese e i poteri religiosi*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di Roberto Racinaro, Guida, Napoli 1988, pp. 65-91;

- *Die Zukunft des Kapitalismus* (1914); tr. it. *L'avvenire del capitalismo*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di Roberto Racinaro, Guida, Napoli 1988, pp. 93-110.

GW, Bd. IV (1982, 2008²):

POLITISCH-PÄDAGOGISCHE SCHRIFTEN

- *Die christliche Persönlichkeit* (1917).

GW, Bd. V (1954, 2000⁶):

VOM EWIGEN IM MENSCHEN

- *Vom Ewigen im Menschen* (1921); tr. it. *L'eterno nell'uomo*, a cura di Paola Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009; comprende:

Reue und Wiedergeburt (1917) [Pentimento e rinascita];

Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens (1917) [L'essenza della filosofia e le condizioni morali della conoscenza filosofica];

Probleme der Religion (1921) [Problemi di religione];

Bibliografia

Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt (1917) [L'idea cristiana di amore e il mondo contemporaneo];
Vom kulturellen Wiederaufbau Europas (1918) [La ricostruzione culturale dell'Europa].

GW, Bd. VI (1963, 2008⁴):

SCHRIFTEN ZUR SOZIOLOGIE UND WELTANSCHAUUNGSLEHRE

- *Vom Sinn des Leidens* (1916; aber 1922 wurde wesentlich weiter); tr. it. *Il senso della sofferenza*, in M. SCHELER, *Il dolore*, a cura di Giuseppe D'Acunto, Castelvecchi, Roma 2016;
- *Liebe und Erkenntnis* (1915); tr. it. *Amore e conoscenza*, a cura di Edoardo Simonotti, Morcelliana, Brescia 2009 (oppure *Amore e conoscenza*, a cura di Loretta Iannascoli, Aracne, Roma 2010)
- *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* (1919); tr. it. *Socialismo profetico o socialismo marxista?*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di Roberto Racinaro, Guida, Napoli 1988, pp. 199-216 (*Socialismo profetico o socialismo marxista?*, in *Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, a cura di Franco Bosio, La Scuola, Brescia 1982, pp. 53-76);
- *Arbeit und Weltanschauung* (1920/1921); tr. it. *Lavoro e Weltanschauung* in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di Roberto Racinaro, Guida, Napoli 1988, pp. 217-239.

GW, Bd. VII (1973, 2005⁷):

WESEN UND FORMEN DER SYMPATHIE – DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE DER GEGENWART

- *Wesen und Formen der Sympathie* (1. Auflage 1913; 2. vermehrte Auflage 1923); tr. it., *Essenza e forme della simpatia*, a cura di Laura Boella, tr. di Luca Oliva e Silvia Soannini, Franco Angeli, Milano 2010.

Bibliografia

GW, Bd. VIII (1960, 2008⁴):

DIE WISSENSFORMEN UND DIE GESELLSCHAFT

- *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1926); tr. it. *Sociologia del sapere*, a cura di Dario Antiseri, Morcelliana, Brescia 1976 (2012²);
- *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1926); tr. it. *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, a cura di Leonardo Allodi, con presentazione di Gianfranco Morra, Franco Angeli, Milano 1997.

GW, Bd. IX (1979, 2008³):

SPÄTE SCHRIFTEN

- *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928); tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009;
- *Philosophische Weltanschauung* (1928); tr. it., *Concezione filosofica del mondo*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 151-161;
- *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925); tr. it., *Le forme del sapere e la formazione*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 49-89;
- *Mensch und Geschichte* (1926); tr. it., *Uomo e storia*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 91-119;
- *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927); tr. it. *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione*, in M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, con saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 121-150;

Bibliografia

- *Spinoza. Zum 250. Todestage des Philosophen*; tr. it. *Spinoza*, a cura di L. Iannascoli, 2015-2016 (<http://www.lorettaianascoli.it/sfogliabili/scheler-spinoza/mobile/index.html>);
 - *Idealismus-Realismus* (1928); tr. it. *Idealismo-realismo*, a cura di Giuliana Mancuso, La Scuola, Brescia 2018;
 - *Zu «Idealismus-Realismus» – Aus Teil IV: Lehre von Wesen und Wesenserkenntnis. Folgerung enfür die phänomenologische Reduktion und die Ideenlehre*;
 - *Zu «Idealismus-Realismus» – Aus Teil V: Das emotionale Realitätsproblem* (manoscritto integrativo di *Idealismus-Realismus*).

GW, Bd. X (1957, 2000⁴):

SCHRIFTEN AUS DEM NACHLAß
BD. 1 – ZUR ETHIK UND ERKENNTNISLEHRE

- *Tod und Fortleben* (1911-1914); tr. it. *Morte e sopravvivenza*, a cura di Edoardo Simonotti, Morcelliana, Brescia 2012;
- *Über Scham und Schamgefühl* (1913); tr. it. *Pudore e sentimento del pudore*, a cura di Maria Teresa Pansera, Mimesis, Milano 2012;
- *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-16); tr. it. *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, a cura di Anna Piazza, Franco Angeli, Milano 2014;
- *Vorbilder und Führer* (1911-1921); tr. it. *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, a cura di Emanuele Caminada, con un saggio introduttivo di Guido Cusinato, Franco Angeli, Milano 2010;
- *Ordo Amoris* (1914-1916); tr. it. *Ordo Amoris*, a cura di Edoardo Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008 (oppure *Ordo Amoris*, a cura di Loretta Iannascoli, Aracne, Roma 2009; oppure *Ordo Amoris*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e l'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza «Ordo amoris»*, a cura di Vittorio D'Anna, Franco Angeli, Milano 2008);
- *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913-1914); tr. it. *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e l'amore. Fenomenologia e teoria della*

Bibliografia

conoscenza «*Ordo amoris*», a cura di Vittorio D'Anna, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 55-106; oppure *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in M. SCHELER, *Scritti fenomenologici*, a cura di Vittorio D'Anna, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 134-186;

- *Lebre von den drei Tatsachen* (1911-1912); tr. it. *La dottrina dei tre fatti*, in M. SCHELER, *Scritti fenomenologici*, a cura di Vittorio D'Anna, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 66-133.

GW, Bd. XI (1979):

SCHRIFTEN AUS DEM NACHLAß
BD. 2 – ERKENNTNISLEHRE UND METAPHYSIK

- *Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge*;
- *Das Sein und seine Grundarten*;
- *Ideae non “in rebus”* (1927);
- *[Ideae] non “ante res”* (1927).

GW, Bd. XII (1987, 1997²):

SCHRIFTEN AUS DEM NACHLAß
BD. 3 – PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE

- *Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit* (1925-1927);
- *A Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (Weltanschauungslehre). Einleitung*;
- *Jüdisch-christlich theistische Lehre: Homo peccans et redivivus* (1926-1927);
- *Zur Metaphysik des Menschen* (1924-1927).

GW, Bd. XIII (1990):

SCHRIFTEN AUS DEM NACHLAß
BD. 4 – PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

- *Manuskripte zur Politik und Moral und die Idee des ewigen Friedens; Politik und Moral und Zur Idee des ewigen Friedens und des Pazifismus* (1926-1928); tr. it. *Politica e morale*, a cura di Leonardo Allodi, Morcelliana, Brescia 2011; tr. it.

Bibliografia

L'idea di pace perpetua e il pacifismo, a cura di Leonardo Allodi, Mimesis, Milano 2016;

- *Kultur, Ausgleich, göttlicher Geist und «der» Mensch (undatiert)*.

GW, Bd. XIV (1993):

SCHRIFTEN AUS DEM NACHLAß
BD. 5 – VARIA I

- *Logik I* (1905-1906); tr. it. *Logica*, a cura di Giuliana Mancuso, Quodlibet, Macerata 2011.

Altre opere utilizzate:

2. Lavori su Scheler

ALLINEY, G. [1944], *La morale di Scheler e la fenomenologia di Husserl*, introduzione a M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. [estratti] di G. Alliney, Milano: 5-41.

ALLINEY, G. [1957], Il personalismo di Max Scheler, in: *Archivio di filosofia* 7, 261-266.

ALLODI, L. [1995], Guerra e pace tra filosofia della storia e sociologia della cultura, in M. SCHELER, *L'idea di pace e il pacifismo*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 25-119.

ALLODI, L. [1997], Sociologia del sapere e teoria della conoscenza nel pensiero di Max Scheler. Saggio introduttivo, in M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro*, Milano: Franco Angeli, 7-94.

ALLODI, L. [2008], Che cosa significa persona? Max Scheler a confronto, in G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli, 223-240.

ALLODI, L. [2011], *Wegweiser di una cultura politica realistica*, introduzione a M. SCHELER, *Politica e morale*, a cura di Leonardo Allodi, Brescia: Morcelliana, 5-43.

AMORI, M. [2010], *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Scheler dai primi scritti al Formalismus*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

AVÉ-LALLEMANT, E. [1975], Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Schelers, in: P. Good (hrsg.), *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München: Francke Verlag, 159-178.

Bibliografia

AVÉ-LALLEMANT, E. [1980], Schelers Phänomenbegriff und die Idee der Phänomenologischen Erfahrung, in: *Phänomenologischen Forschungen* IX: 90-123.

AVERCHI, M. [2008], Le immagini della percezione sensibile in Scheler e Bergson, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli, 275-294.

BANFI, A. [1936], Introduzione, in: M. SCHELER, *La crisi dei valori*, nota introduttiva di Antonio Banfi, tr. it. a cura di F. Sternheim, Milano.

BERMES, C., LEONARDY, H., HENCKMANN, W. (hrsg.) [1998], *Denken des Ursprungs. Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

BERMES, C., LEONARDY, H., HENCKMANN, W. (hrsg.) [2000], *Person und Wert. Schelers «Formalismus». Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg-München: Karl Alber.

BERMES, C., LEONARDY, H., HENCKMANN, W. (hrsg.) [2003], *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

BERMES, C., BECKER, R., LEONARDY, H. (hrsg.) [2007], *Die Bildung der Gesellschaft. Schelers Sozialphilosophie im Kontext*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

BERTINI, D., MIGLIORINI, D. [2018], *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Milano-Udine: Mimesis.

BESOLI, S. [1997], *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Firenze: Vallecchi.

BESOLI, S. [2000], *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata: Quodlibet.

BESOLI, S., MANCUSO, G. (a cura di) [2010], *Un sistema, mai concluso, che si compie con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, Macerata: Quodlibet.

BLOSSER, E. [1995], *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Athens: Ohio University Press.

BOBBIO, N. [1936], La fenomenologia secondo Max Scheler, in: *Rivista di filosofia* XXVII: 227-249.

BOBBIO, N. [1938], La personalità di Max Scheler, in: *Rivista di filosofia* XXIX: 97-126.

BOELLA, L. [1999], Il paesaggio interiore e le sue profondità, in: M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Milano: Guerini, 11-45.

Bibliografia

BOELLA, L. [2010], Rileggere il *Sympathiebuch*, in M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di Laura Boella, tr. it. di Luca Oliva e Silvia Soannini, Milano: Franco Angeli, 7-28.

BOELLA, L. [2020], Perché oggi, in: M. SCHELER, *Il risentimento*, tr. it. di Laura Boella, Milano: Chiarelettere, VII-XIV.

BOSIO, F. [1976], *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma: Abete.

BOSIO, F. [1982], L'uomo e l'assoluto nel pensiero di Max Scheler, in: *Verifiche*, 11: 1-10.

BRUTTOMESSO, M. C. [2015], The Affective Shape Perception and the Encounter of Others, in: *Thaumazein*, 3: 383-396, disponibile su

<http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=56>.

BRUTTOMESSO, M. C. [2016], Experiencing the Other. How Expressivity and Value-based Perception provide a Non-solipsistic Account of Empathy, in: *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, vol. 7, n.3: 350-364.

BRUTTOMESSO, M. C. [2017], Bodily Individuation, Bodily Relationality. Scheler's Phenomenology of the Body and Infant Research, in: *Intuitio*, vol. 10, 2: 52-65, disponibile su <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/28405/16292>.

BUBER, M. [1946], The Philosophical Anthropology of Max Scheler, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 6: 307-321.

CAMILLERI, S. [2012], The “German fathers” of the theological turn in phenomenology: Scheler, Reinach, Heidegger, in: *The Heythrop Journal*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

CANDIOTTO, L., ADINOLFI, I. [2019a], *Filosofia delle emozioni*, Genova: Il Nuovo Melangolo.

CANDIOTTO, L., PEZZANO, G. [2019b], *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, Genova: Il Nuovo Melangolo.

CARONELLO, G. [1996], Dallo spiritualismo al personalismo. Ipotesi sulla genesi del “Formalismo” di Max Scheler, in: M. SCHELER, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, a cura di Giancarlo Caronello, Cinisello Balsamo: San Paolo, 5-96.

CLARK, M.E. [1934], The contribution of Max Scheler to the philosophy of religion, in: *The philosophical review*, vol. 43, n.6: Duke University Press, 577-97.

Bibliografia

- CUSINATO, G. [1995], La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler, in: *Verifiche*, XXIV: 65-100.
- CUSINATO, G. [1999], *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli: ESI.
- CUSINATO, G. [2002], *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova: EMP.
- CUSINATO, G. [2008], *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano: Franco Angeli.
- CUSINATO, G. [2009a], Rettificazione e *Bildung*, in: M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Milano: Franco Angeli, 7-18.
- CUSINATO, G. [2009b], L'atto come cellula della persona, in: *Dialeghestai. Rivista telematica di filosofia*, anno 11, disponibile su <http://mondodomani.org/dialeghestai/>.
- CUSINATO, G. [2009c], Alcuni elementi per un'ontologia della persona a partire da Max Scheler, in: R. Mancini, M. Migliori (a cura di), *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, Milano: 323-335.
- CUSINATO, G. [2009d], Guida alla lettura, in: M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, traduzione dell'edizione originale del 1928, traduzione, note e glossario a cura di Guido Cusinato, Milano: Franco Angeli, 7-84.
- CUSINATO, G. [2010], Max Scheler: dall'antropologia filosofica del *Geist* all'antropologia filosofica della *Bildung*, in: www.giornaledifilosofia.net, 2-28.
- CUSINATO, G. [2011a], Sull'esemplarità aurorale, in: M. SCHELER, *Modelli e capi*, tr. it. a cura di E. Caminada, Milano: Franco Angeli, 7-28.
- CUSINATO, G. [2011b], Il concetto di spirito e la formazione della persona in Max Scheler, in: M. Pagano (a cura di), *Lo spirito*, Milano-Udine 2011: Mimesis, 535-561.
- CUSINATO, G. [2011c], Orientamento al bene e trascendenza di sé. Il problema dell'oggettività dei valori in Max Scheler, in: *Verifiche*, XL: 39-62.
- CUSINATO, G. [2012a], *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- CUSINATO, G. [2012b], Trascendenza dal sé ed espressività. Costituzione dell'identità personale ed esemplarità: in *Acta Philosophica*, 21 (2): 259-284.

Bibliografia

CUSINATO, G. [2013a], La fenomenologia e le *affordances* espressive dei dati di fatto puri, in: M. SCHELER, *Scritti fenomenologici*, a cura di Vittorio D'Anna, con un saggio introduttivo di Guido Cusinato, Milano: Franco Angeli, 7-22.

CUSINATO, G. [2013b], Il problema dell'orientamento nella società liquida, in: *Thaumàzein*, 1: 35-84, disponibile su <http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=3>.

CUSINATO, G. [2013c], *Persona, mondo e atto della condivisione*, in: E. Garlaschelli, G. Salmeri, P. Trianni, (a cura di), *Ma dì soltanto una parola: economia, ecologia, speranza per i nostri giorni*, Milano: EDU-Catt, 319-331.

CUSINATO, G. [2015a], L'eccedenza espressiva. Creatività umana e inaugurazione della singolarità, in: D. Pagliacci (a cura di), *Creatività ed eccedenza dell'umano*, Roma: Aracne, 15-32.

CUSINATO, G. [2015b], Anthropogenese. Hunger nach Geburt und Sharing der Gefühle aus Max Schelers Perspektive, in: *Thaumàzein*, 3: 29-82, disponibile su <http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=38>.

CUSINATO, G. [2017a, I ed. 2014], *Periagoge. Teorie della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona: QuiEdit.

CUSINATO, G. [2017b], Trasformazione e germinazione. Per una nuova filosofia della nascita, in: *Thaumàzein*, 4-5: 37-66, disponibile su <http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=80>.

CUSINATO, G. [2018], *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Milano: Franco Angeli.

DA RE, A. [2008], Persona singola e persona comune: un confronto tra Nicolai Hartmann e Max Scheler, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli, 203-222.

DAHLSTROM, D. [2002], Scheler's Critique of Heidegger's Fundamental Ontology, in: S. Schneck (edd.), *Max Scheler's Acting Persons: New Perspectives*, Amsterdam: Rodopi, 67-92.

D'ANNA, V. [1984], Mondo del lavoro e tecnica nell'antropologia fenomenologica di Max Scheler, in: *Giornale critico della filosofia italiana*, LXIII: 1-26.

D'ANNA, V. [2006], Max Scheler. Fenomenologia e spirito del capitalismo, Roma: Editori Riuniti.

Bibliografia

- D'ANNA, V. [2008], Capitalismo e livellamento nel pensiero di Max Scheler, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli, 143-162.
- D'ANNA, V. [2011], *Il Dio in tensione. Uomo e mondo della vita nella metafisica di Max Scheler*, Milano: Franco Angeli.
- D'ANNA, V. [2013], Guida alla lettura. Esperienza fenomenologica ed esperienza naturale, in: M. SCHELER, *Scritti fenomenologici*, a cura di Vittorio D'Anna, con un saggio introduttivo di Guido Cusinato, Milano: Franco Angeli, 23-65.
- DE MONTICELLI, R. [2015], The Sensibility of Reason: Outline of a Phenomenology of Feeling, in: *Thaumàzein*, 3: 139-160, disponibile su <http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=46>.
- DE SIMONE, G. [2005], *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, Cinisello Balsamo: San Paolo.
- DE SIMONE, G. [2008], Pensare il Cristianesimo. Max Scheler e Michel Henry, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli, 257-73.
- DE SIMONE, G. [2017], Teologia filosofica e filosofia della religione: spunti scheleriani e prospettive di ricerca, in: G. De Simone, A. Nugnes (edd.), *Dare ragione della fede. In dialogo con Carlo Greco S.I.*, Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 31-44.
- DE VITIIS, P. [2003], Teismo e antropologia in Max Scheler, in: *Dialogesthai - Rivista telematica di filosofia*, anno 5.
- DI MAZZA, C. [2015], La sofferenza. Subire o agire? Una riflessione teologica, nel conflitto con il pensiero di Max Scheler, Torino: Effatà.
- DUPUY, M. [1959a], *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 voll., Paris: PUF.
- DUPUY, M. [1959b], *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris: PUF.
- FELLMANN, F. [2008], Max Scheler als Lebensphilosoph, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli: 123-140.
- FERRETTI, G. [1965], Rassegna di studi scheleriani in lingua tedesca, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 57: 483-498 e 807-847.

Bibliografia

- FERRETTI, G. [1966], Fenomenologia e teoria della conoscenza, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica*: 25-62.
- FERRETTI, G. [1967], Gli sviluppi della concezione filosofica scheleriana, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica*: 64-102.
- FERRETTI, G. [1972a], *Max Scheler. I. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano: Vita e Pensiero.
- FERRETTI, G. [1972b], *Max Scheler. II. Filosofia della religione*, Milano: Vita e Pensiero.
- FERRETTI, G. [1978], Scheler. Introduzione bibliografica, in: A. Bausola (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, vol. 4/1, *Il pensiero contemporaneo*, Brescia: 93-101.
- FERRETTI, G. [1989], Originalità e autofondazione fenomenologica della religione, in: C. Ciancio, G. Ferretti, A.M. Pastore, U. Perone (a cura di), *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, Torino: SEI, 286-312.
- FERRETTI, G. [2000], Max Scheler. Il primato dell'amore, in: L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Roma: Città Nuova, 49-71.
- FERRETTI, G. [2004], Le tournant phénoménologique dans la philosophie de la religion de Max Scheler, in: P. Capelle, G. Hébert, M. D. Popelard (edd.), *Le souci du passage. Mélanges offert à Jean Greisch*, Paris: CERF, 191-208.
- FERRETTI, G. [2008], Amore del bene e bene come amore. Il rovesciamento (cristiano) del platonismo e la sua eredità nel pensiero di Max Scheler, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli, 9-32.
- FERRETTI, G. [2014], *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Milano-Udine: Mimesis.
- FILIPPONE THAULERO, V. [1959], Il problema del risentimento in Max Scheler, in: *Sociologia, Bollettino dell'Istituto Luigi Sturzo*, Anno IV, N. 1, Milano: Giuffrè, 5-44. Ora in: *Opera omnia di Vincenzo Filippone-Thaulero*, a cura di R. Pezzimenti, V. Di Marco, Roma: Studium.
- FILIPPONE THAULERO, V. [1961], Il problema dell'autorità in Max Scheler, in: *Autorité et Liberté*, Atti del IV Convegno di Cultura Europea, Bolzano: 117-128. Ora in: *Opera omnia di Vincenzo Filippone-Thaulero*, a cura di R. Pezzimenti, V. Di Marco, Roma: Studium.

Bibliografia

FILIPPONE THAULERO, V. [1964a], *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, vol. I, Milano: Giuffrè: VII-539. Ora in: *Max Scheler. Fenomenologia della persona* (2018), Roma: Studium.

FILIPPONE THAULERO, V. [1964b], *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, vol. II, Milano: Giuffrè, VIII-546. Ora in: *Max Scheler. Fenomenologia della persona* (2018), Roma: Studium.

FILIPPONE THAULERO, V. [1969], *Il problema di un'antropologia filosofica*, Napoli: Guida (corso di lezioni ciclostilate, con la traduzione, in appendice, di un testo di Max Scheler).

FESTA, F. S. [2014], *Das Ressentiment. Da Nietzsche a Scheler: quale edificazione della morale?*, Roma: Castelvecchi.

FRIES, H. [1948], *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Heidelberg: Kerle.

FRINGS, M.S. [1965], *Max Scheler. A Concise Introduction into the Word of a Great Thinker*, Pittsburgh.

FRINGS, M.S. [1966], Der Ordo Amoris bei Max Scheler, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XX: 57-76.

FRINGS, M.S. [1968], Heidegger and Scheler, in: *Philosophy Today*, 21-30.

FRINGS, M.S. [1969], *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, The Hague: Martinus Nijhoff.

FRINGS, M.S. [1971], *Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft*, Maisenheim am Glan.

FRINGS, M.S. (edd.) [1974a], Max Scheler (1874-1928). Centennial Essays, The Hague: Martinus Nijhoff.

FRINGS, M.S. [1974b], Zur Soziologie der Zeiterfahrung bei Max Scheler, in: *Phil. Jahr.*, XCI.

FRINGS, M.S. [1978], Husserl and Scheler: Two views on Intersubjectivity, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, IX: 143-149.

FRINGS, M.S. [1979], Demut und Existenz, in: H. Huppert (hrsg.), *Die Wertkrieze des Menschen*, Maisenheim am Glan: 3-7.

FRINGS, M.S. [1983], Zum Problem des Ursprungs der Technik bei M. Scheler, in: *Phänomenologischen Forschungen*, XV: 315-330.

FRINGS, M.S. [1984], Max Scheler and Kant: two paths toward the same: the moral good, in: J. Kockelmans, Th. Seeböhm (hrsg.), *Kant and phenomenology*, Washington (D.C.): University Press of America, 101-113.

Bibliografia

FRINGS, M.S. [1991], Max Scheler: Geist und Drang, in: J. Speck (hrsg.), *Grundprobleme der Großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, I Auf. 1973, Göttingen: 9-42.

FRINGS, M.S. [1997], *The Mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Milwaukee USA.

FRINGS, M.S. [2010], *Life Time. Max Scheler's Philosophy of Time. A First Inquiry and Presentation*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

GABEL, M. [1991], *Intentionalität und Geistes*, Leipzig.

GABEL, M. [1994], Ausgleich und Verzicht. Schelers später Gedanke des Ausgleichs im Licht seines phänomenologischen Ansatzes, in: E. Orth, G. Pfafferott (hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Freiburg-München.

GABEL, M. [1997], Das Heilige in Schelers Systematik der Wertrangordnung, in: G. Pfafferott (hrsg.), *Vom Umsturz der Werte in der Modernen Gesellschaft*, Bonn.

GADAMER, H.G. [1975], Max Scheler. Der Verschwender, in: P. Good (hrsg.), *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München: Francke Verlag, 11-18.

GADAMER, H.G. [1980], *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, tr. it. a cura di G. Moretto, Brescia: Queriniana, 56-63.

GADAMER, H.G. [1994], *Die phänomenologische Bewegung* (1963); tr. it. *Il movimento fenomenologico*, a cura di C. Sinigaglia, Roma-Bari: Laterza.

GENIUSAS, S. [2015], Max Scheler and the Stratification of the Emotional Life, in: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, XIV: 355-376.

GEYSER, J. [1923], *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, Münster in Westfalen: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

GOOD, P. [1975], Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis, in: P. Good (hrsg.), *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München: Francke Verlag.

GOOD, P. [1984], Von der Ohnmacht der Geistes. Zur philosophischen Anthropologie Max Schelers, in: A. Babolin (a cura di), *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, Perugia.

Bibliografia

GUALANDI, A. (a cura di) [2002], *L'uomo, un progetto incompiuto*, vol. I. *Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, Macerata: Quodlibet.

GUCCINELLI, R. [2009a], Per una fenomenologia della percezione estetica: atti creativi e qualità terziarie sulle tracce di Max Scheler, in: *Materiali di Estetica*, n. 15 (febbraio), Milano: CUEM, 269-308.

GUCCINELLI, R. [2009b], Le direzioni del sentire. Intersoggettività e conoscenza interpersonale tra Scheler e Merleau-Ponty, in: *Dialeghestai. Rivista telematica di filosofia*, anno 11 [inserito il 5 luglio 2009]: 1-25, disponibile su <http://mondodomani.org/dialeghestai>.

GUCCINELLI, R. [2013], Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler, saggio introduttivo in: M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Roberta Guccinelli, Milano: Bompiani, XIX-XCVIII.

GUCCINELLI, R. [2014], Desiderio e realtà. Note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler, in: *Thaumàzein*, 2: 343-379, disponibile su <http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=29>.

GUCCINELLI, R. [2016], *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Roma: Aracne.

HACKETT, J. E. [2013], The Case of Participatory Realism in Scheler's Ethics, in: *Phenomenology and Mind*, n. 5: 114-123, disponibile su <http://www.fupress.net/index.php/pam/article/view/19574>.

HACKETT, J. E. [2016], Ross and Scheler on the Giveness and Unity of Value, in: J. Simmons, J. E. Hackett (edd.), *Phenomenology for the Twenty-First Century*, London: Palgrave Macmillan, 55-73.

HACKETT, J. E. [2018], On Scheler's Affective Intentionality, in: *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle*, vol. 13, n. 49: 11-24.

HAFKESBRINK, H. [1942], The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler's Philosophia of Religion. A contribution to the Understanding of Max Scheler's Catholic Period, in: *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. 2, n. 3: International Phenomenological Society, 292-309.

HAMMER, F. [1972], *Theonome Anthropologie? Max Scheler Menschenbild und seine Grenze*, Den Haag.

Bibliografia

- HARTMANN, W. [1968], Max Scheler and the English-speaking World, in: *Philosophy Today*, n. 12: 31-43.
- HENCKMANN, W. [1978], Die Begründung der Wissensoziologie bei Max Scheler, in: *Phil. Jahrb.*, LXXXV: 274-300.
- HENCKMANN, W. [1987], Schelers Lehre vom Apriori, in: W. Baumgartner (hrsg.), *Gewissheit und Gewissen*, Würzburg: 117-140.
- HENCKMANN, W. [1990], Max Schelers Phänomenologie der Werte, in: H. Fleischer (hrsg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: 94-116.
- HENCKMANN, W. [1991], Das Intentionalitätsproblem bei Scheler, in: *Brentano-Studien*, III: 203-228.
- HENCKMANN, W. [1994a], Der Systemanspruch von Schelers Philosophie, in: E. Orth, G. Pfafferott (hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Freiburg-München.
- HENCKMANN, W. [1994b], *Max Scheler*, München: Verlag C. H. Beck.
- HENCKMANN, W. [2000], Il problema della realtà nella filosofia di Scheler. Un tentativo ermeneutico, in: S. Besoli (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata: Quodlibet, 885-919.
- HENCKMANN, W. [2002], Zur Metaphysik des Menschen in Schelers Schrift «Die Stellung des Menschen im Kosmos», in: G. Raulet (éd.), *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres*, Paris: Éditions de la Maison des Science de l'Homme, 62-95.
- HENCKMANN, W. [2010], Il problema delle sfere in Scheler, in: S. Besoli, G. Mancuso (a cura di), *Un sistema, mai concluso, che si compie con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, Macerata: Quodlibet, 122-141.
- HILDEBRAND VON, D. [1954], Max Scheler als Ethiker, in: *Hochland*, 21 (1923-1924), I: 626-637; ristampa in *Menschenheit am Scheideweg*, Regensburg: 587-605.
- KELLY, E. [1986], *Ordo amoris: the moral vision of Max Scheler*, in: *Listening*, 21, 4: 226-242.
- KELLY, E. [1997], *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- KRAENZLIN, G. [1934], *Max Scheler phänomenologische Systematik*, Leipzig.

Bibliografia

- IANNASCOLI, L. [2009], «*Ordo amoris*» e «*ordre du coeur*»: la costruzione dello spazio (morale) nel tempo, in: M. SCHELER, *Ordo amoris*, tr. it. a cura di L. Iannascoli, Roma: Aracne, 7-91.
- IANNASCOLI, L. [2010], *L'evidenza specifica dell'amore*, in: M. SCHELER, *Amore e conoscenza*, tr. it. a cura di L. Iannascoli, Roma: Aracne, 7-76.
- IANNASCOLI, L. [2012], *Scheler e Agostino*, Milano: Franco Angeli.
- LAMBERTINO, A. [1996], *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Firenze.
- LENOCI, M. [1980], Primato della percezione interna e idealismo. La prospettiva fenomenologica di Husserl e Scheler, in: *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXXX, 397-430.
- LEONARDY, H. [1976], *Liebe und Person. Max Scheler Versuch eines phänomenologischen Personalismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- LEONARDY, H. [1984], La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentation, in: *Etudes d'Anthropologie Philosophique*, II: 184-206.
- LEONARDY, H. [1994], Es ist schwer, ein Mensch zu sein. Zur Anthropologie des späten Scheler, in: E. Orth, G. Pfafferott (hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Freiburg-München.
- LUPORINI, C. [1947], L'etica di Max Scheler, in: ID., *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze.
- LUTHER, A. R. [1972], *Persons in Love*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- LUTHER, A. R. [1974], The articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology, in: M. S. Frings (edd.), *Max Scheler (1874-1928). Centennial Essays*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- LUTHER, A. R. [1979], Scheler's Order of Evidence and Metaphysical Experiencing, in: *Philosophy Today*, XXIII: 249-259.
- MACANN, C. [1997], Zu einer genetischen Ethik: eine interpretative Transformation von Schelers Wertethik, in: G. Pfafferott (hrsg.), *Vom Umsturz der Werte in der Modernen Gesellschaft*, Bonn.
- MADER, W. [1980], *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- MALL, R. A. [1991], The God of phenomenology in comparative contrast to that of philosophy and theology, in: *Husserl Studies*, 8: 1-15.
- MALL, R. A. [2006], Schelers Religionsphilosophie, in: C. Bermes, H. Leonardy, W. Henckmann (hrsg.), *Solidarität, Person und Soziale Welt*, Würzburg: 169-184.

Bibliografia

- MANCUSO, G. [2003], La riforma scheleriana dell'a priori, in: P. Valore (a cura di), *Forma dat esse rei. Studi su razionalità e ontologia*, Milano: LED: 79-124.
- MANCUSO, G. [2004], Herbart, Scheler e le condizioni di possibilità dell'esperienza morale, in: P. Valore (a cura di), *Ars Experientiam recte intelligenti*, Monza: Polimetrica, 99-124.
- MANCUSO, G. [2005], Un insospettabile idealista logico: Max Scheler, in: M. Mori, S. Poggi (a cura di), *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia e scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, Bologna: Il Mulino.
- MANCUSO, G. [2007], *Il giovane Scheler (1899-1906)*, Milano: LED.
- MANCUSO, G. [2008], L'antipsicologismo del giovane Scheler (1899-1906), in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli: 241-256.
- MANCUSO, G. [2009], Guida alla lettura, in: M. SCHELER, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Milano: Franco Angeli, 19-48.
- MANCUSO, G. [2018], Saggio introduttivo, in: M. SCHELER, *Idealismo-realismo*, tr. it. di Giuliana Mancuso, Brescia: La Scuola, 5-57.
- MEUTER, N. [2014], Emotionalität und Expressivität. Über eine moralphilosophische Einsicht Max Schelers, in: *Thaumazein*, 2: 309-342, disponibile su <http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=articolo&op=view&path%5B%5D=28>.
- MICHALSKI, M. [1997], *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heidegger*, Bonn: Bouvier.
- ORTH, E. (hrsg.) [1994], *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Freiburg-München.
- ORTH, E. [2008], Schelers Konzeption des Wissensformen und ihre Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli, 101-122.
- OTTONE, R. [2018], *La chiave del castello*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- PACI, E. [1940], Scheler e il problema dei valori, in: ID., *Pensiero, esistenza e valore*, Milano.

Bibliografia

- PEDROLI, G. [1950], *Max Scheler, dalla fenomenologia alla sociologia*, Torino: Edizione di Filosofia.
- PEDROLI, G. [1951], Scheler e l'intenzionalità della vita emotiva, in: *Filosofia*, 2: 297-303.
- PEDROLI, G. [1952], Scheler e l'analisi dell'uomo morale, in: *Filosofia*, 3: 33-44.
- PELLEGRINO U. [1972], Religione e filosofia in Max Scheler, introduzione in: M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, tr. it. a cura di U. Pellegrino, Milano: Fabbri, 3-91.
- PERRIN, R. G. [1974], A commentary on Max Scheler's critique of the kantian ethic, in: *Journal of the History of Philosophy*, 12: 347-359.
- PFAFFEROTT, G. (hrsg.) [1997], *Vom Umsturz der Werte in der Modernen Gesellschaft*, Bonn.
- PIAZZA, A. [2013], Scheler's Foundation of Ethics, in: *Phenomenology and Mind*, n. 5: 74-81, disponibile su <http://www.fupress.net/index.php/pam/article/view/19570>.
- PIAZZA, A. [2017], El papel de la epoé en Scheler: una lectura fenomenológica de Platon, in: *Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, anno 4, n. 3: 179-192.
- PIEPER, J. [1986], *Lieben, Hoffen, Glauben*, Kösel.
- PÖGGLER, O. [1994], Ausgleich und Anderer Anfang. Scheler und Heidegger, in: E. Orth (hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Freiburg-München.
- RACINARO, R. [1984], Quotidianità e «filosofia della domenica». Aporie tra il primo e il secondo Scheler, in: *Il Centauro. Rivista di teoria e filosofia politica*, n. 10: 39-89.
- RACINARO, R. [1985a], Uno strano realismo. Corpo, persona e intersoggettività in Max Scheler, in: *Il Centauro. Rivista di teoria e filosofia politica*, n. 11: 102 ss.
- RACINARO, R. [1985b], *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Napoli: Guida.
- RACINARO, R. [1988], Introduzione, in: M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Napoli: Guida, 5-36.
- RACINARO, R. (a cura di) [1998], *L'oggetto della storia della Filosofia*, Napoli: Guida.
- RICONDA, G. [1971], *L'etica di Max Scheler. Vol. I: Scheler e la fenomenologia*, Torino: Giappichelli.
- RICONDA, G. [1972a], *Introduzione al pensiero di Max Scheler*, Torino: Giappichelli.

Bibliografia

RICONDA, G. [1972b]; *L'etica di Max Scheler. Vol. II: Analisi della vita emozionale ed etica materiale dei valori*, Torino: Giappichelli.

RUGGIERO, A. [2015a], L'esperienza religiosa in questione nella fenomenologia di Max Scheler, in: *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, 7, aprile-maggio.

RUGGIERO, A. [2017], "Good in itself for-me". Goodness, Person and Feeling in the Social Ontology of Max Scheler, in: *Philosophical News. Official Publication of the European Society for Moral Philosophy*, 14: 159-171.

RUGGIERO, A. [2018a], Sacro-santa salvezza: modelli per una conformità di etica e religione, in: P. Stagi (a cura di), *Eтика e religione*, Roma: Stamen, 127-169.

SALICE, A. [2015], Shared Emotions. A Schelerian approach, in: *Thaumazein*, 3: 83-102, disponibile su <http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=39>.

SANCHINI, V. [2013], Not Kant vs. Scheler, but either Kant or Scheler. From Construction to Foundation of Ethics, in: *Phenomenology and Mind*, n. 5: 106-113, disponibile su <http://www.fupress.net/index.php/pam/article/view/19573>.

SANDER, A. [1996], *Mensch – Subjekt – Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Schelers*, Bonn.

SCHLOßBERGER, M. [2012], Essenza e forme dell'intersoggettività, in: *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 65, anno XXV: 172-183.

SCHLOßBERGER, M. [2016], The Varieties of Togetherness: Scheler on Collective Affective Intentionality, in: A. Salice, H. Schmid (edd.), *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems*, Cham: Springer, 173-195.

SCHLOßBERGER, M. [2019a], Liebe und Mitgefühl, in: H. Kappelhoff, J.-H. Bakels, H. Lehmann, C. Schmitt (hrsg.), *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler Verlag.

SCHLOßBERGER, M. [2019b], Max Scheler, in: T. Szanto, H. Landweer (edd.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, London-New York: Routledge.

SCHLOßBERGER, M. [2019c], Beyond Empathy: Compassion and the Reality of the Others, in: S. Schmetkamp, I. Vendrell Ferran (edd.), *Introduction: Empathy, Fiction and Imagination*, Cham: Springer.

SCHNECK, S. (edd.) [2002], *Max Scheler's acting persons. New Perspectives*, Amsterdam-New York: Editions Rodopi B.V.

Bibliografia

- SCHUTZ, A. [2015], *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, Brescia: Morcelliana.
- SEPP, H. R. [2008], Wiederstand und Sorge. Schelers Antwort auf Heidegger und die Möglichkeit einer neuen Phänomenologie des Daseins, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli, 313-328.
- SEPP, H. R. [2010], *Esse in actu. Margini dell'antropologico nell'ultimo Scheler*, in: S. Besoli, G. Mancuso (a cura di), *Un sistema, mai concluso, che si compie con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, Macerata: Quodlibet, 164-176.
- SIMONOTTI, E. [2006], *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Pisa: ETS.
- SIMONOTTI, E. [2011a], *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*, Brescia: Morcelliana.
- SIMONOTTI, E. [2011b], Etica e felicità. Il significato della vita emotiva in Max Scheler, in: D. Venturelli, R. Celada Ballanti, G. Cunico (a cura di), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Genova: Il Nuovo Melangolo, 487-503.
- SIMONOTTI, E. [2012], Vivere «al cospetto» e «al di là» della morte, introduzione in: M. SCHELER, *Morte e sopravvivenza*, a cura di Edoardo Simonotti, Brescia: Morcelliana, 5-17.
- STAUDE J. R. [1968], Max Scheler, 1874-1928: An Intellectual Portrait, New York: Free Press.
- SPADER, P. H. [1974], A New Look at Scheler's Third Period, in: *The Modern Schoolman*, LI: 139-158.
- SPADER, P. H. [1978], Scheler's phenomenological given, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 9: 150-157.
- SPADER, P. H. [1979], The facts of Max Scheler, in: *Philosophy Today*, 4: 260-266.
- SPADER, P. H. [1995], Max Scheler's Pratical Ethics and the Model Person, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIX: 63-81.
- SPADER, P. H. [2002], Scheler's ethical personalism. Its logic development and promise, New York: Fordham University Press.
- STEIN, E. [1985], Confronto con la teoria di Scheler sull'afferramento della coscienza estranea, in: EAD., *Il problema dell'empatia*, tr. it. a cura di Elio Costantini ed Erika Schulze Costantini, Roma: 103-114.
- STEIN, E. [1998], *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie* (1932); tr. it. *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, in

Bibliografia

La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana, a cura di Angela Ales Bello, Roma: Città Nuova, 91-107.

SZANTO, T. [2016], Collectivizing Persons and Personifying Collectives: Reassessing Scheler on Group Personhood, in: T. Szanto, D. Moran (edd.), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, London-New York: Routledge, 296-312.

THEUNISSEN, M. [1965], *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin.

TOTARO, F. [1979], Contro la metafisica della tecnica. La critica di Scheler alla restrizione weberiana della razionalità, in: M. Ruggenini (a cura di), *La tecnica e il destino della ragione*, Venezia: 141-167.

TUMMINELLI, A. [2018], *Max Scheler sull'amore. Tra fenomenologia e Lebensphilosophie*, Napoli: Orthothes.

VACEK, E. V. [1982], Scheler's Phenomenology of Love, in: *The Journal of Religion*, vol. 62, n. 2: The University of Chicago Press, 156-77.

VENIER, V. [2001], *Il gesto della trascendenza. Un'interpretazione di Max Scheler*, Padova: Il Poligrafo.

VENIER, V. [2008], La vocazione personale. Max Scheler e l'ordo amoris, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli: 163-176.

VENIER, V. [2012], *L'eterno confine. Saggio su Max Scheler*, Presentazione di Emanuele Severino, Venezia: Cafoscarina S.r.L.

VENIER, V. [2016], *Fenomenologia delle emozioni: Scheler e Husserl*, Milano-Udine: Mimesis.

VERDUCCI, D. [2003a], *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*, Roma: Carocci.

VERDUCCI, D. [2003b], Max Schelers Ontologie der Arbeit. Ein phänomenologischer Weg zwischen Vernunft und Gefühl, in: C. Bermes, H. Leonardi, W. Henckmann (hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 147-165.

VERDUCCI, D. [2003c], *Pensare la vita. Contributi fenomenologici*, Roma: Il calamo.

VERDUCCI, D. [2008], La persona tra compimento e realizzazione secondo Max Scheler, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli, 177-202.

Bibliografia

- VERDUCCI, D. [2015], Creatività dell’umano e aporetica dell’antropologia filosofica. Verso nuove declinazioni dell’essere, in: D. Pagliacci (a cura di), *Creatività ed eccedenza dell’umano*, Roma: Aracne, 33-61.
- VIGORELLI, A. [2008], L’ultimo Scheler, l’interpretazione di Spinoza e la “sindrome gnostica”, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli: 295-312.
- VOLPI, F. [1978], Scheler Incognitus, in: *Verifiche*, VII: 85-104.
- WHITE, J. R. [2001], Scheler’s argument for God’s existence from religious acts, in: *Philosophy Today*, vol.45, n.4: 381-90.
- WHITE, J. R. [2005], Exemplary Person and Ethics. The Significance of St. Francis for the Philosophy of Max Scheler, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 79/1: 57-90.
- WOJTYLA, K. [1980], *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej z założeniami systemu Maksa Schelera* (1980); tr. it. *Valutazioni sulla possibilità di costruire l’etica cristiana sulla base del sistema di Max Scheler*, a cura di S. Bucciarelli, prefazione del Card. Pietro Pazzini, Roma: Logos.
- ZABOROWSKI, R. [2011], Max Scheler’s Model of Stratified Affectivity and its Relevance for Research on Emotions, in: *Appraisal*, 8 (3): 24-34.
- ZHANG, W. [2011], *Prolegomena zu einer materialen Wertethik. Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.
- ZHOK, A. [1993], Prefazione, in: M. SCHELER, *Amore e odio*, Milano: Sugarco.
- ZHOK, A. [1997], *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze: La Nuova Italia.
- ZHOK, A. [2008], Il Dio diveniente di Scheler e il problema del valore della realtà, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli, 81-100.
- ZHOK, A. [2013], On Scheler’s Metaphysics of Love, in: *Phenomenology and Mind*, n. 5: 36-45, disponibile su <http://www.fupress.net/index.php/pam/article/view/19566>

Bibliografia

3. Altre opere utilizzate

- ALSBERG, P. [2020], *Die Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung* (1922); tr. it. *L'enigma dell'uomo. Per una soluzione biologica*, a cura di Elena Nardelli, Inschibollett: Roma.
- BANCALARI, S. [1999], *L'altro e l'essere. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, Padova: Cedam.
- BANCALARI, S. [2015], *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Pisa: ETS.
- BONHOEFFER, D. [2004], *Nachfolge* (1937); tr. it. *Sequela*, a cura di A. Gallas, M. Kuske, I. Tödt, tr. di M. C. Laurenzi, Brescia: Queriniana.
- BUBER, M. [2014], *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Andrea Poma, tr. it. di A. M. Pastore, Cinisello Balsamo: San Paolo.
- BUBER, M., LEVINAS, E., MARCEL, G. [2016], *Il mito della relazione*, tr. it. a cura di M. Pastrello, F. Stizza e C. Armeni, Roma: Castelvecchi.
- BUBER, M. [2019], *Das Problem des Menschen* (1943); tr. it. *Il problema dell'uomo*, a cura di Irene Kajon, tr. it. di Fabio Sante Pignagnoli, Genova: Marietti.
- CAMUS, A. [2008], *Le mythe de Sisyphe* (1942); tr. it. *Il mito di Sisifo*, a cura di Attilio Borelli e Corrado Rosso, Milano: Bompiani.
- CERA, A. [2013a], Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie, in: *Etica & Politica*, XV: 506-554.
- CERA, A. [2013b], *Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulla possibilità di un'antropologia filosofica oggi*, Napoli: Giannini.
- CERA, A. [2013c], *Mitanthropologie, Zwischenanthropologie*. L'antropologia löwithiana a confronto con il dialogismo di Martin Buber, in: *La Cultura*, vol. 51, 2: 251-281.
- CIANCIO, C. (a cura di) [2003], *Metafisica del desiderio*, Milano: Vita e Pensiero.
- DE ROUGEMONT, D. [1998], *L'Amour et l'Occident* (1956); tr. it. *L'amore e l'occidente*, a cura di L. Santucci, Milano: BUR.
- DE ROUGEMONT, D. [2018], *La persona e l'amore*, tr. it. a cura di Damiano Bondi, Brescia: Morcelliana.
- FABRIS, A. [2009], *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Brescia: Morcelliana.
- FABRIS, A. [2012], *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Brescia: Morcelliana.

Bibliografia

FABRIS, A. [2016], *RelAzione. Una filosofia performativa*, Brescia: Morcelliana.

FUCHS, T. [2013], The Phenomenology of Affectivity, in: K.W.M. Fulford, M. Davies, R.G.T. Gipps, G. Graham, J.Z. Sadler, G. Stanghellini, T. Thornton (edd.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford: Oxford University Press, 612-631.

FUCHS, T. [2016], Intercorporeality and Interaffectivity, in: *Phenomenology and Mind*, 11: 194-209.

GALLAGHER, S., ZAHAVI, D. [2009], *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science* (2008); tr. it. *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, a cura di P. Pedrini, Milano: Raffaello Cortina.

HARTMANN, N. [1972], *Neue Ontologie in Deutschland* (1955); tr. it. *Introduzione all'ontologia critica*, a cura di Remo Cantoni, Napoli: Guida.

HARTMANN, N. [2011], *Ontologia dei valori*, tr. it. di Nadia Moro, Brescia: Morcelliana.

HEIDEGGER, M. [2009], *Sein und Zeit* (1993¹⁷); tr. it. *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Milano: Longanesi.

HEIDEGGER, M. [2012], *Kant und das Problem der Metaphysik* (1973); tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di Maria Elena Reina, rivista da Valerio Verra, Roma-Bari: Laterza.

HILLMAN, J. [1997], *The Soul's Code. In Search of Character and Calling* (1996); tr. it. *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, a cura di Adriana Bottini, Milano: Adelphi.

HUSSERL, E. [1983], *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1962); tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Milano: Il Saggiatore.

HUSSERL, E. [1995], *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1973); tr. it. *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, a cura di Elio Franzini, Milano: Mondadori.

HUSSERL, E. [2002], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913); tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, volume I, nuova edizione a cura di Vincenzo Costa, introduzione di Elio Franzini, Torino: Einaudi.

HUSSERL, E. [2015], *Logische Untersuchungen* (1984); tr. it. *Ricerche logiche*, a cura di Giovanni Piana, Milano: Il Saggiatore.

Bibliografia

JOAS, H. [2014], *The Genesis of Values* (2001); tr. it. *Valori, società, religione*, a cura di Ugo Perone, Torino: Rosenberg & Sellier, 61-105.

JOAS, H. [2016], *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights* (2012); tr. it. *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, a cura di Andrea M. Maccarini, Milano: Franco Angeli.

KIMURA, B. [2013], *L'Entre, une approche phénoménologique de la schizophrénie* (2000); tr. it. *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro*, tr. dal giapponese al francese di Luca Capponecelli, tr. dal francese all'italiano di Sergio Russo, Trapani: Il Pozzo di Giacobbe.

LEVINAS, E., MARCEL, G., RICOEUR, P. [2008], *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, tr. it. di M. Pastrello, Milano: Edizioni Lavoro.

LEVINAS, E. [2011], *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978); tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura Silvano Petrosino Maria Teresa Aiello, Milano: Jaca Book.

LEVINAS, E. [2016], *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, tr. it. a cura di Emilio Baccarini, Milano: Jaca Book.

LEVINAS, E. [2018], *Totalité et Infiniti. Essai sur l'extériorité* (1971); tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di Adriano Dell'Asta, Milano: Jaca Book.

LÖWITTH, K. [2007], *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1962); tr. it. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, a cura di Agostino Cera, Napoli: Guida.

MAFFESOLI, M. [2016], *La parole du silence* (2015); tr. it. *La virtù del silenzio*, a cura di Tito Magni, Milano-Udine: Mimesis.

MARION, J.-L. [2001], *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997); tr. it. *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, a cura di Rosaria Caldarone, Torino: Società Editrice Internazionale.

MARION, J.-L. [2007], *Le visible et le révélé* (2005); tr. it. *Il visibile e il rivelato*, a cura di Carla Canullo, Milano: Jaca Book.

MARION, J.-L. [2010], *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (2004); tr. it. *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, a cura di Stefano Cazzanelli, Venezia: Marcianum Press.

MARION, J.-L. [2014], *Au lieu de soi, l'approche de Saint Augustin* (2008); tr. it. *Sant'Agostino. In luogo di sé*, a cura di M. L. Zannini, Milano: Jaca Book.

Bibliografia

- MARION, J.-L. [2018a], *Dieu sans l'être* (1982); tr. it. *Dio senza essere*, a cura di Adriano Dall'Asta e Carla Canullo, Milano: Jaca Book.
- MARION, J.-L. [2018b], *Fenomenologia del dono*, a cura di Carlo Brentari, Brescia: Morcelliana.
- MARITAIN, J. [2009], *La personne et le bien commun* (1947); tr. it. *La persona e il bene comune*, a cura di M. Mazzolani, Brescia: Morcelliana.
- MOUNIER, E. [2004], *Le Personnalisme* (1950); tr. it. *Il personalismo*, a cura di G. Campanini, M. Pesenti, Roma: AVE.
- ORTEGA Y GASSET, J. [1968], Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928), in: *Revista de Occidente*, 20 (1928), 398-405; tr. it. di M. Fernández in: *Ethica*, 7: 165-167.
- PAREYSON, L. [2000], *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino: Einaudi.
- PEZZANO, G. [2017a], Divenire. Piccolo lessico filosofico della trasformazione, in: *Thaumàzein*, 4-5: 67-124.
- PEZZANO, G. [2017b], Corrispondere senza somigliare. La trasformazione come problema filosofico, in: *Philosophy Kitchen*, IV, n. 6: 23-38, disponibile su <http://philosophykitchen.com/wp-content/uploads/2017/04/PK6%20%80%933%20%80%93Pezzano.pdf>.
- PEZZANO, G. [2018], Processi, non cose. Per una filosofia della tenserità, in: *Scienza & Filosofia*, 19: 101-123.
- RICOEUR, P. [1997], *La persona*, a cura di Ilario Bertoletti, Brescia: Morcelliana.
- RICOEUR, P. [2016], *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Milano: Jaca Book.
- ROVATTI, P.A. [2019], *Gli egosauri*, Milano: Elèuthera.
- RUGGIERO, A. [2018b], Religioso ergo relativo. Indagini fenomenologiche sull'ateismo religioso di Ronald Dworkin, in: *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, 8, settembre-dicembre: disponibile su <https://www.filosofiadelareligione.it/index.php/2-primo-piano/117-religioso-ergo-relativo-indagini-fenomenologiche-sull-ateismo-religioso-di-ronald-dworkin>.
- SLOTERDIJK, P. [2004], *Nicht gerettet. Versuche über Heidegger* (2001); tr. it. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it a cura di Anna Calligaris e Stefano Crosara, Milano: Bompiani.
- SLOTERDIJK, P. [2010], *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik* (2009); tr. it. *Devi cambiare la tua vita*, a cura di P. Perticari, tr. it. di S. Franchini, Milano: Raffaello Cortina.

Bibliografia

SLOTERDJIK, P. [2014a], *Sphären I. Blasen, Mikrosphäriologie* (1998); tr. It. *Sfere I. Bolle, Microsferiologia*, a cura di Gianluca Bonaiuti, tr. it. di Silvia Rodeschini, con un saggio introduttivo di Bruno Accarino, Milano: Raffaello Cortina.

SLOTERDJIK, P. [2014b], *Sphären II. Globen, Makrosphäriologie* (1999); tr. it. *Sfere II. Globi, Macrosferiologia*, a cura di Gianluca Bonaiuti, tr. it. di Silvia Rodeschini, Milano: Raffaello Cortina.

SLOTERDJIK, P. [2015], *Sphären III. Schäume, Plurale Sphäriologie* (2004); tr. it. *Sfere III. Schiuma, Sferologia plurale*, a cura di Gianluca Bonaiuti, tr. it. di Silvia Rodeschini, Milano: Raffaello Cortina.

VACCAREZZA, M.S., CROCE, M. (edd.) [2018], *Moral Exemplar and Exemplarism*, special issue of *Etica & Politica / Ethics and Politics*, XX, 2, Trieste: Edizioni Università di Trieste.

WHITEHEAD, A.N. [2019], *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929); tr. it. *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, a cura di Maria Regina Brioschi, Milano: Bompiani.

ZAGZEBSKI, L. [2003], Emotion and Moral Judgment, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 66 (1): 104-124.

ZAGZEBSKI, L. [2017], *Exemplarist Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press USA.

ZAHAVI, D., SZANTO, T., LEÓN, F. (edd.) [2019], Emotional Sharing and the Extended Mind, in: *Synthese. An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*, 196, 12: 4847-4867.

ZARONE, G. [1988], *Metafísica e senso morale. Saggi e ricerche*, 2 voll., Napoli: ESI.

ZARONE, G. [1993], *Pensiero e verità*, Napoli: ESI.

INDICE DEI NOMI

- Alsberg; 203
Avé-Lallement; 56
Bancalari; 194; 231; 232;
233; 235; 236; 241
Bergson; 8; 51; 256
Bermes; 180; 185
Bertini; 145; 179
Besoli; 8; 14; 16; 180; 255;
263
Blosser; 170
Bonhoeffer; 143
Brentano; 117
Bruttomesso; 105; 185
Camus; 11; 180
Candiotto; 205
Caronello; 14; 256
Cera; 203
Cusinato; 7; 8; 9; 14; 16; 18;
19; 56; 67; 74; 75; 78; 86;
98; 103; 105; 119; 124;
126; 128; 132; 133; 136;
138; 139; 141; 145; 146;
147; 148; 149; 150; 151;
153; 154; 157; 158; 159;
161; 162; 163; 164; 165;
168; 170; 181; 187; 203;
207; 224; 235; 242; 251
D'Anna; 7; 8; 40; 48; 72; 73;
232; 240
Da Re; 207
Dahlstrom; 194
Damasceno; 202
Dupuy; 16
Fabris; 69
Ferretti; 16; 221; 234
Filippone-Thaulero; 16
Francesco d'Assisi; 228
Frings; 16; 38; 170; 194
Gabel; 141
Gadamer; 194
Gallagher; 24; 190; 204
Geniusas; 105; 184
Goethe; 195
Good; 56
Grimme; 14
Guccinelli; 8; 22; 102; 136;
189; 204
Hammer; 133
Hartmann; 13
Hegel; 204; 230
Heidegger; 31; 170; 194
Henckmann; 114; 160; 183
Hillman; 127; 146; 212

- Husserl; 14; 29; 30; 39; 40; 71; 72; 77; 98; 183; 231; 237; 239; 249
- Iannascoli; 7; 9; 148; 222
- Kant; 155; 170
- Kelly; 82; 148; 252
- Kimura; 205
- Leonardy; 16; 217
- Löwith; 203
- Luther; 217
- Mader; 16
- Maffesoli; 148
- Mancuso; 7; 8; 9; 16; 88; 101; 123; 180; 194
- Marion; 235; 242
- Metzger; 14
- Meuter; 105
- Michalski; 194
- Migliorini; 145; 179
- Nietzsche; 8; 85; 97; 163
- Novalis; 195
- Paolo di Tarso; 142; 143
- Pareyson; 74
- Pavlov; 33
- Perrin; 170
- Pezzano; 203; 205
- Piazza; 7; 181
- Platone; 11; 59; 80; 139; 181
- Racinaro; 61; 99; 204
- Ruggiero; 234
- Sander; 23
- Scheler; 7; 8; 9; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 19; 22; 24; 39; 40; 51; 54; 61; 71; 73; 74; 88; 91; 98; 100; 101; 123; 125; 141; 142; 145; 147; 157; 158; 159; 161; 162; 163; 170; 171; 173; 177; 180; 183; 185; 187; 194; 203; 204; 212; 214; 220; 226; 231; 232; 233; 234; 235; 237; 238; 240; 241; 242; 247; 248; 249; 250; 251; 252; 254
- Schloßberger; 187; 190; 192; 203; 211
- Schopenhauer; 195
- Sepp; 194
- Simonotti; 8; 97; 130; 234
- Sloterdijk; 158; 171; 181; 182; 254
- Spader; 133
- Spinoza; 204; 230
- Staude; 16
- Szanto; 207
- Tumminelli; 16
- Vacek; 217
- Venier; 136
- Verducci; 48; 146; 165
- Zaborowski; 147
- Zahavi; 24; 190; 204
- Zhang; 16
- Zhok; 72; 79; 88; 99; 194; 204; 226

Thaumàzein

Θαυμάζειν

L'obiettivo di questo lavoro è quello di confrontarsi con la metafisica e l'antropologia del fenomenologo tedesco Max Scheler (1874-1928) per farne emergere il principale nucleo propulsivo: l'idea di un'ontologia relazionale e trasformativa scandita attraverso i tre momenti della *Selbstgegebenheit* (autodatità), *Wertgegebenheit* (datità assiologica) e *Selbstoffenbarung* (autorivelazione). L'Autore dimostra come uno dei principali contributi di Scheler alla fenomenologia sia quello di svelare l'intima struttura compartecipativa del reale. In questa prospettiva, qualcosa esiste solo nella misura in cui co-esiste e quelle che appaiono come singole unità sostanziali isolate si rivelano come differenti andamenti attuali dello stesso processo. Ciò permette di mettere in luce come alla base dell'antropologia metafisica di Max Scheler vi sia un processo di apertura all'alterità che è al contempo un processo di formazione (*Bildung*).

Alessio Ruggiero (1989) sta svolgendo un dottorato di ricerca in Filosofia presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi di Verona. Ha pubblicato diversi articoli sui temi della fenomenologia e della filosofia della religione e collabora con diverse società e centri di ricerca filosofica in Italia e all'estero.

ISBN 978-88-6464-602-2



9 788864 646022 >