

Con questa *Introduzione* Verra pone fine a tutta una serie di pre-comprensioni, che hanno pesato sull'interpretazione di Hegel: il dogma di un Hegel sistematico, la scissione fra un Hegel giovane ed un Hegel maturo, la presunta definitività e chiusura del pensiero di Hegel.

Dall'assimilazione dell'imponente lavoro di revisione critica, cui sono stati sottoposti i testi hegeliani, dalla estrema padronanza degli svariati ed innumerevoli fili — seguiti nel loro reciproco intersecarsi — che hanno ordito la trama e l'atmosfera dell'epoca di transizione dal settecento all'ottocento, da una conoscenza tanto analitica e documentata, quanto sintetica e capace di sguardo integrale, questo lavoro di Verra confina proficuamente nel passato inessenziale tutta una certa tradizione storiografica e determina il luogo, dal quale possono iniziare i successivi cammini interpretativi.

CARLA AMADIO

GIANFRANCO MORRA, *Max Scheler. Una introduzione*, Armando Armando ed., Roma 1987. Un volume di pp. 295.

G. Morra, primo titolare di una cattedra di sociologia della conoscenza in Italia, è sicuramente uno dei migliori conoscitori del pensiero di Max Scheler, e non solo nel nostro Paese. In questa monografia egli raccoglie e sintetizza il frutto di trenta anni di studi dedicati in buona parte al noto fenomenologo « eterodosso ». Che il libro esca nella collana « I Sociologi » — curata dallo stesso Morra — e che si presenti come « la prima monografia sulla sociologia di Scheler » (note di copertina), non deve far pensare che si tratti di un'opera settoriale: essa abbraccia l'intero arco speculativo di Scheler, sia nel tempo sia nella ricchezza di tematiche che affronta.

Morra comincia col distinguere le tre fasi del pensiero di Scheler: il periodo spirituale (fino al 1910), fortemente sotto l'influsso del maestro jense R. Eucken; il periodo cattolico (1910-1921), corrispondente alla collaborazione col circolo fenomenologico di Göttinga; il periodo panteista (1921-1928). Di tutta l'opera scheleriana, Morra mette in luce sia gli elementi costanti (« il rifiuto concorde del soggettivismo trascendentale e dell'oggettivismo fisicalistico; l'intendimento ontologista della fenomenologia; il riconoscimento di un mondo oggettivo di valori e del loro ordine gerarchico; l'eterogeneità qualitativa di fisico-psichico e spirituale; l'originarietà e l'autonomia dello spirito e delle sue creazioni; il deciso atteggiamento antimodernistico », p. 8), sia le caratteristiche di ciascun periodo. Ora, se una certa continuità è riscontrabile tra il periodo spiritualista e quello cattolico, nel periodo panteista gli elementi di rottura sono di gran lunga prevalenti.

Nel cap. I Morra mostra come già nella sua dissertazione dottorale Scheler aveva posto le basi per alcune questioni fondamentali della sua riflessione: l'affrancamento dall'approccio positivista alla vita morale, lo statuto dell'attività coscenziale in rapporto al pensiero (attività razionale, *Denken*) ed in rapporto alla moralità (attività non razionale, *Gesinnung*), il ricorso ad una teoria della conoscenza intuitivo-sentimentale a priori del valore (*Wertgefühl*). In seguito il giovane Scheler prese coscienza del limite invalicabile del metodo trascendentale kantiano, che in campo etico non può andare oltre una teoria troppo astratta e povera di contenuto. L'incontro con Husserl lo gettò con entusiasmo in campo fenomenologico: egli arrivò a convincersi che la conoscenza delle essenze (e quindi dei valori) non avviene né per astrazione né per produzione, ma per ideazione (*Ideierung*), ossia per quella penetrazione nelle strutture eidetiche di un oggetto che conduce al possesso di una conoscenza universale, valida per ogni oggetto che abbia quell'essenza ed accessibile ad ogni soggetto che vi rifletta. Tuttavia Scheler rifiuta una concezione meramente metodologica della fenomenologia, per affermarne la coincidenza con l'ontologia, ossia con la metafisica: lo scopo della fenomenologia è la partecipazione a (e non la sola conoscenza de) l'essere.

Tutto ciò conduce Scheler ad entrare direttamente nello studio dell'ethos borghese e della sua sincrasi con il cristianesimo. Il cap. II dell'opera che stiamo analizzando si sofferma puntualmente sugli scritti scheleriani dedicati a questo tema, in particolare i saggi *Risentimento* (1912) e *Sulla riabilitazione della virtù* (1913). Morra si cura di mostrare il senso in cui può essere calzante denominare lo Scheler di questo periodo come « il Nietzsche cattolico » (Troeltsch). Scheler fa propria la critica genealogica della morale contro il meccanicismo e l'utilitarismo di Darwin e Spencer e contro la filantropia in genere. Tuttavia egli ritiene del tutto errata l'equazione nietzschiana tra morale cristiana e risentimento: l'amore cristiano è modellato sul paradigma della *kénosis* divina: è proprio di chi sovrabbonda di beni e si china sul misero. Risulta una concezione fortemente aristocratica ed individualistica del cristianesimo.

Ma il contributo più sostanzioso dato da Scheler alla scienza morale è da riscontrarsi nell'opera *Il formalismo nell'etica e l'etica materiata dei valori*. Morra lo sottolinea energicamente e dedica il cap. III del suo scritto all'esame di questo saggio. Scheler accetta la critica di Kant all'etica dei beni e dei fini, all'etica del successo o del risultato, all'etica eudemonistica; tuttavia egli critica anche la stessa critica kantiana, in quanto fondata sull'erronea identificazione dell'a priori con il formale e dell'a posteriori col materiale. Superato, col metodo fenomenologico, lo scoglio del soggettivismo psicologicistico, Scheler riconosce l'oggettività e la trascendenza dei valori rispetto alla coscienza: non è il volere che determina il valore (come per Kant), ma viceversa! Egli ritiene che tali valori siano accessibili all'intuizione sentimentale e correlabili secondo logiche del tutto proprie e, nondimeno, rigorose (Morra le assimila alla *logique du coeur* di Pascal). L'intuizione dei valori e la libera decisione di incarnarli nella storia costituiscono l'autonomia della persona: per essa esistono ed in essa si risolvono la storia e la società. L'etica materiata dei valori è quindi personalistica e religiosa, in quanto Dio è il fondamento e la Persona delle persone.

Su queste basi teoretiche si costruisce l'edificio filosofico dello Scheler cattolico, ed in particolare il suo progetto di una fenomenologia dell'intera vita emozionale, tesa a mostrarne le autonome leggi di senso, al di fuori di ogni determinismo fiscalista. A questo progetto ed alle opere che lo realizzano è dedicato il cap. IV del libro che stiamo esaminando. Scheler esamina la simpatia e la vede come condivisione della vita emozionale dell'altro, in senso peculiarmente reattivo. L'amore, invece, apre ad una condivisione di tipo attivo, a una condiscendenza che supera e precede — a suo giudizio — la conoscenza e la volontà. Ciò è possibile in quanto la « Tuità » (*Duheit*) costituisce una sfera esistenziale autonoma che precede la stessa « Egoità » (*Icheit*). Particolarmente importante risulta la presentazione delle analisi scheleriane della sofferenza (il cui senso cristiano è visto, attraverso la categoria del sacrificio, nella possibilità di fungere da strumento di purificazione donato dalla misericordia divina), del pentimento e della rinascita (il pentimento come libertà dal passato ed apertura per la vita nuova), della tragedia (come « conflitto fra l'eternità ed oggettività dei valori da un lato e la casualità ed irrazionalità degli eventi dall'altro », p. 107), della morte (come a priori che accompagna l'intero vivere umano e svela la possibilità della sopravvivenza) e del pudore (come testimonianza nell'uomo della sua appartenenza al mondo animale e a quello divino e della sua possibilità di sublimare l'istinto in amore).

Suscita notevole interesse anche l'analisi della fenomenologia della religione scheleriana, condotta da Morra nel cap. V del suo saggio. Scheler rifiuta ogni soluzione che interpreti in maniera inadeguata il rapporto tra filosofia e religione, sia i tentativi di rimuovere uno dei due poli del discorso (sfociando nel razionalismo o nel fideismo), sia quelli di farli coincidere (gnosticismo o tradizionalismo): filosofia e religione si occupano dello stesso oggetto materiale, ma con connotazioni formali differenti. L'analisi fenomenologica del fatto religioso apre ad un'ontica essenziale del divino, il quale si presenta come « esistente assolutamente » e « santo » (*heilig*). Scheler riconosce un certo primato dell'apofatismo, tuttavia ammette la possibilità di una telogia positiva nei limiti dell'analogia. Vengono così individuati alcuni attributi di Dio: è spirito, persona, creatore, amore. Mediante la fenomenologia, Scheler può individuare altresì le caratteristiche dell'atto religioso ed il loro rapporto con la socialità.

Ad un esame dei temi sociologici del pensiero scheleriano, Morra dedica il cap. VI del suo saggio, attraverso un confronto con Pareto, Comte, Troeltsch, Weber e Sombart. Gran-

de importanza rivestono qui le analisi dei modelli (persone esemplari che incarnano un valore), e delle « persone comuni » come concetto chiave nella dottrina scheleriana della compresenza nell'uomo delle due dimensioni: personale e comunitaria.

Il cap. VI funge in qualche modo da censura tra la presentazione del periodo cattolico e quella del periodo panteista. Il cap. VII, infatti, presenta direttamente l'antropologia difesa da Scheler dopo l'abbandono del teismo. Egli rifiuta la concezione moderna dell'uomo, basata sul dualismo corpo-anima: a suo giudizio le scienze naturali hanno dimostrato che la psichicità è comune all'uomo e agli animali. Ciò che è specifico dell'uomo è lo spirito, come possibilità di indipendenza dell'organico; solo tale indipendenza rende possibile l'atto di ideazione. Questo spirito altro non è che la forza divina presente nell'uomo: il sistema cosmico, infatti, per l'ultimo Scheler è costituito da due principi: l'irrazionale e onnipotente Impulso (*Drang*) e il razionale ed impotente Spirito (*Geist*). Dio sarebbe lo Spirito, non già una persona, ma « un *Urseiende* che, per realizzarsi compiutamente, deve inserirsi nell'uomo con un atto, che è lo stesso atto con cui l'uomo assume coscienza di essere fondato nel Principio » (p. 194). Allora il Dio realizzato si troverà solo alla fine del processo evolutivo panteistico. Morra si sofferma, forse troppo brevemente, ad esaminare le ragioni di questa sconcertante svolta di pensiero, dando ragione sia a chi — come Ferretti — le riscontra nella debolezza delle posizioni teoretiche del primo Scheler, sia a chi — come Fries e von Hildebrand — le vede nella fuga davanti a un Dio diventato ormai scomodo.

Nel cap. VIII Morra segue lo sviluppo, a volte contraddittorio, delle idee scheleriane sulla guerra e sul nazionalismo: esse, dapprima caratterizzate da un'esaltazione di entrambi, passarono ad auspicare un'inter-nazionale cristiana che si ponesse come « socialismo » anti-marxista ed anti-liberale, individualista, fondato sulla legge naturale e sulla solidarietà. Nel periodo panteista, poi, giunsero alla convinzione dell'inevitabilità della democrazia come male minore e della positività del valore di una pace perpetua, in cui, col concorso di tutte le religioni ed in forza dell'uguaglianza, sarà possibile realizzare una nuova *élite*.

Di grande interesse appare l'ultimo capitolo, dedicato alla sociologia del sapere. È molto importante il riconoscimento scheleriano della non esistenza del « pensiero puro » e dell'inevitabile condizionamento che il pensiero subisce da parte delle strutture reali della società. In quest'ottica si inseriscono le analisi sull'ideologia, in cui Scheler mutua da Marx la demistificazione dell'ideologia borghese, ma anche gli strumenti per un analogo trattamento dell'ideologia marxista. D'altronde è necessario ribadire che, se tutto fosse socialmente condizionato, non esisterebbe la possibilità di riconoscere il condizionamento: la denuncia di un « falsa coscienza » implica l'esistenza di una coscienza non falsa e capace di denuncia! Le forme supreme del sapere sono tre: religioso, metafisico e tecnologico. Il religioso viene visto dall'ultimo Scheler come proteso verso una dogmatica sostanzialmente atea che, in combutta con la scienza materialistica, tende a distruggere l'unica via di salvezza, la metafisica: di quest'ultima viene preconizzata una nuova era, attraverso un connubio tra filosofie occidentali ed orientali: « una tecnica dell'anima correlata alla metafisica » (p. 255).

Concludendo, possiamo affermare che il libro di G. Morra fornisce una panoramica interessante ed esauriente del pensiero di Scheler, condotta con rigore e competenza specialistica. Certo non si può non rimanere alquanto disorientati davanti alla valanga di intuizioni ed idee scheleriane che saltano fuori da ogni pagina: si avverte il bisogno di fermarsi, di riflettere, di discernere i dati autentici ed organizzarli sistematicamente... Scheler non lo consente. L'immagine forse più calzante di questo tormentato pensatore è quella fornita da J. Ortega y Gasset e riportata da Morra nelle conclusioni: un ubriaco di essenze, un *Dionysoplàton*. Morra ce lo descrive, soffermandosi sugli scritti del periodo cattolico per mostrare quanto poco felici siano stati i successivi sviluppi. Viene lasciato tacitamente al lettore il compito di rintracciare già nel primo Scheler le matrici degli errori dell'ultimo: l'opera di Morra non è uno scritto speculativo ma un saggio introduttivo, e come tale riteniamo sia indispensabile a chiunque voglia avvicinare il pensiero di Scheler oggi.