

Ines Crispini

SCHELER E LA FILOSOFIA TRASCENDENTALE KANTIANA

In un *Foglio commemorativo* (Gedenkblatt) del 1904, intitolato *I. Kant und die moderne Kultur*¹, scritto in occasione del centenario della morte del filosofo, Max Scheler affronta una duplice discussione relativa, da un lato, al ruolo sostenuto dalla filosofia e dal metodo kantiani nel progresso del sapere filosofico e, dall'altro, alla questione della validità e dei limiti del metodo trascendentale nelle sue pretese di «purezza», quando questo debba indagare il mondo dello spirito, scoperto, come sottolinea Scheler stesso, nella sua storicità e perciò irriducibile alle categorie matematiche della scienza della natura. Lo scritto del 1904 riprende quindi una tematica già affrontata nella *Habilitationsschrift* del 1899, ma pubblicata nel 1900², nel cui ambito Scheler aveva analizzato il metodo trascendentale kantiano ed, in contrapposto, il metodo psicologico di Wundt, Lipps, James, finendo per dichiararli entrambi inaccettabili alla luce di quell'esigenza metodologica che, già in questa fase della evoluzione speculativa scheleriana, assume un carattere prioritario: l'esigenza cioè di adeguare lo strumento filosofico alla realtà concreta dell'esperienza cui fa seguito il tentativo di rifondare la vita spirituale su fondamenta autonome e distinte rispetto al piano del conoscere oggettivo e del pensare nel senso della conoscenza dell'essere. Questa esigenza nel suo duplice aspetto, metodologico generale, ed in quello particolare per cui si configura come necessità di garantire la vita spirituale dalla riduzione a mero ed ulteriore campo di applicazione della logica, si origina all'interno di un orizzonte culturale, quello tedesco dalla seconda metà dell'ottocento in poi, attraversato dalle pretese positivistiche di adeguare lo strumento filosofico agli sviluppi del pensiero scientifico, di trovare nel pensiero in atto della scienza un modello estensibile anche alle altre espressioni della cultura e, contemporaneamente, caratterizzato dalla ripresa della filosofia critica, del kantismo, nella sua fase iniziale condizionato e determinato da elementi positivistici³.

Tuttavia, mentre nella *Tesi di abilitazione* del 1899 l'attenzione dello Scheler era rivolta in modo più specifico all'analisi soprattutto della filosofia trascen-

¹ M. Scheler, *I. Kant und die moderne Kultur, Ein Gedenkblatt*, in *Gesammelte Werke*, Bern - München, 1976, vol. I

² M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*. (Habilitationsschrift 1900), in *Gesammelte Werke*, cit., vol. I

³ Sulle origini, sui diversi esiti e sulle differenti direttive di pensiero del neocriticismo tedesco si veda G. Gigliotti, *Il neocriticismo tedesco*, Torino, 1983

dentale, riproposta da neokantiani come Cohen e Windelband, in quanto teoria dell'esperienza che fornisce la fondamentazione della scienza fisico-matematica, nel *Foglio commemorativo* del 1904 la prospettiva della riflessione è assai più generale e riguarda piuttosto il ruolo della filosofia kantiana nella storia del pensiero ed, in particolare, del pensiero scientifico, nella elaborazione moderna del concetto di «scienza»⁴.

È evidente come all'interno di questo scritto quello che poi diventerà il tema fondamentale di una parte almeno della riflessione speculativa dello Scheler, cioè il problema di una rifondamentazione dell'etica filosofica che la svincoli dalla tradizione del razionalismo etico e dal formalismo rigoristico della Ragione pratica kantiana⁵, rimane sullo sfondo rispetto alla questione gnoseologica di una corretta impostazione dei rapporti tra *Erkenntnis* (Conoscenza) e *Wirklichkeit* (Realtà), tra impianto logico-conoscitivo e realtà concreta dell'esperienza. A questo proposito Scheler, ripercorrendo la serie delle modificazioni del concetto di «*Wissenschaft*» nella storia del pensiero, individua la direttiva fondamentale entro cui si situa, a suo avviso, il metodo trascendentale kantiano: la direttiva, cioè, formalistica e funzionalistica di Galilei, Cartesio, Newton che verrà, più tardi, esaminata con maggiore rigore e precisione da Husserl in *La crisi delle scienze europee* scritto tra il 1935 ed il 1937⁶.

Affrontando il problema appunto in termini di storia della filosofia, Scheler osserva come la cultura greco-medievale abbia elaborato un concetto di scienza che costituisce l'esatto contrapposto del significato che ad essa attribuirà la rivoluzione scientifica dell'età moderna: la scienza greco-medievale si configura, cioè, come una scienza contemplativa, rappresentativa, che deve semplicemente riprodurre l'ordine di una natura già in se stessa dotata di una «logica architettonica», la cui comprensibilità si dà con evidente chiarezza e che non

⁴ Dice, infatti, Scheler: «Was ist der Geist der modernen Wissenschaft? Diese Frage lässt sich nicht beantworten, wenn man nicht vorher fragt: Was war der Geist der westeuropäischen Wissenschaft vor Kopernikus und Galilei?...In philosophischer Sprache drückt sich das erste dieser Probleme aus in der Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Wirklichkeit», *I. Kant und die moderne Kultur. Ein Gedenkblatt*, cit., p. 357

⁵ Questo tema costituisce il nodo centrale di *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, scritto dallo Scheler tra il 1913 ed il 1916, ora in *Gesammelte Werke*, cit., vol. II. Scheler ritiene inadeguato il metodo trascendentale non solo per la ragione pura ma anche per la ragione pratica: la morale trascendentale risulta incapace di fondare una massima concreta e realistica, configurandosi come troppo astratta e troppo povera di contenuto. Dice, quindi, Scheler: «Quello dunque a cui, in opposizione a Kant, noi qui risolutamente miriamo è un apriorismo dell'emozionale e, quindi, la scissione della falsa unità è un apriorismo tra apriorismo e razionalismo», *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. di G. Alliney, Milano, 1944, p. 65

⁶ *Der Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Den Haag 1954; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, 1961. Sul tema si veda anche AA.VV., *E. Husserl, la crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di M. Signore, Milano 1985

ha bisogno di venire organizzata dall'intelletto umano. In tale senso il concetto scientifico non è altro che riproduzione di un ordine comprensibile, lo spirito non produce ma riceve, non fabbrica ma scopre, non inventa ma trova⁷. Scheler ribadirà anche in seguito questo concetto che costituisce, d'altronde, la sua interpretazione della fenomenologia, liberata dalle ambiguità kantiane della fenomenologia husserliana e ricollegata, appunto, alla tradizione della interiorità oggettiva di Platone, Plotino, Agostino⁸.

Il motivo che sta a fondamento della ridefinizione moderna del concetto di scienza è proprio invece l'attribuzione di una capacità creatrice all'intelletto umano, per cui il compito fondamentale della scienza diviene quello di rendere, in primo luogo, la natura razionale, di «creare» una connessione compatta, logica di concetti e di leggi allo scopo di far sì che le percezioni discontinue, prive di nessi e di leggi formino una «Natura». In tale senso la scienza non è niente di «dato», non ritrae alcun ordine sistematizzante dell'intelletto, non si può considerare una «natura», ma, piuttosto, l'insieme discontinuo e privo di nessi delle sensazioni, ciò che Scheler chiama «l'eterna sfinge delle sensazioni»⁹.

È dunque l'intelletto che deve collegare una serie di sensazioni con un'altra e questo ad oggetti e questi insiemi di oggetti ad altri in nessi logici. Rispetto alla tradizione del pensiero greco il concetto di scienza non appare modificato solo dal punto di vista dell'attribuzione di una capacità attiva all'intelletto umano ma, anche, per la ridefinizione degli ambiti di applicazione, del procedere, delle finalità proprie della scienza. Da questo punto di vista il carattere proprio della scienza moderna non è più quello, tipico della metafisica greca, di indagare le cose (*die Dinge*) che la realtà effettuale (*die Wirklichkeit*) contiene cui fa

⁷ Dice, infatti, Scheler: «...Die Idee einer *abbildenden* Wissenschaft, einer Natur, die an sich selbst...schon eine logische Architektonik ist, eine von einer Hierarchie von Begriffen getragene Ordnung, war (die Idee) griechischer Wissenschaft. ...Moderne Wissenschaft ist auch in dem Sinne «bildende», schöpferische Wissenschaft im Gegensatz zu griechisch — mittelalterlicher «abbildender», kontemplativer Wissenschaft...», *I. Kant und die moderne Kultur. Eine Gedenkblatt*, cit., p. 360

⁸ Dice Scheler: «Come le essenze anche le correlazioni tra di esse sono date; non sono tratte dall'esterno o prodotte dall'intelletto. Esse sono intuite non fabbricate. Esse sono originariamente correlazioni reali non leggi applicabili agli oggetti solo in quanto sarebbero le leggi degli atti che comprendono quegli oggetti. Esse sono apriori, in quanto hanno il loro fondamento nelle essenze — e non nelle cose e nei beni —, ma non in quanto sarebbero prodotte dall'intelletto o dalla ragione», *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 74-78

⁹ «Der modernen Wissenschaft ist nichts von dem allen «gegeben». Sie bildet keine vorhandene Ordnung ab; sie ordnet, zerwiedert, organisiert, und was sie ordnet und organisiert, ist, ohne die ordnende Tat des Verstandes gedacht, nicht eine «Natur», sondern die ewige Sphinx der Empfindung, ohne jede aus hier selbst ablesbare Beziehung auf einen Gegenstand, ein Etwas, das wir erst mit anderen Empfindungen zu Gegenständen und diese untereinander zu Zusammenhängen gesetzlich verknüpfen sollen». M. Scheler, *I. Kant und die moderne Kultur. Ein Gedenkblatt*, cit., p. 362.

seguito. — ma solo in seconda istanza —. il compito di stabilire, o meglio ancora una volta di indagare le relazioni (*die Beziehungen*) delle cose tra loro, rimanendo tuttavia la necessità di riconoscere i contenuti delle intuizioni rispetto a quella di indagare i nessi che tra le cose si istituiscono. Proprio questo costituisce, invece, il programma ed il compito fattuale della scienza a partire da Galilei: istituire i rapporti tra le cose, costruire un ordine di rapporti regolari muovendo dalle sensazioni materiali, attribuendo la capacità di prescrivere tali relazioni solo all'intelletto e non alla natura¹⁰. A partire da Newton fino ad Helmholtz¹¹ che, in questo, ha fatto suo uno dei principi fondamentali dell'idealismo trascendentale, è interessante notare la connotazione assunta da alcuni concetti scientifici come, ad esempio, quello di «forza» (*Kraft*) che non costituisce «il segno di un qualcosa che esiste in modo essenziale»¹², ma piuttosto una convenzione stabilita da una legge umana, una nostra produzione spirituale. Il principio, proprio della metafisica greca, che là dove vigono solo nessi stabiliti dall'intelletto si costituisce il regno dell'arbitrio soggettivo viene, dunque, capovolto nel suo esatto opposto dal pensiero scientifico moderno, per cui soltanto nell'ambito dei rapporti ordinati secondo leggi dell'intelletto regnano la necessità e l'oggettività¹³.

L'intelletto umano assume quindi quella connotazione attiva che starà a fondamento poi della «rivoluzione copernicana» della filosofia trascendentale kantiana. Quella fede che attraversa come una vivida forza rigeneratrice tutto il «rinascimento della scienza» e che viene variamente espressa nelle opere di Galilei, Keplero, Newton, la fede cioè nella potenza creatrice dell'intelletto matematico - geometrico «il quale può erigere la serie dei propri rapporti non solo in un universo fantastico, ma è capace di imporla anche alla natura ed al mondo corporeo, la fede che esso possa indipendentemente da tutte le esperienze del mondo sensibile, prescrivere le leggi escogitate nel puro regno della fanta-

¹⁰ Dice Scheler: «Die moderne Wissenschaft, die nicht abbilden will sondern aus Anlass von Empfindungen ein gesetzmässiges Gedankenreich aufbauen, ist von Galilei ab entgegengesetzte Wege gegangen «Dinge», «Kräfte» sind ihr nur die hypothetischen Anknüpfungspunkte für gesetzliche Beziehungen gewesen; und diese letzteren, nicht jene ewigen zu erforschen, dies ward seit Galilei ihr Programm und faktische Leistung...Im war es zu tun um die Beziehungen von Fallraum, Fallzeit, Geschwindigkeitszuwachs», *op.cit.*, p. 364

¹¹ «Und Helmholtz urteilt in seinen Zusätzen zur *Erhaltung der Kraft* vom Jahre 1881: «Das Gesetz als objektive Macht anerkant, nennen wir Kraft», *op.cit.*, p. 365

Scheler qui fa riferimento a Hermann Ludwing Ferdinand von Helmholtz, grande fisico e fisiologo, rappresentante del cosiddetto «neokantismo fisiologico», cioè di quell'indirizzo scientifico che afferma l'esistenza di leggi innate come indispensabile presupposto per affermare l'esperibilità del mondo esterno.

¹² «...nicht die Bezeichnung eines wesentlich Existierenden, sondern nur die Hypostasierung und Verdinglichung des Gesetzes, d. h. unserer eigenen beziehenden Geistestat erblickt», M. Scheler, *I. Kant und die moderne Kultur. Eine Gedenkblatt*, cit., p. 365.

¹³ «Besteht Natur wesentlich in gesetzmässigen Beziehungen, so wird es sinnlos, von einer, vom Geiste unabhängigen Natur zu reden, ja wird die Gesetzmässigkeit zum Kriterium der Realität einer Naturlatsache selbst. Im Gesetz des Geistes grundet die Realität der Natur», *op. cit.*, p. 365.

sia»¹⁴-, trova il suo punto di approdo nella concezione kantiana delle strutture della coscienza come condizioni degli oggetti dell'esperienza. Infatti ciò che Keplero espresse nelle sue tre leggi sull'orbita ellittica descritta dal moto planetario, ciò che Newton espresse con la sua legge di gravitazione «... Kant, il maggiore scolaro di Newton, lo ha espresso in forma geniale nella sua dottrina dell'apriorità dell'intuizione dello spazio e della validità delle relazioni che si trovano in esso: tra lo spazio puro e lo spazio del mondo corporeo non vi è nessuna differenza di principio, l'intuizione apriori dello spazio è, nello stesso tempo, la forma dell'intuizione degli oggetti dell'esperienza»¹⁵.

Lo stesso vale naturalmente anche per il tempo, anche esso contemporaneamente pura forma dell'intuizione ed intuizione in cui noi raccogliamo le nostre esperienze interne che con la loro successione reale non possono darci alcuna consapevolezza, alcuna coscienza di tale successione.

Dunque le pure intuizioni apriori della sensibilità e le funzioni sintetiche apriori dell'intelletto non costituiscono soltanto gli strumenti con cui il soggetto ordina ed organizza la molteplicità e varietà del reale, ma, anche, per il loro carattere trascendentale, diventano le condizioni stesse dell'apparire e, dunque, dell'esistere degli oggetti della realtà. La «rivoluzione copernicana» trova, quindi, in questa concezione la sua espressione più completa e più chiara tanto che essa si può assumere, secondo Scheler, come la anticipazione della successiva teoria idealistica dello spirito come creatore della natura.

Questo misurarsi dello Scheler con la filosofia trascendentale kantiana, con la posizione che essa ha rappresentato nella storia dello spirito e con il retaggio culturale kantiano successivo, non assume però mai lo spessore di una posizione interpretativa, nè tanto meno, il carattere di una rielaborazione delle categorie del criticismo in funzione nuova, come è avvenuto per il «neocriticismo». Piuttosto il tentativo scheleriano si configura come necessità di sottolineare le lacune intrinseche del pensiero kantiano per evidenziare, soprattutto in questi primi scritti, lo statuto fondamentale del nuovo mondo fenomenologico e per spostare nel campo della pratica quello che, in fondo, era un problema centrale anche nella riflessione del neokantismo, cioè il problema del rapporto tra possibilità (il trascendentale) e realtà¹⁶.

¹⁴ *op. cit.*, (tr. it. nostra), p. 363

¹⁵ *op. cit.*, (tr. it. nostra), p. 363

¹⁶ Dice Scheler: «Solo in quanto il contenuto apriorico essenziale viene trovato nelle cose stesse e tutti i principi e concetti dell'intelletto trovano in esso la loro effettuazione (il loro riempimento) sfuggiamo alla conseguenza di fare della filosofia una sapienza verbale...

È quindi del tutto assurdo voler ricondurre l'essenza della verità o l'essenza dell'oggetto, rispettivamente, a una necessità del giudicare o dei principi e alla necessità di una connessione delle rappresentazioni...

La necessità di una proposizione è, appunto, oggettiva soltanto quando essa riposa su di una oggettiva visione di un contenuto apriorico...», *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 72-75

In questa prospettiva va dunque inquadrato il rifiuto scheleriano del metodo trascendentale anche nelle rielaborazioni della scuola di Marburg e di Cohen, quando questo, a causa del suo apriorismo formale, non dà spazio all'apporto del divenire storico e culturale, sfociando inevitabilmente in un oggettivismo logico o quando l'impianto trascendentale impone di attribuire anche alla riflessione etica un carattere teoretico - conoscitivo, un legame stretto con la logica. Laddove Scheler stesso è pronto, invece, a riconoscere anche i meriti del metodo trascendentale, in quanto salva il giudizio dalla riduzione psicologista a puro fatto di coscienza e salvaguarda, in tale senso, l'irriducibilità dello spirito¹⁷, ed a dichiararsi debitore non solo verso il maestro Rudolph Eucken ma anche verso il neokantiano Otto Liebmann¹⁸ per la presa di posizione antinaturalistica nella interpretazione della vita spirituale come fondata in se stessa e dotata di leggi proprie¹⁹.

D'altronde, l'esigenza dello Scheler di fondare la cultura sulla dimensione spirituale dell'uomo e su un sistema di valori apriorico presenta una certa vicinanza con una posizione analoga sostenuta da Rickert²⁰, così come Scheler condivide con Cohen la necessità di affidare all'etica il compito specifico di ridefinire quei concetti che sono alla base di discipline come la storia, la sociologia, la religione, cioè delle «scienze umane»²¹. Se dunque certe affinità con alcune istanze della riflessione scheleriana possono essere rintracciate all'interno del neocriticismo, dove Scheler si distacca nettamente da quella filosofia è, sul piano teoretico, nella determinazione della fenomenologia come unico approccio alla realtà capace di inserire nel contenuto della vita dello spirito ogni sviluppo storico della cultura (il cosiddetto *Arbeitswelt*), capace di recuperare

¹⁷ In particolare contro il metodo psicologico, Scheler sostiene la tesi della inoggettivabilità dell'atto spirituale: «Unter geistigen Leben aber verstehen wir hier alle Wirklichkeit, die in ihrer Form des Seins zugleich über sich selbst hinausdeutet auf ein Etwas, was sie selbst nicht ist, und in diesem Uebersichselbsthinausdeuten untrennbaren Einheit verbindet», *Die transzendente und die psychologische Methode*, cit., p. 321

¹⁸ Per quanto riguarda Otto Liebmann, autore di *Kant und die Epigonen*, (1865), nel particolare contesto degli sviluppi dei temi kantiani dopo il 1860 in Germania, si veda S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Bologna, 1977, pp. 26-36

¹⁹ La difesa della spiritualità dell'uomo contro la teoria positivista e pragmatista è condotta dallo Scheler soprattutto nel saggio, scritto nel 1914, *Zur Idee des Menschen*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. III; tr. it. di R. Padellaro, *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Milano, 1970. In particolare egli difenderà la natura spirituale dell'atto di amore contro l'interpretazione freudiana e le teorie naturalistiche in *Wesen und Formen der Sympathie*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. VII, pp. 175-208; tr. it. di L. Pusci, *Essenza e Forme della simpatia*, Roma, 1980, pp. 230-236.

²⁰ Scheler, tuttavia, nel definire il sapere come «relazione ontologica», criticherà la gnoseologia di Rickert che basava l'essenza della conoscenza sulle «Formen der Materie der Anschauung». Scheler svolge questa critica in *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, scritto nel 1926, ora in *Gesammelte Werke*, cit., vol. VIII, p. 202.

²¹ Si veda H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1921 (3^a ed.).

ad un diverso significato la categoria dell'apriori e della oggettività: mentre, sul piano pratico, è nel rifiuto di ogni concezione dell'etica come ulteriore estrinsecazione del *logos*.

D'altra parte, la reinterpretazione sul piano teoretico dell'apriori è ciò che rende, in primo luogo, possibile una ritondazione dell'etica su basi non formali ed astratte. Soprattutto, Scheler rifiuta la spiegazione kantiana dell'apriori come attività sintetica dello spirito nella sua sfumatura soggettivistica. Per l'apriori etico è infatti della massima importanza che esso non rappresenti per nulla un modo di attività di un io, di una coscienza in generale. L'io è, per Scheler, soltanto portatore di valori e non una condizione di valori e, nemmeno, un soggetto «valutante» in virtù del quale si darebbero o sarebbero accessibili i valori ²².

La possibilità di costruire un'etica, secondo le intenzioni dello Scheler, nello stesso tempo materiale ed apriorica, comporta la necessità di superare l'orientamento soggettivistico che pone al centro del conoscere, dell'agire e del sentire appunto il soggetto e che considera i valori come produzione dell'attività umana ²³ e di ridefinire il ruolo, la posizione che all'interno di un sistema di valori deve essere attribuita al conoscere scientifico per demitizzare il preteso valore assoluto affidato alla scienza dall'epistemologia positivista e per uscire dagli schemi delle coordinate kantiane che conducono ad una razionalizzazione integrale dell'esperienza ²⁴.

La scienza deve, infatti, essere intesa per ciò che è: secondo Scheler, cioè, conoscenza del mondo-ambiente in contrasto con la filosofia in quanto conoscenza o saggezza del mondo. I percorsi che queste due forme di sapere intraprendono sono diversi poichè il sapere scientifico si limita ad inserire il vivente-uomo nell'orizzonte totale delle strutture della vita in generale, mentre il sapere filosofico conduce l'uomo a quella forma di conoscenza che non è più relativa alla vita, cioè al «sapere di essenze», al «sapere di assoluto». Il problema della scienza è stato che essa ha dovuto deviare dalle proprie finalità originarie intraprendendo la strada della riduzione del vivente a materia meccanica, riducendo la capacità di applicazione dei propri strumenti concettuali

²² *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 78.

²³ Sia il naturalismo positivista sia lo storicismo relativistico si possono considerare, secondo Scheler, due forme di soggettivismo: il primo, in quanto considera i valori esperienze soggettive di un dato esterno inconoscibile essenzialmente, il secondo, in quanto instaura un «politeismo dei valori», nel quale nessuno di essi prevale. Questi saranno anche i bersagli polemici di Husserl in *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di F. Costa, Torino, 1958.

²⁴ «Nicht nur der methodische Grundgedanke, das Verhältniss von Vernunft und Natur kennzeichnet — sage ich — eine wissenschaftliche Epoche, sondern auch die Stelle, die der Wissenschaft im Wertssystem der betreffenden Kultur eingeräumt wird. Auch in dieser Hinsicht liegt zwischen griechisch — mittelalterlicher und moderne Denkweise ein Abgrund, den erst Kant in seiner ganzen Tragweite erblickt hat». M. Scheler, *I. Kant und die moderne Kultur. Ein Gedenkblatt*, cit., p.366.

al mondo degli oggetti materiali organizzati nelle forme dello spazio, del tempo, del movimento, della casualità. Il modello meccanicistico di spiegazione scientifica non è però che un modello tra gli altri possibili poichè, per Scheler, non esiste una scienza con un valore assoluto bensì, piuttosto, singole scienze ciascuna rappresentativa dell'epoca che la produce. La prospettiva kantiana e neokantiana secondo cui l'intelletto scientifico prescrive leggi alla natura e addirittura le produce in se stesso è una falsificazione del concetto di scienza; l'intelletto scientifico non può imporre nessuna legge alle cose poichè i fenomeni originari su cui esso indaga preesistono alla sua funzione interpretativa e la scienza non può produrre liberamente gli strumenti di intendimento dei fenomeni della realtà naturale, non può vantare alcuna creatività assoluta delle proprie forme ²⁵.

Stabilito l'autentico valore che alla scienza bisogna attribuire resta un ulteriore, importante problema che, ancora una volta, la filosofia kantiana ha contribuito a radicalizzare: cioè, il problema del vecchio pregiudizio che lo spirito umano si esaurisca nella contrapposizione di ragione e sensibilità, l'errato dualismo che costringe a sorvolare od a fraintendere la particolarità di intere sfere di atti, la cui risoluzione soltanto può consentire, d'altronde, una fenomenologia della vita emozionale e del valore che si configuri come autonomo ed indipendente campo di ricerca il cui contenuto originario apriorico l'etica ha il compito di rilevare. Scheler ritiene che la separazione della struttura dello spirito in ragione e sensibilità, l'attribuzione di tutto ciò che non è ragione, ordine, legge alla sfera della sensibilità, il considerare come dipendente dalla organizzazione psicologica dell'uomo tutto quanto vi è di alogico nello spirito, il vedere, il sentire, l'aspirare o l'odiare, rende impossibile intuire l'originarietà della vita emozionale. Dal punto di vista della storia del pensiero soltanto Agostino e Pascal avrebbero tentato di riscattare la vita emozionale sia da ogni contaminazione con il mondo della sensibilità, sia da ogni assimilazione alle leggi della ragione, da ogni ibridismo intellettualistico presente sia nei greci sia nella scolastica medioevale, soprattutto in Tommaso d'Aquino ²⁶.

Agostino e Pascal avrebbero per primi affermata l'esistenza di una modalità dell'esperienza i cui oggetti, disposti in un ordine gerarchico ed eterno inaccessibile all'intelletto, sono i valori che possono essere intuiti mediante una

²⁵ «Ist (für Kant) Natur eine Schöpfung der Vernunfttätigkeit, so ist das Objekt dieser Naturtätigkeit Natur —, d.h. Zeit —, Raum —, und dem Kausalzwang, «überlegen», *op. cit.*, p. 368.

²⁶ «Mit diesem Gegensatz hat am tiefsten gerungen der heilige Augustinus. Wenn iergender bei der Lage damaliger Kultur 'eine christliche Philosophie' im echten Wortsinn und aus dem Ganzen heraus hätte schaffen können — diesem Geiste voll Feuer und eldstem Wissensdurst wäre es gerungen. ...Nach Augustin ging jedenfalls der Weg der Philosophie nicht in der Richtung dieser Synthese weiter, sondern im allgemeinen (bei aller echten, tiefen Frömmigkeit, Ehrlichkeit, und logischen Gestaltungskraft der grossen Scholastiker, wie Albert und Thomas, und trotz Ausnahmen wie Abälard) in der Richtung einer griechischen Autoritätsphilosophie mit christlichen Ornamenten». *Op. cit.*, p. 367.

capacità emotiva ma non sensualistica. Le leggi poi di questo «regno dei valori» sono determinate, precise ed evidenti quanto quelle della logica o della matematica; ossia ci sono evidentissime connessioni ed opposizioni tra i valori e gli atti che sorgono sulla base del preferire, del «posporre», dell'amare, dell'odiare ecc., e su tali connessioni ed opposizioni diventa possibile, ed anzi necessaria, una fondazione dei fenomeni morali e delle loro leggi. La radicalizzazione del contrasto e del falso dualismo tra *Vernunft* e *Sinnlichkeit* che, sul piano della concezione etica, si riproduce nella contrapposizione tra apriori - formale, da un lato, e aposteriori - materiale, dall'altro, costituisce il maggiore e travisante errore cui la filosofia pratica kantiana abbia dato luogo. Anticipando un tema che verrà ampiamente trattato in un lavoro successivo²⁷ Scheler attribuisce la ragione della falsa e travisante articolazione del regno del valore kantiana non solo al particolare tipo «bio-psichico» d'uomo, freddo e flemmatico, cui Kant apparterebbe, ma anche all'epoca «risentita» in cui visse, l'epoca, cioè, di Federico il Grande, militaresca, attraversata da venature pietistiche, improntata ad un atteggiamento di costume tetro e malinconico²⁸. La concezione kantiana rigoristica della virtù, secondo cui l'unico valore della virtù risiede nel fatto che essa costa tanto a colui che la persegue e la conseguente eliminazione di ogni sfumatura utilitaristica nella interpretazione della norma etica, è un esempio eloquente della falsificazione assiologica operata dal risentimento. Noi non possiamo, in questo contesto, prendere in considerazione il tema del risentimento pure così fertile e ricco di sviluppi nella riflessione fenomenologica ed antropologica successiva dello Scheler. Analizzando il breve scritto commemorativo del 1904 abbiamo inteso semplicemente sottolineare come il confronto concettuale con «il colosso di acciaio e bronzo» Kant costituisca, non solo una importante premessa della riflessione scheleriana e dei suoi sviluppi successivi, ma anche un contributo alla chiarificazione di alcuni nodi tematici che il retaggio kantiano portava con sé, caratteristici della temperie filosofica di cui Scheler fu partecipe, incentrata fundamentalmente sul problema di una ricomprensione della realtà nel rispetto della sua autonomia di fronte alla ragione.

²⁷ Nel saggio *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, del 1912, ora il *Gesammelte Werke*, cit., vol. III; tr. it. di A. Pupi, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Milano, 1975.

²⁸ Dice, infatti, Scheler: «Die Ausführung dieser gewaltigen Ideenkonzeption Kants in der Ethik, Rechts —, Geschichts—, und Religionsphilosophie hat eine weniger universale Natur. Hier treten Vorurteile seines Zeitalters, Nachwirkungen seiner pietistischen Erziehung, Einflüsse der ostpreussischen Heimat, Merkwürdigkeiten seines durch seine physische Konstitution mitbendigten Temperaments, insbesondere aber Reste von ihm selbst innerlich überwundener philosophischer Entwicklungsstadien...» *I. Kant und die moderne Kultur. Ein Gedenkblatt*, cit., pp. 369-370.