

M. Scheler e i *Tentativi per una filosofia della vita*

di Walter Caligiuri

Sommario

Premessa

1. I tre paradigmi della filosofia della vita secondo Scheler: Nietzsche, Dilthey e Bergson

2. Vita ed *ethos*: il significato della posizione assiologica dei valori vitali

3. Vita e Spirito

Osservazione conclusiva

Abstract

L'articolo intende analizzare il tema Filosofie della vita alla luce dell'interpretazione datane, in chiave fenomenologica, da M. Scheler, con particolare riferimento ad uno scritto da lui pubblicato nel 1913 ed intitolato Versuche einer Philosophie des Lebens, in cui l'autore si confronta con alcuni dei temi fondamentali della Lebensphilosophie. Abbiamo cercato di ricostruire nelle sue fasi salienti l'argomentazione che sta alla base della posizione che Scheler assume nei confronti delle filosofie della vita e che lo conduce a ripensare in modo originale le istanze di base di tali filosofie; più precisamente, abbiamo posto l'accento sulle idee di ethos e di tipo antropologico come concetti-guida dei nostri ragionamenti, al fine di chiarire il rapporto tra il nuovo significato che questi due termini assumono all'interno della teoria fenomenologica dei valori e la nozione di vita. Abbiamo innanzitutto delineato, seguendo il percorso tracciato da Scheler soprattutto nello scritto sopraccitato, i tre modelli teorici da lui considerati maggiormente rappresentativi della filosofia della vita e, cioè, le dottrine di Nietzsche, di Dilthey e di Bergson, evidenziando alcuni degli elementi concettuali comuni ai tre autori, in modo particolare quelli che Scheler stesso ha ritenuto di poter rinnovare attraverso la propria etica materiale dei valori. Soffermandoci soprattutto sul principio scheleriano della gerarchia tra i valori, s'è cercato di analizzare, attraverso il riferimento anche ad altre opere fondamentali di Scheler, il ruolo etico e gnoseologico assegnato dal filosofo tedesco ai valori vitali nella costruzione di una etica apriorica ed emozionale. In ultimo, sviluppando il tema del rapporto tra la nozione di vita e quella di Spirito, abbiamo sottolineato alcune implicazioni decisive di carattere filosofico-antropologico del personalismo di Scheler, allo scopo di chiarire come la validità teoretica della interpretazione che egli ha fornito delle filosofie della vita ci consenta di valutare, sia nei suoi aspetti più propulsivi sia nei suoi limiti, l'importanza storico-culturale di tali filosofie.

Premessa

Le sottili analisi che Max Scheler ha sviluppato intorno al tema filosofico della *vita*, oltre a mostrare la profondità di un pensiero che sa armonizzare con finezza diversi piani di ragionamento, da quello metafisico a quello etico, da quello antropologico a quello sociologico, costituiscono, altresì, uno dei contributi più notevoli alla chiarificazione, teorica e storica, del valore e dei limiti di quell'orientamento di pensiero che si è soliti definire «filosofia della vita». Anzi, la rilevanza che il concetto di vita assume nello sviluppo complessivo del pensiero filosofico scheleriano, nonché la radicalità di certe tesi di Scheler proprio in riferimento a tale concetto, sono tali da indurre, di primo acchito, a considerare questo pensatore quasi un partigiano delle filosofie vitalistiche; tale conclusione, sebbene non completamente infondata, può, tuttavia, risultare troppo sbrigativa e parziale, rischiando di precluderci una comprensione più profonda della

complessa rete di legami esistenti tra la specifica originalità della speculazione di Scheler e i temi fondamentali delle filosofie della vita.

Al contrario, si potrebbe dire che la centralità che Scheler attribuisce al tema della vita è concomitante ad una consapevole e lucida indagine volta a determinare la legittimità teoretica del punto di vista vitalistico. La proposta filosofica scheleriana, mediante la compenetrazione tra il concetto di vita e quello di *valore*, recepisce sì l'istanza che sta alla base delle filosofie della vita, ma reinterpreta in modo affatto originale alla luce di quel metodo *fenomenologico* che costituisce, per Scheler, la via maestra della ricerca filosofica.

Proprio negli anni in cui vedono la luce le due parti dell'opera basilare di Scheler, il noto *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* uscite tra il 1913 ed il 1916, egli pubblica il saggio intitolato *Versuche einer Philosophie des Lebens*, cioè *Tentativi per una filosofia della vita*, breve ma illuminante scritto che ha per oggetto, appunto, la discussione intorno ad alcune delle idee principali della *Lebensphilosophie*. A partire dalle riflessioni contenute in tale saggio - da valutare tenendo presente l'impostazione generale del pensiero di Scheler, delineabile grazie ad altri suoi importanti scritti, primo fra tutti il summenzionato *Formalismus* ma anche l'importantissimo scritto intitolato *Die Stellung des Menschen im Kosmos* del 1928 - è possibile precisare la posizione del filosofo tedesco nei confronti delle correnti vitalistiche.

La sopraccennata correlazione che Scheler istituisce tra la nozione di vita e quella di valore, rappresenta la condizione di ogni sua ulteriore indagine sulla centralità teoretica della sfera vitale o di una possibile interpretazione filosofica del mondo bio-psichico. Il *vitale* come espressione di concreti rapporti empirici tra organismo e ambiente non sfugge, in quanto dimensione esistenziale, al piano, tipico della fenomenologia, di riduzione eidetica del mondo, di reperimento, cioè, dei significati essenziali delle modalità mediante cui un qualsiasi essente del mondo è dato alla coscienza nelle molteplici forme dell'esperire umano. Il carattere ineludibilmente *realistico* di ogni direzione dello esperire o *erleben* implica la *datità concreta* di ciò di cui si fa esperienza¹.

Se a ciò s'aggiunge la natura specifica dell'ambito di realtà in cui Scheler intende applicare la riduzione eidetica, ci accorgiamo che l'attrazione intellettuale esercitata su Scheler dal tema della vita inerisce ai presupposti stessi della sua fenomenologia; la *concretezza* e l'*immediatezza*, elementi implicati dal concetto di *intenzionalità*, accadono, per Scheler, in quella determinata regione dell'*erleben* costituita dall'attività desiderativa dell'uomo, entro le cui maglie emotive, sentimentali e pulsionali, ha luogo l'apprensione dell'*esser-così* delle cose, nelle sue diverse *unità di senso*.

L'husserliano mondo-della-vita, come luogo metafisico ove si mostrano le originarie ed assolute evidenze e dove, conseguentemente, si rivelano quelle che sono le esigenze più profonde della umanità, va ricercato, secondo Scheler, proprio laddove mettono le loro radici le tendenze primigenie ed ancestrali dell'essere

¹L'esperienza fenomenologica rappresenta, per Scheler, la forma più autentica di empirismo: «Tutto ciò che è dato a priori – egli scrive – si fonda sull' "esperienza" in generale esattamente come tutto ciò che si manifesta nell' "esperienza" intesa quale osservazione e induzione. Se si vuole, si può pure definire questa posizione come "empirismo". La filosofia che si basa sulla fenomenologia è in tal senso "empirismo". I fatti e solo i fatti, e non le costruzioni di un "intelletto" arbitrario, ne sono i fondamenti», M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), trad. it. a cura di G. Caronello, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano, S. Paolo, 1996, p. 78.

umano, all'interno, cioè, delle relazioni emozionali di cui l'analisi fenomenologica ha il compito di evidenziare le dinamiche essenziali ed ontiche.

La fenomenologia della vita sentimentale acquista, pertanto, un rilievo gnoseologico tale per Scheler, da farlo sentire filosoficamente vicino a quei *tentativi* (vedremo in seguito la portata concettuale di tale sostantivo) per una filosofia della vita, in voga negli stessi anni in cui egli viveva e scriveva e che muovevano proprio dalla raggiunta consapevolezza teorica del valore della componente vitale ed istintiva all'interno della conoscenza umana, componente, non ultima, certo, ma fondamentale, della vita affettiva ed emotiva. Risulta, pertanto, tanto più interessante esaminare i rapporti tra Scheler e la filosofia della vita proprio in quanto essi lasciano emergere, insieme alla personale posizione di lui in merito al tema della vita, anche una riflessione sulla effettiva efficacia speculativa delle filosofie della vita.

1. I tre paradigmi della filosofia della vita secondo Scheler: Nietzsche, Dilthey e Bergson.

È quello dell'*erlebnis*, dell'*esperienza-vissuta* a rappresentare, per Scheler, il tema di principale interesse della filosofia della vita, la quale viene da lui illustrata, nello scritto *Tentativi per una filosofia della vita*, attraverso il richiamo a tre pensatori che egli ritiene esemplarmente rappresentativi di tale filosofia, cioè Nietzsche, Dilthey e Bergson.

La riconsiderazione della imprescindibile radice vitale ed organica di ogni forma di esperienza umana e, in generale, di ogni forma dell'essere, avviene, per gli esponenti del vitalismo filosofico - a cominciare da colui al quale si deve, secondo Scheler, l'annuncio profetico dei successivi tentativi per la elaborazione di una filosofia della vita, cioè Nietzsche - nei termini di un'identificazione dell'atto filosofico con la diretta ed *immediata esperienza della vita*, con l'insieme, cioè, di tutte quelle sensazioni, emozioni, pensieri, ricordi, che è dato all'uomo di sperimentare *hic et nunc*, nella subitanea manifestazione dei suoi stati bio-psichici. Il sentimento immediato di sé, senza l'intermediazione di passaggi logici analiticamente e deduttivamente interconnessi, si configura come l'apparizione estemporanea della nostra dimensione diveniente².

Il mostrarsi sempre nuovo e diverso del nostro percepire qui ed ora le cose assume i tratti, proprio per la sua costitutiva non-prededibilità, di una realtà pura, essenziale, che la riflessione cosciente ci tiene nascosta. A Nietzsche, Scheler attribuisce il grande merito di aver restituito, per primo, al concetto di vita il carattere della *attività*, di contro alla concezione della vita propria dell'evoluzionismo di stampo positivistico, il quale aveva ridotto l'idea di *sviluppo* alla meccanica relazione di *adattamento* tra l'organismo e l'ambiente. Ma come ogni astratta relazione elaborata dal pensiero concettuale, anche quella presupposta dal principio

² La filosofia della vita, spiega Scheler, «è precisamente una filosofia, ove la specificazione “della vita” è un *genitivus subiectivus*, che sta a indicare una filosofia che scaturisce dalla pienezza della vita, o meglio, *dalla pienezza dell'esperienza della vita*»; non «la vita vissuta, stabilmente realizzata e pertanto accessibile all'osservazione e alla concettualizzazione», egli precisa, caratterizza il concetto di vita nel senso in cui lo intendono i filosofi della vita, ma «quella “vita” del tutto differente che si schiude *immediatamente nell'Erleben stesso*; in quell'atto cioè della vita vissuta profondamente creativo, che, quando consideriamo gli *Erlebnisse* trascorsi, è già volto verso nuovi contenuti ove balena e ove appunto diventa accessibile all'esperienza», Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens* (1913), trad. it. di R. Padellaro, *Tentativi per una filosofia della vita*, in M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma, Armando Editore, 1999, pp. 81-82.

darwiniano della selezione naturale, non fa che separare la vita dal *divenire*, il quale consiste in un continuo dare e prendere forma che conduce a vedere l'essenza della vita nell'eterno, ciclico passaggio dalla generazione alla corruzione; pura tendenza a nascere e morire, ad accrescersi sempre più e ad espandersi nella materia, permeandola della propria potenzialità generativa e riproduttiva, tale è, nell'ottica nietzscheana, l'essenza della vita³.

L'atteggiamento di Scheler nei confronti delle filosofie della vita non consiste tanto nell'*esaltare* l'appello, proprio di quelle filosofie, alla forza primigenia della materia, da cui scaturisce l'infinità universale delle forme di vita, bensì nell'appoggiare il momento *critico e negativo* della speculazione vitalistica. Scheler e i sostenitori della filosofia della vita hanno, per così dire, un nemico comune, lo stesso obiettivo polemico, vale a dire quell'*obbiettivismo*, sia scientifico che metafisico, che, assieme al suo corrispettivo socio-economico, ovvero la società borghese-capitalistica, vengono additati anche da Scheler come la fonte della crisi di valori della civiltà occidentale. E' in un tale ordine di ragionamenti che occorre valutare la posizione scheleriana nei confronti delle filosofie della vita, per far emergere, *accanto* ai punti di contatto, anche quelli di rottura.

La tesi nietzschiana secondo la quale l'avvento della modernità avrebbe comportato la riduzione del valore della vita a quello dell'*utile*, è sostanzialmente condivisa anche da Scheler. Il fatto che la correlazione tra problemi filosofici della biologia e riflessione sul mondo moderno non venga chiarita, da Nietzsche, a partire da una problematica strettamente scientifica, bensì essenzialmente *etica*, fa sì, spiega Scheler, che si possa riconoscere la grande novità del discorso nietzscheano proprio nell'aver ricondotto il concetto scientifico di vita alle caratteristiche di un determinato *tipo umano*, incarnazione di una determinata morale⁴.

Il «declino del vitale» prodotto dal moderno meccanicismo è anche per Scheler, come per Nietzsche, la *conseguenza* di un certo *ordinamento di valori*; in particolare, la concezione meccanico-formale della natura e, dunque, anche dei fenomeni vitali, riflette un preciso orientamento etico, quello per il quale si tende a riporre il fondamento di determinazione della volontà nell'*impulso al lavoro* dal quale la volontà stessa è indirizzata alla realizzazione del valore dell'*utile*. La *conservazione dell'esistenza* e la *facoltà di adattamento* rappresentano l'estensione, al mondo biologico, dei principi della concezione meccanica del mondo fisico, espressi dalle leggi unitarie del movimento; l'espulsione, propria del meccanicismo, di ogni *forma sostanziale*, di ogni forza vitale, in ultima analisi, di ogni elemento *qualitativo* dalla spiegazione del fenomeno naturale, ha condotto ad uno studio della materia, inorganica ed organica, limitato alla *cinematica* dei corpi e che vede nell'*equilibrio* delle forze fisiche lo stato ottimale della materia. Tale equilibrio – che è garantito dalla *idealizzazione matematica* del corpo naturale, in grado di fissare quest'ultimo all'interno di

³ Ivi, pp. 84-85. La vita, infatti, è, per Nietzsche, *divenire* in quanto tale, non già qualcosa *che diviene* o *che è divenuto*: «Non si può – scrive Nietzsche – ritrovare ciò che è la causa del fatto che generalmente si dà sviluppo, sulla via della ricerca dello sviluppo; non si deve voler comprendere ciò in quanto “diveniente”, ancor meno in quanto divenuto... la Volontà di potenza non può esser divenuta», Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis marz 1888*, in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlino, 1970, trad. it. di G. Raio, *La Volontà di Potenza*, Roma, Newton Compton 1989, p. 339, n° 29. Il perire è, inoltre, per Nietzsche, parte integrante del potenziamento della vita, e voler contrapporre all'evento della morte la conservazione ostinata della vita, rappresenta, in realtà, un traviamiento della volontà di vita ad opera dell'astratta attività rappresentativa dell'intelletto, propria degli uomini deboli; cfr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1881-1885), trad. it. a cura di S. Giametta, *Così parlò Zarathustra*, Milano, BUR, 1996, *Della libera morte*, p. 89.

⁴Cfr. Scheler, *Tentativi* cit., p. 85.

precise relazioni quantitative – trova riscontro in tutti gli altri valori della morale borghese, come, ad esempio, il calcolo, la prudenza, l'economia, ecc. Ma ciò che la profonda analisi nietzscheana rivela, per Scheler, è proprio il fatto che, a fondare la concezione meccanica del mondo, sia una certa *morale*. Solo un preciso fondamento di determinazione della volontà, nella fattispecie la volontà di *lavoro*, può aver indirizzato lo scienziato moderno a optare per l'interpretazione meccanica degli eventi naturali piuttosto che per un'altra interpretazione⁵.

L'istinto del lavoro è l'istinto che guida ogni attività trasformatrice della realtà, ogni attività, cioè, volta a modificare l'ambiente esterno nel modo più utile possibile al miglioramento delle condizioni materiali dell'uomo. Ma l'istinto del lavoro, da cui scaturisce tutto il progresso dell'intelligenza tecnico-pratica dell'essere umano, rappresenta, nel contempo, un impoverimento della *volontà di potenza*, un suo surrogato declinante che sovrappone intellettualmente, sull'*impulso* di vivere, il lucido ed interessato progetto di dominio strumentale della natura.

La vita comincia a declinare, cioè, non quando tende a rovesciarsi nel suo contrario, cioè la morte, ma quando tende ad adagiarsi debolmente sulla riflessione cosciente e a configurarsi come un qualcosa di oggettivo, cioè, come un *dato positivo*, osservabile, analizzabile, misurabile, ecc., da parte dell'intelletto eretosi a soggetto trascendentale. Tale sdoppiamento tra soggetto ed oggetto segna l'inizio di un processo di progressiva *devitalizzazione* della natura e non v'è dubbio, anche secondo Scheler, come per Nietzsche, che tale processo sia posto in essere dalle paure dell'uomo *plebeo* il quale, privo di valori vitali e *risentito* nei riguardi degli uomini migliori di lui, concentra tutte le proprie energie psico-fisiche nell'attuazione del suo impulso di dominio ed elabora tutti quegli schemi mentali, leggi, principi, ecc., in grado di consentire la realizzazione di tale dominio; tutta la realtà è, allora, meccanicamente intesa, letta volutamente nei quadri teorico-concettuali di quella *Weltanschauung* che più di ogni altra consegue il risultato sperato, poiché solo in quanto è meccanizzabile la natura si rivela dominabile, manipolabile. È a questo punto che anche l'organo viene considerato sul modello dell'utensile, il naturale sul modello dell'artificiale e ha luogo, perciò, nella derivazione dei processi di crescita e di sviluppo da processi conservativi di ciò che è di volta in volta più utile, un *rovesciamento dei valori*⁶.

L'elemento, dunque, di maggior attrazione della riflessione nietzscheana è rappresentato, per Scheler, dal tema socio-gnoseologico della relazione tra teoria della conoscenza e tipologia antropologica, in tal caso, tra l'immagine meccanico-formale della materia organica ed il tipo d'uomo portatore dei valori della morale borghese. A fare eco a Nietzsche nel dar forma ad un orientamento improntato nel segno di una filosofia della vita è Dilthey, altro grande paradigma, per Scheler, di interpretazione, in chiave socio-psicologica, dei problemi gnoseologici. Il concetto decisivo in tale tipo di interpretazione è ancora una volta quello di

⁵ *Ivi*, p. 86.

⁶ «Effetto del risentimento – scrive Scheler – è non già l'apprezzamento positivo del valore dell'utensile bensì il conferimento a questo di un valore pari all'organo [...] Ci si rende però troppo poco conto che questo fatto riconosciuto da ogni parte è effetto di un fondamentale *rovesciamento del giudizio di valore*, che ha la sua radice nella vittoria del giudizio degli esseri vitalmente inferiori, degli ultimi, dei paria della specie umana [...] Tutta quanta la *Weltanschauung* meccanicista non è che l'*immane* simbolo intellettuale della rivolta degli schiavi nella morale», Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, pp. 181-185, in M. Nacci, *Tecnica e cultura della crisi*, Torino, Loescher, 1982, p. 157. Sui concetti di utensile ed organo, cfr. Scheler, *Il Formalismo* cit., pp. 354-355.

erlebnis, dell'ideale intuizionistico come organo privilegiato di conoscenza dell'esperienza umana, segnatamente, per Dilthey, dell'esperienza storica ⁷.

L'apparizione immediata dell'essere, il vivere o *rivivere* l'essere stesso è ciò che si dà nella multiforme corrente della storia degli individui, in quella sfera del reale che trascende l'obiettiva fissità fisico-chimica della natura materiale e, in generale, ogni concettualizzazione logico-metafisica, dischiudendo la radice vitale della natura spirituale ⁸.

Ritorna il concetto nietzschiano di volontà di potenza, come struttura dell'esperienza direttamente vissuta, magma incandescente di pulsioni, sentimenti che non è possibile per Dilthey oggettivare mediante un'analisi psicologica dei fatti storici alla maniera delle scienze della natura, le quali si avvalgono dell'osservazione e/o della dimostrazione, ma che viceversa, è possibile solo comprendere *dal di dentro*, per così dire, mediante, cioè, una «psicologia analitica e descrittiva» diversa da quella di matrice positivista e che cerca di far emergere non tanto «la connessione obiettiva, quanto il contesto motivante» ⁹.

Anche dal confronto con Dilthey, si evince chiaramente l'importanza basilare, per Scheler, della correlazione tra visione filosofica del mondo e forme dell'agire morale e sociale, ovvero tra teoresi ed *ethos*, correlazione che il Nostro vede affermata con forza, sia pur non colta nella sua più profonda genesi, da Dilthey ¹⁰.

L'antisostanzialismo propugnato dal meccanicismo, che ha accompagnato la nascita della moderna scienza della natura, ha omologato la realtà intera nel segno di una progressiva meccanizzazione intesa a studiare la natura attraverso le metodologie e le finalità della scienza sperimentale, la quale ha, così, ridotto la costituzione del proprio oggetto d'indagine ad un contesto di corpuscoli di materia correlati da rapporti di mera osservabilità e/o misurabilità. In particolare, Scheler evidenzia come Dilthey abbia saputo mostrare che l'estensione alla sfera psichica del meccanicismo fisico e biologico nonché socio-politico (si pensi, secondo Dilthey, a Machiavelli e ad Hobbes come esempi di meccanicismo politico-sociale), sia parimenti riconducibile al tipo di atteggiamento spirituale dell'epoca moderna, all'insieme, cioè, di motivazioni dell'*erleben* dell'uomo moderno. La gnoseologia che fa appello ai principi della psicologia associazionistica è funzionale alla preoccupazione borghese di intervenire tecnicamente sull'ambiente per perseguire interessi materiali, preoccupazione manifestantesi, altresì, nella pretesa della educazione e della politica di livellare i diversi io individuali, orientandone le scelte; tale gnoseologia seleziona, nella psiche, solo gli aspetti che presentano una traducibilità meccanica, com'è il caso della *memoria associativa*, nella quale determinati processi senso-motori, producono, sul piano psichico, relazioni di somiglianza e contiguità tra le rappresentazioni, conformi all'*abitudine* ¹¹. La tendenza stessa a studiare i fenomeni psicologici in stretta

⁷Cfr. Scheler, *Tentativi cit.*, p. 89.

⁸*Ibidem.*

⁹*Ivi*, p. 91.

¹⁰*Ibidem.*

¹¹ La presunta assolutezza della visione meccanico-formale è smentita secondo Scheler dal fatto che quella forma psichica che si è soliti definire «conforme all'abitudine» e che costituisce la memoria associativa non è una facoltà originaria ma è il prodotto *tardivo* dell'evoluzione del comportamento istintivo; la tendenza ad associare immagini e rappresentazioni sulla base dell'esercizio, dell'acquisizione e dell'addestramento, sulla base, cioè, di processi meccanici e ripetitivi, presuppone uno stadio dell'evoluzione psico-fisica più anteriore, caratterizzato da una natura *a-meccanica* e *completa* sin dall'inizio, indipendente dal *numero* dei tentativi compiuti dall'animale per attuare un determinato comportamento. Ogni forma di meccanicismo, perciò, fisico, psicologico o biologico, è la conseguenza di un processo di deterioramento dell'*istinto*, cioè di qualcosa di più elementare e non può essere posta a

relazione con quelli biologici è stata guidata, in primo luogo, dal pregiudizio dell'interpretazione meccanica dell'attività psichica e, in secondo luogo, dall'analogo pregiudizio dell'interpretazione meccanica della relazione tra fatti psichici e fatti biologici mediante la tesi del parallelismo psico-fisico, la quale ha annullato la specificità e l'autonomia dei processi psichici¹² ed è stato merito di Dilthey, sulla scia di Nietzsche, proporre uno studio della vita psichica che fosse aderente alle strutture propriamente caratterizzanti di essa, quelle più originarie e recondite che si configurano come i *motivi* decisivi dello svolgimento storico del mondo umano.

Il terzo ed ultimo autore, richiamato da Scheler nel suo scritto e che riassume, a suo avviso, ancor meglio dei primi due il tratto saliente della nuova filosofia della vita, è Bergson. Nel pensatore francese, secondo Scheler, è quanto mai evidente la nuova direzione impressa dalle filosofie della vita alla visione generale del mondo, in grado di rinnovare la *forma mentis* dell'uomo occidentale moderno, dimentico di quell'autentico rapporto d'*amore* che lega *ab origine* l'essere umano con le cose che lo circondano. Il ruolo decisivo della *immediatezza*, nel creare un ambito di realtà e di ricerca autenticamente filosofici, viene da Bergson sostenuto mediante l'appello all'*intuizione* come modalità conoscitiva fondamentale e ad un atteggiamento conoscitivo rivolto alla *datità* pura dell'essere¹³.

Bergson riporta, così, il processo della teoresi ed il risultato di tale processo, la teoria, dal piano della *reflexio* a quello dell'*animi motus*, dal pensiero *discorsivo* a quello *intuitivo*; ogni forma di teoresi e di teoria, qui il punto fondamentale, per Scheler, delle argomentazioni bergsoniane, rinvia ad una *dinamica psico-energetica*, ad un'interazione, cioè, di sentimenti ed impulsi. La relazione conoscitiva originaria tra l'uomo e le cose si presenta in un modo tale da precedere qualsiasi rappresentazione delle cose come insieme di fattori ambientali e, dunque, qualsiasi atto conoscitivo volto ad intervenire sull'ambiente per modificarlo; l'attività dell'intelletto, questa una delle tesi più pregnanti di Bergson secondo Scheler, si fonda sul complesso di azioni e reazioni dell'organismo vivente, al fine di offrire risposte alle *necessità pratiche* di quest'ultimo. Come già Nietzsche, anche Bergson mostra come la pretesa obiettività del giudizio scientifico altro non sia se non il risultato efficace di un'operazione di sovrapposizione dei concetti astratti elaborati dall'intelletto sulla concreta varietà ed eterogeneità diveniente della natura; il dato di fatto scientifico, cioè, non coincide con il *dato puro com'è in se stesso*¹⁴, poiché esso è il frutto di una *selezione* di certi contenuti dell'essere, precisamente quelli che si prestano ad essere correlati secondo gli schemi logici *premeditati* più *utili* a consentire il *dominio* sul mondo¹⁵.

Scheler insiste proprio su quel tratto essenziale dell'ideale di conoscenza filosofica propugnato da Bergson per il quale la filosofia tende a riappropriarsi, in virtù dell'intuizione, della sua naturale inclinazione a cogliere l'essere nella sua totalità, in una sorta di sforzo di liberazione di energia interiore che fa dell'atto conoscitivo un *abbandonarsi* – non già inattivo e pigro, come crede pregiudizievolemente «lo spirito

fondamento né del mondo fisico né del mondo psico-biologico. Vedi Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), trad. it. di R. Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo* cit., pp. 131-134.

¹² Cfr. Scheler, *Tentativi* cit., p. 93.

¹³ *Ivi*, p. 96.

¹⁴ *Ivi*, p. 97.

¹⁵ *Ibidem*.

ipnotizzato dal lavoro»¹⁶, bensì attivo - all'istanteo trasmutare, nel flusso della coscienza, delle percezioni interne ed esterne, le une nelle altre. L'atto intuitivo bergsoniano, spiega Scheler, ha un carattere non già *prelogico* e regressivo bensì *metalogico* e progressivo, che tende a ricomprendere la totalità dei contenuti percettivi, precedentemente suddivisi dal pensiero analitico e discorsivo, in un'unità percettiva pura, indivisa, la cui continuità è garantita dalla memoria. L'utilizzabilità delle cose naturali, che è lo scopo implicitamente perseguito dalla scienza, rappresenta il determinarsi frammentario – in un mosaico di percezioni dapprima isolate e poi riorganizzate dal gioco degli impulsi tendenziali istintuali e volontari che investono il campo degli interessi e bisogni pratici dell'organismo – di una totalità originariamente indeterminata e libera nella propria virtualità creativa¹⁷.

La stessa idea di tempo propria del pensiero scientifico, è per Bergson, ricorda Scheler, solo il risultato di una sorta di spazializzazione della *durata reale*, che porta a considerare – nell'ottica puramente cinematica del meccanicismo – il *fatto* della evoluzione bio-psichica, che in realtà è un fatto interno alla coscienza, come un dato spaziale, quantificabile e, perciò, divisibile in una successione di istanti originariamente simultanei. E' solo per una finzione simbolica costruita dall'intelletto che ci sembra di percepire le cose in un *prima* e in un *dopo*, quando, in verità, il tempo reale è un cambiare senza movimento, senza un *quantum* di durata; la *durata reale* non è che la coscienza dell'apparizione estemporanea ed ogni volta nuovamente *ricreata* di ciascun contenuto percettivo che è, perciò, in ogni caso, un vissuto interiore. Proprio la capacità dell'uomo di liberarsi dalla fissità tipica dell'intelligenza, senza regredire, come s'è detto, verso l'istinto, ma, semmai, oltrepassando la dicotomia istinto/intelligenza e riunendo entrambi nell'immediatezza dell'atto intuitivo, fa sì che si crei una dimensione spirituale in cui la nostra vita interiore fa tutt'uno con lo *slancio vitale*, fonte e motore del processo evolutivo dell'essere. Né l'istintiva dissociazione finalistica messa in atto dai processi nervosi nel momento della reazione dell'organismo agli stimoli sensoriali indotti dall'ambiente – per la quale ogni singola percezione coincide con un processo di trasformazione dello stimolo nervoso in impulso motorio, donde il costituirsi, entro i processi nervosi, di possibili schemi pratici d'azione – né l'insieme delle operazioni di associazione posta in essere dal pensiero logico-formale – il quale riunisce e collega la congerie di percezioni, dividendole in insiemi e sottoinsiemi di rappresentazioni – riescono ad avvicinarsi al centro da cui si irradiano le molteplici sensazioni, ricordi, volizioni, a quell'essenza, cioè, da cui dipende ogni possibilità generativa di immagini. Tale essenza, infatti, in quanto pura, non può che essere indipendente sia dalla struttura biologica dell'essere vivente, sia da quelle categorie dell'intelletto che di questa struttura sono *già* una manifestazione. Qui è, secondo Scheler, l'elemento che ci fa comprendere il rilievo filosofico ultimo delle teorie bergsoniane¹⁸.

Bergson, per Scheler, ha lucidamente posto la questione dell'analisi filosofica dello sviluppo delle teorie biologiche, giungendo alla conclusione che la natura dell'intelletto presenta *già* una matrice di tipo biologico, poiché quella che si è costituita come la funzione principe dell'intelletto, quella, cioè, di rappresentarsi i fenomeni come ordinati secondo un piano, un ordine logico, per così dire, è già, nella

¹⁶ *Ivi*, p. 98.

¹⁷ *Ivi*, pp. 102-103.

¹⁸ *Ivi*, pp. 109-110.

elaborazione del concetto-guida di un tale tipo di funzione, quello cioè di *scopo* (inteso sia in senso teleologico sia meccanicistico), una conseguenza del passaggio dallo stimolo nervoso all'impulso motorio, una conseguenza, cioè, della dinamica che caratterizza la reazione del sistema motorio e sensoriale all'azione dell'ambiente esterno sull'organismo. Ma se l'intelletto ha già un'origine biologica – tale è il circolo vizioso che sta, tra l'altro, alla base dell'evoluzionismo di Spencer, per Scheler – le conoscenze che esso pone in atto non possono valere come principi esplicativi di ciò di cui sono una conseguenza ma devono lasciare il posto ad un metodo di comprensione che guardi al divenire stesso della vita e che si fondi con esso¹⁹.

La visione meccanico-formale della materia, perciò, è il risultato di tendenze pratiche dell'organismo e non già l'espressione di una realtà strutturale del mondo bio-psichico di cui le relazioni vitali sarebbero un aspetto e di cui l'intelletto avrebbe il compito di rivelare i principi; l'insieme di tali principi è, invece, secondo Bergson, spiega Scheler, una rete concettuale che associa la materia vivente all'archetipo del mondo artificiale delle macchine, *ri-pensando*, in base alla tendenza impulsiva del lavoro, la materia stessa come un che di componibile e scomponibile.

2. Vita ed *ethos*: il significato della posizione assiologica dei *valori vitali*.

Scheler ci prospetta, dunque, le filosofie di Nietzsche, Dilthey e Bergson come tre modelli teorici paradigmatici delle istanze fondamentali della filosofia della vita, istanze che si lasciano ricondurre, a suo avviso, nel loro carattere di novità, all'idea di una stretta connessione tra le forme del pensiero teorico e le modalità intuitive dell'esperienza-vissuta. In questo senso, il vitalismo filosofico collimava benissimo con quell'*intuizionismo emotivo*, come Scheler stesso definiva la propria posizione filosofica²⁰, che rappresentava il punto d'incontro, all'interno della sua speculazione, tra la teoria fenomenologica della conoscenza e la fondazione rigorosamente scientifica di un'etica filosofica. L'aspetto più interessante che Scheler ha riscontrato, infatti, nelle filosofie della vita, è quello concernente la chiarificazione del rapporto di dipendenza di una concezione della materia supposta come assoluta, nel qual caso il meccanicismo, da una dimensione conoscitiva anteriore e più originaria, rappresentata da un determinato atteggiamento di valore o, se vogliamo, da un certo sistema di moti volitivi, impulsivi e sentimentali, nel caso specifico, l'impulso al dominio strumentale della natura²¹.

Ciò può essere compreso sulla base della nuova impostazione della problematica filosofica che costituisce la premessa della correlazione, sottolineata, appunto, dai tre pensatori considerati da Scheler, tra tipo di *ethos* ovvero di sistema vivente di preferenze di valori da una parte e la attività conoscitiva dall'altra. L'appello,

¹⁹*Ivi*, pp. 111-112. Per la critica di Scheler a Spencer sul tema della relatività dei valori alla vita, cfr. anche *Il Formalismo* cit., pp. 341 sgg.

²⁰Cfr. Scheler, *Il Formalismo* cit., *Prefazione alla seconda edizione* (1921), p. 8.

²¹Le filosofie della vita hanno colto, per Scheler, l'esistenza di quel processo di *funzionalizzazione* che sta, anche secondo lui, dietro la nascita di un qualsivoglia sistema di pensiero, processo per cui ciascuna visione del mondo è il riflesso di una determinata funzione vitale, cioè di una certa tendenza emotiva ed impulsiva verso determinati valori; vedi Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, in *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), trad. it. a cura di L. Allodi, *Conoscenza e lavoro*, Milano, Franco Angeli, 1997, pp. 100-101.

proprio dell'indirizzo fenomenologico, a delimitare il campo autentico della filosofia, prescindendo sia dalla conoscenza naturale del senso comune, sia dalla conoscenza scientifica ed orientando, invece, l'atto conoscitivo verso quanto, della realtà, si offre nella sua *immediata oggettività* ovvero come contenuto essenziale colto in modo *originario ed evidente* dalla coscienza, viene da Scheler riscontrato anche nelle filosofie della vita. Il punto di contatto più notevole tra la fenomenologia dei valori di Scheler e la filosofia della vita consiste essenzialmente – come Scheler stesso afferma esplicitamente nei *Versuche* a proposito dell'*intuizione* bergsoniana - nella preminenza gnoseologica che entrambe accordano al problema ontologico della *datità* dell'essere rispetto a quello criteriologico delle condizioni di validità del conoscere²².

L'aver anteposto, alla maniera del criticismo kantiano, la domanda «Che cosa *può* esser dato?» alla domanda «*Che cosa* è dato?» ha comportato l'artificiosa sovrapposizione del *pensato* sul *dato* dell'esperienza sensibile. In questo senso, i filosofi della vita hanno risvegliato la coscienza filosofica dall'*illusione* mentale che interpreta il *quid juris* come precedente al *quid facti* e che non vede come, viceversa, il concetto di *criterio* presupponga sempre «l'evidenza di un vivente contatto con le cose»²³.

Da qui l'importanza assunta, nelle filosofie della vita, dal tema del tipo antropologico, inteso come insieme delle caratteristiche che connotano la relazione emozionale tra l'uomo e le cose e che concernono il suo modo di comprendere e sentire l'*esser-così* delle cose. Tutto il sistema di preferenze, di tendenze affettive e pulsionali che permeano la vita sentimentale e la sensibilità verso i valori, si configura, nel comune orizzonte speculativo della fenomenologia di Scheler e delle filosofie della vita, come il campo *pre-conoscitivo e a priori* dell'esperienza umana. Sennonché, proprio in virtù dell'esigenza primaria che orienta Scheler verso la costruzione di un'etica fenomenologica e, cioè, quella di superare sì il *formalismo* kantiano, ma senza ricadere in una prospettiva *psicologista*, si delinea, in seno all'idea stessa di tipo antropologico, un motivo decisivo di rottura tra il modo scheleriano di concepire l'*apriorico* e quello vitalistico; per Scheler l'*a priori* è il carattere fondamentale dell'*essere assoluto*, luogo di manifestazione di quanto è *evidente ed immutabile* mentre, per le filosofie della vita, l'*a priori emozionale* – in quanto espressione non già di una sfera *ideale ed eterna nel* vissuto emotivo originario e a *fondamento* di quest'ultimo, bensì solo della *priorità*, cioè dell'anteriorità gnoseologica del sentimento rispetto alla *ratio* – finisce per identificarsi con la flussione transeunte e perennemente mutevole degli impulsi sentimentali, che sia l'*eterno ritorno* in Nietzsche, la *storia* in Dilthey o la *coscienza* in Bergson²⁴.

La concezione fenomenologica dell'*ethos*, come fascio di correlazioni essenziali – indipendenti dall'osservazione e dall'induzione e, quindi, dalla costituzione psico-fisica dell'essere umano – tra gli atti spirituali della *persona* e le realtà eterne, oggetto di tali atti, cioè i *valori*, impediva a Scheler qualsiasi concessione al vitalismo su questo punto; il *vissuto*, in nessun caso, può mettere in contatto l'uomo con il fondamento dell'essere se esso viene privato della sua natura *intenzionale*, e scambiato, psicologicamente,

²²Cfr. Scheler, *Tentativi* cit., p. 100: «Ma che cosa – scrive con grande chiarezza Scheler – garantisce al filosofo di attingere, nell'intuizione, l'essere stesso, di stringerlo quasi nelle braccia? Qui si trova forse il punto cruciale dell'opposizione tra la filosofia della vita e ogni filosofia critica, o criticismo. Ed è appunto nel modo d'impostare questo problema che la fenomenologia tedesca manifesta tutta la sua solidarietà con Bergson. Tale indirizzo antepone con piena consapevolezza la datità dell'essere stesso alla verità del giudizio [...] esso antepone l'evidenza a tutti i cosiddetti problemi relativi ai "criteri di validità"».

²³ *Ivi*, p. 101.

²⁴ *Ivi*, p. 106.

con l'insieme dei contenuti percettivi fenomenici che costituiscono l'accidentale stato emozionale; anche nel caso che tali contenuti vengano trascesi, come avviene nelle filosofie della vita, in una superiore *unità vitale*, quest'ultima non sarebbe che una rappresentazione *mistica* se non venisse riportata ad una sorta di *ordre du cœur*, secondo l'idea – che fu già di Pascal, al quale Scheler non esita a richiamarsi esplicitamente²⁵ – dell'esistenza di una *specificata* natura a *fondamento* della vita sentimentale, una specifica natura che, nella visione fenomenologica, acquista una nuova luce con il concetto di *Wesensschau*, il *vedere le essenze* che si *mostrano* negli stati emozionali e che ne rappresentano le leggi *invariabili* ovvero le *unità di senso*.

La complessità del rapporto tra Scheler e le filosofie della vita, però, sta proprio qui, in quanto il maggior contributo del punto di vista vitalistico consiste, per Scheler, come abbiamo visto, proprio nell'aver riconosciuto, contro l'utilitarismo incarnato dal tipo umano moderno, cioè *l'homo faber*, il *valore assoluto* della vita e delle relazioni vitali ed istintive di cui è intessuta l'esperienza-vissuta dell'essere. La tesi scheleriana della *irriducibilità della vita emozionale* contrapposta alla tesi, di matrice razionalistica, che vorrebbe la sfera sentimentale come un momento, oscuro e confuso, dell'attività intellettuale, è sostenuta con forza anche da Nietzsche, Dilthey e Bergson, i quali, secondo Scheler, hanno saputo sì evitare l'altra erronea riduzione – tipica dell'atteggiamento intellettualistico settecentesco – della *funzione* e dell'*atto* emozionali allo *stato* d'animo, ma in una modalità che, come s'è appena detto, trascurando il carattere intenzionale della percezione affettiva, fa ricadere le loro tesi in una prospettiva, certo non più scientifica, ma che risolve, comunque, l'*ontico* nello *psichico*, l'*esser-così* del contenuto percettivo nel sentimento dell'*io-del-corpo-proprio*. A partire da tale premessa, tuttavia – qui il passaggio centrale – si giunge, nell'ottica vitalistica, ad una conclusione la cui verità è anche per Scheler inderogabile, cioè l'*assolutezza* del sentimento vitale e dei *valori* colti entro tale tipo di sentimento, ovvero, detto in altri termini, il rilievo *assiologico* della classe di funzioni e di atti di cui l'uomo è in grado farsi portatore in quanto *essere vivente*. Nella scala delle fondamentali *modalità di valore* ovvero delle relazioni *a priori materiali* della conoscenza assiologica o dell'*intuizione del valore*, la sfera dei valori vitali costituisce, per Scheler, «una modalità assiologica completamente autonoma»²⁶ e la vita «un'autentica essenzialità»²⁷, tant'è che proprio l'aver misconosciuto ciò ha spinto le dottrine etiche precedenti alla propria, secondo lui, a considerare i valori vitali come un amalgama assieme ai valori del piacevole e dello spiacevole e come l'espressione di un disordine etico, destinati a viziare in senso eudemonistico o, addirittura, edonistico, il comportamento morale. I valori vitali, perciò, sia come valori irrelati (le qualità oscillanti tra il nobile ed il volgare), sia come correlati (quelli riconducibili alla prosperità ed al benessere)²⁸, nonché i diversi modi della coscienza affettivo-percettiva nella funzione di apprendere tali valori, cioè la *sensibilità vitale*, rappresentano *correlazioni eidetiche* ed

²⁵ Cfr. Scheler, *Il Formalismo* cit., pp. 315-316.

²⁶ *Ivi*, p. 144.

²⁷ *Ivi*, p. 145.

²⁸ Per valori irrelati Scheler intende i valori il cui carattere assiologico è indipendente da altri, mentre per valori correlati egli intende quelli *strumentali*, da non identificare, però, *esclusivamente* con i valori dell'*utile*; i valori correlati sono i valori costitutivamente atti a consentire la realizzazione di quelli irrelati, a prescindere dal fatto se quest'ultimi siano i valori del piacevole, vitali, spirituali o religiosi. Ogni classe di valori ha i *propri* valori correlati, cioè i propri valori *tecnici*, *lato sensu*, in cui rientrano *anche* i valori dell'*utile* come valori correlati propri dei valori del piacevole; anche i valori *simbolici* sono valori correlati, cioè valori che implicano essenzialmente il riferimento a valori irrelati assoluti, come, ad esempio, gli oggetti sacramentali; cfr. Scheler, *Il Formalismo* cit., pp. 139- 140.

originarie irriducibili sia alle correlazioni tra la funzione della percezione-affettivo sensoriale e i corrispondenti valori del piacevole e dello spiacevole, sia a quelle caratterizzanti i modi della percezione affettiva con cui vengono intenzionati i valori *spirituali* e quelli del *sacro*.

Ma l'interrogativo fondamentale a questo punto è il seguente: stante tale concezione oggettivistica del valore della vita, qual è, dunque, all'interno della teoria fenomenologica dei valori di Scheler, l'elemento precipuo che consente al Nostro di accettare la conclusione della filosofia della vita, cioè il carattere *assoluto* della vita, rifiutando, nel contempo, la sua premessa, cioè, quella del vissuto emotivo come *fonte della datità dell'essere* piuttosto che come sua *manifestazione*? La risposta a tale interrogativo va ricercata nel significato che Scheler attribuisce al principio della *relatività* dei valori, il quale costituisce la chiave di volta per intendere il complesso rapporto tra il suo pensiero e le correnti vitalistiche. Infatti, la tesi profondamente originale che consente a Scheler di far propria l'istanza fondamentale delle filosofie della vita integrandola in una più organica teoria filosofico-antropologica è che la vita può essere assunta a valore assoluto *soltanto* se viene *relativizzata* in riferimento ad *altri* valori. L'*esser-valore* del valore, infatti, per Scheler, non si dà che all'interno di un *contesto eidetico*, vale a dire entro i *rapporti* di fondazione ed entro le *correlazioni* vigenti tra le *materie* dell'intuizione emotiva. Il che equivale a dire che la dimensione *plurale* è coesistente all'essere del valore, non già perché, si badi, in caso contrario verrebbe meno l'*oggettività* del valore in quanto tale – in quanto, cioè, realtà *indipendente* dai beni portatori del valore o dall'esistenza della coscienza intenzionante – bensì perché, essendo il valore non una rappresentazione astratta del pensiero discorsivo ma un *contenuto materiale e concreto* degli atti intuitivi della coscienza affettivo-percettiva, esso implica una molteplicità correlata di *qualità* specifiche del proprio essere valore. Inerisce, pertanto, all'essenza del valore la presenza di un rapporto di *reciprocità* tra le varie qualità dell'essenza-valore, rapporto che, per Scheler, è di tipo *gerarchico*²⁹.

Ciò che è sfuggito ai filosofi della vita non è, secondo Scheler, l'affermazione della *aseità* dei fenomeni vitali, della loro irriducibile *indipendenza* rispetto alle altre espressioni dell'uomo e, quindi, la considerazione della vita come *struttura significativa*, bensì il riconoscimento del fatto che tale indipendenza sia possibile solo sulla base di una *ragion d'essere* ovvero di un fondamento *ideale*, condizione per la *donazione di senso* alla sfera bio-psichica. E' per tale ragione, che Scheler ha potuto, da una parte, attribuire al vitalismo il grande merito di aver avviato un'operazione storico-culturale di *demistificazione* ideologica e filosofica tesa a smascherare il già ricordato rovesciamento di valori attuatosi mediante le categorie e le forme del pensiero generate dall'*ethos* borghese-capitalistico ma, dall'altra parte, rifiutare con forza la tesi che vuole i valori vitali come valori *supremi e unici*. Anzi, il concetto del *grado di relatività* del valore non è stato, secondo Scheler, totalmente misconosciuto all'interno delle filosofie della vita, dal momento che da parte di quest'ultime, è stato chiaramente contestato qualsiasi tentativo di riportare i valori morali all'idea di *umanità*; esse hanno contribuito potentemente, a suo avviso, a porre i problemi dell'etica filosofica in un modo nuovo, nella direzione dell'abbandono di un punto di vista umanistico che ha considerato a lungo i

²⁹Cfr. Scheler, *Il Formalismo* cit., pp. 119-120.

valori morali come *relativi* a ciò che è *universalmente umano* e ad una ipostatica natura umana che sarebbe – contro i risultati della teoria dell'evoluzione – fonte e principio delle valutazioni assiologico-morali³⁰.

Se l'uomo è il risultato di una trasformazione psico-fisica, di un'evoluzione vieppiù complessa ed organizzata di formazioni organiche e di facoltà psichiche, esso non può in alcun modo pretendere - *in quanto semplicemente uomo* - di farsi portatore di valori etici che siano superiori alla vita e che non siano più che dei *casi particolari* di valori e di leggi *relative* alla propria struttura organica³¹.

Il rifiuto dell'etica umanistica in favore di quella biologica, secondo Scheler, deve perciò escludere qualsiasi differenziazione *essenziale* tra l'essere umano e gli altri esseri viventi, implicando, viceversa, una distinzione meramente quantitativa e di *grado* tra il sistema delle tendenze e degli impulsi proprio dell'uomo e quello degli altri organismi e, dunque, in ultima analisi – qui il passaggio centrale - un'etica biologica deve perciò stesso escludere la sedicente superiorità assiologica dell'uomo sugli altri esseri viventi. Al contrario – e qui l'accordo tra gli esponenti della *Lebensphilosophie* e Scheler non potrebbe essere più evidente – *posto* il principio della relatività dei valori morali alla vita *segue* fondatamente che tutto il processo di *civilizzazione* umana segna un *de-potenziamento* della struttura organica dell'uomo. La contraddizione stridente, per Scheler, dell'etica biologica caldeggiata dall'evoluzionismo positivisticò - frutto maturo, quest'ultimo, del cartesianesimo e della sua pretesa di estendere i principi esplicativi dei fenomeni fisico-chimici alla sfera dei fenomeni vitali³² – sta proprio nell'aver sostenuto la superiorità assiologico-morale dell'uomo sul *fondamento* della relatività dell'attitudine etica umana alla sua dimensione naturale e biologica. Qui è il senso del capovolgimento *illusorio* di valori che ha condotto l'ethos umano, nella forma storico-sociale dell'ethos borghese dell'uomo moderno, a relativizzare il valore della vita, facendone qualcosa di *meno* di ciò che, in quanto *relativo* alla vita stessa, si rivela essere *inferiore* ad essa e, cioè, il progresso della civiltà. Tale illusione etica ha comportato quella mistificazione intellettualistica che, subordinando la dimensione vitale ed istintiva dell'uomo a quella *tecnica*, ha segnato il trionfo della Weltanschauung meccanicistica prima, e pragmatistica poi, vedendo la massima espressione dell'eticità proprio in una capacità – quella, cioè, di fabbricare utensili - *presupposta* contraddittoriamente come un *prodotto* dell'evoluzione naturale e, dunque, valutabile *solo* un piano biologico. Ma se dovessimo valutare l'uomo *da un punto di vista puramente biologico*, allora, dice Scheler, avrebbero ragione Nietzsche e l'etica vitalistica; l'uomo sarebbe, proprio perché coinvolto in un sempre maggiore processo di evoluzione ed affinamento della *ragione strumentale* a discapito degli istinti, nient'altro che un *animale malato* o un *passo falso* nello sviluppo della vita; la relatività dei valori all'organico, implicherebbe, cioè, una decisa *inferiorità assiologica* dell'essere umano in confronto agli altri organismi, dotati di un apparato organologico di gran lunga più efficiente, sicuro e stabile di quello umano, caratterizzato, viceversa, dal *massimo* grado di *dipendenza biologica* nella scala evolutiva delle diverse forme di vita³³.

³⁰ *Ivi*, pp. 339-340.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 343.

³³ *Ivi*, pp. 350-353. Per «stabilità» non intendiamo ovviamente *fissità* – essendo in tal senso proprio l'uomo l'essere più *fissato*, in quanto organologicamente dotato di maggior limiti e tale da aver bisogno di strumenti per agire - ma solo *rigidezza* e *completezza* del comportamento istintivo di contro alle caratteristiche di quello conforme all'abitudine e di quello costituito dall'intelligenza pratica,

Il potenziamento dell'apparato tecnologico umano verificatosi nel corso dell'evoluzione è, per Scheler, solo la conseguenza di una situazione di estrema debolezza istintuale, frutto di una progressiva *deficienza vitale* che viene colmata dall'intelligenza pratica tramite la capacità di foggare strumenti di lavoro, valevoli non già a *prolungare* ed accrescere gli organi, bensì a sostituire una capacità vitale *stagnante*³⁴.

Anche lo stesso sentimento di *simpatia* è stato erroneamente concepito, all'interno della concezione positivista, come la conseguenza di una graduale trasformazione, mediante l'associazione dei tratti di somiglianza ripetuti tra le esperienze dolorose altrui e quelle proprie, di un sentimento originariamente *egoistico*, volto esclusivamente al vantaggio individuale, in un sentimento di compassione, secondo una tendenza che va dall'auto-conservazione dell'individuo a quella della specie e dalla società alla comunità, quando, al contrario, per Scheler, la tendenza alla conservazione individuale è sempre posteriore all'istinto di conservazione della specie, espressione, quest'ultima, della *tendenza primaria* alla riproduzione ed alla procreazione, così come la società è sempre posteriore alla comunità. E' solo per un pregiudizio antropomorfo che l'ipotesi della *lotta per l'esistenza* ha fatto il suo ingresso nell'ambito della biologia scientifica, ad opera di un'indebita *proiezione* di rapporti sociali e storici – nella fattispecie, le lotte di classe caratterizzanti l'Inghilterra della rivoluzione industriale – nella più ampia natura organica; Darwin e Spencer, in particolare, sono gli artefici, per Scheler, di una tale illegittima trasposizione, all'insieme della vita organica extra-umana, di concetti che sono il frutto di un certo atteggiamento assiologico-morale dell'uomo, quello, cioè, che vede nel valore dell'*utile* un valore *assoluto*, con il risultato di attuare, così, un'inversione del rapporto di relatività esistente tra i valori vitali e quelli tecnici³⁵.

Ma giungiamo, così, nel contempo, al vero punto di divergenza tra Scheler e le filosofie della vita, scaturente proprio dalla comune base dell'opposizione all'ethos utilitaristico; ciò che Scheler rimprovera alle filosofie della vita è, infatti, il fatto di non aver continuato tale operazione, assolutamente corretta in sé, di relativizzazione dei valori, più in particolare, di relativizzazione dei valori dell'*utile* rispetto a quelli della vita e di essersi fermate appunto ai valori vitali. Come abbiamo già accennato, la vita, per Scheler, può essere un oggetto di valutazione assiologica – dunque, un *ens in sé*, come vogliono giustamente i vitalisti e non un concetto empirico ricavato per induzione dai tratti comuni a più organismi terrestri – soltanto *in quanto* la coscienza percipiente riconosce *in primis* la dimensione della *ipseità* in quanto tale, cioè dell'*esser-così* di un essente, in quanto, cioè, innanzitutto, l'essere umano attiva la capacità di *oggettivare* i centri di resistenza dell'ambiente al sistema delle tendenze e degli impulsi, e, quindi, anche i propri processi psichici e

nei quali i prevalenti fenomeni di differenziazione di singole percezioni e individualizzazione delle azioni, rendono il comportamento dell'essere vivente più *plastico* e, dunque, più *problematico* ed *insicuro*.

³⁴Ivi, pag. 355. Cfr. anche *Zur Idee des Menschen* (1913), trad. it. di R. Padellaro, *L'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, cit., pp. 64-65.

³⁵Cfr. Scheler, *Il Formalismo* cit., pp. 347-349. Il concetto scheleriano di *simpatia*, data l'ampiezza delle sue articolazioni semantiche, richiede un'esposizione a parte dalla quale, in questa sede, dobbiamo esimerci; ci limitiamo ad evidenziare in proposito che, per Scheler, l'errore fondamentale commesso dalla filosofia positivista ma anche da Nietzsche, è stato quello di vedere nel sentimento di simpatia non già un'espressione originaria della *essenzialità* della potenza vitale e, in generale, un segno caratteristico della partecipazione affettiva degli esseri ad un medesimo mondo di sensazioni ed emozioni, bensì un perfezionamento dell'istinto egoistico (il positivismo) oppure, viceversa, un deterioramento dell'affermazione individuale (Nietzsche), in entrambi i casi, quindi, qualcosa che *non è co-appartenente* alla percezione affettiva del valore della vita. Cfr. Scheler, *Ivi*, pp. 343-344 e, inoltre, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), trad. it. a cura di L. Pucsi, con Intr. di G. Morra, *Essenza e forme della simpatia*, Roma, Città Nuova, 1980, pp. 58 sgg.

fisiologici, trascendendoli in un proprio *spazio mondiale*, in cui si mostra l'essere-oggetto delle cose ambientali, la *quiddità pura* di un insieme di intuizioni e rappresentazioni³⁶.

L'esser-cosa della cosa che, come oggettività precipua dei sentimenti di attrazione e di repulsione, coincide con l'esser-valore, deve essere reso comprensibile *indipendentemente* dalla struttura psico-fisica dell'organismo, altrimenti si ricadrebbe nel circolo analogo a quello contestato a ragione dai vitalisti ai pragmatisti, quello, cioè, di confondere ciò *che fonda* con ciò *che è fondato*; non si potrebbe mai, cioè, comprendere il *valore* di una cosa sulla base del *portatore* del valore stesso, altrimenti la cosa-bene che dovrebbe esser portatrice del valore non sarebbe portatrice di nulla, poiché la cosa che ha valore non può fondare il proprio valore su se stessa bensì su ciò che le conferisce il valore ovvero sull'essenza-valore *preesistente* ad essa. Se, pertanto, il valore dell'utile deve, per una *necessità ontologica*, essere *riferito* – tale è il senso della relatività assiologica per Scheler – al valore della vita (invece che riferire la vita all'utile), quest'ultimo, a sua volta, deve essere relativo, cioè riferito, necessariamente ad un valore *superiore* alla vita, un valore situato *al di là* della vita, *spirituale*, dunque, dal canto suo ancora in qualche modo *relativo* a quel valore che è la condizione stessa del *mundus* di valori, cioè il valore *religioso*. L'*assolutismo etico* di Scheler implica *essenzialmente* la *gerarchizzazione* tra i valori, ovvero che un valore sia assiologicamente superiore o inferiore ad un altro in base, rispettivamente, al minore o maggiore grado di relatività di esso. Il carattere decisivo della interrelazione gerarchica tra i valori è dimostrata dal fatto che la superiorità o inferiorità tra i valori viene appresa, secondo Scheler, da un atto emotivo *specifico*, quello del *preferire*, il quale non solo coglie d'un colpo, cioè intuitivamente, la struttura gerarchica dei valori, a prescindere dal fatto che si *scelga* il valore inferiore (quando ciò accade, dice Scheler, è solo per un'*illusione* del preferire, che dà luogo ad una *visione parziale*, solo apparentemente esaustiva dell'ordine dei valori ed è il caso, per l'appunto, sia del pragmatismo sia del vitalismo)³⁷, ma addirittura si pone come un atto *anteriore* alla stessa *percezione affettiva* del valore; l'atto preferenziale, cioè, è una precondizione della funzione intenzionale della percezione affettiva³⁸. L'atto preferenziale è più *originario* della percezione affettiva poiché si rivolge, prim'ancora che alle singole qualità di valore, all'*ordine* assoluto ed invariabile tra di esse, cioè al *modo stesso di esistere* dei valori. E' nella conoscenza di tale ordine gerarchico che, in ultima analisi, consiste, per Scheler, la genuina *conoscenza etica*³⁹.

La tesi al centro delle filosofie della vita, per la quale il *sapere* è originato sempre dalla struttura dell'*ethos*, cioè dalla *sensibilità* ai valori e dal complesso delle tendenze affettive ed impulsive dell'esperienza-vissuta, è

³⁶ «Se i valori fossero relativi alla vita – scrive Scheler – sarebbe di per sé esclusa la possibilità di attribuire alla vita *stessa* un determinato valore [...] Un intelletto e una percezione i cui contenuti e le cui leggi fossero relativi alla vita [...] non potrebbero mai *riconoscere* la vita in sé come oggetto», Scheler, *Il Formalismo* cit., pp. 341-342. Cfr. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* cit., pp. 144-149.

³⁷ Cfr. Scheler, *Il Formalismo* cit., pp. 120-121. Cfr. Scheler, *Tentativi* cit., pp. 110-111 e, ancora, *Conoscenza e lavoro* cit., pp. 158-159.

³⁸ Cfr. Scheler, *Il Formalismo* cit., p. 123.

³⁹ *Ivi*, pp. 97-98. Scrive opportunamente A. Lambertino in proposito: «Per Scheler risulta quindi fondamentale il principio intuitivo secondo cui la vita desume il suo specifico senso assiologico soltanto se, tramite una valutazione "assolutamente oggettiva" di ordine spirituale, può essere inserita in un rapporto gerarchico, assiologico anch'esso oggettivo. In altri termini, una valutazione "assolutamente oggettiva" non solo implicherebbe, per Scheler, l'attività e i valori dello spirito, ma anche un atto di *differenziazione* oggettiva o una peculiare collocazione in una scala assiologica [...] Non si tratta – si badi – di una inferenza dello spirituale dal vitale significato, né di una deduzione del vitale dallo spirituale. Il carattere fondativo dell'attività dello spirito nei riguardi dei valori vitali, offre così all'assiologia scheleriana una connotazione assolutamente originale», A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Firenze, La Nuova Italia, 1996, pp. 143-144.

accettata da Scheler con la riserva fondamentale, però, per cui il vissuto emotivo deve, in quanto *intenzionalmente orientato* verso i *significati essenziali* delle cose-beni, fondarsi su quello «spirito personale infinito e sul mondo di valori che gli è presente»⁴⁰ all'interno del quale soltanto possono darsi valori assolutamente oggettivi. Il superamento dell'etica umanistica, giustamente intrapresa dai filosofi della vita, è destinata a rimanere monca se non viene fatta proseguire nel superamento della stessa etica biologica, per sfociare, infine, in un'etica in grado di *trascendere* anche la posizione dell'uomo come organismo vivente e di riconoscere e realizzare valori *sovraordinati* agli stessi valori vitali. È solo questo, per Scheler, il senso legittimo di quell'oltrepassamento dell'umano, *troppo umano*, caldeggiato da Nietzsche, che considera, giustamente, l'uomo come un *punto di passaggio* e di trapasso verso il *superuomo* ma che travisa quest'ultimo facendone la meta finale di un processo regressivo di *ri-vitalizzazione* dell'uomo, piuttosto che progressivo di *deificazione* dell'essere umano o di *teomorfosi*⁴¹.

3. Vita e Spirito

Da quanto detto finora, però, emerge un quadro, nei rapporti tra Scheler e le filosofie della vita, che si complica, paradossalmente, quanto più si va chiarendo la distinzione tra la posizione scheleriana, incentrata sulla preminenza assiologica della dimensione *spirituale* dell'uomo e quella vitalistica, imperniata, viceversa, sulla supremazia della dimensione *vitale*; la tesi per cui l'uomo come essere vivente non può considerare il *valore* ed il *senso* del proprio sentimento vitale se non in quanto si *estranea* dallo stesso processo vitale – se non in quanto, cioè, l'uomo si fa portatore di atti emotivi *aspaziali* e *atemporal*, rivolti alle pure idee ed essenze e, quindi, non più umani, bensì *divini* – pone un problema la cui soluzione non può più essere cercata limitandosi a ripristinare la corretta relatività tra i valori e che richiede, qui l'aspetto che definiamo in apparenza paradossale, il riconoscimento, alla scala gerarchica dei valori, di un carattere di *ciclicità* e non più solo di *progressività*. Le ulteriori indagini antropologiche di Scheler sul tema della vita lo conducono a trarre le estreme conseguenze del suo personalismo etico; se l'uomo in quanto organismo è il frutto di quell'unico processo evolutivo che, dalle forme più basse di energia, cioè i centri dei punti dinamici del mondo inorganico, si sviluppa, attraverso la prima *espressione* di energia bio-psichica, le piante, verso forme via via più organizzate di materia vivente, ovvero la vita animale, fino a giungere all'essere che «riunisce in sé tutti i gradi essenziali dell'esistenza in generale e della vita in particolare»⁴², l'animale uomo appunto, allora l'uomo in quanto *persona* – in quanto, cioè, *centro spirituale* di atti emozionali e volitivi *puri* e *a priori* e rivolti all'*oggettività* delle cose, il cui livello ultimo è costituito dall'*oggetto-valore* – si configura come un *ens* che non si caratterizza più *solo* per il fatto di possedere una superiorità assiologica, bensì anche per il fatto di presentare una natura *altra* rispetto a quella della materia vivente, una natura

⁴⁰ *Ivi*, pp. 130-131.

⁴¹ *Ivi*, p. 357. Cfr. *L'idea dell'uomo* cit., p. 78.

⁴² Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* cit., pp. 123-124.

addirittura *opposta* ed *antitetica* al mondo psico-fisico⁴³. L'apparizione, nell'evoluzione umana, della capacità di attivare atti spirituali spezza, secondo Scheler, il cordone ombelicale che legava ancora l'animale uomo alla propria costituzione organologica, alle proprie necessità vitali avviando il processo, a cui s'è accennato in precedenza, di *trascendimento* della vita. Tale *oltrepassamento* della sfera vitale operato dall'*homo spiritualis* si chiarisce fundamentalmente come un atto di *ideazione*, un atto, cioè, in grado di scindere, nella percezione del mondo sensibile, l'esistenza dall'essenza e di cogliere, nell'accidentalità empirica delle singole percezioni particolari, l'*unità oggettiva* della cosa, quel carattere per cui una singola cosa appartiene all'*insieme di tutte le possibili* cose aventi quel carattere, cioè l'*eidòs* della cosa. Ciò avviene (qui il punto importante) mediante una tecnica che Scheler definisce di *de-realizzazione* o ideificazione (*ideieren*) della esperienza interiore della realtà, cioè dell'*erlebnis* della resistenza che l'ambiente esterno oppone all'orientamento tendenziale di attrazione e di repulsione dell'impulso vitale⁴⁴. Lo spirito può emergere nel corso dell'evoluzione umana *solo* in virtù di un atto di *inibizione* della vita e di *sublimazione* delle energie istintive in energie spirituali ed ideali⁴⁵. Ma ecco il carattere apparentemente *circolare* del rapporto tra vita e spirito; se, infatti, la vita si fonda, in quanto valore, sullo spirito che, dunque, è sovraordinato alla vita, come può lo spirito *dipendere* in un qualsiasi modo dalla vita, cioè da ciò che è lo spirito stesso, mediante la propria superiorità assiologica, a fondare? Ciò è possibile in quanto Scheler s'accorge di un'implicazione essenziale della sua teoria dei valori, e cioè che il processo di ascensione che va dai valori assiologicamente più infimi verso quelli più elevati non è completamente progressivo bensì anche *regressivo*, poiché comporta necessariamente una degradazione energetica e vitale, una diminuzione sempre maggiore, cioè, della possibilità, da parte dei valori più alti, di manifestarsi concretamente nella *realtà effettuale* del comportamento morale. La realtà propria dello spirito, la realtà ideale è *costitutivamente* fragile, lo è *in virtù* della propria superiorità: "Ciò che è inferiore – scrive Scheler – è originariamente potente, ciò che è superiore è impotente"⁴⁶. La *purezza* e la *immutabilità* dello spirito hanno bisogno, ed in tal senso ne dipendono, della *potenza* e dell'*attività* della vita per passare dall'essere *possibile* all'essere *reale*, ovvero dall'essere *essenziale* all'essere *esistenziale*. L'inibizione degli impulsi che caratterizza l'atto ideativo, cioè l'atto propriamente spirituale, richiede un trasferimento di energia dagli istinti alle idee, ma è quell'unico, magmatico serbatoio di energie, ovvero l'impetuoso *caos* della potenza immaginativa dell'irrazionale – il *Drang* – a dare forza alla volontà spirituale diretta dal mondo dei valori – il *Geist* – consentendone la *liberazione*; quest'ultima si configura come un'irruzione – *nell'uomo* e *mediante* l'uomo – dello spirituale nell'evoluzione vitale, in una tensione dialettica primordiale *destinata* a *vivificare* lo spirito e, insieme, a *spiritualizzare* la vita⁴⁷. A questo punto, quella che abbiamo definito come circolarità ci si chiarisce, in verità, molto più correttamente, come *ciclicità* della relazione gerarchica tra valori vitali e valori spirituali; la relatività di ciò che è inferiore, ovvero la *vita* a ciò che è superiore ovvero lo *spirito* non implica

⁴³ *Ivi*, pp. 143-144.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 155-157.

⁴⁵ *Ivi*, p. 159: «Paragonato all'animale – scrive Scheler – che dice sempre "sì" alla realtà effettiva, anche quando l'aborrisce e la fugge, l'uomo è "colui che sa dir di no", l'"asceta della vita", l'eterno protestatore contro quanto è soltanto realtà».

⁴⁶ *Ivi*, p. 168.

⁴⁷ *Ivi*, p. 172.

un risolversi della prima nel secondo, bensì un movimento ritornante che dallo spirito è ricondotto nuovamente alla vita, dal superiore all'inferiore, il che, ben lungi dal costituire un'incoerenza nella dottrina etica scheleriana è, al contrario, una conferma ulteriore della centralità del principio della relatività dei valori e più in generale della *gerarchia* come caratteristica essenziale dell'ordine immutabile ed assoluto tra essi. Il senso della relazione di superiorità o inferiorità di un valore rispetto ad un altro consiste nella reciproca dipendenza e complementarità tra di essi, per cui non solo il valore inferiore ha bisogno del superiore per essere riconosciuto come valore, ma anche il valore superiore ha bisogno di quello inferiore come del proprio *segno*, della propria *forma espressiva*, entro la quale *mostrarsi*.

4. Osservazione conclusiva

L'accostamento operato di frequente, in sede storiografica, tra Scheler e i filosofi della vita e che si vorrebbe legittimato dalla sempre maggiore preminenza accordata dal Nostro, soprattutto nell'ultima fase del suo pensiero, al ruolo delle forze irrazionali all'interno della sua visione filosofica del mondo, rischia di ridurre semplicisticamente la riflessione scheleriana sulla nozione di *vita* ad un momento della polemica antirazionalistica sollevata dai teorici della *Lebensphilosophie*, se non si tiene sufficientemente conto della geniale operazione di rilettura critica che Scheler compie nei riguardi dei temi di tale corrente di pensiero. Come abbiamo cercato sinteticamente di mostrare nel presente lavoro, l'atteggiamento del filosofo tedesco nei confronti delle correnti vitalistiche, poggia su un'argomentazione tale da consentirgli di recuperare in positivo i pregi maggiori di esse, scartandone, nel contempo, i difetti. Non basta, infatti, a nostro avviso, separare lo Scheler filosofo della vita e critico della modernità dallo Scheler fenomenologo, quasi a voler salvare il momento spiritualistico della sua riflessione dalle conseguenze nichilistiche ed irrazionalistiche del vitalismo, oppure, viceversa, allo scopo di sopravvalutare, dal punto di vista del *pensiero debole*, la strenua difesa scheleriana delle emozioni e del sentimento contro la mortificazione del vitale posta in essere dalla metafisica classica e sfociante poi nel pensiero borghese occidentale. È solo, infatti, nell'*unità* e nella *reciproca dipendenza* tra il momento negativo della speculazione di Scheler, rappresentato dalla contestazione dell'inversione dei valori propria della civiltà moderna e lucidamente denunciata dal vitalismo⁴⁸, e il momento positivo, rappresentato dall'idea di una comprensione fenomenologica del fondamento dell'essere, che è possibile cogliere il senso della relazione tra Scheler e le filosofie della vita. Il saggio scheleriano da cui siamo partiti, cioè i *Tentativi per una filosofia della vita*, rivela già nel titolo il significato che, per Scheler, assume l'orientamento vitalistico; quest'ultimo, segnatamente nelle forme assunte con Nietzsche, Dilthey e Bergson, indica appunto un *tentativo* di prospettare un nuovo modello di

⁴⁸ Sottospecie della concezione vitalistica dell'uomo è, per Scheler, anche il materialismo storico di Marx, il quale, identificando la natura umana con il sistema delle tendenze *nutritive*, priva il mondo spirituale della propria autonomia, facendolo scaturire esclusivamente dalla *negazione* del principio vitale. I motivi economico-sociali condizionano sì, anche per Scheler, la nascita delle forme ideali e spirituali del pensiero (filosofia, scienza, arte, religione, ecc), ma non in quanto causano direttamente tali forme, bensì in quanto creano l'occasione per il prevalere di un certo *sentire emotivo* piuttosto che un altro ed è solo il sentire emotivo – intenzionalmente inteso e considerato, quindi, già come qualcosa di *spirituale* – a produrre direttamente una data forma teorica o visione del mondo. Cfr. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* cit., p.182. Per una discussione dettagliata del materialismo storico, cfr. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), trad. it. a cura di D. Antiseri, con Intr. di G. Morra, *Sociologia del sapere*, Roma, Edizioni Abete, 1976, spec. il cap. IV.

filosofia, il cui valore non consiste nell'esaltare misticamente l'impulso vitale, esaltazione mistica a cui Scheler è totalmente estraneo, ma nel porsi come riflessione propedeutica - mediante la demistificazione ideologica dell'*autoillusione* dell'Occidente da essa operata - ad un progetto di ri-fondazione del «rapporto distintivo dell'uomo, in quanto tale, col principio del mondo»⁴⁹, ovvero di ricostruzione, su basi nuove, dell'unità della ragione. La *Lebensphilosophie* mostra il suo valore, la sua efficacia speculativa, come s'è detto nella premessa, proprio laddove è più evidente il suo limite, che è quello di aver lasciato incompleta l'opera di ristabilimento di un corretto rapporto gerarchico tra i valori, opera attuata tramite il principio del condizionamento emotivo-istintuale della conoscenza ed il suo corollario, cioè l'imprescindibilità della *potenza creativa* dell'impulso; ma è proprio a questo punto che tale potenza creativa si rivela essere cieca e indifferente senza quelle idee e quei valori spirituali, che, sebbene troppo puri ed elevati per realizzare la propria *deitas* senza l'energia fornita dagli impulsi vitali, costituiscono, nel contempo, le *ragioni a priori* ed *eternae* della storia, senza le quali l'impulso non farebbe che mostrare la propria nullità e torbidezza. La filosofia della vita rappresenta, per Scheler, un'esperienza di pensiero fondamentale per *avviare* un progetto di ricostituzione di un autentico spirito metafisico, che non mortifichi né magnifichi i valori vitali, ma che, piuttosto, li *conduca* e li *diriga* verso la loro *destinazione*, vale a dire l'instaurazione, per *mezzo* di essi, del regno ideale e divino del pensiero⁵⁰.

⁴⁹Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* cit., p. 142.

⁵⁰ Scrive Scheler in conclusione dei *Versuche*: «In questa sede, abbiamo voluto solo accennare agli incerti inizi, e agli inizi soltanto, di una trasformazione della Weltanschauung europea e pertanto anche dell'idea del mondo. Ma abbiamo intenzionalmente ommesso di parlare dei metodi più rigorosi, più tedeschi, grazie ai quali una filosofia fondata sull'*Erleben* dei contenuti essenziali, è giunta ad alcune conclusioni affidate recentemente allo *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie*: e questo anche se siamo convinti che solo con essa e sul suo terreno, troveranno la loro più *completa* utilizzazione anche i nuovi orientamenti dati da Nietzsche, Dilthey e Bergson al nostro pensiero», Scheler, *Tentativi* cit., p. 113.