

2.2

Il volontarismo tardo-medioevale all'origine della crisi

Sempre, nella riflessione dei pensatori dell'età della crisi, con i quali più strettamente si confronta, Scheler si imbatte in un medesimo ostacolo, che impedisce loro di condurre fino al compimento realizzativo le aperture teoriche per una positiva evoluzione della difficile situazione vigente, che pure hanno elaborato con grande potenza intuitiva, finezza di analisi, elevata statura morale. È certo anche un pregiudizio filosofico negativo nei confronti del "lavoro", quello che blocca il passaggio alla realizzazione della transvalutazione di tutti i valori di Nietzsche, al conferimento di contenuti spirituali alla vita in Eucken, alla critica costruttiva della razionalizzazione capitalistica in Weber; pur nella diversità delle posizioni e degli atteggiamenti speculativi, a nessuno di loro passa per la mente l'idea di prolungare l'intenzionamento teoretico-pratico fino a comprendere un tale strumento universale a disposizione dello spirito umano, per intro-

durere le loro idee nel vivo dell'esperienza individuale e sociale, imprime-
mendo al divenire storico quella svolta che tutti auspicavano.

Nietzsche si è certo spinto molto avanti nell'approntare un nuovo
quadro intenzionale da mettere in atto: ha proposto la dinamizzazione
della statica concezione ontologica della metafisica dogmatica sia sor-
montando il principio dell'essere con quello della volontà-di-potenza sia
avviando quest'ultima a una attività perenne in quanto scandita dalla
dimensione temporale dell'eterno ritorno dell'identico; si è liberato degli
utopismi antropomorfi, non limitandosi a teorizzare il superuomo ma
preoccupandosi anche del suo «allevamento» (*Züchtung*). Quando però si
è trattato di cominciare a dare realizzazione a tali intenzioni, Nietzsche si
è arrestato al pensiero e all'esortazione del «grande stile», senza mai for-
nire neppure un esempio di trasformazione reale da poter imitare¹²²; i suoi
lettori e cultori, infatti, anche insigni come per esempio Heidegger, hanno
ricepito da lui prevalentemente, salvo alcune rare eccezioni, tra cui Sche-
ler, un messaggio di nichilismo, come se bastasse l'abbattimento della
morale tradizionale e della metafisica dogmatica per trovarsi già al cospe-
to dell'edificarsi dell'uomo e del mondo nuovi.

Anche per Eucken la diffidenza tutta spiritualista nei confronti del
lavoro ha comportato l'inanità delle sue diagnosi socio-culturali, peraltro
acute come si è visto. Il volontarismo dell'azione poteva a suo parere col-
mare la distanza tra spirito e vita, ma non è stato affatto così: come un
muscolo, rimasto contratto troppo a lungo, si affloscia, così la volontà
perde tutta la sua potenza dopo lo spasimo di un'intenzione di azione
incapace di scaricarsi nella realizzazione. Questo era accaduto a conclu-
sione della parabola idealistica, che non solo con Fichte aveva assunto l'a-
zione morale a principio della scienza, ma con Hegel aveva addirittura
ascritto all'attività di negazione dell'intelletto la valenza lavorativa princi-
pale, di cui il lavoro in senso economico, descritto nell'ambito dello spiri-
to oggettivo, al momento della società civile, rappresentava solo un caso
particolare, che da quella pratica negatrice originaria prendeva senso¹²³.

Neppure Weber, sociologo e cultore di economia politica, interessato
alla sorte della *Entwicklung des Menschentums* come opportunamente
sottolinea Wilhelm Hennis¹²⁴, si sottrae al senso di intimidazione e di
impotenza che il "lavoro" trionfante induce nell'età della crisi: lo scien-
ziato di professione non ha risorse per ampliare l'orizzonte del suo pen-
sare oltre le strettoie del calcolare. Egli non può che sottostare all'orga-
nizzazione dei saperi specialistici, lavorando con disciplina e onestà intel-
lettuale nel proprio ristretto ambito, in attesa che un'idea geniale vi irrom-
pa, ma senza pretendere né di dominare il caso (*Zufälligkeit, Hazard*) che
spadroneggia sulla vita accademica, attestandola sul livello della medio-
crità (*Mittelmässigkeit*)¹²⁵ né di poter soddisfare con la sua ricerca le

domande esistenziali di senso e valore che urgono dentro di lui come in
ogni essere umano¹²⁶. Non siamo più ai tempi di Platone in cui il sole della
verità illuminava il mondo e il filosofo che aveva imparato a sostenere la
vista di quella luce si assumeva il compito di ridiscendere tra gli uomini
della caverna, per comunicare loro ciò che aveva conosciuto e condurli
verso la luce¹²⁷. Nell'organizzazione razionalizzata delle scienze c'è solo
calcolo (*Berechnen*), solo questioni di quantità possono venire impostate
e risolte razionalmente. Il fascino degli strumenti, concetto (*Begriff*) ed
esperimento (*Experiment*), «per stringere qualcuno nella morsa della logi-
ca» (*Mittel zur Hand, womit man jemanden in den logischen Schraubstock
setzen konnte*), ha atrofizzato ogni altra forma di pensiero che non sia
volto a utilizzarli per il dominio del mondo¹²⁸. Per questo Weber racco-
manda ai suoi studenti di tenere lontana la scienza dalla ricerca di Dio e
della felicità, se non vogliono zavorrarsi alla condizione degli «ultimi
uomini», che «hanno inventato la felicità» evocati da Nietzsche, e preclu-
dersi definitivamente la possibilità di trovare un senso per la loro vita¹²⁹.
Tutto ciò che viene sottoposto al "lavoro", sia pure al lavoro intellettuale,
si trasforma dunque per Weber in piombo, che sempre più ci fa affonda-
re nel meccanismo della riproduzione del dominio tecnico del mondo,
ottundendo in modo via via più esteso la consapevolezza della infinita
possibilità intenzionale di cui l'uomo è dotato per essenza, cioè sempre,
anche nell'epoca dell'imperante sottomissione alla tecnica.

Ma per quale via sarà possibile sgombrare l'orizzonte dalle ombre del-
l'oggettivazione lavorativa e razionalizzante, apparentemente incontrasta-
bile e ineluttabile? Come l'uomo potrà riprendere il governo intenziona-
le dei dispositivi psico-fisici di realizzazione?

Fin dalla dissertazione di laurea del 1897, *Beiträge zur Feststellung der
Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*¹³⁰, Scheler ha
l'idea di cercare nella storia dello spirito le tracce tanto della separazione
di quest'ultimo dall'energia costruttiva della vita quanto di quel progressi-
vo depauperamento del suo stesso patrimonio ideale che aveva condotto
alla sterilità della metafisica dogmatica da un lato e all'apparente attuale
esaurimento delle risorse intenzionali antropologicamente disponibili, dal-
l'altro. Il problema di fondo che la dissertazione intende affrontare è infat-
ti l'indigenza, che affligge l'età della crisi, di facoltà psicologiche «di valo-
re» (*wertvoll*) a fronte dell'abbondanza di risultati provenienti dalla
moderna psicologia. Secondo Scheler, occorre instaurare una critica della
coscienza dal punto di vista del suo valore (*Wertkritik des Bewusstseins*),
così da poter «convogliare» (*zusammennehmen*) processi psicologici, che
descrittivamente appaiono isolati, in nuove «facoltà» (*Vermögen*) e dotare
il mero essere psicologico di validi organi dell'anima (*wertvolle seelische
Organe*)¹³¹. Sulla scia di Wilhelm Windelband oltre che di Eucken, egli con-

sidera la religione, in cui l'uomo viene in contatto con l'Essere Sommo, ambito privilegiato per calibrare assiologicamente le espressioni dell'umana razionalità che danno luogo alla logica, all'etica e all'estetica³². Per questo sfondo di vissuto, forse, quando si tratta di andare a individuare nella storia dello spirito l'origine dell'«incolmabile abisso» (*unschliesbare Kluft*), che separa ormai pensare e volere, sapere e agire, vero e buono³³, il giovane Scheler risale ai tempi della diffusione del cristianesimo.

Nella predicazione di Gesù non si riscontrano separazioni. Egli si era dichiarato verità e vita e perciò aveva proposto una concezione in cui pensiero e volontà erano egualmente assunti. Già nei più antichi autori cristiani, però, Origene, Crisostomo, Sinesio di Alessandria, si possono individuare, secondo Scheler, avvisaglie di divisione tra logica ed etica. Ed esse, veicolate dalla idea della «predestinazione» (*Gnadedwahl*) sarebbero sfociate nella dottrina della doppia verità, secondo una linea storica che congiungendo Agostino ad Abelardo e a Duns Scoto, sarebbe poi travalicata nella modernità³⁴. In verità, l'affermazione agostiniana del primato della grazia che, secondo Scheler, caratterizza essenzialmente il cristianesimo, non comporta di per sé alcuna svalutazione della ragione umana né pertanto conduce alla necessità di teorizzare un doppio livello di verità, umano e divino. Essa fu, però, introdotta per autorità, prima cioè che avessero potuto svilupparsi quei processi di conoscenza e accettazione sentimentale, che consentono l'attiva partecipazione umana a ogni rivelazione: la logica terrena dovette quindi anzitutto sottomettersi a quella divina, per procedere in un secondo momento alla autonoma adesione, che poté però aver luogo per il solo tramite dell'identificazione sentimentale, almeno secondo la tradizione agostiniano-scotistica come Scheler in questi anni la recepisce. L'ermeneutica storico-filosofica di Windelband, infatti, cui Scheler rimanda³⁵, prevedeva che nel cristianesimo agostiniano si fronteggiassero, senza ridursi l'una all'altra, due tipi di ragione: da una parte la ragione erede della scienza ellenistica e dall'altra quella formata dalla tradizione religiosa. Volendo dare a entrambe espressione adeguata, non ci si poteva che orientare verso una interna articolazione della stessa verità, nella quale si trovavano perciò a coesistere verità filosofica e verità teologica, verità teoretica e verità pratica³⁶.

A tali assunzioni storiografiche da parte di Scheler, si congiungono nei *Beiträge* anche asseriti teorici che rimarranno basilari per lo sviluppo della sua originale metafisica assiologica. Per esempio, fin da ora a suo parere «valore ed essere sono nozioni chiaramente coordinate che escludono però ogni forma di subordinazione reciproca»³⁷, secondo l'idea espressa da Hermann Lotze nella sua *Logik* del 1874³⁸. Inoltre, accettando gli stimoli provenienti dalla lettura di *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* di Franz Brentano, matura in Scheler l'idea per cui «i principi trascendenta-

li» sono «troppo ricchi di contenuto per essere validi nella singola esperienza» e «troppo poveri per consentire un'applicazione reale»³⁹.

Nella ricostruzione storiografica si trasfondono così i lineamenti dei vissuti culturali di Scheler stesso e della sua epoca: di quelle esperienze di scissione (*Trennung*) anticipate specularmente negli *Erlangen Vorträge* di Schelling⁴⁰, a conclusione dei fasti filosofici di Hegel, che sulla attività intellettuale dello scindere (*Tätigkeit des Scheidens*) aveva edificato il sistema dell'unità di razionale e reale. È perciò nell'ambito del tramandarsi storico dell'originaria unità di spirito e vita, universale e particolare, assoluto e relativo, introdotta dal cristianesimo, che si è andata formando, secondo il giovane Scheler, una frattura e alla circolazione continua dei vari elementi e armonica composizione dei diversi livelli, presente nella predicazione di Gesù Cristo, sono subentrati la prevaricazione e il predominio da parte di uno solo di essi: quello della volontà. È vero, infatti, che Agostino intendeva mantenere un'impostazione egualitaria nella successione di amare, conoscere e volere, tuttavia, proprio asserendo il primato dell'amore, egli si trovò a introdurre un ordine gerarchico e a incorrere in un rigorismo della morale contrario alla stessa libertà dell'amore che si era voluto mettere a capo.

Fu il dialettico Abelardo a sciogliere le catene di quell'armonia forzata. Ponendo l'idea di relatività negli stessi divini voleri, egli articolò internamente la verità divina e aprì la via alla dottrina della doppia verità. Essa fu utilizzata e sviluppata da Duns Scoto e dai francescani suoi confratelli, i quali per suo tramite poterono rimanere rigorosamente fedeli alla Chiesa e insieme coltivare la scienza autonoma della natura che cominciava ad affermarsi. Grazie alla duplicità di livello introdotta da quella dottrina, verità di fede e verità di ragione apparvero coesistenti e componibili in unità, sebbene, in realtà, fu la distanza fra scienza mondana e fede e tra intelletto e volontà a risultare definitivamente sancita, tanto che Scheler definisce il volontarismo scotistico un «araldo» dello scetticismo che ne seguì (*ein Sturmvoegel der nachfolgenden Skepsis*)⁴¹, ripetendo l'accusa che, nel corso delle controversie secolari che li videro contrapposti, i tomisti rivolgevano ai francescani seguaci di Duns Scoto⁴².

In effetti, l'affermazione di una verità filosofica distinta da quella teologica, di un intelletto separato dalla volontà, di un *verum* sottoposto al *bonum*, scuote l'assoluta certezza dei principi morali, introducendo nella volontà divina cui competono, una relativa mobilità (*Beueglichkeit*): non che Dio abbia cambiato o cambi la sua volontà in un senso o nell'altro; tuttavia la possibilità di una tale variazione ora si dà e per questo occorre che la volontà divina, che regge l'edificio etico, raggiunga noi uomini nella forma stabilizzata del comando di Dio. Tale teorica de-assolutizzazione della volontà divina, che lo scotismo opera, d'altro canto, comporta vantaggi per l'affermarsi della polivocità della moderna ragione umana,

orientata alla filosofia e alla teologia ma anche e soprattutto interessata a coltivare le scienze empiriche e sperimentali: se la stessa volontà di Dio può volere più ragioni, infatti, anche la ragione umana può finalmente sentirsi liberata dalla preponderanza della unica verità teologica, salvo avvertire il peso schiacciante del discernimento da esercitare rispetto alla molteplicità di ragioni possibili, subentrare al posto di quella divina o incorrere nel rischio di soccombere alle esigenze del momento, non riuscendo a elaborare progetti di ampio respiro⁴³.