

ANALISI D'OPERE

J. R. STAUDE, *Max Scheler, 1874-1928. An intellectual portrait*, New York, The Free Press, 1967. Un volume di pp. XV-298.

Con quest'opera lo Staude ci offre il primo tentativo di biografia completa ed accurata su Max Scheler. Egli lavora sulla base di interviste personali con le persone viventi che hanno conosciuto il filosofo, soprattutto Maerit Furtwaengler e Maria Scheler, la seconda e terza moglie viventi del filosofo, nonché amici e conoscenti, come D. von Hildebrand, M. Buber e innumerevoli altri elencati nella prefazione (pp. XIII-XIV); egli ha potuto inoltre utilizzare del materiale inedito, come gli scritti postumi giacenti presso Maria Scheler a Monaco e soprattutto le lettere a Maerit Furtwaengler, giacenti presso la stessa a Heidelberg e particolarmente interessanti per le notizie sui movimenti e sulla interiore problematica di Scheler negli ultimi anni della sua vita.

Dal punto di vista dei dati biografici l'opera è di grande interesse per ogni studioso di Scheler e serve a situare con maggiore precisione le sue opere nei vari momenti della vita particolarmente movimentata del filosofo.

Lo Staude intende però anche tentare una comprensione dello sviluppo intellettuale di Max Scheler facendo riferimento alle sue vicende personali e allo sfondo politico-sociale della Germania nel primo quarto del secolo XX. Pur dichiarando di volersi limitare a rendere comprensibile lo sviluppo delle sue idee politiche e sociali (p. VIII), lo Staude di fatto involge nella propria interpretazione un po' tutto il pensiero scheleriano, giungendo ad una serie di accostamenti che, se pur non sono sempre del tutto arbitrari, per lo più non ci pare diano un gran contributo all'approfondimento del senso delle riflessioni del filosofo.

Per lo Staude Scheler è essenzialmente determinato, nella sua concezione teoretica, sia dal disordine della sua vita privata sia dalla funzione di « fabbricatore di ideologie » a servizio della situazione politico-sociale del momento.

Così, per esempio, a quattordici anni si sarebbe convertito al Cattolicesimo per fuga dal cupo ambiente familiare e per attrattiva delle popolari feste mariane bavaresi (pp. 4; 88); il suo avvicinamento alla filosofia della religione di R. Eucken a Iena sarebbe stato determinato anche dal fallimento della sua prima vita religiosa cattolica (p. 12); la sua critica, considerata puramente fantastica e mitologica (p. 44), della società borghese viene interpretata in base alla personale depressione psichica di quegli anni (1910-14), che lo avrebbe messo in grado di esprimere il malessere morale e psicologico della nazione (p. 44), ed in particolare il risentimento della classe media, politicamente impotente, di fronte all'aristocrazia feudale (p. 44); la Baviera, rurale e cattolica, è invece la base della sua concezione politica comunitaria che tenderebbe, come ideale, alla società feudale medioevale (p. 35).

Durante la guerra egli sarà « fabbricatore di ideologie » per giustificare il militarismo e il nazionalismo tedesco, e dopo la guerra per giustificare lo *status quo* (p. 223). Unicamente così si spiegherebbe sia il suo richiamo all'idea cristiana delle corporazioni, come via di mezzo fra socialismo e liberalismo, sia, dopo l'abbandono della Chiesa Cattolica, il suo passare alla sociologia della cultura, quale antidoto al caratteristico pluralismo ideologico della Germania di Weimar.

Quanto poi al suo passaggio da una posizione metafisica teista al panteismo, esso è spiegato dallo Staude col richiamo alla sua instabilità psichica (p. 242); mentre il suo straordinario « opportunismo filosofico e politico », nato dal desiderio di espri-

mere in termini metafisici le tendenze intellettuali e politiche del tempo, dovrebbe spiegare l'indubbio successo delle sue idee, nonostante il disordine della sua vita privata e i suoi successivi cambiamenti di punti di vista (pp. 253-254).

Questo modo di procedere dello Staude ci è parso particolarmente penoso. Senza mai prendere sul serio ed analizzare in se stesse le motivazioni delle posizioni del filosofo, egli procede per puro accostamento esteriore, spesso forzato e arbitrario (cfr. ad esempio a p. 103 l'uso di frasi di un articolo scritto durante la guerra nel 1917 come prova di ideologizzazione della situazione post-bellica, nonché la costante interpretazione del concetto eminentemente personalistico di « comunità », proprio di Scheler, col riferimento alle piccole comunità corporative medioevali o addirittura alla società feudale); se in taluni casi egli sa essere suggestivo, soprattutto là dove ci descrive l'impegno socio-politico che accompagnava la speculazione scheleriana, certo non ci dà quel ritratto intellettuale del pensatore che ci si aspettava.

L'aspetto più interessante dell'opera, oltre alle notizie biografiche (spesso purtroppo spinte fino ad accogliere i pettegolezzi ambientali), resta l'indicazione delle persone di cultura che Scheler ha incontrato nei vari ambienti accademici da lui frequentati, prima a Monaco, poi a Berlino e Iena; poi ancora a Monaco, a Gottinga, a Monaco, a Colonia e a Francoforte. Il pellegrinare di Scheler in questi vari ambienti fu certo una delle condizioni che permisero il formarsi di quella cultura enciclopedica che egli mostra di possedere nei riguardi dei più diversi campi della filosofia tedesca del tempo.

GIOVANNI FERRETTI

E. W. RANLY, *Scheler's Phenomenology of Community*, The Hague, Nijhoff, 1966. Un volume di pp. XIV-130.

La fenomenologia della comunità è studiata dal Ranly sullo sfondo di tutta l'antropologia filosofica scheleriana. Un primo capitolo dell'opera (pp. 1-15), dopo alcune brevi notizie biografiche, ci dà uno schizzo del concetto scheleriano di filosofia, dal Ranly ritenuto ambiguo perché da un lato presenterebbe la filosofia come un atteggiamento essenzialmente teoretico e dall'altro come un impegno morale di tutta la persona; segno, secondo il Ranly, della parallela tensione fra spirito e vita che Scheler cercherà di comporre in tutta la sua filosofia (p. 14).

Nella esposizione della antropologia di Scheler si inizia dal saggio del 1927, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (pp. 16-37), caratteristico dell'ultimo periodo, andando a cercare all'indietro nella produzione scheleriana la costanza dei concetti antropologici fondamentali: spirito, persona, io, microcosmo. Il Ranly giustificherà questo rovesciamento cronologico adducendo come motivo che in tal modo è possibile far vedere meglio l'organicità interna del pensiero scheleriano e meglio presentarne la fenomenologia della comunità sullo sfondo complessivo del suo pensiero (p. 75). A nostro avviso però tale rovesciamento finisce per annullare il profondo cambiamento avvenuto nella antropologia scheleriana con la tesi della impotenza dello spirito e del conseguente rifiuto del teismo. Il Ranly vi accenna appena, non rilevando sufficientemente, ci pare, l'intima connessione che vige nell'antropologia scheleriana fra concezione dell'uomo e concezione di Dio; connessione che fa sì che i due concetti non possano variare che in stretta interdipendenza.

Il terzo capitolo (pp. 38-61) è una buona presentazione del modo scheleriano di affrontare il problema della nostra conoscenza degli altri, che sta alla base di ogni fenomenologia della comunità. Anche qui però non si sottolinea a sufficienza il cambiamento di prospettiva che si ha nel passaggio non solo al monismo vitalistico della seconda edizione di *Wesen und Formen der Sympathie*, ma al parallelo monismo spiritualistico di *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Il quarto capitolo (pp. 62-75) affronta il problema dei rapporti fra uomo e società, accennando brevemente al contenuto della prima parte di *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, nonché alle