

stesso valore che assume l'Uno nella filosofia neoplatonica, denunciante la sua trascendenza rispetto ad ogni realtà e la sua assoluta ineffabilità, non possiamo condividere tale interpretazione.

A nostro modesto parere infatti sia la dottrina spinoziana della causalità immanente che spiega la struttura della sua metafisica, sia la *derivazione necessaria* delle realtà naturali dalla divina sostanza conformemente a una *dialettica profondamente difforme dall'emanazionismo neoplatonico*; sia finalmente la dottrina spinoziana dell'attributo che consente una conoscenza estremamente limitata ma reale della divina sostanza, escludono una trascendenza di tipo neoplatonico.

Tutto questo, ripetiamo, nonostante alcune profonde tracce di tale dottrina, particolarmente in rapporto alla concezione dell'uomo nel tempo e nella eternità, illustrate con efficacia dal Moreau. E il discorso potrebbe continuare a lungo per mettere in luce le difficoltà della genesi dei finiti da una causalità immanente infinita, o per giustificare la nostra valutazione «realistica» dell'attributo, o per approfondire la struttura dell'immanentismo spinoziano e la prospettiva relativa. Per rispettare tuttavia l'economia del presente volume, ci accontentiamo attualmente di consigliarne la lettura a chi desidera accostarsi all'*Ethica* per ripensarne i profondi motivi che la informano: Joseph Moreau potrà suggerire alcuni validi spunti di meditazione.

CARLA GALLICET CALVETTI

M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. PADELLARO («Filosofi contemporanei», 17), Fabbri, Milano 1970. Un volume di pp. 235.

Nella splendida veste editoriale della collana «Filosofi contemporanei», abbiamo in questo volume la traduzione di alcuni interessanti saggi di Scheler, scelti per il loro comune convergere nel tema antropologico. Il saggio più importante, da cui è tratto il titolo della raccolta, è la celebre conferenza *Die Sonderstellung des Menschen*, tenuta a Darmstadt nel 1927, e poi pubblicata a parte nel 1928 col titolo *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. In essa Scheler, ormai prossimo alla morte, ci ha lasciato in modo sintetico alcuni dei più notevoli risultati della sua antropologia per quanto riguarda due temi: 1) il rapporto dell'uomo con piante e animali, 2) il suo speciale posto metafisico nel mondo (cfr. tr. it., p. 158). Nella trattazione del primo tema è possibile cogliere il culminare e giungere a perfezione di quel lungo confronto critico instaurato da Scheler contro la visione naturalistica dell'uomo per difendere l'originalità della vita spirituale, indagarne la natura, studiarne i rapporti con le altre dimensioni dell'integrale esistenza umana. Nello svolgimento del secondo tema, il saggio ci presenta invece un documento di quel capovolgimento della posizione metafisico-religiosa che ha caratterizzato l'ultima fase del pensiero scheleriano, portandolo ad abbandonare il teismo personalistico, prima strenuamente sostenuto, per abbracciare una forma di panteismo dualistico ed impersonalistico in cui l'uomo è considerato il luogo dell'immanente reciproco compenetrarsi della divinità: lo spirito (*Geist*) e l'impulso (*Drang*).

Gli altri saggi della raccolta corrispondono invece tutti alla precedente fase del pensiero scheleriano, meno metafisica e più fenomenologica, ma comunque orientata a scrutare attentamente l'esistenza umana. Nell'ordine sono tradotti: *Zur Phänomen des Tragischen*, del 1914 (tr. it., pp. 71-92: *Il fenomeno del tragico*), *Zur Idee des Menschen*, del 1915 (tr. it., pp. 93-120: *Sull'idea dell'uomo*), *Versuche einer Philosophie des Lebens*, del 1913-1915 (tr. it., pp. 121-152: *Tentativi per una filosofia della vita*).

Il saggio sul tragico può essere considerato un classico esempio del modo fenomenologico di procedere di Scheler: né per induzione, né per deduzione da presupposti metafisici, né per introspezione psicologica, ma per tentativi di mettere in

luce il fenomeno stesso nel suo originario presentarsi all'intuizione essenziale. La finezza dell'analisi fenomenologica scheleriana, operante sullo sfondo della sua più vasta dottrina dei valori sviluppata in *Formalismus*, se da un lato riesce a individuare l'essenza del tragico nell'inevitabile conflitto che sorge, all'atto della realizzazione dei valori positivi più alti, fra valori stessi e loro portatori, dall'altro sa anche presentarci in tutta la sua drammaticità alcune leggi essenziali del dinamismo etico in cui l'uomo è inserito, facendole culminare nella figura dell'eroe tragico, che proprio perché ha intuito un regno di valori superiori cade necessariamente in colpa e si perde di fronte ai suoi contemporanei.

Il saggio sull'idea dell'uomo, che vuole essere anch'esso un esempio di fenomenologia essenziale, affronta il tema assolutamente centrale dell'essenza stessa dell'uomo. La consapevolezza scheleriana che alla domanda sull'uomo si riconducono tutti i problemi fondamentali della filosofia, sia passata che presente, balza nettamente fin dalle prime righe del saggio. Scheler ne farà il motivo di fondo di tutto il suo filosofare, contribuendo notevolmente, con il suo costante richiamo a tale centralità, a riportare esplicitamente il tema antropologico al centro dell'attenzione filosofica contemporanea. In concreto il saggio si sofferma a criticare la posizione positivistico-pragmatica che da un lato nega ogni differenza essenziale dell'uomo dall'animale e poi cerca di vedere nella parola e nello strumento il graduale passaggio dal primo al secondo. Una brillante analisi della novità assoluta sia della parola umana nei confronti delle espressioni animali, che dell'unitario significato intenzionale dello strumento umano nei confronti del semplice uso di cose per determinati fini, presente anche negli animali, porta Scheler a individuare nel collegamento fra intenzionalità, spiritualità, apertura a Dio, la novità specifica dell'uomo, invano ricercata dai naturalisti in caratteristiche di ordine biologico o funzionale. Un certo *pathos* nietzschiano è ben rilevabile là ove Scheler parla dell'uomo come del « gesto della trascendenza », un « passaggio » fra l'animale e Dio, individuabile solo in riferimento al *terminus ad quem* della sua incessante ricerca (pp. 109-113), fino a dichiarare che ciò che costituisce la sua vera umanità è « il fuoco, la passione di trascendersi — si chiami la meta 'superuomo' o 'Dio' » (p. 120). L'idea di Dio è stata sempre essenziale, in tutto il corso dell'antropologia scheleriana, per la stessa comprensione dell'idea dell'uomo. Le due idee, dirà Scheler in uno degli ultimi suoi saggi, sono talmente legate che non possono che variare correlativamente. Ma forse nella struttura degli interessi scheleriani il primo posto non ce l'ha Dio, ma la glorificazione dell'uomo, fino a giungere a modificare, nell'ultima sua filosofia, l'idea di Dio in funzione di una idea prometeica dell'uomo, certamente più vicina a quella di Nietzsche che non a quella della tradizione religiosa.

I *Tentativi per una filosofia della vita* presentano l'analisi del contributo di tre pensatori, Nietzsche, Dilthey, Bergson, al sorgere di un nuovo tipo di filosofare, meno intellettualistico e scientifico, e più immerso nel pulsare vivente della realtà. Scheler presenta con simpatia i tre autori, mettendo in luce, ci è parso, quanto da essi egli ha maggiormente imparato e sente ormai come suo proprio pensiero. Di Nietzsche è ricordata soprattutto la riscoperta entusiastica del fenomeno della « vita », che l'epoca moderna aveva iniziato a dimenticare con Cartesio, fino a perderla del tutto nel meccanicismo imperante delle scienze moderne, tutte volte a dominare il mondo anziché a viverlo. Di Dilthey Scheler ricorda l'incessante lavoro per una fondazione delle « scienze dello spirito », affinché tutto ciò che l'uomo ha vissuto nella storia possa essere da noi « compreso » e « rivissuto », fino ad ampliare la nostra vita a tutta la vita degli uomini. Criticando la concezione associazionistica della vita psichica, propria dell'epoca moderna, e il suo corrispondente metodo di studio sul modello della scienza della natura, Dilthey ha sgombrato la strada proprio a quel nuovo modo di studiare l'uomo che la fenomenologia saprà rettamente impostare. La presentazione di Bergson è più approfondita e attenta che non quella di Nietzsche e di Dilthey. Pur sottolineando le notevoli divergenze fra le posizioni di Bergson e le proprie, Scheler si sente completamente in sintonia col nuovo atteggiamento dell'uomo nei confronti del mondo che Bergson ha saputo indicare al mondo moderno: un confidente

offrirsi al contenuto intuitivo delle cose, al posto del generale diffidente atteggiamento di critica e di dominio proprio della filosofia moderna e delle scienze.

La nuova via aperta da questi pensatori è percorsa con metodi più rigorosi dal gruppo degli « amici della fenomenologia », che nei loro lavori stanno preparando quella « trasformazione della *Weltanschauung* europea » che dovrà portare l'uomo fuori della prigione della *Weltanschauung* meccanicistica, verso il giardino del mondo variopinto di Dio. Terminando, Scheler rimanda alle prime conclusioni cui è giunto il gruppo dei fenomenologi, affidate al primo volume dello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, pubblicato in quello stesso 1913.

L'edizione italiana dei saggi, di cui brevemente abbiamo richiamato la tematica, è preceduta da una introduzione di Rosa Padellaro (pp. 1-41), cui è dovuta anche la traduzione dei saggi stessi. L'autrice ci presenta un breve itinerario biografico ed un più ampio itinerario teoretico di Max Scheler. L'itinerario teoretico passa dalla problematica etica di *Formalismus*, a quella più propriamente religiosa dei *Probleme der Religion*, per concludere alla nuova antropologia filosofica di *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Tutta l'introduzione ci è parsa polarizzata sul « mistero » del capovolgimento di posizioni che si è operato nell'ultimo Scheler. La svolta è considerata dall'autrice come un « vero e proprio processo involutivo » (p. 24), dato che nel primo Scheler è già presente a chiare lettere la critica del panteismo del secondo Scheler, mentre nel secondo Scheler le nuove posizioni sono accettate con « ingenuo ardore » (p. 24), senza una appropriata critica alle posizioni abbandonate. Le motivazioni della crisi sono rilevabili sia in considerazioni di carattere psicologico, sia in una « ambiguità e contraddizione di fondo » presente nella sua filosofia della religione, che può riassumersi nel « rifiuto della finitezza » dell'uomo ed in una « profonda spinta alla sua divinizzazione » (pp. 34,38). Il rilievo, che è preceduto da un rimando ad Heidegger, è senz'altro giusto, se ben inteso; andrebbe però a nostro avviso meglio calibrato, dato che il genere di finitezza antropologica che Heidegger propone potrebbe essere ugualmente esiziale per una filosofia della religione quanto il rifiuto della finitezza umana tendenzialmente presente in Scheler. È proprio perché l'uomo è finito e infinito, come diceva Kierkegaard, che è aperta in lui la possibilità della religione da un lato, e si pone con acutezza il problema antropologico dall'altro. Nella rilevezione della natura di tale rapporto si giocherà quindi naturalmente anche il tono sia dell'antropologia che della teologia di un pensatore.

La traduzione del saggio, che ci è parsa normalmente ben curata, è fatta precedere da una bibliografia degli scritti di Max Scheler, delle sue traduzioni, e da una buona scelta di scritti su Max Scheler in italiano e in altre lingue (pp. 43-69). Segue al termine un indice dei nomi e dei termini (pp. 225-235). La traduzione italiana delle opere di Scheler, ancora così scarsa, ha fatto con questo volume un buon passo avanti.

GIOVANNI FERRETTI

M.S. FRINGS, *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, « Phänomenologica », 32, Nijhoff, Den Haag 1969. Un volume di pp. XVI-118.

L'opera del Frings (cui dobbiamo già alcuni ottimi lavori su Scheler, fra cui quello, da noi già recensito, *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Pittsburg-Louvain 1967) è un tentativo di raffrontare il pensiero axiologico di Scheler, quale risulta soprattutto dal *Formalismus*, e l'ontologia del *Dasein* che Heidegger ci presenta in *Sein und Zeit*. Oltre l'intento interpretativo, l'autore si propone anche un intento teoretico: indagare i rapporti fra essere e valore, ed in particolare fra essere e valore della persona.

Un primo interesse dell'opera è suscitato da alcune notizie, in parte inedite, che essa ci offre circa i rapporti fra Heidegger e Scheler per quanto riguarda *Sein und*