

Illusione ed errore. Il dogma dell'intuizione e le avventure fenomenologiche di Max Scheler

Con lo stesso grado di certezza con cui siamo persuasi che qualcosa avviene *in noi*, siamo anche persuasi che qualcosa avviene *al di fuori di noi*. Comprendiamo benissimo le parole *internamente* e *esternamente* a noi. Non c'è, e difficilmente ci sarà qualcuno che non sente questa differenza; questo è sufficiente per la filosofia: non dovrebbe oltrepassare questo limite: diversamente è fatica inutile e tempo perso. Poiché comunque siamo le cose è ormai accertato che noi non possiamo saperne altro che quello che è nella nostra rappresentazione. Per questo verso, che io credo esatto, la questione se le cose siano veramente al di fuori di noi e siano proprio come noi le vediamo è senza senso. [...] Non m'importa davvero molto se questo lo si voglia chiamare idealismo. Non dipende dai nomi. È almeno un idealismo che attraverso l'idealismo riconosce che ci sono cose al di fuori di noi e che tutto deve avere una causa; cosa si vuole di più? [...] *Al di fuori di noi*. È molto difficile dire come siamo giunti a questo concetto poiché noi veramente sentiamo solo in noi. Sentire al di fuori di noi è una contraddizione: ciò che noi sentiamo è soltanto una modificazione di noi, dunque è in noi. Poiché questi mutamenti non dipendono da noi, noi li attribuiamo ad altre cose che sono fuori di noi e poi diciamo che esistono cose al di fuori di noi. Si dovrebbe dire *praeter nos* ma a *praeter* noi sostituiamo la proposizione *extra* che è tutt'altra cosa; vale a dire, noi pensiamo queste cose nello spazio al di fuori di noi; questo evidentemente non è una sensazione ma pare sia qualcosa che è intimamente connessa con la natura della nostra facoltà di conoscenza sensibile; è la forma in cui ci è data la rappresentazione del *praeter nos*, la forma della sensibilità.

G.Ch. Lichtenberg, *Osservazioni e pensieri*

1.

Nell'elaborazione peculiare di certi motivi fenomenologici, la riflessione concettuale di Scheler assume una coloratura sempre più intensa man mano che si evolve il suo cammino di pensiero. Al contempo, l'originalità, spesso abusata, della filosofia di Scheler è consistita, fin dalle prime mosse, nel tentativo di sottrarsi alle maglie della fenomenologia husserliana, ritenuta a torto colpevole di aver preso congedo dall'orizzonte delle *Logische Untersuchungen* che, per un'intera generazione di filosofi, aveva rappresentato il baluardo più affidabile nei confronti di ogni costruttivismo di stampo idealistico-trascendentale e dell'empirismo psicologico di segno naturalistico, indicando come la soluzione dei problemi filosofici – lungi dal poter essere rintracciata in astratti principi razionalistici o nella faticosa individuazione di criteri di conoscenza indiretti – andasse senz'altro trovata a livello di pura datità fenomenica e del suo coglimento intuitivo. Lungo questa via, che comportava un graduale distacco dal programma di ricerca inerente alla «vita dello spirito» euckeniana e al rispettivo metodo noologico, Scheler assume un impegno decostruttivo da attuare tramite una filosofia riferita alle cose, una «*Sachphilosophie*»¹ atteggiata allo studio degli aspetti contenutistici e materiali dell'esperienza che eccedono il piano positivista dei meri fatti, non essendo di principio concepiti in modo atomistico proprio perché ammettono, sotto il profilo costitutivo, una configurazione di senso che rende le «cose» passibili di una sistemazione teleologica. Non essendo legata alla tradizione o a un sapere di scuola soggetto al culto dell'autorità, né identificandosi con l'impianto dottrinario di un qualsiasi «filosofia del punto di vista», l'impeto di tale *Sachphilosophie* – in parte già inaugurata dalle indagini neutrali condotte in seno all'«opera di rottura» husserliana

* Alma Mater Studiorum – Università degli Studi di Bologna

¹ Scheler (2013), p. 32. Al riguardo, si veda anche Scheler (1973), p. 327, con riferimento ad aggiunte risalenti a manoscritti del *Nachlass* del 1927, che Frings ha pubblicato in appendice a *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*.

che aveva dischiuso il percorso della fenomenologia pura – elegge a guida metodica il principio del «primato dell'essere sul conoscere», che non smarrisce l'opportunità di offrire una soluzione più stabile anche alle «questioni metafisiche delle visioni del mondo», fino quasi a congiungersi – in maniera peraltro involontaria – con l'«idealismo obiettivo delle idee», al quale però si lega solo per l'esigenza di approfondire la concretezza dei problemi filosofici².

In verità, il tentativo scheleriano di oscurare, dai suoi trascorsi filosofici, la presenza di nuclei dottrinari riconducibili a una varietà di scuole neokantiane e al programma della metafisica neoidealista di Eucken, così come il modo fantasioso o, per meglio dire, inventato ad arte, di ricostruire l'incontro elettivo con la filosofia di Husserl trovano riscontro nel fatto che in uno scritto celebrativo kantiano del 1904 non ci fosse ancora traccia di una propensione fenomenologica per la «Wendung zu den Sachen», giacché Scheler continuava a quell'altezza a riservare i propri favori a un funzionalismo costruttivistico di stampo trascendentale, rispetto alla risoluzione obiettivistica offerta dalla concezione greca della conoscenza e della scienza³. Solo a partire dal 1907, dopo essere cioè entrato in contatto, a München, con gli allievi di Lipps che, per sfuggire all'impostazione psicologista del maestro, avevano trovato riparo sui lidi più rassicuranti della fenomenologia husserliana, Scheler avviò un primo riorientamento significativo della propria filosofia, senza che questa si sia mai però allineata ai tratti realistici della «fenomenologia dell'oggetto», ancorché gli stessi sviluppi del pensiero scheleriano si siano contraddistinti, in negativo, per l'uso disinvolto di un intuizionismo sprovvisto di metodo. Malgrado le evidenti assonanze con molti argomenti presenti nelle riflessioni di Reinach e Pfänder, così come il suo uniformarsi all'«ethos di una dedizione» al mondo colto nei suoi tratti essenziali, dalla quale scaturiva, nel segno di una «fenomenologia materiale», un contrasto ai caratteri razionalistici e naturalistici tipici dello scientismo formalistico dell'epoca, Scheler non ebbe mai il desiderio d'intestarsi un patrimonio d'idee provenienti dalle funzioni di «stimolo» esercitate da Husserl, al quale non volle mai del resto riconoscere un effettivo ruolo di «guida»⁴. L'ambizione di Scheler non poteva essere, infatti, quella di rivendicare la *leadership* di un movimento fenomenologico, del quale disconosceva sia l'unità di scuola, sia quello spirito di sistema attraverso cui esso avrebbe potuto banalmente tramandare un «contenuto di sapere obiettivo»⁵, ravvisando semmai in tale formazione collettiva l'opera di una reale cooperazione retta dalla «comune convinzione che solo attraverso il ritorno alle fonti originarie dell'intuizione e alle evidenze eidetiche ricavabili da essa si possono utilizzare le grandi tradizioni della filosofia in base a concetti e problemi, e che solo per questa via i concetti possono essere chiariti intuitivamente e i problemi essere posti di nuovo su base intuitiva, e quindi anche essere per principio risolti»⁶.

Senza affiancare la propria posizione a quella degli altri fautori di un rilancio dell'indagine fenomenologica, che avrebbe dovuto estendere l'esplorazione delle essenze a campi fino a quel momento inesplorati, Scheler sembrò piuttosto voler imprimere alla fenomenologia – con ben maggiore radicalità – un indirizzo del tutto particolare, che ne mutava al tempo stesso la fisionomia, scardinandone l'impianto. Il richiamo alla fenomenologia husserliana, che Scheler in maniera sintomatica interpretò – in chiave storica – come una sorta di «rinnovamento del *platonismo intuizionistico*», senza peraltro gravare tale filosofia delle «aggiunte mistiche» e della «reificazione delle idee» che si è soliti attribuire a Platone⁷, diede luogo a un'indagine, «in senso ontologico e

² Cfr. Scheler (1957), p. 261.

³ Cfr. Scheler (1957/1986³a), in particolare pp. 356 ss. Si tratta di *Kant und die moderne Kultur. Ein Gedenkblatt* (1904).

⁴ Cfr. Scheler (1973), p. 327.

⁵ Ivi, p. 309.

⁶ È un brano del manifesto editoriale dello *Jahrbuch* husserliano, in cui i curatori della rivista, tra i quali Scheler, esprimono l'ufficiale condivisione di un determinato indirizzo metodico (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. I, 1913, p. V s.). Sul fatto che per Scheler non si potesse propriamente parlare di una «Scuola fenomenologica», ma solo di una cerchia di studiosi animati da un atteggiamento d'indagine in larga parte comune, cfr. Scheler (1957/1986³b), p. 379.

⁷ Scheler (1973), p. 310.

realistico, delle componenti essenziali del mondo e dello spirito, che sono accessibili solo mediante intuizione immediata ed evidente»⁸. L'esplicitazione di un programma così vasto, reminiscente di certe aperture delineate da Reinach, conferma l'impressione che l'«etica materiale dei valori» fosse qualcosa più di una semplice tappa dello sfruttamento strumentale del metodo fenomenologico, poiché – a ben vedere – anche nella dichiarata autonomia, rispetto alla logica, della «*fenomenologia dei valori*» e della «*fenomenologia della vita emozionale*», s'impone il senso di una ricomposizione unitaria che ingloba lo stesso terreno del «pensiero emozionale», prefigurando la chiara destinazione metafisica della riflessione scheleriana, poiché nell'«apriorismo dell'amore e dell'odio» – quale espressione di una specifica concretezza materiale di natura assiologica – risiede il «fondamento ultimo di ogni altro apriorismo», ovvero in esso non si appalesa il banale stratagemma neokantiano che inverte il primato della ragion teoretica in quello della ragion pratica, ma la «definitiva connessione e unità fenomenologica» riguardante le «sfere della teoria e della prassi»⁹.

2.

È lo stesso Scheler a dichiararsi non simpatetico sia nei confronti di una fenomenologia ridotta ad analisi psicologico-descrittiva, sia di quella fenomenologia realista che aveva fatto del motivo ontologico la sua unica ragion d'essere, estromettendo dalle proprie indagini qualunque coinvolgimento metafisico. Scheler non voleva proporsi, quindi, a punto di riferimento di un indirizzo ingenuamente realistico, anche perché aveva visto prevalere in esso un'assoluta frammentarietà delle ricerche, che spesso si attardavano a sviluppare una considerazione quasi ossessiva delle singole essenze, degna di una «fenomenologia da libro illustrato»¹⁰. Sebbene il pensiero di Scheler sia stato criticato spesso per il carattere contraddittorio di certe sue tensioni difficilmente conciliabili, per l'eccessiva ampiezza della sua ricettività e la tendenziale incompiutezza – nonché per il privilegio accordato al rispetto dei fenomeni a fronte di una volontà di sistematizzare che si era non di rado tradotta in un'opera di semplificazione in cui, togliendo la parola alle cose, si era giunti a subordinare alla coerenza teorica la pienezza che scaturisce dai valori della vita – esso si consegna alla dimensione plurale della realtà e dei suoi valori, senza necessariamente cedere alla dispersione. D'altronde, un'autentica impostazione filosofica non poteva per lui abdicare dal perseguire un «carattere *sistematico*», tale da privilegiare le connessioni essenziali in cui le «cose del mondo» appaiono strutturalmente inscritte¹¹, al fine di esplicitare così – nell'«apertura» cui tale sistematicità può tendere – il senso di un'opera di *dedizione all'a priori del mondo*, come rimedio al presunto cedimento idealistico della fenomenologia husserliana.

Con gli esponenti dei primi Circoli fenomenologici di München e Göttingen, Scheler condivise l'illusione di una convergenza prospettica tra le concezioni di Husserl e Kant, che si sarebbe consumata con la comparsa del primo volume delle *Ideen* (1913), allorché sembrò concluso il rientro nell'alveo del trascendentalismo kantiano che Husserl aveva iniziato a delineare con l'approccio alla tematica costitutiva e alla problematica della riduzione fin dal 1907 (*Die Idee der Phänomenologie*). Complice una visione semplificata e distorta della pratica riduttiva¹² e la

⁸ Scheler (2009), p. 7. Si tratta della *presentazione* alla seconda edizione del 1922 di *Metodo fenomenologico e metodo trascendentale* (1900), coeva quindi a *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*.

⁹ Scheler (2013), p. 147 e n. 17.

¹⁰ Ivi, p. 5.

¹¹ Ivi, pp. 5 ss.

¹² È noto come Husserl disapprovasse *in toto* la lettura scheleriana della sua conduzione fenomenologica, e che anche in relazione al tema della riduzione non abbia mancato di sottolineare che si trattava di un «lettore così superficiale al punto da confondere riduzione trascendentale e riduzione eidetica» (cfr. Cairns, 1976, p. 105). Il sospetto, però, è che Scheler non abbia semplicemente confuso le due operazioni, che insieme costituiscono il plesso solitamente definito come riduzione fenomenologica (vale a dire, la riduzione trascendentale e quella eidetica), ma che le abbia per così dire annullate in un'indistinta opera di «derealizzazione del mondo», che – in qualità di unica tecnica – funge da «condizione di essenzializzazione» di ogni essere ed esperienza contingente, denunciando così il vero significato della metafisica scheleriana. Cfr. ad es. su ciò, Scheler (2018), pp. 89 ss. A supporto di ciò, come riferito da Boyce Gibson (1971), p. 75, Husserl era dell'avviso che né Scheler, né Geiger e gli altri allievi monacensi avessero

pregiudiziale opposizione ad ogni processo costitutivo, che gli impedì tra l'altro di cogliere l'eterogeneità tra il senso attribuito da Husserl alla teoria della costituzione – già presente, in maniera embrionale, nelle analisi specificatamente soggettive avviate nelle stesse *Ricerche logiche* – rispetto all'attività costruttiva e di messa in forma attribuibile alla pura spontaneità di un soggetto di natura criticistico-trascendentale, Scheler assecondò con particolare vigore il rifiuto della presunta svolta idealistica compiuta da Husserl, la quale avrebbe comportato l'affermazione di un «idealismo gnoseologico» prossimo alle posizioni di Berkeley, Kant e Natorp, ma soprattutto si sarebbe esaurita in uno studio eidetico delle strutture della coscienza, in una morfologia pura tale da rendere assoluto il primato di un immanentismo coscienziale d'intonazione cartesiana, che aveva acquisito ai suoi occhi l'ulteriore difetto di rappresentare il «principale ostacolo alla costruzione di una metafisica basata su una teoria delle essenze»¹³, non ristretta a un dominio arbitrariamente privilegiato sotto il profilo fondazionale.

È in questo modo che Scheler, tramite un'impostazione fenomenologica incentrata sul riconoscimento della materialità dell'a priori e su un potenziamento della «visione» oltre i margini che le erano solitamente consentiti, si risveglia dal «sonno idealistico» provocatogli dall'eccessiva contiguità con la tradizione di pensiero neo-kantiana, piegando però il programma della fenomenologia di Husserl a un disegno che rispecchia la sua piena vocazione antropologica, con la quale tratteggia i contorni di una nuova scienza dell'uomo, dilatata dagli orizzonti di spiritualità della persona, la cui «apertura al mondo» coniuga la *partecipazione* a ciò che di più essenziale vi è in esso. Solo attraverso un atteggiamento che supera «ogni struttura d'esperienza vissuta dell'uomo naturale», con le relative unilateralità, si ottiene consapevolezza circa la possibilità di «*accedere* ai valori sussistenti oggettivi e di abbattere le pareti della prigione che ci isolano da essi e di lasciar penetrare di nuovo, per così dire, la luce del giorno, la “visione del giorno” – come la definisce opportunamente Fechner – nell'occhio spirituale con cui sentiamo i valori»¹⁴. Di qui l'immane portata che Scheler assegna all'atteggiamento (e non al metodo) fenomenologico, il cui compito è di scandagliare le «*strutture di essenze e d'idee a priori* che intessono e dominano (nel senso della validità), come *logos* obiettivo, l'intera realtà del mondo»¹⁵, eleggendo a portatore di luce e di buona novella un discorso che emerge nell'atto di darsi a un'esperienza interamente permeata di valori, la cui materialità è raffigurabile o, per meglio dire, intuibile nella sua pienezza, non essendo il contrassegno a priori di una vuota legge formale.

Il distacco da una fenomenologia husserliana che sembrava aver imboccato con decisione la via di Marburgo, e da un modello rappresentazionalistico dell'intenzionalità in cui ora inizia a stagliarsi il momento emozionale come veicolo di una partecipazione ontologica alle cose, chiede a un intuizionismo spinto al limite la prova che la vita emozionale non è mai una forma approssimata e imperfetta del conoscere. Difatti, fissando un'equivalenza sostanziale tra «intuizionismo emozionale» e «apriorismo materiale»¹⁶ si ha che, «in contrasto con ogni cosiddetto “fenomenismo” e agnosticismo, una filosofia fondata sul procedimento della visione fenomenologica delle essenze può asserire che in ogni sfera del mondo esterno e interno l'essere assoluto è conoscibile in maniera evidente e adeguata. Ogni effettiva separazione e divorzio del nostro spirito da quest'essere non poggia su una costituzione immutabile dello spirito conoscente, ma solo su debolezze e inclinazioni

davvero compreso il senso della riduzione trascendentale. Sui dubbi che Husserl nutriva circa l'uso del tema della riduzione in Scheler, e in particolare sul fatto che questi potesse anche solo lontanamente convergere col senso della riduzione fenomenologica da lui concepita, si veda Leonardy (1999), p. 38 s. Cfr. anche Husserl (2002), vol. 1, p. 419 (Postilla alle *Idee*), laddove si lamenta la diffusa incapacità d'intravedere la novità di principio costituita dalla riduzione fenomenologica, ovvero l'ascesa dalla soggettività mondana a quella trascendentale, con il rischio – segnatamente nel caso di Scheler e Heidegger – di dar luogo con ciò a un «antropologismo o psicologismo trascendentale». Per la riduzione fenomenologica intesa come «tecnica di sospensione della resistenza e come atto che definisce in senso proprio lo spirito umano, cfr. Scheler (2002/2008⁴), pp. 135 ss. Sulle vicende teoriche della riduzione fenomenologica in Scheler cfr., in particolare, Avé-Lallemant (1975) e Janssen (1994).

¹³ Scheler (1973), p. 311.

¹⁴ Scheler (2013), p. 531.

¹⁵ Scheler (1973), p. 310.

¹⁶ Scheler (2013), p. 13.

della natura umana di principio superabili. Ma se appunto la filosofia fenomenologica ritiene di poter dimostrare questo principio che innalza di nuovo la metafisica ai suoi antichi diritti, e con essa un vivere e un essere orientato verso datità assolute, le è prescritto allora un duplice compito: indagare con profondità e precisione le molteplici forme d'*isolamento dell'uomo dall'ente* [...], e parimenti le ragioni e i motivi di ogni possibile direzione *illusoria* riguardo a Dio, alle cose esterne e a se stessi»¹⁷.

In questa caratterizzazione di una «filosofia fenomenologica»¹⁸, la cui identità si stempera in un intuizionismo al servizio di un atteggiamento morale tendenzialmente ascetico, che funge da *partout* per l'accesso alla sfera dell'assoluto, sublimando una tecnica di riduzione – alquanto controversa – in uno slancio d'amore indirizzato all'essere che ha sommo valore, prende corpo una sedicente «fenomenologia d'orientamento realistico»¹⁹, in cui il fenomeno è sottratto ai vincoli della coscienza e l'alterità dell'essenza guadagna i connotati assiologici esibiti dal conseguente obiettivismo. Al riguardo, non vi è dubbio che Scheler pensasse di poter sancire – a partire sua critica del formalismo kantiano – una *secessione* già in atto, rendendola ancor più palese per il fatto di averla *materialmente* proclamata dalla tribuna dello *Jahrbuch* husserliano, ovvero sull'organo ufficiale del cosiddetto movimento fenomenologico. Il primo grande strappo di tale movimento non avviene dunque per effetto delle singole prese di posizione che si opponevano a un'esplicita configurazione trascendentale della fenomenologia, ma si registra sul piano dell'*essenzialismo ontologico* di cui Scheler traccia le coordinate, coltivando l'ambizione ermeneutica di aver compreso Husserl meglio di quanto lui stesso fosse stato in grado di fare, non solo per aver mantenuto la filosofia a un livello di rigore che prescindeva da ogni richiamo alla scientificità²⁰, ma soprattutto per essere riuscito quasi paradossalmente a realizzare un percorso inverso rispetto a quello per lui tracciato da Husserl in senso involutivo, ovvero emendandosi progressivamente dal peculiare idealismo euckeniano e dalle persistenti attrazioni neokantiane, mentre la fenomenologia husserliana – anche in ragione delle fraseologie di cui si era avvalsa – sembrava destinata a rifluire nella ben nota tradizione di pensiero coscienzialistica e gnoseologica.

3.

L'impatto della fenomenologia sul pensiero di Scheler inizia ad avvertirsi negli scritti del decennio successivo alla data del primo incontro (1902) con Husserl, al culmine della crescente insoddisfazione per il tenore costruttivistico della logica trascendentale kantiana, in funzione del riconoscimento del fatto che il «contenuto di ciò che è dato alla nostra intuizione è originariamente assai più ricco di ciò che può esser rivestito in esso da componenti sensibili, dai loro derivati genetici e dalle forme di unità logiche»²¹. La constatazione di un necessario ampliamento categoriale dell'intuizione sanciva per Scheler «l'unione spirituale» con la fenomenologia husserliana, che si era distinta per il rifiuto del «*proton pseudos*» kantiano, ascrivibile al ritenere che «tutto ciò che nel dato *non* è sensibile, debba essere entrato nell'oggetto dell'esperienza solo attraverso un'attività costruttiva e sintetica dell'intelletto o dell'intuire, ipoteticamente assunta»²². L'adesione a tale presupposto della fenomenologia, che elimina le ristrettezze del sensismo dogmatico, cercando di portare il dato in prossimità dell'intuizione dopo averlo elevato, attraverso un procedimento riduttivo di stampo ascetico, alla sua più pura e impregiudicata forma essenziale,

¹⁷ Scheler (1999), p. 49 s. (trad. modificata).

¹⁸ Scheler (1955), p. 7 s. (prefazione alla prima edizione del 1915), laddove l'autore continua ad affermare la sua adesione all'atteggiamento fenomenologico di Husserl, rivelando al contempo che nell'opera sul formalismo sono stati discussi in maniera approfondita i «principi metodici» di una filosofia che, a questo punto, solo per attribuzione esornativa potrebbe però dirsi anche fenomenologica.

¹⁹ Scheler (1973), p. 299.

²⁰ Cfr. Scheler (2009), pp. 251 ss., laddove Scheler contrasta la preferenza husserliana per la «fenomenologia dell'atto» e per la «fenomenologia dello psichico» con la sua inclinazione per la «fenomenologia riferita alle cose» e con le fenomenologie relative ad «altri ambiti d'essere materiali» (trad. modificata).

²¹ Scheler (1973), p. 308, ma si veda anche p. 296.

²² Ivi, p. 310.

implica un'estensione del concetto di esperienza al di là di ciò che è empirico in senso stretto, evocando cioè il ricorso a un'*esperienza fenomenologica* che promette di essere più a contatto con la vera natura delle cose, destinata altrimenti a rimanere estranea a un'esperire di genere diverso. Al riguardo, Kant aveva tendenzialmente soppresso l'alterità dell'estetica, assorbendo il senso dell'oggettività nelle condizioni logiche della conoscenza, comprensive di quell'aspetto formale dei fenomeni che appare rilevante per le finalità del trascendentalismo. L'errore di Kant era consistito nel rifiutare ogni dato che non fosse al contempo sensibile, rinunciando a interrogarsi sulla sua possibile estensione o, per dirla nel lessico della fenomenologia husserliana, su quello spettro di modi di datità in cui si manifesta tutto ciò che, per pregiudizio dogmatico, consideriamo invece *conclusivamente dato*. Di conseguenza, il limite di fondo della filosofia kantiana riguardava il fatto di non aver a sufficienza esplorato «*cos'è dato*», ricorrendo a un metodo apagogico-regressivo che puntava a definire – sul piano di una mera organizzazione categoriale – «*cosa può essere dato*»²³, avviando una mera risoluzione tautologica che non lega le «condizioni di possibilità» ad alcun contenuto intuitivo, con il rischio di ricadere nello psicologismo, non importa se trascendentale. Le carenze descrittive del metodo trascendentale provocano infatti un'inevitabile falsificazione dell'esperienza, giacché considerare l'esclusiva datità di contenuti sensibili porta alla necessità di presupporre un intervento della soggettività che provveda a plasmare, a mettere in forma, in maniera proiettiva e quasi «empatica», un materiale di per sé amorfo²⁴.

Su questa base si delinea, secondo Scheler, il filo rosso che lega la concezione dell'esperienza empirista a quella sostenuta da Kant, che l'ha per lo più introiettata in senso *acritico*, risultando debitore di quel sensismo humaneo, della cui problematicità egli pensava di poter essere invece la soluzione. In consonanza con le tesi già espresse da Bergson, Scheler non accetta che il dato possa essere inteso come un «“caos” d'impressioni» privo di un ordine e di una qualsiasi cornice contestuale²⁵, ovvero – per dirla con Kant – come un «ammasso di fenomeni» o una «rapsodia di percezioni», che proprio per questa loro *naturale impurità* scatenano il ricorso a una funzione sintetica che impone di necessità a tali contenuti la legalità di cui sono sprovvisti, definendo le condizioni di un'unità trascendentale che dà *forma* a un'*esperienza come il faut*. Calato nell'atmosfera più congeniale per coltivare il suo modo di pensare intuitivo, con il quale avrebbe cercato di «strappare l'eterno» ai decorsi di un'esperienza fuggevole, Scheler sembrò schierarsi subito a favore di una fenomenologia intravista più come «nuovo atteggiamento filosofico» che come una «scienza delimitata», più come una «nuova arte della coscienza intuitiva che un determinato metodo del pensiero»²⁶. Con tale forma d'intuizionismo, che incorporava accenni provenienti sia dall'anti-intellettualismo proprio del «realismo intuitivo» bergsoniano²⁷, sia dall'intellettualismo costruttivistico di Schelling, Scheler era esposto a rischi ancora maggiori di quelli che gravavano costantemente sull'intuizione fenomenologica, e sull'intuizione in senso lato, per il fatto stesso di considerare come realmente intuito ciò che invece, in assenza di un adeguato riscontro metodico, poteva anche solo costituire una mera parvenza intuitiva.

Scheler consolida dunque quest'amalgama teorico attraverso un tipo di apprendistato fenomenologico: in tale costrutto confluiscono anche l'eredità disseminata del «realismo intuizionistico»²⁸ di derivazione bergsoniana e alcuni spunti dell'unica tradizione di pensiero neokantiana che egli valorizza, e cioè della *Neufriessche Schule* inaugurata da Nelson, nella quale non solo non prevalgono i tratti trascendentalistici dell'a priori che costituivano in particolare la cifra della concezione marburghese, ma in cui – sulla base del presupposto dell'«esistenza di una *ragione*

²³ Scheler (2013), p. 129.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. Scheler (2013), p. 151.

²⁶ Scheler (1973), p. 309.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 301. Scheler rimprovera però a Bergson l'assenza, nella sua esposizione filosofica, di un concetto d'intuizione d'essenza e della corrispettiva forma d'esperienza, così come la grande oscurità del suo concetto d'intuizione. Cfr. Scheler (1955), p. 327 e n. 1, p. 328 n. 1: si tratta dei *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson* (1913).

²⁸ Scheler (1973), p. 301.

direttamente intuitiva» – si avanza l'idea che le «somme cognizioni *evidenti*» non debbano essere «prodotte», dedotte o costruite, ma unicamente «svelate» con un «metodo riduttivo» basato su un'«*auto-riflessione antropologica*», che mostra come tale «possesso a priori del nostro spirito» sia «scoperto e trovato in modo *a posteriori*»²⁹.

L'esigenza di un ritorno all'intuizione e la conseguente adozione di un metodo intuitivo esemplificano il tentativo scheleriano di non operare dall'alto con costruzioni estranee alle cose, come se queste fossero già in partenza dichiarate inaccessibili, ma di ricavare ogni conoscenza dalle fonti intuitive ultime, colte nell'originale e penetrate per così dire con lo sguardo, afferrando il dato in maniera diretta e non pregiudicata, al fine di renderne accessibile l'essenza. L'atteggiamento anti-intellettualistico inerente all'«*apriorismo dell'emozionale*»³⁰, che bandisce – assumendo i valori come essenze raggiungibili tramite la figura intenzionale della pura emozionalità – la falsa coincidenza tra apriorismo e razionalismo, contrasta con la «paura» kantiana di affermare la funzione vincolante di un'«egoità» trascendentale, le cui mansioni copernicane vengono erroneamente identificate, da Scheler, con la soggettività costituente della fenomenologia husserliana, che proprio per le sue prerogative è invece al riparo dal potersi veder attribuire un ruolo idealistico preminente. Da questo duplice antagonismo nei confronti di un'impostazione trascendentalistica che si dileguerebbe al solo tentativo di «far saltare gli oggetti oltre il bastone [...] delle nostre leggi d'esperienza»³¹, scaturisce un progressivo slittamento della filosofia scheleriana da un utilizzo *parziale* della fenomenologia a un «ontologismo dell'essenza»³², e finanche a un ontologismo della realtà, che presuppone l'approdo metafisico all'«essere assoluto», della cui *rivelazione* – come garante di un «*ordine sempiterno delle cose*»³³ – si può *essere partecipi* mediante una trasformazione spirituale guidata dall'umile contegno del rispetto, che introduce a un regno di essenze ideali non più svalutabili, nella loro qualità di forme dell'«*ens a se*», a mero fondamento teorico-scientifico³⁴.

L'approdo che la riflessione scheleriana persegue fin dai suoi inizi contempla che l'essenza, pur nel suo peculiare statuto fenomenico, non rientri nella sfera di controllo della soggettività, ma definisca il principio che rende possibile la conoscenza metafisica di ciò che partecipa di una compiuta inseità e di un'assoluta indipendenza dalla coscienza, con duplice riferimento alla sfera dei valori e delle essenze e a quella della realtà propriamente intesa. Per quanto sia proprio la distanza della fenomenologia dal fenomenismo a sancire il carattere ultimativo del fenomeno, e cioè l'essere indicativo solo di se stesso e l'esser gratuito al massimo grado per il solo fatto di non fungere da segno di una realtà posta al di là del dato, l'essenza non resta però del tutto ancorata alla dimensione fenomenica, ma ha nei fenomeni la condizione che ne promuove un'occorrenza propriamente metafisica, tanto più che le sorti della fenomenologia non si reggono, per Scheler, sull'opposizione tra «essenza» (*Wesen*) e «fenomeno» (*Erscheinung*) o manifestazione, ma tra «*existentia*» ed «*essentia*», tra *Dasein* e *Wesen*, per cui la destinazione naturale di tale atteggiamento può essere solo quella di mostrare, in maniera direttamente intuitiva, le essenze realizzatesi nel mondo³⁵. In un contesto dai margini così dilatati trova linfa per svilupparsi sia la concezione scheleriana secondo cui la realtà non può essere posta in termini conoscitivi, ma solo provata o esperita, sotto un profilo volizionale, nella sua «resistenza»: in altri termini, come ciò

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 191 s.

³⁰ Scheler (2013), p. 149.

³¹ *Ivi*, p. 733.

³² Dupuy (1959a), I vol., p. 264, ma si veda anche p. 291 s., dove si sottolinea la tendenziale unificazione della filosofia con una «fenomenologia ontologica».

³³ Metzger (1933), p. 249.

³⁴ Scheler fornisce un'ulteriore precisazione in ordine alla natura ontologica dell'essenze, affermando – contro il «falso platonismo» e la replica aristotelica – che le essenze non sono né «*ante res*» né «*in rebus*», ma vanno concepite piuttosto come «*cum rebus*», essendo «co-originarie» al reale, poiché le stesse cose reali conseguono già dal principio che pone l'essenza e che pone la realtà con il suo «accidentale essere-così». Cfr. Scheler (1975), p. 251 s. (si tratta dei *Zusätze a Idealismo.realismo*, provenienti dal *Nachlass*).

³⁵ Cfr. Scheler (1973), p. 307.

contro cui urta ogni comportamento che procede dalla spontaneità delle nostre tendenze vitali³⁶; sia la convinzione fondamentale contraria alla gnoseologia kantiana, il cui ideale di oggettività è arroccato in difesa di un pensiero simbolico, concettuale e discorsivo, quando invece lo stile conoscitivo della fenomenologia consegue il proprio obiettivo laddove «non c'è più una trascendenza e un simbolo», poiché in tal caso ciò che prima era ancora qualcosa di formale si trasforma in «*materia dell'intuizione*»³⁷. Essendo di principio *asimbolica*, in quanto qualificata da una perfetta coincidenza tra ciò che è inteso e ciò che è dato, l'esperienza fenomenologica – nell'immanenza di cui è portatrice – funge quindi per Scheler da paradigma di ogni verifica intuitiva, costituendo il «pagamento di tutte le cambiali spiccate da ogni altra “esperienza”»³⁸, poiché in essa non ha più luogo alcun riferimento oggettuale in forma allusiva o anche solo obliqua.

4.

Le speranze che Scheler indubbiamente nutriva nella fenomenologia, nell'unitarietà che questa manifestava non in funzione di una ricerca legata a un ben definito ambito oggettuale, ma per l'evidenza di una «datità nell'originale» (*Selbstgegebenheit*) capace di assicurare unità ad ogni possibile dominio cosale³⁹, vanno tuttavia valutate alla luce dell'investimento scheleriano, e cioè della concezione in cui il pensiero di Husserl viene ad essere ospitato. Nel passaggio di consegne dalla fenomenologia husserliana al realismo alquanto *sui generis* predicato da Scheler si ha l'impressione, ben suffragata, di non trovarsi nel medesimo *milieu*, nell'avere cioè a che fare con un'atmosfera culturale mutata di segno. Al riguardo, non si tratta tanto di rimarcare la tendenza obiettivistica che Scheler rivendica per la propria impostazione, contrapposta – non senza enfasi – alla svolta trascendentale in cui sarebbe incorsa la fenomenologia husserliana, quanto di considerare la maggiore concretezza dei problemi da lui affrontati, la loro particolare rilevanza di ordine etico-religioso e il progressivo ridimensionamento della prospettiva gnoseologica in cui essi trovano riscontro. Il confronto critico che Scheler intende istituire con la fenomenologia husserliana non mira a temperarne la natura, adattando il metodo fenomenologico ai temi eletti di volta in volta a oggetto d'indagine, ma serve da fonte d'ispirazione per convertire la grammatica di pensiero fenomenologica al perseguimento dei propri fini. Scheler non ambisce, infatti, ad essere un fenomenologo e tanto meno un fenomenologo puro, giacché gli basta mettere al servizio di proprie convinzioni già elaborate il linguaggio offerto della fenomenologia stessa, nel tentativo che anche le posizioni da lui sostenute possano beneficiare della stessa evidenza che era solitamente accreditata all'analisi fenomenologica.

La portata stabile dell'obiettivismo scheleriano si lega al riconoscimento del primato dell'essere sulla coscienza, e cioè al principio della dedizione o del ritorno alle cose, che assume però un significato diverso rispetto allo *zu den Sachen selbst* husserliano. Anche Husserl aveva contrapposto la conduzione della propria filosofia dell'esperienza ai modi di procedere dell'idealismo e del razionalismo in genere, giacché la fenomenologia – essendo una filosofia basata sull'esperienza – doveva restare ben radicata in essa, in contrasto a ciò che avveniva in altre filosofie in cui compare solo il richiamo a forme e funzioni della conoscenza, alle loro condizioni e,

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 307, laddove Scheler, rimarcando che la realtà è inaccessibile all'intelletto e alla rappresentazione, accetta di essere inquadrato – soprattutto per ciò che attiene alla sua dottrina delle «cinque sfere» – nel cosiddetto «realismo volizionale» (*voluntativer Realismus*) di matrice essenzialmente diltheyana, ma che tra i suoi precursori annovera Maine de Biran, Bouterweck e Schopenhauer. Sul realismo della volontà cfr. Scheler (2009), p. 117 e Scheler (2018), pp. 93 ss. cfr. anche Altmann (1931), p. 8 e Spiegelberg (1960/1982³), p. 282 s.

³⁷ Scheler M. (1957/1986³b), p. 386. Cfr. anche Scheler (2009), pp. 129 ss. (trad. modificata), laddove si afferma che il principio gnoseologico dell'evidenza non ha nulla a che fare con il sentimento di evidenza, ovvero con il carattere di una «certezza soggettiva», ma consiste invece nel fatto che uno stato di cose o uno stato di valore oggettivo risplende, in base al suo «esser-così», all'interno dello spirito stesso, per cui è presente «*in sé*» in esso, come correlato di un atto intenzionale, nel momento in cui «ha luogo una perfetta unità di coincidenza tra i contenuti di tutti gli atti d'intuizione e di pensiero possibili riguardo a quest'oggetto». Proprio «*in*» quest'unità di coincidenza come tale è «dato l'oggettuale [...] stesso nel senso più rigoroso, e dunque in nessun modo una mera “immagine”, “raffigurazione” o “segno” di esso».

³⁸ Scheler (2013), p. 121.

³⁹ Cfr. Scheler (1957/1986³b), p. 386.

quel che più conta, a conoscenze o principi ontologici non esperibili. Se in tale rivendicazione dell'autonomia dell'analisi esperienziale va rintracciato, quindi, il significato dell'intuizionismo husserliano che si oppone ad ogni metodo costruttivistico e deduttivo, nel ritorno all'oggetto e nell'abbandono spirituale al mondo oggettivo c'è, per Scheler, la convinzione che lo spirito umano sia in grado di cogliere intuitivamente l'evidenza prima inerente all'essere delle cose e all'indipendenza delle loro determinazioni, in contrasto all'inquieto e febbrile attivismo dell'uomo moderno, incapace di riconoscere che il pensiero deve solo regolarsi sul mondo, che già possiede una sua configurazione prima di ogni intervento della soggettività.

Il tenore delle riflessioni di Scheler è espressione di un'incessante mobilità di pensiero, di un incedere affidato all'eterno cominciamento d'idee improvvise che prevale sul bisogno di conclusività e sullo stesso possesso di acquisizioni stabili o addirittura definitive. La curiosità smisurata, unita a una notevole erudizione, rende incline Scheler a un eccesso di digressioni, nelle quali prende corpo una fuga in avanti delle idee che, nel portato di una vocazione impressionistica e rapsodica, legittima l'ideale di un «sistema aperto». Il rispetto dei fenomeni e la ricerca del contatto immediato con le risultanze delle singole scienze non limita però l'esigenza scheleriana di operare un continuo rimaneggiamento delle idee acquisite e di mettere in questione il livello di sistematizzazione raggiunto, facendo trasparire il tratto costitutivo di una personalità filosofica sempre in bilico nel dualismo d'impulso e spirito. In questo quadro disomogeneo, a rischio d'incoerenza, l'obiettivismo di Scheler è frutto di una predisposizione che esce rafforzata dal ricorso allo strumento della fenomenologia, tramite cui egli finisce per conferire all'oggetto dell'intuizione una caratura ontologica di eccessivo spessore. Ciò si deve in particolare al fatto che la ricerca fenomenologica di Scheler non ha mai goduto di una radicale autonomia, ma è sempre stata ritenuta funzionale a promuovere la rinascita della metafisica, le cui aspirazioni potevano essere soddisfatte tramite l'intuizione eidetica e le «conoscenze d'essenza» che rappresentano, per dirla con Hegel, le autentiche «finestre sull'assoluto»⁴⁰. In tal senso, la fecondità della fenomenologia, come via d'accesso al reale assoluto e ad ogni fenomeno originario non ancora contemplato, non può essere realizzata entro i margini descrittivi di una «fenomenologia ricostruttiva» che resta inevitabilmente «relativista», ma ottiene la spinta decisiva attraverso una «fenomenologia dell'essenza» che imprime una destinazione metafisica alla «conoscenza filosofica fondamentale, [all']eidetica ontologica di ogni datità del mondo (del mondo interno e di quello esterno), [che] mette a nudo il *logos* eterno dinamicamente realizzato in questa realtà contingente del mondo, come insieme di tutte le essenzialità e delle connessioni e strutture essenziali»⁴¹.

5.

Sebbene l'interesse di Scheler sia stato di certo influenzato dalla «coscienza metodologica» proveniente dai lavori husserliani e dal senso di unitarietà con cui «l'atteggiamento fenomenologico» prometteva di non ignorare il «carattere di sistema» intrinseco alle «cose» stesse, con l'intento di non incorrere in una «volontà di anarchia» del tutto priva di fondamento⁴², non si può dire che gli sforzi da lui prodotti rientrino in una concezione rigorosa della fenomenologia. A parte il crescente dissidio con la teoria husserliana della riduzione e il tendere a una filosofia d'ispirazione antropologica che Husserl considerava il più esiziale fraintendimento della fenomenologia autenticamente trascendentale, la tipica impronta scheleriana era già all'opera nel periodo di gestazione del «*Formalismusbuch*», giacché – in ordine ai requisiti dell'*Einstellung* fenomenologica – Scheler non si peritava di sottolineare che «per quanto riguarda il modo più preciso di concepire, comprendere e realizzare quest'atteggiamento, e tanto più naturalmente riguardo alla sua applicazione al gruppo di problemi qui discussi, l'autore rivendica, in ogni singolo punto, la sua esclusiva responsabilità e paternità»⁴³.

⁴⁰ Scheler (1975), p. 80.

⁴¹ Scheler (2009), p. 733 (trad. modificata).

⁴² Cfr. Scheler (2013), p. 7.

⁴³ *Ibid.* (trad. modificata).

Le riserve nei confronti della concezione fenomenologica di Husserl si erano peraltro già manifestate anche negli scritti che precedono il grande progetto riguardante lo sviluppo di un'etica materiale dei valori, di una logica della vita emozionale fondata sull'apriorità materiale del sistema dei valori, con la quale si sarebbe potuto operare una critica radicale dell'impostazione kantiana, scindendo il nesso apparentemente indissolubile tra apriorismo e razionalismo. Negli anni che accompagnano non solo la realizzazione della prima parte della sua opera più monumentale, ma anche la realizzazione di un volume (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass*, 1913) che, passando per un completo rifacimento, avrebbe poi dato luogo a *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), Scheler matura un coinvolgimento sempre più elevato per i cosiddetti vissuti emozionali, stringendo un legame tematico con un territorio fenomenologico non ancora compiutamente emerso, ma che si mostrava cruciale per l'obiettivo di attuare una ridefinizione della psicologia e della psichiatria su basi fenomenologiche. In questa chiave, nello stesso periodo Scheler aveva progettato un'opera (meglio, una quadrilogia) che avrebbe dovuto nell'insieme intitolarsi *Le leggi di senso della vita emotiva* o *Il senso etico della vita emotiva*. Di quest'opera, che non vide mai la luce, costituisce per certi versi il nucleo e fondamento teorico il saggio sugli *Idoli della conoscenza di sé* (1915), già apparso in una veste più ridotta nel 1912, con il titolo di *Über Selbsttäuschungen* (Sugli auto-inganni). In questi saggi lunghi, così come del resto anche nei lavori più strutturalmente organizzati, Scheler mostrava la propria attitudine per il campo delle discipline scientifiche in generale (tra le quali spiccava la biologia) e un talento non certo comune per i temi della filosofia della cultura e di un'antropologia che, proprio per la radicalità del suo esercizio, si sarebbe ben presto candidata a divenire filosofica. Nei lavori di questo breve torno di tempo, caratterizzato da una produzione di grande intensità, Scheler fa già un uso estremamente personale dei concetti e dei procedimenti della fenomenologia, rischiando di nuocere al rigore delle analisi, anche per l'intervento di opzioni filosofiche appartenenti a un retrostante dominio di natura pratico-morale.

A prescindere dalla rilevanza che Scheler attribuiva alla fenomenologia, nella misura in cui essa era riuscita a legittimare un apriorismo di tipo nuovo che abilitava a fare riferimento a una pluralità quasi indefinita di ontologie materiali e a coniugare, con ciò, le istanze del razionalismo e le richieste del positivismo, respingendo l'opposizione vigente fin lì tra esperienza e pensiero⁴⁴, il valore particolare che l'atteggiamento fenomenologico rivestiva ai suoi occhi consisteva nell'essere il più efficace strumento per penetrare nel mondo dell'in sé, garantendo quel risveglio della metafisica che sembrava poter scaturire da una direzione gnoseologica di segno spiccatamente realistico. Nell'*incipit* del saggio sugli *Idoli della conoscenza di sé*, in cui risuona l'eco della logica del cuore di Pascal, e in cui compaiono analisi assai fini sugli autoinganni che possono intervenire nella conoscenza di se stessi e degli altri, con considerazioni che si alimentano oltre che della cultura dei moralisti francesi anche della lezione del grande romanzo ottocentesco (Dostoevskij, Stendhal e Balzac) e di uno scrittore-filosofo qual è Nietzsche, Scheler attua una dichiarazione d'intenti sotto forma di citazione o richiamo. In un'opera del 1620 – il *Novum Organum* – Francesco Bacone aveva premesso agli sviluppi di una metodologia positiva riguardante l'indagine del mondo esterno (e dunque della natura) una sorta di trattato negativo circa gli idoli della conoscenza: vale a dire, quelle inclinazioni naturali all'errore e all'illusione che offuscano lo specchio del nostro intelletto e che vanno assolutamente cancellate affinché il metodo possa dispiegarsi non trovando intralci davanti a sé. Gli idoli (o *simulacra*) non sono, per Bacone, degli strumenti della conoscenza, ma ne rappresentano un ostacolo, costituendo dei pregiudizi o delle false nozioni. Sfruttando tale indicazione, Scheler s'improvvisa continuatore dell'impresa baconiana, di cui inverte però la rotta o il senso di marcia, concentrandosi, dal punto di vista problematico, sull'affidabilità o assoluta adeguatezza riconosciuta alla percezione interna o percezione di sé nell'ambito di una ben nota tradizione di pensiero. Scheler intende con ciò scalzare l'indebito predominio assegnato a questo tipo di percezione, sostenendo che non vi sia ostacolo maggiore per la conoscenza del mondo psichico dell'assunto che ha contraddistinto la riflessione

⁴⁴ Cfr. Scheler (1973), p. 310.

cartesiana e la sua tipica scissione tra mente e corpo, secondo cui la percezione interna, nella misura in cui essa è indirizzata ai nostri vissuti, sarebbe per così dire esente da inganno, mentre la percezione esterna, che si rivolge a una realtà di altro genere, sarebbe assai più esposta al fallimento.

Nel dualismo asimmetrico di tali forme di percezione Scheler coglie la spia del disconoscimento del fatto che, nella sua individualità, la persona vive prima negli altri e nel mondo cosiddetto comunitario che in se stessa, mentre si sono spesso sopravvalutate le difficoltà che s'incontrano nella conoscenza degli altri. Nell'impugnare l'assunto di ascendenza cartesiana secondo cui andrebbe accordato un privilegio assoluto, di natura fondazionale, all'evidenza della percezione interna, s'intende mostrare come essa sia esposta a illusione al pari della percezione esterna, e anzi per molti versi lo sia ancora più di questa. Il problema su cui Scheler interviene ha peraltro radici prossime a lui, poiché lo stesso Brentano – fautore della psicologia descrittiva e maestro di Husserl per ciò che attiene al suo apprendistato filosofico – aveva asserito, in sostanziale continuità con Descartes, l'auto-evidenza della percezione interna (*innere Wahrnehmung*). La percezione interna è, per Brentano, la chiave che motiva la compagine stessa della psicologia descrittiva, poiché è essa a dischiudere l'accesso ai processi psichici e alle rispettive componenti, mentre i fenomeni fisici, pertinenza delle scienze naturali, sono per lo più frutto solo di osservazione. Al rifiuto del carattere soggettivo e fallibile dell'introspezione od osservazione interna (*Selbstbeobachtung*) si contrapponeva, dunque, l'evidenza incontrovertibile che spetta alla percezione interna, che si limita però al possesso dei propri vissuti senza potersi estendere, se non in maniera indiretta, alle percezioni interne dell'altro. Il carattere distorsivo dell'introspezione, incapace di lasciare inalterato l'oggetto su cui è veicolata la nostra attenzione, porta in primo piano, dunque, la conclusività del tutto affidabile che promanerebbe dalla percezione interna, funzionale a dischiudere l'accesso conoscitivo ai nostri stati psichici. Reminiscente di una lunga tradizione aristotelica e scolastica, che Brentano fa però rivivere in un'ottica differente, si fa largo la tesi secondo cui ciò che caratterizza i fenomeni psichici è che essi contengono qualcosa a titolo di oggetto, anche se ciascuno lo contiene a proprio modo. In tal senso l'oggetto è contenuto nei fenomeni psichici a titolo di oggetto immanente, essendogli cioè immanente e godendo perciò di un'«in-esistenza intenzionale», qualificabile al tempo stesso come mentale traducendosi in un'esistenza nella mente, in un'esistenza dell'oggetto in quanto presente alla mente.

Conseguenza di tale impostazione brentaniana è una sorta di sdoppiamento o di distinzione tra un'esistenza intenzionale e un'esistenza effettiva, che paiono tuttavia andare di pari passo, anche se quando si ha a che fare con un semplice fenomeno, ovvero con un oggetto immanente cui non corrisponde una realtà effettiva, si parla di un'esistenza fenomenica o, per l'appunto, solo intenzionale. Al riguardo, è indicativo considerare come si rapporti, in Brentano, la nozione di esistenza intenzionale con la dottrina della percezione esterna, dalla quale traspare un fenomenismo di fondo non dissimile da quello sostenuto da Mach e Comte. Per Brentano, infatti, le qualità sensibili come i colori, i suoni, il calore ecc. sono meri fenomeni. Ciò non significa, tuttavia, che egli neghi l'esistenza del mondo esterno, che è la causa di tali sensazioni, ma solo che tale esistenza è inizialmente solo un'ipotesi dotata di alta probabilità, per cui ai fenomeni fisici – definiti dalle qualità sensibili che sono oggetto della percezione esterna – non può che essere attribuita, per difetto, un'esistenza fenomenica o puramente intenzionale, riaffermando con ciò che l'oggetto del fenomeno psichico è sempre un contenuto immanente. Per questo, nella misura in cui le qualità sensibili, i cosiddetti sensibili propri, non corrispondono strutturalmente agli oggetti esterni, si è inevitabilmente soggetti a una serie di gravi illusioni per ciò che concerne la dimensione dei sensibili comuni (moto, grandezza, figura ecc.) e la realtà di ciò cui essi ineriscono.

Al netto di certe modifiche intervenute nella sua evoluzione di pensiero, e segnatamente al rifiuto di ascrivere ai fenomeni psichici un'esistenza più riparata e perciò stesso mentale, la dottrina brentaniana si regge però sul principio secondo cui ogni fenomeno psichico si rapporta a un oggetto, poiché l'essenza stessa di un intelletto capace di conoscere è rapportarsi a qualcosa. In termini aristotelici, nel pensare a un oggetto l'intelletto è per così dire attualizzato, ma in tale condizione

esso percepisce accidentalmente anche se stesso o, per meglio dire, le proprie attività, per cui qui sorge, in certo modo, il mito dell'assoluta trasparenza o coscienza di sé, legato alla peculiare evidenza della percezione interna – una tesi peraltro non dimostrabile anche perché, secondo Brentano, essa non necessita di esserlo. Avendo escluso la possibilità di procedere in termini introspettivi, Brentano ritiene però che sia ugualmente possibile avere conoscenza diretta dei nostri stati mentali, cogliendoli per così dire riflessivamente, nel senso che se ogni atto o fenomeno psichico è coscienza di un oggetto, riferendosi cioè ad esso, è vero che un fenomeno siffatto è sempre anche oggetto di una coscienza, ovvero di una coscienza concomitante o di accompagnamento che coglie incidentalmente o *en parergo* le caratteristiche essenziali dei fenomeni psichici, che in tal senso non potranno più in alcun modo risultare inconsci. La condizione per cui ad ogni fenomeno psichico si aggiunge una rappresentazione concomitante, una coscienza propriamente secondaria, non apre infatti a una complicazione infinita degli atti psichici, che darebbe luogo a regresso incontrollabile di riscontri appercettivi. Per sottrarsi a questo rischio, Brentano sostituisce all'idea di una serie infinita di riscontri appercettivi l'immagine di un cerchio che si chiude immediatamente su di sé, nella misura in cui il fenomeno psichico e il suo riferimento oggettuale non costituirebbero che un medesimo fenomeno all'interno del quale il suono, ad esempio, e cioè il fenomeno fisico, rappresenta l'oggetto primario, mentre il fenomeno psichico del sentire ha se stesso come oggetto secondario. Senza un oggetto primario in qualità di contenuto immanente dell'atto psichico non potrebbe esservi né un atto psichico, né l'oggetto della coscienza secondaria. Come già indicato da Aristotele, ogni pensiero verte su un oggetto differente da sé, ma si rapporta a se stesso in maniera accessoria. In tal senso, l'oggetto primario manifesta un'effettiva anteriorità rispetto all'oggetto della coscienza secondaria, essendo questa la condizione indispensabile affinché vi sia un fenomeno psichico e, di conseguenza, il rapporto per così dire aggiuntivo rispetto ad esso. Nel suo complesso, il fenomeno psichico comporta dunque una duplicità di riferimento che non avviene solo in termini di simultaneità, ma realizza una vera e propria fusione – una reale unità – tra l'atto psichico e la sua relazione coscienziale secondaria, ovvero tra il fenomeno psichico e la coscienza interna di cui è oggetto. È per questo che si può parlare, al riguardo, di un solo atto psichico con un duplice oggetto, circostanza che bandisce per Brentano l'inconscio dalla sfera dello psichico, giacché la serie delle rappresentazioni o atti psichici si chiude sempre con il secondo termine, costituendo una sorta di atto unico.

Per Brentano, la percezione interna è un atto che ha una direzione ma non uno svolgimento temporale. Esso non si rivolge primariamente a se medesimo, ma è indirizzato a una coscienza primaria. Tuttavia, non dipanandosi in un processo di ordine temporale, tale percezione è per così dire sempre presente a se stessa, restituendoci la conoscenza di ciò che è attualmente dato, ovvero del “che” dell'atto psichico, senza darci invece ulteriori informazioni sul “come” di tale dato, sulle particolarità e differenze che lo concernono. Questa condizione, che determina il carattere di confusione, indistinzione e incompletezza della percezione interna, può portare a fraintendimenti e finanche a possibili errori⁴⁵, ma non può metterne in discussione la caratteristica peculiarità, rappresentata da un'evidenza immediata che esclude alla fonte ogni tipo d'illusione ed è rigorosamente limitata al presente, senza che però l'identità ravvisabile nel paradigma della coscienzialità brentaniana trasformi di fatto il cogito cartesiano in un ben più neutro *es denkt*.

⁴⁵ Al di là del carattere fallace della percezione esterna, anche la percezione interna presenta però, per Brentano, possibili fonti di errore, riguardanti la sua limitatezza e il non avere conoscenza precisa dei singoli momenti dell'atto psichico, il fatto di non notare e dunque la convinzione di aver notato-che-non, il passaggio dalla percezione interna alla memoria e, da ultimo, l'espressione linguistica del contenuto memorativo. Nell'ultima fase del suo pensiero, e cioè dopo il 1900, Brentano opera però una distinzione tra una concezione ristretta e una più ampia di percezione interna, rilevando come tramite la percezione interna non si ottenga solo una conoscenza confusa e indistinta di una totalità, ma si possano cogliere in maniera chiara anche le singole determinatezze o relazioni psichiche di cui si compone ciò che è esistenzialmente dato dal punto di vista psichico.

6.

Nel suo tentativo di vestire i panni di Bacone riguardo alla percezione interna, mostrando le illusioni cui si va incontro nella conoscenza di sé, Scheler elenca un ampio spettro d'illusioni che racchiude quelle dovute alla tendenza psicologica a imitare la scienza fisica; le illusioni comparabili a proiezioni attraverso cui attribuiamo processi interni al mondo esterno o, viceversa, processi esterni a noi stessi; illusioni derivanti da meccanismi inconsci, com'è il caso della rimozione in Freud, di cui Scheler tenta tra l'altro di offrire un'interpretazione fenomenologica; quelle che provengono dall'assenza o dalla presenza di una terminologia congrua ai fenomeni considerati e, da ultimo, per restare solo ai casi principali, le illusioni dovute alla nostra tendenza a trattare l'auto-osservazione come mera imitazione di altri tipi di osservazione.

Il senso che accompagna l'indagine di Scheler sulla natura delle illusioni, candidata a essere un contributo decisivo alla teoria delle illusioni in generale, ma anche l'esigenza di svalutare la presunta evidenza della percezione interna, lo conduce a farci vedere come in molti stati della percezione di sé il fisico non sia realmente separato e diviso dallo psichico, giacché ci possono essere ad es. dati di fatto fisici che comportano caratteristiche intensive e qualitative, e non solo quantitative ed estensive. D'altra parte, anche la sensazione della nostra corporeità vivente non è un dato psichico, pur essendo priva di estensione. Ad esempio, nel senso di oppressione o di sforzo, come quando siamo ostacolati da una forza o da una tensione, si ha la sensazione di un toccarsi e di un congiungersi di psichico e fisico. Inoltre, ci sono stati psichici e processi interiori che sono oggetto della percezione interna, senza che ciò comporti un riferimento cosciente all'io (come nelle rappresentazioni coatte o nei processi di carattere autistico). In definitiva, il fisico e lo psichico, l'esteriorità e l'interiorità sono, nell'uomo, solo due aspetti diversi o direzioni distinte dell'autocoscienza della persona, che divergono quanto al loro modo essenziale di manifestarsi, ma che non sono indipendenti o irrelate tra loro. Di conseguenza, la percezione di sé si mostra in conflitto, sotto questo profilo, più con la percezione dell'altro che con la percezione esterna propriamente intesa.

Nel trattare questi temi, Scheler dà prova di una capacità di penetrazione davvero non comune, ma resta anche vittima del suo stesso pensiero, non riuscendo a fermare l'impeto che lo trascina verso sempre nuovi confini od orizzonti problematici, con il rischio di ritrarre o anche solo mettere in discussione ciò su cui sembrava essersi assestata la sua riflessione. Nondimeno, la valenza obiettivistica delle sue considerazioni si nutre di evidenze materiali che, pur essendo acquisite tramite una certa disposizione metodologica, non conseguono dalla tendenza – già ampiamente lamentata da Lotze – di consacrare ogni sforzo ad affilare il coltello senza mai tagliare alcunché. Infatti, Scheler non intende esaltare il carattere puramente metodologico della filosofia, che ne avrebbe ridotto l'ambito di autonomia rispetto alle scienze, ma chiede al metodo fenomenologico di assicurare alla filosofia un punto di partenza da cui procedere in maniera inattaccabile, rimettendola in contatto con il proprio oggetto per conferirle una fecondità di natura non solo teoretica. Il principale risultato che Scheler ottiene nella sua disamina delle *Selbsttäuschungen* riguarda senz'altro il fatto che le fonti d'illusione della percezione interna sono legate al mancato riconoscimento della realtà psichica, della sua stratificata profondità che la fa eccedere di molto i confini dell'io. Dissipare il fenomeno dell'illusione può essere compito, secondo Scheler, solo di una «fenomenologia della percezione» che si applichi intuitivamente a isolare il contenuto percettivo⁴⁶, dando luogo a una «fenomenologia dello psichico» che sappia palesarne la «costituzione» e le «connessioni essenziali»⁴⁷, ben al di là dei meri dati sensibili o delle semplici forme logico-concettuali.

In linea con ciò che era stato affermato da Reinach, la vera figura di riferimento dei fenomenologi di Göttingen, la fenomenologia non rappresenta per Scheler un sistema di proposizioni o di verità, ma è – più modestamente – un metodo di filosofare richiesto dai problemi stessi della filosofia. Riconosciuto da Nicolai Hartmann come il prototipo del *Problemdenker*,

⁴⁶ Cfr. Scheler (1999), p. 113.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 146.

Scheler si cala nella parte di chi esercita lo sguardo fenomenologico per rapportarsi ad ogni tipo di oggetto con intuitività e concreta pienezza. La distanza naturale dagli oggetti non è stata infatti eliminata dalle scienze, che spesso si sono accontentate di procedere in modo definitorio e deduttivo: tra queste va annoverata anche la psicologia che, pur dipendendo da un coglimento diretto dell'essenza, si era fin lì in larga parte sottratta, per Scheler, a questo compito ineludibile. In tal senso, confidando sulla componente metodica dell'intuizione d'essenza la stessa fenomenologia «ha dovuto in primo luogo conquistare il suo diritto all'esistenza come fenomenologia dello *psichico*»⁴⁸, risalendo agli «ultimi *fatti fondamentali intuitivi*» che fungono da base di validità per ogni scienza esplicativo-causale, ma anche per ogni scienza della natura, della cultura e delle stesse scienze storiche.

Dietro all'obiettivo di evidenziare la matrice delle illusioni nelle loro forme più dispiegate, combattendo l'atteggiamento ostinato con cui si era cercato di dominare il mondo restando impermeabili alle evidenze delle datità che la fenomenologia aveva iniziato a far emergere, in una pluralità di regioni eidetiche, attraverso il rispetto delle diverse modalità intenzionali e il correlativo variare dei valori e delle essenze, Scheler mira a coinvolgere Husserl nella requisitoria condotta contro il pregiudizio dell'evidenza apodittica assegnata alla percezione interna nel solco della tradizione di pensiero cartesiana. Il presupposto di ogni psicologia doveva comportare, per Scheler, un'ontologia eidetica dello psichico e un corretto approccio gnoseologico a quest'ambito peculiare, mentre dal sostegno fornito al presunto primato della percezione interna e della sua evidenza assoluta era scaturito il fondamento di «ogni idealismo soggettivo filosofico ed egocentrismo, e al contempo una delle basi di quel falso tipo di certezza di sé che, nel corso del costruirsi della nostra cultura, il protestantismo in particolare ha cercato di trasformare in un atteggiamento umano giustificato, divenuto per molti il punto di appoggio per un negativismo e un criticismo smodato contro ogni essere esterno all'io: Dio, natura e cultura oggettiva»⁴⁹. L'intervento che Scheler compie per rimuovere tale «isolamento» dell'uomo dalle cose e, segnatamente, quello che ne ha ostacolato la possibilità di guardare al fondo della propria anima, ha come principale bersaglio la cancellazione di quel miserevole «stato di "buona coscienza"» in cui si è tradotta la «credenza nella non illusorietà della percezione interna»⁵⁰. L'atteggiamento negativo nei confronti delle cose sarebbe dunque per Scheler tipico di gran parte della cultura moderna, che affonda le sue radici in una mentalità intrisa dal risentimento e dal pessimismo che si diffonde rispetto alla natura⁵¹. Nelle pieghe di quest'accentuazione problematica, si coglie l'impegno scheleriano a promuovere la portata pratica delle proprie analisi fenomenologiche, dando già in questa fase la misura di voler realizzare una fenomenologia *engagé*, in cui la coscienza umana, non più strettamente centrata sull'io, ritrovi una visione più personale e responsabile, in cui non compaiano i pregiudizi che ne hanno limitato la condotta. Il tema delle illusioni, che scandisce per molti aspetti l'incontro di Scheler con la fenomenologia, rappresenta una costante del modo di pensare borghese in cui lo spirito, separatosi dall'essere, cede alla spirale di un soggettivismo relativistico che oscilla tra il desiderio di dominio e la passività rispetto a un ordine oggettivo. In questo contesto, l'illusione appare anche perciò come una sorta d'inganno metafisico, che può essere vinto recuperando l'umiltà e il rispetto spesso estromessi dalle forme di cultura più tradizionali, e che invece la fenomenologia si propone di recuperare attraverso un metodo che implica l'abbandono al contenuto intuitivo delle cose e il superamento di una generalizzata forma di sfiducia.

Nella versione della fenomenologia fornita da Scheler la percezione interna non gode dunque di un'evidenza privilegiata rispetto a quella esterna. Anzi, l'esperienza fenomenologica, caratterizzata dall'evidenza immediata, cioè dall'immanenza in senso gnoseologico, non ha nulla a che fare con la percezione interna: solo l'immediatezza è il tratto che unifica, per così dire, l'esperienza fenomenologica, mentre la condizione per cui qualcosa, per essere immediato, dev'essere dato nella

⁴⁸ Scheler (1957/1986³b), p. 476 s. (*Zusätze a Lehre von den drei Tatsachen*).

⁴⁹ Scheler (1999), p. 49 (trad. modificata). Sull'evidenza della percezione interna cfr. Schäfer (1978), pp. 16 ss.

⁵⁰ Ivi, p. 50.

⁵¹ Cfr. Scheler (2013), p. 153 n. 20.

(o alla) percezione interna, costituisce solo un pregiudizio psicologico, poiché non si può far coincidere il dominio dello psichico con quello di ciò è immediatamente e intuitivamente dato. La realtà psichica, infatti, si caratterizza per il tipo di percezione con cui è colta e non per una particolarità che le sia intrinseca: psichico, potremmo dire, è ciò che si manifesta attraverso la percezione interna. Come dice Scheler nel saggio sugli idoli della conoscenza, non vi sarebbe alcun diritto di parlare di una percezione esterna e di una percezione interna se la realtà psichica e quella fisica rappresentassero delle differenze oggettuali, conformi a una certa specie e definibili come tali. In tal senso, noi non parliamo, infatti, di una percezione tipica degli alberi e delle case⁵². Del resto, in entrambi i tipi di percezione il corpo vivo (*Leib*) svolge la funzione di analizzare e selezionare i diversi stimoli attraverso i sensi esterni e il senso interno e, proprio per questo, anche la percezione interna è soggetta a molteplici forme d'illusione, che Scheler esamina con acribia e che testimonierebbero, a suo avviso, come anche la realtà psichica non sia sempre quale appare. E inoltre, del fatto che l'io, espresso in prima persona, non possa ergersi a fondamento di ogni altra conoscenza e di qualsiasi realtà è prova l'impossibilità di restituire ogni volta, in tale linguaggio, ciò che il nostro animo prova e d'interpretare in maniera adeguata i nostri stati psichici, poiché l'individualità dell'io si nasconde spesso dietro l'identità diffusa di un io sociale o comunitario.

Entro questa cornice, Scheler pone anzitutto il problema dell'esistenza di una percezione interna – attraverso la quale si ha accesso al materiale degli atti del pensiero e a ciò che è propriamente psichico, al fenomeno psichico in quanto tale – nella sua distinzione dalla percezione esterna, ricercando con ciò anche il tipo di evidenza che spetterebbe a tale forma di percezione. In primo luogo occorre cautelarsi nei confronti di alcune equivocazioni, che sono anche di carattere terminologico-lessicale, ma che sottintendono delle autentiche distorsioni concettuali. Spesso si trovano ad esempio accomunati nel significato termini come percezione interna, auto-percezione, auto-coscienza, auto-esame, quasi che il riferimento al sé, all'io, fosse per tutti questi atti dirimente e del tutto scontato. Viceversa, Scheler nota come vi siano sia dei processi psichici indifferenti all'io – tali da poter essere cioè percepiti senza relazione a un io determinato – sia dei processi estranei all'io che colgono infatti il vissuto individuale con una cogenza paragonabile a quella della realtà esterna, come quando ad esempio si tratta d'impulsi coatti o di rappresentazioni imposte a forza. A esemplificazione di questi processi psichici, che noi possiamo percepire ma che non comportano un legame con l'io (con il sé), Scheler parla della possibilità di riferirsi a un pensiero senza sapere se in verità sia nostro o se provenga da una lettura: in altri termini, possiamo avere un sentimento senza sapere se si tratta di qualcosa di realmente provato da noi o, al contrario, d'importato per contagio psichico.

Il ragionamento di Scheler porta dunque a concludere che non solo nel caso della percezione esterna – poniamo, della percezione di un certo colore – essa avviene senza percezione di sé, ovvero senza consapevolezza del fatto di essere io a compierla, ma anche nel caso della percezione interna o percezione dello psichico non è necessario ricorrere a un tale presupposto. Allo stesso tempo, Scheler contrasta l'idea che il proprio sé ci sia dato (e risulti accessibile) solo attraverso la percezione interna, laddove invece anche nel guardare le proprie mani o le proprie gambe percepiamo il nostro io allo stesso modo di quando cogliamo di stare vivendo determinate esperienze vissute o sentimenti. Ciò significa che un'eventuale contrapposizione non è costituita dalla coppia percezione di sé/percezione esterna, ma semmai alla prima forma di percezione si oppone quella dell'estraneo, che non è per nulla coincidente con la percezione esterna. Anche nella percezione esterna si può cogliere, infatti, ciò che ci è proprio, ma per converso la percezione interna non si risolve sempre nella percezione di sé, giacché essa fornisce solo l'eco di ciò che la vista di qualcosa che cogliamo nel volto di un'altra persona ha prodotto nella nostra interiorità, non sapendo nemmeno se ciò che si percepisce in tal modo sia qualcosa di proprio o di estraneo, che proviamo solo per una sorta di riproduzione affettiva. La distinzione tra proprio ed estraneo, per nulla parallela a quella tra percezione interna e percezione esterna, porta Scheler a considerare che anche ciò che appartiene a una psiche estranea possa essere fondamentalmente percepito, a

⁵² Cfr. Scheler (1999), p. 79.

differenza di quanto ritengono coloro per i quali i tratti della psiche altrui possono essere solo dedotti da un comportamento corporeo (questo sì realmente percepito) o, altrimenti, ottenuti tramite un meccanismo empatico, e cioè attraverso la proiezione nella corporeità altrui di qualcosa che attinge al serbatoio dell'esperienza di sé⁵³. Ne consegue che percezione interna e percezione esterna costituiscono due differenti direzioni dell'intuizione percettiva della persona, ma tale contrapposizione non equivale a quella tra percezione di sé e percezione dell'estraneo, poiché la persona può percepire in entrambe le direzioni intuitive sia il proprio sé, sia qualcosa che esula da tale sfera⁵⁴.

Scheler s'interroga dunque, in maniera per nulla occasionale, sul modo in cui può dirsi propriamente esistere una percezione interna, ovvero su quella particolare direzione d'atto o forma dell'intuizione nella quale viene a manifestarsi ciò che è psichico. Il naturale svolgimento di tale problematica conduce, in un crescendo metafisico, alla definizione di una psicologia della persona che prende le mosse dall'essenza dello psichico e dal contenuto che si riscontra in tale evenienza come dato⁵⁵. Per definire lo psichico è necessario appellarsi all'idea di percezione interna, così come Scheler la concepisce, ma se esso non può essere definito dai tratti caratteristici che lo distinguerebbero dal fisico, allora l'unità dello psichico finisce per consistere in un'autentica essenzialità: non trattandosi cioè di un contenuto di esistenza particolare, ma di una forma di esistenza cui corrisponde un particolare modo d'intuizione. Il concetto di psichico non è quindi ottenuto per astrazione da ciò che è comune ai singoli fatti psichici, per cui è possibile determinare ciò che è psichico solo riferendoci al modo particolare in cui percepiamo tali fatti, cioè a dire considerando l'atto della percezione interna, poiché psichico è un significato che si riempie invariabilmente quando imbocchiamo questa specifica direzione d'atto⁵⁶. Nel caso partissimo dal presupposto sviante che si tratti solo di una differenza empiricamente oggettiva, per Scheler non potrebbero darsi due forme di percezione radicalmente divaricate, i cui rispettivi dati sono però ugualmente immediati⁵⁷.

Lo scavo che Scheler compie nel dominio dello psichico lo conduce a distinguerlo da quello dello spirito e dai suoi atti. L'analisi condotta sul piano individuale dell'io e sul riscontro della differenza che sussiste tra fatti psichici e fatti fisici mostra come lo psichico possa divenire oggetto, mentre ciò non possa darsi per la persona e gli atti che la connotano. In contrasto all'io, l'essere della persona non ha una natura oggettuale, per cui essa stringe semmai una relazione con la coscienza, essendo per così dire indifferente, al pari dei suoi atti, alla distinzione istituita tra psichico e fisico. Sotto questo profilo, se con psicologia s'intende la scienza di tutti gli accadimenti passibili di essere osservati, descritti o spiegati, ovvero di tutto ciò che è presente nella percezione interna, l'attualità della persona – come forma concreta dello spirito – non è obiettivabile, trascendendo perciò quest'ambito⁵⁸. Il contrassegno spirituale della persona, come centro di atti, la esclude quindi dalla sfera psichica, che è dal canto suo mondana e in cui rientrano l'io e i vissuti egoici che possono divenire oggetto di un atto di percezione interna inerente alla persona. Tale caratterizzazione della persona mira, nell'idea di Scheler, a incrinare il fondamento dell'alternativa su cui era basata la metafisica cartesiana, dato che si mostra con ciò che la disgiunzione tra psichico e fisico non è affatto esclusiva, non dando luogo infatti a una totalità. Non vi è un «io» che «appartenga all'essenza dello spirito», così come non gli appartiene quella tra «io e mondo esterno»⁵⁹. Di conseguenza, anche il rapporto tra la persona e la sua capacità di agire non può essere

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 66.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 72 ss.; su ciò si veda Loscheid (1957), pp. 9 ss.

⁵⁵ Cfr. Binswanger (1922/1965), pp. 16 ss. e 232 ss., in cui tra l'altro si contrappone la posizione di Häberlin a quella di Scheler.

⁵⁶ Cfr. Scheler (1999), pp. 78 ss.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 81 s.

⁵⁸ Cfr. Scheler (2013), pp. 745 ss.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 757 ss.

ricondotto, per Scheler, al problema dell'interazione tra anima e corpo, poiché «"persona" non significa proprio nulla di psichico»⁶⁰.

Con le sue analisi, Scheler ritiene dunque di aver mostrato che la sfera dello psichico è assai più ampia di quella dei meri atti intenzionali⁶¹, abbracciando tutti i livelli e i momenti vitali, nella misura in cui comprende anche le sensazioni e i sentimenti corrispondenti. Così, ad esempio, non si può negare che il contenuto di una rappresentazione fantastica sia psichico, ma al contempo si deve evitare di chiamare psichici gli atti della percezione interna nei quali lo psichico è per l'appunto dato, perché ciò condurrebbe altrimenti a un regresso all'infinito. In tal senso, l'essenza dello psichico è ciò che diviene visibile nella percezione interna, il cui oggetto – vale a dire ciò che è dato in maniera evidente in questo genere di atto – è «l'essenza e l'individualità dell'io e di qualche sua esperienza vissuta e determinatezza»⁶². Tale datità è immediata non essendo frutto di un'astrazione, né potendo l'io scaturire nelle pieghe di un ragionamento come somma o sintesi di una pluralità di aspetti coscienziali o come fondato sull'assunzione di un'idea di sostanza⁶³. Con riguardo non solo a Brentano ma anche a Stumpf, Scheler sottolinea come sia del tutto corretto affermare che «suoni e colori non siano necessariamente dei fenomeni psichici, ma non è corretto dire che non possono esserlo»⁶⁴. In realtà essi lo sono «come contenuti parziali di una determinata coscienza dell'io; lo sono in quanto vissuti in riferimento a un io», per cui anche il suono sentito da me è un fenomeno psichico, come lo sono le «pseudo-allucinazioni di Kandisky», poiché merita di essere qualificato così «tutto ciò che è dato in uno spazio rappresentazionale che diverge da quello reale»⁶⁵. Dallo sfondo dell'io si stagliano così tutte le varie determinazioni psichiche, ovvero i fenomeni psichici che sono tali perché in generale appaiono sempre «in un rapporto immediato all'io»⁶⁶, senza che l'io possa essere però oggetto di un'apprensione isolata, svincolandosi dalle sue esperienze. Il rapporto tra l'io e le proprie esperienze vissute non è riconducibile ad alcun meccanismo di associazione, ma è regolato dal fatto che un'esperienza del genere appartiene sempre a un «determinato io individuale», collocandosi dal punto di vista ontologico nella «totalità di ogni possibile "mondo interno", inteso come intero accessibile tramite la percezione interna»⁶⁷. Ciò comporta che l'immagine dell'io non possa essere quella di un principio immutabile che dominerebbe dall'alto di una postazione durevole lo scorrere sottostante di determinazioni che sembrano non toccarlo, né per contrasto quella ugualmente ingannevole secondo cui l'io sarebbe da equiparare alla «connessione» di quel flusso. Al contrario, l'io individuale è così poco portatore di tale forma di durata da «cambiare» – senza pregiudicare la sua «egoità» – «in ognuna delle sue esperienze vissute», che non sono però la «causa» del suo «divenire-altro» o «essere-altro nel divenire»⁶⁸. Nella continuità del passaggio dall'essere in un certo modo al divenire altrimenti, Scheler trova conferma che non c'è alcuna separazione tra l'io e le sue esperienze vissute, che non restano quindi isolate «da qualche parte», ma rintraccia in esso un percorso di maturazione in cui l'io assimila, con una nota di originalità, tutto ciò che rientra nel variegato materiale esperienziale, impregnando ogni sua singola determinazione dello stile individuale che s'imprime all'intero processo di cambiamento in cui è trascinato, ma di cui al tempo stesso si appropria⁶⁹.

Con un ulteriore slancio esegetico, Scheler incrementa la portata realista nella propria concezione della sfera psichica, mettendo in luce che, pur essendovi una differenza essenziale tra le due direzioni percettive, c'è però una sorta di bilanciamento tra psichico e fisico dovuto al fatto di riconoscere ai fenomeni fisici un'indipendenza, rispetto all'esercizio della percezione, del tutto

⁶⁰ Ivi, p. 931 (trad. modificata).

⁶¹ Cfr. Scheler (1999), pp. 75 e 78 s. n. 6.

⁶² Scheler (2013), p. 801.

⁶³ Scheler (1999), p. 86.

⁶⁴ Ivi, p. 77 (trad. modificata).

⁶⁵ *Ibid.* (trad. modificata).

⁶⁶ Ivi, p. 81 (trad. modificata).

⁶⁷ Scheler (2013), p. 823 (trad. modificata).

⁶⁸ Cfr. *ibid.* e n. 57.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*

analoga a quella che si è soliti attribuire ai fenomeni fisici. Così come questi debordano costantemente dal campo più ristretto di ciò che di volta in volta percepiamo, allo stesso modo anche la vita psichica è assai più estesa di ciò che possiamo gradualmente coglierne, data la distanza che intercorre tra «ciò che uno vive coscienzialmente e ciò che, vivendolo, conosce così da poter dire cosa vive»⁷⁰. Tale ritrovata simmetria corrobora appunto la convinzione scheleriana secondo cui le illusioni possono annidarsi anche sul versante della percezione interna, non essendo cioè appannaggio esclusivo dell'indirizzo percettivo ritenuto, per consuetudine, ampiamente fallibile. A ricondurre sullo stesso piano le forme di percezione considerate è l'intervento di un «senso interno» – ben diverso da quello evocato nell'estetica trascendentale kantiana⁷¹ – che opera sul lato della percezione interna in analogia al ruolo di «mediazione» svolto dalle «funzioni sensoriali» per ciò che attiene alla percezione esterna. Se è vero, infatti, che tali funzioni si collocano «a metà» tra l'atto della percezione esterna e il suo «possibile contenuto», avendo un carattere «analizzatore» che non concorre in alcun modo a «produrre» il contenuto dell'«intuizione esterna», ma serve solo a selezionare nell'*Umwelt* ciò che di essa può risultare più utile alle funzioni vitali del corpo, va ugualmente riconosciuto che la stessa percezione interna «non si rivolge direttamente all'io e ai suoi vissuti», ma lo fa «attraverso un "senso interno"»⁷². Infatti, è raro poter avere coscienza dell'inclusione reciproca dei vissuti nell'io e della molteplice fusione che in tal caso si registrerebbe: questo tipo di coscienza è destinata a rimanere insoddisfatta e la percezione interna ci pone sempre in presenza di stati psichici staccati e singoli, che occupano di volta in volta un posto privilegiato rispetto alla nostra attenzione. Questi stati si manifestano dunque, nella loro particolarità, a seguito di una dissociazione della totalità da cui derivano, e l'organo di tale dissociazione è il senso interno che si frappone, per così dire, tra l'atto della percezione interna e la vita psichica, allo stesso modo in cui la funzione sensoriale ha una posizione mediana tra la percezione esterna e il mondo fisico. Del tutto erroneo è perciò ritenere che esista, dal punto di vista psichico, solo ciò che di volta in volta troviamo già presente nella coscienza, e che ogni vissuto psichico trascorso esisterebbe solo nelle disposizioni fisiologiche o in quelle di una sostanza metafisica dell'anima, poiché in tal modo la realtà psichica si ridurrebbe solo a ciò che l'individuo vive con la coscienza di essere lui stesso a viverlo in quel momento. Tale concezione è del tutto assurda in rapporto alla realtà psichica, così come lo sarebbe ritenere reale solo quel frammento di natura presente nella percezione sensoriale data, considerando tutto il resto alla stregua di mere possibilità percettive⁷³.

A fronte dell'idealismo berkeleyano, che aveva quasi annullato la distanza tra i due tipi di percezione, facendo della percezione esterna una dimensione percettiva a stretto contatto con l'io (o con lo spirito), per Scheler l'essere dello psichico (così come quello del fisico) è invece irriducibile al suo *percipi*, poiché è indipendente dal senso interno e non si confonde con i fenomeni in cui certi suoi contenuti si manifestano a tale strumento di mediazione. Per questo, è legittimo e perfino

⁷⁰ Scheler (1999), p. 94 (trad. modificata).

⁷¹ Cfr. Ivi, p. 89 n. 21, nella quale Scheler afferma che la sua nozione di senso interno non ha nulla a che fare con quella kantiana che si propone di accreditare ciò che egli invece rifiuta, e cioè l'equiparazione tra senso interno e percezione interna. Il senso interno è, per Kant, ciò mediante cui l'animo intuisce se stesso o un suo stato interno. Della concezione kantiana, Scheler critica anche il fatto che il tempo sia concepito come forma del senso interno, quando esso è anche un momento essenziale del contenuto della intuizione esterna, nonché dissente sul fatto che la realtà dello psichico sia da considerarsi trascendente come una cosa in sé, e se ne possa cogliere quindi solo un apparire fenomenico. Il senso interno – che per Scheler rappresenta un dato di fatto, e non un'ipotesi di natura metafisica – svolge a sua volta una funzione analizzatrice, in quanto isola dall'intero vissuto psichico (ovvero dall'intero contenuto intuitivo fornito dalla percezione interna) ciò che è importante per la vita, ciò che ha un significato per la sfera di attività e d'interesse del corpo proprio, illuminandolo per così dire di luce viva. La tesi sostenuta da Scheler è che se i vissuti psichici non possono essere ricondotti a stati del proprio corpo, a complessi di sensazioni, ogni percezione di un vissuto psichico è però legata a un caratteristico stato corporeo, a una determinata intenzione di movimento, senza la quale non potrebbe oltrepassare la soglia del senso interno. Questo significa che ogni vissuto, nella misura in cui è percepito, è in certo modo dipendente da stati del corpo proprio, senza che tale dipendenza possa però estendersi – come vorrebbe il parallelismo psicofisiologico – al vissuto in sé e al puro contenuto intuitivo colto dalla percezione interna.

⁷² Ivi, p. 87 (trad. modificata). Su ciò cfr. Lorscheid (1957), pp. 26 ss.; Altmann (1931), p. 44.

⁷³ Cfr. Scheler (1999), pp. 87 ss.

obbligatorio l'utilizzo, nel dominio della psicologia, di un concetto – come quello di «cosa – di cui si vorrebbe limitare l'uso al mondo esterno. Tale concetto può essere liberato, infatti, dal legame troppo esclusivo che intrattiene con l'idea di corpo, e che il linguaggio solitamente gli attribuisce, rendendosi disponibile a illustrare molte fattezze dello stesso mondo interno⁷⁴. Nell'avanzare la prospettiva del realismo su entrambi i fronti dell'indagine da lui condotta, Scheler intende delineare come la presenza di un filtro selettivo tra la molteplicità dei vissuti e ciò che può diventare, in senso proprio, oggetto della percezione interna dischiuda la possibilità che si verifichino illusioni anche in riferimento a tale indirizzo della percezione, nel senso che anche nella vita interiore si mostra un divario tra «parvenza» (*Schein*) e «realtà». I fenomeni del senso interno, infatti, non esauriscono la realtà psichica, poiché esibiscono come un'«intera serie di strati dell'oggettualità psichica del medesimo vissuto» dipendano dal senso interno, e come tali siano relativi in misura diversa, quanto all'esistenza, all'individuo che li apprende⁷⁵. Pertanto, il fatto che ogni percezione interna si compia per mezzo di un senso interno fa sì che la «percezione effettiva dell'io e della sfera dei fatti “puramente” psichici non sia una percezione immediata che darebbe quei fatti stessi, ma una percezione mediata dalla sensibilità del corpo vivo [*leiblich-sinnlich vermittelte*], con il risultato di risultare così esposta alle illusioni, come avviene del resto per «l'effettiva percezione esterna a causa della “sensibilità” esterna»⁷⁶. Come dire che non solo la percezione interna s'inganna facilmente, ma che una percezione del tutto interna e del tutto psichica del proprio sé sia quanto mai illusoria. Essendo l'io un «“membro” del noi», come peraltro lo stesso noi è «membro necessario dell'io»⁷⁷, l'evidenza dell'io rappresenta quindi un miraggio psichico, al pari di ogni assolutizzazione della percezione interna come fonte autorevole della certezza dei propri vissuti.

7.

Se il saggio sugli *Idoli della conoscenza di sé* rappresenta una fonte quasi «inesauribile»⁷⁸ di spunti tematici e di approfondimenti critici in ordine al panorama della vita psichica e alle possibili alterazioni che subentrano nei meandri di tale realtà, non vi è dubbio che in esso, così come in altri scritti coevi, il bersaglio polemico di Scheler fosse la revisione idealistica della fenomenologia che Husserl sembrava aver intrapreso avallando il primato della percezione interna, a conferma di una rinnovata adesione al paradigma di pensiero cartesiano⁷⁹. Prima ancora di aggredire la fenomenologia husserliana nei suoi risvolti idealistici, Scheler le aveva però già indirizzato almeno un altro rimprovero, di segno curiosamente opposto. In *Lehre von den drei Tatsachen* – dopo aver delineato una suddivisione riguardante i «fatti fenomenologici puri», attingendo ai quali la filosofia fenomenologica meriterebbe di diritto il titolo di «*empirismo e positivismo*» più radicale⁸⁰ – Scheler fa convergere sulla dottrina delle «qualità figurali», sulla concezione di Stumpf relativa a «fenomeni e funzioni psichiche», ma soprattutto sul modo husserliano di determinare l'«intuizione categoriale», la critica di una forte compromissione con un certo empirismo sensistico e con una teoria della conoscenza ugualmente atteggiata. Nel suo spirito di contraddizione, Scheler coglie bene che l'intuizione dell'*eidos* come invariante costituisce, per Husserl, la generalizzazione del momento figurale nella sua piena portata logica, ma al tempo stesso snatura l'impianto della fenomenologia husserliana, per la quale la *Wesensschau* – a differenza della *Wahrnehmung*, che è un'autentica intuizione di una qualità ontica – è solo funzionalmente analoga all'estesi percettiva

⁷⁴ Su ciò cfr. *ivi*, p. 93.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 90.

⁷⁶ Scheler (2013), p. 801 (trad. modificata). Nella n. 48 Scheler segnala di aver già mostrato nell'Appendice al *Sympathiebuch* del 1913 come le difficoltà che s'incontrano nel riconoscere lo «psichico altrui» nascono proprio dal trascurare che anche «l'effettiva percezione di sé psichica è mediata» dalla sensibilità e dal corpo vivo.

⁷⁷ Scheler (2010), p. 219. Sul fatto che l'esistenza dell'altro non possa essere accertata partendo dal presupposto di evidenza del proprio vissuto, per cui la «conoscenza di processi psichici in altri *non* presuppone che processi simili o uguali siano stati osservati *in noi stessi*» cfr. Scheler (1999), p. 147.

⁷⁸ Cfr. al riguardo Rothacker (1949), p. 3.

⁷⁹ Cfr. Frère (2006).

⁸⁰ Scheler (1957/1986b), p. 381.

radicata nel fondamento antepredicativo dell'esperienza, in assenza del quale l'ideazione non potrebbe aver luogo. L'aspetto quasi-intuitivo dell'intuizione d'essenza non compromette per Husserl il fatto che, anche nel suo caso, l'oggetto le sia dato in una presenza immediata, anche se ciò che varia rispetto alla percezione sono appunto i caratteri che qualificano tale presenza. A fronte dell'*empirismo eidetico* tipico della gnoseologia husserliana, Scheler lamenta invece che i «contenuti sensibili» non possono avere un ruolo «fondante per tutti i restanti contenuti dell'intuizione», poiché altrimenti si estinguerebbe l'autonomia che egli intende salvaguardare per l'intuizione categoriale delle essenze, che solo così potrebbe continuare a fondare l'esperienza che abbiamo dei dati sensibili⁸¹.

Con il piglio di chi ostenta di essere più in linea con Husserl di Husserl stesso, Scheler inizia a scavare ulteriormente il solco con il pensiero husserliano, ibridando il metodo fenomenologico con formule appartenenti ad altri indirizzi dottrinari. Sotto tale profilo, non si trattava per Scheler solo di affermare il primato dell'intuizione rispetto a qualunque forma di costruttivismo, ma di sgombrare il campo da una riduzione fenomenologica troppo connaturata alle funzioni di una coscienza o di una soggettività trascendentale che, quale funtore di un'attività costituente, di donazioni di senso e di sintesi d'identificazione oggettuale, sembrava allinearsi fin troppo ai requisiti del trascendentalismo kantiano, senza nutrire più alcun rispetto per l'alterità della cosa. La riduzione come tale non viene messa da Scheler in discussione, ma è concepita come una sorta di circoscrizione, di «delimitazione» (*das Eingrenzen*) che mostri «ciò che l'essenzialità non è ancora», e cioè un procedimento che non può «provare» o «dedurre» determinati contenuti a priori, ma solo farli «vedere», separandoli da tutti gli altri⁸². L'intuizione d'essenza mostra quindi, nel contesto di un'esperienza davvero fenomenologica, una «quidditas» ottenuta per esclusione degli altri contenuti, adottando un criterio che consente di riconoscere la «natura *eidetica*» di ciò che dato, ancor prima di averlo osservato, poiché nel tentativo di «osservare» (*beobachten*) un dato ci avvediamo di averlo già «colto intuitivamente», a dimostrazione dell'«indipendenza del contenuto d'essenza» rispetto a quello di «ogni possibile osservazione e induzione»⁸³. L'efficacia di tale criterio non procede quindi per astrazione empirica o per accumulo di osservazioni, ma consegue da una misteriosa rivelazione in grado di far apprendere un'essenza che, pur essendo inosservabile, fonda la possibilità stessa dell'osservazione.

Il metodo riduttivo cui Scheler ricorre si avvale, quindi, di una «*via negationis*» che lo approssima alla «teologia negativa», nella misura in cui cerca di appalesare il fenomeno dell'essenza attraverso un cammino che elimina, in progressione, tutto ciò che non ha a che fare con esso o che sembra essergli, per certi versi, addirittura opposto⁸⁴. Tuttavia, l'esperienza fenomenologica, nella sua pura immediatezza, restituisce un livello di datità esperienziali assai più ricco di quello offerto dalla mera esperienza sensibile, poiché dischiude «l'assoluto contenuto ontologico e assiologico del mondo, annullando la differenza tra “cosa in sé” e “fenomeno”, con l'esito di portare alla luce la «legge fondamentale», di schietto tenore tolemaico, che regola il rapporto tra «essenza e realtà effettiva»⁸⁵. L'incipiente torsione ontologica della fenomenologia, che prelude alla compiuta aspirazione metafisica della filosofia scheleriana, è veicolata – fin dagli esordi – da una scienza eidetica dell'essere. In risposta all'eccessivo intellettualismo che promana dall'elaborazione strettamente logico-conoscitiva della fenomenologia husserliana, Scheler interrompe il disegno di ricondurre ogni dato alla sfera dell'immanenza coscienziale, nelle forme cioè – trascendentalmente addomesticate – di una trascendenza nell'immanenza. In altri termini, Scheler esclude dalla prospettiva fenomenologica il presupposto cartesiano di una coscienza assoluta, per fare «dell'oggetto intenzionale non un semplice oggetto di pensiero, ma [...] un oggetto che sussiste [...] indipendentemente dall'atto che l'apprende»⁸⁶, attuando così un

⁸¹ Cfr. Scheler (1957/1986a), pp. 448 ss.

⁸² Cfr. Scheler (2013), p. 119.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Su ciò si veda Dupuy (1957a), vol. 1, p. 222 s.

⁸⁵ Scheler (2013), p. 165 (trad. adattata).

⁸⁶ Dupuy (1957a), p. 215, ma si veda anche p. 252 e 260; cfr. anche Dupuy M. (1959b), p. 248.

paralogismo della trascendenza che, pur nell'ambizione di permanere sul piano della fenomenologia, converte l'essenza stessa in un ambiguo simulacro esistenziale.

Attraverso un modo sistematico di confondere la riduzione fenomenologico-trascendentale con il genere di riduzione eidetica prefigurata, Scheler mantiene in vigore solo quest'ultima operazione riduttiva che, prescindendo sia dal «reale compimento dell'atto», sia da «ogni *posizione* [...] *della particolarità dei coefficienti di realtà*»⁸⁷ con cui è dato il rispettivo contenuto, conferisce un significato ontologico alla correlazione spirito-mondo⁸⁸, con il fine di stabilire non solo la sua priorità rispetto ad ogni teoria della conoscenza, ma di adibire l'intuizione eidetica al coglimento di quell'essere assoluto che necessita dell'emozionalità del sentimento non disgiunta da una certa irrazionalità. Il tentativo di combattere Husserl sul suo stesso terreno non conduce, però, a risultati apprezzabili, poiché una «tecnica» intuitiva – messa al servizio di un'ascesi morale che trasforma la sospensione di ogni tesi naturale in una vera e propria «de realizzazione» – è predisposta solo a colmare l'irriducibilità di quell'essere assoluto, che resta però irrimediabilmente relativo, nella misura in cui la sua trascendenza non è ricondotta al campo di un'immanenza autenticamente fenomenologica.

8.

Il confronto serrato con Husserl trova spazio anche nel saggio sugli *Idoli della conoscenza di sé*, sebbene Scheler lo persegua un po' sotto traccia. L'occasione è data dal prendere le distanze da una dottrina divenuta in quel tempo *à la page*, secondo cui nel mondo psichico non avrebbe cittadinanza la divaricazione tra parvenza e realtà, poiché in esso vige una sorta di chiaroscuro, per cui tutto c'è o non c'è, e lo psichico sarebbe equiparabile per questo a una «vera e propria “cosa in sé”», dal momento che esso «è come appare»⁸⁹. In una lunga nota a corredo di questo passo, Scheler approfondisce il suo antagonismo nei confronti di Husserl, attribuendogli sul tema delle posizioni contraddittorie. Di più: in parallelo alla sua presunta evoluzione idealistica, anche su un piano più ristretto Husserl sembrerebbe avere cambiato parere in maniera significativa. Mentre nelle *Ricerche logiche*, infatti, egli aveva contrastato con decisione il privilegio accordato da Brentano (e Descartes) all'evidenza della percezione interna, stabilendo che le due forme di percezione hanno invece, dal punto di vista gnoseologico, il medesimo carattere, per cui quella distinzione non corrisponde affatto a quella tra percezione evidente e non evidente, illusoria e non illusoria⁹⁰, in uno scritto apparso qualche anno dopo (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1910-1911), su una rivista diretta dal neokantiano Rickert, la tesi sostenuta si sarebbe per così dire rovesciata. Al riguardo, Husserl afferma, infatti, che «l'essere psichico, l'essere come “fenomeno”, non è di principio un'unità che sarebbe esperibile come individualmente identica in più percezioni separate [...] In altri termini, non c'è nella sfera psichica alcuna differenza tra manifestazione [*Erscheinung*] ed essere»⁹¹. Peraltro, che il fenomeno, nell'ambito della riflessione trascendentale che qualifica costitutivamente la fenomenologia husserliana, definisca un campo di datità ultime rispondente al detto di Herbart «*Soviel Schein, soviel Sein*», è cosa risaputa, di cui occorre solo prendere atto. Scheler insinua, però, che dietro a tale ribadita coincidenza, Husserl volesse scambiare l'essenza del

⁸⁷ Scheler (1957/1986³b), p. 394.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 396.

⁸⁹ Scheler (1999), p. 90 s.

⁹⁰ Cfr. Husserl (1968/2005), vol. 2, pp. 529 ss. È chiaro, per Husserl, che la maggior parte delle percezioni degli stati psichici non possono essere evidenti, dal momento che vengono percepiti come localizzazioni nel corpo. Ad esempio percepiamo che l'angoscia ci serra la gola, che il dente ci duole, che l'affanno ci tormenta il cuore, nello stesso senso in cui percepiamo che il vento scuote gli alberi o che una scatola è quadrata e ha un colore scuro, per cui è ovvio che possono essere percepiti come trascendenti anche dei fenomeni psichici, nel momento in cui la percezione di un mal di denti (in cui cogliamo un vissuto effettivo) spesso risulta ingannevole, giacché potrebbe trattarsi del trigemino o di un dolore causato altrimenti, dato che il dente che sembra tormentarci è invece sano. Di conseguenza, la distinzione – fondamentale anche per la psicologia – tra percezione adeguata e non adeguata interseca quella tra percezione interna ed esterna, inserendosi anche nella sfera apparentemente priva d'illusioni.

⁹¹ Husserl (1994/2005), p. 48 (trad. modificata).

«fenomeno» con quella dello «psichico»⁹², anche se in altro passo egli ha cura di distinguere, correttamente, tra una «*fenomenologia della coscienza*» e una «*scienza naturale della coscienza*» che rispondono, rispettivamente, a un atteggiamento fenomenologico e a un atteggiamento empirico⁹³. Da questa richiesta husserliana di sottrarre il campo della coscienza pura al controsenso implicito in ogni naturalizzazione, Scheler fa però scaturire il rilievo che in tal modo la psicologia in generale, con inclusione della psicologia descrittiva, resterebbe priva di un contesto fenomenico, essendo invalsa in essa la pratica osservativa. Da un lato, è vero che la «fenomenologia dello psichico», come «dottrina dei costituenti essenziali dello psichico e dei suoi modi di datità», va distanziata dalla psicologia, cui è preordinata, ma al contempo per Scheler è possibile dare significanza a determinati concetti (cosa, processo, causa) anche nella sfera psichica, a patto di liberarli dalle modalità assunte nella sfera della percezione esterna e dell'«essere naturale»⁹⁴. Eliminare le incrostazioni naturalistiche e impedire ogni *metabasis eis allo genos* non comporta però, per Scheler, quel restringimento fenomenico che Husserl sembrerebbe aver attuato, giacché – se «"fenomeno" significa solo ciò che è immediatamente dato nell'atto vivente», ovvero «ciò che mi sta di fronte in una datità nell'originale [*Selbstgegebenheit*]» – questo modo di manifestarsi può essere cercato in qualsiasi oggetto, non importa se psichico o non, e lo stesso dicasi per la «cosalità» e la «realità»⁹⁵.

A prescindere dalle difficoltà che Husserl incontra nell'esplicitazione dello statuto trascendentale della fenomenologia e nel graduare il passaggio dalla fenomenologia statica a quella dinamica, a emendarsi da certe modalità espressive e dalle concezioni filosofiche cui esse nascevano appoggiate, non si può però dire che tale offensiva scheleriana colpisca nel segno. Nel luogo evocato, l'impossibilità di distinguere tra manifestazione ed essere non è finalizzata a individuare in tale assolutezza fenomenica anche una prerogativa dello psichico, ma solo a rimarcare come il fenomeno psichico sia per l'appunto «fenomeno e *non natura*»⁹⁶, poiché come testimonia la «riflessione» condotta sulla percezione di qualsiasi manifestazione psichica, questa non è a sua volta un essere che si manifesti attraverso ulteriori manifestazioni, ma è un vissuto coscienziale che fa tutt'uno con la riflessione che lo coglie, per cui si può parlare a ragione di fenomeno solo laddove la riflessione faccia in qualche modo parte della manifestazione stessa⁹⁷. D'altronde, l'identificazione tra apparire ed essere non sorge dall'esigenza di rilanciare l'evidenza della percezione interna e dunque da una sorta di persistenza dogmatica che avvalorerebbe il carattere introspezionistico di certe affermazioni husserliane, ma costituisce un tratto generalizzato della fenomenologia che prende spunto dal rifiuto della «cosa in sé» e, quindi, dal sancire la correlazione necessaria tra coscienza ed essere, tra la nozione fenomenica di datità e la fonte soggettiva dell'esperienza, tra la plurivocità dell'essere e il modo trascendentale del suo darsi. Per Husserl, solo così era possibile scongiurare l'idea che qualcosa si sottraesse per principio alla conoscenza e che il realismo dovesse consegnarsi a una visione raffigurativa o segnica in cui si sarebbe definitivamente fissato lo scarto – come si registra anche in Brentano – tra un oggetto fenomenico e un oggetto reale che, non potendo essere esperito, può solo essere inferito dai vissuti coscienziali. Da parte sua, Scheler non avverte l'assenza di ogni limite naturalistico nel procedimento della riflessione trascendentale husserliana, ritenendo invece che Husserl – tematizzando la datità assoluta del vissuto coscienziale – abbia confuso la riflessione con l'atto della percezione interna, dando vigore così al primato che da più parti era stato rivendicato a questa⁹⁸.

⁹² Scheler (1999), p. 91 n. 23.

⁹³ Cfr. Husserl (1994/2005), p. 28.

⁹⁴ Cfr. Scheler (1999), pp. 91 ss.

⁹⁵ Ivi, p. 91 s. (trad. modificata).

⁹⁶ Husserl (1994/2005), p. 48.

⁹⁷ Cfr. ivi, pp. 48 ss.

⁹⁸ Anche in considerazione di una specifica nozione di atto psichico, Scheler si oppone a far collassare la riflessione sulla percezione interna. Infatti, quando nella percezione interna volgiamo lo sguardo verso di noi e verso ciò che ci appartiene, compiamo un atto di percezione interna che comporta aspetti osservativi, di attenzione, e che è analogo all'atto di percezione esterna attraverso il quale – ad esempio con l'utilizzo di uno strumento – osserviamo un fenomeno

Il dispiegarsi stesso del pensiero di Husserl non sembra però comprovare le accuse d'idealismo rivoltegli tra gli altri da Scheler, né quella di aver ritrattato in corso d'opera la critica a un coscienzialismo di stampo cartesiano, che si sarebbe addirittura accresciuto in senso trascendentale. Come detto, a prescindere da una certa familiarità con l'impianto della psicologia descrittiva brentaniana, Husserl già nelle *Ricerche logiche* contesta la distinzione tra il carattere fallibile della percezione esterna e l'evidenza apodittica attribuita a quella interna. L'evidenza non si attaglia solo a una ristretta cerchia di atti, ma riguarda ogni processo mentale, ogni vissuto, così com'è esperito e come ci è dato. In questa chiave, Husserl mostra però come l'evidenza non possa ad esempio spettare ad ogni «*percezione dei propri vissuti effettivi*», poiché – come nel caso di un mal di denti – si potrebbe facilmente incorrere in una percezione ingannevole. «La possibilità d'ingannarsi è chiara. L'oggetto percepito non è il dolore così come viene vissuto, ma il dolore interpretato in modo trascendente, e quindi attribuito a un dente. Ma è proprio della percezione adeguata il fatto che in essa viene vissuto il percepito così com'è percepito (così come la percezione lo intende, lo apprende). In questo senso abbiamo ovviamente una percezione evidente solo dei nostri vissuti, ma solo nella misura in cui li assumiamo nella loro purezza, in luogo di andare appercettivamente al di là di essi»⁹⁹.

Anche in questa congiuntura di pensiero, Husserl non si limita quindi ad adottare un motivo cartesiano per assegnare all'interiorità la matrice di ogni conoscenza, ma delinea una distinzione tra percezione adeguata e percezione non adeguata che, una volta approfondita nelle *Ideen*, gli consentirà di superare, anche dal punto di vista terminologico, le ambiguità connesse alla cosiddetta «percezione interna». La distinzione fondamentale, di cui Husserl affina i contorni, è quella tra l'adeguatezza o no della percezione, considerando che «non si può dubitare della percezione adeguata, puramente immanente, proprio perché in essa non vi è alcuna intenzione residuale che aspiri al riempimento», poiché «ogni intenzione, ovvero l'intenzione in tutti i suoi momenti, è riempita»¹⁰⁰. Viceversa, la percezione può risultare ingannevole quando si travalica ciò che è dato in maniera immanente, oltrepassando l'orizzonte della datità attuale.

Per evitare i fraintendimenti riguardo alla *innere Wahrnehmung*, e al tempo stesso quasi per neutralizzare le obiezioni circa una possibile coincidenza tra riflessione e percezione interna, che era stata vista dallo stesso Scheler come una preferenza accordata a tale indirizzo percettivo, Husserl introduce nelle *Ideen* (1913) il termine «riflessione», la cui diversità dalla percezione interna avrebbe potuto facilmente risaltare – come nota acutamente Edith Stein – proprio nel caso degli inganni di tale percezione, dei quali tratta Scheler nella sua *Idolenlehre*¹⁰¹. Tuttavia, anche la riflessione sembrò a un certo punto comportare un eccessivo coinvolgimento psicologico, per cui era necessario accompagnarla a un sistema di riduzioni che ne sancisse la caratura trascendentale, evitando cioè i rischi di una reificazione coscienziale. In ogni caso, Husserl modifica il proprio armamentario concettuale, introducendo un «orientamento riflessivo» al posto di «una cosiddetta

di tale realtà. Il problema sta però nel fatto che l'atto, così concepito, non può mai diventare oggetto di qualsiasi rivolgimento percettivo: esso non è un oggetto in generale, né tanto meno è un oggetto esistente, poiché l'essere dell'atto consiste, in tale sua accezione, nel relativo compimento ed è quindi assolutamente distinto dal concetto di oggetto. Il compimento dell'atto può essere però accompagnato da riflessione – e questo avviene quando la persona non scompare del tutto da tale compimento: nondimeno, anche la riflessione non è un'oggettivazione dell'atto (non trasforma cioè in oggetto l'atto), né costituisce un atto di percezione, neppure interna, ma è solo il «librarsi insieme» della «coscienza di», del tutto priva di qualificazione, con «l'atto che si compie». A differenza di quanto avviene nel caso della percezione interna, che non può mai avere come suo contenuto quella esteriore, per Scheler tramite la riflessione può essere invece dato, nel suo compimento, anche un atto di percezione esterna. Cfr. Scheler (1999), p. 74 (trad. modificata).

⁹⁹ Husserl (1968/2005), vol. 2, p. 543.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ne *Il problema dell'empatia*, Stein chiarisce, al riguardo, che ingannarsi circa i sentimenti nutriti per un'altra persona non vuol dire cogliere nella riflessione un atto d'amore che in realtà non sussiste. Con la riflessione si coglie un sentimento d'amore che, come dato assoluto, non può essere rigettato. L'inganno può viceversa riguardare l'oggetto di tale amore, e cioè la persona che potrebbe essere diversa da quella che ci è sembrato di cogliere in quell'atto, e che poteva anche avere una natura fantasmatica, benché l'atto fosse genuino.

“percezione interna”¹⁰², delineando con radicalità i termini della questione. Come già fatto in parte nelle *Ricerche logiche*, anche nel primo volume delle *Idee* si trattava di evitare l'uso, gravido d'incertezze, dei termini “percezione interna e percezione esterna”, per servirsi solo della distinzione tra «percezioni (o atti in generale) *transcendenti e immanenti*», dalla quale si poteva evincere che i vissuti intenzionali con riferimento immanente sono «*quelli alla cui essenza inerisce che i loro oggetti intenzionali, qualora in generale esistano, appartengono alla stessa corrente di vissuti cui appartengono gli atti stessi*», mentre i vissuti intenzionali diretti in maniera trascendente sono «tutti gli atti diretti su essenze o su vissuti intenzionali di altri soggetti con altre correnti di vissuti; così come tutti quelli diretti su cose, su realtà in generale [...]»¹⁰³. Da questa partizione, che potrebbe lasciar ancora intravedere un incedere cartesiano, emergono in realtà solo i limiti cui è consegnata la percezione immanente, cioè il polo d'identità che regola la tenuta stessa dell'evidenza. Fin dall'*Idea della fenomenologia* (1907), in cui compare la prima vera tematizzazione della riduzione fenomenologico-trascendentale – l'evidenza si configura infatti come datità nell'originale, che chiarisce il senso gnoseologico dell'ideale rappresentato da una piena presenza della cosa alla coscienza. Quest'ideale è ciò in ragione del quale è possibile comprendere il reale stesso. Essendo l'ideale di una presenza priva di sfrangiature, ecco che essa appare come il vissuto di un'identità, la piena concordanza tra l'inteso e il dato, la perfetta correlatività dei due momenti costitutivi dell'esperienza. L'evidenza non è perciò ristretta cartesianamente, da Husserl, a una sorta di visione intellettuale, ma va compresa come il tipico modo di essere in cui una cosa si manifesta alla coscienza, e che può risultare a sua volta più o meno adeguato. L'ampliamento del concetto di evidenza operato da Husserl chiarisce come esso non rappresenti la condizione di trasparenza assoluta che spetterebbe alla coscienza, ma solo un modo di datità delle cose e non la caratterizzazione soggettiva della presenza al proprio sé. L'evidenza non è, quindi, un mero contrassegno psicologico della verità, ma è l'idea di un riempimento perfetto, il *telos* della datità assoluta di ciò che appare. Con chiaro intento polemico nei confronti di un certo idealismo, Husserl rompe dunque con la concezione che aveva fatto dell'evidenza un sentimento, inteso come «mistico *index veri*», giacché in tal caso si trattava di «*sentimenti teoreticamente inventati*», frutto di costruzioni teoriche calate dall'alto¹⁰⁴.

Con il principio di evidenza si fa ritorno, invece, al campo delle datità intuitive, in cui un'esperienza attuale del tutto priva di virtualità e un'evidenza perfettamente adeguata fungono solo da idea-limite, teleologicamente destinata a non realizzarsi. Ancorché l'esperienza immanente venga presentata da Husserl come esemplare di evidenza adeguata, non si deve però ritenere che l'attualità esperienziale vada ristretta all'ambito regionale dell'immanenza, giacché è semmai quest'ultima a doversi cogliere, in relazione all'attualità, come espressione compiuta di un tendere all'esperienza del trascendentale. In tal senso anche l'*ego* – definito da Husserl come «polo trascendente d'identificazione» – non si qualifica per un'evidenza davvero adeguata, se non nell'aporetica apoditticità del *cogito*. In quanto radicalmente legato al terreno dell'esperienza, il percorso della fenomenologia deve sempre attenersi, invece, al piano dell'assertorietà, cercando di riportare l'io della riflessione all'adeguatezza che compete alla coscienza esperiente. In questa chiave va letta la correzione di tiro appartata da Husserl in un'appendice alle *Idee*, nella quale si precisa che «anche l'essere immanente è dato alla conoscenza solo come idea, poiché necessita di un processo di “approssimazione”. La datità adeguata è un'idea che ha il carattere di un limite al quale ci si può approssimare a piacere»¹⁰⁵.

In definitiva, il tentativo scheleriano d'intravedere nella grammatica husserliana della riflessione le prove di un arroccarsi della fenomenologia in un percorso d'indagine psicologico-introspeztivo è destinato a fallire, dato che l'ambizione coltivata da Husserl è di poter mettere in luce l'invarianza

¹⁰² Husserl (2002), vol. 1, p. 89.

¹⁰³ Ivi, p. 90. Oltre al § 38, sul tema della riflessione in generale e sull'importanza che assume per Husserl lo studio fenomenologico della riflessione sui vissuti, cfr. §§ 76 ss. (pp. 181 ss.).

¹⁰⁴ Ivi, p. 48.

¹⁰⁵ Ivi, p. 417. È l'appendice XXVIII al § 144, datata intorno al 1914. Nel Bd. III/2 della Husserliana, che contiene gli *Ergänzende Texte (1912-1929)* a *Ideen I*, Karl Schumann indica che si tratta dell'appendice 73 (p. 624).

di determinate strutture esperienziali accessibili dal punto di vista interoggettivo, indagando non solo tali strutture, ma anche gli oggetti d'esperienza e la correlazione tra questi e i loro differenti modi di datità. Il potenziale critico che la riflessione husserliana sprigiona non si limita dunque, nel suo impiego metodologico, a stilare un resoconto di ciò che attiene all'esperienza interna, per cui scaturiscono ulteriori difficoltà nel volerla sempre ritenere veridica o degna di fede, tanto più se si considera che la riflessione esercita un ruolo modificante sui vissuti ai quali si rivolge, finendo dunque per alterarli¹⁰⁶. Attraverso gli atti dell'esperienza riflessiva veniamo a sapere qualcosa sulla corrente dei vissuti e sul suo necessario riferirsi all'io puro ma, posta la possibilità che una percezione immanente si dia, sarebbe assurdo ritenere che «i vissuti siano conoscitivamente accertati solo nella misura in cui sono dati nella coscienza riflessiva della percezione immanente»¹⁰⁷.

L'impegno di Husserl a riconoscere, sul piano coscienziale, la mancata distinzione tra apparire ed essere non determina quindi un'assoluta chiusura di stampo idealistico, in cui il mondo sarebbe dissolto in una sequenza di apparizioni mentali, né esclude che la fenomenicità della cosa trascendente sia portatrice di una sua realtà. Per la fenomenologia, le cose non vanno considerate in opposizione a ciò che sono per la coscienza, ma nell'aspetto sotto il quale si presentano nella concretezza della vita coscienziale. Per il modo in cui le cose necessariamente si manifestano, l'oggetto della percezione trascendente non può mai però risultare immanente alla coscienza, aprendosi così la possibilità del dubbio e l'eventualità del fallimento percettivo. Viceversa, all'«essere dell'immanente», all'«io stesso», al mio io puro e all'attualità della sua vita egologica è riservata una realtà assoluta e una posizione incondizionata, a prova di cancellazione¹⁰⁸. Ma se questa condizione certifica l'assolutezza della regione coscienziale nella dimensione puramente riflessiva, il registro cambia quando si dischiude la riflessione sul «soggetto psichico reale» e sugli «stati» di cui si compone la «vita psichica» nella sua «realtà sostanziale». In questo caso il soggetto è, infatti, un «substrato di proprietà», in analogia alla «cosa materiale». Al riguardo, anche per ciò che attiene al soggetto psichico, non tutti i vissuti ne costituiscono delle «proprietà», ma più esattamente si tratta di suoi «modi di comportamento» o, appunto, di suoi «stati psichici». Ne consegue che le proprietà psichiche (proprietà personali, disposizioni intellettuali, carattere affettivo e pratico, facoltà spirituali, abilità, sensi, disposizioni immaginative ecc.) «sono quindi “unità che si annunciano”» in relazione a determinati gruppi omogenei di vissuti reali e possibili. Pertanto, le modalità appercettive che trasformano in realtà l'essenza di vissuti psichici che, in quanto stati, attestano l'unità reale della psiche non possono rivendicare una conoscenza di stampo assoluto, né di appartenere al regno dell'infalibile, proprio perché tali modi di comportamento o gli stati psichici in genere sono sempre riferiti, nell'apprensione costitutiva, a determinate «circostanze»¹⁰⁹. Certo, si può operare in un contesto di riduzione fenomenologica ovviando a questo tipo di trascendenza e concependo la psiche solo come «essenza eidetica», ma questo limite imposto all'analisi non farebbe che riportare ciò che ha luogo in quest'esperire coscienziale nella «cornice di una ricerca psicologico-razionale»¹¹⁰.

A fronte di un atteggiamento fenomenologico che nel complesso Husserl conduce in maniera lineare, il tragitto della fenomenologia di Scheler sembra essere invece molto più tortuoso, e soprattutto rischia di uscire costantemente dagli argini di un corretto esercizio di pensiero fenomenologico. Nel tormentato sviluppo della sua filosofia, Scheler ha attuato, dal punto di vista gnoseologico, una radicale rinuncia ad ogni forma di trascendentalismo, sensismo o psicologismo, contrastando ogni tentativo di costruire il mondo a partire da funzioni sintetiche di ordine intellettuale o anche solo dagli elementi della sensazione. Per lui è data, infatti, non solo la realtà delle cose, ma lo è anche il loro esser-così (*Sosein*), per cui l'oggetto della filosofia è rappresentato

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, pp. 187 ss.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 191, ma si veda anche p. 187.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 113.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, vol. 2 (*si può sempre ovviare questo tipo di trascendenza operando nella cornice della riduzione fenomenologica*), pp. 125 ss.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, vol. 3 (*La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*), p. 414 s.

dalla datità trascendente di ciò che immediatamente si qualifica come possessore di un'esistenza metafisica. L'orientamento della filosofia scheleriana è di partecipare all'ente assoluto, compiendo un «balzo» in un essere che funge da ipostasi di un'essenzialità materiale, al cui reperimento provvede un intuizionismo spinto al limite. Se Scheler imputa a Husserl di aver annullato il divario tra fenomeno ed essere, individuando in ciò il rischio di un arretramento idealistico-psicologico, la sua dichiarata fenomenicità dell'essenza schiude la prospettiva di un ontologismo eidetico che si dilata fino a comprendere la realtà, con l'obiettivo di approntare una conoscenza metafisica di ciò che è in sé ideale¹¹¹. Lungi dal sottrarre all'essenza ogni rilievo metafisico, nell'assimilarla al fenomeno Scheler determina non solo le condizioni “trascendentali” della propria ontologia, ma fornisce il trampolino per la sua ulteriore promozione metafisica, nella quale ciò che si svela per com'è, sembra in effetti sussistere indipendentemente dalla propria manifestazione, con l'esito ben più problematico – rispetto alla riconduzione husserliana dell'essere al fenomeno – di spianare la strada a un inveramento dei fenomeni a cose, da cogliersi però intuitivamente nella loro *speciale irrealtà*.

Per Scheler è l'essere, e non la sua conoscenza, a costituire l'oggetto della filosofia. I molteplici rivolgimenti cui il pensiero di Scheler va incontro hanno come filo conduttore l'espandersi di certe tesi ontologiche in direzione di un approdo *apertamente metafisico*, in cui l'essere deborda l'oggettualità dell'ente e occorre puntare direttamente all'essere assoluto. Il superamento della fenomenologia si consuma, in Scheler, con un'investitura metafisica dell'ontologia che fa beneficiare il *Dasein* stesso di un'evidenza intuitiva. Come correlato della visione d'essenza, il fenomeno dismette il ruolo dissimulatorio di manifestare ciò che non si vede, per assumere, nella coincidenza col *Sein*, le sembianze di una datità cui si dev'essere in qualche modo riconoscenti. L'impronta del sacro, che colora gli sviluppi della problematica scheleriana, ha la sua genesi nella maniera in cui il fenomeno tende a confondersi con l'essere per tradursi, sganciato da ogni immanenza coscienziale e in modo fenomenologicamente del tutto ambiguo, nell'annuncio di ciò che non si mostra in quel che peraltro è manifesto, attestando l'alterità e indipendenza del proprio modo di essere rispetto a quello del pensiero stesso¹¹².

9.

La controversia di Scheler con la fenomenologia husserliana è presente fin dall'esordio del saggio in stile baconiano, nel quale ci si occupa a spettro ampio del tema delle illusioni. Al riguardo, Scheler intende dare un contributo alla definizione di una teoria generale delle illusioni, distinguendo con nettezza l'illusione dall'errore. L'approccio che egli adotta è, genericamente, quello della fenomenologia, secondo cui noi incontriamo il mondo come realmente è dato e nel modo in cui è dato, per cui la nostra analisi si svolge sempre a partire da ciò che si presenta nella sua immediatezza. Come corollario di quest'assunto fenomenologico – che ha per risultante una sorta di realismo diretto – si ha che nella percezione cogliamo le cose stesse, percependole appunto “in carne ed ossa”, “nell'originale”, e non come mere apparenze o per mezzo di raffigurazioni, anche se la manifestazione della cosa (e cioè il vissuto) non va confuso con la cosa che si manifesta, poiché le manifestazioni vissute appartengono al nesso coscienziale, mentre le cose che ci si manifestano appartengono al mondo fenomenico¹¹³. Pur non essendo, dunque, una forma di rispecchiamento, la percezione necessita sempre di una *mediazione fenomenica* che non serve però a rilanciare le istanze del fenomenismo, nel senso che con tale posizione non s'intende sostenere che le cose – senza potersi manifestare da sé – si dissolvono in una «baraonda» di fenomeni, ma che tale piano fenomenico ha il compito di manifestare la cosa, di rendere cioè possibile che la trascendenza degli oggetti s'imponga nell'immanenza degli atti percettivi. L'ancoraggio al mondo e l'esigenza di far presa sulle cose costituiscono lo sfondo dell'attività percettiva, ma al contempo occorre tener conto che le cose non possono esserci totalmente restituite nel loro immediato

¹¹¹ Cfr. su ciò Dupuy (1957a), p. 263 s.

¹¹² Al riguardo si veda Dupuy (1957b), pp. 36 ss. e 245 ss.

¹¹³ Cfr. Husserl (1968/2005), vol. 2, p. 142, ma si veda anche pp. 164 e 171 ss.

apparire, richiedendo infatti un decorso di scene percettive all'interno del quale s'istituisce l'unità del riferimento in base a una certa struttura dei rapporti fenomenici. Anche in ragione di tale impostazione, che investe sulla passività dei processi di costituzione percettiva, Husserl rifiuta la concezione rappresentazionistica della percezione, poiché il dato descrittivo da cui si parte è la percezione di cose e non la presenza d'immagini racchiuse nello spazio della soggettività, come cioè se il processo percettivo si giocasse solo all'interno della coscienza e dovesse accontentarsi di cogliere dei contenuti mentali. L'immediatezza della percezione non può consistere, infatti, nel farsi immagini delle cose, anche perché occorre prender atto che l'immagine, nella sua peculiarità, non è un surrogato dell'oggetto percepito, ma è l'oggetto di una determinata modalità intenzionale (l'immaginazione), per cui solo nell'ambito della coscienza costitutiva dell'immagine si stabilisce il fenomeno della somiglianza¹¹⁴. Dal punto di vista del realismo fenomenologico, la percezione non ha che fare, quindi, con repliche mentali di una realtà non data che si sottrae alla vista, ma è il modo diretto di accertare cose contraddistinte da proprietà di natura sensibile e aperte a un riscontro intersoggettivo. Su queste basi, sorge la convinzione scheleriana che non sia possibile affrontare il problema conoscitivo dell'errore senza passare attraverso una definizione della tematica dell'illusione.

Dall'alto della sua inclinazione realistica, Scheler voleva in primo luogo mostrare come la percezione interna fosse esposta a illusione al pari della percezione esterna, e anzi lo fosse ancor più di questa. Sulla questione della conoscenza di sé, la posizione di Scheler critica la tesi che i fatti della coscienza (i vissuti psichici) siano a) non soggetti ad errore; b) conosciuti senza mediazione alcuna; c) addirittura più originari dei fatti esterni. In via preliminare, Scheler distingue tra illusioni ed errori, poiché questi concernono i giudizi e le deduzioni, vale a dire i procedimenti logico-discorsivi, mentre le illusioni sono proprie di tutti gli atti intenzionali (come il percepire o il "sentire") che non hanno per principio nulla a che fare con il vero e con il falso, ma con ciò che esiste o no. Contro lo svolgimento dell'intera tradizione della filosofia razionalistica, che aveva cercato di ricondurre le illusioni a errori (confondendo le rispettive essenze e annullandone dunque la specificità), Scheler tenta di sostenere, avvalendosi di un certo intuizionismo filosofico, che «*tutti gli errori sono fondati su illusioni*», e che anzi l'errore va concepito – per sua essenza – come «*un caso limite d'illusione di un certo tipo, ovvero di «un'illusione della riflessione che si presenta nel volgere lo sguardo ai risultati dei nostri atti di pensiero»*¹¹⁵. Tuttavia, non solo il razionalismo filosofico, ma anche «l'empirismo sensistico» non è stato in grado di afferrare l'essenza dell'illusione, dal momento che in nessuna sua forma essa è immediatamente riconducibile al materiale sensoriale su cui si costruisce l'oggetto tipico dell'illusione, e cioè il fantasma (*Phantom*)¹¹⁶.

L'intero campo delle illusioni percettive – riguardanti sia la percezione esterna, sia quella interna – si situa per Scheler tra il regno del «pensiero» propriamente inteso (ossia lo spazio logico del giudizio, della conclusione, del ragionamento inferenziale) e quello delle «pure sensazioni», che possono esserci o non esserci, potendo anche risultare l'occasione o la causa scatenante del verificarsi di un'illusione, ma che non possono configurarsi come ciò in cui consiste l'illusione stessa e il fantasma che essa produce. Rispetto a ciò, Scheler introduce un riferimento ad Aristotele che potrebbe anche apparire poco chiaro, e per certi versi inesatto, per la brevità del rimando. Scheler osserva, infatti, che se la celebre tesi aristotelica, secondo cui non ci sarebbero «illusioni dei sensi», significasse quanto da lui sostenuto, o di fronte alla tesi equivalente che i sensi come tali non possono né ingannare né indurre in errore, ecco che si potrebbe convenire con Aristotele. Ma

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 206 ss. Contro la teoria indiretta della percezione Husserl mostra, in maniera definitiva, che ogni riferimento per immagine richiede che l'oggetto, interpretato appercettivamente come rappresentazione o immagine, sia già primariamente apparso in modo percettivo. Di conseguenza, la rappresentazione (o immagine) presuppone già dal punto di vista intenzionale la percezione, non potendo quindi spiegarla, poiché altrimenti s'innescerebbe un regresso all'infinito. In altri termini, le esperienze percettive presentano le cose secondo determinate caratteristiche, e cioè registrano il modo in cui queste si manifestano, ma non possono mai caricarsi di una funzione rappresentazionale.

¹¹⁵ Scheler (1999), p. 50.

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 50 s.

Aristotele – secondo Scheler – parte da qui per sostenere che, proprio per questo, tutte le illusioni equivalgono a dei giudizi erronei che si differenziano dagli errori veri e propri – quelli cioè che conseguono sul piano della dimostrazione e della conclusione – solo per il loro carattere immediato. In sostanza, Scheler ritiene che se Aristotele non ha inteso piegare l'essenza delle illusioni ai parametri dell'empirismo sensistico, ha finito però per dare loro una risoluzione razionalistica, facendone un caso particolare dei giudizi che incorrono in errore¹¹⁷.

La tesi di Aristotele non sarebbe dunque per Scheler corretta, poiché interpreta l'illusione in chiave razionalistica, rendendola alla stregua di giudizio pur dichiarando al contempo che essa avviene a livello di mera sensazione. L'essenza dell'illusione consiste invece per Scheler in tutt'altro, e precisamente nel fatto che in essa è dato intuitivamente qualcosa che «*di per sé non c'è*». Pertanto, l'illusione non ha nulla a che fare con il vero e con il falso, poiché questo genere di alternativa si lega per intero alla dimensione apofantica del giudizio e alla sfera proposizionale. L'illusione percettiva dev'essere in primo luogo distinta dall'ambito giudicativo, in cui vige l'alternativa vero/falso, e ciò comporta che mentre l'illusione resta legata al terreno dell'intuizione, l'errore rientra a pieno titolo nel campo del giudizio. In secondo luogo, l'illusione va tenuta distinta dal criterio dell'*adeguatezza* della percezione, anche perché si possono ad esempio pronunciare giudizi giusti o sbagliati su un oggetto che è frutto di allucinazione o d'illusione, ma anche formulare proposizioni vere o false in ragione della loro eventuale adeguatezza al fantasma dell'illusione. Tra l'altro, la distinzione tra illusione percettiva e percezione evidente riguarda il valore di conoscenza del sapere, ma non ha a che fare con la distinzione tra vero e falso, giacché un essere che non abbia mai avuto illusioni percettive potrebbe comunque incorrere in giudizi errati, mentre chi è incorso già in illusioni potrebbe formulare dei giudizi veri sui fantasmi immaginati (dal momento che la verità di un giudizio o di una proposizione riguarda sempre l'adeguatezza tra ciò che essi enunciano e l'enunciato su cui vertono). Scheler esclude, quindi, che la differenza tra valori di verità possa essere ricondotta, alla maniera di Spinoza, ai «gradi di adeguatezza di una conoscenza intuitiva», e la stessa cosa può dirsi per l'illusione e per il suo opposto, la «datità nell'originale» (*Selbstgegebenheit*), tanto più se si è attenti a distinguere la «pienezza di ciò che di un oggetto ci è dato in un atto di percezione» dalla «completezza» conoscitiva ottenuta tramite il dispiegarsi della percezione stessa¹¹⁸.

L'illusione non rappresenta quindi un concetto difettivo rispetto a una percezione che colga interamente una cosa in tutti i suoi lati e le sue prospettive. L'illusione non è un atto percettivo riempito meno adeguatamente rispetto a una percezione completa della medesima cosa. Chi

¹¹⁷ La dottrina aristotelica, cui Scheler fa riferimento, è sviluppata nel *De anima* (cfr. in particolare III, 3, 428 a 10 ss.), e si può riassumere in questo modo. I sensibili si dividono in tre specie: i sensibili per sé, percepibili in se stessi direttamente e immediatamente, e suddivisi a loro volta in propri e comuni, e i sensibili per accidente che sono percepiti in concomitanza con i sensibili per sé. I sensibili propri sono sensibili in senso stretto, perché è alla loro percezione che i cinque sensi speciali sono essenzialmente finalizzati (colore, odore, suono ecc.). Si chiamano propri perché non possono essere colti da sensi diversi da quelli corrispondenti. Per questa ragione, la loro percezione è infallibile (ma Aristotele non parla d'illusioni), poiché ciascun senso è capace di discriminare e di giudicare il proprio sensibile, e cioè non può confonderlo con l'oggetto di un altro senso. Da questo riconoscimento dei sensi come facoltà di giudizio emerge dunque anche il loro potere attivo (e non solo ricettivo) nel processo della conoscenza. Ci sono poi i sensibili comuni (movimento, numero, figura ecc.) che sono appunto comuni a tutti i sensi, poiché tutti i sensi – in misura diversa – contribuiscono alla loro percezione. Infine, ci sono i sensibili per accidente, che sono gli enti materiali sensibili (come le cose e persone). Rispetto al valore di verità della percezione dei tre tipi di sensibili, Aristotele dice che la sensazione dei sensibili propri è sempre vera, in quanto ciascun senso non può scambiare i propri oggetti per quelli di un altro senso (ad es. la vista non può scambiare un colore col suono, ma può scambiare un colore per un altro). Soggetta propriamente all'errore è invece la percezione dei sensibili per accidente, laddove non ci s'inganna ad esempio nella percezione del bianco, ma piuttosto nell'identificazione del bianco con un dato oggetto (e cioè nell'inferenza con cui operiamo una determinata attribuzione accidentale). Da ultimo, però, l'occasione più frequente di errore è procurata dalla percezione dei sensibili comuni, i quali non sono l'oggetto proprio di alcun senso speciale, ma vengono semmai colti attraverso il funzionamento sinestetico dei vari sensi o, per dirla alla maniera di Aristotele, dalla sensazione comune.

¹¹⁸ Cfr. Scheler (1999), p. 52 (trad. in parte modificata).

scambia ad esempio una «figura di cera» per una «signora»¹¹⁹, può benissimo averne colto tutte le caratteristiche che crede di avere di fronte, a dimostrazione che l'illusione è indipendente dal livello di adeguazione, insorgendo sempre all'improvviso (senza che in ciò entri in gioco un incremento o una diminuzione nel grado di adeguatezza). In definitiva, l'illusione – potremmo dire – ha sempre cittadinanza nella sfera dell'apprensione immediata, mentre l'errore avviene sempre in una forma di conoscenza mediata. Inoltre, al contrario che nell'errore, nell'illusione è sempre implicito un problema di riferimento all'essere. A ciò potremmo aggiungere che l'illusione riguarda sempre un fatto, mentre l'errore può affermare anche l'esistenza di qualcosa che non c'è, come nel caso in cui si afferma il sussistere di un animale fantastico – il che sembra comportare che la genesi degli errori sia molto più soggettiva di quella delle illusioni. Infine, l'illusione percettiva – che è stata delimitata verso l'alto nei confronti della sfera del pensiero – va anche tenuta distinta, verso il basso, dalle varie illusioni sensoriali (visive, acustiche ecc.), sulle quali può anche essere fondata, ma con le quali non coincide. Occorre dunque separare con precisione le autentiche illusioni percettive dalle mere illusioni dei sensi. E al riguardo, Scheler chiarisce il suo punto di vista attraverso un esempio – ripreso da una lunga tradizione scettica e presente anche in Descartes – in base al quale si può dire che un bastone (*Stab*) immerso nell'acqua, e che per questo sembra spezzato, non rappresenta un'autentica percezione illusoria, ma una normale illusione sensibile, dovuta a un fenomeno fisico riguardante le leggi di rifrazione della luce¹²⁰.

Un'illusione autentica si ha invece, per Scheler, quando differenti funzioni sensoriali danno, in maniera contemporanea o successiva, quei contenuti sensoriali che sono richiesti (e in qualche misura attesi) dall'oggetto dell'illusione, e cioè dal fantasma e dalle sue determinazioni o costituzione strutturale. Un caso d'illusione effettiva si ha ad esempio quando alluciniamo un oggetto come una sedia e, nel prenderla per un bracciolo o per una gamba, essa ci trasmette l'impressione della forma o della presa stessa di un bracciolo o della gamba di una sedia. Qualcosa di analogo potremmo dire avviene se, risvegliandoci di notte, abbiamo l'allucinazione di vedere un essere umano nella stanza e, toccando l'oggetto che è causa originaria di tale allucinazione, ne traiamo un'impressione sia tattile sia per ciò che riguarda la forma, analoga a quella che abbiamo quando tocchiamo realmente un uomo. In questo caso, cioè, noi non esperiamo qualcosa che oggettivamente non esiste, giacché *in primis* abbiamo per l'appunto un'illusione sensoriale sul piano ottico o su quello tattile, ma al contrario sperimentiamo questo tipo d'illusione sensoriale proprio perché crediamo che di fronte a noi vi sia – nel campo percettivo – un “non esistente” che ha le fattezze di una sedia. Scheler insiste al riguardo, con particolare enfasi, sul fatto che le normali illusioni sensoriali, le sensazioni abnormi o anomale, non hanno diritto di essere chiamate illusioni percettive, anche se possono diventare materia d'illusioni, soprattutto quando travalicano la sfera della cosiddetta normalità. Qui Scheler dà prova dunque di ritenere che l'illusione non sia solo quell'alterazione percettiva in base a cui la percezione non si conforma alle caratteristiche dello stimolo, determinando una sorta di discrepanza tra realtà fisica e mondo percepito. Né l'illusione andrebbe distinta dall'allucinazione per il semplice fatto che questa si configura come una percezione senza oggetto, vale a dire una percezione falsa in assenza di stimoli sensoriali adeguati, che si rivelerà come tale nel corso dell'esperienza. D'altro canto, per Scheler anche nelle allucinazioni più autentiche vi è una qualche materia di sensazione, al pari di quanto accade nelle illusioni vere e proprie. Non c'è quindi un'allucinazione che sia esclusivamente causata a livello centrale, senza che vi sia – come concausa – un «processo di stimolazione centrifuga della sfera sensoriale esterna»¹²¹.

¹¹⁹ L'esempio del manichino o della figura di cera scambiata per una donna ritorna in molte opere di Husserl (*Ricerche logiche, Lezioni sulla sintesi passiva, Esperienza e giudizio*), in cui tale problematica percettiva trova una trattazione all'altezza del compito di volta richiesto dallo sviluppo dell'indagine fenomenologica.

¹²⁰ Cfr. Scheler (1999), p. 53.

¹²¹ Cfr. *ivi*, p. 54 s. Su tali temi si veda in particolare Leyendecker (1913), che ha messo in mostra come ad ogni illusione appartenga essenzialmente un tipo di disinganno percettivo, rafforzando così l'idea che non ci può essere illusione senza che vi sia una percezione veridica.

Se nell'insieme la trattazione scheleriana sulle illusioni è maggiormente coinvolta in interessi di carattere psicologico e psicopatologico, il livello primario su cui egli interviene è di natura fenomenologica e teorico-conoscitiva, al fine di dare risposta a cosa sia un'illusione e a ciò che la differenzia essenzialmente dall'errore. Nell'economia del discorso scheleriano occorre partire dalla constatazione che quando si fa riferimento a una proposizione falsa riguardante un oggetto reale, tale falsità può avere una doppia origine, che lo stesso linguaggio comune situa sul versante dell'illusione o su quello dell'errore in senso proprio. Come detto, l'illusione inerisce alla sfera dell'immediatezza, mentre l'errore ricade in quella del «conoscere mediato» o della conclusione in senso stretto. Per sostenere ciò, Scheler porta il seguente esempio. Usciamo da casa e troviamo una pozzanghera sulla strada, e da ciò giudichiamo che sia piovuto. Proseguendo nel nostro cammino, verificiamo però che la strada non è bagnata e scopriamo che invece è passato un carro che getta acqua sulla strada (*Spritwagen*), al fine probabilmente di evitare che si sollevi la polvere in strade tendenzialmente non asfaltate. Il giudizio che avevamo formulato in origine e in maniera del tutto frettolosa, si dimostra dunque sbagliato: si tratta di un vero e proprio errore, poiché la presenza di una pozzanghera non implicava logicamente l'idea della pioggia in relazione alla pozzanghera stessa, con l'esito che aver precipitato questo ragionamento ha comportato un'inferenza senz'altro indebita. Del tutto diverso è il caso in cui vedo un bastone immerso per metà nell'acqua e che mi appare spezzato, o se vedo ergersi davanti a me nella nebbia una quercia a mo' di gigante torreggiante. In questi casi, si tratta propriamente di un'illusione¹²².

In altre parole, Scheler ci sta dicendo che l'illusione ha sempre inizio con un «contenuto ben determinato», che crediamo appunto di vedere, di sentire, di toccare. Al riguardo, non fa differenza quale tipo di giudizio formuliamo su di esso. Il nostro giudizio potrebbe infatti risultare falso se riferito alla realtà, ma può invece essere vero se riferito al fantasma dell'illusione, ovvero a ciò che in essa ci appare in maniera determinata. Nell'illusione non c'è però solo tale contenuto, ma vi è qualcosa d'altro. Anzi – aggiunge Scheler – la mera apparizione del bastone spezzato non costituisce ancora un'illusione, poiché questa consiste nel ritenere che «lo stato di cose dell'esser-spezzato» – che ci è dato immediatamente come contenuto sensoriale – appartenga come «proprietà reale» al bastone reale che, nella sua qualità o costituzione effettiva, non ci è dato intuitivamente (non lo cogliamo cioè sul piano sensoriale), poiché altrimenti non vi sarebbe illusione. E tuttavia, è come se a un primo sguardo ci fosse già «presente la sfera d'essere delle “cose stabili”» e il manifestarsi del bastone spezzato ci consentisse di guardare all'interno di quella sfera, trasferendovi quello «stato di cose fenomenico»¹²³. L'illusione è quindi, come tale, indipendente dal giudicare, dal credere, dall'asserire, situandosi nella sfera «pre-logica» dei dati di fatto, ovvero in una dimensione che potremmo definire *antepredicativa*¹²⁴.

Nello stesso tempo, per continuare a smarcare la nozione d'illusione da quella di errore, Scheler afferma che l'illusione non ha nulla a che fare con il senso dell'attesa, e dunque con un'aspettativa delusa¹²⁵. Nel caso in questione, non è che ci siano infatti due bastoni: un fenomeno relativo al senso della vista e uno relativo al senso del tatto, per cui l'illusione deriverebbe dal fatto che ci si aspetta che il bastone sia rotto anche per il tatto – aspettativa che viene invece delusa quando

¹²² Cfr. *ivi*, p. 59.

¹²³ Cfr. *ivi*, p. 59 s. (trad. modificata).

¹²⁴ Cfr. Schilpp (1927), p. 628.

¹²⁵ Più in generale, Scheler giudica erronee le teorie secondo cui la «normale percezione delle cose» si baserebbe su una «connessione d'attesa», quando invece la situazione è per lui esattamente inversa. Scardinando il programma della teoria della percezione fenomenologica di stampo husserliano, Scheler ritiene che in una percezione normale ci attendiamo di vedere l'altro lato di una cosa «perché crediamo di vedere una “cosa reale”», e cioè l'attesa si baserebbe sul fatto che nel «contenuto dell'intuizione immediata» sia già incluso che tale cosa ha «un altro lato, un interno»: Scheler (1999), p. 112. In questo modo, Scheler dà tuttavia per scontato il sussistere in sé degli oggetti percettivi e delle qualità che essi per così dire emanano, senza impegnarsi a descrivere il modo in cui gli oggetti sensibili si costituiscono in decorso strutturato di rapporti, in cui il fenomeno dell'attesa – stante che la percezione racchiude una promessa che non può essere del tutto mantenuta – è il naturale prolungamento della percezione, in grado di prolungare, dall'interno della trama percettiva, la «credenza» o «certezza originaria» fino a realizzarne una conferma, o è passibile risultare per contro «delusa», schiudendo le porte alla negazione, al dubbio e a tutte le moralizzazioni della «coscienza d'essere».

tocchiamo il bastone. Non si tratta di preferire, infatti, i dati del tatto quali indicatori o segni di ciò chiamiamo reale. Se le cose stessero in questi termini – dice Scheler – dovremmo concludere che anche prendendo in mano il bastone, esso risulterà spezzato – aspettativa che, come sappiamo, sarà invece delusa. A ben vedere, però, le percezioni illusorie non sembrano essere accompagnate dal fenomeno della “credenza”, che è invece un ingrediente consueto delle percezioni veridiche. Di fronte a un bastone nell’acqua che ci appare spezzato è possibile optare tra le due alternative, sapendo bene però che il bastone tornerà a mostrarsi integro non appena lo estrarremo dall’acqua e che anche in questo caso, quindi, la percezione consente di decidere a quali apparenze dare ascolto, poiché è la peculiarità stessa del fenomeno osservato a dare ragione per così dire al tatto. Senza abbandonare il terreno dell’esperienza e dover necessariamente sostenere che sia il tatto a smentire la vista, è possibile avere contezza di come si è generata l’illusione, sapendo perché le cose ci appaiono così, anche se siamo sempre al cospetto di un’esperienza che ci mostra un bastone spezzato, facendoci vedere un bastone per come esso realmente non è. L’obiezione di Scheler al riguardo è che, traendo questo tipo di conclusione, è come se riducessimo di nuovo l’illusione ad errore. Viceversa, l’illusione «permane», malgrado questo tentativo di riduzione. Dire, infatti, che esistono due bastoni relativi ai due sensi coinvolti, ammettendo la presenza di due oggetti differenti, non sgombrerebbe il campo dall’illusione, ma ci porrebbe solo nelle condizioni di avanzare che a un oggetto reale se ne aggiunge un altro solo mentale, che non è come la percezione ce lo mostra. Tale ipotesi concettuale non riuscirebbe però a farci cogliere perché riusciamo a vedere solo ciò che di fatto vediamo, dato che la convinzione guidata dalla conoscenza delle leggi della rifrazione non può estinguere la configurazione fenomenica che sta al fondo della percezione illusoria, in quanto questa non ha come oggetti dei puri contenuti mentali. La duplicazione oggettuale, resasi apparentemente indispensabile per non dover attribuire dei predicati contraddittori a un medesimo oggetto, non rende conto però del fatto che le percezioni illusorie sono solo parzialmente ingannevoli, poiché fanno comunque riferimento a un oggetto mondano e hanno lo stesso materiale sensoriale e la medesima struttura della percezione che ci consegna ciò che ha effettivamente luogo nella realtà. Per Scheler, dunque, l’illusione non scompare, non si dissolve quando – toccando il bastone – ci accorgiamo che esso non è spezzato: tale circostanza ci permette solo di rifiutare la proposizione falsa basata sull’illusione. Infatti, l’apparizione illusoria continua a esserci – il suo contenuto per così dire permane – nel senso che «crediamo» sempre di vedere nell’acqua un bastone spezzato. Ciò significa che l’illusione non può «consistere» in un’«attesa insoddisfatta» o delusa, giacché l’illusione sussiste anche quando – dopo aver toccato il bastone – tale aspettativa viene meno¹²⁶.

Ammettere di percepire nelle due apparenze fenomeniche il «medesimo reale» consente di riconoscere la contraddittorietà delle due proposizioni costruite su di esse. L’inverso però non vale, giacché è sbagliata la concezione secondo cui noi costruiremmo percettivamente le cose a partire dai loro singoli aspetti visivi o tattili, come se esse fossero concepibili come una sorta di mosaico o d’incastro determinato da tessere o elementi in qualche modo presupposti a una totalità che si compone di essi. Il quadro teorico presupposto da Scheler è viceversa capovolto: noi percepiamo le cose stesse in quanto cose, nella loro unitarietà per così dire gestaltica (e cioè come un tutto strutturato), anche se tale percezione avviene sempre per gradi, in maniera unilaterale, dato che percepiamo le cose sempre per adombramenti (*Abschattungen*), sotto determinate angolature o scorci prospettici. In questo, Scheler sceglie il rigore fenomenologico, poiché anche Husserl ritiene che l’esperienza sia sempre oggettualmente strutturata, per cui anche la sfera della passività è in qualche modo astratta, divenendo tematica solo tramite un regredire dall’oggetto ai suoi presupposti genetico-strutturali. È in tal senso che Husserl critica infatti l’atomismo sensistico della psicologia, che dava precedenza ai dati sensoriali e non alla relazione intenzionale che la coscienza intrattiene con l’oggetto nei suoi modi di datità. Anche quando cogliamo un bastone che ci appare illusoriamente spezzato (dal punto di vista del fenomeno visivo), il nostro sguardo è in realtà rivolto al bastone nella sua interezza. Solo attraverso «atti successivi di riflessione» si giunge a isolare i diversi contenuti parziali di un dato fenomenico complessivo, attribuendoli alle varie funzioni

¹²⁶ Cfr. Scheler (1999), p. 60 s.

sensoriali (al vedere, al toccare ecc.). Ma l'illusione – come si è detto – riguarda altro, e consiste nel cogliere immediatamente «*lo stato di cose* dell'esser-spezzato, presente nel fenomeno visivo, come una «proprietà reale» del bastone in quanto cosa. Ciò significa che tale stato di cose – inconfutabile come contenuto del vedere, ma che necessita di una spiegazione di ordine fisico – viene trasferito in uno «strato dell'essere» al quale non appartiene, e precisamente a quello dell'«esistenza reale della cosa»¹²⁷.

La tesi avanzata da Scheler comporta quindi che in ogni illusione vi siano sempre più stati di cose e strati dell'essere coinvolti (ad es. la sfera dell'essere reale e quella dell'apparenza sensoriale). In ogni caso, l'illusione non consiste in un atto di natura giudicativa (di semplice credenza o affermazione), ma rientra nella sfera *pre-logica*, giacché esprime un «rapporto inadeguato tra almeno due stati cose e gli strati dell'essere appartenenti a essi»¹²⁸. Nel caso dell'errore, le cose stanno invece in maniera diversa, poiché non si richiede che un giudizio sia formulato con riferimento a un qualche strato dell'essere. Un giudizio può essere formulato, infatti, riguardo alla non-esistenza, così come in positivo riguardo all'esistenza di qualcosa (di uno stato di cose), e un giudizio così strutturato può essere vero o falso. Il riferimento a un qualche strato dell'essere non è dunque una caratteristica necessaria del giudizio, e poiché l'errore è sempre la proprietà di un giudizio, un simile riferimento non è nemmeno una caratteristica necessaria dell'errore. L'errore consiste sempre, infatti, nel rapporto tra due stati di cose: quello che intendiamo nel giudizio e quello che ci è dato nell'intuizione. Per meglio dire, l'errore consiste, per Scheler, nella discordanza, nella mancata conformità che si verifica tra i due stati di cose: «quello inteso» (che si regge su connessioni di significato) e «quello dato nell'intuizione», vale a dire quello meramente pensato e quello dato sotto il profilo intuitivo. Scheler rileva che qui non sono però in causa gli strati dell'essere, poiché a differenza dell'illusione – che ricade interamente nella sfera dell'intuizione – l'errore sta invece nel rapporto tra «pensato e intuito»¹²⁹.

Proprio ciò costituisce un'ulteriore significativa differenza tra illusione ed errore, visto che mentre la prima aderisce interamente alla sfera dell'intuizione (o, se si vuole, della sensazione), l'errore ha una struttura per così dire relazionale, inerente al rapporto tra pensiero ed essere. Ciò si evince considerando ad esempio un caso di allucinazione, in cui chi ha un'allucinazione può anche enunciare delle proposizioni false sulla realtà che lo circonda, e tuttavia non si tratta al riguardo di errori, né è necessario che lo siano. Questa persona può certamente descrivere un determinato oggetto – frutto di allucinazione – nella maniera più accurata, in modo che questa sua descrizione a parole (e cioè nello stato di cose inteso nel giudizio) sia del tutto conforme agli stati di cose che gli sono dati intuitivamente. Ovviamente, non si può dire in questo caso che egli incorra in un errore, poiché tale condizione si realizzerebbe, eventualmente, se egli asserisse degli stati di cose di cui non ha riscontro diretto nell'intuizione o che gli sono dati in maniera diversa¹³⁰.

Tutto questo comporta per Scheler una differenza ancor più accentuata tra illusione ed errore, dal momento che il fenomeno complesso (la manifestazione) che ci è dato nell'illusione è sempre un fatto, e come tale è incontestabile e inconfutabile. Questo significa che l'illusione non può consistere nel suo contenuto e che un tale fatto complesso non è necessario che esista laddove invece si dà errore, giacché in questo possiamo anche affermare l'esistenza di un oggetto (o di uno stato di cose) che viceversa non esiste per nessuno dei sensi, come quando poniamo un contenuto complesso (ad esempio un centauro) che contrasta con la sfera intuitiva dei dati di fatto. L'inganno proprio dell'illusione non consiste dunque in ciò che ci è dato intuitivamente (e che i sensi per così dire ci veicolano), ma ha che fare con un aspetto formale riguardante il fatto che attribuiamo quel contenuto intuitivo complesso a una sfera dell'essere cui non appartiene o sulla quale per così dire non poggia. Mentre nell'errore capita di riferirsi a qualcosa che propriamente non esiste, e che quindi non è oggetto d'intuizione, nel caso dell'illusione questa evenienza è invece esclusa, nel

¹²⁷ Ivi, p. 61 s. (trad. modificata).

¹²⁸ Ivi, p. 62 (trad. modificata).

¹²⁹ Cfr. *ibid.*

¹³⁰ Cfr. *ivi*, p. 62 s.

sensu che il contenuto dell'illusione è sempre qualcosa di effettivamente intuito, non è un puro nulla. Per questo, imparare a vedere il contenuto di un'illusione nella sua reale sfera dell'essere – non trasferendolo cioè a una sfera cui non appartiene – comporta il venir meno o la sparizione dell'illusione stessa, senza però che il contenuto dell'illusione sparisca o venga anche solo modificato in quella sfera che gli compete realmente e in cui lo intuiamo essere. Il contenuto sensoriale intuito rimane cioè lo stesso. Per tornare all'esempio del bastone spezzato, l'illusione cessa di essere nel momento in cui attribuiamo il dato di fatto del bastone rotto alla sola cosa visiva. Ciò che fa di un'esperienza normale un'illusione è il fatto di vedere come spezzata la cosa reale “bastone”; così come rappresenta una forma d'illusione quell'ostilità o quell'odio che indirizziamo indiscriminatamente a tutte le cose, avendo rimosso l'oggetto cui l'odio era in origine rivolto, e ritornando viceversa al quale viene meno anche quello stadio d'illusorietà. In altre parole, nell'illusione ciò che è inteso in qualche modo esiste sempre, per cui essa concerne «solo il “come” dell'esistere e non l'esistere in sé» (il contenuto intuitivo in sé)¹³¹.

Scheler conclude la sua trattazione riferendosi, in maniera particolare, a «una differenza fenomenologica tra illusione ed errore, relativa al fatto che la prima è assai meno individuale e soggettiva del secondo, poiché sotto l'aspetto genetico il meccanismo dell'illusione è indipendente dall'io che – nel verificarsi dell'errore – si comporta invece in maniera consapevolmente attiva, attraverso forme di riflessione e di giudizio che contemplano l'uso deliberato dell'attenzione. Al contrario di quello che a tutta prima saremmo portati a ritenere, Scheler sostiene che, «nell'esperienza dell'illusione», ciò che porta a una proposizione falsa non proviene «da me» (dal soggetto), poiché nell'illusione tutto parte invece da una manifestazione che «si spaccia per qualcosa che non è», ma non per qualcosa che non c'è. Per contro, nell'errore è sempre il soggetto a determinarne il verificarsi, attraverso le sue interpretazioni e il suo giudicare, tanto che l'errore è il «risultato» di attività inferenziali del tutto coscienti, che prendono le mosse dall'io. Nell'illusione si ha, invece, che una manifestazione pretende di essere qualcosa che non è, quasi si trattasse di un «mentire» che ha il suo centro e il suo punto di partenza non nel soggetto ma nell'oggetto, che conserva quindi il suo *status* di fatto assolutamente incontestabile. Di qui il carattere assai «meno individuale» e «soggettivo» dell'illusione che, a differenza dell'errore, presenta un «meccanismo genetico» del tutto staccato dalla soggettività¹³².

10.

Anche in quest'esercizio critico, nel quale Scheler dichiara di servirsi del metodo fenomenologico, non manca la prova della sua naturale predisposizione a saltare i passaggi e a procedere tramite rovesciamenti prospettici, che spesso si accontentano di dar luogo a esiti paradossali. Non mancano inoltre, nella sua analisi, incongruenze e semplificazioni che rischiano di comprometterne la riuscita, gettando più di un sospetto sul tenore obiettivistico che egli intende conferire alla propria fenomenologia. In maniera ripetuta, Scheler insiste sull'esigenza di distanziare la dottrina dell'illusione dalla teoria dell'errore, poiché qui deve insediarsi il contrasto nei confronti di ogni tendenza idealistica. Tuttavia, sono molte le indecisioni o le vere e proprie contraddizioni che mettono a repentaglio le sue affermazioni. Da un lato, ad esempio, Scheler distingue tra illusioni percettive e mere illusioni sensoriali, ma al tempo stesso sostiene che l'illusione permane nella sfera del materiale sensibile direttamente intuito, proprio per preservarla dal contatto con l'ambito giudicativo in senso proprio. Ciò rende però più difficile mantenere in vigore il primo tipo di distinzione, anche se il baricentro dell'indagine è tutto spostato sul versante di natura gnoseologica. Tale incertezza si riverbera poi su un'assunzione per così dire topografica, che per un verso colloca l'illusione interamente a livello d'intuizione sensibile, mentre per un altro le assegna una postazione mediana tra la sfera del giudizio e quella delle pure sensazioni, che si limitano a testimoniare il loro esserci o no. Quest'oscillazione determina, naturalmente, più di un crampo mentale, rendendo ambigua la posizione occupata dall'illusione, che non si sa se sia invariabilmente consegnata al

¹³¹ Cfr. *ivi*, p. 63 s.

¹³² Cfr. *ivi*, p. 64.

livello intuitivo o se invece non sconti un qualche tipo di legame con il “piano nobile” del giudizio. D'altronde, l'intero sviluppo del discorso scheleriano sembra andare in questa direzione, nella misura in cui il *Leitmotiv* ribadisce, senza tregua, che l'illusione deriva dall'attribuire uno stato di cose, immediatamente colto nell'intuizione, a una sfera dell'essere cui esso di fatto non appartiene – attribuzione che avverrebbe all'improvviso e senza che nient'altro intervenga. Al riguardo, è difficile però togliersi dalla testa che tale riferimento erroneo non preveda il concorso di una qualche forma di giudizio e che tale trasferimento inappropriato non sottenda un richiamo di tipo inferenziale. Ma su questo punto Scheler è inflessibile, operando una chiusura totale. Per lui, l'illusione avviene in un'assoluta immediatezza, all'interno di cui si nasconde però l'atto di attribuzione che la connota, dando l'impressione che – non potendoci essere una totale coincidenza tra i due momenti di tale rivendicata immediatezza – l'illusione comporti un'eccedenza di pensiero o un'istanza riflessiva che mal si coniuga con un'apprensione quanto mai diretta. A prescindere dalla stravaganza di ritenere che l'errore non faccia riferimento all'essere, rendendo con ciò problematico interrogarsi sullo statuto dei giudizi di forma esistenziale, sembra che Scheler voglia far convivere il permanere dell'illusione con il perpetrarsi di un atteggiamento naturale che, in funzione anti-copernicana, certifica la genesi oggettiva dell'illusione nella sua radicale indipendenza dal soggetto. Dietro al fatto che la stessa attribuzione su cui l'illusione si regge sia per così dire occasionata dall'oggetto che, pretendendo di qualificarsi per ciò che non è, trae in inganno l'io con una spontanea e disinteressata dissimulazione naturalistica, sembra però di scorgere qui la presenza di un atto d'accettazione apparentato al giudizio. Se, infatti, è un erroneo riferimento a costituire il nucleo dell'illusione, e se esso – dal punto di vista strutturale – appare materia di giudizio, è chiaro che l'intento di stabilire con nettezza un divario tra l'errore giudicativo e l'illusione percettiva risulta quantomeno traballante. Per quanto l'illusione percettiva possa dipendere da cause fisiche o da disposizioni fisiologiche e mentali, il falso riferimento attuato dall'illusione introduce l'errore già sul suo stesso terreno, rendendo palese in essa la presenza di un «giudizio in stato nascente»¹³³, ovvero di un giudizio in forma per così dire embrionale. In tal senso, diventa arduo separare con nettezza illusione ed errore, anche se non è difficile individuare qualche differenza specifica. In ogni caso, i confini tra illusione ed errore sono assai più fluidi di quanto Scheler non fosse disposto a riconoscere, con il risultato che è addirittura l'illusione a fondarsi sull'errore – e non viceversa come preteso a forza da Scheler – poiché l'attribuzione sbagliata di cui essa è responsabile ha tutte le sembianze di un giudizio erroneo.

Già da queste premesse era facile intuire come il pensiero di Scheler fosse destinato a distanziarsi sempre più dall'orientamento della fenomenologia husserliana. La sensibilità filosofica di Scheler non avrebbe potuto intercettare il livello di approfondimento costituito dalla fenomenologia *genetica* husserliana, condizionata com'era da una concezione *statica* dell'intuizione, incapace di riconoscere il carattere operativo del *Wesen*, come complesso dinamico di relazioni. Interrogarsi sul fatto che la percezione talvolta c'inganni e, conseguentemente, sull'effettiva natura dell'illusione, non significa certo minare la percezione alle fondamenta, ma nell'impostazione scheleriana c'è qualcosa che riporta comunque a vecchi strumenti di pensiero. Scheler non rispolvera, nel contesto percettivo, la nozione d'immagine, né pensa alla conoscenza in termini di raffigurazione, ma la sua concezione dell'illusione sembra riproporre inconsapevolmente le condizioni per riaffermare una dottrina rappresentazionistica della percezione, non disgiunta dalle inevitabili conseguenze scettiche. Se l'illusione e il dubbio sembrano richiamarsi indirettamente all'affidabilità dei sensi, rivendicando come l'oggetto percettivo sia, di norma, una datità immediata e indubitabile, l'argomento di Scheler scommette al tempo stesso sull'idea che il contenuto intuito nell'illusione sia un'immagine provocata dall'oggetto in maniera gratuita, alla cui fissità non è lecito però sottrarsi, poiché anche tale contenuto si manifesta con una fisionomia ben definita, che imbarazza e complica l'andamento della conoscenza stessa. Vale a dire, se la verità risiede nei caratteri intrinseci di ciò che è dato e nell'esser-così di un contenuto che si manifesta intuitivamente, senza far ricorso cioè a una relazione estrinseca che soddisfi la concordanza con

¹³³ Schilpp (1927), p. 632.

l'oggetto, nel caso dell'illusione è l'immagine che si frappone all'effettivo modo di essere del contenuto intuito a risultare falsa, oltre che ingannevole, per il fatto di attribuirgli un *Sosein* che non gli corrisponde intimamente¹³⁴.

Scheler prende in esame il fenomeno dell'illusione sullo sfondo di una fenomenologia della percezione esterna, che non trova però un compimento soddisfacente. Egli ritiene, in maniera condivisibile, che i fenomeni fisici non costituiscono un contenuto coscienziale che deve trovare fondazione nello psichico, riportando l'intero campo fenomenico nel recinto della mente. Anche la dipendenza dei fenomeni della percezione esterna dal corpo del soggetto percipiente non ne fa, infatti, un contenuto psichico, ma solo un «oggetto più o meno *relativo all'esistenza*», in ordine al tipo di dipendenza che esso sconta¹³⁵. Scheler contrasta, quindi, sia il percorso cartesiano, che aveva portato a dare una «spiegazione *fisica*» di «*tutti i fenomeni esterni*», sia il tentativo ugualmente maldestro di voler considerare dapprima i fenomeni come senz'altro psichici, per poi introdurli nell'ambito del fisico tramite «conclusione» o «interpretazione»¹³⁶. A questo tipo d'impostazioni Scheler oppone che «in ogni atto della percezione esterna diviene evidente l'esistenza del fisico, di una natura *tout court*», e solo in relazione ai modi d'essere, più o meno dubbi, di tale oggetto può scaturire un'ulteriore questione, spesso sommariamente rubricata col titolo di «*realtà del mondo esterno*». Naturalmente, rispondere a tale questione non significa confidare su una «*realtà*» (*Realität*) assunta come «al di là della coscienza», ma basarsi «sull'esistenza data come evidente del mondo esterno già come *fenomeno [Phänomen]*»¹³⁷. Pertanto, ne discende che, così come i fenomeni psichici e i fenomeni fisici sono dati per Scheler in maniera ugualmente immediata, anche gli strati dell'essere reale e i fantasmi dell'illusione sembrano essere accolti in una sorta di assolutezza, che rende per così dire simmetrico il realismo ontologico scheleriano. «Anche laddove ad esempio *c'inganniamo* assumendo che vi sia qualcosa di vivente, lì nel contenuto dell'illusione dev'esserci data l'*essenza [Wesen]* intuitiva del «vivere». Chiamiamo «fenomeno» [*Phänomen*] il contenuto di tale intuizione», che non ha nulla a che fare con il manifestarsi di qualcosa di reale, né con la parvenza, ma è il correlato di un'intuizione fenomenologica che traccia i contorni di un'esperienza ugualmente atteggiata¹³⁸. Attenendosi al presupposto di un'accessibilità pressoché immediata del mondo reale fisico, Scheler sembra piegarsi al riconoscimento che le illusioni costituiscono solo una forma di debolezza della natura umana, che si può semplicemente superare inibendosi dall'attribuire un determinato contenuto a una sfera d'essere che non gli compete¹³⁹. In questo modo, Scheler imposta però una strana genealogia della logica che, invece di analizzare come il fenomeno dell'illusione si determini, dal punto di vista della sua essenza, nelle problematiche della modalizzazione inerenti alla processualità del decorso esperienziale, preferisce ricorrere a un *iper-realismo* che ribalta l'onere della prova, sostenendo che sia una fantomatica illusione a trarre il giudizio in errore e a collocarlo in un ruolo derivato, al fine di dettargli le condizioni per essere dissolta.

Dal canto suo, la riflessione husserliana segue un indirizzo assai diverso. La grande novità della fenomenologia è consistita, infatti, nell'operare un'analisi genetico-strutturale dell'esperienza, discendendo nel sottosuolo in cui – in forma stratificata – ha luogo, nella più anonima passività, un autonomo processo di costituzione oggettuale. Ciò ha consentito di affrontare, in termini risolutivi, il tema dell'origine antepredicativa delle forme del giudizio, e con ciò d'illustrare come anche la genesi dell'errore sia ben radicata sul terreno della passività. Di qui la matrice del rinvio husserliano alla percezione come esperienza più originaria. Nella sua immediatezza, la «percezione è il modo originario dell'intuitività (intesa sempre nel senso della posizionalità dossica)»¹⁴⁰: essa è in qualche modo il paradigma dell'evidenza e la fonte che nutre la «tesi generale del mondo» nell'ambito

¹³⁴ Su ciò cfr. Stegmüller (1989), p. 105.

¹³⁵ Cfr. Scheler (1999), p. 81 s.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, p. 84 s.

¹³⁷ *Ivi*, p. 85 (trad. in parte modificata).

¹³⁸ Scheler (2013), p. 117 (trad. modificata).

¹³⁹ Cfr. Schäfer (1978), p. 26.

¹⁴⁰ Husserl (2016), p. 15.

dell'atteggiamento naturale. Nella sua assoluta semplicità, la percezione non presenta aspetti inferenziali o un'articolazione di tipo discorsivo, ma è caratterizzata semmai da un tipo primitivo di certezza che sottostà alle forme superiori del giudizio, nella sua veste di credenza o *doxa* contrassegnata da uno stato di passiva ricettività¹⁴¹. La radicalità della via battuta da Husserl porta quindi a operare una chiarificazione delle categorie logiche e delle modalità stesse del giudizio al di fuori dell'orizzonte linguistico-grammaticale, realizzando che «il luogo originario per chiarificazioni realmente radicali è [...] la percezione e, per motivi che diventeranno in seguito evidenti, soprattutto la percezione trascendente»¹⁴².

È in questo quadro che Husserl traccia un'analisi dinamica della struttura percettiva, colta alla stregua di una grammatica implicita della sensibilità che precede ogni forma di espressione linguistica. In tal modo si avvia un'indagine archeologica del giudizio che porta a mostrare come il *logos* sia già presente prima di ogni esplicita formalizzazione verbale delle regole logiche, il cui valore si concretizza in anticipo rispetto alla loro tematizzazione, a dimostrazione che l'aspetto meramente sintattico deborda da quello del linguaggio espressivo. Il carattere di omologia formale registrabile tra il dominio della sensibilità e la dimensione categoriale diviene ancor più esplicito allorché Husserl esamina non la strutturazione interna delle connessioni logiche, ma le modalizzazioni del giudizio, in un legame che riporta alla coscienza percettiva come coscienza originariamente non modalizzata, che costituisce il mondo tramite sintesi concordanti che hanno per riferimento cose date in carne ed ossa, in una sorta di certezza o credenza percettiva corredata da una qualche ingenuità. Lo spostamento della problematica logico-linguistica sul piano percettivo non comporta un arretramento a livello dei vissuti di stampo psicologista, ma impone di riflettere su un metodo di chiarificazione che mette in rilievo come molte proposizioni enuncino stati di cose accertati in maniera percettiva. L'originarietà della percezione rispetto alla logica dell'esperienza è di natura puramente fenomenologica e va intesa con l'obbligo di dover «già parlare di giudizio in senso ampio in ogni rivolgimento antepredicativo e obiettivante a un ente», come nel caso di una «coscienza percettiva in cui un oggetto sta di fronte a noi come esistente»¹⁴³.

L'estensione della logica in direzione della sfera della passività si giustifica in funzione dell'operatività antepredicativa della percezione e del riconoscimento di elementi logici in questa stessa base esperienziale. Ciò non significa, tuttavia, che la strutturazione proposizionale dell'enunciato categoriale possa corrispondere a quella sintetica del dato percettivo, ma solo che in tale rapporto c'è il riscontro di una precedenza che non può essere aggirata. Le strutture della percezione vengono infatti prese in considerazione, da Husserl, per la necessità d'intendere «come sull'esperienza percettiva sensibile si costruiscano le operazioni logiche con il loro risultato di formazioni logiche e come sul fondamento della percezione siano prodotti, tramite spontaneità logica, oggetti categoriali, oggettualità generali e di stati di cose»¹⁴⁴. Da qui si evince come la percezione categoriale husserliana – a differenza del modo in cui Scheler considera l'intuizione d'essenza – non sia un atto di natura intellettuale che coglie, nell'immediatezza, ciò che altrimenti è consegnato a una forma discorsiva, ma sia deputata a cogliere – partendo dall'articolazione dei processi percettivi – le strutture della base estetica e del genuino momento intuitivo da cui si stagliano le forme rinvenibili sul terreno proposizionale. In questa congiuntura di pensiero, Husserl radicalizza alcuni aspetti delle «sintesi estetiche» o sensoriali, cercando di chiarire il significato della logica trascendentale nella sua operatività originaria e fondativa, e cioè non solo come scienza di una coscienza «conoscitiva», impegnata sul fronte teoretico-scientifico, ma come scienza «predonatrice», rivolta non solo alle operazioni logiche, ma alla definizione in termini costitutivi delle condizioni di possibilità di queste stesse operazioni, il cui senso non può essere kantianamente orientato alla pura forma. La percezione occupa quindi un luogo di congiunzione tra la semplicità dell'affezione e i tratti sintetici del concetto, ma ciò che le conferisce valore in questo contesto è il

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 146.

¹⁴² *Ivi*, p. 104.

¹⁴³ Husserl (2007), p.135 (trad. modificata).

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 153 (trad. modificata).

depositarsi in essa dell'evidenza originaria di un'impressione data nel presente, sulla quale può erigersi l'evidenza di ordine superiore del giudizio costituito in maniera categoriale. Il presupposto costante della genealogia della logica muove, dunque, dalla centralità del carattere posizionale della percezione, rilevante per cogliere la logicità della stessa processualità dell'esperienza. L'attività della percezione parte sempre dal riconoscimento di qualcosa di dato, che funge da momento di un decorso percettivo in cui la cosa tende a confermarsi di continuo nel senso oggettuale che manifesta. Affinché un oggetto non sia una mera sequenza di manifestazioni, queste devono integrarsi e trovare una conferma reciproca, unificandosi in un sistema coerente. Il decorso percettivo produce una coscienza unitaria solo se tra le diverse manifestazioni si registra un «nesso di affinità» e se la loro fusione dipende da una congruenza contenutistica¹⁴⁵. Come «sintesi continua del riempimento»¹⁴⁶, la percezione si configura come un processo in cui le anticipazioni di ogni fase si riempiono nell'impressione originaria della fase successiva. Tuttavia, non è detto che le cose continuino a procedere con questa linearità, giacché l'attualizzazione dei rimandi può deludere le attese. Di conseguenza, il decorso può subire un arresto e l'attesa determinata in termini contenutistici, che di continuo si ripropone nella certezza cosiddetta originaria, può andare delusa. Di qui l'emergere di una questione percettiva appartenente al "non", preliminare rispetto al modo in cui la negazione si consolida come proprietà autenticamente proposizionale. Di norma, la struttura della percezione è un processo che non conosce ostacoli, accompagnato da una certezza d'essere indiscutibile e da una credenza che ne riassume il senso. Nella struttura *standard* dell'atto percettivo è già inclusa la certezza di ciò che immediatamente percepiamo, dato che anche le attese protenzionali non sembrano mettere in dubbio o revocare l'andamento di tale esperienza, trattandosi di attese volte alla sua conferma. Su questa situazione soggetta alla processualità, che si traduce, anche sotto il profilo conoscitivo, in una sorta di «abitudine»¹⁴⁷, incombe il pericolo di un'interruzione che complica la struttura originaria del decorso percettivo, imponendole una modificazione derivante dalla presenza di un ostacolo che frena il previsto prosieguo della percezione stessa. Il problema della negazione può di principio scaturire, quindi, solo in presenza di un processo percettivo di natura posizionale, e cioè ancora essenzialmente non modalizzato. Le cose però cambiano quando un oggetto, nel suo costituirsi percettivo, si manifesta nella forma dell'«altrimenti», dando sfoggio di aspetti inattesi. Al riguardo, infatti, si smarriscono le concordanze interne al processo percettivo che avevano accompagnato, per lunghi tratti, l'acquisizione di un determinato senso oggettuale, e al loro posto subentra una delusione – una situazione conflittuale e di vero e proprio contrasto – che colpisce «solo una parte dell'intenzione predelineante»¹⁴⁸, generando una soppressione dell'attesa che impone all'indietro una modificazione delle direzioni intenzionali passate e del modo in cui certe attese possono essere riattualizzate, ma soprattutto determina una riconfigurazione profonda della struttura della vita coscienziale. Con tale cancellazione retroattiva, «l'intero senso della percezione si modifica, e non solo quello che appartiene al tratto percettivo attuale»¹⁴⁹, per cui il precedente corso dell'esperienza viene per così dire «reinterpretato», conservando però al suo interno traccia dell'esperienza soppressa nelle forme di un'esperienza per l'appunto cancellata. L'elemento soppresso assume perciò il «carattere modale del "non valido"» e anche la rispettiva coscienza subisce la stessa alterazione modale, pur in presenza della mantenuta identità del «senso oggettuale»¹⁵⁰, che non è conferito dall'esterno ma è immanente alla struttura della datità percettiva, e in quanto tale funge da regola che presiede al decorso percettivo, contrassegnando lo stile della percezione stessa. Il fine della trasposizione problematica compiuta da Husserl diviene qui del tutto perspicuo, nella misura in cui la negazione – come fenomeno d'interruzione e caso esemplare di modalizzazione della struttura percettiva – mostra come la percezione possa riprendere il suo corso e come il ripristino di

¹⁴⁵ Cfr. Husserl (2016), pp. 245 ss.

¹⁴⁶ Ivi, p. 178, ma cfr. anche p. 150.

¹⁴⁷ Husserl (2016), p. 81.

¹⁴⁸ Ivi, p. 106.

¹⁴⁹ Ivi, p. 103.

¹⁵⁰ Cfr. ivi, p. 109.

una certezza sempre meno ingenua qualifichi il «destino della coscienza», per la quale «tutti i cambiamenti e le modificazioni, di cui fa esperienza, rimangono, dopo la modificazione, sedimentati in essa come sua “storia”»¹⁵¹.

Anche nel caso del bastone spezzato – che per lo stesso Scheler non rappresenta una schietta illusione percettiva – non è possibile sostenere di vedere qualcosa che non corrisponde a ciò che realmente si percepisce, per cui non c'è rischio di dover adibire tale contenuto a puro arredo mentale. C'è però un altro esempio, riproposto in varie fasi da Husserl, che consente di risalire, in maniera più puntuale, al meccanismo che genera l'errore e alla stessa problematica del dubbio attraverso una disamina delle strutture della passività, conseguente al passaggio da una grammatica concettuale inerente alla sensazione a una che dà esclusivo rilievo al tema dell'affezione. L'emergere del significato della negazione dal terreno dell'esperienza percettiva ha evidenziato la possibilità che a una determinata apprensione originaria, in cui sono presupposte delle attese che anticipano un certo sviluppo della percezione, se ne sostituisca un'altra basata sulla delusione di tali attese, nella quale si nega il precedente senso apprensionale, che conferiva un preciso orientamento appercettivo al decorso in questione. In questo mutamento direzionale, generato da un cambio di apprensione, viene mantenuta però l'unità del riferimento oggettuale, poiché il fenomeno della negazione avviene nel contesto di un'intenzione più vasta destinata a trovare riempimento, mentre all'interno di essa trova spazio l'intenzione elusa nella modalità del contrasto. La forma logica della negazione si trova perciò già approntata a livello antepredicativo, laddove la delusione convive con un riempimento parziale che garantisce una certa continuità e concordanza alle esperienze percettive, consentendo loro di riferirsi a un unico oggetto.

Tra le diverse strutturazioni che il processo percettivo può assumere, la modalità delusiva che porta a negare l'apprensione originaria non è però la sola, dato che un ulteriore aspetto problematico si dischiude con il «modo della transizione verso la negazione», ovvero col fenomeno del dubbio che può presentarsi come «stato duraturo» oppure risolversi sia nella forma dell'affermazione, sia in quella della negazione¹⁵². Nella trattazione di tale tema ha una notevole pregnanza il caso del manichino o, come si potrebbe anche dire, dello scambio di persona, che Husserl non si stanca di riproporre a partire dalle *Ricerche logiche*, passando per i corsi sulla *logica trascendentale e la sintesi passiva* tenuti agli inizi degli anni Venti del secolo scorso, fino a farlo definitivamente confluire in *Esperienza e giudizio*. Questo caso d'illusione percettiva s'inscrive, all'interno della *Quinta ricerca logica*, nel confronto critico che Husserl istituisce con la nozione brentaniana di rappresentazione, che richiedeva di essere profondamente riformulata. Per Brentano la rappresentazione, oltre a essere preordinata al giudizio e qualitativamente diversa da esso, era vista come base di ogni ulteriore atto costruito su di essa – non importa se conoscitivo o emozionale. La tesi di Brentano, per nulla evidente dal punto di vista fenomenologico, è che ogni atto intenzionale sia una rappresentazione o sia basata su una rappresentazione, Sostenendo ciò, Brentano sembrava voler affermare che una rappresentazione possa semplicemente essere sussunta – senza in alcun modo modificare la propria fisionomia – all'interno di un atto di giudizio che la incista, facendone il proprio punto di partenza. Per Husserl, una rappresentazione, come del resto ogni altro atto, deve sempre ritenersi composta di qualità e materia, per cui pare ovvio ritenere che tale qualità rappresentazionale non possa sussistere come tale, e cioè del tutto inalterata, in un atto complesso che assuma come propria una diversa qualità. Se si prende ad esempio il caso di un desiderio, è chiaro che dobbiamo supporre di rappresentarci ciò che è oggetto di desiderio, ma la rappresentazione – nell'ambito dell'atto desiderativo – non può mai essere allineata alla rappresentazione dell'oggetto che si dà quando esso non è desiderato. Un desiderio non si compone per giustapposizione di una specifica qualità d'atto a una rappresentazione concepita come insieme di qualità e materia, ma è il frutto di una relazione che interviene tra la materia di una rappresentazione e la qualità d'atto del desiderio, dando luogo così a un'essenza intenzionale di altro genere rispetto a quella della rappresentazione.

¹⁵¹ Ivi, p. 116 (trad. modificata).

¹⁵² Ivi, p. 111.

In questa direttrice teorica si può analizzare anche l'illusione percettiva rappresentata dalla visione di una figura "umana" presente in una vetrina, oppure di un manichino incrociato vagando in un museo di figure di cera, e che per un istante scambiamo per una bella sconosciuta per di più ammiccante¹⁵³. Dietro a un esempio di questo tipo è sotteso il problema dell'ambiguità percettiva, il tema del carattere figurale della percezione, ma vi è anche quello di definire la valenza epistemologica della percezione stessa o, per converso, quella di avvicinare la formazione di un costrutto scientifico a una visione carica di teoria. Il fenomeno del dubbio percettivo si deve per Husserl al fatto che nella dinamica di un processo di tal genere si dà l'alternativa di poter prendere un manichino per una persona o, più modestamente, di poter percepire il manichino stesso. Ma nei due casi, non è comunque la stessa rappresentazione a fungere da base. Se così fosse, infatti, si dovrebbe dire che solo il manichino è rappresentato e che, nell'altro caso, vi si aggiunge una credenza di natura percettiva, determinando una sorta d'illusione assai deprecabile. In tal caso si tratterebbe di un effetto di dissociazione che si attesta sul piano della percezione corretta e dell'illusione, ma che al tempo stesso contempla il permanere di un atto di base identico. Peraltro, sembra chiaro che si potrebbe parlare di una dissociazione – quasi si trattasse di un'opzione in nostro possesso – solo se la rappresentazione del manichino potesse considerarsi come realmente contenuta o preservata nell'illusione che da essa ha origine – come in fondo anche Scheler sembra ritenere. Ma nel caso dell'illusione si può escludere che la rappresentazione originaria del manichino si conservi, dato che essa viene per così dire soppressa per contrasto. L'insorgere dell'illusione fa in qualche modo venir meno la presenza del manichino rappresentata, anche se il senso apprensionale originario non viene totalmente cancellato nelle sue motivazioni, ma ridimensionato nelle pretese di validità che indeboliscono la certezza dell'appercezione attuale. Come modo di passaggio verso un'eliminazione che nega¹⁵⁴, il dubbio non porta a compimento l'azione del negare, non mette del tutto fuori gioco un'anticipazione percettiva vuota: anche nel caso del dubbio s'interrompe, infatti, il processo di conferme che sembra prolungare indefinitamente il decorso percettivo, ma senza che si operi una frattura nelle forme di una delusione dell'attesa in senso proprio. Ciò che viceversa qui si verifica, è un impedimento dato internamente al succedersi delle scene percettive, che determina uno stallo o un'indecisione percettiva tale da non poter però decretare la sospensione del processo, che infatti è già dinamicamente proiettato al di là di tale *impasse*. Mentre dubitiamo se si tratti di un uomo reale o di un manichino, le rispettive «apprensioni percettive scivolano manifestamente una sull'altra»¹⁵⁵, con lo slittamento di un senso intenzionale sull'altro che provoca lo stato di «sovrapposizione» caratteristico di una condizione di strutturale indecidibilità – spesso solo provvisoria – del dubbio percettivo. Come nel caso della delusione parziale delle attese, anche qui si afferma una sostanziale unitarietà della situazione percettiva, poiché le differenti apprensioni che entrano in gioco riguardano sempre un medesimo momento oggettuale, un aspetto nucleico della cosa percepita e non la cosa in quanto tale, poiché la condizione stessa del contrasto, e l'oscillare tra ragioni contrapposte graduate da un maggiore o minor peso, richiede il «mantenersi di una certa unità del senso oggettuale attraverso il deflusso delle manifestazioni mutevoli»¹⁵⁶. Al fondo delle apprensioni che si sovrappongono «c'è un'identica compagine di dati iletici», di un medesimo materiale sensoriale che rende più stabile la scena del «conflitto» determinatosi¹⁵⁷. Anche in questo frangente, le forze della «doppiezza» percettiva, che si biforca fino a raggiungere un punto di effettiva indecisione, operano in senso retroattivo sull'esperienza trascorsa, estendendo così il «divenire discordante con la sua sovrapposizione appercettiva [...] alla coscienza ritenzionale»¹⁵⁸.

¹⁵³ Cfr. Husserl (1968/2005), vol. 2, pp. 229 ss.; Husserl (2007), pp. 209 ss.; Husserl (2016), pp. 111 ss.

¹⁵⁴ Cfr. Husserl (2007), p. 209.

¹⁵⁵ Husserl (2016), p. 111.

¹⁵⁶ Husserl (2007), p. 201 (trad. modificata).

¹⁵⁷ Husserl (2016), p. 112.

¹⁵⁸ Ivi, p. 113.

Se il tema dell'illusione percettiva e quella della modalizzazione¹⁵⁹ è ben radicato sul terreno delle datità antepredicative, in cui vige il primato genetico della passività, la questione delle percezioni ambigue può anche avere implicazioni teoretiche superiori. Mentre nella «possibilità aperta», come ulteriore aspetto della modalità, non vi sono per così dire «alternative» nello scambiare un manichino per una persona o nel caso di qualsiasi percezione fugace (e come tale non ripetuta), al grado zero della rappresentazione l'opposizione tra manichino e persona si palesa invece come un'alternativa esclusiva. Altrimenti, sospenderemmo il giudizio, decidendo di non essere in grado di decidere su ciò che abbiamo percepito. L'alternativa sembra presentarsi, infatti, solo a livello di giudizio percettivo, consentendo una scelta che parrebbe comportare una sospensione del principio d'identità degli indiscernibili, quantomeno nel caso delle percezioni ambigue in cui a uno stesso stato di cose non ulteriormente discernibile possono corrispondere due giudizi opposti e quindi due oggetti distinti. Questo caso di *discernibilità degli identici* non resta però confinato alla percezione, ma può estendersi a situazioni di portata teoretica (ad esempio alle diverse interpretazioni di una stessa teoria), per cui non è marginale ma generalizzabile come principio. Il principio dell'identità degli indiscernibili potrebbe essere salvato indebolendolo, includendo cioè tra le differenze discernibili anche il momento soggettivo che caratterizza il giudizio. Potremmo dire, cioè, che non è vero che la stessa figura la giudichiamo ora in un modo ora in un altro, ma si danno proprio due figure distinte, con molti tratti in comune tranne uno. Un principio dell'identità degli indiscernibili così indebolito risulterebbe però tautologico e dunque inservibile. E del resto questa non è la soluzione praticata da Husserl, che lega tra l'altro le proprie indagini a un diverso indirizzo problematico.

La vicenda legata al tema dell'illusione percettiva è inizialmente affrontata da Husserl all'interno del suo tentativo di riformare il concetto brentano di rappresentazione, cercando di non smarrirne il senso unitario, ma restituendo coerenza e validità al principio che prende spunto da esso. In tal senso, occorre lasciar cadere la pretesa che la rappresentazione circoscriva l'intera materia dell'atto di cui è a fondamento e che possa trattarsi di un atto per così dire separabile e in sé completo. Lungi dal costituire un atto del tutto neutrale che soggiace, ad esempio, ad ogni atto di tipo giudicativo, la rappresentazione – come atto che ha qualcosa per oggetto, che ci pone di fronte qualcosa – è un momento non-dipendente e astratto rintracciabile in ogni atto. Per questo, Husserl dice che le rappresentazioni svolgono il ruolo di «*vissuti non-indipendenti che appartengono necessariamente a tutti gli atti, poiché appartengono come momenti astratti alla loro essenza intenzionale*»¹⁶⁰. In questa chiave, la rappresentazione è un atto che ha come paradigma la percezione monoradiale, ovvero quella che si appropria dell'oggettualità in un unico raggio d'intenzione posizionale. Rappresentazione è, dunque, l'atto in cui qualcosa diventa per noi oggetto in senso stretto, in cui ci è presente qualcosa che diviene oggettuale in un determinato modo. Il senso della “rappresentazione” va colto quindi nei termini di un atto oggettivante, e cioè di quel genere di atto che consente agli atti non-oggettivanti (desideri, sentimenti, volizioni) di riferirsi all'oggettualità attraverso la materia d'atto. Ogni atto, in quanto intenzionale, dev'essere rivolto a un oggetto, per cui la rappresentazione è il termine più generico per descrivere l'atto oggettivante che, in quanto tale, è una rappresentazione o è sempre fondato su un almeno una rappresentazione così concepita. Gli atti oggettivanti possono essere predicativi e antepredicativi, nominali e percettivi, giudicativi e proposizionali, ma soprattutto si distinguono in atti posizionali e non posizionali, a seconda che in essi l'oggetto sia posto come esistente (come nel caso della percezione) o sia invece solo rappresentato (come avviene negli atti immaginativi o nelle supposizioni). La rilevanza che Husserl attribuisce all'analisi descrittiva degli atti oggettivanti rimonta al fatto che la nozione di significato è intimamente connessa a un possibile riferimento oggettuale, per cui tali atti sono visti come i principali portatori di significato.

Nell'annoverarla tra gli atti oggettivanti, Husserl rileva che la percezione, oltre a presentarci gli oggetti, è in qualche modo garante dell'esistenza con cui li pone, ma al contempo rende esplicito

¹⁵⁹ Sul tema della modalizzazione cfr. Husserl (2007), p. 227 e Husserl (2016), p. 123.

¹⁶⁰ Husserl (1968/2005), vol. 2, p. 240.

che essa può assumere la stessa articolazione che caratterizza, nella sua complessità, le unità proposizionali di significato. Calandosi poi nel progetto di una genealogia della logica, Husserl evita di caratterizzare come psicologica, o anche solo psicologico-descrittiva, tale problematica genetica, attuando un ritorno alle evidenze più originarie dell'esperienza che contempla anche il programma di una fenomenologia genetica del giudizio. Attraverso un'attenta decostruzione di ogni idealizzazione conoscitiva e l'analisi della struttura antepredicativa dell'esperienza, Husserl punta a legittimare il ruolo fondante della *doxa*, mettendo in luce come tutto ciò che conferisce al mondo attuale il proprio senso sia già contenuto, nei suoi tratti essenziali, nei sedimenti depositi in tale fondo inesplorato. Il passaggio dall'esperienza antepredicativa alla configurazione predicativa della proposizione e del giudizio scandisce la transizione dal dominio della passività a quello dell'attività, dalla *doxa* passiva alla spontaneità logica, senza che sia ravvisabile però in ciò una separazione di ordine gerarchico o un'effettiva disposizione cronologica. Nel contesto di tali indagini assume rilievo la ricognizione genetica delle modalizzazioni giudicative e coscienziali e, ancor più, l'analisi stratigrafica dell'esperienza percettiva, il cui senso è implicito nell'orizzonte, poiché il senso percettivo non è il risultato che assembla i sensi delle singole fasi del decorso, ma è qualcosa che si estende e si determina in essi, rappresentando così il fondamento e l'esito della sintesi percettiva. Anche nella considerazione del dubbio percettivo e della tipica modalizzazione che gli corrisponde, Husserl s'immerge nelle pieghe della percezione per cogliere in esso l'aspetto nodale delle complicazioni in cui il suo decorso può imbattersi. Il fluire della coscienza getta di continuo davanti a sé un orizzonte protenzionale, ma tra i momenti essenziali dell'attesa vi è la possibilità della delusione. Il ruolo cruciale della percezione deriva dal fatto che solo grazie ad essa è possibile dare riempimento alle attese, potendo però a sua volta rimanere delusa. L'essenza della percezione è di portare «qualcosa di nuovo», predelineando ciò che può giungere «in conformità con qualcosa di già noto, di già costituito per me come passato»¹⁶¹. In tale processo, la decisione spetta sempre alla percezione, dato che l'attesa veicola solo la «necessità di un essere anticipato», che però può manifestarsi diverso da come avrebbe dovuto essere¹⁶². Quando s'incorre in una percezione illusoria non basta convincersi della sua illusorietà per sopprimere ciò che non possiamo fare a meno di vedere, e cioè la configurazione fenomenica cui siamo al cospetto, anche perché vi è un «comune nucleo contenutistico» in virtù del quale due percezioni si compenetrano¹⁶³. La soluzione di un conflitto di percezioni – che riguarda il modo in cui la percezione al suo interno esita a ritrovare l'assetto consueto – non può essere delegata ai lampi di un'intuizione improvvisa o all'impegno finalizzato a imparare a guardare meglio, ma richiede di affrontare il lato passivo dei processi di costituzione percettiva. Il caso non può risolversi pensando all'errore percettivo come se fosse un problema di rapporto tra l'immagine illusoria e la cosa che ce la restituisce, per cui occorrerebbe solo ripristinare una corretta forma di adeguazione, immortalando il *vero originale* – come Scheler ci suggerisce di fare – a dispetto di un'immagine di cui non riusciamo a sbarazzarci. Tra una ricerca archeologica sospinta nel profondo e un intuizionismo pseudo-fenomenologico che si libra in superficie, la chiarificazione intuitiva dell'illusione percettiva chiede d'imboccare la via delle sintesi associative, disponendosi a riconoscere che «un essere accertabile, in sé vero, si trova alla base di tutto; ogni errore, ogni illusione ha la sua norma in una verità nascosta da raggiungere»¹⁶⁴.

Bibliografia

- Altmann, A. (1931), *Die Grundlagen der Wertethik: Wesen/Wert/Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse*, Reuther & Reichard, Berlin.
- Amori, M. (2010), *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al Formalismus*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

¹⁶¹ Husserl (2016), p. 315.

¹⁶² Ivi, p. 316.

¹⁶³ Ivi, p. 112.

¹⁶⁴ Ivi, p. 318.

- Avé-Lallemant, E. (1975), *Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers*, in P. Good (ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern, pp. 159-178.
- Binswanger, L. (1922/1965), *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Springer, Berlin, Nachdruck Bonset, Amsterdam.
- Boyce Gibson, W. R. (1971), "From Husserl to Heidegger. Excerpts from a 1928 Freiburg Diary", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 2, 1971, pp. 58-83.
- Cairns, D. (1976), *Conversations with Husserl and Fink*, ed. by the Husserl-Archives in Louvain with a Foreword by R.M. Zaner, Nijhoff, The Hague.
- Dupuy, M. (1959a), *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, P.U.F., Paris, 2 voll.
- Dupuy, M. (1959b), *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, P.U.F., Paris.
- François, A. (2011), "Scheler et la question du monde de la vie: entre pragmatisme et phénoménologie", *Philosophie*, vol. 108, n. 1, pp. 55-65.
- Frère, B. (2004), "Phénoménologie et personalisme", *Archives de Philosophie*, vol. 67, n. 3, pp. 445-464.
- Frère, B. (2006), "Scheler critique de Husserl. Esquisse d'une perspective non transcendantale au cœur du projet phénoménologique", *Philosophie*, vol. 91, n. 4, pp. 63-88.
- Frère, B. (2007), "Max Scheler et la phénoménologie française", *Revue philosophique*, vol. 132, n. 2, pp. 177-199.
- Gabel, M. (1991), *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, Benno, Leipzig.
- Gandillac de, M. (1957), "L'usage schelerien du langage phénoménologique dans le «Formalisme»", in *Archivio di Filosofia*, pp. 217-228.
- Good, P. (ed.) (1975), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern-München.
- Guccinelli R. (2016), *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Aracne, Roma.
- Gurvitch, G. (1930/1949), *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande*, Vrin, Paris.
- Husserl, E. (1968/2005), *Ricerche logiche*, 2 voll., trad. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1994/2005), *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2007), *Esperienza e giudizio*, trad. it. a cura di F. Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (2016), *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. a cura di V. Costa, La Scuola, Brescia.
- Jaspers, K. (1963), "Zur Analyse der Trugwahrnehmungen (Leibhaftigkeit und Realitätsurteil)" (1911), in Id., *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Springer, Berlin, pp. 291-251.
- Lenoci, M. (1992), *Autocoscienza, valori, storicità. Studi su Meinong, Scheler, Heidegger*, Angeli, Milano.
- Hartmann, N. (1928), "Max Scheler †", *Kant-Studien*, vol. 33, pp. IX-XVI.
- Heinemann, F. (1929), *Neue Wege der Philosophie. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Quelle&Meyer, Leipzig.
- Henckmann, W. (1998), *Max Scheler*, Beck, München.
- Janssen, P. (1987), *Schelers Wesens- und Wertphänomenologie*, in Ströker E.-Janssen P. (hrsg.), *Phänomenologische Philosophie*, Alber, Freiburg/Münche, pp. 161-202.
- Janssen, P. (1994), "Die Verwandlung der phänomenologischen Reduktion im Werke Max Schelers und das Realitätsproblem", *Phänomenologische Forschungen*, vol. 28/29, pp. 240-270.
- Kelly, E. (1997), *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Kluwer, Dordrecht.

- Kidd, C. (2015), "The idols of inner-sense", *Philosophical Studies*, vol. 172, n. 7, pp. 1759-1782.
- Kraenzlin, G. (1934), *Max Schelers phänomenologische Systematik*, Hirzel, Leipzig.
- Leonardy, H. (1991) (éd. par), "Les annotations de Husserl dans le Formalisme de Max Scheler. Husserls Randbemerkungen zu Schelers Formalismus", in *Études phénoménologiques*, vol. 13-14, pp. 3-57.
- Leyendecker, H. (1913), *Zur Phänomenologie der Täuschungen*, I. Teil, Niemeyer, Halle a.d.S.
- Lorscheid, B. (1957), *Max Schelers Phänomenologie des Psychischen*, Bouvier, Bonn.
- Lützel, H. (1947), *Der Philosoph Max Scheler. Eine Einführung*, Bouvier, Bonn.
- Metzger, A. (1933), *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seine Überwindung*, Niemeyer, Halle a. d. Saale.
- Melandri, E. (1960), *Logica e esperienza in Husserl*, il Mulino, Bologna.
- Meyer, H. H. (1987), "Max Scheler's Understanding of the phenomenological Method", *International Studies in Philosophy*, vol. 19, n. 1, pp. 21-31.
- Mohr, E. J. (2012), "Phenomenological Intuition and the Problem of the Philosophy as Method and Science: Scheler and Husserl", *Symposium. Canadian Journal for Continental Philosophy*, vol. 16, n. 2, pp. 218-234.
- Passweg, S. (1939), *Phänomenologie und Ontologie: Husserl, Scheler, Heidegger, Heitz, Strassburg*.
- Piana, G. (1979), *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, il Saggiatore, Milano.
- Pöll, W. (1936), *Wesen und Wesenserkenntnis. Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie Husserls und Schelers*, Reinhardt, München.
- Rothacker, E. (1949), *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit*, Bouvier, Bonn.
- Sander, *Max Scheler zur Einführung*, Junius, Hamburg 2001.
- Schäfer, M. (1978), *Zur Kritik von Schelers Idolenlehre. Ansätze einer Phänomenologie der Wahrnehmungstäuschungen*, Bouvier, Bonn.
- Scheler, M. (1955), *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze (1915)*, hrsg. von Maria Scheler, Francke, Bern.
- Scheler, M. (1957/1986^a), "Lehre von den drei Tatsachen" (1911-1912), ora in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. X, *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. von Maria Scheler, Francke, Bern-München, pp. 431-502.
- Scheler, M. (1957/1986^b), "Phänomenologie und Erkenntnistheorie" (1913-1914), ora in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. X, cit., pp. 377-430.
- Scheler, M. (1973), "Die deutsche Philosophie der Gegenwart" (1922), ora in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. VII, M.S. Frings (hrsg.), Francke, Bern-München.
- Scheler, M. (1975), "Philosophische Weltanschauung" (1929), in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. IX, M. S. Frings (hrsg.), Francke, Bern-München.
- Scheler, M. (1999), "Gli idoli della conoscenza di sé", in Id., *Il valore della vita emotiva*, trad. it. a cura di L. Boella, Guerini, Milano, pp. 47-154.
- Scheler, M. (2002/2008⁴), *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. dall'edizione originale del 1928 a cura di G. Cusinato, ed. riveduta e ampliata, Angeli, Milano.
- Scheler, M. (2009), *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, trad. a cura di S. Besoli e M. Manotta, Quodlibet, Macerata.
- Scheler, M. (2009), *L'eterno nell'uomo*, trad. it. di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano.
- Scheler, M. (2010), *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. a cura di L. Boella, Angeli, Milano.
- Scheler, M. (2013), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano.
- Scheler, M. (2018), *Idealismo-realismo*, trad. it. a cura di G. Mancuso, La Scuola, Brescia.
- Schilpp, P.A. (1927), "The doctrine of 'illusion' and 'error' in Scheler's phenomenology", *Journal of Philosophy*, vol. 24, pp. 624-633.

- Spiegelberg, H. (1960/1982³), *The phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Nijhoff, The Hague.
- Stegmüller, W. (1989), *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Kroner, Stuttgart.
- Willer, J. (1981), "Der Bezug auf Husserl im Frühwerk Schelers", *Kant-Studien*, vol. 72, n. 2, pp. 175-185.

Abstract

This essay examines some of the main aspects of Max Scheler's conception of phenomenology, starting from some of the early writings previous to the *Formalismusbuch* in which he analyzes the theme of self-deception and the idols of Self-Knowledge. Scheler, to whom Husserl's transcendental phenomenology had no meaning, attacked the self-evidence of inner perception on a much larger scale. For him, inner perception, or more specifically self-perception, was as susceptible to illusion as external knowledge; in fact, Scheler thought it to be even more exposed to such risk. In an attempt to demonstrate this, Scheler went back to Bacon's general doctrine of the idols with an investigation of the sources of illusions in the field of self-knowledge. In this essay I move from an analysis of the peculiar version of Scheler's phenomenology and of its attitude – through which we enter into an immediate intuitive relationship with things, so that phenomenological facts or "whatness" are always fully given and are now beyond the range of all possible illusions, in order to contrast it with the Husserlian doctrine of perceptual illusion, developed in the context of the genealogy of logic and with reference to the theme of transcendent perception and of antepredicative experience.

Keywords: Error, Illusion, Intuition, Phenomenology, Scheler