

Lavoro e amore in Max Scheler. Per la reintegrazione del lavoro nell'intero dell'essere e della vita

Daniela Verducci

1. Cenni biografici

Max Scheler (1874-1929), filosofo e docente di filosofia nelle Università di Jena, Monaco, Colonia e Francoforte, aderì al gruppo fenomenologico guidato da Edmund Husserl, divenendone uno dei più attivi promotori, pur mantenendo una propria e originale autonomia di pensiero, che lo orientava più che all'ambito gnoseologico-cogitativo, alle problematiche etiche e assiologiche. Per questo fu definito il Nietzsche cattolico. È considerato il fondatore della sociologia della conoscenza e dell'antropologia filosofica novecentesca. Le sue opere maggiori sono: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1913-Parte I; 1916-Parte II); *Essenza e forme della simpatia* (1922²); *L'eterno nell'uomo* (1921; 1923²); *Sociologia del sapere* (1924); *Conoscenza e lavoro* (1926); *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928).

2. Introduzione

L'attenzione al tema del lavoro accompagna l'intero tentativo di nuovo personalismo intrapreso da Max Scheler, agli inizi del XX secolo, sebbene la sua filosofia del lavoro resti tuttora confinata nell'area dello *Scheler incognitus* (Volpi 1978). Lo stesso si può dire del tema dell'amore che, seppure mai sistematizzato, è evidentemente sotteso a tutta la ricognizione scheleriana dell'affettività, in cui, a suo parere, si radica ogni ambito dell'essere, personale, sociale e cosmico

Daniela Verducci, University of Macerata, Italy, daniela.verducci@unimc.it, 0000-0002-4356-264X

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Daniela Verducci, *Lavoro e amore in Max Scheler. Per la reintegrazione del lavoro nell'intero dell'essere e della vita*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.86, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 759-765, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

(Ferretti 2014). La compresenza di amore e lavoro, quali motivi di fondo della ricerca, conduce, però, nel pensiero di Scheler, solo all'avvio di una nuova visione metafisica, sebbene la contestualizzazione in un unico orizzonte di senso di amore e lavoro possa essere considerata la sfida con cui Scheler si cimenta nel corso dell'intera sua vicenda speculativa.

3. La disaffezione al lavoro e il disordine del cuore

La disaffezione al lavoro e la sua perdita di senso erano sotto gli occhi di tutti nella Germania degli anni '20 del Novecento. A fronte della necessità di impiegare il massimo sforzo lavorativo per rispondere alle difficili e pressanti esigenze derivanti dalla sconfitta subita nella Prima Guerra Mondiale, infatti, non solo i lavoratori (Scheler 1982, 79-81) ma anche i personaggi più intimamente implicati con le forze vive dell'economia capitalistica, quali il capitano d'industria Walter Rathenau o lo studioso di economia politica Werner Sombart, vivevano con un senso di profonda estraneazione l'appartenenza al tipo d'uomo borghese, che nel lavoro aveva la sua ragione di vita (Scheler 1988, 40).

Il fenomeno era tanto più enigmatico in Germania in quanto si accompagnava a una repentina metamorfosi del popolo tedesco da 'popolo più lavoratore del mondo', prima della guerra, a popolo che, dopo la guerra, più di tutti nel mondo aborrisce il lavoro (Scheler 1982, 78-9).

A tutto ciò si reagiva al tempo con l'appello, ripetuto quotidianamente da conferenzieri, giornalisti, partiti, a mettere in campo una nuova volontà di lavorare come la sola che avrebbe potuto salvare dalla rovina materiale e morale.

Ma gli appelli doveristici risultavano manifestamente inefficaci, se non controproducenti e addirittura disperanti, dal momento che i destinatari non sapevano più come attingere a quelle vive forze motrici interiori di carattere morale e religioso quali la presa d'interesse e l'amore (Scheler 2010, 135), che sono le sole in grado di risvegliare la volontà, la forza e il piacere del lavoro, depositi nell'anima umana (Scheler 1982, 77). Per riattivarle non bastavano né l'avvertenza dello stato di necessità in cui versava la nazione, 'il sacro bisogno', come si diceva allora (Scheler 1982, 78), né le promesse di guadagni materiali. Ci sarebbero voluti, invece, incentivi che parlassero al livello etico-psicologico dell'anima, offrendo una prospettiva di futuro, un fine e un significato del proprio lavoro. A loro volta, poi, tali incentivi, per essere credibili, avrebbero dovuto essere impiantati in un orizzonte di senso attraente e suscettibile di essere amato, oltre che non soggetto alle contingenze del momento e in grado, perciò, di ancorare stabilmente la volontà di lavorare a una giusta misura tra il 'troppo' e il 'troppo poco' (Scheler 1982, 79).

Così era accaduto, fa notare Scheler, finché in Occidente era stata in vigore la *Weltanschauung* cristiana, che intendeva il dovere di lavorare come comandato da Dio e fondato nel Suo amore, con ciò assicurando, sia pure in modo misterioso, che il lavoro sarebbe comunque servito a procurare la salvezza dell'anima immortale del lavoratore che obbediva a Dio e la salvezza di tutto il mondo con lui, indipendentemente dal destino del prodotto del lavoro (Scheler 1982, 78-9).

Di un simile orizzonte di integrazione del lavoro nell'amore da parte di Dio e verso Dio non c'era ormai più traccia in Germania, dove dal 1870 in poi aveva dominato il fenomeno dell'eccesso di lavoro materiale con gli inquietanti tratti morali-spirituali della mania ossessiva di lavoro, che implicava che l'uomo fosse in funzione del lavoro, anziché il sano riconoscimento che il lavoro è in funzione dell'uomo e della sua anima (Scheler 1982, 80-1). Il cittadino tedesco, affogato nel lavoro, nei suoi affari, nella sua competenza specialistica, aveva smesso di attendere a qualunque tipo di cultura spirituale: l'eccesso di lavoro era andato a scapito del servizio divino, della preghiera, del raccoglimento, della santificazione delle feste; aveva offuscato il senso della corresponsabilità e della partecipazione politica; aveva oscurato la sensibilità per le gioie della vita e per il godimento della famiglia, dell'amicizia, della ricreazione, del riposo (Scheler 1982, 81). In sintesi, la mania lavoristica non solo aveva condotto al tradimento della gioia e dell'amore, uniche autentiche fonti dell'etica, ma queste fonti aveva addirittura 'interrato' perché il loro richiamo non ostacolasse né deviasse la foga produttiva e consumistica (Scheler 1963).

Di qui la disaffezione al lavoro post-bellica di cittadini che, non avendo più coltivato le forze motivanti interiori 'assolute' di natura etico-religiosa, si sono trovati completamente ripiegati sull'immanenza senza respiro dell'esistenza materiale e, nell'incapacità persino di conoscere altro nella vita che motivi relativi e ipotetici del loro utile materiale e del successo pratico ed egoistico del loro lavoro (Scheler 1982, 92), si sono scoperti alla mercè dei mutamenti congiunturali e in preda alla paura dell'animale braccato dai cani e dai cacciatori, che si guarda intorno e intuisce che dovunque corra, corre verso la rovina (Scheler 1982, 79)!

Una tale deprivazione umana era aggravata poi dalla disillusione rispetto al lavoro stesso, sulla cui requisizione economicistica la società moderna capitalistico-borghese aveva investito, fin dai suoi esordi, imponendone l'esecutività calcolante in tutti gli ambiti antropologici, etico, conoscitivo, affettivo e marginalizzando ogni altro tipo di attività o esperienza contemplativa, di apertura gratuita alla vita e di godimento del mondo. Si era così prodotto quel capovolgimento della corretta gerarchia dei valori o *désordre du coeur* (Scheler 2013, 15) per cui i valori più bassi dell'utile prevaricano sui valori vitali più elevati e si vive per lavorare anziché lavorare per vivere.

4. Prospettive di re-integrazione del lavoro nella vita buona

Dall'attenta osservazione del fenomeno della disaffezione al lavoro del suo tempo, Scheler ha proceduto a liberare, sul piano teorico, la concezione del lavoro dalle riduzioni in cui la modernità capitalistico-borghese e tecno-scientista l'avevano confinato, nel tentativo di ripristinare la consapevolezza di una corretta e integrale concezione di lavoro, tentativo imprescindibile e prioritario rispetto a qualunque pratica di trasformazione soddisfacente.

Precocemente, fin dal saggio *Lavoro ed etica* del 1899, egli aveva intrapreso un'indagine basata sull'analisi del linguaggio ordinario e di carattere pre-feno-

menologico, per chiarire la natura del lavoro. La conclusione era stata che il lavoro consiste nella «divisione del lavoro» (*Arbeitsteilung*) (Scheler 1997a, 79). Infatti, un agire si configura quale segmento lavorativo, che porta a realizzazione ciò che ancora non lo è (Verducci 2003), nel momento in cui assume la movenza del meccanismo esecutivo ovvero di «un ricercare e trovare intermedio» (Scheler 1997a, 65), necessario e relativamente autonomo, tra lo scopo intenzionato e il prodotto realizzato; nello svolgimento del meccanismo lavorativo, poi, pur mantenendosi nella mente del lavoratore come assioma pratico, che guida il processo dall'esterno, lo scopo intenzionato viene parcellizzato in microsequenze mezzo-fine, tali che il fine parziale di volta in volta raggiunto diventa mezzo per la microsequenza successiva.

Da tale automatica doppia divisione – del mezzo/processo lavorativo dal fine intenzionato e di quest'ultimo nelle microsequenze esecutive mezzo-fine – dipende l'efficacia del meccanismo lavorativo, che di per sé è a-razionale cioè privo di finalità intrinseca e, di conseguenza, anche tendenzialmente illimitato, mentre ogni sua eventuale positività etico-antropologica e temporanea cessazione dipendono dal fine per il quale è stato attivato e dal quale è diretto e limitato (Scheler 1997a, 79-81) ovvero da quell'impegno di pianificazione del lavoro che appartiene alle volontà soggettive. La nozione stessa di 'lavorare', esclama Scheler, implica come presupposto un sistema di fini dato ed esterno (1997a, 65)!

Viene così smentita l'idea del Liberalismo ottocentesco che, internalizzando il finalismo ottimizzatore nella struttura istintiva dei singoli soggetti, aveva ritenuto di poter neutralizzare l'apporto soggettivo di finalità, in realtà imprescindibile per ogni svolgimento sostenibile del meccanismo lavorativo. L'anarchia della vita economica e la risorgente esigenza di una nuova forma pianificatrice tra fine '800 e inizi del '900, del resto, confermavano la falsità dell'idea del Liberalismo secondo la quale «chi 'lavorava' solo per sé, già con questo, senza fare nulla di più, dava forma a uno stato 'ottimale' della società» perché «una misteriosa forza cooperativa» finalizzante si dispiegava già nel 'lavorare' (Scheler 1997a, 82).

Una volta liberato il lavoro dall'enfasi che lo dipingeva come dotato della «capacità del mezzo di porre fini» e di spingere via «dalla panoramica spirituale del tempo la capacità di selezionare mezzi propria del fine» (Scheler 1997a, 54), enfasi di cui era stato circonfuso agli inizi della vicenda borghese-capitalistica moderna, quando davvero si era verificata l'ascesa delle corporazioni delle arti e dei mestieri al governo delle città, a partire dalla cosiddetta *Zunftrevolution* (= rivoluzione della Gilda) tardomedievale (Eitel 1970), Scheler passa a delineare la corretta gerarchia oggettiva delle facoltà/attività/esperienze umane e dei saperi. Di ciò si deve prendere coscienza, se si vuole favorire la formazione di un soggetto umano nuovo, che sappia servirsi del lavoro quale mezzo universale per promuovere «il benessere dell'uomo perché diventi maturo per l'amore» (Scheler 1991, 377).

Secondo Scheler, tale soggetto post-borghese è già presente, ma noi non possiamo accorgercene finché permaniamo in un atteggiamento d'odio nei confronti dello spirito del capitalismo, che a sua volta affondava le sue radici nel risentimento della nuova classe di borghesi nei confronti della vecchia classe feuda-

le, dalla quale erano stati esclusi per varie ragioni (Scheler 1975, 140-85). Solo nell'amore, infatti, si sarebbe potuto scorgere e far crescere il nuovo tipo d'uomo che il capitalismo stesso, inconsapevolmente, come un tragico gigante cieco, aveva fatto emergere; solo nell'amore si sarebbe potuti andare oltre il risentimento che fa ripiegare su se stessi e sul passato e valorizzare la forma di vita plasmata dallo spirito del capitalismo come una fase della storia che non imprigionava più ma piuttosto faceva da trampolino per un futuro migliore (Scheler 1988, 64).

La stessa volontà di potenza e di lavoro sulla natura che, affermandosi unilateralmente, ha veicolato il formarsi della società moderna, non va affatto considerata come originaria. Anch'essa, come il conoscere è impiantata nelle profondità dell'*ordo amoris* della persona dove avviene il contatto con il divino, che trasmette il Suo amore e chiama all'amore (Scheler 2008, 118).

Certamente l'amore che qui si intende è infinitamente di più dell'*eros* degli antichi o dell'amore sentimentale romantico che, semmai, sono ricompresi nel suo ambito e generati e risvegliati, al pari del conoscere e del volere, da quell'atto originario di amore che, rispondendo all'atto agapico divino (Scheler 2010, 119), spinge a trascendere sé e i propri contenuti di coscienza per giungere a un'esperienza vissuta di incontro con il mondo, in cui ogni cosa sia tentativamente condotta verso la propria pienezza di valore. In questa ottica è quindi nell'amore che, anche rispetto al lavoro 'inventato' dalla modernità (Gorz 1992), si compie la vera «azione edificante e costruttiva nel mondo e sul mondo» (Scheler 2008, 118). L'amore dell'uomo come *ens amans*, poi, è solo una funzione parziale dell'amore come forza universale, che agisce in ogni cosa e per mezzo di ogni cosa, e che si identifica con Dio, il centro personale del mondo (Scheler 2008, 118-19).

Si stabilisce in questo modo anche la corretta gerarchia dei saperi, che vede il sapere di lavoro sottoposto a quello di formazione, a sua volta subordinato al sapere di salvezza (Scheler 2009, 81).

5. Conclusione

L'operazione che si delinea nelle parallele indagini scheleriane su lavoro e amore tende a reintegrare nell'essere e nella vita, la concezione moderna del lavoro, isolato nell'ambito economico dalla nascente scienza economico-politica. Anche il tema dell'amore, d'altro canto, da tempo non giocava ruoli significativi in filosofia e Scheler si stupisce che neppure i pensatori cristiani, ad eccezione di Sant'Agostino, abbiano voluto attingere a questa risorsa, che sembrerebbe così intrinseca ad un pensiero che muove dall'annuncio dell'amore di Dio per gli uomini in Gesù Cristo (Scheler 2010, 115). Addirittura, la teologia cristiana ha spesso considerato l'agape subordinata all'atto di volontà (Cusinato 2002, 153)! Invece, lo scandaglio della profondità affettiva, che Scheler ha condotto, gli ha permesso di conseguire un doppio risultato: da un lato, il rinvenimento dell'amore come movente e atto primario dell'essere e della vita, a prescindere dal riconoscimento esplicito e integrale, che nelle varie epoche se ne può conseguire; dall'altro, la relativizzazione all'epoca moderna della volontà di dominio e di lavoro sulla natura, nella misura in cui questa si è sviluppata in maniera unilaterale presumendo

di poter recidere i nessi con il tutto. Tali acquisizioni concettuali rappresentano passi decisivi nella direzione del rinnovamento della mentalità occidentale, che non vede la possibilità di coniugare sistemicamente il benessere, che il capitalismo tecnologico promette, con le esigenze di felicità e di vita buona che, invece, disattende. Scheler ci informa che l'inizio di ogni trasformazione radicale proviene dal basso, dalla ripresa di contatto da parte di ognuno con le forze vive del proprio cuore e dagli atti e le azioni che ne conseguono e che si spingono fino a investire il segmento realizzativo di essi cioè il meccanismo del lavoro. L'uso del metodo fenomenologico funzionalizzato all'indagine assiologica e morale ha reso possibile a Scheler di guardare i fenomeni del suo tempo con uno sguardo limpido e penetrante, capace di andare oltre i luoghi comuni, i pregiudizi e le certezze consolidate, per attingere alla dimensione essenziale che perdura nel tempo ed è ancora utile per noi.

Riferimenti bibliografici

- Cusinato, Guido. 2003. *Scheler. Il Dio in divenire*. Padova: Il Messaggero.
- Eitel, Peter. 1970. *Die oberschwäbischen Reichsstädte im Zeitalter der Zunftherrschaft. Untersuchungen zu ihrer politischen und sozialen Struktur unter besonderer Berücksichtigung der Städte Lindau, Memmingen, Ravensburg und Überlingen*. Stuttgart: Müller & Graff (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 8).
- Ferretti, Giovanni. 2014. *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*. Milano: Mimesis.
- Gorz, André. 1992. *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Scheler, Max. 1963. "Vom Verrat der Freude." In *Gesammelte Werke* 6, hrsg. von Maria Scheler, 73-6. Bern und München: Francke Verlag.
- Scheler, Max. 1975. *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, tr. it. di Angelo Pupi. Milano: Vita e Pensiero.
- Scheler, Max. 1976. *Sociologia del sapere*, tr. it. di Dario Antiseri. Roma: Abete.
- Scheler, Max. 1982. "Lavoro e intuizione del mondo." In *Borghesia, Socialismo e intuizione del mondo*, a cura di Franco Bosio, 77-103. Brescia: La Scuola Editrice.
- Scheler, Max. 1988. "Il borghese." In *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di Roberto Racinaro, 39-64. Napoli: Guida.
- Scheler, Max. 1991. *L'eterno nell'uomo*, tr. it. di Ubaldo Pellegrino. Roma: Logos.
- Scheler, Max. 1997a. *Lavoro ed Etica. Saggio di filosofia pratica*, tr. it. di Daniela Verducci. Roma: Città Nuova.
- Scheler, Max. 1997b. *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, tr. it. di Leonardo Allodi. Milano: FrancoAngeli.
- Scheler, Max. 2008. "Le forme del sapere e la formazione." In *Formare l'uomo*, a cura di Giuliana Mancuso, 49-89. Milano: FrancoAngeli.
- Scheler, Max. 2010. *Amore e conoscenza/Liebe und Erkenntnis*, tr. it. di Loretta Iannascoli. Roma: Aracne.
- Scheler, Max. 2013. *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. di Roberta Guccinelli. Milano: Bompiani.
- Verducci, Daniela. 2003. *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*. Roma: Carocci.
- Volpi, Franco. 1978. "Scheler incognitus." *Verifiche* 7: 95-104.

Altri riferimenti bibliografici

Cusinato, Guido, a cura di. 2007. *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*. Milano: FrancoAngeli.

Scheler, Max. 2000. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di Guido Cusinato. Milano: FrancoAngeli.

Scheler, Max. 2010. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di Laura Boella. Milano: FrancoAngeli.