

## Persona e comunità nel pensiero politico di Karol Wojtyła. Critica semiotica di un'analisi fenomenologica

Francesco Galofaro\*

aA

### 1. *Introduzione*

Applicando il metodo di analisi fenomenologica proposto da Edmund Husserl, negli anni Dieci Max Scheler ed Edith Stein lavorano alla nozione di *persona* per sviluppare un'indagine diretta allo studio scientifico dell'etica e della società, con esiti interessanti per ciò che riguarda la filosofia politica e del diritto. Il loro lavoro è ripreso nel secondo dopoguerra da Karol Wojtyła, nella sua veste di docente di etica all'Università Jagellonica di Cracovia e all'Università Cattolica di Lublino, allo scopo di aggiornare l'antropologia cattolica in opposizione a quella liberale e marxista. Alla base della formazione di comunità sociali e politiche vi è la struttura della *sequela* tra un maestro etico e i suoi seguaci. Le crisi politiche che portano alcune società a produrre alienazione e all'incapacità di promuovere l'autodeterminazione del proprio popolo sembrano accompagnarsi a leader non più

91

\* Questo articolo si inserisce nell'attività di ricerca del Progetto ERC "NeMoSanctI: New Models of Sanctity in Italy (1960s-2000s) – A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives". Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dal Consiglio europeo della ricerca (CER) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Orizzonte 2020 dell'Unione Europea, in virtù della convenzione di sovvenzione n. 757314.

in grado di incarnare ed esemplificare valori che possano essere co-sperimentati dalla comunità, secondo una relazione che Scheler chiama “intuizione emozionale”, e che sottoponiamo qui al vaglio della critica semiotica. In questo senso, la crisi dell’Occidente contemporaneo può ben dirsi una crisi di significato.

## 2. *Il personalismo di Wojtyła*

L’interesse di Karol Wojtyła nei confronti della fenomenologia risale *per lo meno* agli anni del dottorato<sup>1</sup>. “Valutazioni sulla possibilità di costruire l’etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler” (Wojtyła 1954) è una lettura delle opere di Max Scheler dedicate all’etica, in particolare Scheler (1913), nel tentativo di comprendere se la fenomenologia sia sufficiente a fondare l’etica cristiana e se non necessiti a propria volta di un’ontologia, che Wojtyła reperisce nel tomismo.

La prospettiva filosofica del futuro pontefice fu profondamente influenzata dall’amicizia con il fenomenologo polacco Roman Ingarden, allievo di Edmund Husserl a Gottinga, che lo introdusse fra l’altro al pensiero di Edith Stein. La filosofa precorre il tentativo di conciliare fenomenologia e scolastica che caratterizzerà gli scritti del Wojtyła maturo. Wojtyła ripagò il proprio debito intellettuale canonizzando la Stein nel 1998 e dichiarandola patrona d’Europa l’anno seguente. Da Ingarden e da Edith Stein Wojtyła eredita anche l’approccio realista, opposto all’idealismo.

Il fatto che il lungo corpo a corpo del trentaquattrenne Wojtyła con la filosofia di Scheler si sia concluso con un giudizio di “non autonomia” dell’approccio fenomenologico non deve trarre in inganno. In seguito, durante la docenza di etica all’università Jagiellonica di Cracovia e presso l’università di Lublino, Wojtyła ricorrerà proprio alla fenomenologia per aggiornare la proposta antropologica della Chiesa cattolica. Nella discussione critica che segue la pubblicazione di *Persona e atto* (Wojtyła 1969) l’abbandono del tomismo è un tema ricorrente<sup>2</sup>.

1. Molte sono le opere di carattere agiografico sulla vita di Giovanni Paolo II, ma manca una biografia intellettuale vera e propria. Possiamo rinviare il lettore alla notizia biografica contenuta in Reale e Styczen (2003, pp. 1515-1565), in forma di cronologia.

2. Un’ampia discussione fu pubblicata in «Analecta Cracoviensia» (1973), in lingua polacca. Si rimanda a Szostek (1973) per una sintesi in francese delle posizioni espresse dai

Il legame tra il pensiero etico di Giovanni Paolo II e la fenomenologia è profondo: dal dibattito della fenomenologia realista il futuro pontefice trae la nozione di *persona* definita provvisoriamente come un'unità di atti di ogni genere. Non diversamente, Scheler (1913, p. 437), definisce la persona come «unità che sussiste in funzione del compimento d'atti sempre *diversi in ragione della propria essenza*, e nella misura in cui tali atti vengono pensati come compiuti». Quanto all'atto, Wojtyła (1969, p. 864) definisce in primo luogo l'*actus humanus* come un'azione volontaria che è *espressione* della coscienza, e in quanto tale è il luogo che ne manifesta le strutture. Il momento dell'operatività è presente nell'azione, assente in ciò che accade: l'esperienza dell'operatività rivela il rapporto causale tra persona e atto (Wojtyła 1969, p. 919). Certamente le premesse di Wojtyła si ritrovano in Scheler – basta pensare che «Persona e atto» è anche il titolo di un capitolo di Scheler (1913). Tuttavia, Wojtyła (1969) propone un “rovesciamento”. Da un punto di vista morale e giuridico, solo la persona può compiere un atto: la nozione di atto presuppone la persona; è allora possibile uno studio scientifico della persona *in quanto implicata dall'atto*. In altre parole, attraverso gli atti studiamo le caratteristiche empiriche della persona, evitando la difficoltà di dover anticipare definizioni aprioristiche.

### 2.1 La Chiesa cattolica tra liberalismo e marxismo

Le ragioni per cui Wojtyła si rivolge alla fenomenologia si comprendono meglio nei *Saggi integrativi* che seguono la pubblicazione del suo *opus majus*, in risposta ai critici (cfr. Wojtyła 2003, pp. 1303-1511). In particolare, Wojtyła avverte l'assenza di una proposta etica, specificamente cattolica, di impegno civile e politico nel secolo in cui le grandi ideologie proponevano modelli totalizzanti di comportamento individuale. Difatti, da un punto di vista cattolico la proposta liberale è chiaramente inaccettabile, oltre che molto povera, basata com'è sull'egoismo individuale e null'altro; altrettanto problematica è la proposta comunista. In proposito, è interessante una nota al primo saggio, datato 1978 e dedicato alla relazione tra le classificazioni cosmolo-

diversi autori, tra i quali segnaliamo il logico Jerzy Kalinowski, che per qualche tempo collaborò con Greimas allo sviluppo di una logica deontica.

giche dell'uomo e a un'indagine sulla soggettività. Wojtyła definisce "cosmologico" quel tipo di comprensione fondato sul convincimento della riducibilità dell'uomo al mondo (Wojtyła 2003, p. 1319). Secondo Wojtyła, il materialismo dialettico opera una *riduzione cosmologica* perché vede l'antropogenesi come un processo che si dà attraverso il lavoro e che riduce l'uomo a un esito (Wojtyła 2003, p. 1319, n.2). È ben noto che, per Marx e per i suoi interpreti, la coscienza è il risultato dell'*essere sociale*<sup>3</sup>.

Wojtyła non è convinto da questo caso specifico di riduzione cosmologica, come da ogni altro tentativo a prescindere dalla prospettiva filosofica considerata: secondo la fenomenologia, la coscienza sarebbe caratterizzata da alcune strutture irriducibili che caratterizzano noi tutti in quanto soggetti che hanno esperienza di sé.

Wojtyła è peraltro consapevole del fatto che la filosofia scolastica, il cuore ideologico del cattolicesimo della sua epoca, è insufficiente a contrastare la *riduzione cosmologica* operata dal marxismo perché a propria volta opera riduzioni simili. Il fatto è che Aristotele definisce l'essere umano un *animale razionale*. Anche questa definizione riduce l'uomo al mondo indicandone il posto, la casella: il genere è l'essere vivente, di cui l'uomo è solo la specie dotata di comprendonio (*noēsis*). Anche la definizione aristotelica, dunque, non si spinge oltre l'individuazione della piccola casella occupata dall'uomo nel cosmo (Wojtyła 2003, p. 1320).

## 2.2 Personalismo e ontologia

L'altra fondamentale definizione di *persona* si deve a Severino Boezio: *rationalis naturae individua substantia* (PL 64, p. 1343). Anche in questo caso Wojtyła (2003, n. 4) non ne è soddisfatto: se qui non è presente il genere (*animal*) a esprimere la *riduzione cosmologica*, in questa seconda definizione l'uomo è accomunato a ogni altra cosa dal semplice essere sostanza, ovvero da una comune base metafisica. Tutte le riduzioni viste fin qui, in effetti, tentano di chiarire cos'hanno in comune gli uomini a *prescindere dalla propria identità*. Non

3. Pur ponendosi in netta opposizione al personalismo, Simone Weil (1955) rinfaccia un'aporia simile a Marx. Da un lato, infatti, contro ogni illusione ideologica il filosofo di Treviri constata materialisticamente che la realtà è completamente regolata da *rapporti di forza*; d'altro canto non è chiaro dove fondi il *bisogno di giustizia*.

possono soddisfare il filosofo morale perché non dicono nulla sul valore di ciascuno di noi.

Lo scopo di Wojtyła, comunque, non è opporre una più profonda comprensione della persona alla sua collocazione nel cosmo; nel saggio considerato egli chiarisce che la prima è un'interpretazione della seconda: se cerchiamo di comprendere meglio chi siamo è per capire il senso della nostra collocazione nel mondo. La definizione che Boezio dà di persona funge in Wojtyła (2003, p. 1321) da «portinesto ontologico» per quella fenomenologica: un «terreno metafisico» che è condizione necessaria per la coltivazione e la realizzazione della soggettività personale sulla base dell'esperienza. Da qui Wojtyła muove per ulteriori indagini sullo specifico della soggettività essenziale all'uomo come persona, che egli identifica con l' «*irréductible dans l'homme*» (2003, p. 1318). Wojtyła cerca nell'esperienza un percorso di “conquista” dell'Io, in termini di *autodeterminazione*, *autopossesso*, *autodominio*: è il campo del “morale” (2003, p. 1325). Dunque, qui è in gioco un tipo diverso di conoscenza, rispetto a quella cosmologica. Infine, in chiusura del saggio, Wojtyła sottolinea come anche il campo dell'esperienza sia reale, collocando la sua indagine in una prospettiva realistica, in opposizione all'idealismo.

### 2.3 Persona e comunità

Il secondo *saggio integrativo* in realtà precede il primo (Wojtyła 1976) e affronta temi molto complessi quali l'immagine, l'intersoggettività, il vincolo dell'oggettività, la metodologia fenomenologica. Nella prima parte il nostro autore torna a ribadire il rapporto fra fenomenologia e ontologia scolastica, quasi a rassicurare i propri critici; nella seconda, comunque, sottolinea le gravi insufficienze che sono proprie dell'impostazione stessa della filosofia scolastica. Infatti, dal punto di vista morale, la realizzazione dell'uomo (autocoscienza, autodominio, autoteleologia ecc.) avviene *nella comunità*. Tuttavia, dal punto di vista metafisico che interessa la scolastica, l'appartenenza di un essere umano a questa o quella comunità è meramente accidentale. Nonostante questo, la comunità di appartenenza è il fondamento di quel che si può dire sulle persone: “il polacco”, “il cattolico”, “il cittadino”, “l'operaio”. Inoltre, che l'uomo sia o non sia alienato il suo essere non cambia, da un punto di vista metafisico.

Wojtyła (2003, pp. 1379-1386) introduce qui l'opposizione partecipazione/alienazione. Partecipare all'umanità dell'altro implica esplicitamente una nozione di "umanità" del tutto diversa da quel che la scolastica avrebbe considerato un universale; al contrario, per Wojtyła si tratta di un *io personale* in ogni caso unico e irripetibile. Opposta alla partecipazione, l'alienazione costituisce una sorta di *de-umanizzazione dell'umano*. Questo è il genere di alienazione che caratterizza tanto le società liberali quanto quelle comuniste, ed è il bersaglio privilegiato del filosofo morale. L'individualismo conferisce alla persona la possibilità di realizzarsi nell'agire insieme con gli altri, contrapponendo il bene dell'individuo a quello di ogni altro individuo; paradossalmente, il "totalismo" (*sic*) parte da una concezione molto simile, presupponendo nel singolo solo la tendenza a perseguire il bene individuale, e pertanto mira a realizzare il bene comune limitandolo, basandosi sulla costrizione (Wojtyła 1969, pp. 1181-1186).

Qui si introduce – ed è cruciale – la distinzione tra comunità e società. Edith Stein (1922), vede la comunità come un soggetto collettivo universalista, in cui ciascuno è soggetto sulla base di un reciproco riconoscimento di diritti e doveri nella misura in cui sono condivisi i valori fondanti. In questo modo, la comunità stessa è un attore collettivo che incarna la funzione di soggetto<sup>4</sup>. Diversamente, nella società l'Altro è meramente uno strumento; il riconoscimento reciproco manca e così l'attribuzione di diritti e doveri risponde alla medesima strumentalità. Secondo Wojtyła, la società può sussistere anche senza comunità laddove i rapporti sociali sono fonte di alienazione.

#### 2.4 Wojtyła interprete del marxismo

È interessante come Wojtyła generalizzi il fenomeno dell'alienazione, descritto da Marx, alle società comuniste. Wojtyła prende atto del carattere strumentale dei rapporti tra esseri umani nel capitalismo (per Marx, i lavoratori sono un fattore della produzione) rinvenendo la medesima strumentalità nella società comunista polacca del secondo dopoguerra, cui contesta l'incapacità di realizzare la *persona umana* dal punto di vista dell'*autodeterminazione*. E questo,

4. Per un'analisi semiotica della nozione steiniana di comunità, si veda Galofaro (2021).

non perché non riconosca l'efficacia del marxismo come *filosofia politica*, ma perché gli imputa una carenza come *filosofia morale* (la riduzione cosmologica). Wojtyła riscontra tuttavia nel cattolicesimo *il medesimo punto debole*; formula allora una nuova proposta, basata sull'analisi fenomenologica della persona, allo scopo di far prevalere il cattolicesimo sul marxismo.

Non deve sorprendere il fatto che Wojtyła, avversario del marxismo, ne sia anche un conoscitore non superficiale. Non era certo possibile ignorare il marxismo nel contesto storico del secondo dopoguerra, quando questa filosofia poteva ben dirsi vincente sul piano politico ed egemone su quello culturale, in particolare in Polonia: Wojtyła (2003, p. 1331) ammette che il materialismo marxista costringe la filosofia cattolica a rispondere a questioni che aveva tralasciato<sup>5</sup>. Nel far questo, come si è visto, Wojtyła la rinnova, non solo recuperando la fenomenologia ma perfino incorporando concetti provenienti dal marxismo stesso.

## 2.5 Il problema dell'Altro

Un problema condiviso da tutti gli approcci fenomenologici è la relazione tra il Soggetto e l'Altro. Il terreno di indagine su cui si colloca la fenomenologia è un approfondimento del rapporto tra le cose e la coscienza che ne abbiamo, tesa a spiegare come sia possibile una conoscenza oggettiva del mondo pur partendo dai tanti punti di vista che ne abbiamo. È dunque inevitabile chiedersi cosa fa sì che il mondo-dal-punto-di-vista-mio sia valido anche dal-punto-di-vista-altrui, da un lato; dall'altro, perché consideriamo gli altri quali soggetti come noi, e non alla stregua di "cose" che arredano il nostro mondo. C'è anche chi, nel movimento fenomenologico, ha risposto alla seconda domanda considerando l'Altro come un mero strumento, come Martin Heidegger (1927), proponendo una semiótica per cui il senso stesso coincide con l'utilizzabilità. La contiguità

5. Può essere questa la ragione per cui, divenuto papa, Wojtyła (2005, pp. 25-28) mantenne una distinzione tra nazionalsocialismo e comunismo, definendo il primo "male assoluto", il secondo "male necessario". Wojtyła interpreta in chiave soteriologica il tempo concesso da Dio al comunismo in rapporto a quello dato al nazismo: "Succede infatti che in certe concrete situazioni dell'esistenza umana il male si riveli in qualche misura utile, in quanto crea occasioni per il bene". Il passo sembra ancora in grado di suscitare reazioni sopra le righe tra gli anticomunisti (cfr. Fantolino 2008).

tra questo punto di vista e il nazionalsocialismo, per quanto dibattuta, è all'origine delle scelte filosofiche di una generazione: citiamo solo un'opera come *Totalità e infinito*, di Immanuel Lévinas (1961). Altri filosofi invece non vedono alcun rapporto tra il pensiero di Heidegger e le sue scelte politiche – ad esempio Derrida (1987) – e propendono per un'adesione strumentale, quando non per un'infatuazione passeggera<sup>6</sup>. Per tutto ciò che abbiamo scritto fin qui, nel caso di Wojtyła questo punto di vista filosofico sarebbe inaccettabile, e anzi finirebbe per causare alienazione, nella misura in cui esso divenisse ideologia ufficiale.

Come per ogni fenomenologo, anche secondo Wojtyła l'esperienza è sempre esperienza *di qualcosa*. Inoltre, poiché facciamo esperienza degli altri, l'uomo è contemporaneamente soggetto e oggetto di esperienza, entro la quale è collegato all'operare. Nell'argomento di Wojtyła gioca un ruolo importante la generalizzabilità agli altri dell'esperienza dell'io. Si tratta di un ragionamento simile all'induzione matematica<sup>7</sup>:

6. Il primo avversario della concezione di Heidegger fu il suo maestro Husserl (1935). È noto che Husserl considerava la mera strumentalità delle relazioni umane riscontrabili nella società degli anni Trenta come un sintomo della crisi dell'umanità europea, mentre Heidegger avrebbe finito per aderire al nazismo. Al netto della contiguità filosofica, che Heidegger abbia avuto un ruolo politicamente attivo nella costruzione dello Stato nazionalsocialista è noto da tempo – si veda Ott (1993), Losurdo (1991). Stupisce rileggere, di quando in quando, della sua «freddezza nei confronti del regime a partire dal 1934» – Gorret (2019). Volpi (2009: capitolo x) ricostruisce la lotta che vide in competizione Heidegger, da un lato, e Alfred Rosenberg ed Ernst Krieck, dall'altro, per imporsi alla direzione dell'Archivio-Nietzsche negli anni dal '34 al '38. Inoltre, tra il '34 e il '36 Heidegger ricoprì un ruolo di primo piano nel Comitato per la filosofia della giustizia presso l'Accademia per il diritto tedesco (*Ausschuß für Rechtsphilosophie der Akademie für Deutsches Recht*) della quale facevano parte gerarchi quali Hans Frank, Julius Streicher, Carl Schmitt e Alfred Rosenberg (Faye 2005). In tale contesto, le note satiriche su Rosenberg annotate sul proprio diario nello stesso periodo – Heidegger (2018), – che Gorret cita a riprova della propria tesi, vanno viste in realtà come testimonianza delle rivalità e delle lotte di potere *interne* alla *kulturkampf* nazionalsocialista. L'adesione al nazismo che contestiamo a Heidegger non è fideistica ma politica: egli vide nell'adesione al partito nazionalsocialista – dal quale non uscì fino al '45 – l'occasione per la propria *Selbstbehauptung*, nel nome della quale nessun compromesso morale gli è parso inaccettabile. Nel rapporto tra la nozione di utilizzabilità (1927) e la sua successiva interpretazione del pensiero di Nietzsche vanno cercate le basi filosofiche di una dottrina nazionalsocialista “alternativa” alla quale l'autore rinunciò solo perché negli anni Trenta non prevalse, e non perché si fosse improvvisamente pentito o ricreduto.

7. Base dell'induzione: la proprietà P vale per un insieme che conta un solo elemento n; passo induttivo:  $P(n)$  implica  $P(n+1)$ . Conclusione: P vale per un insieme con un qualunque numero di elementi.



base dell'induzione: io faccio esperienza di esistere e operare *in modo diverso* dagli altri uomini;

passo induttivo: questo può dirsi *di ogni altro uomo*;

conclusione: caratteristica che accomuna tutti gli uomini è *la diversità di ciascuno di essi*.

Per quanto possa suonare paradossale, la conclusione è perfettamente logica. Nella costruzione filosofica dell'immagine della persona-soggetto l'autore attinge senz'altro all'esperienza del suo Io, ma mai separatamente dagli altri o in contrapposizione agli altri (Wojtyła 2003, p. 1334). Questo passaggio sembra una presa di posizione sul metodo di una fenomenologia che voglia dirsi scientifica. Per Wojtyła l'oggettività dell'esperienza è un vincolo che viene violato quando si accettano nozioni come quella di "coscienza pura" o di "soggetto puro". Questo vincolo impedisce anche di parlare di strutture che caratterizzano l'uomo una volta per tutte, immutabilmente: il carattere empirico del sapere umano obbliga a reinterpretare costantemente l'immagine dell'uomo-persona. Sebbene la presa di distanza di Wojtyła nei confronti della nozione kantiana di ego trascendentale sia meno radicale di quella scheleriana (Wojtyła 1969, p. 856, n. 8), in questo passo possiamo cogliere non solo la fondamentale divergenza tra la fenomenologia realista, incarnata da Wojtyła, e quella trascendentale che caratterizza i proscrittori del "secondo Husserl", ma anche tra la prima fenomenologia e altre scuole anti-fenomenologiche, quali lo strutturalismo. Scheler rifiuta la nozione di ego trascendentale. Se per l'idealismo trascendentale il senso della parola "oggetto" collima necessariamente con la possibilità di identificazione di qualcosa per mezzo di un io, secondo Scheler l'identità è una caratteristica essenziale dell'oggetto, e la relazione tra io e oggetto non è univoca, ma reciproca (Scheler 1913, p. 462). Inoltre, Wojtyła (1969, p. 854, n. 4) rifiuta anche i metodi della fenomenologia trascendentale, perché l'*epoché* comporta la separazione tra essenza ed esistenza attuale.

### 3. Max Scheler tra fenomenologia e semiotica

Senza dubbio, il saggio di Wojtyła sul rapporto Ego/Alter dimostra in maniera brillante una posizione che era già stata proposta da Max Scheler: siamo già-da-sempre par-

te una collettività ed è un problema del nostro processo di formazione e di crescita il distinguere le nostre idee da quelle altrui. Si tratta di una posizione ancora molto attuale in filosofia: l'individuazione avviene a partire dal collettivo, ed è un processo che non si conclude mai realmente (Simondon 2005).

Di origini ebraiche, Scheler divenne un punto di riferimento per il cattolicesimo tedesco sia per le posizioni politiche pacifiste, sia per i contenuti della sua indagine sulla religione. Non si convertì tuttavia al cattolicesimo e nell'ultima fase della sua indagine mutò opinione sul problema del dio personale delle religioni monoteiste (cfr. Spiegelberg 1971, pp. 262-263). Qui di seguito ci occupiamo di alcuni aspetti del suo studio scientifico sull'etica costitutivi del legame sociale (Scheler 1913) riletti da Wojtyła (1954), i quali presentano nessi interessanti col dibattito semiotico attuale.

### 3.1 Il valore

Allievo di Franz Brentano, Max Scheler abbracciò il metodo fenomenologico di Husserl che applicò a uno studio scientifico dell'etica in un senso *materiale*. Il suo obiettivo polemico era il formalismo della morale kantiana, incapace di rendere conto dei contenuti dell'esperienza morale, ovvero dei *valori*. Questa caratteristica della sua ricerca attrasse Wojtyła fin dai primi passi della sua ricerca.

La teoria del valore proposta da Scheler (1913) è di grande interesse semiotico, per le sue analogie con la nozione di valore propria della semantica strutturale e della semiotica di Greimas e Courtés (1979, p. 375)<sup>8</sup>, in particolare relativamente ai valori *timici*. Secondo Scheler, tutti i va-

8. Vi sono anche differenze notevoli e vanno sottolineate. Infatti, nonostante le analogie nella struttura degli oggetti colti dai rispettivi punti di vista, la fenomenologia non offre un fondamento per la semiotica, al punto da consentirci di ridurre la seconda alla prima. Coerentemente con l'approccio della fenomenologia realista, l'indagine di Scheler si pone a un livello empirico (è il ritorno alle cose stesse, secondo l'espressione di Husserl). La "cosa" cui Scheler vuole ritornare è il valore, che egli considera come l'oggetto dell'esperienza emotiva. Per giustificare questo passo, occorre tenere a mente il postulato metodologico della fenomenologia realista, secondo cui ogni esperienza ha un correlato reale. Questo porta ad esiti apparentemente paradossali: se diverse persone intorno a un tavolo dichiarano di avere un'esperienza telepatica, questa deve aver un correlato oggettivo – anche se non è detto coincida con ciò che ne pensano i nostri "telepatici" (cfr. Ales Bello, Pellegrino 2014). All'opposto del realismo, come semiotico sarei solo obbligato a pensare che tale esperienza abbia un *significato condiviso* per i partecipanti, un significato che è possibile analizzare scientificamente.

lori – compresi “buono” e “cattivo” – sono qualità materiali ordinabili secondo un rapporto di superiorità e inferiorità e indipendenti dalla forma d’essere in cui si presentano, considerate come mero supporto (Scheler 1913, p. 38). “Buono” e “cattivo”, inoltre, sono due valori speciali, perché ci permettono di ordinare gli altri (1913, p. 47). Il valore è la prima cosa che cogliamo negli oggetti. Tra i suoi esempi, è interessante quello della degustazione del vino: prima cogliamo il valore del vino, e solo in seguito passiamo a interrogarci sulla sua composizione, sulla provenienza del vitigno, sul metodo di imbottigliamento. La prima cosa che cogliamo è dunque una *sfumatura assiologica*. Il valore è un *protofenomeno*, la condizione di possibilità che ci consente di cogliere il fenomeno stesso, il quale è peraltro un puro e semplice *medium*. Il valore non è una qualità essenziale del fenomeno né un suo *accidente*; permette al fenomeno di venire alla luce: il valore è il «primo messaggero dell’oggetto» (Scheler 1913, p. 39). Proprio come per la semiotica narrativa, non si danno valori che non siano investiti in oggetti; d’altra parte, gli atti dei soggetti non mirano a ricongiungersi semplicemente con certi oggetti, quanto piuttosto coi valori investiti in essi. Come semiotici, non consideriamo il valore come un fatto di pertinenza metafisica, e in questo Scheler ci ha preceduti: il valore è *Objekt*, non *Ding*. Tuttavia, in Scheler sembra mancare una nozione autonoma di semantica. Certamente, come nota Wojtyła (1954), da un lato il valore non ha a che vedere con la struttura ontica della cosa, ma con una “nuova forma”; d’altra parte, per Scheler questa “seconda forma” è ciò che la cosa riceve nella *percezione affettiva intenzionale*, che per lui coincide con la *conoscenza intuitiva emozionale*. Una nozione che desta più di una perplessità, e che sottoporremo più oltre a critica semiotica.

### 3.2 Un percorso passionale

Se non troviamo in Scheler una semantica, è piuttosto interessante constatare la presenza, nel suo pensiero, di una semiotica delle passioni e perfino un interessante percorso passionale, tema di riflessione tra i semiotici durante gli anni Novanta. Secondo questo punto di vista, i valori si presentano nell’esperienza fenomenologica come contenuti della vita emozionale umana. Sono i dati dell’esperienza

emotiva. Vi sono analogie e differenze con l'impostazione di Greimas e Fontanille (1991) perfino per quanto riguarda la nomenclatura della sintagmatica proposta.

Nella semiotica dell'ultimo Greimas, *fare* ed *essere* danno luogo a due percorsi canonici distinti, e si trovano a un medesimo livello gerarchico: con Hjelm selv (1943) diremmo che sono due *costanti*. Non troppo chiari sono i rapporti tra i due percorsi, nonostante siano ricalcati l'uno sull'altro (cfr. Bertrand 2000, p. 2002). In Scheler, come del resto in Wojtyła, il fare presuppone l'essere, ed è questo il motivo per cui il secondo può essere indagato a partire dal primo, ovvero dall'atto che lo manifesta.

Scheler (1913, p. 127) distingue pertanto sette elementi nell'atto: (1) la presenza della situazione e dell'oggetto dell'atto; (2) il contenuto che deve essere realizzato dall'atto; (3) il volere questo contenuto e i suoi gradi, che portano dalla *disposizione*, attraverso *l'intenzione*<sup>9</sup>, la *deliberazione* e la *risoluzione* (*Vorsatz*), fino alla *decisione*; (4) la classe di attività dirette verso il corpo vissuto (un voler fare, "essere disposto a fare"); (5) gli stati di sensazione e i sentimenti collegati a queste attività; (6) la realizzazione del contenuto nell'esperienza (la "performance"); e (7) gli stati e i sentimenti posti dal contenuto realizzato.

Sottolineiamo alcune caratteristiche di questa semiotica passionale, posta al cuore dell'etica di Scheler: al punto (3) sono tratteggiate le fasi di un percorso passionale dell'essere che sfociano nel voler fare. Inoltre, anche nella performance e nella realizzazione abbiamo un "riempimento" di contenuti passionali; infine, la decisione di agire dipende per Scheler da un processo interiore che riguarda *l'essere* del soggetto, non un qualche rapporto con un secondo soggetto che funge da attante manipolatore (colui che *fa fare*).

Non vogliamo proporre il percorso passionale-narrativo descritto da Scheler come sintesi dei rispettivi percorsi proposti dalla semiotica; si direbbe, tuttavia, che qualunque

9. En passant notiamo – con Wojtyła (1954, pp. 274-278) – che l'intenzionalità in Scheler differisce leggermente da quella husserliana e tomista: *l'intentio* è legata alla volontà e all'intelletto, mentre in Scheler l'uomo conosce tramite percezioni affettive. Non tutte le emozioni sono intenzionali, bensì solo quelle più elevate. La vita emozionale consiste in una stratificazione che dipende dalla gerarchia di valori di cui ci occupiamo nel paragrafo seguente. Le esperienze emozionali si danno soprattutto nello strato spirituale, gerarchicamente più elevato.

modello tenti di spiegare il significato manifestato dalle azioni *debba* rendere conto del senso dell'azione stessa in relazione agli oggetti e ai corpi implicati, che la fenomenologia descrive in termini di "riempimento".

### 3.3 La preferenza

Per Scheler (1913, pp. 141-148) i valori costituiscono una gerarchia dell'ordine del "preferire". Tale gerarchia per Scheler è reale: lo studio scientifico dell'etica ha lo scopo di farla emergere. Ciascun livello della gerarchia presenta un proprio sistema di categorie assiologiche, che ne definiscono l'orientamento:

- 1) sentire sensibile: godere/soffrire, gradevole/sgradevole;
- 2) valori vitali: salute/malattia, vecchiaia, morte; ascesa/decadenza; esaurimento/esuberanza; troviamo qui anche buono/cattivo in quanto legati alla sfera del fare (ad esempio nel giudizio "è un *buon* artigiano");
- 3) valori spirituali: estetici (bello/brutto); valori che fondano gli ordinamenti giuridici; valori della conoscenza pura, non finalizzata al dominio dei fatti naturali (filosofia); atti soggettivi legati a questi valori: stimare/disstimare, simpatizzare/abborrire; approvare/disapprovare, ecc.
- 4) valori religiosi: sacro/profano; la vicinanza/lontananza dal sacro determina la felicità/infelicità della vita vissuta. La realizzazione di questo valore implica l'amore rivolto alle persone.

Ricordiamo che per Hjelmslev (1943) "gerarchia" è sinonimo di "semiotica"; tuttavia, in Scheler manca la consapevolezza di un ordine semiotico autonomo rispetto alla dicotomia soggettivo/oggettivo. Di conseguenza, Scheler (1913, pp. 43-45) ragiona così: poiché i "valori" non dipendono dalle scelte individuali, non possono che essere dell'ordine del reale.

Si potrebbe ironizzare su questa gerarchia, che ricorda il marketing e la piramide di Maslow (1954). Più serie le critiche di Wojtyła (1954, pp. 340-341): egli nota che non sempre si sacrifica un valore inferiore a uno superiore (dare la vita per la patria); accade anche il contrario (interrompere gli studi per motivi di salute). Che la storia, e il progresso dei maestri di morale portino l'etica sociale ad "aggiustarsi" è la scommessa di Scheler (1913, p. 377), avversario del relativismo; che tale convinzione sia poco fondata è l'opinione

di Wojtyła, non perché quest'ultimo fosse un relativista ma perché convinto della *necessità della rivelazione* per orientare scelte morali che parrebbero equivalenti dal punto di vista della "preferibilità":

La sola posizione gerarchica di un determinato valore data nella percezione affettiva intenzionale come sua "superiorità" o "inferiorità" non basta a definire il valore morale oggettivo dell'atto interno o esterno, in cui il soggetto personale realizza un adeguato valore oggettivo col volere o con l'azione. (Wojtyła 1954, p. 341)

Al contrario, nella rivelazione il valore morale di un atto dipende dal suo contenuto oggettivo: ad esempio, il contenuto oggettivo di un atto di amore verso un nemico contiene una certa somiglianza con la perfezione di Dio (Wojtyła 1954, p. 344). I due autori concordano invece sul fatto che le emozioni non collocano il soggetto in un mondo di cose, ma di oggetti di valore: *Sachen*, ovvero *Ding und Wert*, "cosa più valore" (Scheler 1913, pp. 42-45; Wojtyła 1954, p. 277).

### 3.4 L'amore per la persona

La realizzazione dei valori più elevati, religiosi, implica l'amore per le persone, compreso l'amor proprio. *Persona* è solo chi, nella gerarchia dei valori, è in grado di esperire i valori spirituali e del "sacro":

L'atto con cui cogliamo *originariamente* i valori del sacro è invece l'atto di un determinato tipo di *amore* (il cui orientamento assiologico *precede e determina* ogni rappresentazione ed ogni concetto dei dati del sacro): per sua essenza è orientato verso persone, cioè verso qualcosa di *esistente in forma personale, a prescindere dal contenuto* che vi possa inerire e dal "concetto" di persona che vi venga presupposto. Il valore irrelato nella sfera dei valori del "sacro" è pertanto, per sua essenza, un "valore personale". (Scheler 1913, p. 147)

In una formula: se l'ami, allora è una persona (incluso l'amor proprio). La persona è una forma di unità peculiare per questi valori. Per questo motivo non è necessariamente *vivente*: questa conseguenza permette il culto dei morti e dei santi. Scheler intende l'amore alla maniera degli autori antichi, ossia privo di aspirazioni di appagamento e dotato di un fine trascendente: manifestare apertamente i valori dell'oggetto. L'amore permette un contatto con la struttura

assiologica dell'oggetto amato a priori e *non mediato dalla razionalizzazione*:

Anche la *componente emotiva* dello spirito, la percezione affettiva, il preferire, l'amare, l'odiare ed il volere hanno un *originario contenuto a priori*, non mutuato dal "pensiero": l'etica deve porlo in evidenza in modo del tutto indipendente dalla logica. (Scheler 1913, p. 92)

In tal modo, è abolita la distinzione tra valori sperimentati e ideali. Tuttavia, l'amore non è un atto etico finché non si rivolge a una persona.

### 3.5 La sequela

Un tema di grande interesse per la semiotica delle religioni è costituito dall'analisi della sequela, ovvero della relazione che si dà tra un maestro, una guida morale, e un seguace. Si tratta di spunti interessanti anche in altri campi in cui reperi-amo guide carismatiche, guru, *follower* e via discorrendo.

Come si è detto, per via del suo approccio realista, Scheler minimizza il ruolo della coscienza nell'etica: essa non è la fonte dei valori, ma si limita a capitalizzarli. L'amore per la propria persona è l'origine dell'ideale etico sulla base del quale ogni uomo viene giudicato; l'amore per un'altra persona è l'origine della sequela. Con questo termine Scheler intende il fatto che l'altra persona diviene per l'amante *un modello*:

In riferimento al suo contenuto il modello è una struttura assiologica articolata nella sua forma unitaria in conformità all'unità personale, una qualità di valore specifica sotto forma di persona, mentre in riferimento all'esemplarità del contenuto esso è l'unità di una istanza del dover *essere* fondata sul contenuto stesso. (Scheler 1913, p. 702)

L'amante co-sperimenta l'ideale mondo dei valori della persona-modello, innestandosi coi propri atti intenzionali in quel mondo e facendolo proprio. L'ideale del maestro diviene ideale dei discepoli. È possibile chiedersi se il valore non abbia sempre una dimensione normativa, nonostante la presa di distanza di Scheler dalle etiche della sanzione di cui ci occuperemo al paragrafo seguente. Tuttavia, il modello trae la propria forza dall'esemplarità e non dalla normatività (1913, p. 704); l'amante subisce passivamente l'attrazione del modello (1913, p. 702). Infine:

Visibile nella concrezione fenomenica correlata all'atto d'amore, il modello attrae ed invita: "seguirlo" non significa quindi volere o agire in termini di obbedienza ad un autentico comando o ad una raccomandazione pedagogica o ad un invito ad imitare (o ad azioni analoghe e comunque parzialmente eteronome), bensì donarsi liberamente al contenuto assiologico personale del modello in quanto termine di discernimento autonomo. Ci conformiamo al modello in quanto persona [...]. (Scheler 1913, pp. 703-704)

Ricordando che per Scheler la nozione di persona è strettamente individuale, se ne ricava che si segue sempre un individuo particolare e non un tipo generale.

Scheler (1913, p. 709) giunge a elaborare una tipologia di modelli che chiama «tipi puri di persone»: il santo, il genio, l'eroe, l'organizzatore, il *bonne-vivant*; inoltre, in una nota che sembra scritta da Foucault<sup>10</sup>, precisa che in tutti i movimenti in opposizione ai valori ufficiali (protestantesimo, controriforma, romanticismo, ecc.) si ritrova sempre la tendenza a creare *contromodelli* rispetto ai modelli prevalenti. Pertanto, nel romanticismo l'"anima bella" è il contromodello del cittadino del XVIII secolo, valutato e detestato alla stregua di un filisteo. Ma i contromodelli generati dal risentimento dipendono pur sempre dai modelli esistenti, rispetto ai quali sono strutturalmente simili (Scheler 1913, p. 713, n. 270).

### 3.6 Assenza di una sanzione etica nella sequela

Come abbiamo visto, rispetto ai modelli standard dell'azione in semiotica, quello proposto da Scheler si caratterizza per l'assenza di quel che la semiotica generativa considererebbe un'istanza di destinazione. Di conseguenza, la sua etica rifiuta la *sanzione* (1913, pp. 443 – 456). Per verificare la tenuta di questa interpretazione, occorre chiedersi chi è "Dio" per Scheler. Egli *non* è una persona-modello<sup>11</sup>: l'idea di Dio sorge dall'esperienza morale, e in particolare si connette all'infinitamente santo. Le etiche religiose, che Schopenhauer critica come etiche dell'imperativo, sono tali solo se riconducono bene e male al volere divino; l'imperativo

10. Il lettore perdonerà l'ironia sull'opinione poco lusinghiera di Foucault circa la fenomenologia.

11. In effetti, non molte persone si sforzano di essere come Dio.



svanisce se bene e male sono considerati, con Tommaso D'Aquino, come l'essenza di Dio, per cui l'etica è comportamento "in Dio" (Scheler 1913, p. 266). Alla luce di quest'idea il "comandamento dell'amore" (Matteo 22, 37-40; Marco 12, 29-31) non è un comandamento vero e proprio: la sanzione etica è in tutti i casi qualcosa che ha poco senso, perché la persona dovrebbe sperimentare la più profonda felicità emozionale nella stessa azione moralmente buona, e la più profonda disperazione nell'azione moralmente cattiva. L'etica di Scheler fonda sulla modalità del volere che esclude il dovere – egli nota come per Schopenhauer "dover volere" è un controsenso (Scheler 1913, p. 232). Non c'è morale se si pongono premi o punizioni per l'azione. Questo aspetto del pensiero di Scheler, tuttavia, non convince Wojtyła (1954, pp. 297-299): nell'etica cristiana l'ideale etico è anche un ideale *enunciato* da Gesù Cristo ("siate perfetti"); l'ideale di Scheler è il contenuto di un'esperienza emozionale-conoscitiva, e dunque non è necessariamente pratico, al contrario di quello cristiano (Wojtyła 1954, pp. 316-320).

aA

#### 4. *Discussione: la sequela tra fenomenologia e semiotica*

107

La sequela è una nozione centrale della fenomenologia di Scheler, perché gli permette di rispondere al problema posto dalla relazione Alter/Ego in maniera originale. Non si tratta di chiedersi come un soggetto cognitivo-razionale, talvolta trascendentale, arrivi alla conclusione che il mondo-per-lui è uguale al mondo-per-gli-altri, ma di comprendere come persone, provviste di un lato passionale, si considerino incomplete senza far esperienza del valore investito nell'Altro<sup>12</sup>. L'amore permette all'*amante* di co-sperimentare gli atti intenzionali della *persona amata* e la sua assiologia ideale di valori, che diviene il contenuto degli atti emozionali-conoscitivi dell'*amante*<sup>13</sup>.

L'assenza dichiarata della sanzione nel percorso che in Scheler lega passione e azione è piuttosto interessante. Ci

12. Non si sottovaluti l'originalità di questa posizione. È vero che l'Amore rappresenta per Scheler un grado superiore di simpatia, il che avvicina la soluzione a quelle che risolvono il rapporto Alter/Ego in una relazione di empatia – Husserl (1931), Stein (1917). Ad essere diversi sono i terminali della relazione, i valori in gioco e i modi di esperirli.

13. Usiamo "amante" e "amato" non per un vezzo post-strutturalista, ma per evitare la faticosa ripetizione del termine "persona".

si può chiedere perché il maestro non sia il destinante del seguace. Una risposta, non priva di problemi, è che i valori positivi incarnati nel maestro determinano il sorgere *immediato* di valori nel discepolo: si tratta di una *intuizione emozionale*. Il rapporto tra maestro e discepolo non è determinato da un *contratto* o da una forma di *manipolazione*, come accade nel modello narrativo classico; è un rapporto di *buon esempio*. Il maestro non dà norme al discepolo: la norma è l'opposto dell'esperienza descritta da Scheler. Come si è detto, anche il "comandamento dell'amore" è, per Scheler, un non-comandamento. In effetti, impone di amare. A mio modesto modo di vedere si tratta di un esempio della paradossalità tipica del discorso mistico (cfr. Katz 1992). Vediamo il mondo in cui il comandamento è enunciato in Luca (10, 25-28):

Un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova: «Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?». Gesù gli disse: «Che cosa sta scritto nella Legge? Che cosa vi leggi?». Costui rispose: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso». E Gesù: «Hai risposto bene; fa' questo e vivrai».

aA

Nella versione di Luca, il maestro non dà alcun comandamento. Si limita a convenire col dottore della legge, la cui intenzione originaria era mettere Gesù alla prova. È vero che Gesù ha l'ultima parola, sanzionando positivamente ciò che dice il dottore e rovesciando il rapporto tra i due, ma questo avviene entro l'economia complessiva di un percorso che, con Eric Landowski (2006), potremmo considerare "di aggiustamento" tra due soggetti che finiscono per trovarsi in accordo reciproco. Ancora una volta, Gesù è un maestro paradossale, un maestro che non insegna.

#### 4.1 Assenza di gerarchia

La nozione scheleriana di *intuizione emozionale* (dell'amato nella sua bontà morale) non è priva di problemi: perché il buon esempio, che implica l'osservazione e la condivisione empirica dell'esperienza, dovrebbe essere considerato alla stregua di un'intuizione? La semiotica narrativa può aiutare a inquadrare la situazione: le azioni morali del maestro (performance) portano a un esito positivo (sanzione) *da parte del discepolo*, che osserva, sperimenta e condivide i valori:

è questa una condizione perché avvenga il trasferimento cognitivo. In sostanza è il discepolo a incarnare il ruolo di destinante. Più in generale, infatti, Landowski (2010) ha definito la *deferenza* come il manifestare rispetto davanti a quanto *si giudica meritarlo*.

In seguito alla sanzione positiva, tuttavia, il seguace si adatta al comportamento del maestro per *aggiustamento*, ovvero secondo una modalità di interazione che non è quella tra destinante e soggetto, bensì quella che si dà tra due soggetti sul medesimo livello gerarchico – cfr. Landowski (2006). Infatti, come si è visto, il vero maestro morale non ha bisogno di porsi a un livello gerarchico superiore, emettendo norme; il fatto di seguire il suo esempio è una libera decisione del discepolo, decisione motivata solo dal valore, rispetto al quale il maestro non è altro che un *medium*.

In maniera simile, Landowski (2014, mia traduzione) ha distinto due forme di rispetto verso l'Altro: la prima è mediata da *norme sociali*; nella seconda:

L'accordo consiste nell'accettare, preferibilmente in modo tacito, il principio del superamento o almeno della sospensione di queste condizioni, in altre parole assumendo i rischi di una relazione incondizionata ma anche allo stesso tempo, le possibilità di una interazione senza uno scopo deciso in anticipo, un fine "avventuroso".

aA

109

La differenza tra le due modalità corrisponde grossomodo a quella che in francese e in italiano passa tra un rispetto "morale" (mediata da norme sociali) ed "etico" (che prescinde da tali norme)<sup>14</sup>. Certamente, l'aggiustamento del seguace nei confronti del maestro non è sempre perfettamente simmetrico, come negli esempi di Landowski sui ballerini che "si aggiustano" tra loro; tuttavia, il fatto che la relazione tra maestro e seguace non sia simmetrica, ma *complementare*, non presuppone in alcun modo lo stabilirsi di gerarchie. Se il nostro punto di vista è corretto, all'intuizione di Scheler, che rimane piuttosto misteriosa, dovremmo piuttosto sostituire la *semiosi*, ovvero il rapporto tra manifestante (azione) e manifestato (valore).

14. Sebbene nel proprio articolo Landowski (2014) non faccia uso di questa differenza, siamo concordi su questo punto (comunicazione personale).

#### 4.2 Affrancarsi dal maestro?

Vi sono poi ulteriori problemi. Scheler non sembra considerare la possibilità di un affrancamento del seguace dal maestro, che in realtà si riscontra piuttosto di frequente nei rapporti di sequela. Qui vorremmo sottolineare una differenza tra lo sguardo fenomenologico e semiotico. Scheler, come molti fenomenologi, tende a isolare, “per distillazione”, dei *tipi puri*. Al contrario, la semiotica affronta testi in cui ci si imbatte sempre e soltanto in *dati spurii*. È bene essere consapevoli che la riduzione dei secondi ai primi, per quanto si renda talvolta necessaria per raggiungere una forma di sapere generale e utilizzabile, comporta tuttavia sempre un impoverimento. Come esempio, rispetto al problema della sequela del rapporto con il maestro, guarderei a Etty Hillesum, uno dei massimi esempi di riflessione mistica “laica” novecentesca. Intellettuale con una formazione linguistica, all’età di 27 anni la Hillesum entrò in analisi e intrecciò una relazione con il proprio terapeuta, Julius Spier, del quale divenne segretaria. Era il 1941, nel pieno dell’occupazione nazista dell’Olanda. Nel suo diario ci imbattiamo nella seguente osservazione:

La sorgente di ogni cosa ha da essere la vita stessa, mai un’altra persona. Molti invece – soprattutto donne – attingono le proprie forze da altri: è l’uomo la loro sorgente, non la vita. Mi sembra un atteggiamento quanto mai distorto e innaturale. (Hillesum 1986, p. 50)

Come testimonia il diario, il suo intraprendere gradualmente la via della mistica corrisponde a un rapido affrancamento dal rapporto di sequela con lo Spier, che pure l’aveva introdotta a letture spirituali – in particolare Agostino.

Gli esempi di affrancamento abbondano anche tra i consacrati: mi sono già occupato della relazione tra Padre Pio e i propri direttori spirituali in termini di *agone*, una sfida vera e propria che porta Padre Pio a rovesciare il rapporto di direzione (cfr. Ponzio, Galofaro 2019, pp. 123-146). Quindi, nella sequela non tutto “fila liscio” come lo descrive Scheler. Il comportamento del maestro è in un certo senso sempre sotto inchiesta da parte dell’allievo, che lo sfida costantemente a mantenersi all’altezza del proprio ruolo, sotto minaccia di perderlo (Greimas 1982).

#### 4.3 La sequela e la crisi della società occidentale

L'esplorazione delle radici della fenomenologia di Wojtyła nelle pagine dedicate all'etica di Max Scheler ci ha permesso di trovare una possibile risposta all'*experimentum crucis* che l'intersoggettività costituisce per le scienze umane. La sequela non riguarda soltanto il fenomeno religioso; piuttosto, si direbbe che molte altre relazioni, da quelle che si danno nei social network a quelle politiche<sup>15</sup>, dai fenomeni di *contagio* (Landowski 2004) – alla formazione di *comunità sociali e politiche attive*, esibiscono una struttura *religiosa*. In quanto fenomeno di co-sperimentazione passionale del valore, la sequela è costitutiva del legame sociale.

Sarebbe errato tuttavia credere che tali comunità si formino *a partire* dagli individui. Come si è detto, per Scheler, l'individuazione è un percorso faticoso di affrancamento dal collettivo; per Husserl, addirittura, l'intersoggettività è la condizione di possibilità dei soggetti. Che ci si ponga in un'ottica realista o trascendentalista, la conclusione è simile: le teorie che spiegano la società come una costruzione cercando un fondamento nell'esistenza dell'individuo postulano ciò che dovrebbero dimostrare: sono *ideologiche*.

Sarebbe un grave errore considerare la critica mossa da Wojtyła all'alienazione delle società comuniste del suo tempo come l'esito delle sue inclinazioni spirituali. Al contrario, come abbiamo visto, la sua indagine adotta i metodi e le prospettive della fenomenologia scientifica di stampo *realista*. Se il legame tra Wojtyła e Scheler che abbiamo ricostruito è corretto, è possibile affermare che la classe dirigente della Polonia comunista degli anni Settanta non era più in grado di stabilire una relazione basata sull'intuizione emozionale col proprio popolo, di co-sperimentare i valori dell'etica. La Chiesa cattolica è subentrata al Partito nel riempire questo vuoto di significato.

È lecito sospettare che la pandemia attuale abbia fatto emergere un problema identico: la crisi contemporanea

15. Secondo Landowski (comunicazione personale), la condivisione immediata, basata sull'intuizione emozionale, non riguarda solo la trasmissione di valori etici. Qualcosa della stessa natura sembra intervenire nell'adesione politica per contagio esteso. Un leader in grado di stabilire questo genere di relazione non è il destinatario dei suoi fanatici sostenitori, è il loro "buon esempio incarnato". La sua forma di presenza sensibile scatena immediatamente l'adesione, non la natura più o meno "persuasiva" dei suoi discorsi. Cfr. Landowski (2018).

delle società liberali. In linea con l'analisi di Wojtyła, il gretto egoismo individuale che le fonda sembra renderle incapaci di promuovere un senso di appartenenza alla comunità umana a partire da un destino condiviso<sup>16</sup>. Le società comuniste superstiti avvertono il problema della ricerca di un fondamento morale: è il caso della riscoperta di grandi maestri, quali Confucio per la Cina, José Martí per Cuba. Nelle società occidentali, la funzione della sequela sembra essere oggi implementata, ben più modestamente, dai social media, senza che si intraveda una nuova visione filosofico-morale adeguata a compensarne il vuoto assoluto.

*Bibliografia*<sup>17</sup>

Ales Bello A., Pellegrino M.P. (a cura di)

2014 *Edith Stein, Gerda Walther, Incontri possibili: empatia, telepatia, comunità, mistica*, Castelvechi, Roma.

Bertrand D.

2000 *Précis de sémiotique littéraire*, Nathan, Paris (trad. it. *Basi di semiotica letteraria*, a cura di G. Marrone, A. Perri, Meltemi, Roma, 2002).

Derrida J.

1987 *Heidegger, l'enfer des philosophes*, «Le Nouvel Observateur», 6-12 novembre, <https://studylibfr.com/doc/1591522/derrida-heidegger-enfer-des-philosophes>.

Fantolino R.

2008 *Il comunismo un male necessario? Perché Giovanni Paolo II non ha sconfitto il comunismo*, Armando, Roma.

Faye E.

2005 *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, Albin Michel, Paris (trad. it. *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, L'Asino d'oro, Roma, 2012).

Galofaro F.

2021 *On the Juridical Relevance of the Phenomenological Notion of Person in Max Scheler and Edith Stein*, «International Journal for the Semiotics of Law – Revue internationale de Sémiotique juridique», online, <https://doi.org/10.1007/s11196-021-09823-z>.

16. L'espressione è cara a Xi Jinping (2017, p. 51). In effetti, a causa della misteriosa ironia della storia, la promozione di un senso di appartenenza alla comunità sembra riuscire meglio alle società comuniste sopravvissute, per motivi tutti da indagare.

17. Ove presente, il numero di pagina si riferisce all'edizione italiana.

- Gorret D.  
2019 *Martin Heidegger e i Quaderni Neri: Pensiero, Politica, Poesia*, <https://www.doppiozero.com/materiali/martin-heidegger-e-i-quaderni-neri>.
- Greimas A.  
1982 *Le défi*, «Actes sémiotiques. Bulletin», n. 27 (poi in Greimas 1983), pp. 205-216.  
1983 *Du sens II. Essais sémiotiques*, Seuil, Paris (trad. it. *Del senso 2*, Bompiani, Milano 1984).
- Greimas A.J., Courtés J.  
1979, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (trad. it. *Semiotica: Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2007).
- Greimas A.J., Fontanille J.  
1991 *Sémiotique des passions: Des états de choses aux états d'âme*, Seuil, Paris (trad. it. *Semiotica delle passioni: dagli stati di cose agli stati d'animo*, Bompiani, Milano 1996).
- Heidegger M.  
1976 *Essere e tempo* [1927], Milano, Longanesi.  
2018 *Quaderni neri 1942-1948. Note I-V*, Bompiani, Milano.
- Hillesum E.  
1986 *Het vertoorde leven: dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*, Uitgeverij balans, Amsterdam (trad. it. *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1985).
- Hjelmslev L.  
1943 *Omkring spragteoriens grunlaeggelse*, Akademisk forlag, Copenhagen (nuova ed. 1976; trad. ingl. *Prolegomena to a theory of language*, University of Wisconsin Press, Madison 1963; trad. it. dall'ingl. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968).
- Husserl E.  
1931 *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris (trad. it. *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, La Scuola, Brescia 2017).  
1965 *La filosofia nella crisi dell'umanità europea (conferenza di Vienna)* [1935], in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano, pp. 309-338.
- Katz S.  
1992 "Mystical Speech and Mystical Meaning", in *Mysticism and Language*, Oxford University Press, Oxford.
- Landowski E.  
2004 *Passions sans nom*, PUF, Paris.  
2006 *Les interactions risquées*, «Actes sémiotiques», 101-103,

- (trad. it. *Rischiare nelle interazioni*, FrancoAngeli, Milano 2010).
- 2010 *Arringa per l'impertinenza*, in Ceriani G., Landoowski E., *Impertinenze*, et al., Milano, pp. 15-24.
- 2014 *A quoi sert la construction de concepts?*, «Actes sémiotiques», 117, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5054>.
- 2018 *Populisme et esthésie*, «Actes sémiotiques», 121, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6021>.
- Lévinas I.  
1961 *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye (trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2016).
- Losurdo D.  
1991 *La comunità, la morte, l'Occidente: Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Maslow A.  
1954 *Motivation and Personality*, Harper & Brothers, New York.
- Ott H.  
1993 *Heidegger: A Political Life*, HarperCollins, London.
- PL  
64 *Manlii Severini Boetii Opera Omnia*, in *Patrologia Latina*, a cura di J.P. Migne, vol. 64, 1847, pp. 1337-1354.
- Ponzo J., Galofaro F. (a cura di)  
2019 *Semiotica e santità: prospettive interdisciplinari*, CIRCE, Torino.
- Reale G., Styczen T. (a cura di)  
2003 *Karol Wojtyła, metafisica della persona: tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano.
- Scheler M.  
1913 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, A. Francke, Bern (nuova ed. 1966; trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Torino) 1996.
- Simondon G.  
2005 *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Jérôme Millon, Grenoble (trad. it. *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, Mimesis, Milano 2011).
- Spiegelberg H.  
1971 *The Phenomenological Movement: an historical introduction*, 2 voll., Martinus Nijhoff, The Hague



- Stein E.  
1917 *Zum Problem der Einfühlung* (dissertazione), Halle (trad. it. *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 2014).  
1999 *Psicologia e scienze dello Spirito: contributi per una fondazione filosofica* [1922], Città Nuova, Roma.
- Szostek A. (a cura di)  
1973 *Discussion sur l'ouvrage du Cardinal Karol Wojtyła intitulé: „Osoba i czyn”* (*La personne et son agir; Person und Tat*), «*Analecta Cracoviensia*», 5, pp. 265-272 (<https://czasopisma.upjp2.edu.pl/analectacracoviensia/article/view/2683>).
- Weil S.  
1955 “Y-at-il une doctrine marxiste?”, in *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris, pp. 225-226.
- Wojtyła K.  
1954 *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in Reale, *Styczen* 2003, pp. 249-450.  
2001 *Persona e atto* [1969], Bompiani, Milano (poi in Reale, *Styczen* 2003, pp. 829-1216).  
2003 *Saggi integrativi*, in Reale, *Styczen* 2003, pp. 1303-1511.  
2005 *Memoria e identità*, BUR Rizzoli, Milano.
- Xi Jinping  
2019 *The Governance of China. II*, Foreign Language Press, Beijing (trad. it. *Governare la Cina. II*, Giunti, Firenze 2019).