



---

## Pace e guerra nel pensiero di Max Scheler

**Alberto Castelli**

### **Abstract**

The inception of World War I produced enthusiastic reactions all over Europe, for different and sometimes opposite reasons, from intellectuals and political leaders belonging to very differentiated political areas. The five years that followed the summer of 1914, with their unbearable weight of destruction and extermination, delivered a very strong reply to that enthusiasm, and sparked a new set of reflections on political violence and on the value of peace. Max Scheler participated in both the season of exhilaration, in 1914-1915, and in the difficult process of post-war reinterpretation of political violence, in the 1920s. Tracing certain aspects of Scheler's intellectual and political elaborations is therefore useful to understand part of the complex cultural legacy of the conflict.

<sup>1</sup>

### **Keywords**

Max Scheler - World War I - Ideology of War - Pacifism

### **L'ultimatum di Dio all'Europa**

L'impegno politico di Scheler risale a prima della guerra quando, nell'ambito della cultura cattolica tedesca, egli inizia a riflettere sull'esigenza di un rinnovamento spirituale in Germania, per opporsi alla mentalità materialista del capitalismo proveniente dai paesi anglosassoni<sup>2</sup>. Il punto da cui Scheler parte è la nazione intesa, non in senso "naturalistico", come una comunità di stirpe; né in senso meramente politico, facendo riferimento alla forza dell'autorità statale;

---

<sup>1</sup> La bibliografia su Scheler è vastissima, sul suo pensiero sociologico e politico si veda almeno Morra 2005; Escher Di Stefano 1990; Barber 1993; Groothoff 2003; d'Anna 2006.

<sup>2</sup> Si vedano a questo proposito i saggi di Scheler, "Der Bourgeois", *Die Weissen Blätter*, 6 (febbraio 1914): 581-602; "Die Zukunft des Kapitalismus", *Die Weissen Blätter*, 9 (maggio 1914): 933-948; "Der Bourgeois und die religiösen Mächte", *Die Weissen Blätter*, 11-12 (luglio-agosto 1914): 1171-1191. I saggi sono raccolti e tradotti in Scheler 1988, 39-110.

ma in senso spirituale, ponendo cioè l'accento sul fatto che ogni nazione dà vita a una comunità culturale che è una sorta di persona collettiva dotata di un proprio carattere spirituale. Tale carattere, sostiene Scheler, vive in ogni singolo componente della nazione, contribuisce a forgiarne la personalità e a determinarne le scelte. Gli individui che appartengono allo stesso spirito nazionale, insomma, danno vita a un *ethos* condiviso e si muovono nell'ambito di un unico orizzonte di senso. La nazione è quindi una parte imprescindibile della vita umana. Senza di essa non solo non potrebbero esservi i popoli con le loro caratteristiche uniche, ma anche gli individui sarebbero ridotti a mera esistenza esteriore perché, per poter esprimere la loro unicità spirituale, hanno bisogno di restare in relazione con un *ethos* e uno spirito che li accoglie e li trascende.

Naturalmente, però, la nazione non è data una volta per sempre; anzi è soggetta alla possibilità di deperire e addirittura di estinguersi, con tutto ciò che di spirituale e unico essa racchiude. In particolare, secondo Scheler, nel Novecento la nazione deve fronteggiare tre nemici: il primo è il capitalismo internazionale che valuta ogni bene, ogni oggetto e ogni ente solo in funzione della ricchezza materiale che può generare, disconoscendo di conseguenza tutto ciò che è più autenticamente umano – lo spirito peculiare di ogni nazione, racchiuso nella sua cultura, arte e religione, è nulla per il capitalismo, in quanto non traducibile in guadagno materiale; il secondo nemico della nazione è rappresentato dalla duplice tendenza a burocratizzare e a meccanizzare la vita, che riduce l'esistenza a una procedura fredda e adatta a venire manipolata dal potere per perseguire scopi estranei all'umanità degli individui; infine, il terzo nemico è l'individualismo liberale, che logora la socievolezza fondata su legami solidali e la sostituisce con rapporti impersonali, motivati solo dal perseguimento dell'interesse materiale. Contro questi tre nemici dello spirito nazionale, secondo Scheler, è necessario combattere con estrema determinazione e senza compromessi perché è in gioco la sopravvivenza di un'autentica civiltà umana<sup>3</sup>.

Come è noto, la riflessione sul capitalismo, sulla burocrazia, sul liberalismo e sulle loro conseguenze sociali è al centro di un vasto e approfondito dibattito nella Germania di questi anni. Scheler però non approfondisce questi temi in maniera paragonabile a Weber, Simmel o Sombart, per citare solo i nomi degli intellettuali più influenti; tende invece a utilizzare coppie concettuali di opposti come spirito/materia, nazione/capitalismo, o vita/burocrazia in maniera

---

<sup>3</sup> Questi temi si trovano sviluppati nel già ricordato *Die Zukunft des Kapitalismus*, traduzione italiana in Scheler 1988, 93-110; e anche nei saggi *Über die Nationalidee der grossen Nationen* (1916) e *Das Nationale in der Philosophie Frankreichs* (1916) ora in Scheler 1986, 121-130 e 131-157. Si vedano Filippone 1964, 35-37; Morra 1987, 205-210.

semplicemente strumentale, per giustificare la mobilitazione militare della Germania. Infatti, nei primi anni del conflitto, quest'ultimo è interpretato da Scheler sia come l'esplosione della rivolta dello spirito nazionale tedesco contro quello materialista di cui i tre nemici della nazione sono portatori; sia come evento che, per la sua stessa natura coinvolgente, potrà far prevalere i valori umani custoditi nella nazione. In particolare, nel saggio *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* del 1915<sup>4</sup>, secondo uno schema argomentativo simile a quello utilizzato anche da Thomas Mann, Scheler descrive la guerra in corso come una lotta dei tedeschi per imporre la supremazia del loro spirito nazionale (del loro diritto, della loro filosofia e della loro arte) contro la fredda civilizzazione utilitarista e materialista di inglesi e francesi. Nessun compromesso è accettabile in questa lotta perché la civilizzazione anglo-francese è radicalmente incompatibile con quella tedesca. Inglese, francesi e russi (questi ultimi estranei al capitalismo, ma dominati da un regime barbaro e dispotico altrettanto nemico dello spirito tedesco) appaiono, insomma, a Scheler come nemici radicali che vanno sconfitti in modo completo e senza cedimenti<sup>5</sup>.

Ma il valore della guerra in corso va oltre il, pur importante, obiettivo di far prevalere la cultura sulla mentalità capitalista. Ogni guerra, infatti, lungi dall'essere una catastrofe, rappresenta un fattore irrinunciabile di progresso per la civiltà. Il titolo del saggio del 1915, che menziona il "genio della guerra", è già rivelatore in questo senso. Il termine *Genius*, infatti, rimanda al suo significato latino di divinità che definisce la natura umana e che regola i ritmi della nascita e della morte. La guerra è dunque concepita come un dio che governa la vita degli uomini, come una componente fondamentale della condizione umana, e come generatrice di spiritualità e di moralità indispensabili alla vita. In particolare, il genio della guerra agisce sulla vita in due modi: in primo luogo, spoglia la morte del suo banale significato di termine biologico dell'esistenza e le restituisce quello di evento che svela il senso spirituale ed etico della vita; in secondo luogo, mette alla prova la forza fisica e morale dei popoli, favorendo l'emergere di quelli più vigorosi e vitali (Scheler 1982, 97; Alessiato 2011, 105-6).

La guerra, dunque, non è affatto una catastrofe, né annuncia la sconfitta della civiltà; è invece un evento necessario e positivo, senza il quale la civiltà stessa

---

<sup>4</sup> M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (1915), ora in Scheler 1982, 7-250. È interessante notare per inciso che il saggio ottiene un successo straordinario per l'esaltazione della Germania che vi è contenuta.

<sup>5</sup> A proposito di Mann ci si riferisce, per esempio a *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Berlin: Fuescher Verlag, 1918), ora in Mann 2005, 66-7. Si vedano almeno Lazzarich 2009, 43-107; Alessiato 2011, 129-142.

non potrebbe esistere. «La natura dell'uomo – spiega infatti Scheler – è fatta così che la forma semplice dello “stato di pace” in quanto tale [...] racchiude in sé pericoli costitutivi, proprio seri fattori costitutivi, che causano danni morali e intellettuali all'anima e alla vitalità della comunità, che solo la guerra e niente altro che la guerra può riparare ed eliminare» (Scheler 1982, 71). Certo, in queste osservazioni si possono ravvisare le suggestioni sia dell'opera nietzschiana, così profonde in tutta la cultura tedesca dei primi decenni del Novecento; sia di quel sentimento diffuso tra gli intellettuali europei nel 1914 di vivere la fine di un'epoca malata e decadente, e l'inizio di una nuova, più autentica e dotata di senso, che la guerra si incaricherà di far nascere con dolore (Galli 1996, 130-149). Tuttavia, conviene anche ricordare per inciso che la concezione della guerra come evento benefico per la civiltà è precedente, nella cultura tedesca e altrove, alle apologie belliciste che circolano in Germania tra il 1914 e il 1915. La sua più celebre formulazione si deve probabilmente a Hegel che, nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts* del 1821, scrive: «la guerra ha il superiore significato che grazie ad essa [...] la salute etica dei popoli viene mantenuta nella sua indifferenza contro il rinsaldarsi delle determinatezze finite, come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine, nella quale sarebbe ridotto da una quiete durevole, come i popoli da una pace durevole o addirittura perpetua» (Hegel 2010, § 324; Morfino, 2000, 79-87).

Su un piano più strettamente politico Scheler sostiene che la guerra in corso avrà due fondamentali effetti positivi per il popolo tedesco: costringerà gli altri paesi a riconoscerne l'unicità culturale e spirituale; e aumenterà la coesione della Germania, travolgendo finalmente gli sterili particolarismi locali e le contrapposizioni sociali. A questo proposito, rievocando l'inizio della guerra, Scheler scrive: «il grandioso corso del mondo e l'aspirazione più intima di ogni anima si videro improvvisamente elevati in un unico intreccio e miracolosamente avviati al loro reciproco sviluppo. Non eravamo più ciò che a lungo eravamo stati: soli! – Il contatto vitale lacerato tra gli elementi: individuo - popolo - nazione - mondo – Dio divenne stretto di nuovo e in una sola volta e tutte le forze si sollevarono più ricche di quanto tutti i poemi, tutte le filosofie, tutte le preghiere e tutti i culti avessero potuto in precedenza» (Scheler 1982, 11).

Anche su questo aspetto della guerra, come evento in grado di rendere unito un popolo e di permettere che sia riconosciuto dagli altri, insiste sia la letteratura prodotta durante la guerra in Germania, sia la filosofia classica tedesca. Per esempio, nel celebre *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922) di Spengler, si legge che quando un popolo «sorge a combattere per la sua libertà e il suo

onore» si verifica «il risveglio della nazione come un tutto». Accade cioè che «singoli individui che prima conoscevano soltanto un sentimento del “noi” limitato alla famiglia, alla categoria e forse al luogo di nascita, ora divengono d’un tratto ed anzitutto gli uomini del loro popolo» (Spengler 1991, 922). E per quanto riguarda la filosofia classica, si può ricordare che, di nuovo nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel dichiara che solo un grande pericolo o una grande impresa consente a un popolo di mettere a tacere i dissensi interni e di dare vita a uno stato coeso e cosciente dei propri obiettivi. «Guerre fortunate – scrive – hanno impedito irrequietudini interne e consolidato la forza interna dello stato» (Hegel 2010, § 324).

È importante mettere in chiaro che il consenso espresso da Scheler alla guerra nel 1915 non ha in alcun modo a che fare con la volontà di imporre un dominio strettamente politico e militare dello stato tedesco in Europa. Per lui, infatti, la vittoria dello spirito tedesco sul capitalismo non gioverebbe alla sola Germania, ma anche ai paesi sconfitti, perché porrebbe le basi della nuova «unità spirituale dell’Europa e la sua necessità politica» (Scheler 1982, 154). Scheler, cioè, auspica che l’Europa, sotto la guida della Germania e dell’Austria vincitrici, prenda coscienza di se stessa, della propria forza spirituale e sia finalmente in grado di espellere «dal suo sangue, come se fosse un veleno estraneo, il capitalismo anglo-americano» (Scheler 1982, 153). La guerra, insomma, rappresenta un’occasione per compiere un passo verso una civiltà europea più umana, autentica, e fondata sul valore dell’unità contro l’egoismo materialista. Certo, Scheler non nega che, a dispetto di questi alti obiettivi, la guerra «sembra portare non già vita ma morte [...], non già amore ma odio e sete di vendetta, non già libertà ma “reazione” e nuovi vincoli sociali e politici, non spirito e personalità e individualità, ma forza fisica, disprezzo della persona [...], annegamento di ogni individualità nel sentimento originario della stirpe e nello spirito di massa» (Scheler 1982, 13). Tuttavia questi mali gli appaiono poca cosa se rapportati all’obiettivo finale del conflitto; rappresentano cioè un sacrificio accettabile per ristabilire il giusto dominio dello spirito in Europa<sup>6</sup>.

Le idee proposte in *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, confermate da una tradizione filosofica nobile come quella hegeliana, diffuse tra i maggiori intellettuali del tempo, espresse da Scheler con raro vigore, e che, insomma,

---

<sup>6</sup> Sull’interpretazione della guerra di Scheler nelle prime fasi del conflitto si è soffermato in maniera non sempre limpida K.H. Lembeck, “L’Europa e la guerra. Il loro rapporto nella filosofia di Max Scheler”; mentre sull’idea di Europa di Scheler si veda W. Henckmann, “Max Scheler e l’idea di Europa nell’epoca del livellamento”, entrambi in Cristin e Ruggenini 1999, 345-365 e 305-329.

possono a buon diritto apparire molto solide, saranno presto abbandonate dal filosofo tedesco. La realtà della Prima guerra mondiale, con le sue carneficine inimmaginabili, lo spinge a rivedere il suo giudizio positivo sul conflitto. Già a partire dal 1917, quando pubblica *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe des Deutschen Katholiken nach dem Krieg* (Scheler 1982, 373-472), la guerra non è più interpretata da Scheler come un evento necessario e salutare, ma come la conseguenza di un peccato collettivo dei popoli europei. Tale peccato è quello di essersi abbandonati alla logica dell'interesse egoistico al punto da sterminarsi a vicenda; di essersi allontanati dall'idea di unità spirituale europea fino a considerarsi reciprocamente nemici assoluti. Ora la guerra non gli appare più, come nel 1915, il culmine di uno scontro per la civiltà contro la mentalità materialista ma, al contrario, la conseguenza del trionfo di quella mentalità. È dunque urgente porre termine al conflitto, ma ancora di più all'egoismo capitalista che l'ha causata, sostituendolo con una nuova etica e un nuovo modello di convivenza. Occorre, in particolare, impedire che gli interessi materiali (tanto della borghesia quanto del proletariato) determinino del tutto la politica; e fare in modo che le scelte collettive siano prese sulla base di un pensiero che ponga al centro il valore dell'unità e del rispetto della persona. Per questo Scheler propone una sorta di socialismo antimaterialista fondato sulla religione cattolica, capace di ricostruire la solidarietà dei popoli europei. Un socialismo che, da un lato, abolisca la logica del profitto, della concorrenza spietata, recuperando l'idea di bene comune; e che, dall'altro, si coniughi con i valori del cristianesimo, ponendo al centro la garanzia dei diritti naturali della persona. Queste opinioni non rappresentano certo una svolta pacifista nel pensiero di Scheler. Egli, infatti, resta convinto che, per il bene dell'Europa, sia importante che la Germania continui a combattere e vinca la guerra. Tuttavia il valore della pace viene ad acquisire un'importanza che in *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* non aveva: ora Scheler non loda più la guerra ma pensa a come ricostruire l'Europa in modo da evitare nuovi conflitti.

Scheler precisa il suo pensiero sull'importanza di una nuova etica cristiana come fondamento di un'Europa rinnovata in *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. Ein Vortrag* del 1917. Lo sfacelo materiale e spirituale della guerra è ricondotto da Scheler all'abbandono dell'*ethos* cristiano affermatosi in età medievale, il solo capace di riunire i popoli europei in una comune gerarchia di valori. «L'epoca cristiana del Medio Evo europeo e il suo universalismo spirituale – scrive – avevano accumulato un *capitale interiore* di forze spirituali in grado di dare forma alle comunità, in tutte le nazioni e i gruppi dell'Europa [...]. Questo capitale, questa eredità inconsapevole, è oggi ormai praticamente

*consumata*»<sup>7</sup>. Si tratta di ritrovare questo «capitale interiore» e restaurarlo come guida politica delle nazioni. Un simile recupero, però, non va interpretato come una mera proposta antimodernista e nostalgica del passato; ma come un tentativo di rompere con una civiltà malata di egoismo materialista, ricordando che è esistito un tempo in cui quella malattia non si era ancora diffusa, e in cui prevaleva un'etica individuale e collettiva differente da quella dominante oggi (d'Anna 2006, 127-138).

Del 1917 è anche il primo scritto in cui Scheler prende esplicitamente posizione rispetto al pacifismo. Si tratta di una conferenza pronunciata a Vienna dal titolo *Politisches-rechtlicher Rahmen und moralische Bedingung eines Kulturellen Wiederaufbaus Europas*<sup>8</sup>. La domanda che Scheler si pone è ancora quella sul futuro della civiltà europea; in particolare si chiede come sarà possibile «ricostruire la cultura spiritual-morale dell'Europa – che sventola come una bandiera strappata su campi di cadaveri», e su quale base si potrà fondare la cultura europea per una sua «rinascita» dopo la guerra (Scheler 2009, 987). Simili domande coinvolgono in primo luogo la questione di come sarà possibile mantenere la pace tra gli stati, evitando che si ripeta la tragedia iniziata nel 1914. Certo, la pace non potrà essere costruita attraverso un «pacifismo dovuto alla mera *situazione di emergenza* e alla comprensibile paura di fronte agli insostenibili costi del riarmo post-bellico» (Scheler 2009, 989). Sarà invece necessario un pacifismo responsabile, capace di porsi obiettivi ambiziosi senza però cedere all'utopia. Un pacifismo che si fondi sullo «spirito positivo cristiano della vera e seria riconciliazione» e che sappia porre in essere delle «istituzioni giuridiche che le corrispondano» (Scheler 2009, 991).

Più precisamente, spiega Scheler, un pensiero autenticamente desideroso di costruire la pace si prefiggerà quattro obiettivi: in primo luogo, porrà al centro la questione del «nuovo ordinamento giuridico dell'Europa», perché solo nel quadro di tale ordinamento si potranno regolare i problemi legati agli interessi postbellici dei singoli stati; dovrà, inoltre, schierarsi contro l'allargamento delle sfere di influenza delle potenze che vinceranno (un tema su cui – nota Scheler – Germania e Austria non sono affatto d'accordo e che potrà essere fonte di nuovi attriti internazionali); ancora, si impegnerà affinché il trattato di pace non sia solo un'imposizione del vincitore, ma si fondi su un accordo europeo più

---

<sup>7</sup> M. Scheler, *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. Ein Vortrag* (1917), traduzione italiana in Scheler. 2009: 955.

<sup>8</sup> M. Scheler, *Politisches-rechtlicher Rahmen und moralische Bedingung eines kulturellen Wiederaufbaus Europas* (1917), traduzione italiana in Scheler. 2009: 984-1081.

profondo perché «solo i rapporti a livello mondiale, che siano nati spontaneamente dalla forza e dall'altezza dell'*idea di diritto*, e non quelli che stabiliscono giuridicamente le relazioni tra le potenze solo con le armi, promettono una *durata* e quell'atmosfera spirituale nella quale solamente è possibile una ricostruzione culturale» (Scheler 2009, 993); infine, una pace duratura dovrà fondarsi su una «scomposizione dei compiti e degli scopi, che fino a ora sono pesati sulle gigantesche potenze politiche che in questa guerra stanno una contro l'altra, affidandoli a una *molteplicità* di corporazioni non statali (in parte subordinate allo stato, in parte sovrastatali e internazionali)». Si tratta cioè di giungere in tutta Europa a una «certa *dissoluzione* di quei giganteschi centri del potere, della cultura e dell'economia, a un certo *allentamento* e *decentramento* nelle molteplici sottounità che li compongono», in modo da lasciare ai vertici statali solo delle funzioni tecniche e organizzative, allontanandoli finalmente dal «loro sogno di potenza» e dalla «loro pretesa di essere formatori di cultura» (Scheler 2009, 995).

Questi obiettivi istituzionali e politici per la pace, però, a loro volta, presuppongono la consapevolezza profonda che il disastro della guerra è «una conseguenza di una *colpa comune dei popoli europei basata sulla reciprocità*». Una colpa, precisa Scheler, che può essere superata «solo attraverso una penitenza comune, un pentimento comune, un sacrificio comune, eliminata solo in virtù di un'opera di ricostruzione, un aiuto, un agire cooperativo che si integrino reciprocamente, e nello spirito di una responsabilità solidale, e che può essere sostituita dai beni di una nuova positiva comunità culturale». La colpa di cui parla Scheler non risiede nell'evento della guerra in sé, ma nella mente degli uomini che hanno pensato possibile e accettabile che la guerra scoppiasse; il pentimento avrà la funzione di «liberare dal passato e rendere la nostra anima libera e forte per un futuro e un'attività nuovi» (Scheler 2009, 1009).

Queste considerazioni sull'importanza di realizzare nuove istituzioni in Europa e di rendersi consapevoli delle colpe che hanno causato la guerra servono a Scheler per mettere in chiaro che la ricostruzione non potrà consistere in una mera restaurazione dei rapporti che c'erano prima della guerra. Ciò significherebbe ripristinare il «veleno del nazionalismo e del soggettivismo, del relativismo e del capitalismo» che hanno portato alla guerra; significherebbe, cioè, rifiutarsi di trarre il giusto insegnamento dall'esperienza disastrosa del conflitto. Al contrario, è indispensabile riconoscere che «l'Europa si muove verso il baratro, verso la propria autodistruzione spirituale e morale»; e prestare finalmente ascolto «all'*ultimatum* di Dio all'Europa, che questa guerra

rappresenta, per conservare la missione svolta fino ad ora nel mondo dal nostro continente e dalla sua esistenza spirituale complessiva» (Scheler 2009, 1015). Ascoltare «l'*ultimatum* di Dio all'Europa» significa, ormai è chiaro, mutare radicalmente modello di convivenza, per realizzare una comunità di popoli che, consapevoli del fatto di essere tutti «insostituibili, unici, individuali nei loro talenti, nei loro orientamenti dello spirito e dell'amore», sanno anche di essere accomunati «da uno specifico punto di vista metafisico», da cui guardano in modo uniforme «al cosmo della verità, della bellezza, della bontà e all'unico Dio» (Scheler 2009, 1019).

In conclusione di *Politisches-rechtlicher Rahmen und moralische Bedingung eines Kulturellen Wiederaufbaus Europas*, Scheler torna a insistere sull'idea di un socialismo cristiano come collante per la rinnovata civiltà europea. L'unità spirituale del continente, spiega, dovrà fondarsi sul convergere delle istanze di liberazione sociale provenienti dai ceti lavoratori (il «quarto stato») e dagli obiettivi cristiani promossi dalla chiesa cattolica. Compito della chiesa, in particolare, è quello di «operare nella storia e nella comunità, non solamente di domenica, ma anche nei giorni lavorativi e per i giorni lavorativi. E in un'epoca che è ansiosa di dominare forze che fino ad ora si sono mosse in modo anarchico, proprio questo spirito organizzativo positivo è *comune* alla Chiesa cristiana e alla democrazia sociale positiva, in contrasto con la natura anarchica del liberalismo borghese» (Scheler 2009, 1067). Ma la funzione della chiesa non si esaurisce nell'organizzazione della società secondo principi cristiani; essa deve anche riempire il vuoto che la guerra ha prodotto «nella grande anima del quarto stato» e che i lavoratori hanno cercato di riempire con gli idoli materialisti proposti dal marxismo. Quel vuoto, scrive Scheler, «richiede, anzi pretende, di essere colmato con dei veri beni religiosi. È compito della Chiesa cristiana, ed è la sua grave e santa responsabilità davanti a Dio, di aprire a tempo debito e con amore, le sue braccia misericordiose per accogliere degnamente il tipo d'uomo europeo che in futuro parteciperà al governo dello stato» (Scheler 2009, 1069).

### **L'idea di pace**

La fiducia che, nel 1917, Scheler ripone nella chiesa cattolica per ricostruire la cultura europea diminuisce sensibilmente nel corso degli anni '20. La chiesa gli appare come un'istituzione troppo conservatrice, incapace di individuare il proprio compito nella società in un'epoca densa di mutamenti. Il suo distacco dal cattolicesimo culmina nel 1927, un anno prima di morire, quando accoglie l'invito a insegnare a Francoforte accanto a studiosi fortemente critici dell'esistente

come Max Horkheimer e il giovane Theodor Adorno. Nel 1927 torna anche a occuparsi del problema della guerra e delle possibilità della pace nella conferenza *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, pronunciata presso il Reichswehrministerium e presso la Deutschen Hochschule für Politik, rispettivamente in gennaio e in febbraio, e che viene pubblicata postuma, nel 1931, a cura di Maria Scheler<sup>9</sup>.

In questa conferenza, Scheler non intende più indicare la via per una ricostruzione culturale dell'Europa, ma ragionare sul modo in cui è possibile favorire un processo di pace che appare ormai avviato. In effetti, nel 1927, non si tratta più di capire come fondare una nuova Europa, ma comprendere il significato e i possibili sviluppi positivi della sempre meno conflittuale situazione europea: nel 1925 si erano siglati i patti di Locarno con cui Francia e Germania si impegnavano a non modificare con la forza le frontiere fissate nel 1919. La firma dei patti aveva inaugurato un periodo di ottimismo in Europa: il compromesso raggiunto sembrava essere il segno della volontà di riaprire il dialogo tra gli antichi nemici. Nel 1926, infine, l'assegnazione alla Germania di un posto permanente nella Società delle Nazioni poteva essere interpretata come il segno che il conflitto europeo fosse definitivamente superato.

Scheler apre la conferenza chiedendosi se la pace perpetua, definita «un valore positivo supremo», sia finalmente realizzabile (Scheler 1994, 129-130). Per rispondere egli scompone la domanda in quattro parti: in primo luogo si chiede se l'obiettivo della pace perpetua possa considerarsi «qualcosa che appartiene all'essenza della natura umana» e se dunque sia realizzabile e desiderabile (Scheler 1994, 132); si interroga poi sulla questione se vi sia una tendenza, una direzione evolutiva, che porta le società umane verso la pace, come sostenevano i positivisti, e se si possa prevedere quando e come si giungerà a realizzarla; si domanda, infine, quali mezzi siano utili a costruire la pace.

Riguardo alla prima questione, Scheler afferma che «la pace perpetua è un valore incondizionatamente positivo e pertanto lo "deve" essere anche *idealiter*. La guerra e le forme di vita militari e di tipo guerriero non si trovano affatto "nell'essenza della natura umana". La pace perpetua è in generale possibile nella storia umana» (Scheler 1994, 133). Scheler registra, tuttavia, che c'è una vasta

---

<sup>9</sup> M. Scheler, *Die Idee des Friedens und der Pazifismus* (Berlin: Der Neue Geist Verlag, 1931); traduzione italiana Scheler 1994 e Scheler 2004. Qui si farà riferimento alla traduzione italiana del 1994. Per una sintesi ben argomentata dell'itinerario intellettuale che porta Scheler a occuparsi in modo specifico dell'idea del pacifismo si veda M. Amori, "La pace tra genio della guerra e Ausgleich. Max Scheler tra due fuochi", in Bonicalzi 2011, 217-242.

corrente di pensiero secondo cui la guerra sarebbe strettamente legata alla natura umana e indispensabile per la sua sopravvivenza e per il suo sviluppo. Secondo questa corrente la guerra è parte integrante dell'uomo e della sua storia per quattro ragioni: 1) stimola le virtù virili come il coraggio, la generosità e il senso dell'onore; 2) sovrintende, secondo una logica darwiniana, alla selezione dei popoli e dei capi più adatti alla sopravvivenza; 3) stimola il progresso culturale e ha permesso agli europei di uscire dalla barbarie primitiva prima delle altre civiltà; 4) pone in relazione i popoli favorendone lo sviluppo reciproco.

Scheler respinge tutti questi argomenti. Riguardo al primo egli, pur ammettendo che la guerra favorisce le virtù virili, richiama l'attenzione sul fatto che esiste un «eroismo della pace, più grande e più profondo di qualsiasi eroismo di guerra: l'eroismo di coloro che sostengono la non-violenza, l'eroismo del Buddha, l'eroismo del monachesimo cristiano e buddhista [...], l'eroismo personale anche di coloro che rifiutano il servizio militare» (Scheler 1994, 136-7). Insomma, le virtù virili non sono necessariamente legate alla guerra e quindi non vi è motivo che scompaiano con essa; anzi, quanti vogliono coltivarle dovrebbero fare riferimento alla tradizione dei martiri religiosi e dei non-violenti perché lì, non altrove, esse vengono sviluppate al massimo grado. Neppure il secondo argomento, l'affermazione che la guerra impedirebbe il «rammollimento» dell'umanità, convince Scheler. «Una buona igiene – scrive –, esercizi fisici e sport, una lotta energica contro le malattie sociali e razziali, una sana politica demografica quantitativa e qualitativa, l'estensione del principio dell'eugenetica [...], una energica politica sociale per quanto concerne l'abitazione, i centri residenziali, la durata e le condizioni del lavoro ed ancora molte altre cose di questo tipo – tutto questo – e non la guerra irrobustisce un popolo» (Scheler 1994, 138).

Già da queste prime osservazioni appare evidente quanto profondo sia il mutamento di prospettiva che Scheler compie rispetto al 1915. Allora, facendo proprie le opinioni dominanti, aveva affermato che solo la guerra può guarire i «danni morali e intellettuali all'anima e alla vitalità della comunità» portati dal prolungarsi della condizione di pace. Ora, non solo è disposto ad ammettere che la salute dei popoli può essere mantenuta con opportune politiche in tempo di pace, ma giunge anche a negare che la guerra possa svolgere una funzione positiva in questo senso.

A questo mutamento di prospettiva non può essere estranea l'esperienza, sia pure non vissuta da Scheler in prima persona, della realtà della guerra moderna, con la mole smisurata di violenza che sa dispiegare. Violenza che viene

rappresentata in modo particolarmente vivo nelle opere dei maggiori pittori dell'epoca weimariana, come Max Beckmann, Georg Grosz, e il grande amico di Scheler, Otto Dix. Queste rappresentazioni non permettono di considerare la guerra come un evento eroico o salutare per la civiltà, ma ne descrivono in maniera esclusiva la dimensione di orrore e disumanità. Gli stessi reduci di guerra non appaiono affatto quegli eroi temprati dalla battaglia che la propaganda bellicista aveva descritto, ma uomini ossessionati e instabili. Appaiono cioè dei vinti, molto lontani dall'idea di rinascita e di salute della civiltà che la guerra avrebbe dovuto hegelianamente portare. La guerra tecnologica, inoltre, con il suo potere distruttivo su larga scala, seppellisce il mito dell'eroe di guerra che muore combattendo per la patria. Il soldato che muore, cioè, non assomiglia affatto a Ettore davanti alle mura di Troia che sceglie di affrontare l'invincibile Achille; è invece un non-individuo anonimo confuso in una folla destinata ad essere travolta dall'enorme potenza del massacro tecnologico di massa. Nelle "tempeste d'acciaio" descritte da Ernst Jünger, insomma, la morte è il risultato di una operazione meccanica, impersonale che non ha niente a che fare né con l'eroismo individuale, né con il rafforzamento della civiltà (Traverso 2007, 133-161).

Come si è accennato, un ulteriore argomento avanzato da quanti considerano la guerra un fatto positivo è che essa sia fonte di sviluppo culturale. Scheler ammette la fondatezza di questa opinione, ma rileva subito che ciò non significa che la cultura smetterebbe di svilupparsi in assenza di guerre. Certo, è vero che «la cultura è sorta mediante la violenza della guerra, che ha agito come un'ostetrica»; ma non lo è che essa «possa conservarsi e progredire spontaneamente soltanto se questa ostetrica di nuovo potrà riapparire». Anzi, a suo giudizio, una volta avviato il progresso culturale, le inclinazioni umane tendono a svilupparsi in maniera autonoma e trovano nella guerra non un aiuto, ma un ostacolo al loro sviluppo. «Le moderne guerre nazionali – scrive - hanno in realtà distrutto la cultura, sia nei vincitori che presso i vinti [...]. L'ultima guerra e la rivoluzione hanno creato soltanto una spaventosa schiavitù dello spirito, come non si era mai conosciuta negli ultimi secoli» (Scheler 1994, 139).

Riguardo all'ultimo argomento avanzato dai bellicisti, Scheler riconosce che la guerra ha contribuito a unificare i popoli, a creare gli stati e gli imperi; ma aggiunge che le «grandi unità culturali» create dalla guerra si sono consolidate «soltanto laddove il popolo vincitore poteva contare anche su idee e su una elevata struttura spirituale da diffondere. Unificazioni che si fondano soltanto sulla spada [...] si sono sgretolate con la stessa rapidità con cui la guerra le aveva

riunite» (Scheler 1994, 140). Di nuovo, nel 1927, Scheler contraddice le opinioni che egli stesso aveva espresso nel 1915: la guerra non è più quel mezzo necessario per il progresso umano che gli appariva allora. È piuttosto un fattore di regresso verso la barbarie e di rinnovata schiavitù. Certo, ammette che in passato le guerre abbiano svolto anche un ruolo progressivo, ma soltanto se sorrette dalla cultura e dalla spiritualità.

Una volta eliminata l'obiezione secondo cui la guerra sarebbe utile o almeno strettamente inerente alla vita degli uomini, Scheler si occupa della seconda questione menzionata sopra: se si possa rintracciare nella storia una «curva evolutiva che [...] conduca alla pace perpetua» (Scheler 1994, 142). Tale curva esiste secondo il filosofo tedesco, ma non come l'intendevano i positivisti, per esempio Spencer, che individuavano in una successione di pochi stadi il raggiungimento dello stato pacifico. Nell'interpretazione di Scheler, il cammino verso la pace è in atto, ma non è dato sapere quanto dista la meta. «Noi – afferma Scheler – non ci troviamo nella situazione di fissare per tutta l'umanità una legge che concerne le fasi secondo le quali la pace debba necessariamente realizzarsi. E pertanto io considero come verosimile una scomparsa della guerra ma secondo un ordine temporale di grandezze assolutamente diverso rispetto a quanto il positivismo pacifista prevede nella sua impazienza» (Scheler 1994, 145). È vero, secondo Scheler, che la storia procede verso una sempre maggiore collaborazione tra i gruppi e verso un sempre maggiore potere del diritto sulla forza; tuttavia queste tendenze disegnano «una curva della quale ci è del tutto sconosciuto l'inizio e la fine, e dal momento che noi [...] non sappiamo in quale punto della curva ci troviamo, non possiamo attenderci un'epoca di "pace perpetua" esattamente determinabile». Insomma, la pace tra i popoli appare a Scheler in via di realizzazione, ma al suo sopraggiungere è possibile credere «soltanto in senso religioso e metafisico»; mentre non è possibile fare previsioni che attengano all'ambito del sapere, come pretendevano i positivisti (Scheler 1994, 147).

Anzi, riguardo al prossimo futuro Scheler non è affatto ottimista: gli sembra probabile che, malgrado la volontà di pace dei governi europei, il persistere di tensioni politiche e di spinte aggressive nell'animo degli uomini provocheranno nuovi conflitti armati. Tali conflitti, secondo Scheler, potranno essere evitati se ci sarà «la buona volontà e una politica accorta dei capi dei popoli»; e soprattutto se non si abbandonerà «l'idea di una cooperazione economica e (relativamente) politica dei popoli europei» perché, aggiunge, «se essa tramonta allora tutta la cultura occidentale sarà spazzata via!» (Scheler 1994, 148). Negli scritti

precedenti, come si è visto, era lo spirito di comunità cattolico che poteva costruire un'Europa solida e pacifica; ora invece, nella situazione politica aperta da Locarno, Scheler sostiene che la pace sarà mantenuta se i governi saranno sufficientemente lungimiranti e desiderosi di rafforzare la cooperazione internazionale.

### Critica del pacifismo

Una volta stabilito che la pace è possibile e desiderabile, che il progresso civile porta – sia pure in un futuro indeterminato – alla pace, e che la guerra è ancora possibile anche se non necessaria, resta da discutere l'ultima questione: quella che riguarda il modo più opportuno di favorire il progresso civile e di evitare l'esplosione di nuovi conflitti. Una simile questione implica una valutazione delle dottrine pacifiste e della loro efficacia; per cui Scheler si dedica a un'accurata analisi critica dei pacifismi circolanti negli anni '20. Vi sono, a suo giudizio, otto tipi di pacifismo: quello «eroico-individualistico del non resistere contro la violenza», predicato e praticato da Buddha, Tolstoj, Gandhi, e da certe sette cristiane come i Quaccheri; quello «cattolico-romano», che immagina di «fare del papa una sorta di arbitro politico del mondo»; quello liberista, di stampo soprattutto britannico, che crede nelle virtù pacificatrici del commercio internazionale; quello giuridico, di cui Kant è il maggiore esponente e che ripone fiducia in una «suprema corte di giustizia che componga tutti i conflitti tra gli stati mediante una decisione giuridica»; quello marxista, per il quale la pace sarà garantita dall'abolizione degli stati fondati sul dominio di classe; quello imperialistico, secondo cui solo una pace d'imperio potrà essere duratura; quello «della grande borghesia capitalistica», che confida nella convenienza dei grandi capitalisti a mantenere un assetto pacifico; e infine quello della cultura, «tipico dell'antica idea cosmopolita che risale alla *Stoa*», che vorrebbe costruire la pace perpetua attraverso «l'accordo delle élite spirituali di tutti i paesi» e quindi attraverso l'educazione e la diffusione del sapere sulle conseguenze e sui costi della guerra (Scheler 1994, 151-2). Di ognuno di questi pacifismi, Scheler propone una breve descrizione e una critica, e giunge in conclusione a suggerire alcune proprie idee per evitare l'esplosione di nuovi conflitti.

Il primo pacifismo menzionato, quello «eroico-individualistico», è considerato da Scheler non un «mezzo politico» ma una «attitudine spirituale» che, in quanto tale, «merita la considerazione morale più alta». Questo pacifismo, come si è accennato, viene fatto risalire da Scheler agli insegnamenti di Buddha e consiste nel «rinunciare a ogni tipo di resistenza, involontaria e volontaria, contro gli

impulsi violenti, attraverso una disciplina eroica della volontà portata all'estremo» (Scheler 1994, 153). Un simile atteggiamento, nota Scheler, sembra dare prova di notevole efficacia nella lotta degli indiani guidati da Gandhi contro i dominatori britannici; ma aggiunge che vi sono buone ragioni per credere che esso non possa essere applicato al di fuori delle culture orientali. Per Scheler, infatti, l'inclinazione alla resistenza passiva che il pacifismo «eroico-individualistico» richiede è del tutto estranea al modo di agire dei popoli occidentali, che «hanno sviluppato con una unilateralità estrema quasi in modo esclusivo l'eroismo attivo, positivo, con una vocazione a trasformare il mondo che si realizza nel dominio dell'uomo e della natura, nella guerra e nella medicina e nella tecnica della produzione» (Scheler 1994, 154). Certo, continua Scheler, è vero che anche in occidente circola la stima per le virtù passive, per esempio nei seguaci di Tolstoj e in alcune sette cristiane; ma il loro scarso successo e la loro marginalità costituiscono la prova che l'atteggiamento passivo non trova terreno fertile in occidente.

Si potrebbe obiettare che queste osservazioni valgono per il momento presente, ma non necessariamente per il futuro; che cioè il pacifismo «eroico-individualistico» potrebbe crescere anche in occidente, costituirsi in una vasta organizzazione di obiettori di coscienza capace di opporsi alla guerra su scala internazionale. A questa osservazione, Scheler risponde che la creazione di un'organizzazione politica per affermare il pacifismo «eroico-individualistico» rappresenterebbe di per sé la negazione di tale pacifismo perché esso non può distaccarsi dall'eroismo individuale senza perdere la propria natura. «Nel momento in cui il rifiuto della guerra diventa un "programma" di una associazione – dunque distaccato dalla profondità della coscienza e dell'anima individuale – questo stesso punto di vista è già stato abbandonato, è divenuto faccenda di partito e quindi, ovviamente, un rifugio accordato a tutti i puri "imboscati"» (Scheler 1994, 157). La scelta di diffondere questa idea in occidente attraverso i canali della propaganda e costituendo un partito non violento, insomma, significherebbe automaticamente negarla, perché la logica che regola il funzionamento degli strumenti politici ne distruggerebbe il contenuto spirituale.

Vi è poi il pacifismo cristiano, secondo cui il papa potrebbe svolgere un ruolo importante per mantenere la pace tra gli stati. Scheler riconosce che «Roma e la politica vaticana, ed anche lo spirito del cattolicesimo possono attenuare alcuni contrasti tra gli stati, comporre conflitti minacciosi, soprattutto umanizzare le guerre presenti». Si affretta però a ricordare che nel 1914 la politica vaticana è

stata impotente e, certamente, non sarebbe stata in grado di evitare il disastro. A suo giudizio, dunque, non è opportuno farsi troppe illusioni sulle capacità del papa di costruire e mantenere un ordine pacifico. Insomma, se l'*ethos* cattolico continua per Scheler a essere un valido strumento per moderare e contrastare la violenza, ben altro giudizio bisogna dare dell'operato strettamente politico del papa, rivelatosi alla prova dei fatti fallimentare.

Introducendo la sua analisi del pacifismo liberista, secondo il quale la pace sarà garantita dal libero scambio, Scheler nota che esso «è apparso alla gioventù tedesca come quel pacifismo da “rammollimento”, da degradazione dell'uomo al livello dell'animale da gregge (Friederich Nietzsche), del meschino punto di vista utilitaristico e del piacere miserabile» (Scheler 1994, 160). A Scheler, nel 1927, questo giudizio sul pacifismo liberista appare «eccessivo e unilaterale», incapace di cogliere che esiste anche un «commercio eroico» e che lo spirito mercantile è alla base della grandezza e della potenza dell'impero britannico. Tuttavia, in coerenza con le sue opinioni del 1915, egli si affrettò ad aggiungere che tale giudizio è fondamentalmente corretto perché «di fatto questo pacifismo del liberalismo si fonda su un sistema di valori univocamente utilitaristico e positivistico», che non riconosce «né il valore peculiare della più pura religione e metafisica (il “sacro”), né quello della superiore cultura spirituale» (Scheler 1994, 161). Prendendo le mosse da una simile prospettiva, il pacifismo liberista non può che incorrere nel grave errore di credere che gli interessi economici siano la fondamentale causa di guerra. Esso non comprende «che l'istinto umano di dominio e di potenza rappresenta una eterna ruota motrice della politica, che non è affatto e semplicemente al servizio dell'impulso al nutrimento e alla acquisizione economica» (Scheler 1994, 163). Contrariamente a quanto credono i liberisti, cioè, i contrasti di natura economica non si trovano all'origine delle ostilità, ma nascono ai margini dei rapporti di forza esistenti tra gli stati. Bisogna concludere quindi che «la politica economica è ovunque una parte organica della più generale politica statale e non qualcosa di autonomo rispetto ad essa» (Scheler 1994, 163). Il libero commercio, allora, non potrà essere il motore della pace; semmai, sarà l'effetto di un assetto internazionale pacifico costituitosi grazie a scelte politiche di distensione e amicizia non direttamente collegate a interessi economici.

Neppure il pacifismo giuridico kantiano appare a Scheler una via percorribile. Esso si fonda sul presupposto che la guerra scoppia per due ragioni: la prima è che la politica estera sfugge al controllo dell'opinione pubblica; e la seconda è che manca un'autorità sovranazionale capace di dirimere attraverso il diritto le

controversie tra stati. In base a questa analisi, basterebbe istituire, all'interno degli stati, un sistema democratico che preveda la responsabilità dei governanti nei confronti dei cittadini in materia di politica estera; e tra gli stati, un organo arbitrale che regoli secondo il diritto le loro relazioni. Ma queste affermazioni, nota Scheler, sono state smentite dagli eventi dell'estate del 1914. In primo luogo, infatti, «la speranza e l'attesa [...] che la forma di stato repubblicana unita alla democrazia parlamentare in quanto forma di governo avrebbe portato da sé alla pace [...] si è rivelata assolutamente fallace» (Scheler 1994, 165). E in secondo luogo, il diritto internazionale si è dimostrato di «scarsissima efficacia», come di nessuna influenza si è dimostrato il «peso effettivo della corte arbitrale dell'Aia» (Scheler 1994, 166).

Il fallimento di questo pacifismo è ascritto da Scheler a un «errore filosofico» che sta alla base di ogni pacifismo giuridico e che è un'eredità dell'epoca illuminista e razionalista. Tale errore consiste nell'ipotizzare «una originaria forza specifica del diritto in quanto idea pura, la cosiddetta “forza del diritto”, che i pacifisti del tipo giuridico così volentieri contrappongono al “diritto della forza”». Ma una simile forza inerente al diritto, spiega Scheler, non esiste affatto perché il diritto nasce dalla storia, dai rapporti di potere, e non dalla ragione: «ogni diritto “positivo” nel suo sorgere iniziale è soltanto una formulazione giuridica orientata secondo determinate idee razionali a-priori di dati rapporti di forza e situazioni legate a determinati interessi. Soltanto mediante l'incontro con forze a-razionali [...] esso può raggiungere indirettamente una forza propria la quale va oltre le situazioni contingenti dei fattori di forza all'interno della struttura che li comprende» (Scheler 1994, 167).

Questa concezione del rapporto tra diritto e politica non è una costante nel pensiero di Scheler. Nel 1917, e precisamente nel saggio *Politisches-rechtlicher Rahmen und moralische Bedingung eines Kulturellen Wiederaufbaus Europas*, aveva parlato esplicitamente «dell'idea di diritto» come un pilastro indispensabile alla ricostruzione e alla stabilità dell'Europa. Al contrario, nel 1927, discutendo il pacifismo liberista e quello giuridico, egli dà prova di ancorarsi a una prospettiva realista, affermando sia il primato della politica sull'economia e sul diritto; sia una concezione del carattere intrinsecamente conflittuale della politica. Da questa prospettiva, libero scambio e diritto internazionale non possono garantire la pace perché quest'ultima non dipende né dalla sfera economica né da quella giuridica, ma da quella politica, che precede le altre due e che si fonda sul dato elementare dell'ostilità reciproca, potenziale o effettiva, tra soggetti politici. Le istituzioni economiche e giuridiche,

insomma, sono strumenti – sovrastrutture, si potrebbe dire – del dominio politico, che rappresenta quella realtà ben più profonda ed elementare da cui trae origine la guerra (Portinaro 1999, 77-84).

Può essere interessante rilevare che il ragionamento di Scheler sul primato della politica e sul diritto internazionale riprende le critiche che Hegel aveva mosso al pacifismo giuridico di Kant nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, quando aveva sottolineato che «il diritto statale esterno deriva dal *rapporto* di stati indipendenti; [...] riceve perciò la forma del *dover essere*, poiché, la sua realtà dipende da differenti volontà sovrane» (Hegel 2010, § 330). Il diritto internazionale, insomma, essendo sottoposto alla volontà degli stati, non è in grado di impedire la guerra e, di conseguenza, il pacifismo giuridico è destinato a restare lettera morta. Se ci sarà pace tra gli stati europei, continua Hegel, ciò sarà dovuto a ragioni politiche, non al vigore del diritto internazionale. Con parole che Scheler avrebbe certamente sottoscritto, Hegel afferma: «la concezione *kantiana* di una *pace perpetua* grazie a una federazione di stati, la quale appianasse ogni controversia, e come un potere riconosciuto da ciascun singolo stato componesse ogni discordia, e con ciò rendesse impossibile la decisione per mezzo della guerra, presuppone la *concordia* degli stati, la quale riposerebbe su fondamenti e riguardi morali, religiosi o quali siano, in genere sempre su volontà sovrane particolari, e grazie a ciò rimarrebbe affetta da accidentalità» (Hegel 2010, § 333)<sup>10</sup>.

Collegata alle critiche hegeliane che Scheler muove al progetto di Kant, sono le sue osservazioni sulla Società delle Nazioni in quanto maggiore tentativo di realizzare il pacifismo giuridico. Tali osservazioni si inseriscono in un quadro di critiche che circolano, nel corso degli anni '20, soprattutto nei paesi di lingua tedesca usciti sconfitti dalla guerra. A molti intellettuali tedeschi la Società delle Nazioni appare come un'organizzazione dominata dalle potenze vincitrici e nel cui ambito la Germania sarebbe sempre subordinata. Già nel 1922, per esempio, Coudenhove-Kalergi l'aveva definita un «conglomerato inorganico di nazioni»: impotente in quanto non rappresentativa dei soggetti internazionali più influenti (Stati Uniti e Unione Sovietica); e nello stesso tempo, dannosa per gli interessi dell'Europa, costretta a subire ingerenze estranee nei propri affari. E anche Carl Schmitt, nel 1925 e nel 1927, definisce la Società delle Nazioni un organo garante dei trattati di Versailles e, nello stesso tempo, incapace di mantenere la pace per il suo carattere intergovernativo e subordinato alle volontà statali, soprattutto a

---

<sup>10</sup> Su questi aspetti del pensiero di Hegel si veda J.L. Vieillard-Baron, «Dal conflitto alla guerra in Hegel (1807-1821)», in Rametta 2003: 197-211.

quella degli Stati Uniti. L'entrata della Germania nella Società delle Nazioni – dopo la crisi della Ruhr del 1923, l'avvio del Piano Dawes sul pagamento delle riparazioni di guerra del 1924, e le garanzie di Locarno – viene salutata da molti intellettuali tedeschi come una svolta che avrebbe permesso di rivedere il Trattato di Versailles. Tuttavia, pochi credono davvero nelle capacità della Società delle Nazioni di garantire la sicurezza collettiva e nella sua pretesa di essere svincolata dagli interessi imperialistici angloamericani<sup>11</sup>.

Le osservazioni di Scheler rientrano in questo clima di comprensibile scetticismo nei confronti della Società delle Nazioni. Esse si possono riassumere, da un lato, nell'accusa di essere «ben lontana dal rappresentare una vittoria della linea pura del diritto e dell'umanità» (Scheler 1994, 169); e dall'altro, di non possedere i requisiti per realizzare la pace perpetua in un periodo di tempo prevedibile. A sostegno della prima osservazione, Scheler argomenta che la Società delle Nazioni è espressione degli interessi delle classi capitaliste internazionali, che l'hanno istituita per il timore che una nuova guerra possa innescare una pericolosa rivoluzione socialista. Il suo scopo, dunque, non è costruire la pace attraverso il diritto ma rendere stabile l'assetto esistente. D'altra parte, a sostegno della seconda critica, Scheler fa notare che, per come è strutturata, la Società delle Nazioni non può avere la forza per comporre le divergenze tra i grandi interessi contrapposti delle potenze internazionali. Le manca, infatti, la forza politica che potrebbe darle solo un esecutivo proprio, non subordinato agli interessi dei singoli stati e la facoltà di disporre di un esercito per far rispettare le proprie risoluzioni. La conclusione di Scheler è che «come strumento del pacifismo sistematico e pratico, la Società delle Nazioni, anche nell'evoluzione ad essa possibile, resta uno strumento insufficiente» (Scheler 1994, 170). Il giudizio di Scheler sulla Società delle Nazioni, però, non si esaurisce in questa critica. Egli aggiunge che, pur non essendo adeguata a costruire una pace duratura, essa va valutata come «strumento buono e utilizzabile per impedire una guerra all'interno dell'Europa, la quale equivarrebbe al “crepuscolo degli dei” per tutti gli ideali e gli dei della cultura occidentale» (Scheler 1994, 171). In altre parole, poiché gli stati europei, dopo il 1918, sono orientati alla pace e alla collaborazione secondo lo “spirito di Locarno”, la Società delle Nazioni può rivelarsi uno strumento utile a consolidare quell'orientamento. Insomma, pur

---

<sup>11</sup> R. Coudenhove-Kalergi, *Panuropa. Ein Vorschlag* (1922), traduzione italiana, *La questione europea*, in Id. 1964, 33. I saggi in cui Schmitt discute della Società delle Nazioni sono *Die Kernfrage des Völkerbundes* (1925) *Der Völkerbunde und Europa* (1927). Su questo aspetto del pensiero di Schmitt, si veda A. Caracciolo, *Presentazione*, in Schmitt 2007: V-XXXI; Pietropaoli 2012, 92-8. Sul dibattito tedesco intorno alla Società delle Nazioni si veda Koskeniemi 2012, 291-4.

essendo di per sé impotente a garantire la pace, la Società delle Nazioni può rivelarsi, in un clima collaborativo e di distensione già presente, utile a facilitare la costruzione della pace.

Passando a discutere del marxismo, Scheler ha cura di precisare che esso non esprime in senso stretto un pensiero pacifista perché non ha fiducia nella forza delle idee. Il marxismo, considerando le idee solo come «conseguenza e [...] sovrastruttura (ideologia) della dinamica dei rapporti economici di produzione» (Scheler 1994, 171), non può attribuire al pacifismo la capacità di incidere sulla storia. Inoltre Scheler registra che i marxisti sono a favore non solo della violenza rivoluzionaria, ma anche della guerra, nella misura in cui può favorire la rivoluzione e l'espansione dell'Unione Sovietica. Malgrado questi rilievi, Scheler include il marxismo nel novero dei pacifismi perché il suo scopo ultimo è una società libera dai conflitti e dalla violenza o, come egli si esprime, «realizzare la pace perpetua attraverso la socializzazione del mondo» (Scheler 1994, 171-2). Tutti i socialisti, prosegue Scheler, «vedono nella vittoria finale (prevedibile) del proletariato e della classe operaia non soltanto la vittoria di una classe, ma attraverso ed in virtù di questa vittoria, il superamento dello stato delle classi, anzi dello stato nel senso di una organizzazione fondata sul dominio in generale [...] e in tal modo – nel presupposto che le lotte di classe economiche costituiscano il contenuto essenziale ed il motore ultimo della storia – la vittoria prevedibile dell'idea di pace perpetua» (Scheler 1994, 174).

Se dunque il marxismo va catalogato tra le dottrine pacifiste per quanto riguarda gli scopi dell'azione politica; non così invece per quanto riguarda i mezzi che, come si è detto, comprendono la violenza rivoluzionaria e la guerra. Proprio su questo aspetto Scheler fonda le proprie critiche al socialismo marxista in quanto dottrina pacifista: «La pace perpetua – scrive – che deve essere innalzata sul mare di sangue della rivoluzione mondiale è certamente una delle forme più discutibili che questa idea, piena di trasformazioni, abbia assunto. Non soltanto su un mare di sangue ma su un annientamento della cultura dell'intero Occidente giunto fino a noi!» Per cui, conclude, a dispetto dei propositi pacifisti del marxismo, «l'idea di una guerra rivoluzionaria mondiale» deve essere considerata «un grande pericolo per la pace» (Scheler 1994, 175).

In contrapposizione alle velleità rivoluzionarie dei marxisti, prosegue Scheler, nasce il pacifismo legato agli interessi di classe della borghesia occidentale, dell'alta finanza e della grande industria. A questo proposito, egli nota che «proprio quando il socialismo marxista è divenuto in Russia relativamente bellicista, la grande borghesia nei suoi leader più avveduti e lucidi è divenuta

relativamente pacifista assumendo la forte tendenza ad annodare relazioni economiche internazionali, per conservare il proprio dominio di classe e accrescerlo attraverso l'organizzazione internazionale» (Scheler 1994, 176). Una nuova guerra, continua Scheler, non solo metterebbe in pericolo gli interessi e le posizioni dominanti acquisite dalla borghesia internazionale, ma renderebbe in qualche misura più probabile una rivolta del proletariato e il rovesciamento dell'ordine esistente; di conseguenza, interesse preciso di questa classe è di mantenere la pace e consolidare l'ordine esistente. Nasce così un «pacifismo internazionale conservatore della grande borghesia», che non ha nulla a che fare con un eventuale progresso della morale o del diritto nella storia, ma è semplicemente legato a interessi precisi e contingenti (Scheler 1994, 177). È dunque sbagliato aspettarsi che un simile pacifismo possa costruire un assetto pacifico stabile, magari grazie all'azione della Società delle Nazioni che è sua espressione: una volta che la situazione politica e gli interessi saranno mutati, infatti, questa classe abbandonerà l'orientamento pacifista per perseguire progetti differenti.

L'ultimo tipo di pacifismo discusso da Scheler è quello della cultura, quello cioè che fa leva sulla «realizzazione di una vasta associazione di intelligenze di "spiriti" [...] di ogni paese». Egli attribuisce a questo progetto un alto valore morale, ma mette anche in chiaro che esso non potrà realizzare alcuna pace durevole. Non è infatti ripetendo che la guerra è un male che è possibile rafforzare la pace in Europa, perché la forza delle idee è limitata e insufficiente per un obiettivo così ambizioso. A questo proposito, Scheler scrive: «la lotta per la ricerca dei comuni compiti europei per il futuro nella cui realizzazione fondata sulla cooperazione i popoli possono unirsi ed in tal modo attenuare le tendenze belliciste [...] è più importante della suddetta opera di illuminazione rivolta al passato» (Scheler 1994, 180).

Questa lunga analisi delle forme di pacifismo che circolano negli ambienti culturali e politici europei serve a Scheler per sostenere la sua posizione in merito all'atteggiamento che è giusto assumere rispetto al problema della guerra. Dopo l'esperienza terribile conclusasi nel 1918, certo, non è più possibile accettare il militarismo come ideologia; ma neppure è possibile far proprie quelle forme di pacifismo che negano qualsiasi utilità alla violenza bellica. Si tratta cioè sia di «rompere con le ideologie romantiche favorevoli alla guerra, che non sono in grado di far fronte ad una coscienza critica certa, né ad un giudizio illuminato dalla ragione»; sia di «bandire dai ranghi della nostra gioventù quel pacifismo francamente servile che dimentica in modo empio il proprio popolo e tutta la sua

tradizione spirituale» (Scheler 1994, 180-1). Contro queste forme estreme di pensiero, Scheler richiama l'attenzione sull'importanza di pensare la politica in maniera adeguata, comprendendola nella sua complessità, nelle sue caratteristiche mutevoli e mai date una volta per tutte. Rivendica cioè uno sguardo realista, che cerchi la pace senza fughe utopiche: «una intelligenza sana e dotata di realismo, e un coraggio fermo, che ami l'onore e sia valoroso e dal quale sorga un orientamento fermo e lucido degli ideali, dei giudizi e delle attitudini della volontà circa i problemi della guerra, della pace, dell'esercito» (Scheler 1994, 181). Scheler dunque non è pacifista. Pur restando convinto che la pace sia un obiettivo desiderabile e possibile, egli rifiuta ogni proposta avanzata dalle dottrine pacifiste che egli enumera nel suo saggio; mantiene invece ferma l'idea che solo una politica lungimirante e consapevole dei mali che la guerra implica possa garantire una pace soddisfacente e durevole in Europa. Scheler morirà nel 1928; da lì a pochi anni la sua fiducia nella lungimiranza della politica sarà amaramente smentita e la pace non potrà più essere concepita come un obiettivo politico, ma solo come qualcosa da costruire, da un lato, attraverso un profondo mutamento dei costumi e della morale negli uomini e, dall'altro, con una riforma istituzionale radicale come l'abolizione della sovranità degli stati nazionali.

## Bibliografia

- Alessiato, Elena. 2011. *L'impolitico. Thomas Mann tra arte e guerra*. Bologna: Il Mulino.
- Barber, Michael. 1993. *Guardian of dialogue: Max Scheler's phenomenology, sociology of knowledge, and philosophy of love*. London-Toronto: Associated University Presses.
- Bonicalzi, Francesca (a cura di). 2011. *Pensare la pace. Il legame imperdibile*. Milano: Jaca Book.
- Coudenhove-Kalergi, Richard. 1964. *Storia di Paneuropa*, introduzione di G. Ferro. Milano: Edizioni Milano Nuova.
- Cristin, Renato e Mario Ruggenini (a cura di). 1999. *La fenomenologia e l'Europa*. Napoli: Istituto italiano per gli studi filosofici.
- D'Anna, Vittorio. 2006. *Max Scheler. Fenomenologia e spirito del capitalismo*. Roma: Editori Riuniti.
- Escher Di Stefano, Anna. 1990. *Max Scheler moralista e sociologo*. Catania: C.U.E.C.M.
- Filippone, Vincenzo. 1964. *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*. Vol. I. Milano: Giuffrè.
- Galli, Carlo. 1996. *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino.
- Groothoff, Hans Hermann. 2003. *Max Scheler. Philosophische Anthropologie und Pädagogik zwischen den Weltkriegen: eine Studie*. Hamburg: Kovac.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010, *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, Roma-Bari, Laterza.
- Koskenniemi, Martti. 2012. *Il mite civilizzatore delle nazioni. Ascesa e caduta del diritto internazionale 1870-1960*, a cura di G. Gozzi, L. Gradoni, P. Turrini. Roma-Bari: Laterza.
- Lazzarich, Diego. 2009. *Guerra e pensiero politico*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- Mann, Thomas. 2005. *Considerazioni di un impolitico*, a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey. Milano: Adelphi.

- Morfino, Vittorio. 2000. *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, prefazione di F. Papi. Como-Pavia: Ibis.
- Morra, Gianfranco. 1987. *Max Scheler. Una introduzione*. Roma: Armando.
- Pietropaoli, Stefano. 2012. *Schmitt*. Roma: Carocci
- Portinaro, Pier Paolo. 1999. *Il realismo politico*. Roma-Bari: Laterza.
- Rametta, Gaetano (a cura di). 2003. *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*. Milano: Franco Angeli.
- Scheler, Max. 1982. *Gesammelte Werke IV*. Bern-München: Francke Verlag.
- Scheler, Max. 1986. *Gesammelte Werke VI*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Scheler, Max. 1988. *Lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Racinaro. Napoli: Giuda.
- Scheler, Max. 1994. *L'idea di pace e il pacifismo*, a cura di L. Allodi, prefazione di A. Scivoletto. Milano: Franco Angeli.
- Scheler, Max. 2004. *L'idea di pace e il pacifismo*, introduzione di M. Doni. Milano: Medusa.
- Scheler, Max. 2009. *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi. Milano: Bompiani.
- Schmitt, Carl. 2007. *Posizioni e concetti*, presentazione e cura di Antonio Caracciolo. Milano: Giuffrè.
- Spengler, Oswald. 1991. *Il tramonto dell'Occidente*, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, introduzione di S. Zecchi. Parma: Guanda.
- Traverso, Enzo. 2007. *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*. Bologna: Il Mulino.