UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE
Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

ALFREDO MARINI

Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey

Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione

Firenze, La Nuova Italia, 1984
(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 107)

Quest'opera è soggetta alla licenza ***Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)****. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;

- l'opera non sia usata per fini commerciali;

- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.

PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

CVII

SEZIONE A CURA
DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

3

ALFREDO MARINI

ALLE ORIGINI DELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA: WILHELM DILTHEY

Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Marini, Alfredo

Alle origini della filosofia contemporanea:
Wilhelm Dilthey. — (Pubblicazioni della Facoltà
di lettere e filosofia dell'Università di Milano ; 107.
Sezione a cura del Dipartimento di filosofia ; 3). —
ISBN 88-221-0166-9
1. Dilthey, Wilhelm I. Tit.
193

Proprietà letteraria riservata
Printed in Italy
© Copyright 1984 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze
1ª edizione: ottobre 1984

A Enzo Paci e Remo Cantoni
da vivi.

INDICE

Prefazione p. XIII
Abbreviazioni XIX

CAPITOLO I

CRITICA, FONDAZIONE, ANALOGIA

1. - Hegel e Schleiermacher p. 1
2. - La vita e il tipo (prassi e teoria) 4
3. - I temi e le loro analogie 6
4. - Circolarità della vita e critica materiale 10
5. - Critica della ragione e genesi storico-sistematica 12
6. - Il limite costitutivo e l'analogia 15
7. - Dalla critica kantiana alla critica storica 19
8. - Linee, leggi, analogie, tipi, strutture. E il compito dello storico 23
9. - Psicologia e storiografia: il problema della ragione 29
10. - Filosofia della filosofia 31
11. - Metodo storico e metodo filologico. Frattura e analogia 34
12. - La scuola storica e il metodo 37
13. - Analogia e dinamica dello spirito 39
14. - Circolarità e duplicazione 43
15. - Metodo esplicativo e metodo analitico. Ipotesi e ideologia 46
16. - Fondazione e specificità 48
17. - Differenza vivente 52
18. - Esperienza trascendentale 55
19. - Pensiero discorsivo ed esercizio teorico 57
20. - Rappresentanza 61
21. - Introspezione e integrazione di metodi. Ermeneutica e fondazione 63
22. - Interpretazione e spiegazione. Doppia funzionalità del comprendere 68

23. - Funzione trascendentale della psicologia descrittiva e analitica p. 72
24. - Il genio e l'uomo medio. Sanità e malattia: analogia dell'esperimento 76
25. - Filosofia della vita. Datità e significatività 80
26. - Una piega nella vita. La *Besinnung* sul Sé 85
27. - Ermeneutica e « *allgemeingültige Wissenschaft* ». Le aporie e il problema della ragione 90

Capitolo II

TEORIA PSICOLOGICA E PSICHIATRIA LA NORMA SOCIALE E GLI ESPERIMENTI DELLA NATURA

1. - Destino della teoria e dignità dell'uomo p. 96
2. - Vita desta, energia della connessione e dinamica delle immagini 99
3. - Connessione acquisita e principio di realtà 104
4. - L'« in »-certezza di Dilthey e il modello antropologico complesso 107
5. - Tipologia, comparazione ed esperimento in una prospettiva ermeneutica 111
6. - Come gestire il collegamento fra teoria e ideale pragmatico 114
7. - L'esercizio teorico, la terapia e la politica 118

Capitolo III

STORIA DELLA FILOSOFIA E NUOVI MODELLI SCIENTIFICI

1. - « Intenzione filosofica » e « durezza empirica » p. 122
2. - Storia della metafisica e teoria della conoscenza. Emergenza storica della psicologia come terreno decisivo 127
3. - « Caos » del presente e necessità di un nuovo concetto di esperienza 132
4. - Esperienza originale della « *deutsche Bewegung* » e sua miniaturizzazione metodologica in Dilthey 142

Capitolo IV

TEMPO E FILOSOFIA: « CRITICA DEL PRESENTE » ED « ESERCIZIO ONTOLOGICO » IN NIETZSCHE, DILTHEY, HUSSERL E HEIDEGGER

1. - Trasparenza dell'intelletto e pensiero tellurico p. 150
2. - Il problema del tempo come epicentro 153
3. - Il « complesso » mitologico (La Nascita della Tragedia) 158
4. - Il « complesso storico-vitale » (Sull'Utilità e il Danno della Storia per la Vita) 161
5. - Nietzsche e Dilthey sulla storia 163

6. - Le modalità temporali e la filosofia dello spirito p. 166
7. - L'« interno » della presenza e il problema della temporalità 172
8. - Temporalità ed esercizio ontologico 179
9. - Gestione tecnico-filosofica di questa situazione: il presente e la violenza ontologica 184

APPENDICE

DIECI PAGINE DI "IDEEN"

Psicologia e teoria della conoscenza: l'emergere di un modello epistemologico relazionale per le scienze dello spirito

(Commento a GS V, pp. 148-53, 171-75)

I - Introduzione al I Cap. delle *Ideen*: « Il compito di una fondazione psicologica delle scienze dello spirito ». Teoria della conoscenza e psicologia in Dilthey. Rapporto con la tradizione kantiana e col trascendentalismo moderno. Connessione psichica e connessione effettuale p. 197
II - Continuazione. Esperienza interna, psicologia e teoria della conoscenza. Il privilegio metodico della psicologia e i suoi problemi 208
III - Continuazione. Analisi della duplice base della teoria della conoscenza. Esperienza vivente e riflessione 220
IV - Vissuto e dato. Psicologia in movimento. Articolazione del mondo interno e approccio scientifico ad esso. Ideologia e critica della scienza: controllabilità, radice e destinazione delle teorie 230
V - Commento alla prima parte del Cap. IV di *Ideen*. Ancora sulla datità del vissuto. Articolatezza del mondo interno. Lutero e Freud. Le prime due peculiarità del mondo interno e della psicologia: « intellettualità della percezione interna » e « cooperazione di tutte le forze dell'anima » 243
VI - Seguito del commento alla prima parte del Cap. IV di *Ideen*. Le ultime due peculiarità dell'esperienza interna: « rapporto di valore tra tutto e parte » e « continuità tra pensiero e ricerca » psicologica. Collegamenti con Marx e con Husserl. La proposizione fondamentale della teoria della conoscenza in Dilthey 256
VII - Seguito del commento al Cap. IV di *Ideen*. Ancora sulle ultime due peculiarità della percezione interna. Problemi della teoria della conoscenza. Il « taglio » interpretativo. L'uso (analogico) dell'analisi in una scienza non ipotetico-deduttiva. Coesistenza tra scienze esplicative e scienze analitico-descrittive. Molte psicologie o una sola? Tre punti di forza della psicologia analitico-descrittiva 269

NOTA p. 284

INDICE DEI NOMI p. 285

PREFAZIONE

La forma saggistica non può essere descrittiva, narrativa o dimostrativa ma, principalmente, ermeneutica e « d'occasione » (nel senso piú nobile ma anche, occasionalmente, in quello piú ignobile della parola). È una forma che, in prosa, richiama la lirica e il dramma, piú che l'epica o il poema didascalico. Inoltre, « saggio » si dovrebbe dire sempre al plurale. Un solo saggio *è quasi nulla, cosí come* una sola storia *sarebbe già quasi tutto, e si potrebbero mandare a spasso « quasi tutti » (gli altri) storici.*

Questa considerazione, che parrebbe collocare « opus *saggistico » e «* opus *storiografico » ai due opposti estremi di* un solo *asse, cambia radicalmente di senso se pensiamo che esperienza storica ed esperienza teorica si intrecciano, nelle occasioni della vita, per i* mille *raggi di una sfera, di cui sono incogniti sia il centro teorico che la superficie storica.*

Ne discende che l'incontro fra i due, il « saggio storico*», può pretendere di essere « qualcosa » ma, comunemente, ha addirittura due ragioni per essere soltanto « quasi »-qualcosa: resta da vedere se l'assunta necessità di una pluralità di saggi non riesca talvolta almeno a descrivere, per cosí dire, il luogo geometrico di qualcosa che sia effettivamente qualcosa (che abbia la « premonizione » di un centro); come, per converso, l'assunta necessità di una pluralità di storie non possa almeno introdurre il dubbio circa la presunta (ideologica) esistenza di una sfera.*

Può essere di conforto, ma anche di inquietudine, il pensiero che la forma saggistica stessa (a differenza dalla ricerca storiografica meto-

dica) finisca col generare una concezione della realtà effettuale, della ricerca e della sistematicità in armonia con la propria natura e il proprio carattere sperimentale e indiziario. « Assaggiare » un frutto non significa mangiarne s o l o *un pezzetto, anzi non significa affatto « mangiare » (per nutrirsi o per soddisfare un bisogno direttamente connesso alla nutrizione), ma formulare un giudizio servendosi del gusto, e dell'intiero apparato digerente, in funzione conoscitiva. Ciò che comunemente è una* c o s a *(da mangiare) viene così trasformato, per una sentenza della volontà, in un* s e g n o *(da interpretare). Quando però questa linea si affermasse in pieno, il mercato editoriale dovrà temere la concorrenza diretta di quello ortofrutticolo e sarà compresa a fondo la paradossale formula nietzscheana « musica per i miei piedi » (che non allude alla « musica da ballo » ma attribuisce senz'altro ai « piedi » una specifica* vis hermeneutica*).*

Se nel saggio la distanza dalla cosa è dovuta al cambiamento di atteggiamento (da intuitivo e diretto a semiotico e indiretto), nella storiografia la distanza è nel dato stesso i n c u i *va riconosciuta e misurata: solo la superstizione cosalizzante (collezionismo, tesaurizzazione, idolatria, che a volte inopinatamente possono affettare la disciplina più « critica » che ci sia: la filologia) riesce però a trasformare il segno di una cosalità o presenzialità de-funta in una cosalità presente. In questo caso, a parte il fatto che anche la costituzione di « cosa presente » è già, a sua volta, una presa di distanza da una precedente tensione o partecipazione vitale al mondo, il passato cui quel segno rimanda verrebbe congelato: e la storia deve essere sempre di nuovo riscritta proprio perché è di vitale necessità (per il nostro futuro) recuperare la fluidità dei segni e la verità (la drammaticità) della distanza tra il presente e il passato.*

Per queste ragioni generali, è di per sé plausibile che, quando il b i s o g n o *di riscrivere la storia si fa più urgente, esso tenda spesso a manifestarsi proprio nella forma del saggio o, per altro verso, della ricerca e presentazione di* d o c u m e n t i *nuovi che, a loro volta, sono il frutto di un lavoro di vaglio critico e di separazione tra diversi gradi di cosalità e di semioticità. Un saggio storico (anzi, molti), meglio di una « vera e propria storia » della filosofia contemporanea, promette allora, in linea di principio e per la sua stessa forma, di rispettare l'esigenza-base di una riapertura di istruttoria, di una rilettura degli atti anche al di là o in assenza di una discussione accanita delle relative tra-*

dizioni storiografiche: questo compito, che un'onesta esigenza di completezza non può trascurare, è piú degno di occasioni ulteriori (che possono essere anche assai prossime nel tempo), in cui la possibilità e il bisogno di una sintesi globale saranno piú forti.

Un altro pericolo che la sovrapposizione di un metodo saggistico a un intento storiografico comporta, è forse allora quello di complicare praeter necessitatem *l'intreccio delle prospettive, dei « tagli », delle distanze e dei valori con un incremento del rischio, di per sé inevitabile, di scambiare i modi di presentarsi della cosa stessa coi modi di accostarvisi da parte dell'autore o di chiunque altro.*

Che Dilthey sia uno dei padri della filosofia contemporanea europea, è fuor di dubbio; in cosa consista questa paternità resta incerto. Se è comprensibile che gli attuali trovatelli della filosofia cerchino prima di tutto il padre e la madre, nel caso di Dilthey essi troveranno bensí quest'ultima (il certo) nei nuovi documenti inediti che vedono la luce in questi anni per merito di K. Gründer e F. Rodi (e dei loro collaboratori), ma il padre, la loro destinazione di senso (il vero) è cosa tuttavia incerta e volatile che impegna e disimpegna e si presenta spesso (si può dire con Alessandro Manzoni) come un Dio ebraico, un « Dio che atterra e suscita, che affanna e che consola ». Sappiamo che Dilthey non separò mai la fondazione storica da quella sistematica delle pratiche scientifiche e poiché, forse anche per questo, scrisse solo dei saggi « storici », è « per saggi » che merita di esser trattato.

Qui però è necessaria la chiarezza, ed anche la crudeltà. Come il « meglio » è nemico del « bene », cosí il « molto umano » lo è dell'« umano » perché, avendo l'aria di chinarsi su di esso, ne deprime l'autentico tenore. Cosí è facile concedere un'efficacia tanto piú costante e profonda, quanto meno esplicita (o magari esplicitamente esorcizzata) alla presunzione di personalità nella storia: l'illusione di surrogare (con la loro correlazione ad una stessa personalità, assunta come garante di continuità e di senso) la sintesi mancante dei fatti e delle idee, degli uomini e delle cose. Surrogazione, in realtà, non meno problematica di quella contenuta nella presunzione di unità epocale o storico-universale.

Una personalità filosofica all'inseguimento di se stessa può essere definita quella di Dilthey, per la sua dedizione alle potenze obbiettive del mondo e della storia come per la sua inclinazione all'intervento pseudonimo, per la fedeltà di fondo alle proprie intuizioni e programmi giovanili, come per l'ostinata e consapevole aderenza (che non vuol dire

adesione) ai dati attuali del mondo storico e scientifico, alla sua evoluzione ed anche alla sua disgregazione. A questa sua caratteristica è facile reagire semplicemente aggiungendo al pregiudizio generale della personalità, quello specifico di una personalità disgregata essa stessa e/o semplice specchio di una disgregazione epocale.

Poiché infine non crediamo di andare esenti da nessuno dei « pericoli » fin qui accennati (al punto che siamo tentati di non preoccuparcene affatto!) vogliamo dichiarare quella che, per quanto riusciamo a capire, è la nostra percezione e la nostra curiosità non tanto per questa *personalità filosofica, quanto piuttosto « intorno ad essa ». Noi abbiamo l'impressione che la filosofia europea debba ripercorrere le vie obbiettive e comuni (che non significa « note » e « risapute ») attraverso le quali si sono formati i grandi autori e le grandi tendenze contemporanee, oggi in apparente declino, e attribuire questo « tramonto » all'« alba » che gli spetta: quella dei nostri nonni (tra i quali vogliamo collocare anche Dilthey e Nietzsche). Questo allo scopo di poter cercare piú liberamente nuovi orizzonti nel* loro passato *e, insieme, nel futuro dei nostri nipoti.*

*Il primo saggio, che tenta una ricostruzione storico-sistematica o, meglio, storico-problematica, del pensiero di Dilthey, cerca di evidenziare gli elementi di connessione globale (nel tempo storico-biografico e nello spazio teorico) che ne accompagnano lo sforzo critico e costruttivo. Gli altri tre si accostano da prospettive variabili a tre tematiche fondamentali della meditazione di Dilthey, come 1) quella della psicologia individuale, 2) quella del rapporto tra storia della filosofia e scienze umane, 3) quella di una fondazione « ontologica » del mondo storico-sociale; considerate tuttavia non soltanto come momenti della sua riflessione ma anche nella loro relativa autonomia. Ciò, in un senso che potrebbe essere evidenziato, rispettivamente, dalle seguenti domande: 1) al di là della psicologia « trascendentale » e delle prospettive caratteriologiche per altro verso presenti in Dilthey (sia pure su un livello assai generale e di principio), quale o quali concreti modelli psico-antropologici emergono in Dilthey, e quale legame mostrano con la cultura psichiatrica del suo tempo? 2) al di là del rifiuto degli schemi « romantici » di filosofia della storia idealistica o di sociologia positivistica, quali o quale tipo di nuovi strumenti, e come fondati, offre o può offrire Dilthey al concreto lavoro delle scienze dello spirito? (su questo punto, che resta aperto, ritorna l'*Appendice*); 3) al di là della indi-*

scutibile importanza di Dilthey come mediatore e fondatore di un « nuovo empirismo », alla tedesca: fenomenologico, ermeneutico e storicista (invece che analitico, induttivo e associazionista), quali sono i concreti agganci che la sua riduzione del mondo spirituale alle strutture del tempo interno mostra con le ontologie fenomenologiche ed ermeneutiche delle generazioni entranti (Husserl e Heidegger)? E qui è parso conveniente assumere come referente principale proprio il coetaneo Friedrich Nietzsche, a causa dell'enorme spazio di manovra storico-culturale e teorico che egli offre con la sua capacità davvero titanica di attualizzazione e di anticipazione. Il suo pendolo oscilla da Goethe a Heidegger, dalla poesia alla filosofia, dalla scienza al mito. Per quanto riguarda il problema del tempo, se Dilthey occupa buona parte dello spazio teorico che intercorre tra la deduzione trascendentale della prima edizione della Critica *e quello spezzone di ontologia fondamentale che l'originale « neokantismo » di Heidegger dedica a* Kant e il problema della metafisica, *Nietzsche si colloca altrettanto profondamente su quella linea di meditazione del presente vivente che idealmente collega il* Faust *di Goethe all'epoché husserliana dell'atteggiamento naturale e delle scienze obbiettive.*

Queste domande non trovano certo una risposta sistematica nel nostro volume, né dal punto di vista dell'analisi teorica né da quello della contestualizzazione storica, esse vogliono solo indicare un modo di guardare. Del resto, la proposta fondamentale che emerge dal lavoro di Dilthey (e pervade sotterranea gli eredi piú lontani del « movimento tedesco » e dell'« umanità » di Lessing, Herder e Goethe) è il moderno avvento dell'uomo planetario, questo suo rinascere in una presa di coscienza di sé che lo porta al di là di se stesso e lo pone liberamente di fronte alla propria morte. Perciò il sapere delle scienze umane deve essere un moderno « conosci te stesso », fondato sullo studio del tempo storico e psichico, in cui storicismo e antropologia filosofica coincidano e facciano tutt'uno. Ma, viceversa, questa visione filosofica di fondo ha poi sempre a che fare con messaggi storico precisi e con le proprie radici lontane nel tempo e nello spazio (nel nostro « passato » interiorizzato o dimenticato e in una cultura « altra » o rifiutata); tutti i suoi contenuti possono variare e non vale rimpiangere una fresca onnipotenza del pensiero e della morale, che forse abbiamo perduto e forse soltanto sognato di aver posseduto; oggi infatti tutto si mescola e bisogna rassegnarsi alla fatica dell'analisi e della lunga mediazione, dove il senso va smo-

rendo per strada. L'unità e la solidarietà vanno cercate piú in basso, vicino alla terra (alla Terra tolemaica di Husserl), là dove la storia confina ancora con la natura e l'anima col paesaggio: nella « spinta stessa dei tempi, nel loro interno e desiderante fermentare »:

*(...) dass der Drang der Zeiten und ihr inneres, gährendes Streben mit uns ist und mit unserem Tun. Er war mit dem bunten Treiben zu Weimar; er war auch mit dem ernsten Bibliothekar zu Wolfenbüttel; auch bei unserer nächtlichen Lampe ist er.**

* Vedi *infra*, Cap. I, n. 64.

ABBREVIAZIONI

AUIN, I, II	W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al sec. XVIII*, voll. I, II, trad. G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1974² (1927).
BDY	*Briefwechsel zw. Wilhelm Dilthey u. dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*, hgg. v. Sigfrid v. der Schulenburg, Halle a.S., Max Niemeyer, 1923.
CRS	W. Dilthey, *Critica della ragione storica* (traduzioni di Pietro Rossi), Torino, Einaudi, 1969² (1954).
DDM	*Von deutscher Dichtung u. Musik. Aus den Studien z. Geschichte des deutschen Geistes*, Stuttgart, Teubner, 1957.
DjD	*Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen u. Tagebüchern 1852-1870.* Zus. gestellt v. Clara Misch geb. Dilthey, Stuttgart, Teubner, 1960² (1933).
EBP	H. Ebbinghaus, *Über erklärende u. beschreibende Psychologie*, in: « Zeitschrift f. Psychologie u. Physiol. der Sinnesorgane », IX (1896), pp. 161-205.
EVP	W. Dilthey, *Esperienza vissuta e poesia*, trad. di N. Accolti Gil Vitale, Milano, IEI, 1947.
GCSR	F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Milano, Marzorati, 1971.
GS I, II, ...	W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner, 1914-34; *I-IX*; 1936: *XI-XII*; Stuttgart (G. B. Teubner Verlagsgesellschaft) - Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1958: *X*; Berlin, Walter de Gruyter, 1968-70: *XIII-XIV*; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970 ..., *XV* ...
Aufbau	GS VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910)
Beiträge Glauben	GS V: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (1890)
Beiträge Individualität	GS V: [Über vergleichende Psychologie] Beiträge zum Studium der Individualität (1895-96)

Dichterische Einbildungskraft
GS VI: Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn (Rede, 1886)

Einleitung
GS I Einleitung in die Geisteswissenschaften (vedi per lo piú ISS) (1883)

Erfahren und Denken
GS V: Erfahren und Denken. Eine Studie zur Erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jhts. (1892)

Ethik
GS X: System der Ethik (1890)

Geschichte der Wissenschaften
GS V: Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875)

Geschichtliches Bewusstsein
GS VIII: Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen

Grundlegung
GS VII: Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (1905-1910)

Ideen
GS V: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894)

Plan
GS VII: Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910-11)

Poetik
GS VI: Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik (1887)

Wesen
GS V: Das Wesen der Philosophie (1907)

ISS W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. G. A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

MpD A. Marini, *Materiali per Dilthey. Il dibattito sulla psicologia (Ebbinghaus, Yorck-Dilthey, Wundt, Windelband)*, Milano, Unicopli, 1979.

NPS F. Schlegel, *Neue philosophische Schriften*. Erstmals in Druck gelegt, erläutert u. mit einer Einleitung in Fr. Schlegels philos. Entwicklungsgang versehen v. J. Körner, Frankfurt a. M., Schulte-Bulmke, 1935.

OFN, I^1..., II^1... *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1964.

Crepuscolo
OFN, VI^3: Il crepuscolo degli idoli

Zarathustra
OFN, VI^1: Cosí parlò Zarathustra

PZN J. Stambaugh, *Untersuchungen z. Problem d. Zeit bei Nietzsche*, Den Haag, M. Nijhoff, 1959.

SuZ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960^9 (1927).

Capitolo I

CRITICA, FONDAZIONE, ANALOGIA

1. *Hegel e Schleiermacher.* — Un aspetto caratteristico di Dilthey è da un lato la precocità e dall'altro la permanenza dei suoi problemi principali per tutto l'arco della vita, una vita orientata sulla ricerca filosofica con una perseveranza pari solo all'ampiezza dell'orizzonte e all'amore per la ricchezza dei fenomeni culturali. È stato detto [1] che la frammentarietà e incompiutezza della sua opera non è un « difetto », ma è il modo di manifestarsi di un impulso coerente e profondo. Con ciò, Misch riecheggia una nota autobiografica dello stesso Dilthey [2]. Benché preferibile a giudizi esterni e gratuiti come quello di C. Antoni [3], è questa una tesi che può giustificarsi solo in un'interpretazione del pensiero di Dilthey capace di metterne in luce, appunto, la coerenza profonda. Senonché, fatalmente, piú il « profondo » viene in luce, meno profondo è: sicché spesso, piú un'interpretazione è stringente, meno stringe e piú tende a trasformarsi in autogiustificazione ideologica.

È stato detto anche [4] che la ricerca di Dilthey presenta due facce:

[1] G. Misch in GS V, *Vorbericht des Herausgebers*, pp. XI-XII. Per un nostro giudizio sui presunti « limiti » di W. Dilthey, cfr. *infra*, Cap. II, 4.

[2] GS V (*Vorrede, 1911*), pp. 3-6; DjD, p. V.

[3] C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze 1940, pp. 36-38. Secondo C. A., Dilthey non era abbastanza intelligente! È strano come uno studioso di ottima levatura come l'A. (che dimostra nelle sue descrizioni come nelle sue ricostruzioni concrete tanta preparazione e tanta ... intelligenza) si senta come forzato, in sede di « giudizio », ad assumere atteggiamenti non si sa se piú terroristici o piú grotteschi che, in ogni caso, distolgono il lettore dall'oggetto « giudicato » per spostarlo, invece, sul suo « giudice ». Dobbiamo considerare questo atteggiamento di C. A. un limite civile e culturale tipico del suo tempo?

[4] M. A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, London 1952, p. 196.

una romantica e l'altra positivista le quali, mentre negli altri casi riescono ad armonizzare, proprio nel caso della psicologia non ci riescono. Ne segue che qui, a proposito della psicologia, si avrebbe il massimo di tensione e di incertezza nel suo pensiero. Per di piú, a questa speciale posizione del problema psicologico in Dilthey si collega una tesi generale relativa all'evoluzione del suo pensiero: la versione piú corrente di essa consiste nell'affermare che egli sia passato, tra gli ultimi anni '80 e gli anni '10, da una posizione psicologico-soggettiva ad una posizione ermeneutico-oggettiva, dalla psicologia all'ermeneutica e, ciò, non solo per « naturale » evoluzione interna ma anche perché duramente criticato da psicologi specialisti e professionisti come Ebbinghaus, e sempre piú attratto dal concetto hegeliano di spirito oggettivo, con cui cercava di correggere il formalismo scolastico di Brentano e magari dello stesso Husserl [5]. Dal quale era, peraltro, parimenti attratto.

Circa il rapporto con Hegel, non si tratta però affatto di una tarda evoluzione, e quanto al concetto di « spirito oggettivo », assai diverso da quello hegeliano, non è certo questa una scoperta né tarda né originale di Dilthey ma del suo amico Lazarus, che dal 1860 ne aveva fatto largo uso nella « *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* ». D'altra parte, se con la dialettica hegeliana Dilthey aveva già « civettato » in gioventú [6], nella tarda biografia di Hegel l'interesse è tutto per la sua concezione giovanile della « vita » nei suoi rapporti con Herder, Shaftesbury, Hemsterhuis [7] e ignora le grandi celebrazioni dell'oggettività dello Hegel maturo. Circa l'ermeneutica poi, si tratta anche qui di una vecchia conoscenza di Dilthey che, dal 1859, ne studia la storia (moderna) fino a Schleiermacher in cui, pur criticandolo dal punto di vista storiografico e psicologico, ravvisa il fondatore dell'ermeneutica generale, intesa come metodo autonomo e universale di comprensione dei fatti culturali (spirituali).

In effetti, nella tipologia diltheyana delle *Weltanschauungen* è evidente una preferenza spiccata per il cosiddetto « idealismo oggettivo », che corrisponde quasi esattamente al tipo indicato da A. Trendelenburg (suo insegnante di filosofia a Berlino) come « filosofia dell'identità ». Non si tratta certo di una preferenza teorica, perché l'ambizione teorica è quella di un'equidistanza, appunto t i p o l o g i c a , dai di-

[5] GS VII (*Plan*), p. 237 (trad. it. in CRS, p. 344).

[6] GCRS, pp. 236-37.

[7] GS IV (*Die Jugendgeschichte Hegels*), pp. 52, 148.

versi concreti fenomeni della storia della filosofia che vengono presi in considerazione, e questo vale anche per l'idealismo oggettivo [8]. Sí, invece, di una preferenza ideologica, corrispondente alla sensibilità cristiano-protestante e tedesco-nazionale di Dilthey. Da un lato, questo tipo di *Weltanschauung* è quello che esprime l'aspetto piú vivo del cristianesimo; si incarna nella mistica tedesca, emerge nella moderna teologia trascendentale e trionfa nella *deutsche Bewegung* (dall'ultimo Lessing, a Kant, allo spinozismo romantico, a Hegel [9]); dall'altro, la grande esplosione culturale tedesca tra Sette e Ottocento è un fatto nazionale decisivo che non deve essere semplicemente disperso o occultato dal vento positivista e capitalista delle culture europee eredi del razionalismo illuministico [10], pena la colonizzazione culturale, la perdita d'identità (povertà di spirito, filisteismo [11]) e l'impossibilità di gestire le stesse emergenze sociali e scientifiche dell'era presente (a tutto vantaggio della vecchia teologia di chiesa e dei suoi alleati [12]).

Dilthey scrive due grosse biografie nella sua vita: la prima (1867-1870) all'inizio della sua carriera scientifica, su Schleiermacher, contemporaneo di Hegel, fondatore dell'ermeneutica come scienza filosofica generale [13] e « annunciatore di una nuova religiosità » [14]; la seconda (1905) quasi alla fine, sul ' giovane Hegel ', in collaborazione con l'allievo H. Nohl che pubblicherà due anni dopo, in base ai manoscritti, i relativi testi hegeliani col titolo « Scritti teologici giovanili ».

[8] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 35.

[9] GS II (*Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jht.*), p. 77 (trad. it. in AUIN, I, p. 101). Questa vecchia traduzione italiana di Giovanni Sanna (Napoli 1926), piú volte ristampata da La Nuova Italia di Firenze, non è da buttare (come invece certamente la prefazione dello Stesso, primitiva e obsoleta) e merita di essere rivista. Notiamo che essa reca nel titolo del saggio citato nel testo un errore grossolano: i secoli 15° e 16° vi sono resi con « secoli decimoquarto e decimoquinto ». Del resto, anche il titolo italiano dell'intiero volume, cosí scialbo ed oscuro, è per fortuna errato: non de *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al sec. XVIII* si tratta nel titolo dato da G. Misch al previsto III libro dell'*Einleitung*, ma precisamente di *Visione del mondo e analisi antropologica dopo il Rinascimento e la Riforma.*

[10] GS V (*Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800. Antrittsvorlesung in Basel 1867*), p. 13; *Ibid.* (*Erfahren und Denken*), p. 89.

[11] GS II (*Das natürliche System der Geisteswiss. im 17. Jht.*), p. 91: « Geistesarmut » (AUIN, I, p. 118); BDY, p. 76: « Rentiersphilosophie », « Moral der Satten ».

[12] GS V (*Vorrede, 1911*), p. 4; *Ibid.* (*Erfahren und Denken*), p. 89.

[13] DjD, p. 103.

[14] GS VI (*Das Problem der Religion*), p. 297.

Se si tiene presente che, per come Dilthey la intendeva, la biografia è il genere storiografico piú completo e piú alto [15], si capisce che questa sua duplice scelta non è casuale ma è dovuta ogni volta a un concorso eccezionale di motivazioni: le piú evidenti tra esse si collegano immediatamente ai « temi » della religione e della teologia cristiana, all'« età » dello *Sturm und Drang* e della *Romantik* tedesca, al « tipo » di *Weltanschauung*, quella dell'« idealismo oggettivo » al quale sia Schleiermacher che Hegel appartengono (anche se il primo tende ad accostarsi a un idealismo della libertà [16]), al « problema » della convergenza tra psicologia, storia, mondo spirituale oggettivato. Il grande fatto che Dilthey attribuisce i n s i e m e a Hegel e a Schleiermacher è di aver compenetrato l'astratta sistematica di quelle connessioni finalistiche il cui intreccio costituisce la civiltà (cioè: lingua, diritto, mito, religiosità, poesia) con la coscienza della loro storicità [17].

2. *La vita e il tipo (prassi e teoria).* — Un'avvertenza essenziale per evitare falsi problemi e facili distruzioni polemiche, e per trovarne ancora oggi interessanti gli scritti, è rendersi conto anche della duplice valenza degli argomenti di Dilthey: l'attenzione, il rispetto per l'empiria dei dati di fatto non impedisce mai che essi valgano come casi di una generalità od occasioni di una totalità, l'importanza attribuita alle concettualizzazioni generali non lascia mai credere che esse si sottraggano a quella deformazione o curvatura ideologica che è connessa ad ogni radicamento storico [18]. Bisogna chiedere alla storia cos'è la filosofia ed essa ci mostra che l'oggetto e il metodo di quest'ultima cambiano, ciò che si mantiene immutabile è la sua funzione nella società umana e nella nostra cultura [19].

Il luogo di questa connessione tra particolarità storica e generalità teorica è la vita stessa e tutto ciò che è vitale mostra questo legame, tensione o connessione (*Zusammenhang*) tra ciò che è parte e ciò che è tutto, tra ciò che passa e ciò che permane, tra differenza e identità.

[15] DjD, p. 141; GS V (*Ideen*), p. 225.

[16] GS XIV (*Leben Schleiermachers*, Bd. II, 1°: *Einleitung* von M. Redeker), pp. XXXI, XL.

[17] GS V (*Rede zum 70. Geburtstag*), p. 7.

[18] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 267; *Ibid.* (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze aus den Handschriften), p. 336.

[19] GS VIII (*Zur Weltanschauunglehre*, 7. Zur Philosophie der Philosophie), p. 206.

Anche il legame tra il sapere e il suo oggetto è un legame di questo tipo: il sapere è sempre sapere della realtà, della vita, e insieme è sempre parte della vita stessa, è incluso in essa [20].

Ogni legame che sia v i v e n t e è t i p i c o, perché connette parte e tutto, storia e sistema, sviluppo e struttura: è da un solo nucleo che si dipartono la storia della *Weltanschauung* cristiana studiata negli anni '50-'60 e la teoria delle visioni del mondo elaborata da Dilthey nei quarant'anni successivi; la psicologia della « connessione strutturale » e lo « studio dell'individualità » elaborate negli anni '90; e in direzioni apparentemente opposte ma in realtà destinate a vibrare insieme, se non ad incontrarsi, si muovono i saggi di *Geistesgeschichte* aperti nella direzione della continuità esterna e della storia universale (anni '90) e le biografie su menzionate di Schleiermacher e di Hegel, che sviluppano dal germe della forma interna individuale i cerchi concentrici di un'espressione culturale a molti strati, capace di caratterizzare un popolo e un'epoca.

« Rigorosa », si potrebbe dire, è la non scelta tra la temporalità greca, ciclica, della struttura, dell'analogia, del tipo, e la temporalità ebraico-cristiana del progresso, della storia, dell'anomalia, del grado. È rigoroso anche il rifiuto di un'identificazione tra soggetto e sostanza, linea e circolo, parte e tutto come astratto postulato iniziale: la relazione è vissuta, è in movimento, la teoria va ricavata dall'esperienza, anche se l'« esperienza » non è quella dell'empirismo inglese.

Ma ogni scienza umana (o dello spirito) si muove in questa dimensione che coinvolge in un legame tipico da un lato la singola scienza e il suo oggetto, dall'altro la loro duplice specificità e le corrispondenti totalità (inattingibili perché sempre già inconsciamente e irreversibilmente possedute) della vita stessa e del sapere. Quest'ultimo nelle sue due facce, irriducibili e inseparabili, della fondazione teorico-sistematica e della *Weltanschauung* che presiede alla direzione pratica della vita. Proprio questa continuità problematica tra particolare e generale, che è anche continuità tra fatto ed essenza, contenuto e forma, storia e filosofia, permette a Dilthey di far evolvere senza rotture g l i s t e s s i problemi, dall'ambito della teologia a quelli della filosofia, della storiografia culturale, della fondazione delle scienze dello spirito, o della psicologia: senza rotture significa senza feticismi negativi e senza orientare

[20] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 61.

troppo violentemente il proprio interesse e la propria adesione al movimento vivo della cultura.

La permanenza dei problemi, la loro traducibilità, si costituisce nella tensione stessa della vita, come circolarità, analogia, struttura, comprensione. La loro peculiarità intraducibile emerge come sviluppo, anomalia, storicità, vissuto. Il luogo dove l'identità e la differenza, il sapere e la vita, il *Verstehen* e l'*Erleben* si congiungono è l'*Ausdruck* (espressione), il mondo oggettivo e oggettivato dello spirito, la connessione effettuale, la connessione acquisita dello psichismo, insomma le istituzioni viventi, ovvero (piú nel senso di Schleiermacher che di Hegel) l'eticità: 1) i sistemi simbolici della civiltà, come l'arte, la religione, la filosofia, 2) le organizzazioni esterne della comunicazione, come lo stato, la chiesa, la scuola, 3) i singoli popoli, ma anche la struttura e la connessione psichica acquisita dell'uomo fatto, che « rappresenta », in lui, la realtà effettuale [21].

Che la classificazione dei sistemi simbolici sia per lo piú limitata a quelli classici della religione, dell'arte e della filosofia che, viceversa, i sistemi di comunicazione non comprendano ancora l'economia, la genetica, il linguaggio, la parentela, ecc., è legato ad una opposizione romantico-positivista tra interno ed esterno, genio e sistema, profondità e generalità [22], produzione e mercato che proprio allora entra in crisi ma che non cancella, in Dilthey, quel nesso tra la valenza simbolica, esemplare, e la concretezza storica ed empirica, quell'aria di sospensione e di non-finito, tipica della ricerca e dell'« esperimento », che accompagnano le sue considerazioni in ogni circostanza.

Per questa ragione e per il suo carattere di *work in progress* verso la verifica di un'ipotesi iniziale implicita, che si dimentica e si riscopre sempre di nuovo, in un'epoca cosí ricca di distruzioni e di conquiste teoriche, l'opera di Dilthey rivelerebbe tutto il suo interesse storico se studiata, in base ai manoscritti inediti, in una costante relazione tra risultati effettivi e prospettive programmatiche.

3. *I temi e le loro analogie.* — Se è lecito riassumere in pochi punti la complessa evoluzione di Dilthey negli anni '50-'60, egli passa 1) dalla teologia, alla storia del rapporto tra *Weltanschauung* cristiana e tradizione speculativa greca nel cristianesimo primitivo. 2) Dalla facoltà

[21] GS I (*Einleitung*), trad. it. ISS, p. 61; GS VI (*Poetik*), pp. 170-73, 231.
[22] GS VI (*Das Problem der Religion*), p. 305.

di teologia, a quella di filosofia (in cui si laurea e prende la libera docenza [23]). 3) Dalla revisione storicistico-evolutiva della dialettica hegeliana nella storia della filosofia di K. Fischer (da lui frequentato a Heidelberg), alla dissoluzione di essa ad opera di F. A. Trendelenburg [24] a Berlino. 4) Dalla storia del cristianesimo primitivo e della gnosi cristiana, a quella della mistica medievale [25] e degli inizi della Scolastica [26], con la intenzione di scrivere un libro sulla propria concezione della autenticità e dell'essenza del Cristianesimo [27]; e, parallelamente, dallo studio del rapporto tra coscienza storica e religione in Hamann e Herder, alla *Preisschrift* su Schleiermacher come punto di svolta dell'ermeneutica moderna sia classica che biblica. 5) Dallo studio di Schleiermacher (la cui ermeneutica si esercitò principalmente su Platone) come analogia moderna della gnosi cristiana, attraverso la sua biografia e la pubblicazione dell'epistolario lasciato incompiuto da L. Jonas, allo studio della intiera « scuola romantica » e soprattutto di Fr. Schlegel [28]. 6) Dalle teorizzazioni di Fischer (evoluzione) e di Trendelenburg (continuità, tipologia, eticità, *Weltanschauung*); all'esame del metodo degli esponenti della « scuola storica » (Ranke, Mommsen, ecc.); ad un piano di studi a lunga scadenza su tutta la storiografia tedesca da Möser in poi [29]. 7) Dal rapporto tra vita (religiosità) cristiana e filosofia greca nella patristica orientale e poi in Schleiermacher; al rapporto tra la *Bewegung* culturale tedesca nell'età dell'idealismo (della *Erweckung* religiosa, delle guerre di liberazione antinapoleoniche e delle riforme prussiane) e la scienza e il metodo empirico in età posthegeliana e positivista. È qui che la psicologia della forma interna, o germinale, o del contenuto che poteva essere di Fichte, Humdoldt, Schleiermacher, Novalis, Fr. Schlegel, trova come controproposta scientifica, se non il rifiuto kantiano o comtiano, la concezione meccanicista di Herbart, quella associazionista di Mill, o la sintesi eclettica di Lazarus e dei *Völkerpsychologen* [30].

[23] DjD, pp. 166, 186.
[24] Vedi *infra*, Cap. III, 1.
[25] DjD, pp. 55, 67.
[26] *Ibid.*, p. 110.
[27] *Ibid.*, pp. 106, 128, 130.
[28] *Ibid.*, pp. 110, 133, 137, 158.
[29] *Ibid.*, pp. 64, 68.
[30] *Ibid.*, pp. 51, 91.

Praticamente tutti i motivi della sua riflessione successiva sono presenti in questi anni, singolarmente e nel loro complesso intreccio. Il motivo profondo che li rende analoghi e comunicanti è forse l'idea sottile e tenace di una ripresa innovatrice della critica kantiana, con una nuova critica della ragione e fondazione delle scienze dello spirito sotto la quale si agita il problema stesso di una nuova concezione della ragione e della scientificità in generale. Se possiamo tentare una riformulazione schematica delle sedimentazioni di questa ricca esperienza potremmo riassumerla in quattro principali e pressoché permanenti analogie storiche e teoriche, di cui l'ultima e piú ampia (nella quale tutte si ripresentano) è per lui (*der alte Praktikus!*) il problema dell'epoca presente (il s u o problema); queste analogie ripetono lo schema « vita-pensiero » « storia-filosofia », e sono:

1) V i t a cristiana primitiva e p e n s i e r o greco-ellenistico.

2) Da un lato: v i t a cristiano-tedesca della Riforma, del pietismo, della musica di Bach e Händel e della ' nuova religione ' di Schleiermacher. Dall'altro: p e n s i e r o teologico (ed ermeneutico) delle ortodossie luterana, riformata, cattolica; del razionalismo teologico post-erasmiano; e della teologia speculativa (panteista o trascendentale) che si riallaccia, al di là della Riforma, alla mistica medievale, al di qua di essa, alla filosofia trascendentale inaugurata da Kant.

3) Emergenza storica della vita tedesca (arretrata, feudal-contadina, legata prevalentemente alla cultura religiosa) tra Rivoluzione e Restaurazione: suo « risveglio » religioso e ritorno alle origini, alla fondazione protestante della religiosità tedesca; risveglio politico e ricerca della propria identità nazionale, risveglio culturale e « idealismo tedesco ». In tutti questi aspetti viene in luce un carattere essenziale dello spirito tedesco, che è identificabile sia come condizionamento storico esterno, che come vocazione originale, struttura interna: quello della riflessione [31], del ripiegamento su di sé [32] o dispiegamento dall'implicito, dal sonno, dall'inconscio, all'esplicito, alla vita desta, alla presa di coscienza (*Selbstbesinnung*). A questo carattere è connessa la centralità del-

[31] *Ibid.*, p. 153.

[32] GS XI (*Aus den Entwürfen der Einleitung*), p. XVI (da Königsberg, da Kant, dall'*in sich gewandten Norden* i fili di una straordinaria *Erweiterung* della coscienza storica vanno a Herder, a Jacobi, a Schleiermacher); GS VI (*Probl. Relig.*), p. 294; EVP (*Novalis*), pp. 292-94, 314; DDM (*Die grosse deutsche Musik des 18. Jhts.*), pp. 207, 218. Il ripiegamento riflessivo è connesso però anche all'arretratezza (« das Rückständige »): GS VII (*Aufbau*), p. 115 (in CRS, p. 191).

l'interiorità o del sentimento, il privilegio dell'espressione musicale, la profondità del senso religioso, ecc. Da un lato, dunque, ed è la terza analogia, questa vita originale e profonda e questa esperienza storica nazionale, dall'altro le poderose costruzioni scientifico-speculative dell'idealismo tedesco[33] in cui dominano motivi di risoluzione dell'eredità cartesiana e della tradizione neoplatonica.

4) « Ultima » analogia, in cui, all'esercizio di un metodo o alla lettura di manifestazioni artistiche e culturali, si aggiunge un interesse vivo per la ' direzione ' scientifica della vita[34] e il perseguimento di scopi pratici (politici, morali), è quella che sussiste tra l'esperienza viva del tempo presente e dei suoi problemi, e la sfida che proviene dalla scienza matematica e naturale del positivismo anglo-francese: *a*) è dentro questa analogia che si specifica il rapporto tra pratica culturale, religiosa, politica, storiografica, ecc., e fondazione gnoseologa e metodologica delle corrispondenti teorie (o scienze dell'uomo)[35]; *b*) entro la problematica della fondazione, è la stessa analogia a porsi come problema del rapporto tra scienze della natura e scienze dello spirito; *c*) ed è ancora questa analogia a porsi come problema attuale del rapporto tra la storiografia obbiettiva di un Ranke (e, in generale, la pratica storiografica della scuola storica) e l'impostazione soggettiva (seppure a diversi livelli di « soggettività ») di Herder, di Novalis o di Hegel e, in generale, delle filosofie della storia; *d*) all'interno del problema di una metodologia storiografica di *Geistesgeschichte* e di *Kulturgeschichte* è la stessa analogia a presentarsi subito come problema attuale sotto forma di relazione tra la prospettiva monografica schleiermacheriana e quella hegeliana della continuità esterna nello svolgimento della storia delle idee (rappresentata da Chr. Baur in sede di storia della gnosi cristiana); *e*) mentre anche nell'ermeneutica, come scienza specifica, vi è una permanenza analogica del problema nel variare delle sue forme di attualità storica: dalla interpretazione protestante dei testi sacri del cristianesimo, allo sviluppo della coscienza storica con la riscoperta dell'ermeneutica all'inizio dell'800, fino all'emergere del « problema »

[33] GS VI (*Das Problem der Religion*), p. 294.

[34] GS XI (*Zeitgenossen*: Wilhelm Scherer), pp. 237-38.

[35] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), pp. 337-38.

di una nuova scientificità dal rapporto tra scienze della natura e scienze dello spirito[36] all'inizio del '900.

4. *Circolarità della vita e critica materiale.* — Cercheremo ora di evidenziare, nel tessuto complesso della sua ricerca, la relazione tra il problema della psicologia e il programma della cosiddetta « critica della ragione storica ». Un'intiera discendenza di interpreti sottolinea, in proposito, che esso si riduce a un progetto di « critica storica » della ragione e che questa, la storicizzazione integrale della ragione, è la conclusione ultima di Dilthey. Che pagherebbe perciò il meritato pedaggio del relativismo e dello scetticismo, o riuscirebbe a malapena a sottrarvisi. Un'altra discendenza di lettori, insistendo sull'altro aspetto macroscopico di questa « critica della ragione », quello che la riconduce al tutto della vita e al suo permanente fondo di mistero (o meglio: di enigmaticità), riduce ogni struttura alla connessione finalistica, la scienza a visione prospettica del mondo, il sapere al valore, il diritto alla forza e scopre, infine, che le radici avventizie della malapianta relativistica pescano nel lago maleodorante dell'« irrazionalismo ».

Senza tentare una confutazione di queste tesi, noteremo soltanto che Dilthey è costantemente impegnato a individuare la funzione della scienza e del pensiero in generale nel tutto della vita, in quanto il loro radicamento nella (e riferimento alla) realtà è dato come presupposto: come non è possibile risalire al di là della vita, ma solo conoscerla, cosí non è possibile dubitare che la dimensione intellettuale sia parte della vita, ma bisogna chiedersi come lo sia, quale sia la sua funzione e quale il suo senso nell'esperienza e nella storia (*erfahrend geschichtlich*)[37]. L'enigmaticità del pensiero (e della scienza) non è inferiore a quella della vita e, come ogni manifestazione simbolica, anch'esso è un modo di vedere la vita, un tentativo di scioglierne l'enigma e di sciogliersene. Il rapporto per cui, nella vita, si intrecciano un vivere tacito e inconscio, un esprimersi esplicito di esso e una relazione di comprensione che li congiunge sia nel rapporto riflesso con se stessi, sia in quello tra psichismi altri e diversi nello spazio (la società) e nel tempo (la storia), sia infine in quella connessione spaziotemporale (epocale) che è lo spirito obiettivo e obiettivato — questo rapporto, è sempre un rapporto di circolarità da cui il pensiero non esce. E se cer-

[36] *Ibid.*, pp. 333 ss.

[37] Vedi, insieme, DjD, p. 81 e BDY, pp. 219-20.

casse di uscirne sarebbe, di nuovo il caso di chiedersi quale sia il modo, la funzione e il senso di questo tentativo [38]. Il modo può essere anche quello dell'arte o quello della religione [39]. La funzione è riformatrice [40]. Il senso è l'aspirazione a formulare enunciati universalmente validi sulla vita stessa.

Cosí, la critica diltheyana della ragione, se è certamente critica storica (come è vero che è critica della « ragione storica » e fondazione delle scienze dello spirito) è principalmente critica materialistica della formalità della ragione, della sua astrattezza, della sua vanità [41], dell'uso dogmatico dei procedimenti deduttivi, dell'autosufficienza del metodo puro: per lui la « logica » è logica di qualcosa, ed è ricavabile solo dalla descrizione e dall'analisi della cosa di cui si tratta, una analisi che tenga conto del coinvolgimento dell'osservatore. E ciò corrisponde alla sua idea di una filosofia che si concepisce come un ramo di un albero rigoglioso [42] e come « scienza della realtà effettuale » [43] una « scienza particolare » della totalità che coincide con ogni empiria e pervade ogni campo parziale o materia specifica [44]. Con un sovrappiú di senso rivolto all'enigma della totalità della vita in quanto tale [45] (al senso del senso).

[38] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 4. Übersicht meines Systems), p. 183; *Ibid.* (8. Philos. d. Philos.), pp. 209-11; GS V (*Wesen*), pp. 344-45 (in CRS, p. 394).

[39] GS VIII (*Das geschichtliche Bewusstsein*), p. 14.

[40] GS V (*Wesen*), p. 400 (in CRS, p. 466).

[41] DjD, p. 81.

[42] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 7. Philosophie der Philosophie), p. 205; cfr. GS IV (*Die Jugendgeschichte Hegels*), p. 145.

[43] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 2. Grundgedanke meiner Philosophie), p. 176.

[44] GS V (*Wesen*), p. 375 (in CRS, p. 434): « ogni umana prestazione tende a pervenire alla Besinnung filosofica ». Ciò non va inteso in un senso puramente « ideale » (anche se, in effetti, per Dilthey le ipotesi scientifiche devono s o l o « orientare » l'indagine: ossia aprirla e non chiuderla!): Dilthey tende a costruire concreti modelli e strumenti scientifici capaci, tra l'altro, di risolvere in senso olistico-trascendentale l'atomismo fondamentale della scienza contemporanea. Cfr., *infra*, i testi relativi alle nn. 79 e 105; inoltre, il Cap. III, 4, sulla « miniaturizzazione » dello schema classico di esperienza e sul problema di strumenti scientifici analitici, ma storicamente e filosoficamente tarati. Vedi anche l' A p p e n d i c e .

[45] GS V (*Wesen*), p. 365: « Richtung des Geistes auf das Ganze der *gegebenen* Welt » (sottol. ns.) (in CRS, p. 420). Vedi anche DjD, p. 83.

5. *Critica della ragione e genesi storico-sistematica.* — La formula di una nuova critica della ragione emerge, nel 1859-60 nel quadro di un doppio programma di studi cosí formulato da Dilthey in una pagina di diario del 1960:

(...) Voglio perseguire, secondo le mie forze, ambedue i piani che ho in mente: una storia della *Weltanschauung* cristiana dell'occidente (δεινόν τι) e lo studio critico dello spirito filosofico e religioso (poetico) in base a una considerazione storica (psicologica) della genesi dei sistemi e della sistematica. Con le mie scarse forze non posso trattare degnamente questo tema enorme, che si risolverebbe in una critica della ragione pura sulla base della nostra visione del mondo storico-filosofica. Tuttavia voglio mirare a questa meta, almeno come fonte di ispirazione [46].

Noi possiamo vedere questo nodo di problemi (la « ragione » è sempre un nodo di problemi) da piú lati: il primo è quello della « genesi » ed è insieme storico e sistematico: in sede storica si riferisce alla storia delle idee e alla struttura delle *Weltanschauungen*, in sede sistematica alla struttura psicologico-antropologica dello spirito e ai « movimenti originari » della ragione umana.

Da un anno, i diari registrano già una serie di considerazioni, alcune delle quali riguardano i metodi per affrontare la storia della *Weltanschauung* cristiana in Occidente; altre partono dal rapporto tra filosofia e religione (sulla cui reciproca autonomia Dilthey aveva già espresso un preciso punto di vista in una lettera del 1856 al fratello Karl [47]); altre si riferiscono direttamente ai sistemi emanatistici gnostici e neoplatonici e, indirettamente, proprio allo studio critico delle tre attività simboliche (filosofia, religione, arte) in quanto esse sono tendenze, m o v i m e n t i dello spirito umano, e in quanto si esprimono in corrispondenti s i s t e m i, ovvero cristallizzazioni e prodotti storico-culturali. Lo studio critico dei movimenti dello spirito è inscindibile da quello dei prodotti di questi movimenti e coincide, tra l'altro, con la genesi dei cosiddetti sistemi. Orbene, questa genesi è duplice: storica e psicologica. Ciò prefigura una duplice dimensione anche dei movimenti dello spirito umano: tra lo svolgimento di una storia delle idee, la struttura delle *Weltanschauungen*, la struttura di quella che Vico chiamava la « nostra medesima mente umana » e il suo sviluppo dalle profondità indifferenziate dell'animo umano vi sarà una corrispondenza che va messa in luce.

[46] DjD, p. 120.
[47] *Ibid.*, pp. 36-7.

Vi è, per una storia della *Weltanschauung*, un peculiare metodo filologico che consiste nella raccolta di concetti, presupposti, ragionamenti, schemi, ecc. (...).

Come una melodia consiste di uno o piú movimenti tonali originari, come un cristallo di uno o piú modi di legame tra gli elementi, cosí un sistema. Nelle principali visioni del mondo lo schema tiene il posto che ha la legge nella formazione dei corpi (ad es., nelle piante, la struttura delle cellule), o l'idea musicale fondametale in una melodia. Anche cosí, esse si muovono pur sempre con molta libertà, ma a livello tipico sono legate da questi momenti. Applicando questa legge, si semplificano i sistemi — la miglior prova che essi vengono capiti! Infatti da semplici, anzi, poveri elementi, leggi, forme fondamentali nasce, per infinite molteplicità, la ricchezza del mondo [48].

Lo studio di questa « genesi » della ricchezza del mondo mette in evidenza uno schema, un *logos* seminale che agisca nel fenomeno concreto come legge del suo sviluppo; una « vera logica » (reale, materiale, in un senso che Dilthey ritrovava nelle lezioni di Fr. Schlegel) dovrebbe essere una descrizione analitica di questi *logoi*, da sviluppare poi secondo il metodo genetico, come seppero f a r e magistralmente Schlegel, Humboldt, Schiller sulle orme di Fichte, e sopra tutti Schleiermacher. Il quale, però, cedendo a un gusto tipico del suo tempo, tendeva ad artificiose « costruzioni logiche » in sede di esposizione teorica di questi concetti o schemi. Uno dei piú importanti « per la recente filologia » è quello di « forma interna », con cui si cercava di cogliere l'unità di un'opera, di un autore: non ci si accontentava piú di menzionare il genere di pensieri trattato, non si operava piú con concetti generici come profondo, acuto, sensibile, grazioso ecc., si voleva conoscere la specificità spirituale nascosta sotto questi tipi. Ma ciò non era possibile se non si concepiva lo spirito come qualcosa di attivo (*tätig*) e il pensiero come qualcosa di fatto (« *ein Faktum* »: concetto di Schleiermacher, presente in Fr. Schlegel, desunto da Fichte): lo spirito non è un recipiente che contenga sentimento, intelligenza ecc., ma un modo di agire determinato (*eine so und so beschaffene, d. h. verlaufende Tätigkeitsweise*) [49].

Dilthey è però scettico nei riguardi della *Maschinerie* del sistema in cui si traduce la conquista « napoleonica » dell'essenza. È a Kant e al suo concetto di forma immanente nell'uomo (di origine mistica [50]), a Fichte

[48] *Ibid.*, p. 89; vedi anche p. 124.

[49] *Ibid.*, pp. 90-91; vedi anche GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*), pp. 327-28; GS VI (*Poetik*), pp. 115-16.

[50] GS II (*Auffassung und Analyse des Menschen im 17. Jht.*), p. 77 (AUIN, I, 101).

e al suo concetto di attività e di individualità che si deve questo metodo, ma ciò che di esso non è piú accettabile è l'aspetto costruttivo che Schleiermacher ha in comune con Fichte:

> ... Qui egli segue Fichte esattamente. Una costruzione a partire dal punto centrale dell'io, con cui coinvolge l'io individuale, proprio come Fichte quello assoluto. Questo metodo non fu altro che una trasposizione scientifica da questo oggetto a quello [51].

Noi invece, annota Dilthey con una retorica posthegeliana del finito che sembra una reminiscenza lessinghiana, o un'eco del concetto schlegeliano di infinità della filosofia (e di « filosofia della filosofia »!):

> ... Noi ci accontentiamo, al termine di una lunga vita, di aver scavato ogni sorta di camminamenti alla ricerca scientifica, diretti nel profondo delle cose; noi accettiamo di morire lungo la strada. Quelli coglievano, ancora giovinetti, l'essenza di tutte le cose [52].

L'assolutezza ed esclusività costruttiva di Fichte che sviluppa, per cosí dire, il solo lato interno della monade leibniziana, è dunque un'eredità splendida, ma appunto unilaterale, dell'ermeneutica di Schleiermacher. Splendida per l'esegesi di individualità (opere, autori) strutturate in totale originalità intorno al proprio schema generatore ma, come vedremo, insufficienti per la ricerca storica, che deve tener conto della continuità esterna e inserire il genio in un ampio universo culturale. Nel passo programmatico sopra citato (DJD 120) vi è perciò una precisa proporzione tra spirito filosofico-religioso [53] e storia da un lato, spirito poetico e psicologia dall'altro: in Schleiermacher sia l'autore originale che il testo poetico sono in effetti qualcosa di individuale in cui una

[51] DjD, p. 87; vedi anche GS XIV (*Leben Schleiermachers*, II, 2": Schleiermachers System als Theologie), p. 689 (cfr. GCSR, p. 245 n.).

[52] DjD, p. 87; vedi anche *ibid.*, p. 186. In una lettera alla sorella Mariechen, la versione quotidiana e casalinga di questa vocazione di « noi moderni »: « Che razza di meccanismo, quanto lavoro preparatorio prima che noi uomini moderni cominciamo a vivere! specialmente quelli che hanno preso servizio nella scienza! Nel medioevo era diverso: gli intellettuali che esprimevano le loro memorabili considerazioni, gli imperatori che prendevano in mano le redini del regno, non avevano ancora compiuto 25 anni. Oggi, un uomo, quasi non riesce a raggiungere una posizione e una attività soddisfacenti prima dei trent'anni. La somma degli studi e il meccanismo da padroneggiare si è gonfiato smisuratamente » (DjD, p. 57). Ben piú deciso il rifiuto nietzschiano della 2ª *Inattuale*!

[53] GS V (*Wesen*), p. 378: « der fruchtbare Ernst der Religion und Philosophie » (in CRS, p. 437).

legge stringe in una connessione sincronica inscindibile il tutto e le sue parti; la differenza tra i due è solo che l'interpretazione psicologica imposta il rapporto come rapporto tra produzione (autore) e prodotto (opera), mentre l'interpretazione grammaticale lo imposta come rapporto sistematico tra le parti del testo. È facile vedere che concretamente (cioè: teoricamente e storicamente), tenendo conto della coimplicazione del soggetto esterno e del rapporto tra l'oggetto e il metodo, la doppia relazione è reversibile e che si può concepire come sistematico (in base a una legge) il rapporto genetico tra produzione e prodotto, e come genesi (scoperta e « produzione » di implicazioni e conseguenze) il rapporto sistematico tra un testo e le sue stratificazioni, tra il tutto e le sue parti. Cosí avremmo un duplice concetto, embricato, di genesi: sincronica e diacronica, grammaticale e psicologica, sistematica e storica [54]. La genesi storica sarebbe, inscindibilmente, genesi sistematica e viceversa.

6. *Il limite costitutivo e l'analogia.* — In realtà, né la storia né, per la ragione inversa, la psicologia possono dirsi soddisfatte da questa impostazione. « Storia » (come anche « psicologia ») implica sviluppo e legge di sviluppo, ma implica anche universalità ed empiria perché la storia, questa serie di fatti empirici particolari, di scarsa originalità e a bassa intensità di significato (tuttavia insostituibili e non intercambiabili [55]), è tendenzialmente storia universale. E d'altra parte la psicologia, come scienza delle leggi dell'anima o della natura umana (a sua volta storicamente divenuta [56]) è scienza di una struttura permanente che è rilevabile nell'uomo fatto, sviluppato [57], perché riassume la costanza e la tipicità delle relazioni tra gli uomini diversi e il mondo uno, nel tempo e nello spazio [58]: « il sole di Omero brilla ancora oggi » [59]. Nulla garantisce che la stabilità e la costanza delle leggi e delle strutture psichiche possa resistere all'eventuale deformazione di questo mondo unico in cui

[54] GS XIV (*Leben Schleiermachers*, II, 2ª: cit.), pp. 661-62.

[55] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 36: la « materia prima dei residui storici » (*Rohstoff der geschichtlichen Überreste*).

[56] GS VI (*Poetik*), p. 108.

[57] GS V (*Ideen*), pp. 152, 157, 180-81, 213-29.

[58] *Ibid.*, p. 226.

[59] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 7. Philosophie der Philosophie), p. 205 (« diese eine gegenständliche Welt »); *Ibid.* (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), p. 334 (« dieselbe äussere Welt »).

ci riconosciamo e di cui ci alimentiamo; e d'altra parte questa stessa unità è per noi insieme un presupposto reale, condizione di ogni nostra funzione come di ogni osservazione e teoria scientifica (quindi, scientificamente inesauribile), e un oggetto teorico che noi costruiamo per comparazione di dati empirici come unità ricorrente di una legge che li governa.

La certezza delle leggi del mondo esterno e quella della nostra interna vitalità sono solidali con i limiti estensivi e intensivi della nostra conoscenza [60]: non potremo « salvare » il mondo esterno dal dubbio grazie alla certezza indubitabile di quello interno ma, al contrario, solo descrivere, analizzare e confermare il nesso e l'analogia tra la unità dell'anima e l'unità del mondo, tra psicologia e mondo naturale, psicologia e storia (oggetti, situazioni, persone). L'intreccio fra condizioni esterne e storiche e strutture psichiche permanenti è addirittura fondato su questi limiti costitutivi della nostra conoscenza [61]. Se psicologia e storia sono due aspetti inseparabili della stessa realtà umana è solo perché tutto il nostro sapere e il nostro vivere sottostanno a quel limite. Che Dilthey esprime come principio di fenomenalità, rovesciandone il valore idealistico in un senso che potremmo chiamare fenomenologico-esistenziale: noi abbiamo esperienza diretta solo del nostro proprio Sé come di una realità, e solo *mediante* tale unità di vitalità esperiamo il mondo esterno (oggetti, persone, natura, storia). Ciò che non possiamo fare è, però, risalire oltre questa nostra struttura psichica (in questo senso le dimensioni della rappresentazione, della volontà e del sentimento sono irriducibili [62]: per es., non possiamo trasferire su un piano piú elevato, e cosí superare, le sue intrinseche antinomie, ma dobbiamo ricondurle piuttosto a un piano inferiore, far ammenda di un'indebita pretesa della ragione umana che asso-

[60] GS X (*Ethik*), pp. 46-7; ISS, pp. 22 ss.

[61] Circa il tema teorico del « limite costitutivo », vedi GS V (*Ideen*), p. 175 (dove 'die Grenze' diventa 'die Stärke unserer Erkenntnis'): un esempio di come il problema humeano dell'esperimento e dell'ipotesi (vedi *infra*, § 16) si trasforma in Dilthey, grazie a Kant e oltre Kant. Cfr. anche *infra*, le pp. 17, 33, 39, 40, 43, 47, 63, 64, 66, 73; per il rapporto col problema dell'anomalia, vedi *infra*, § 27; e vedi *infra*, Cap. III, 4, n. 68.

[62] GS X (*Ethik*), p. 46; GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), pp. 67-8; *Ibid.* (*Erfahren und Denken*), pp. 84, 87; *Ibid.* (*Beiträge Glauben*), pp. 90-1; GS XIV (*Leben Schleiermachers*, II, 2ª: cit.), pp. 589-90; ISS, pp. 124, 364.

lutizza un'immagine del mondo e riconoscere un'innocua differenza là dove appariva una drammatica incompatibilità [63].

Questo rifiuto di sintesi supreme come quelle della metafisica idealista e delle filosofie della storia, si converte nella ricerca di strutture materiali della vita, la distruzione della metafisica tradizionale del trascendente si orienta su strutture immanenti alla vita stessa: è cosí che le riflessioni di Dilthey troveranno sempre piú nettamente un polo di convergenza e di fondazione nell'analisi della temporalità intesa (nello spirito kantiano, ma non nella lettera) come condizione radicale di possibilità di ogni storia e di ogni visione del mondo. Un appunto del 1861, che per un certo verso (quasi *e contrario*) ricorda una famosa lettera al Vettori di Machiavelli, per un altro si colloca a metà strada fra il concetto hegeliano dello *Zeitgeist* e le analisi husserliane della temporalità. È già in questo spirito, annota Dilthey (il cui cuore batte sempre dal lato della grande *Bewegung* tedesca), che

> (...) possiamo bene invidiare coloro cui fu un tempo concesso dar forma immediata alla freschezza della loro vita interiore e foggiare i loro pensieri in un gioco sereno, nel canto e nell'immagine. Ma c'è qualcosa in cui siamo uguali a loro — ed è la sola per cui vale la pena di vivere —: che la spinta dei tempi e il loro interno slancio e fermento è presente in noi e nel nostro fare. Era presente nelle svariate occupazioni di Weimar; era presente anche nel serio bibliotecario di Wolfenbüttel; ed è ancora qui, presso la nostra lampada notturna [64].

Se non soltanto il mondo della storia e della cultura ma la nostra stessa esperienza globale del mondo esterno naturale è irriducibile alle sole leggi della fisica, se la nostra conoscenza degli altri uomini è possibile solo con l'aiuto dell'analogia, ciò è dovuto a quegli stessi limiti immanenti per cui

> (...) anche in noi stessi solo la connessione tra azione e motivazione si svolge a livello cosciente; i motivi stessi, in quanto tali, emergono in un modo per noi del tutto enigmatico. Perciò il carattere dell'uomo è a lui stesso un segreto, ed è solo il suo modo d'agire a renderglielo in parte visibile. Ma perfino quel rapporto, spesso consapevole, tra motivo e azione, si sottrae a un pieno discernimento [65].

Sia per la storia che per la psicologia, dunque, né l'impostazione costruttiva tipicamente idealistica e dialettica di Schleiermacher, né la

[63] GS VIII (*Das geschichtliche Bewusstsein*), pp. 7-8.

[64] DjD, pp. 154-55.

[65] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 68; vedi anche *ibid.* (*Ideen*), p. 224; (*Beiträge Individualität*), p. 318.

sua geniale sensibilità estetica di interprete offrono uno strumento sufficientemente umile, e adeguato ai rispettivi compiti. Anche da questo lato — continua Dilthey con un'immagine-guida che ritroviamo nelle *Idee* [66]

(...) noi siamo circondati da un orizzonte non troppo ampio che, come il campo visivo esterno, muta insieme col procedere dell'osservatore cosicché sempre, mentre davanti a noi emerge il nuovo, qualcosa scompare alle nostre spalle. Quindi, anche nelle azioni presenti, l'impulso cosciente non sempre è quello realmente efficace. Anche qui, come nella vita, le forze piú attive amano restare nello sfondo. La trasparenza della connessione tra carattere, motivo e azione è tipica delle figure poetiche, non della visione della vita reale. Perciò, anche l'elemento estetico nel fenomeno dell'uomo reale sta nel fatto che sulle sue azioni splende un riflesso (*Abglanz*) dell'anima che le produce, piú vivo che nell'uomo comune. È solo l'intelletto che intraprende una ricostruzione artificiale inducendo a ritroso in base alla coordinazione dei fatti e, g r a z i e a i limiti della propria esperienza di vita, comprende i limiti dell'esperienza della vita. (Esso) sa ben distinguere tra quegli uomini eccezionali il cui carattere, osservato nelle loro azioni eminenti, può essere stabilito con precisione (senza pericolo che il loro modo d'agire comporti una smentita) e gli altri, il cui carattere può solo essere calcolato in base alla media delle loro azioni, dopo che hanno cessato d'agire in questo mondo: uomini che danno solo un risultato casuale, che un giorno di vita in piú avrebbe potuto cambiare. Anche lo storico deve tener distinte queste due classi. Questa indagine a posteriori di un'individualità è una delle piú alte conquiste della comprensione storica [67].

Questo apprezzamento (1875) [68] per uno studio non filologico ed estetico ma storiografico e filosofico dell'« individualità », assai diverso da quello ispirato all'assolutizzazione fichtiana dell'io, ritorna in maniera sistematica nelle *Idee* [69] e nei *Contributi allo Studio dell'Individualità* [70] e conferma quel rapporto privilegiato tra « sintesi storiografica » e « penetrazione filosofica » di cui si parla nel passo DJD 83 del 1859: là dove ne va della costituzione della « totalità nel mondo » e si tratta di rendere giustizia all'esigenza di universalità *reale* che è nascosta dentro l'empiria, solo la filosofia può integrare la storia. L'arte (e l'ermeneutica psicologica) si accontentano di interpretarla nell'esemplarità e nella virtualità di un microcosmo individuale. Quanto alla comu-

[66] GS V, p. 201.

[67] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 68.

[68] Vedi anche *ibid.*, p. 35.

[69] GS V (*Ideen*), pp. 226 ss.

[70] Vedi anche GS VII (*Plan*), p. 208 (in CRS, p. 315) e GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), p. 338.

nanza religiosa, essa è solo un modo di dare forma a questo profondo *bisogno* di universalità, anche se, contrariamente a quanto pensa Schleiermacher [71], non risponde soltanto a un bisogno di comunicazione. Anzi, in questo senso, la religione è stata « forma » per tutta l'umanità [72] e merita di essere presa sul serio, insieme con l'arte, da una filosofia che si incontri con la storia e riconosca nel modo piú ampio i propri legami storici, in primo luogo quelli con la teologia [73].

7. *Dalla critica kantiana alla critica storica.* — Un altro lato di questa problematica della ragione emerge soprattutto in relazione all'insegnamento kantiano e alla sua attualità. Da alcune pagine del 1859 il riferimento a Kant risulta centrale ed è già acquisito un punto di vista che Dilthey poteva formarsi soltanto nella triplice connessione tra la frequentazione degli storici berlinesi, gli studi sulla scuola romantica (Schleiermacher, Novalis, Fr. Schlegel [74]) e lo spirito scientifico positivista regnante in quegli anni a Berlino [75], in particolare in quella cerchia di amici di Dilthey, come Lazarus e Wehrenpfenning, nella quale sorgeranno nel giro di un anno (rispettivamente nel 1859-60 e nel 1861) la citata « Zeitschrift für Völkerpsychologie » e i « Preussische Jahrbücher ».

Circa la relazione tra critica storica e filosofia trascendentale, che qui si saldano nella sua consapevole esperienza giovanile, Dilthey menzionerà (in termini immutati) nel tardo saggio su *La coscienza storica e le visioni del mondo*, l'« intimo nesso » che legò fin dall'inizio la filosofia trascendentale e la storia della filosofia (fin dall'« inizio », ossia, a cominciare da Leibniz): in una combinazione tra la critica storica (Wolf, Niebuhr, Schleiermacher, Böckh) e la filosofia trascendentale, che si era incarnata in uomini come Winckelmann, Möser e Herder; e secondo una linea di cui l'idealismo tedesco fu uno sviluppo positivo [76]. In un tempo che non è piú quello dell'inizio, ma della fine del secolo, Dilthey ritiene che il problema sia quello di « continuare

[71] DjD, p. 83 (cit. per esteso, *infra* nel testo); ISS, p. 325.
[72] DjD, p. 83; cfr. GS V (*Wesen*), p. 342 (in CRS, p. 391).
[73] GS VIII (*Das geschichtliche Bewusstsein*), p. 14; DjD, p. 166.
[74] Vedi DjD, p. 137.
[75] GS XI (*Zeitgenossen*: W. Scherer), p. 243.
[76] GS VIII (*Das geschichtliche Bewusstsein*), pp. 10-11.

l'opera della filosofia trascendentale »[77], « in un modo ancor piú ampio di quanto abbia fatto Kant »[78].

Già in questo testo del '59 si allude alla possibilità di « continuare » la critica kantiana, sulla via tracciata da Fichte, ma secondo due linee di modificazione: la prima, integrare il formalismo kantiano con il contenuto della vita; la seconda, integrare l'astrattezza e la staticità kantiane con la concretezza delle scienze empiriche e del divenire storico. Non si trattava soltanto della continuazione di un'impresa teorica, ma anche dell'aggiornamento di una tendenza storica caratteristica della recente cultura tedesca all'integrazione organica di esperienze diverse (si veda per es., in campo teologico, tutta la tradizione della *Vermittlungstheologie*). Questo duplice aspetto è contenuto anche nel programma di una « filosofia della filosofia ».

Nel saggio citato su *La coscienza storica e le visioni del mondo*, dopo aver rilevato il radicamento della religione, della filosofia e dell'arte in una certa connessione psichica della persona umana, Dilthey osserva:

> Ne segue forse un rassegnato scetticismo? L'umanità dovrà ondeggiare senza sosta tra la fede in un sistema e il dubbio? Quella stessa analisi che prende ad oggetto il passato del pensiero umano, mostra bensí la relatività di ogni singolo sistema, ma insieme lo rende comprensibile in base alla natura dell'uomo e delle cose, studia le leggi secondo cui ambedue si formano, la struttura comune, le principali figure, le leggi di costruzione e la forma interna.

E se queste leggi e la connessione obbiettiva della realtà non si possono cogliere direttamente, i « molteplici rispecchiamenti » che esse hanno nelle teste piú diverse ci daranno qualche informazione in proposito. Insomma sia rispetto all'esperienza soggettiva, che a quella intersoggettiva, o a quella oggettiva,

> (...) il filosofo trascendentale risale dai concetti che ci facciamo della realtà effettuale, alle condizioni secondo cui noi la pensiamo. L'analisi della storia della filosofia, ovvero la *Selbstbesinnung* storica della filosofia su se stessa, risale dai sistemi alla relazione tra il pensiero e la realtà effettuale; è la stessa cosa che ha in mente il filosofo trascendentale, ma questa indagine si vale dell'analisi storica e cerca la stessa cosa in quanto storica[79].

[77] *Ibid.*, p. 14.

[78] *Ibid.*, p. 8; ISS, p. 537.

[79] GS VIII (*Das geschichtliche Bewusstsein*), pp. 12-13 (spaziat. ns.). Che sia « la stessa » cosa non va certo preso alla lettera, però l'espressione segnala l'impegno di Dilthey nel senso di un'operazione complessa di « traduzione » culturale e di « trasfigurazione » filosofica che non doveva restare sul piano simbolico ma

Del resto (come piú tardi nella *Krisis* di Husserl), è proprio la crisi della metafisica e quindi una motivazione filosofica, che richiede il passaggio ad una presa di coscienza storica:

> Se le concezioni della vita e del mondo variano e si avvicendano, sarà la *Selbstbesinnung* storica, che ha dietro di sé quella filosofica, a dover cercare nella vitalità umana e nelle sue relazioni con ciò che la contrasta e la influenza, la base solida di ogni storicità, e della stessa lotta tra le visioni del mondo. La filosofia dovrà prendere ad oggetto se stessa come un fatto umano e storico [80].

È da una filosofia capace di far questo che può essere costruita

> (...) una connessione scientifica generale dipendente da ricerche filosofiche; una connessione che deve però essere conoscenza obbiettivamente valida, che sta al di sopra di ogni indimostrabile visione del mondo, — e quindi non è metafisica nel vecchio senso [81].

Cosí Dilthey in un testo del 1911, nel quale rimanda direttamente alla « sua » discussione con Husserl, che lo aveva attaccato in un famoso articolo dello stesso anno sulla rivista « Logos » [82].

Ma ecco le pagine di diario del 1859:

> [p. 79] Se la determinazione del rapporto tra filosofia e religione è tanto carente, ciò è dovuto al fatto che il concetto stesso di filosofia è dato solo formalmente (...). Alla base del filosofare stanno profondissimi bisogni della natura umana, dei quali non si può dire in quale campo rientrano. La ricerca kantiana delle categorie e il tentativo fichtiano di deduzione delle stesse troverebbero un continuatore in colui che considerasse correttamente i moti dello spirito verso l'unità del mondo, la necessità dell'accadere interno ed esterno (....) ecc. (tutte cose prive affatto di necessità logica, né da tale necessità originate, ma se mai da un primitivo oscuro istinto della natura umana) (...) come dei moti interni dello spirito e non già come forme concettuali presenti in esso, dunque: come quei movimenti che costituiscono l'essenza della ragione umana.
>
> [p. 80] Le categorie sono il punto centrale e fecondo della critica della ragione pura; intesa nel senso che abbiamo accennato, una filosofia della filosofia sarebbe la degna continuazione dell'impresa di Kant.
>
> Quanto alla storia delle idee, ad essa spetterebbe trovare i punti in cui que-

raggiungere risultati operativi. Vedi *supra*, n. 44 e, *infra*, le considerazioni su Fichte (n. 105): « lo storico ripete questo procedimento, però nella dimensione del particolare ». Qui appresso (nelle note di diario del 1859) vedi la « compenetrazione tra le scienze empiriche e la filosofia ».

[80] *Ibid.*, p. 13.

[81] GS VI (*Das Problem der Religion*), p. 303; vedi anche GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*), p. 338.

[82] GS VI (*Das Problem der Religion*, Anmerkung), p. 321.

sti oscuri movimenti istintivi della ragione umana emergono chiaramente alla luce e seguirne l'azione in tutte le loro forme.

In questi primordi del filosofare nell'animo umano religione e filosofia sono ancora indistinti (...).

Ma sono in tutto e per tutto le stesse direzioni e intenzionalità dello spirito umano da cui scaturisce la religione, quelle che dominano, con poche altre, anche la filosofia. (...)

Una nuova critica della ragione deve partire:

1) Dalle leggi e dagli impulsi psicologici da cui provengono cooriginariamente arte, religione e scienza.

2) Essa deve analizzare i sistemi come prodotti naturali, come cristallizzazioni, la cui forma originaria sono schemi; schemi che derivano da quei tratti fondamentali indicati in 1).

3) Per questa via, essa non arriva alla scepsi, ma ha in quei necessari e generali modi di effettuazione dello spirito umano la base per il trattamento scientifico di ogni percezione sensoriale.

Infatti, a questa ipotesi fondamentale etico-religiosa non possiamo sottrarci, la natura del nostro spirito non inganna, [p. 81] Dio non mente. Ma al di là della nostra natura non possiamo andare, possiamo solo capirla.

Non varrebbe la pena di essere uno storico, se questo non fosse anche un modo per capire il mondo! Vale la pena di esserlo solo per chi ha a cuore l'esercizio di un metodo, l'espressione di un impulso artistico o il perseguimento di scopi pratici!

(...) Non si capisce la vacuità filosofica che sogna di una supremazia sopra le « scienze particolari ». Come se la filosofia non fosse a sua volta una « scienza particolare ». (...)

Chi studia la storia con questo interesse per le forme dell'esserci umano, per le leggi che lo governano, per le direzioni che scaturiscono dalla sua natura, ha in sé vivente in modo originale una parte, della verità a noi concessa, altrettanto grande quanto quella del filosofo.

E da dove proviene questa vigorosa coscienza delle leggi e delle forme dell'esserci che governano sia i popoli che la natura? Dalle ricerche di Herder, di Wolf, di Grimm, dagli sforzi di Ritter e dei naturalisti. In costoro essa è stata viva, piú che nei filosofi.

La compenetrazione tra le scienze empiriche e la filosofia: questo e nessun altro è il carattere impresso alla nostra epoca. Ed è nel suo spirito che noi lo applichiamo alla storia e cerchiamo di vedere nei fenomeni della religione, della scienza, dell'arte, ecc. forme dello spirito nazionale prodotte dalle stesse leggi [p. 82] che sono efficaci dappertutto (...). (...)

Quando Hegel, guidato dalla necessità della razionalità (questo indimostrabile presupposto di ogni filosofia) vedeva la legalità della storia nel procedere in linea retta di una dialettica che si compie nella trinità dei suoi momenti, si era soliti considerare a quella stregua anche la natura.

Questa configurazione razionale del mondo si è dimostrata un'illusione sia nella natura che nella storia. La irregolarità del mondo non ha in sé altra ragione, che quella della legge. Chi mai, oggi, vorrebbe ancora concepire la storia delle

religioni come sviluppo di una serie? Al posto del concetto che migra da una nazione all'altra, è subentrata tutta la vastità della vita civile. La nostra visione storica vede solo un insieme di nazioni, le cui origini sono celate in una profonda oscurità; lingua e immagine tracciano linee di unità tra di esse; secondo la loro natura, condizionata dalla stirpe e dal territorio, e il loro sviluppo in base alle stesse leggi nella lingua, nella religione, nella mitologia, nel pensiero. Chi mai porrebbe ancora la religione germanica come un momento prima o dopo quella buddista? (...)

[p. 83] La storia ha a che vedere col progresso della civiltà (...).

Se seguiamo il corso della storia vediamo che essa consiste in un reciproco stimolarsi delle nazioni il quale, portando avanti la civiltà da est a ovest, ora isolatamente ora a gruppi, dura fino al punto in cui nasce una civiltà unitaria (nell'impero romano). E in quanto questa civiltà unitaria nel sapere e nell'agire abbraccia via via tutto il mondo, l'assimilazione di tutta la civiltà è conclusa. Dal fermento e dal cozzo di questi elementi emerge, grazie alla sintesi storiografica e alla penetrazione filosofica, la comprensione del mondo, nella sua totalità.

La comunanza della religione è bisogno, non solo come istinto di comunicazione ma, piú profondamente, come bisogno di universalità di tutto ciò che, altrimenti, viene avvertito solo soggettivamente nel singolo. Ben di rado l'uomo ha in se stesso una consistenza tale da non aver bisogno di questa universalità. Essa ha offerto una forma all'intiera umanità [83].

8. *Linee, leggi, analogie, tipi, strutture. E il compito dello storico.* — In questo lungo appunto (e in quello successivo) il rifiuto dell'astrattezza e della staticità delle categorie kantiane si associa al rifiuto della filosofia hegeliana della storia: ciò che rimane è invece: *A*) lo schema teorico della filosofia trascendentale, o meglio, l'atteggiamento « critico » che consiste nel risalire alle condizioni di possibilità del pensiero; *B*) l'idea del rapporto tra l'io individuale e l'unità del mondo (in altri termini: il problema della ragione!) Questa unità del mondo, 1) è un dato storico ed un progresso storico in atto; 2) non è data teoricamente nella sua purezza, perché è solo il contenuto di un istinto oscuro dalla ragione che noi assumiamo come ipotesi etico-religiosa; 3) è rilevabile positivamente tramite la ricerca empirica di « linee di unità » dentro l'insanabile (per noi) « irregolarità » del mondo: queste « linee di unità » [84] sono quelle di « leggi efficaci dappertutto » [85] ovvero, leggi che sono « le stesse » in diversi campi di fenomeni storici

[83] DjD, pp. 79-83.

[84] La stessa espressione è usata ancora in GS V (*Beiträge Individualität*), p. 208 e in GS VII (*Plan*), p. 280: « Linien ziehen », « Figuren zeichnen » (in CRS, p. 375).

[85] Vedi anche DjD, p. 155.

e culturali [86], ma abbracciano anche la « natura » [87] perché sono riconducibili a generali e necessarie leggi, forme o modi di effettuazione (*Wirkungsweisen*) dello spirito umano (*menschlicher Geist*) [88], o dell'esserci (*Dasein*).

Queste leggi uguali dappertutto e cioè, in particolare, nella storia e nella psicologia, nella società e nell'uomo, nello spirito obbiettivo e nelle connessioni psichiche acquisite, sono quelle che rendono particolarmente interessante l'uso dell'analogia in sede storiografica e che permettono di saldare i due punti di vista indicati [89]: quello hegeliano della continuità storico-dialettica dei sistemi, delle idee e, in generale, delle grandi istituzioni obbiettive dello spirito da un lato, quello fichtiano-schleiermacheriano dello sviluppo dall'interno secondo un'intima legge di costruzione dall'altro. Due punti di vista che guardano, rispettivamente, verso la storia universale e verso la psicologia individuale ma che per Dilthey sono accettabili solo insieme, e possono stare insieme soltanto se non toccano rispettivamente i limiti della filosofia della storia, e dell'assolutezza fichtiana dell'Io (o dell'astratto a priori kantiano).

In sede psicologica e di scienze dello spirito, questa dimensione delle leggi, delle analogie e dei tipi esclude tanto l'imperialismo herbartiano del modello fisico, quanto gli aggiornamenti empiristi dell'induzione milliana e si accosta se mai, alla fisiologia degli organi di senso di J. Müller [90] o, goethianamente, alla morfologia delle scienze biologiche o, ancora, all'ermeneutica paleontologica di Cuvier [91]. È cosí che Dilthey tende a vedere la dimensione storica e umana, tra uniformità generali e sistematiche da un lato e combinazioni di singolarità irripetibili dall'altro, come un intreccio irregolare di universi o connessioni storicamente e strutturalmente determinate entro le quali si formano condensazioni, surdeterminazioni o addensamenti piú particolari (i termini sono: *sich anbilden, sich sammeln, an einem Punkt zusammendrängen* [92]) che, sull'asse della relazione universale-individuale, danno al rispettivo universo la configurazione di una totalità centrata su se stessa. Si tratta di scoprire le leggi generali di questo costituirsi delle

[86] *Ibid.*, p. 82.
[87] *Ibid.*, p. 81.
[88] *Ibid.*, p. 80.
[89] Vedi anche, *infra*, DjD, pp. 93-4, 150-51.
[90] *Ibid.*, p. 80; GS V (*Erfahren und Denken*), p. 85.
[91] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 270.
[92] DjD, pp. 93, 94, 155.

totalità contemporaneamente dal di fuori e dal di dentro [93], dal continuo e dal discreto, dal verticale e dall'orizzontale, per cui la « continuità » sarebbe a sua volta un'esigenza e, per cosí dire, una « legge interna » della storia stessa [94]. Ovviamente, per Dilthey (e questo è il senso della metafora che sposta il concetto di forma interna sull'« esteriorità » della storia universale), non vi è piú, almeno nel senso forte della scuola romantica o di Spinoza, della ragione hegeliana o della monade economica nel mercato capitalistico, alcuna forma o legge interna da cui, in ultima analisi, siano deducibili i fatti empirici come da una premessa logica:

> Ho poca fiducia nel tentativo di predeterminare, per tutti i rami della storia, e sia pure in termini generalissimi, il metodo di spiegazione dei fatti storici. Il modo migliore per vedere se un coltello è affilato, è tagliare. (...) Lo stato della psicologia, nei suoi diversi rami, non giustifica la fiducia di Mill che essa ci permetta, in tutti i rami della storia, di verificare deduttivamente le leggi empiriche [95].

Ciò significa allora che la « coincidenza » tra interno ed esterno non avviene in una dialettica totalizzante conservando e superando gli opposti, ma piuttosto dissolvendoli come pregiudizi metafisici. La coincidenza non sarà speculativa ma « empirica », non formale ma intuitiva e materiale: si aprirà, cioè, sul regno dell'analogia. Non solo qualitativa, né solo quantitativa, né solo astratta, ma storica e disposta nel tempo come la musica, e strutturata come la relazione che esiste tra un tema e le « sue » variazioni [96]; tra una nota e le « sue » infinite armoniche; tra un vissuto, le « sue » espressioni e la loro comprensione in piú ampi contesti intersoggettivi nel presente e nelle « prospettive » del tempo; tra la vita e i molti pensieri e universi di pensieri che sorgono dal suo seno [97] e, dopo aver ruotato nelle vicinanze, vi ricadono esausti. Ma l'idea di Dilthey è che per questo mistero non vi sono piú Sibille, ed è per l'ultima rimasta, la scienza, che vale il principio ermetico di Mefistofele, « loico » e dialettico: verso l'alto o verso il basso, è lo stesso. Perciò, dice Dilthey piú avanti [98], in quale punto i

[93] GS V (*Wesen*), p. 372 (in CRS, p. 430).
[94] DjD, p. 95.
[95] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), pp. 42-43.
[96] GS VI (*Poetik*), p. 108.
[97] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 278.
[98] DjD, p. 150 (*1861*).

due approcci si compenetrino, è impossibile descriverlo (*ist undarstellbar*) e la sicurezza assoluta è inattingibile [99].

È quindi uno stesso e identico luogo teorico che cerca di definirsi nella esclusione della « filosofia della storia » come della monade chiusa; della storia universale a priori come del monografismo microcosmico; della filosofia costruttiva e astratta come della storiografia empirica ed erudita; della psicologia razionale delle facoltà come di una psicologia introspettiva romantica e impressionistica dell'ineffabile. In quello stesso luogo teorico dovrebbe trovarsi, secondo le aspirazioni di Dilthey, l'intrinseca, necessaria connessione tra storia e filosofia o tra psicologia e storiografia, in particolare: tra psicologia e scienze dello spirito; e anche la definizione adeguata di un'individualità che sia insieme psicologica e storica, di una legge scientifica che sia universale « come » quella della fisica-matematica [100] e concreta come l'esemplarità di un fatto storico o culturale, come la sua possibilità di esser ripreso e rivissuto in una continuità che è perpetuabilità vivente [101]. È in questo senso che Dilthey vorrebbe risolto o dissolto anche il contrasto e la complicità esistente fin dall'inizio dell'età moderna [102], tra il cristianesimo come religione positiva ortodossa, ecclesiastica e reggimentale, e la posizione razionalistica e morale, dissolutrice dei dogmi e fondatrice del « laicismo » e dell'« ateismo »: in quella nuova religiosità

[99] GS VII (*Plan*), pp. 210-11 (in CRS, pp. 318-19).

[100] GS V (*Ideen*), p. 193; GS VII (*Plan*), p. 281 (in CRS, pp. 376-77).

[101] GS VII (*Aufbau*), pp. 118-20 (in CRS, pp. 196-98); GS V (*Beiträge Individualität*), p. 264.

[102] GS II (*Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jht.*), pp. 109-10: « immer und überall wirkendes menschlich Göttliches », « universal, überall und zu allen Zeiten in der Menschheit wirkendes religiöses Streben und Ringen »: il riferimento esclusivo a questo fenomeno è una Bewusstseinsstellung « il cui regno è tutta la storia » (sottol. ns.) e che si riflette in quella « che si può chiamare » la teologia trascendentale (dalla ripresa umanistica della Stoa romana, fino a Schleiermacher e a Carlyle): « grazie ad essa, e soltanto ad essa può essere adempiuto il compito finale del cristianesimo: diventare religione di tutta l'umanità e quindi dare all'umanità una unità spirituale definitiva» (AUIN, I, pp. 142-43). Si noterà senza fatica (nell'ombra lunga di Herder, di Hegel e della concezione profonda di tutto l'umanesimo tedesco circa il cristianesimo e la storia) la sovrapponibilità di queste formulazioni a quelle, piú esplicitamente « laiche », di Husserl sul compito della filosofia (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hua. VI, Den Haag 1959, § 73: « La filosofia come riflessione dell'umanità su se stessa e come realizzazione della ragione » [1934-35 ca.], trad. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, pp. 384 ss.).

affermtaiva (*bejahend* [103]) che, annunciata bensí da Schleiermacher e dal suo rivoluzionario concetto della dogmatica, è restata sommersa dalle insufficienze teoriche di quest'ultimo [104], dalla lunga polemica sul cristianesimo primitivo che va dal giovane Hegel a Nietzsche e oltre, dal risorgere delle ortodossie di chiesa in seno al « movimento di risveglio », dall'ideologia scientista e dalla sua sordità non solo per la specificità delle forme della cultura e dell'umanità, ma per il loro stesso statuto e per quello della scienza in generale.

È su questo percorso intrinsecamente problematico che, per Dilthey, alla ricerca delle analogie storiche dovrà accostarsi quella universale dei tipi e quella dell'unità strutturale che accomuna *Weltanschauungen* (idealismo oggettivo, idealismo della libertà, naturalismo), funzioni psichiche (sentimento, volontà, rappresentazione), tradizioni teologiche moderne (teologia trascendentale, ortodossie, razionalismo), tradizioni culturali originarie dell'Occidente (giudaico-cristiana, romana, greca) rinnovate in età moderna (teismo della Riforma, panteismo del Rinascimento, sistema naturale delle scienze dello spirito nel '600), forme grammaticali (esclamativa, imperativa, dichiarativa [105]) ecc., tutte

[103] GS VI (*Das Problem der Religion*), pp. 297-99.

[104] *Ibid.*, p. 300.

[105] ISS, p. 64; GS VI (*Fragmente* zur Poetik: Strukturpsychologie), p. 318: « In der Sprache treten sie auf als: Anschauung oder Begriff (Beurteilung) *vom* Gegenstande, Gefühl *über*, Intention usw. *zu* oder *auf* » (sottol. ns.); GS VII (*Grundlegung*), p. 16: « Wahrnehmung *auf* ..., Schmerz *über* ..., Streben *nach* ... » (corsivo ns.) (in CRS, p. 64); *Ibid.* (*Aufbau*), p. 140: « All dies *Über*, *Von* und *Auf*, all diese Beziehungen des Erlebten auf Erinnertes und ebenso auf Zukünftiges zieht mich fort — rüvkwärts und vorwärts. Das *Fortgezogenwerden* in dieser Reihe beruht auf der Forderung immer neuer Glieder, die das Durcherleben verlangt ». (« ... L'esser t r a t t o i n n a n z i in questa serie, poggia sulla presunzione di sempre nuovi membri di essa che il vivere a fondo richiede »; spaz. ns.) (in CRS, p. 226). Vedi anche GS VII (*Zusätze* alla *Grundlegung*), p. 196 e, *ibid.* (*Anmerkungen*), p. 374 n. 50, dove si rimanda agli scritti di logica di B. Erdmann e di Chr. Sigwart. Come Dilthey in queste ultime pp. citate (e come già egli stesso nella sua tesi d dottorato), anche M. Heidegger (SuZ, § 68 d, p. 349) sottolinea che « la *Rede* è *a n i h r s e l b s t* temporale, perché ogni discorrere *über* ..., *von* ..., e *zu* ... si fonda sull'unità estatica della temporalità ». Anch'egli si riferisce qui al problema di una teoria del giudizio che liquidi la superficialità e la deformazione di ridurre l'« è » a mera « copula »; la tradizione del problema è tanto ovvia che Heidegger non si rifà piú addietro del noto saggio di G. Herbig (*Aktionsart u. Zeitstufe*, 1896). La sua convinzione è però di risolvere il problema in base alla *K e h r e* (poiché la *Rede* implica sempre l'ente, solo reimpostando il problema dell'essere a partire dal tempo si vedrà che la temporalità della *Rede* è ancora quella del « ci », da cui soltanto proviene il « significato » ed è possibile una concettualizzazione teorica). Benché al problema non sia stata prestata, forse,

riconducibili, in fondo, ai modi del tempo interno (presente, futuro, passato) da cui, anche, le principali categorie materiali della vita (valore, fine, significato).

Il brano che segue, pure del 1859, è di pochi mesi posteriore al precedente e può essere facilmente letto come un altro episodio di uno stesso *iter* meditativo:

[p. 92] (...) Il periodo kantiano-fichtiano ci ha lasciato due concezioni di portata incalcolabile per la storia dei movimenti spirituali. Primo: la chiara coscienza del potere esercitato sullo spirito da categorie, forme di pensiero, schemi. Allorché Kant dedusse le rappresentazioni di Dio e Mondo da categorie di validità puramente soggettiva, diede con ciò anche un enorme impulso alla storia. [p. 93] Sulle sue tracce, Schiller ha cominciato a dedurre le intuizioni estetiche da certe forme generali di pensiero. Humboldt ha visto nel linguaggio un processo necessario del l'intuizione interna. Sono idee che dovrebbero avere estensioni automatiche dal lato della psicologia; bisognerà cercare dappertutto questi primi originari impulsi; è in base a queste grandi caratteristiche ultime del pensiero e dell'intuizione che bisognerebbe spiegare le *Weltanschauungen* — e non da un meccanismo atomistico di motivi, tanto meno ricorrendo ad un processo dialettico in cui si sviluppano sequenze di idee. La storia delle idee contiene relazioni necessarie, e non derivanti dalla sostanza, bensí dall'essenza dell'uomo.

Strettamente connessa a questa e la seconda concezione. Fichte l'ha espressa con la massima coerenza. L' Io è attività; ogni pensiero va considerato come una articolazione di questa attività, non come qualcosa di statico. Ogni sistema va spiegato in base a un movimento delle idee e non va preso come qualcosa di fatto e finito. Spiegazione genetica degli universi di pensiero in base a certi principi interni. Per il singolo testo, questa esigenza si traduce nel trovare il punto-chiave della composizione. Se Fichte trovava nell' Io e nella sua opposizione il punto-chiave dell'intiero mondo della rappresentazione, lo storico ripete questo procedimento, però nella dimensione del particolare.

Il limite di questo metodo è però piú chiaro nel compito dello storico che in quello che si proponeva Fichte (...)[106]. L'attività del seme non consiste nel cre-

sufficiente attenzione (v. però M. A. Hodges, op. cit., pp. 216-17) esso collega alla base la teoria diltheyana dello spirito e l'analitica dell'esistenza di Heidegger. Questi ritiene (SuZ, pp. 47, 209, 210) di aver superato l'*ontologische Indifferenz* o *Unbestimmtheit* di Dilthey e quindi anche i « limiti della sua problematizzazione e concettualizzazione ». In realtà, SuZ contiene solo una « teoria » allargata della presenza, che Heidegger trasformerà in un *Wurf des Seyns* (ossia in una cosmologia) per liberarla dall'idea del fondamento: dal presente (l'*In-Sein*) sotto il presente (la *Rede*), dalla teoria (la schiusura) sotto la teoria (la conoscenza). Ma il problema si può affrontare anche, capovolgendolo, con una metodologia; allora basta l'idea dello strumento: un presente (l'artificio, il linguaggio speciale) sopra il presente (la verità, il linguaggio comune), una teoria (scientifica) sopra la teoria (filosofica). Vedi, *infra*, Cap. III, 3, 4, nn. 53, 67, 69 e Cap. IV, 6, 7 e n. 67.

[106] Vedi anche DjD, p. 87 (cit. *supra*, nn. 51, 52) e le precedenti nn. 44 e

scere dall'interno vertiginosamente su se stesso, ma, a partire da esso, secondo le leggi psicologiche, si costruisce una connessione di pensiero; si costruisce intorno e su di esso.

Qui tocchiamo con mano un punto debole del metodo filologico di Schleiermacher. Lo sviluppo dall'interno ha in lui un peso troppo esclusivo. Se Herbart ha solo un caotico miscuglio e nessun inizio determinato, Schleiermacher ha solo costruzione, solo un inizio e nessuna legge della vita del pensiero, che a questo inizio si riferisca, che agisca su di esso.

Perciò, nel metodo storico deve esserci il duplice punto di vista: l'uno è quello del formarsi dei pensieri da un germe [p. 94], l'altro è che sono le leggi universali ad essere cosí efficaci, entro un determinato universo di pensiero, che in un certo punto si produce un addensamento di serie di pensieri e, grazie alle stesse leggi, si configura come una totalità — queste due concezioni devono essere presenti insieme [107].

Si potrebbe volerle separare: e attribuire la prima alla filologia, scusando cosí l'ermeneutica di Schleiermacher. Ma se la filologia deve realmente commentare, non bisogna accettare questa obbiezione. È evidente che Schleiermacher avrebbe spiegato ben diversamente Platone, se avesse sentito la necessità di dominare tutto l'universo di pensieri a partire dal quale si condensò, in quel punto, un sistema.

La considerazione individualistica del cristianesimo primitivo è caratteristica di tutta la scuola di Schleiermacher. Paolo viene compreso per se stesso, non a partire da Filone, Giuseppe ecc. (...). (...)

Io penso che Baur rappresenti l'opinione piú drasticamente opposta a questa. In lui non vi è alcuna filologia, si occupa solo della connessione delle principali concezioni di un universo di pensiero con la totalità, e del suo progredire. La sua scuola è la prima a voltare decisamente le spalle a Schleiermacher.

In campo filologico, al quale era fin dall'inizio destinata, l'ermeneutica di Schleiermacher resta un canone indiscutibile. Ma sembra che le cose cambino se la si vuole applicare al Nuovo Testamento.

[p. 95] Altro è un'opera d'arte, altro una fonte storica, come i Vangeli, o uno scritto didattico come le Lettere di Paolo. Il metodo di Schleiermacher riduce tutto a individualità singolari, a totalità chiuse, nella loro composizione peculiare, nella peculiarità della loro forma interna. Fino ai confini dell'arte, questo metodo è giustificato e la filologia in senso stretto non va oltre l'arte del discorso.

Ma la legge interna della storia esige che si prenda assolutamente sul serio la continuità. Paolo non deve essere concepito senza connessione con Filone e con tutto quello che possiamo sapere della teologia ebraica in età apostolica (...) [108].

9. *Psicologia e storiografia: il problema della ragione.* — La nuova critica della ragione si esprime nel rapporto tra filosofia e storia. Que-

79. Per analoga limitazione empirica di un concetto speculativo fichtiano in Marx, cfr. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968, trad. it. di G. E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Bari 1970, p. 43.

[107] Vedi anche DjD, pp. 150-51 (riportato *infra*, n. 132).

[108] DjD, pp. 92-95.

sto rapporto qualifica la novità della critica, che è critica del « fatto », e la autocriticità della filosofia, che è un caso particolare della prima perché si tratta della filosofia che si considera come un fatto storico. Ma non è solo questo, perché è sempre la filosofia ad operare in questo senso e, dal fatto che la filosofia è autocritica non deriva che essa diventi psicologia, mentre dal suo considerarsi come un fatto storico non deriva che essa diventi storiografia. Psicologia e storiografia sono discipline fondamentali perché corrispondono alle due dimensioni estreme della ragione e del mondo, della natura umana e della storia universale. Tutte le scienze della società e dello spirito, compresa quella della creatività del genio poetico [109], risultano da una « combinazione di analisi storica e analisi psicologica » [110] o, come Dilthey afferma nel 1895 in polemica con Windelband: attraverso tutte le scienze dello spirito passa « il collegamento tra le uniformità di base e l'individuazione cresciuta su di esse, e quindi tra teorie generali e considerazione comparativa » [111].

Alle ultime righe di DJD 80 osserviamo, ancora una volta, i due livelli paralleli, o meglio, analoghi su cui la nuova critica della ragione si estende: 1) a partire dagli impulsi e dalle leggi psicologiche da cui si originano « arte, religione e scienza », considerare i prodotti o i sistemi in quanto divenuti, in quanto « fatti » secondo forme e schemi originari che corrispondono alla struttura psichica. Questa struttura è da indagare perché è l'unica cosa che « possiamo capire » e indagarla significa anche accettare come punto di partenza la sua configurazione tradizionale, storicamente divenuta, l'uniformità di base della natura umana come sentimento, volontà, rappresentazione: non fosse, appunto, che per capire come si è costituita a partire dalla profondità dell'anima e dalle lontananze storiche. Questa « profondità » dell'anima (l'*Erlebnis*) è il punto centrale problematico lasciato aperto nelle *Ideen* [112] e ripreso da Dilthey nella *Grundlegung* sotto l'impressione stimolante della lettura delle *Ricerche Logiche* di Husserl [113]. 2) Ma, di seguito le

[109] GS VI (*Poetik*), p. 230.

[110] ISS, p. 108.

[111] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 258. Per le osservazioni di Windelband e la risposta che Dilthey pensò di dargli ma, all'ultimo momento, non pubblicò, cfr. rispettivamente MpD, pp. 143 ss. e GS V (*Beiträge Individualität*), pp. 242-66, 422-23.

[112] GS V, pp. 151, 204.

[113] GS VII (*Grundlegung*), pp. 13-14 n. (in CRS, pp. 61-62 n.).

prime righe di DJD 81 aggiungono: « Non varrebbe la pena di essere uno storico, se questo non fosse anche un modo per capire il mondo! ». Dunque la psicologia non può risalire oltre, ma solo indagare e capire questo dato che è la natura umana: che non « inganna » (Cartesio avrebbe detto: Dio non mente) e di cui non è affatto il caso di dubitare, proprio perché è dogmatico dubitare (tanto varrebbe credere: *credo ut intelligam*) prima di aver capito. Ma analogamente e inversamente lo storico, che non si pone certo il problema di risalire oltre la storia dei fatti umani, non può studiarli se non si propone di c a p i r e il mondo, e il capire accade appunto, nella dimensione della particolarità determinata, ovvero (secondo i « sistemi » dominanti nella nostra civiltà) nelle tre direzioni sopra accennate: conoscitiva, artistica o pratica, con le loro corrispondenze sia psicologiche che *weltanschaulich*.

La relazione tra « natura umana » e « unità del mondo », le forme e i contenuti, la struttura e la storia della loro correlazione e della loro costituzione: ecco un modo di presentare i problemi della ragione che comporta un'idea di ragione non formale e non astratta, per la quale, dentro i limiti estremi della psicologia e della storiografia (estremi che solo fuori da ogni connessione storico-sistematica determinata [114] e nella loro accezione astratta di « natura umana », « psicologia generale », « storia universale », tendono a scambiarsi coi rispettivi opposti: individuo umano », « psicologia individuale » e « fatto storico singolo »), le scienze dell'uomo sono forme d'indagine appropriate [115], mentre la filosofia stessa è accettabile solo se capace di considerarsi come una « scienza particolare », cioè fungente entro una connessione storicamente determinata.

10. *Filosofia della filosofia.* — Ma questa è la definizione « di filosofia della filosofia » che, contro il « dogmatismo » dualistico, dava Fr. Schlegel nel 1801: il dogmatismo c o m i n c i a con la forma della filosofia, ossia pone la filosofia della filosofia all'inizio, cercando con ciò di mascherare la sua debole presa sulla realtà; invece:

> ... la filosofia della filosofia è possibile se la filosofia costituisce solo una parte entro la totalità delle arti e delle scienze (della realtà infinita) ... Per costruire una filosofia della filosofia, ovvero una logica effettiva e materiale, bisognava produrre

[114] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 60.
[115] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 250.

i r i s u l t a t i del conoscere: il sapere e la verità. E chiamare in aiuto anche l'empiria [116].

Molte idee di questi inediti di Fr. Schlegel, pubblicati solo nel 1935, scritti nel periodo piú intensamente creativo e drammatico della *Romantik*, sembrano ritornare nei diari di Dilthey che, partito dall'ermeneutica e dall'epistolario di Schleiermacher, scopre l'importanza [117] delle relazioni tra quest'ultimo e Fr. Schlegel (e di ambedue con Fichte e Schelling) e progetta infine di allargare l'indagine a tutta la « scuola romantica ». In DJD 81 si parla della filosofia come di una « scienza particolare » e il frammento comincia [118] con le parole: « Se la determinazione del rapporto tra filosofia e religione è tanto carente, ciò è dovuto al fatto che il concetto stesso di filosofia è dato solo formalmente ... ». Piú tardi, nel saggio su *Esperienza e Pensiero* (1892), progettato come un capitolo del non piú realizzato II volume dell'*Einleitung* [119], Dilthey critica ancora il « dualismo » di quei « logici » come Sigwart, Lotze e altri che si richiamano a Kant, perché in essi « tra l'inizio della logica, e quindi della filosofia, e la sua conclusione non c'è un'analisi dell'esperienza, del pensiero e della comprensione, bensí una logica formale ». Ciò riporta indietro a uno schema metafisico occasionalistico » che spiega l'accordo tra le cose e il pensiero con una specie di armonia prestabilita [120] e che Dilthey stesso, nella I[a] sezione della sua ISS, aveva dichiarato superato: la conoscenza, garantita dal nesso teleologico tra logismo e natura: questo nesso, garantito a sua volta dall'idea di Dio. Insomma, conclude Dilthey « ritornano Aristotele e Tommaso! » [121].

Nello scritto citato dello Schlegel sulla « filosofia della filosofia », la filosofia si presenta: 1) come i n f i n i t a , cioè incompiuta e capace di giungere alla verità (sempre relativa) solo « sperimentalmente », attraverso la polemica e la negazione dell'errore; e come c r i t i c a , in quanto è rivolta verso l'esterno, diretta sulla realtà, e non comincia

[116] NPS, p. 215 (spaziat. ns.). Cfr. anche *ibid.*, pp. 208, 210.

[117] DjD, p. 282.

[118] p. 79.

[119] Vedi, per l'intiera questione del « secondo volume » dell'*Einleitung*, il vol. XIX delle GS a cura di H. Johach e F. Rodi (1982) e il relativo *Vorbericht*. La traduzione, da noi curata, di scritti editi e inediti di W. Dilthey (in corso di stampa) tiene conto di questi recentissimi risultati di documentazione e di studio.

[120] L'osservazione è ripresa probabilmente da F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Berlin 1840, I, p. 6.

[121] GS V (*Erfahren und Denken*), p. 81.

con la logica, ma termina con essa [122] e comincia invece dal *Faktum*: ossia da quel tutto in cui si concepisce contenuta come una parte e a partire dal quale conosce se stessa [123]. Cosí il problema, è, per essa, di ricondurre il fenomeno al fatto, la parte al tutto. Si tratta, appunto, di un compito infinito corrispondente, però, alla natura dello spirito, che è di essere attività (*Thätigkeit*). 2) La filosofia si presenta inoltre come « logica »: analisi a posteriori della materia stessa che è divenuta, e non vuoto principio formale a priori; come sforzo di far coincidere teoria ed empiria (che il dogmatismo separa), storia e filosofia, l'« interessante » nella realtà in divenire della storia e il « classico » nella perfezione in sé chiusa dell'individuo. 3) Ciò con cui ha a che fare la filosofia, è l'empiria, in una zona media tra l'apparenza e la realtà, tra la parte e il tutto, il fenomeno e il *Faktum*: qui la teoria e l'empiria sono tutt'uno, si procede con l'analisi (che scompone il fenomeno nei suoi elementi) e con l'analogia (che li raccoglie in totalità). È questa la dimensione del pensiero combinatorio esperimentale: il rapporto analitico-analogico ci fa passare di problema in problema fino a quello che l'empiria (per esempio, la storia empirica, o *Historie*) scambia erroneamente per un *Faktum*, che la teoria considera a sua volta come un principio, ma che la filosofia tratta di nuovo come un fenomeno:: perché la filosofia produce una nuova scienza: la storia (*Geschichte*) autentica o superiore (*die eigentliche, die höhere*) [124].

Nei due lunghi frammenti diltheyani su riportati, vediamo che Hegel, criticato per i suoi eccessi deduttivi in DJD 82, è invece difeso e rivalutato nella persona e nell'opera del suo seguace, l'ex-schleiermacheriano F. C. Baur, storico tubinghese del cristianesimo primitivo e della gnosi: ma se alle leggi dell'individuo chiuso ed esemplare si oppone in questa occasione la continuità della *Weltgeschichte* [125], all'una e all'altra opposizione finisce coll'opporsi la « legge dovunque uguale » di uno spirito scientifico positivo, che si nutre di descrizione, analizza il dato [126] e si muove per analogie.

La connessione tra la coincidenza storia-filosofia e il procedimento analogico è chiara nel testo dello Schlegel come in quello di Dilthey: se la filosofia comincia con la coscienza di essere parte di una totalità,

[122] NPS, p. 208.
[123] *Ibid.*, pp. 210-11.
[124] *Ibid.*, pp. 205-19.
[125] DjD, p. 94.
[126] DjD, pp. 82, 155.

questo circolo non è solo una limitazione autocritica, ma un positivo strumento ermeneutico universale. Annota lo Schlegel:

(...) Quella filosofia che non comincia con la totalità difficilmente si eleverà fino ad essa (gli inibi non vanno intesi cronologicamente, ma geneticamente) [127]. (...)

Per la filosofia della filosofia, l'idealismo comporta in ultima analisi queste conseguenze: 1) che la filosofia deve essere in tutto e per tutto storica, in quanto la storia è il concetto mediano grazie al quale teoria ed empiria possono essere unificate (...) [128]; 2) che la filosofia procede necessariamente in modo polemico. Storia e filosofia sono tutt'uno (...). La filosofia deve esporre la totalità; ma può farlo solo indirettamente, allontanando lo spirito umano dal finito, contestando quest'ultimo [129].

In queste pagine e nelle precedenti, con un costruzionismo dialettico e una vena d'orgoglio speculativo che Dilthey non avrebbe certo condiviso, lo Schlegel illustra le virtú di quello che chiama « idealismo » e contrappone al « dogmatismo »: mentre quest'ultimo comincia con la forma e separa teoria ed empiria, l'idealismo ha di mira il reale, che non è né soggetto, né oggetto e riunisce teoria ed empiria. La vera distinzione non è quella tra teoria ed empiria (che è anzi una innaturale e astratta separazione di ciò che è uno e concreto), ma bensí quella tra parte (teorica ed empirica insieme) e tutto (parimenti teorico ed empirico), ossia, di nuovo: tra il fenomeno e il *Faktum*. Per l'« idealismo » la verità è relativa, la filosofia è infinita e ogni sapere è simbolico; quindi non è possibile una verità assoluta e l'approccio alla verità è solo polemico: « basta che distruggiamo l'errore e la verità salterà fuori da sé » [130].

Nel concreto unitario la parte e il tutto si implicano a vicenda: si è sempre parte e si comincia sempre dal tutto, e molte e differenti sono le apparizioni analoghe di questa relazione, da quella, che appare come puramente genetica e psicologica, di soggetto e oggetto, fino a quella, che appare come puramente cronologica, dei fatti della storia universale.

11. *Metodo storico e metodo filologico. Frattura e analogia.* — Anche in Dilthey l'analogia, che non può appiattirsi nell'identità o nella

[127] NPS, p. 210.
[128] *Ibid.*, p. 207.
[129] *Ibid.*
[130] *Ibid.*

differenza assolute, osserva e interpreta l'ambiguità del reale, che è sempre particolare e determinato, perché è un misto non purificabile di identità e di differenza, di uniformità e di individuazione:

> Interpretazione ed esposizione storica non sono che due lati dell'approfondimento entusiasta. Compito infinito[131].

> [p. 150] Circa il metodo storico, non è possibile esporre un procedimento particolare col quale esso colga la storia delle idee cavandola dalle opere pervenuteci. Si può solo dire che vi è, e quale è, il duplice procedimento che ne sta alla base; *in quale modo i due lati si compenetrino reciprocamente in ogni singolo punto, è impossibile esporre.* Uno è quello filologico, diretto a penetrare la forma interna di uno scritto, [p. 151] cosí che ne scaturisca naturalmente una critica interna. Studiare la composizione, il punto d'inizio da cui si è svolta, le evoluzioni subite da lí in avanti, e poi la forma originaria, i gruppi e i loro nessi, secondo cui il movimento dello spirito che fu alla base dell'opera si imprime fin nella forma di ogni singola frase — ecco l'ideale della comprensione filologica. Rispetto ad esso, alla comprensione storiografica non spetta semplicemente il compito di esporre il materiale dei pensieri. *Il punto di vista da adottare è piuttosto quello della opposizione stessa* tra il primo metodo che vorrebbe comprendere l'opera per se stessa, nella sua individualità, senza alcuna intenzione di andare al di là di essa, e questo metodo storico che la considererebbe come un anello nella storia delle idee, cosicché, il fine supremo sarebbe allora questa storia stessa ... [132].

Il testo prosegue delineando la convergenza funzionale dei due procedimenti che spiegano 1) la genesi delle nuove idee contenute in un'opera in base alle due serie che si dipartono l'una dall'interno di essa e l'altra dalle idee dell'autore e dall'« atmosfera » del tempo, e 2) il loro significato in base alla connessione della storia universale: da un lato, si definisce quindi scientificamente la forma di pensiero al quale l'opera appartiene, dall'altro la sua individualità all'interno di questo sistema di pensiero e la sua posizione e importanza « causale » nello sviluppo totale della storia. Queste ultime due relazioni (struttura tipica e posizione storica) permettono altresí, in modo immanente e come risultato finale, di giudicare il « valore » dell'opera [133].

Questa definizione schematica del quadro metodico della sua *Geitesgeschichte*, torna in Dilthey pressoché invariata 10 anni piú tardi in una lettera a W. Scherer, in cui lamenta che nessun critico abbia rilevato, nella sua *Vita di Schleiermacher*, la presenza di tale impostazione metodica e lo sforzo di obiettività che la sottende: solo i suoi

[131] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*), p. 335 (spaziat. ns.).
[132] DjD, pp. 150-51 (spaziat. ns.).
[133] DjD, p. 151; GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*), p. 336.

intimi sanno che lui, Dilthey, procederebbe nello stesso modo perfino nei riguardi di Hume, e che la sua valutazione conclusiva non potrebbe comunque essere altro che il r i s u l t a t o di questo procedimento [134]). Lo stesso schema ritorna nel frammento del 1909 sulla comprensione musicale, là dove, fra gli estremi dell'« interpretazione » (e tale è « ogni relazione all'opera ») e del « valore » dell'espressione musicale, che in senso assoluto è inattingibile perché l'oscurità dell'anima è insondabile (ma, appunto per questo, è poi raggiungibile da o g n i lato [135] perché « le vie dell'artista sono innumerevoli »), si colloca l'idea di una relazione organica tra musicologia e storia della musica, mediata da una tipologia del significato musicale: unica garanzia di obiettività, giacché

> ... Non rapporti psicologici, ma musicali, formano oggetto dello studio del genio, dell'opera e della teoria musicali ... [136].

> Le basi attuali della storia della musica dovrebbero essere integrate da una dottrina musicale del significato. Essa è il termine medio che collega le altre parti teoriche della musicologia da un lato, col creare e, ancor piú a monte, con la vita dell'artista e con lo sviluppo delle scuole musicali dall'altro — un sistema di riferimento tra i due: vero e proprio arcano della fantasia musicale [137].

In questo schema, che permane negli anni '60, è ancora visibile, *mutatis mutandis*, lo schema del progetto scientifico schlegeliano, come Dilthey lo rievoca nel 1911 quale complemento « filologico » all'ermeneutica di Schleiermacher nel quadro di un'estensione delle « nuove intuizioni psicologico-storiche » dalla « produzione poetica alla comprensione del mondo storico » [138], estensione che passò attraverso la prassi della « scuola storica » e di cui egli stesso si sente erede:

> I concetti ... erano quelli della forma interna dell'opera, della storia dell'evoluzione dello scrittore e della totalità in sé articolata della letteratura. E dietro queste singole operazioni di un'arte della ricostruzione filologica, vi era in lui il progetto di una scienza della critica, di una *ars critica* che avrebbe dovuto fondarsi su una teoria della facoltà della creazione letteraria. Un piano vicinissimo all'ermeneutica e alla critica di Schleiermacher [139].

[134] DjD, p. 286.
[135] Vedi anche GS V (*Ideen*), p. 222.
[136] GS VII (*Plan*, Zusätze: 1. Das musikalische Verstehen), p. 222.
[137] *Ibid.*, p. 223.
[138] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*), p. 328.
[139] *Ibid.*

12. *La scuola storica e il metodo.* — Il segno lasciato dalla pratica storiografica della « scuola storica » nella formazione intellettuale della generazione di Dilthey è rilevante, anche se dal punto di vista metodologico non offrí molto piú dell'esempio nell'uso sapiente della critica delle fonti e dei diversi strumenti d'indagine, e nella coscienziosità filologica cui s'accoppiava, nelle diverse personalità, una diversa suggestione interpretativa, in genere assai poco filosoficamente consapevole. Di Ranke, per es., Dilthey aveva frequentato, piú che le lezioni pubbliche, il seminario, e ciò per meglio comprendere quale fosse effettivamente il « metodo » di questo grande storico [140]: ma è proprio lí che scopre come Ranke « si trasformasse nell'evento o nell'uomo di cui stava parlando ». Il suo principio dell'oggettività assoluta agiva dunque attraverso una assoluta introiezione soggettiva. Ranke gli appariva allora come « l'incarnazione della facoltà storiografica stessa ». Ma, per usare due categorie dell'ermeneutica di Schleiermacher, è chiaro che il « metodo » di Ranke puntava assai piú sulla mistica dell'intuizione [141] che sull'analisi riflessiva. La sua saldatura tra totalità dell'epoca storica e particolarità dei fatti, come coincidenza tra l'occhio di Dio e quello dello storiografo nascondeva e sfruttava l'esistenza di un nesso storicamente affermatosi tra filosofia e storia piú che impostare criticamente il problema di un rapporto tra di esse che non ricadesse in una filosofia della storia di tipo hegeliano ed era, nonostante la sua proverbiale oggettività, assai piú una facoltà geniale da far oggetto di studio, che un procedimento scientificamente fondato, controllabile e comunicabile [142].

Ma per Dilthey è la genialità personale che deve diventare una tecnica di descrizione, di analisi, di interpretazione: ciò che i poeti hanno intuito deve diventare metodo scientifico [143]. Assai piú istruttivi apparivano da questo punto di vista, gli esempi di uno Schlosser e di un Gervinus: il loro uso dell'analogia [144], capace di impostare un corretto rapporto tra storia universale e natura umana, e la loro ispirazione etica che permetteva di superare la storiografia pragmatica nel senso di una storia della civiltà non unilateralmente politica, ma neppure costruttiva

[140] DjD, p. 293; GS V (*Rede zum 70. Geburtstag*), p. 9.

[141] DjD, p. 144.

[142] GS VII (*Aufbau*), p. 116 (in CRS, p. 193).

[143] GS V (*Ideen*), pp. 156, 182, 219; *Ibid.* (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), pp. 332, 335; GS VII (*Plan*), p. 217 (in CRS, p. 326).

[144] Cfr. GCSR, p. 40; GS V (*Anmerkungen*), p. 426; GS XI (*Deutsche Geschichtsschreiber*: Fr. Chr. Schlosser), p. 150.

o estetizzante [145]. Un certo moralismo di stampo kantiano, in cui veniva meno la *pietas* storica [146], non era qui piú dannoso di quel « teleologismo immanente » cui non fu estraneo neppure Ranke [147] o di quel prevalente orientamento politico e partitico che guidava Mommsen o i suoi amici dei « Preussische Jahrbücher ». Benché « in una parola, tutta la tecnica della ricerca gli fosse estranea » [148], Dilthey loda Schlosser perché:

> (...) si oppone ugualmente alla costruzione storiografica che si avvolge in concetti, come alla storiografia che riposa artisticamente su se stessa, o a quella che si orienta unicamente sui risultati politici. Ai concetti egli oppone il nudo fatto storico, alla apparenza artistica dell'obbiettività l'esplicita soggettività del ricercatore, al risultato politico immediato e diretto l'intiera e sicura vastità del mondo della prassi [149].

Di questa sensibilità nei riguardi dell'« individualismo » storiografico può ancora essere indicativo quel passo dei *Contributi* in cui si osserva che vi è un « soggettivismo » insuperabile nella poesia come nella storiografia, ma si aggiunge che:

> (...) quel desiderio di Ranke, di cancellare se stesso per vedere le cose cosí come sono state, è per il poeta ancor piú impossibile che per lo storiografo (...). Piú profondamente, si dirà: noi comprendiamo nella misura in cui configuriamo in modo universale il nostro mondo interno e, nella misura stessa in cui agiscono in noi le potenze storiche della vita, noi possiamo comprendere la storia dei fatti [150].

Alla quale storia, come alla particolare storicità dei geni individuali, è vero che « l'accesso piú proprio è il piú soggettivo », ma solo perché la condizione di possibilità ne è appunto il

[145] *Ibid.*, p. 144.

[146] *Ibid.*, p. 151.

[147] *Ibid.*, p. 153.

[148] *Ibid.*, p. 147.

[149] *Ibid.*, pp. 139-40.

[150] GS V (*Beiträge Individualität*), pp. 281-82 n. Secondo H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965[2] (1960), pp. 198-99 (trad. G. Vattimo, Milano 1972, pp. 252-53), che cita questo passo, emerge qui una volta di piú, rispetto alla valenza metafisica e panteista di Ranke, quella psicologistica e gnoseologistica di Dilthey. Per Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1971[2] (1956), pp. 54-55, risalta qui, in modo particolarmente evidente, l'accentuato « orientamento individualizzante » (*a parte objecti*) e storicizzante (*a parte subjecti*) che caratterizzerebbe il Dilthey dei *Beiträge* (1895-96) rispetto a quello dell'*Einleitung*.

(...) vissuto dell'azione che (essi) esercitano su di noi, nel permanente condizionamento che (essi) operano sulla nostra propria vitalità [151].

Quando comprendere l'altro, la sua opera e la sua storia si identifica con lo sforzo di comprendere le condizioni di possibilità concrete della nostra stessa esistenza, allora il « limite » soggettivo si capovolge per Dilthey nello strumento essenziale della ricerca.

13. *Analogia e dinamica dello spirito.* — All'inizio di quello che lui stesso designa come il « secondo » periodo del suo apprendistato filosofico (1798-1808), F. Schlegel aveva in mente un nuovo concetto di empiria e di metodo esperimentale, secondo il quale l'empiria stessa che conteneva la teoria, cominciava col fenomeno e la sua analisi per terminare nel *Faktum* attraverso il procedimento analogico che è appunto la « conoscenza del tutto » [152]:

Phänomenon e *Faktum* sono i termini estremi dell'empiria. Gli esperimenti stanno nel punto medio, là dove si procede di problema in problema (...). I problemi si trasformano in nuovi problemi, fino al *Faktum*. Ciò che ivi congiunge problema a problema è l'*analogia*, la quale decide altresí se si è giunti al *Faktum*.

(...) Qui sorgeranno delle ipotesi.

L'empirista rifiuta ogni ipotesi. Questo non va, perché è chiaro che la via dal fenomeno al fatto è mediata solo dalla analogia. Il filosofo dogmatico ha torto a sua volta, se pretende di imporre le ipotesi (...). Le ipotesi devono solo orientare scientificamente [153].

Anche questa ripresa dell'empirismo entro una comprensione dell'essere radicalmente nuova rispetto allo schema obiettivistico dominante da Cartesio a Hume, questa esigenza di trapiantare l'empirismo su uno schema critico e trascendentale e, per giunta, lo stesso rifiuto di ogni imposizione dogmatica delle ipotesi (che ignori la specificità dei contenuti), sono leggibili tra le righe di una famosa annotazione di Dilthey sulla sua copia della traduzione tedesca del *Sistema di Logica*:

L'errore-base di St. Mill sta nell'assunzione di metodi assoluti. I metodi sono solo espressione dell'adattamento del pensiero a quella che di volta in volta è la situazione della verità. Lo stesso vale per i limiti della conoscenza. Mill è dogma-

[151] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 278.

[152] NPS, p. 212.

[153] *Ibid.*, p. 213.

tico per difetto di formazione storica. Solo dalla Germania può venire il vero procedimento empirico, al posto di quell'empirismo dogmatico e pieno di pregiudizi [154].

Questa concezione della verità come situata storicamente e psicologicamente, quindi relativa, sperimentabile solo distruggendo i limiti della cosa e u s a n d o i « limiti » della conoscenza (sempre legata al pensiero ingenuo, e diretta sulla realtà effettuale) come strumenti di esperimento e di provocazione per far sí che la verità salti fuori « da sé » (mentre viceversa, in Schleiermacher, di un testo si trova la chiave: *den springenden Punkt* [155], e poi per comparazione si restringe vieppiú la sfera del non-compreso [156]: questo « vero procedimento empirico » [157] è ancora presente nel saggio citato del 1892. E precisamente là, dove si sottolinea come la « logica » dualistica e formalistica che risale a Kant, contrasti col « pensiero naturale o ingenuo » che, invece, dovrebbe permanere perfino dentro il punto di vista della teoria della conoscenza, perché

> [p. 84] La connessione del pensiero, quale si costituisce nel genere umano, si riferisce alla connessione di tutte le percezioni che vi sono state nell'avvicendarsi delle generazioni ed è contenuta in essa.
>
> [p. 86] Se il dualismo kantiano è insuperabile non vi è piú conoscenza, ma solo ipotesi piú o meno probabili sulla realtà effettuale. (...).
>
> L'analisi deve qui indagare una connessione genetica indicando come dato primario l'esperienza e come secondario il pensiero: la coscienza dell'inclusione dell'enunciato nella realtà effettuale come primaria, quella del legame interno al pensiero come secondaria [158].

Se nell'ermeneutica di Schleiermacher vi è un rapporto di mescolanza tra l'identico e il peculiare, tra il grammaticale e il psicologico, tra l'analisi comparativa e l'intuizione dell'essenza seminale (il *Keimentschluss*), tra il sapere da un lato e l'esperienza individuale dell'infi-

[154] L'appunto si trova sul foglio di risquadro del frontespizio. Il volume è visibile presso la « Handschriften Abteilung » della Biblioteca Statale-Universitaria di Göttingen (*Cod. Ms. W. Dilthey, 69.1*). Il testo è riportato integralmente in P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. W. Diltheys Revolution der allg. Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Frankfurt a. M. 1968, p. 40. Torneremo sull'argomento, *infra*, n. 163 e Cap. III, 3.

[155] DjD, pp. 93, 146-47.

[156] GS XIV/2[a] (cit.), pp. 718-19.

[157] Cfr. BDY, p. 201.

[158] GS V (*Erfahren und Denken*), pp. 84-86.

nito (religione) e del finito (arte) dall'altro [159], qui abbiamo tra pensiero ed esperienza, un rapporto di m e d i a z i o n e reciproca:

(...) L' inclusione di un contenuto o di un rapporto di contenuti nella realtà dell'esperienza, e il legame interno o la necessità del processo intellettuale, interagiscono (..., per cui) ciò che sembra immediatamente dato, è mediato [160].

Uno degli argomenti dominanti delle *Ideen* [161] riguarda il concetto dell'ipotesi e del suo uso che Dilthey ritiene compatibile e necessario nell'ambito della psicologia e delle scienze umane: proprio su questo punto egli subirà, da parte positivista e associazionista, l'attacco di H. Ebbinghaus, il quale non arriverà però neppure a comprendere il senso radicalmente diverso in cui il suo avversario intende il problema. La risposta di Dilthey è tanto piú cauta (anche secondo il consiglio dell'amico Yorck) quanto piú incolmabile gli sembra la distanza tra le due impostazioni [162].

Ciò che conta è però, da un lato, il rapporto essenziale che lega in Dilthey l'ipotesi al procedimento analogico, dall'altro la compatibilità di un metodo in senso lato « sperimentale », piú con una concezione dinamica (storica e creativa) dello spirito che con la staticità dell'empirismo classico [163]. Dilthey manifesta spesso il proprio interesse per l'analogia: il rapporto, famoso nella storia della ermeneutica, tra analogia e anomalia diventa qui, nell'ottica di una fondazione delle scienze dello spirito, il rapporto tra uniformità e singolarità, ma all'interno della particolarità dell'individuazione storica, ossia non si riduce alla sola ricerca di « leggi dovunque uguali » [164] ma delle analogie strutturali storico-psicologiche nei *diversi* campi d'esperienza tramite la comparazione delle differenze individuali [165]. E tuttavia: l'« infelicità » del concetto teorico, che deve fare una « fatica » ideologica o poetica per accordarsi

[159] GS XIV/1[a] (*Leben Schleiermachers, II. Bd.*, 1[a]: Schleiermachers System als Philosophie), pp. 285-86, 314 ss.

[160] GS V (*Erfahren und Denken*), p. 85.

[161] GS V (*Ideen*), pp. 140, 142-45, 155, 161, 167, 179, 184-85, 191, 193, 204, 207, 210-12, 216, 221-23; *Ibid.* (*Ideen*, Anmerkung), pp. 237-40; *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), pp. 249, 263-65, 305.

[162] GS V (*Ideen*, Anmerkung), pp. 238-40; BDY, p. 195.

[163] Vedi *infra*, Cap. III, 4, n. 62, dove si traggono alcune conseguenze dall'appunto cit. *supra*, n. 154. Cfr. anche GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 2. Grundgedanke meiner Philosophie), pp. 175-76.

[164] DjD, p. 50.

[165] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 266.

con la prassi infinita, la datità storica delle strutture etico-spirituali, la continuità tra forma e materia, l'attività dello spirito che rimaterializza le forme, lo stesso rapporto analogico che una storiografia comprendente d'intenzione filosofica [166] mostra con la psico-antropologia, cosí come, d'altro lato, l'uso dei concetti di combinazione e di comparazione nell'ambito delle scienze umane, provengono chiaramente, ancora una volta, dalla riflessione che Dilthey compie su quello che era l'orizzonte mentale e terminologico della « scuola romantica », anche se il problema attuale della cultura tedesca è per lui soltanto « analogo » a quello di allora:

> [p. 147] Il processo storico, visto in generale, consiste nel fatto che i tratti interni della nostra esistenza etico-spirituale, in quanto sono un elemento comune ai molti, costituiscono forme di tale comunanza, ma anche nel fatto che queste, come tutte le forme, non esauriscono lo spirito produttivo (che è un processo infinito) e, secondo i diversi impulsi, si levano contro di esso come nelle contrapposizioni di partito o di scuola. È cosí che ogni materia spirituale preme per diventare forma e la materia formata torna ad essere materia per lo spirito. Il concetto di « tratti fondamentali etico-spirituali » come quelli che già riscontriamo dovunque negli inizi storici (per quanto se ne possa conoscere), [p. 148] e il concetto di « forme » appartengono ai principi della considerazione filosofica della storia. Quei concreti tratti fondamentali sono, in questo campo, qualcosa di primario, proprio come i tratti fondamentali della natura umana lo sono per la psicologia. Essi si ottengono per combinazione tra la storia di una nazione e l'antropologia comparativa delle diverse nazioni [167].

Le strutture, da quelle dell'anima singola a quelle delle *Weltanschauungen* con la loro continuità biografica o storica, accomunano in parte i singoli e le epoche, ma non spiegano lo sviluppo (che è sempre uno sviluppo « individuale »), l'eccedenza dello spirito produttivo, né nel singolo, né nella storia universale. La storia di una civiltà, di una nazione, di un uomo adulto (sviluppato) è qualcosa di singolare e parziale, ma è anche una continuità di contenuti materiali formati, totalizzati (idee, universi di pensiero, connessione psichica acquisita, organizzazioni esterne della società, « patrimoni di pensiero » dello spirito obbiettivo). È la continuità oggettiva dei prodotti e dei sistemi dell'umanità, la permanenza delle forme etiche e dei tipi psichici, ottenuti con lo studio comparato delle differenze psico-antropologiche (« individuali » ed « etnologiche » [168]) e storico-universali. Ma queste « differenze » non

[166] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 35; GS XIII (*Leben Schleiermachers, I. Bd.*), pp. 42 ss.

[167] DjD, pp. 147-48; v. anche GS V (*Ideen*), pp. 199-200.

[168] ISS, p. 60.

sono delle cose in sé o dei dati assoluti alla maniera positivista: qui i margini dei fatti e delle conoscenze non sono fissi, qui la riduzione o l'omogeneizzazione metodica e scientifica del dato non è il primo passo ma l'ultimo.

14. *Circolarità e duplicazione.* — Se il punto di sutura di questa combinazione è indefinibile, questa indefinibilità è un altro modo di nominare il circolo e quindi i limiti, la finitezza della ragione. Ma come il circolo è anche uno strumento ermeneutico, cosí la capacità di procedere per analogia e per tipi somiglia a un procedimento artistico: l'ideale moderno del sapere, spiega Dilthey in polemica con Windelband, sta nel congiungere in ogni campo teorie e verità generali con scienze comparate e verità individuali. L'ideale di una spiegazione di tutti i fenomeni in base a un insieme di verità generali è irraggiungibile [169] anche se tutti siamo figli della scienza moderna, la quale ha strappato alla scolastica i contenuti e gli oggetti di cui andava fiera, trattandoli con metodi nuovi: il ricorso all'esperienza, l'esperimento, lo strumento matematico, il modello meccanicista [170]. Ma qui si tratta di contenuti e oggetti che nonostante ogni sforzo non risultano aggredibili con quei metodi, e, per rendersene conto, è necessaria da un lato la conoscenza storica delle tendenze della cultura moderna, dall'altro l'esperienza diretta della vita:

> Nessuna testa scientifica potrà mai esaurire, né progresso scientifico eguagliare, ciò che l'artista ha da dire sul contenuto della vita [171].

Come piú tardi Lukács nella sua *Estetica*, Dilthey sottolinea la relazione inscindibile di circolarità esistente tra esperienza della vita, esposizione artistica, e pensiero scientifico [172]. La comprensione della vita, contrariamente alla conoscenza naturalistica, non prescinde affatto dall'apparenza sensibile della esperienza volgare. In particolare, l'arte risulta essere il vero e proprio « organo » [173] della comprensione della vita e degli uomini, in quanto produce una duplicazione della vita stessa

[169] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 276.

[170] *Ibid.*, p. 259.

[171] *Ibid.*, p. 274.

[172] La distinzione, *mutatis mutandis*, è già in Schiller, vedi *infra*, Cap. III, 3, n. 42.

[173] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 275; GS VI (*Poetik*), p. 116; GS V (*Wesen*), p. 394 (in CRS, p. 458).

coi caratteri di una maggiore ampiezza e intensità e di una presa di distanza dalla prassi attuale [174] in cui siamo immersi che le offre lo spazio, la scena [175] per un libero gioco di variazioni [176]. Nella connessione finalistica in cui domina questa funzione artistica il comprendere, l'esprimere e il vivere stesso acquistano l'indice di tale duplicazione e diventano trasposizione, ri-comprendere, ri-costruire, ri-vivere (*Transposition, Nach-verstehen, Nach-erleben*) [177]. Questa duplicazione e (parallelamente) il fenomeno del ragionamento analogico, che Dilthey attribuisce innanzitutto alla vita quotidiana e all'uomo comune [178], e che si radicano in quella che Husserl avrebbe chiamato l'autotrascendenza primordiale della temporalizzazione, sono attribuiti anche da Lukács, assieme all'« aura » connotativa di vissuti pratici o emotivi, in primo luogo alla realtà quotidiana [179].

È secondo questa funzione che il vivere un proprio stato psichico tendendo ad esprimerlo, e il ricostruire lo stato psichico altrui a partire dalla sua espressione, sono, per cosí dire, degli *Urphänomene* che rivelano una essenziale omogeneità di struttura [180]. La quale consiste in

[174] GS VII (*Aufbau*), p. 216 (in CRS, p. 326).

[175] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 277.

[176] Vedi Schiller, per es., GS V (*Beiträge Individualität*), p. 276; GS VI (*Poetik*), p. 172.

[177] Questa duplicazione è evocata ovunque si parli di *Übertragung Verlegen, Proijziere, Umsetzen, Hineinversetzen* ecc.: cfr. oltre a GS V (*Beiträge Individualität*), pp. 276-79 e GS VIII (*Plan*), pp. 213 ss., 218 (in CRS, p. 328), anche GS V (*Ideen*), pp. 142, 187, 198, 207, 215, e GS V (*Beiträge Individualität*), pp. 244, 248-51, 262-63, 273.

[178] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 1. Kritik der spekulativen Systeme und Schleiermachers), p. 173.

[179] G. Lukács, *Aesthetik I. Eigenart d. Aesthetischen*, Berlin 1963; trad. it. di A. M. Solmi, *Estetica*, I, II, Torino 1970, vol. I, p. 329; p. 23: « ciò che noi chiamiamo, nella vita pratica, conoscenza degli uomini (...) riposa (...) su un impiego spontaneo di analogie »; p. 24: « questo modo di cogliere il mondo sotto forma di analogie (può) condurre in direzione del rispecchiamento estetico ». Ambigua è la pretesa di Lukács che la riflessione di Pavlov, prodotto assai parziale e sofisticato, lontanissimo dalla vita quotidiana, abbia una funzione di constatazione elementare e basilare per i fenomeni piú complessi dell'arte e della scienza (*ibid.*, trad. F. Codino, p. 816 e *passim*). Lukács deve molto a Dilthey (salvo, forse in sede teologica), certo, nel passaggio dal liberalismo allo stalinismo non tutto può restare intatto. Vedi anche *infra*, Cap. III, n. 42.

Per il rapporto tra analogia e vita quotidiana, v. anche E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag 1950, pp. 140-41. Ed E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sulla analogia*, Bologna 1968, pp. 13 e 19.

[180] GS V (*Beiträge Individualität*), pp. 276-77; GS VI (*Poetik*), pp. 134-35.

una specie di distanza (*Ferne*) e di amplificazione (*Erweiterung*) di orizzonte come quella che sussiste tra il presente, che è riempito con la totalità delle nostre forze psichiche da un lato, il passato e il futuro, che sono in primo luogo vuote immagini rappresentazionali (solo mediatamente arricchite di connotazioni non-rappresentazionali) dall'altro. Oppure, come quella esistente tra giudizio e ragionamento: lo stato psichico proprio inerisce alla nostra persona come un predicato al soggetto, vi è « localizzato » e solo entro questa totalità risulta comprensibile; quello altrui si colloca invece, ed è comprensibile, solo nella totalità piú ampia della simpatia, che include un rapporto di rapporti tra vissuti ed espressioni mie e altrui, simile a una catena di giudizio, o a un « ragionamento » analogico.

Questa relazione, per cui il ragionamento è un ampliamento del giudizio e il passato-futuro un ampliamento del presente, può estendersi fino allo studio di espressioni o istituzioni personali e collettive, artistiche e documentarie, presenti e passate e permane quindi, insieme col momento di artisticità che essa implica, fin nel cuore della storiografia, dell'ermeneutica scientifica e di ogni ermeneutica in generale [181]. Perciò Dilthey afferma che solo la poesia comprende ed esprime, in un personaggio o in una situazione storica, i livelli piú profondi della vitalità umana, e insiste che « la ricerca antropologica sta di casa vicino alla poesia » [182].

Per la stessa ragione, come si parla di « arte » ermeneutica cosí anche di « arte » storiografica: infatti

> (...) L'universale vi è intuito nel particolare, come accade nella fantasia dell'artista, non viene ancora separato da questo per astrazione e presentato per sé; ciò avviene solo nella teoria [183].

[181] GS V (*ibid*), pp. 276-78; GS VI (*Die drei Epochen der modernen Aesthetik und ihre heutige Aufgabe*), p. 276.

[182] GS VI (*Das Problem der Religion*), p. 305; cfr. anche *ibid.* (*Dichterische Einbildungskraft*), p. 92: « la fantasia creatrice si sente sempre misteriosamente attratta dai limiti dell'umano » (spaziat. qui e nel testo ns.).

[183] ISS, p. 59. Per questa concezione estetica del rapporto tra universale e particolare, come anche per l'uso del termine *Urphänomen*, si veda G. Lukács, *Prolegomeni a un'estetica marxista,* trad. F. Codino - M. Montinari, Roma, pp. 114-43; in particolare, *ibid.*, pp. 136-37, la citazione da W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Sez. III. Naturalmente, Dilthey non ignora G. B. Vico, il suo concetto di « universale fantastico » e il suo « metodo comparativo »: GS V (*Beiträge Individualität*), p. 308; GS III (*Das 18. Jht. und die geschichtliche Welt*), p. 233.

Ed è solo sulla base di questo materiale, delle scelte e delle raccolte dovute alla « geniale visione prospettica dello storiografo », che si impianta una serie crescente di « coordinazioni descrittive dell'identico » [184]. Tuttavia, se solo gli individui possono essere comparati e solo la comparazione « getta i ponti » [185] e permette la generalizzazione, è poi solo quest'ultima a fare da sfondo necessario all'individuazione [186]. Il circolo ermeneutico si articola cosí nel rapporto reciproco tra cultura e natura [187], tra i significati e le cose, tra l'integrazione simbolica nella grande sineddoche dell'arte (e della religione) e la grande metonimia riduttiva della scienza, della teoria, del sapere.

15. *Metodo esplicativo e metodo analitico. Ipotesi e ideologia.* — Cosí appunto, rispetto al procedimento riduttivo della psicologia esplicativa (o, in generale, del metodo esplicativo), la psicologia descrittiva e analitica delle *Idee* [188] e, in generale, l'« analisi », si muove e opera sempre sullo sfondo (*Hintergrund*) della « viva totalità » della « coscienza » e dell'esperienza comune:

> Qui dunque l'esecuzione dell'analisi consiste nel mettere i processi di suddivisione coi quali deve essere rischiarato (*aufgeklärt*) un singolo membro della connessione psichica, in relazione con questa connessione nella sua totalità. Essa [analisi] conserva in sé sempre qualcosa del vivo e artistico processo di comprensione [189].

Senza di esso, la ricomposizione delle parti non restituirebbe nulla di vivo ma solo un *homunculus*: l'analisi permette invece di riconoscere i limiti della nostra conoscenza senza perciò perderne l'interna connessione e il rapporto con la vita. In particolare, la psicologia descrittiva e analitica può accogliere le ipotesi della psicologia esplicativa e sola può riconoscerne tutta la problematicità [190]. Anzi: « essa termina con delle ipotesi, mentre la psicologia esplicativa inizia con quelle » [191]. In questo territorio non vi sono, in generale, dei dati oggettivi e omo-

[184] ISS, p. 60.

[185] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 266.

[186] *Ibid.* (*Die Entstehung der Hermeneutik*), p. 330.

[187] *Ibid.*, pp. 333-34; *Ibid.* (*Wesen*), p. 372 (in CRS, p. 430); *Ibid.* (*Ideen*), pp. 169-70; GS VI (*Poetik*), p. 108.

[188] GS V, pp. 174-75.

[189] *Ibid.*, p. 175.

[190] *Ibid.*, p. 183.

[191] *Ibid.*, p. 175.

genei, ma solo processi di oggettivazione e omogeneizzazione delle esperienze interne ed esterne e dei loro contenuti: al termine di tali processi abbiamo delle ipotesi di oggettività e omogeneità.

È il pensiero analitico-analogico, avrebbe detto Fr. Schlegel, a decidere in quale punto questi processi abbiano un termine e diano luogo a vere e proprie ipotesi o totalità provvisorie, anche se da quel momento esso cessa di essere quello che è, per diventare una teoria esplicativa (separata dall'empiria) che deve affrontare preliminarmente la contraddizione e la lotta (profondamente ideologica) tra ipotesi diverse, e decidere per poter operare [192]. In realtà, dunque, è il pensiero descrittivo e analitico ancorato alla totalità a prendere una decisione con la quale, però, automaticamente si eclissa e passa la mano al pensiero esplicativo. Quest'ultimo, incapace di responsabilità per il tutto, separato com'è dal *mütterlichen Boden* da cui traggono tutta la loro forza anche le piú astratte operazioni [193], può sostenersi soltanto ponendo davvero termine al processo, trasformando in ideologia e in violenza l'esperienza fluida e non-violenta del limite, che era del pensiero analitico e descrittivo: un esperienza che esso non può ripetere. Ma cosí, il pensiero esplicativo non solo si assume una responsabilità che non è sua e che non saprà mai gestire, ma occulta il vero responsabile (quello che fin dall'inizio, secondo Schlegel, deve gestire la totalità [194]). Secondo Dilthey,

> una psicologia esplicativa dovrebbe decidere tra le ipotesi (...) che lottano tra loro: la psicologia descrittiva evita queste ipotesi che risalgono alle piú profonde contrapposizioni dell'umana concezione del mondo [195].

Le teorie esplicative dell'anima che cercano di risalire oltre l'esperienza interna, o ricadono in una metafisica, o occultano lo psichismo umano considerandolo una parte di quell'omogeneità costruttiva della natura che esso stesso ha prodotto. Questo procedimento riduttivo non solo, per Dilthey, non trova giustificazione nel criticismo kantiano, ma anzi ne condivide la nota insufficienza per cui, una volta separate forma e materia, sensibilità e intelletto, una volta sottratta con la violenza dell'ideologia l'ipotesi al pensiero analogico il quale, con la sua

[192] *Ibid.*, p. 142; vedi anche pp. 172-73.
[193] *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), p. 278.
[194] NPS, p. 210.
[195] GS V (*Ideen*), p. 221 (spaziat. ns.).

« genialità prospettica » che riconduce la parte al tutto, è il solo a saperla costruire, non si vorrà ammettere e neppure si s a p r à v e d e r e

che non è solo la costruzione di concetti trascendenti a produrre antinomie, ma che queste scaturiscono invece dal lavoro del pensiero umano sulle esperienze, le quali non si lasciano del tutto risolvere in concetti; che quindi vi sono a n t i n o m i e i m m a n e n t i nel campo della conoscenza di quella stessa realtà effettuale che è data nell'esperienza [196].

Piú che le condizioni a priori di possibilità dell'esperienza nei suoi diversi campi scientifici, una autentica « continuazione di Kant » dovrebbe allora accettare la dimensione antinomica (« polemica » nel senso di Schlegel) del l a v o r o intellettuale, e rivelare quelle che storicamente sono diventate le condizioni di i m p o s s i b i l i t à dell'esperienza scientifica [197].

16. *Fondazione e specificità.* — La critica storica della ragione diventa critica della ragione storica e spirituale, ovvero: la critica della ragione si precisa e si realizza positivamente nel problema della fondazione del concreto sapere scientifico. Il problema della fondazione non è solo quello di giustificare il fatto compiuto del sapere scientifico contemporaneo, ma di metterlo in questione, visto che la validità universale delle scienze naturali e l'idea di scientificità che esse implicano, da un lato non può tollerare che i fatti umani e storici ne restino esclusi, dall'altro non è in grado di render loro giustizia. È chiaro che l'approfondimento di questa questione « particolare » tende, consapevolmente o no, a mettere in questione la radice della scientificità stessa perché può esservi, nella stessa connessione effettuale, certezza di cose diverse ma non pacifica convivenza di forme diverse e antitetiche della convinzione. Ad es., osserva Dilthey nel 1865 a proposito del cristianesimo di Novalis:

(...) noi moderni ci comportiamo di fronte al cristianesimo in modo completamente diverso da quel che accadesse nei seicent'anni prima che fosse fondato lo spirito scientifico. [A questo riguardo] anche per gli spiriti piú profondamente re-

[196] *Ibid.*, pp. 175-76, 196.

[197] Dilthey camminava su un t e r r e n o epistemologico che oggi, dopo nuove esperienze scientifiche che hanno fatto epoca, si è trasformato in una t e s i epistemologica esplicitamente anarchica: la splendida esperienza filosofica di Hume torna oggi a vivere, in Popper o in Feyerabend, « come » già era accaduto ai tempi di Dilthey, di Mach, di Meinong e di Husserl, ma con un segno psicologico mutato: dalle cautele del disincanto alle spregiudicatezze della certezza.

ligiosi fra i rappresentanti della scienza moderna (...) ci fu differenza non soltanto nel contenuto (...) ma anche nella forma della convinzione. Noi (...) sappiamo che questo spirito scientifico è destinato a trasformare il mondo. (...) Di conseguenza, anche il cristianesimo poté essere concepito solo dal punto di vista di questo interesse. (...) Da quando esiste una scienza matematica della natura, un metodo critico-storico, nulla può piú scuotere questo canone rigoroso del sapere scientifico. E invece, fino all'apparire di tale fatto, la relazione nei gradi di convinzione fu precisamente opposta: ogni umana scienza doveva apparire incerta e labile come un'ombra di fronte alla rivelazione divina [198].

Noi « ci sentiamo soprattutto moderni », constata Dilthey nei *Contributi*: di fronte a un problema, tutti pensiamo alla possibilità di trattarlo sperimentalmente o di esprimere in termini quantitativi una qualche relazione causale [199]. Ma se lo spirito scientifico è uno e indivisibile nella scienza matematica della natura come nel metodo critico-storico, e nei due tipi di scienze identiche sono le « operazioni logiche elementari [200] del pensiero tacito, non solo le differenze sono poi molte e rilevanti, ma non è affatto il caso di deprimerle, anzi: si tratta proprio di scoprire la *besondere Form* [201] che esse conferiscono a quelle operazioni elementari e comuni, perché

da queste operazioni logiche nasce un metodo scientifico nella misura in cui esse vengono collegate in un tutto articolato al fine di risolvere un compito scientifico [202].

Cosí, mentre da un lato avremo prevalentemente [203] l'induzione, l'esperimento e la matematica, dall'altro avremo prevalentemente il metodo descrittivo, analitico, comparativo. In piú le scienze dello spirito praticano però il metodo ermeneutico e critico, che è qualitativamente diverso e le caratterizza in quanto tali. Esso si basa sull'esperienza interna e sulle sue articolazioni strutturali originarie che, a livello psicologico, collegano tra loro vissuto, espressione e comprensione, a livello socio-culturale vita quotidiana, arte e scienza.

Che dire dell'esperimento, dell'induzione e della matematica? Sono

[198] EVP (*Novalis*), pp. 318-20.

[199] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 259.

[200] *Ibid.*, pp. 260-61; *Ibid.* (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), pp. 334, 337.

[201] *Ibid.*, pp. 334-35.

[202] *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), p. 261 (spaziat. ns.).

[203] *Ibid.*, p. 272.

metodi che, in questo campo, non hanno dato per ora grandi risultati. Della psicologia fisiologica, osserva Ribot che

> (...) il suo dominio, destinato ad ampliarsi sensibilmente coi progressi della fisiologia nervosa, comprende gli atti riflessi e gli istinti, lo studio particolareggiato delle sensazioni con le questioni relative al tempo e allo spazio nei limiti dell'esperienza; i movimenti; i modi d'espressione e il linguaggio; le condizioni della volontà e dell'attenzione; le forme meno complesse del sentimento. Il suo posto è all'inizio della psicologia. Essa studia quelle che una volta si chiamavano facoltà inferiori dell'anima [204].

Dilthey concorda con Ribot nella valutazione dei metodi sperimentali in questo campo [205], ma non sembra dar credito alcuno all'eventualità che

> un jour, quand le domaine de la psychologie purement interne sera entamé (...) il sera possible d'entreprendre cette nouvelle conquête et de pénétrer dans le mécanisme intime de l'esprit.

Egli non indulge alla previsione che questa psicologia del futuro « non somiglierà all'antica piú di quanto la fisica d'oggi non somigli a quella d'Aristotele », né condividerebbe il fantascientifico e rispettoso sgomento con cui il Francese considera *la grandeur de la tâche* che questi Tedeschi si propongono [206], pur lamentando l'arretratezza scientifico-didattica del proprio paese dove, invece, « la seconda metà della vita serve a disimparare ciò che si è appreso nella prima » [207]. Del resto, mentre al Francese gli psicologi tedeschi paiono senza passato (« *en Allemagne il n'y a pas de tradition ni d'école psychologiques; tout est nouveau* » [208]), per Dilthey una tradizione psicologica tedesca esiste [209], solo che questa tradizione non è quella che fa della psicologia fisiologica la « base e il punto d'appoggio di tutto il resto » (Ribot, p. XXX), ma piuttosto quella che fa della psicologia, insieme con la storiografia e con l'arte (ma rifuggendo da ogni soggettivismo arbitrario dell'introspezione, anche da Ribot deprecato) il necessario riscontro delle scienze sistematiche dello spirito [210]. La *grande tâche* che secondo

[204] T. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*, Paris 1879, pp. XXIII-XXIV.
[205] GS V (cit.), *ibid.*
[206] T. Ribot, op. cit., p. XXV.
[207] *Ibid.*, p. XXVII.
[208] *Ibid.*, *p.* XXX.
[209] GS VII (*Grundlegung*), p. 31 (in CRS, p. 85).
[210] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 266.

Ribot, si sono proposti i Tedeschi, oltre ad essere importata d'oltre Reno è anche, per Dilthey, pura mistificazione [211]. Lo spirito scientifico è uno solo, ma appunto per questo l'identificazione feticistica di esso col modello naturalistico (tipica delle psicologie esplicative o costruttive) non è che un pregiudizio di cui tutti siamo infestati: cosí, ogni tanto troviamo dentro di noi, e ci strappiamo via, qualche concetto proveniente dall'enorme apparato teorico da esso prodotto. Benché superata in linea di principio, questa psicologia continua ad esercitare il suo potere nella pratica. In questo senso Dilthey, in una lettera indirizzata a Wundt in cui si allude a una critica dello Ebbinghaus, confessa la propria compromissione (« Non sono io il fariseo che crede di essere l'unico puro ») proprio per ribadire il valore di principio della posizione assunta nelle *Ideen* [212].

Come osservava Hume nella sua introduzione al *Treatise* (1739) la *moral philosophy* ha (rispetto alla *natural*) un *peculiar disadvantage*: che qui gli « *experiments* » non si possono fare con la necessaria *premeditation*, perché non si possono sperimentare su di sé i problemi morali per poterli studiare:

> (...) siamo cosí costretti, in questa scienza, a raccogliere le esperienze tramite la cauta osservazione della vita umana e prendendole cosí come appaiono nel comune corso del mondo (...). Qualora esperimenti del genere vengano giudiziosamente ordinati e comparati, vi è la speranza di fondare su di essi una scienza non inferiore a qualunque altra per certezza [213].

Orbene, nello spirito essenziale della scientificità che accomuna matematica ed ermeneutica, metodo sperimentale e metodo critico, e nella riappropriazione delle operazioni logiche elementari, ciò che deve essere veramente recuperato e posto in primo piano è la peculiarità di quelle che, ancora nel *System* di St. Mill, si chiamano « scienze morali »: proprio quella peculiarità (legata alla peculiarità del corrispondente og-

[211] GS V (*Ideen*), pp. 159 ss.

[212] G. Misch, *Vorbericht* (in GS V, pp. VII-CXVII), pp. LXIX-LXX, 432. Secondo lo Ebbinghaus, Dilthey integrava di fatto le lacune nei dati d'esperienza «procedendo oggettivamente in tutto come gli psicologi esplicativi associazionisti », cfr. EBP, trad. it. in MpD, p. 39.

[213] D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Selby-Bigge), Oxford MDCCC XCVI, pp. xxii-xxiii. Sul problema dell'esperimento e le sue « varietà » vedi anche, *infra*, § 21. Anche Dilthey, GS V (*Ideen*), p. 178, individua nell'impotenza del modello associativo di fronte a determinati fenomeni (tra cui la « spontanea proliferazione delle immagini », cfr. *infra*, Cap. II, § 2) l'opportunità di procedere, in questo campo, « recht bescheiden » con le ipotesi!

getto) che Hume considera uno svantaggio, peraltro redimibile. Rispetto al necessario ritorno all'*Urphänomen* specifico di queste scienze, la *koiné* concettuale vittoriosa delle scienze naturali funziona come un velo di pregiudizi, un banco di nebbia: fantasmi che bisogna dissolvere per vedere « la realtà effettuale ».

Questa funzione fantasmatica negativa è attribuita volta a volta da Dilthey, come ai pregiudizi intellettuali che si addensavano un tempo in concetti quali le « forme sostanziali », gli « spiriti astrali » o le « essenze », cosí oggi a quelli contenuti nei concetti di Arte, Scienza, Stato, Società e Religione; ai pregiudizi morali operanti nella forza ipnotica e normalizzante dell'opinione pubblica, delle leggi e della coscienza morale complessiva, che occultano le straordinarie e altrimenti scatenate differenze dei caratteri individuali [214]; ai pregiudizi religiosi (*Nebel der Legende*) alimentati dalla Chiesa, dai sacramenti, dalla tradizione e dal dogma. Pregiudizi che il rinnovamento illuministico della religiosità cristiana avrebbe storicamente sconfitto nelle sette angloamericane, nei circoli pietisti, nelle comunità portorealiste e laicali cattoliche grazie a una tendenza crescente a « vivere personalmente l'interiorità della religione ». Tendenza che ha assai piú cose di quanto non sembri in comune, sia con l'invenzione del metodo ermeneutico e storico critico, sia con la generale estensione del metodo sperimentale [215].

17. *Differenza vivente.* — Anche per Dilthey raccolta « giudiziosa » e confronto delle esperienze sono, ovviamente, essenziali alla costituzione di quella che chiama una « *Erfahrungswissenschaft* del mondo spirituale » [216]. Ma la « cautela » nell'osservazione della vita quotidiana proposta da Hume, è qui sviluppata in modo del tutto originale, corrispondentemente a una concezione assai mutata di quella che è la « nostra fede nell'esistenza del mondo esterno ». Mentre il *belief* di Hume, capo e coda di una brillante critica intellettuale, non fa ancora in tempo a svolgersi in tutta la sua vastità potenziale e a diventare il terreno positivo della descrizione e della ricerca, il corrispondente *Glaube* di Dilthey è già diventato un fenomeno particolare di cui spiegare la genesi in base alla volontà e all'esperienza (anche storica) della resistenza o del limite cosí come, simmetricamente, il principio di fenome-

[214] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), pp. 70-71; ISS, p. 62.

[215] GS VI (*Das Problem der Religion*), pp. 292-93.

[216] GS XI (*Adolf Bastian, ein Anthrolopog und Ethnolog als Reisender*), p. 205.

nalità astrattamente inteso [217] è ridotto a un rompicapo coscienziale dentro un quadro storico-ontologico che non può essere posto in questione da esso (« altrimenti sarebbero possibili meravigliose speculazioni! ») [218].

I presupposti fondamentali della conoscenza sono dati nella vita e il pensiero non può risalire al di là di essi [219]

e la vita, a sua volta, è « tutta la realtà effettuale » in cui è contenuta anche l'opposizione che la teoria della conoscenza istituisce tra il soggettivo e il trans-soggettivo, l'io e l'altro, l'interno e l'esterno. Tale opposizione è solo « un'ultima generalizzazione di quella differenza vivente » (da Stumpf considerata « empirico-psicologica ») che sussiste tra la datità immediata e la datità mediata dai sensi [220]. Infatti la teoria della conoscenza non è altro che « psicologia in movimento » ossia indirizzata, entro la connessione finalistica, alla soluzione di un particolare compito scientifico [221]. Le due fonti dell'« esperienza » che Kant chiamava intuitiva e concettuale, ricettiva e spontanea, sensibile e intellettuale, si sono trasformate in due lati adiacenti di una stessa coscienza vivente: quello della reciproca esteriorità e quello della reciproca interiorità dei contenuti dell'esperienza. Essi stanno tra loro come il diritto e il rovescio di un guanto (avrebbe detto Merleau-Ponty), perché anche la distinzione tra il mediato e l'immediato è tipica, ossia estranea ad ogni dialettica totalizzante e rilevabile in base al carattere dominante nella realtà concreta. La quale, come la vita quotidiana, ammette anche (un pensiero che ammetta solo) il « terzo escluso »: che è certamente il modo piú elegante e insieme il piú radicale di rifiutarlo.

La tipicità della distinzione tra il mediato e l'immediato è implicita nella generalizzabilità di questa « differenza vivente »; tale generalizzabilità è implicita nella « interna » distanza, ossia nella datità dei vissuti psichici (percezione interna) e della differenza vivente stessa (riflessione trascendentale); e quindi nella comparabilità dei dati su un fondo di omogeneità che si estende all'intiera vita spirituale [222]. Al li-

[217] GS V (*Beiträge Glauben*), pp. 91-92; *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), pp. 248, 249.

[218] GS V (*Beiträge Glauben*, Zusätze), p. 137.

[219] *Ibid.*, p. 136.

[220] *Ibid.*, pp. 136-38.

[221] *Ibid.* (*Ideen*), p. 151; vedi *infra*, n. 310.

[222] *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), pp. 250-51.

mite dell'interno, dell'omogeneo, dello spirituale, sta l'esterno, il disomogeneo, il naturale. È chiaramente assurdo concepire questa differenza come una separazione materiale: in tal caso tutto l'interno sarebbe esterno all'esterno, tutto lo spirito sarebbe naturalizzato, ecc. In realtà l'interno ed omogeneo, è bensí, fittamente intessuto di esteriorità e di disomogeneità, ma esso è proprio la capacità costante di interiorizzare, di omogeneizzare, e cosí via. La tipicità della distinzione è dunque implicita, in generale, nel suo ripresentarsi a livelli diversi. Per es., dall'intuizione riflessiva della propria vita interna sullo sfondo delle proprie circostanze esterne, a quella della vita interna altrui (mediata dalle m i e esperienze esterne) sullo sfondo delle s u e circostanze esterne, ecc. [223].

È già quel « problema dell'intersoggettività », medio analogico tra psicologia intenzionale e riconsiderazione storica, che anche Husserl dovrà affrontare (nel suo sforzo di purificazione metodologica e di analisi essenziale del processo costitutivo) in connessione con quello della credenza (o della sospensione della credenza) nell'esistenza o non esistenza del mondo [224].

Duplicazione, distanza interna, differenza vivente. Autoriflessione trascendentale e teoria della conoscenza non vengono negate qui come accade in Hegel o nel positivismo [225]. L'ottica materiale di Dilthey condanna l'astratto formalismo kantiano ma conserva pieno rispetto per l'autonomia della scienza; a differenza di Hegel, la sua ottica ermeneu-

[223] *Ibid.*, p. 246; GS VII (*Plan*), p. 211 (in CRS, pp. 318-19).

[224] Si veda, per es., E. Husserl, *Die Krisis ecc.* (trad cit.): altro è per H. svolgere nel rigore di un'*epoché* gratuita, in una libertà come « poter fare » che non può mai venir meno nell'umanità (p. 379), il filo dell'analisi fenomenologico-trascendentale (dalla psicologia pura alla storicità assoluta attraverso i problemi dell'entropatia e della comunità, p. 278); altro è, nell'atteggiamento naturale, « essere costretti ad elaborare il metodo della riduzione fenomenologica » (p. 279), o operare un'astensione di tipo « critico » (p. 419): « Tutte le sospensioni critiche del giudizio, tutte le azioni che comportano una decisione avvengono sul terreno della certezza d'essere, costantemente già data, del mondo, e hanno un senso d'essere a partire da essa. Ciò vale evidentemente di tutti i problemi della verità nel senso prescientifico; del mondo-della-vita come della conoscenza teoretica, filosofica e specialmente " scientifica ". Essa costituisce semplicemente una prassi particolare sul terreno della certezza del mondo, una prassi volta ad attingere un senso, la prassi della " teoria " » (p. 421). Analogamente ancipite è il senso della « riconsiderazione storica » a seconda che essa sia condotta all'interno o all'esterno della parentesi. In Husserl, i concetti a volta a volta metafisici, ontologici, epistemologici di « interno » e « esterno » vengono ridotti alle loro potenzialità metodologiche di modi del vedere.

[225] Cfr. J. Habermas, op. cit. (ediz. 1973[3], p. 14), trad. cit., p. 9.

tica vede fin dal principio in quelle antinomie che sono costitutive del dubbio, della critica e della teoria della conoscenza un caso particolare del circolo ermeneutico; a differenza dei positivisti, la sua ottica filosofica vede nel fatto delle scienze (e nel f a t t o in genere) un problema teorico e pratico e non una soluzione. Mentre nella *Fenomenologia dello spirito* si tratta di « comprendere ed esprimere il vero non solo come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto », per Dilthey si tratta di non pensarlo come sostanza, ma neppure come soggetto, e questo significa pensarlo in una s o s p e n s i o n e tra lo speculativo e l'empirico che libera lo sguardo per la correlazione (di cui fa emergere il fenomeno) e relativizza i metodi e i contenuti d'oggetto, sicché « tutto ciò che nella scuola speculativa si chiamava identità della ragione, qui viene a formare un mondo storico-sociale » [226].

18. *Esperienza trascendentale.* — E questo mondo storico-sociale è dominato, ancora una volta, dalla struttura elementare della analogia, che ritroviamo alla base stessa, « psicologica » o « primordinale » [227] della ragione: vi è una coazione (*Zwang*) a proiettare all'esterno i propri vissuti sensoriali corrispondenti agli organi di senso e a costituire oggetti diversi dal sé, nei quali soltanto le differenze incomparabili di questi dati sensoriali si sintetizzano [228]. Ma una « coazione » simile a quella della p e r c e z i o n e e s t e r n a induce a proiettare all'esterno il proprio sé e l'intiero accadere psichico proprio: in una specie di *analogon* [229] del sé assai simile allo *alter ego* di Husserl. Questa viva analogicità, che è facile accostare alla « appercezione analogica » di Husserl [230] è una struttura essenziale dell'esperienza e della ragione che, se a un capo del percorso costituisce il « mondo uno » e permette la comprensione dei fatti culturali e storico-sociali passati o altrui (e, quindi, implicitamente, anche quella comprensione del futuro che è progettua-

[226] CS V (*Beiträge Individualität*), p. 250.

[227] Cfr. ISS, pp. 93-94. Il senso non è dissimile da quello di E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag 1950 (*Méd. Cart.*, 1931), §§ 48 ss.

[228] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 4. Übersicht meines Systems), p. 184.

[229] GS V (*Beiträge Individualität*), pp. 245-46, 248-49.

[230] E. Husserl, op. cit., § 50: *a n a l o g i s c h e A p p e r z e p t i o n* (anche: *a p p e r z e p t i v e Ü b e r t r a g u n g*, trasposizione appercettiva; e: *S i n n e s ü b e r t r a g u n g, -ü b e r s c h i e b u n g*, trasferimento, scorrimento di senso). Anche Husserl parla di gradi e di tipi (*ibid.*, §§ 50 ss.).

lità accomunante), all'altro capo è già presente nel rapporto molecolare di analogia tra percezione ed esperienza interne e percezione ed esperienza esterne: questo rapporto molecolare è ciò che Dilthey chiama « esperienza trascendentale » (base, condizione di possibilità e risultato artificiale del « metodo trascendentale »).

L'esperienza interna si caratterizza per le infinite transizioni « armoniche » degli stati interni, su cui si costruiscono accordi, figure melodiche e schemi ritmici che vengono vissuti e prodotti e dei quali si ha per lo piú una coscienza irriflessa: l'orientamento attenzionale sulle connessioni reali dell'esperienza interna trasforma questo « interno accorgersi » in p e r c e z i o n e i n t e r n a [231]. Questa si colloca tra la costituzione del sé e quella del mondo esterno. Abbiamo, da un lato, la natura e le circostanze ambientali, il pensiero discorsivo applicato ad integrare l'oggettualità costituita dalla percezione esterna, i diversi organi di senso, i loro dati impressionali tra loro inconfrontabili, i processi interni coinvolti: questa serie di momenti è percorsa, in senso inverso a quello di elencazione, dal riferimento verso l'esterno (coazione a proiettare, trasposizione ecc.). L'orientamento attenzionale della percezione sull'esperienza interna non può sospendere (*aufheben*) [232] questa tensione (*Spannung* la chiamerà N. Hartmann) del vivere diretto sul mondo, né rovesciarla. Se potesse farlo, forse i ciechi vedrebbero, i vedenti leggerebbero il pensiero e l'ascolto della musica genererebbe sensazioni olfattive: ma non esiste percezione interna di oggetti dati coi sensi come non vi è percezione esterna, sensibile, del vissuto psichico altrui. Bisogna dire allora che la percezione esterna costituisce il fondamento o l'orizzonte sempre presente anche per quella interna, in quanto il dato della percezione interna (ossia: la e s p e r i e n z a interna) mostra una relazione ineliminabile a immagini o rappresentazioni d'oggetto, e quindi all'esterno, al mondo [233].

Dunque: impossibilità di far saltare questa correlazione intenzionale (usiamo un'espressione husserliana) col suo aspetto di irreversibilità, di asimmetria, di irrazionalità [234]; che è, in fondo, impossibilità di rovesciare il corso del tempo, impossibilità di liquidare l'articolazione dei sensi e la specificità umana, anzi animale, degli organi corporali;

[231] GS V (*ibid.*), p. 244.
[232] *Ibid.*
[233] *Ibid.*
[234] GS VII (*Plan*), p. 218 (in CRS, p. 328).

impossibilità di violare il segreto delle coscienze, ma anche di fissare il limite oltre il quale dobbiamo proiettare in organismi un accadere psichico come il nostro [235]; impossibilità di assumere in cielo tutti i peccati degli uomini e di dissolvere l'individuale nell'universale senza togliere ogni determinazione particolare e senza cadere nella speculazione [236]. È questa impossibilità di separare come di congiungere completamente l'interno e l'esterno, il motore dell'analogia che produce, tra le altre cose, l'irriducibilità (*hiatus irrationalis*) e insieme la circolarità tra esperienza, metodo e oggetto. Di qui, infine, la funzione vicaria del pensiero discorsivo (e di ogni attività simbolica in genere).

19. *Pensiero discorsivo ed esercizio teorico.* — Tra l'esterno e l'interno vi è una specie di parallelismo o simmetria:

> L'apprensione della connessione psichica è un lavoro senza fine al pari dell'apprensione degli oggetti esterni (...) [237]

e:

> Come nelle scienze della natura ogni conoscenza è possibile solo attraverso ciò che è misurabile e numerabile (...) così nelle scienze dello spirito ogni proposizione astratta è in ultima istanza giustificabile solo mediante la sua relazione alla vitalità psichica così come ci è data nell'*Erleben* e nel *Verstehen* [238].

La differenza sta invece, come sappiamo, nel fatto che l'apprensione della connessione psichica consiste principalmente nel porre in luce ciò che è contenuto nel vissuto [239], mentre l'apprensione scientifica della natura esterna consiste soprattutto nell'introdurre *sotto* i fenomeni una connessione solo ipotetica [240]. Ma è il pensiero discorsivo che, sfruttando la connessione psichica vivente, costruisce coi dati disomogenei dei sensi esterni la « totalità » della cosa e quella del mondo esterno [241]. È sempre il pensiero discorsivo che, nel

[235] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 249.

[236] *Ibid.* (*Ideen*), p. 228.

[237] GS VII (*Grundlegung*), p. 32 (in CRS, p. 86).

[238] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zuzätze), p. 333.

[239] GS VII (*ibid*), *ibid.*

[240] GS V (*Beiträge Individualität*), pp. 264-65; GS VII (*Aufbau*), p. 119; *Ibid.* (*Plan*), pp. 197-98.

[241] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*, 4. Übersicht meines Systems), p. 184; GS V (*Ideen*), p. 169.

tentativo di estendere l'apprensione della connessione interna ai dati dei sensi, soppianta la percezione interna e ricostruisce il mondo interno atteggiandosi secondo un'analogia dell'esperienza esterna [242] ed è qui che

> la vita viene (...) introdotta tra le parti costitutive della spiegazione, proprio perché nel modo di comprendere di una tale teoria tutta questa vitalità ne diventa complice e solo cosí può poi esserne dedotta [243].

Per questa complicità (che Husserl chiamerà *mitmachen*), esso tende ad ipostatizzare la stessa vita dell'anima: infatti accoglie in principio dentro di sé, e ignora nell'oggetto, quella tensione dei fatti interni verso l'esterno alla quale già ambiguamente resiste la percezione interna: e osserva allora prevalentemente quei fatti interni (sentimenti, processi cogitativi, atti volontari) che non vengono immediatamente proiettati all'esterno e passano, quindi, per essere caratteristici della « vita interiore ».

È ancora il pensiero discorsivo che, cercando di includere anche le rappresentazioni d'oggetto nella cerchia della connessione propria di coscienza si sostituisce alla percezione interna atteggiandosi, questa volta, riflessivamente come un *analogon* dell'esperienza interna. Quest'ultima « rappresentanza » [244] assunta dal pensiero discorsivo, la riflessione trascendentale, è storicamente connessa proprio alla rivalutazione dell'esperienza interna. Kant chiama trascendentale il m e t o d o con cui il pensiero discorsivo include l'esterno nell'interno, il contenuto dell'esperienza nell'apriori della coscienza. Ma Dilthey ritiene che debba corrispondervi un' e s p e r i e n z a specifica dotata di una propria materialità: un' e s p e r i e n z a t r a s c e n d e n t a l e [245], perché non c'è « parola magica di scuola kantiana » che possa far vivere il pensiero discorsivo fuori da ogni funzione nella prassi in una specie di mondo iperuranio.

L'aspetto piú caratteristico di questo, che è un terzo tipo di esperienza dopo quella esterna e quella interna (ma che può essere considerato come il tentativo di ampliare ed estendere la percezione interna,

[242] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 245.
[243] *Ibid.* (*Ideen*), p. 195.
[244] GS VII (*Plan*), p. 218 (in CRS, p. 328).
[245] GS V (*Beiträge Individualität*), pp. 246-47.

in antagonismo al tentativo di ampliare ed estendere il raggio dell'esperienza esterna), è che esso richiede che ci si

> eserciti (*Übung*) nell'apprensione delle impressioni sensoriali come fenomeni di coscienza dal lato (*Seite*) del loro nesso con l'intiera vita psichica,

e cosí si acquisti una sempre maggiore capacità (*Fähigkeit*) di prescindere (*Absehen*) dalla loro relazione al mondo esterno. Tutto ciò è possibile benché sia dubbio se nella riflessione trascendentale la coazione a riferire le impressioni sensoriali al mondo esterno possa mai vacillare (*Schwinden*)[246].

Se, come pare, nel metodo trascendentale si ha in vista un tratto essenziale della filosofia moderna, è allora il pregiudizio piú antifilosofico *quod cogitari possit* (quello dell'esistenza pura e semplice del pensiero teorico), che qui viene bocciato in partenza. Vi è una genialità del θεωρεῖν :

> Genio è aver occhio per l'essenziale (...)[247];

> Genialità dello spirito contemplativo è il dono di andare, indipendentemente da ogni idea già esistente sulle cose e sul mondo, a vedere gli oggetti stessi e il mondo stesso, di porsi a tu per tu di fronte ad essi cosí come sono, senza etichette[248];

ma anch'essa, come ogni genialità, deve poter diventare metodo e anche qui come nell'ermeneutica, la via breve deve poter coincidere asintoticamente con la via lunga: quella dell' e s e r c i z i o teorico.

La teoria è anzitutto un'esperienza fondata nella prassi storico-naturale (nella « vita »), e il pensiero discorsivo ha funzione di rappre-

[246] *Ibid.*, p. 247. Questo esercizio è artificiale e astratto, ma non privo di un fondamento nella vita stessa, e precisamente a livello della temporalità di coscienza: cfr. GS VII (*Aufbau*), p. 127: « Zeit und Erinnerung lösen das Auffassen aus der Abhängigkeit vom Gegebenen los und vollziehen eine Auswahl des für das Auffassen Bedeutsamen » (vedi anche GS V, *Ideen*, pp. 173-74: la « terza peculiarità » della r i c e r c a psicologica; e GS XIX, *Ausarbeitung zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften*, pp. 210-20). Lo stesso problema ha radici anche nel Conte P. Yorck v. W.: cfr. F. Kaufmann, *Wiederbegegnung mit dem Gr. Yorck*, in « Archiv f. Philosophie », IX, 1959, pp. 184 s. sull'astratto e il concreto, il tutto, la parte e la prospettiva nella « psicologia descrittiva della storia » di Schelling e di Yorck. Per una prima ricognizione indiziaria sul peso storico del problema della temporalità come sfondo ontologico di questi problemi gnoseologici ed epistemologici, vedi poi, *infra*, Cap. IV.

[247] GS VI (*Dichterische Einbildungskraft*), p. 95.

[248] DjD, p. 142.

sentanza e di espressione rispetto all'esperienza teorica originaria. Se la teoria è, in analogia con l'esperienza interna, l'esercizio (secondo Husserl « innaturale ») di prescindere dalla forza di coesione superficiale della prassi (quella che in *Essere e Tempo* è chiamata, con termine « tomista » c o n v e n i e n z a , *Bewandtnis*, dell'utilizzabile), ossia l'esercizio di scuoterla e farla v a c i l l a r e per poterla vedere; essa è anche, viceversa e in analogia con l'esperienza esterna [249], una considerazione dell'uomo e del mondo, dell'interno e dell'esterno, che s i p o n e direttamente e acriticamente nel senso di questa tensione asimmetrica che incolla l'uomo al suo mondo, accettando ed effettuando in piena c o m p l i c i t à con la vita stessa quella specie di deriva coatta dalla presenza all'assenza, dal sé al suo altro, dall'*Erleben* al *Verstehen* che è trasformazione del sé e del vivere (*Umformung, Transformation* [250]), trasposizione effettiva (*wirkliche* [251]). Una considerazione che, per comprendere la vita, non cerca mai di sospenderla (facendo della vita un uso, per cosí dire, fenomenologico o trascendentale) ma solo di viverla piú a fondo in modo, diciamo allora, « naturale » o « empirico ». E si dà il caso che, mentre la sospensione gratuita dello slancio vitale evoca la morte per recuperare la vita nei suoi valori-base, l'attaccamento coatto ad essa nutra una morte segreta sotto il manto dei valori « superiori » che un *tierischer Ernst* protegge da ogni sorpresa, inopportunità, ironia.

In ogni caso, non si tratta di due posizioni di pensiero, né di due esperienze elementari incomunicabili, bensí di due atteggiamenti ugualmente consci e inconsci, taciti e discorsivi, mediati e immediati che stanno tra loro come due *cotés* di una correlazione ed hanno ciascuno il proprio modo di cogliere la correlazione tra il sé e il mondo [252]. Che il rapporto tra i due lati dell'esperienza o i due atteggiamenti scientifici corra per Dilthey sempre sul filo dell'analogia e dell'ineliminabile e misteriosa relazione d'interiorità reciproca che li collega, è confermato nella conclusione di questo paragrafo dei *Contributi*: come nelle scienze naturali si chiamano esperienze anche quelle che comportano l'uso di purificazioni teoriche e di apparati artificiali, cosí si parlerà di e s p e r i e n z a (trascendentale) anche per l'applicazione del procedimento

[249] GS V (*Wesen*), p. 372 (in CRS, p. 430).

[250] *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), pp. 262-63; *Ibid.* (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), p. 334.

[251] *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), p. 250.

[252] *Ibid.* (*Ideen*), pp. 200-01.

trascendentale, che sospende artificiosamente la tensione tra vita psichica e mondo esterno e inverte liberamente la direzione dello sguardo non tanto per cogliere il punto di sutura (inesistente) tra l'interno e l'esterno, quanto per fare la sua parte ai fini di « conoscere la totalità della connessione psichica », ossia « includervi, come fenomeni di coscienza, le componenti delle nostre immagini d'oggetto » [253].

20. *Rappresentanza.* — Abbiamo visto che il metodo piú specifico delle scienze dello spirito è quello che vede la collaborazione tra esperienza esterna, interna, trascendentale e di trasposizione effettiva in altro (costituzione d'oggetto e di mondo), e che alla descrizione, all'analisi, alla comparazione (senza disprezzare, là dove capita, neppure l'induzione, l'esperimento e il calcolo) associa il metodo d'integrazione trascendentale e quello ermeneutico e critico. Tutti questi metodi stanno di casa in una dimensione che è quella del pensiero discorsivo, la cui funzione è di rappresentanza (*Repräsentation*) rispetto alle esperienze vive dalle quali esso proviene in ultima istanza e alle quali è sostanzialmente omogeneo.

La funzione di rappresentanza è tipicamente analogica: c'è un'identità che collega piú differenze, una differenza che articola l'identità (basterebbe, nel tempo, una distanza, una intermittenza: una vela sull'orizzonte, un uccello sul filo dell'alta tensione). Ma è anche qualcosa di piú determinato perché è orientata e asimmetrica: qualcosa rappresenta qualcos'altro. Nelle scienze dello spirito si va dall'espressione all'espresso [254], dall'atto al contenuto, che non va confuso con l'oggetto [255], dall'esperienza al pensiero discorsivo; ma poi si tratta di tornare

[253] *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), p. 248.

[254] GS VII (*Plan*), p. 218 (in CRS, pp. 328-29).

[255] Contrariamente a quanto afferma R. Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire de l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris 1938, p. 298, anche Dilthey (e non solo Husserl) distingue tra contenuto e oggetto (cfr. GS V, *Beiträge Individualität*, pp. 253-56 e solo in un'ottica posteriore, fortemente metodologizzante e polarizzata sugli esiti weberiani della sociologia comprendente, il valore specificamente diltheyano di questa distinzione può apparire nullo. Questo potrebbe altresí suggerire che Dilthey non ha avuto bisogno di far risolvere da Husserl il problema di Ebbinghaus circa la datità della connessione psichica (vedi H. G. Gadamer, op. cit., trad. cit., p. 268), né d'altra parte ha dovuto imparare da Husserl la dottrina dell'intenzionalità di coscienza. Dilthey conosceva certamente la Scolastica e Brentano meglio di Husserl. Toccherà a Heidegger mostrare, nel suo saggio scotista (1916) quanto le analisi scolastiche somigliassero a quelle di Husserl (mentre Dilthey vide, piuttosto, quanto Husserl somigliasse a

indietro secondo i vari gradi dell'apprensione oggettuale che corrispondono ai gradi genetici dell'espressione. L'apprensione tocca il punto minimo al livello della mera descrizione o « chiarificazione »:

> Tutti i vissuti dell'apprensione oggettuale (*gegenständliche Auffassung*) sono, entro la sua connessione finalistica, diretti al coglimento di ciò che è — della realtà effettuale. Il sapere forma una gradazione di operazioni; il dato viene chiarito nelle operazioni elementari del pensiero, viene riprodotto nelle rappresentazioni (*Vorstellungen*), e infine sostituito nel pensiero discorsivo; trovando cosí diversi modi di rappresentanza. Infatti la chiarificazione (*Aufklärung*) del dato tramite le operazioni elementari di pensiero, la riproduzione (*Abbildung*) nella rappresentazione ricordata e la sostituzione (*Vertretung*) nel pensiero discorsivo possono essere sussunte sotto il concetto generale di rappresentanza (*Räpresentation*). L'apprensione tende cosí sempre piú ad esaurire ciò che, nel dato, è accessibile a noi [256].

Attraverso la temporalizzazione (ricordo) del dato, la contestualizzazione e generalizzazione del singolare, la concettualizzazione dell'intuitivo e l'astrazione del concreto, l'apprensione viene progressivamente staccata e sciolta dalla tensione originaria che la incolla al dato, al singolare, all'intuitivo, al concreto e può tornarvi con ben altra apertura d'orizzonte nello sforzo di dissolvere lo scoglio, la necessità del dato, nella libertà della cultura e di ritradurre (*Zurückübersetzen*) la realtà esterna storico-sociale nella « vitalità spirituale da cui è scaturita » [257].

Ma nelle scienze della natura il modello è quello dell'esperienza esterna e della costituzione d'oggetto, e quindi l'orientamento è quello inverso: le costruzioni di pensiero non rappresentano ciò da cui provengono (se non per lo storico della scienza), ma ciò verso cui è orientato lo sguardo induttivo, sperimentale, calcolante, o l'interesse manipolante di un soggetto. Le ipotesi stanno in rappresentanza o sono modelli di eventi esterni coi quali non sono affatto omogenee. Viceversa

uno scolastico: cfr. GS VII [*Plan*], p. 237: CRS, p. 344, e n. di Pietro Rossi, *ibid.*, p. 57); ma Dilthey apprezzò il fatto che un'indagine fondante « puramente descrittiva » fosse stata compiuta da Husserl, come una conferma delle proprie posizioni (mentre è chiaro che non fu solo la sacrosanta coscienza delle proprie ragioni teoriche, ma altresí un'innegabile ristrettezza di orizzonte storico-filosofico che impedí a Husserl fino agli anni '20 di riconoscere a sua volta, in Dilthey, una conferma e una giustificazione delle proprie).

[256] GS VII (*Aufbau*), p. 127 (in CRS, p. 208). Abbiamo modificato le scelte terminologiche della trad. cit., sostituendo ad « apprendimento » (*Auffassung*), « apprensione »; a « spiegare » (se traduce *Aufklären*), « chiarire »; a « rappresentazione » (se traduce *Repräsentation*), « rappresentanza »; e, piú avanti, ad « intendere » (*Verstehen*), « comprendere ».

[257] *Ibid.*, n. 120 (in CRS, p. 198).

queste costruzioni hanno poi la stessa genesi di tutte le creazioni umane, che può essere ripercorsa a rovescio da una eventuale fondazione storico-psicologica di esse. E qui sta appunto

> (...) la possibilità di una connessione generale della teoria della conoscenza il cui punto di partenza sia nelle scienze dello spirito [258].

Se dunque, oltre alle operazioni logiche elementari e allo spirito della scienza rigorosa, le scienze naturali e quelle dello spirito hanno in comune anche l'uso del pensiero discorsivo, ciò che le diversifica starà altresí in questo u s o [259]: che nelle une è esplicativo (di qui la prevalenza di certi metodi), nelle altre è comprendente (da cui la prevalenza di altri metodi). A questa differenza corrisponde esattamente quella già vista (e non compresa dallo Ebbinghaus) relativa all'uso della ipotesi, per cui il rapporto tra i due gruppi di scienze non è semplicemente quello negativo indicato nell'*Aufbau* [260] (= nelle scienze dello spirito n o n c'è l'ipotesi), ma anche quello p i ú analogico (se non dialettico o, per dirla con Fr. Schlegel, « polemico ») per cui l'esplicazione comincia bensí dove finiscono la descrizione e l'analisi [261], ma queste ultime ne restano il presupposto, la forza e il limite. A questa differenza corrisponde infine anche il « tipo di base sperimentale » [262] che conviene alle scienze dello spirito e il tipo di esperimento che, contrariamente all'opinione di Hume, è pur praticabile alle scienze dello spirito. Ed è assai importante che questa possibilità vi sia: perché il manico di tutta la fondazione gnoseologica sta dal lato « interno » del guanto (sebbene il guanto sia poi un enigma topologico che richiede un'adeguata interpretazione).

21. *Introspezione e integrazione di metodi. Ermeneutica e fondazione.* — Come sappiamo, le scienze dello spirito hanno il vantaggio (*voraus haben, Vorzug*) che il loro oggetto non è un riflesso coscienziale di un'esistenza esterna mediata dai sensi, ma è un'interna e immediata realtà effettuale; hanno però lo svantaggio (*Nachteil, Schwierigkeit*) che l'esperienza interna è per sé sola insufficiente a farmi cono-

[258] *Ibid.*, p. 121 (in CRS, vedi pp. 198-201).
[259] GS V (*Ideen*), p. 144.
[260] GS VII (*Aufbau*), p. 119 (in CRS, pp. 197-98).
[261] GS V (*Ideen*), p. 175.
[262] *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), p. 250.

scere la mia stessa individualità: devo ricorrere, per questo, alla trasposizione in altri, alla comparazione o a un procedimento che è equivalente ad un ragionamento analogico [263]. Senonché, anche alla base di questa possibilità sta già un' e s p e r i e n z a analogica che riposa essenzialmente su quello « svantaggio », ossia sui limiti stessi dell'autoosservazione [264]. La distinzione tra soggetto e oggetto, per es., è una tipica costruzione culturale adeguata al compito dell'integrazione della esperienza esterna. Tuttavia, neppure questa distinzione è un'invenzione arbitraria, anzi: è d e r i v a t a dai limiti stessi della esperienza originaria. Proprio per questo non può poi essere usata ingenuamente come un modello per interpretarli [265].

I limiti dell'autoosservazione possono essere integrati in modo autentico solo se non ci si propone di cancellarli, ma al contrario ci si impegna a rispettarli, perché è da quel momento che essi diventano fecondi, diventano strumenti per vedere. Infatti, la possibilità di vedere l'esperienza originaria è fondata sull'esperienza originaria stessa: è la differenza vivente, l'esistenza di una interna distanza le cui prime forme sono il ricordo (e poi la storiografia) e la fantasia (e poi l'arte) a permettere una p r e s a d i d i s t a n z a consapevole e artificiale in sede di metodo trascendentale. È dunque la differenza vivente a permettere l'uso sperimentale di se stessa.

Dilthey ricorda che secondo Schleiermacher, e sulla base del presupposto (da lui stesso parzialmente accolto [266]) che le differenze individuali fossero soltanto differenze di grado e non di qualità, l'interprete può trasferire *gleichsam probierend* (= per prova, in una finzione sperimentale) la propria attività in un *milieu* storico per riprodurre in sé la vita altrui [267]. Cosí, nello sforzo della autoosservazione e della riflessione sui vissuti noi usiamo, per vedere e organizzare i vissuti stessi, la distanza memorativa, oppure facciamo esperimenti nella fantasia: « *probieren in der Phantasie* », in una specie di « *psychisches Experiment* » [268].

Parrebbe allora che lo sforzo di riconoscere i limiti della natura

[263] *Ibid.* (*Ideen*), pp. 197-99; *Ibid.* (*Die Entstehung der Hermeneutik*), pp. 317-18.

[264] GS VII (*Grundlegung*), pp. 18-19; GS V (*Ideen*), p. 198.

[265] *Ibid.*, pp. 194-95, 197.

[266] *Ibid.*, pp. 229 ss.

[267] *Ibid.* (*Die Entstehung der Hermeneutik*), p. 329.

[268] GS VII (*Grundlegung*), p. 19 (in CRS, p. 68).

(e della ragione) umana, condotto al di là dell'illuminismo di Hume, riveli che l'uomo può fare esperimenti con se stesso, dato che un'osservazione « giudiziosa » mostra appunta che egli li fa. Ma pare anche che una filosofia della vita memore di Goethe, e forse condotta al di là del suo « filisteismo », riconosca bensí che « la posizione dell'uomo è cosí elevata che in lui si rappresenta ciò che altrimenti non è rappresentabile », ma non ne condivida la tesi secondo la quale « l'uomo in se stesso, in quanto si serve dei suoi sensi sani, è l'apparato fisico piú grande e piú esatto che esista » (per cui la separazione degli esperimenti dall'uomo e l'uso di strumenti artificiali sarebbero « la grande disgrazia della fisica moderna ») [269]. E questo non nel senso ovvio che un europeo del tempo di Einstein non può piú litigare con Newton, ma in quello piú significativo di una revisione cauta, profonda e non urlata, della « posizione dell'uomo » e della « sanità » dei suoi « sensi ».

Si può dire anzi, che le ragioni della protesta espressionista contro la separazione dei sensi da un lato, e il livellamento razionale instaurato in essi dalla riduzione fisicalistica e fenomenista dall'altro, come anche la necessità futurista di porre la macchina su un fondo di ἀίσθησις e, in genere, l'effetto estraneante creato dalle avanguardie con la distruzione o lo scambio della prospettiva, del contesto o dell'aura, siano qui già presenti non meno della crisi di Umanità (imperialismo), Civiltà (etnocentrismo), Progresso (sfruttamento, decadenza), Scienza (guerra, ecocatastrofe), divenute muse inquietanti sotto il *tierischer Ernst* della retorica, per chiunque, capace di distacco e sospensione critica, sopportasse il pensiero della morte.

Meno romantico degli espressionisti, Dilthey accetta la finitezza e la separazione, dalla quale svolge sottili e tenaci filigrane di analogie e, contrariamente alle avanguardie, pensa che l'esperienza teorica (l'autoesperimento, la rivoluzione, l'effetto di estraneazione, l'epoché husserliana, la crudeltà di Artaud, la decisione o la gratuità esistenzialista) non riveli, come in un'improvvisa allucinazione, l'abisso in cui la scienza (e la vita quotidiana) debbano precipitare, ma sia esercizio alla ricerca del loro vero fondamento. Come nell'ultimo *Faust* dunque, la *Bejahung* nietzschiana della vita e il cristianesimo affermativo di Schleiermacher non sono accensioni mistiche dell'istante e mascherato desiderio di morte, ma prassi teoriche positive quasi, dirà tanto per cambiare

[269] W. Goethe, lettera a Zelter, cit. da G. Lukács, *Prolegomeni ecc.*, cit., pp. 130-31.

Husserl (al limite della *Bagatellisierung*), l'esercizio di una professione.

Vi sono dunque dei limiti al fondo della « natura umana », scissione, distanza interna, riflessione. L'accettazione di essi costituisce quella circolarità ermeneutico-esistenziale (*Verstehen-Erleben*) entro la quale l'istante si dilata e il limite diventa strumento, prolungamento, intensificazione di potenza [270]. In sede di esercizio teorico, l'accettazione del limite fonda però anche l'uso di metodi diversi e svariati, permette la loro « collaborazione »:

> (...) in ogni comprendere c'è un elemento irrazionale, qual'è la vita medesima; esso non può trovare rappresentanza in alcuna formula di operazioni logiche [271].

Al limite anomalo e indeclinabile dell'irrazionale va imputato che l'apprensione della connessione psichica, come di quella degli oggetti esterni, sia un compito infinito (*unendliche Aufgabe*):

> Il processo dell'apprensione contiene sempre ambedue i momenti: la soddisfazione dovuta all'identificazione tra elemento concettuale o di giudizio ed elemento vissuto, e l'insoddisfazione per non poter esaurire i vissuti. Pertanto gli errori connessi all'apprensione dello psichismo risiedono anzitutto nell'illusione di poter racchiudere in una determinata direzione di elaborazione concettuale l'intiero contenuto dei vissuti [272].

È appunto in questo senso che la stessa teoria della conoscenza è solo uno sviluppo unilaterale della psicologia orientato nella direzione di un particolare c o m p i t o scientifico [273].

Ma ciò significa anche che la psicologia è costretta, dal canto suo, a « compensare reciprocamente i difetti dei singoli strumenti di cui di-

[270] GS VI (*Poetik*), p. 172. E vedi *infra*, nn. 328 e 335: « calo d'energia »/ « intensificazione creativa ». In Dilthey (come in Nietzsche) vi è una abituale promiscuità terminologica e concettuale (il che non significa affatto « confusione »!) tra senso « fisiologico » e senso « trascendentale » di questa e di altre formulazioni (come forza, vita, potenza ecc.): qui l'arco semantico va dalla *M i n d e r u n g / V e r s t ä r k u n g* (*S t e i g e r u n g*) o dalla *H e m m u n g / f r e i e E n t f a l t u n g*, da un lato, alla *k o n s t r u k t i v e G e i s t e s m a c h t*, dall'altro. Per il primo aspetto, vedi *infra*, Cap. II, 2, 3. Per il secondo, che implica un uso metaforico di questi termini, vedi, a proposito di Dilthey, l'intuizione-rimprovero del conte Yorck (*infra*, Cap. II, 5, in partic. n. 41); a proposito di Nietzsche, cfr. *infra*, Cap. IV, 1.

[271] GS VII (*Plan*), p. 218 (in CRS, p. 328).

[272] *Ibid.* (*Grundlegung*), p. 32 (in CRS, p. 87).

[273] GS V (*Ideen*), p. 151.

spone »: percezione interna, riflessione, apprensione di altri, comparazione, esperimento, studio di fenomeni anomali. Come le vie dell'artista sono innumerevoli [274] e ogni punto di partenza gnoseologico è di per sé arbitrario [275], cosí anche la psicologia « cerca l'entrata nella vita psichica attraverso molte porte » [276]. L'utilizzazione dei « prodotti oggettuali » della vita psichica, quali si danno nel mito, nel linguaggio, nell'arte e in tutte le attività storico-sociali può essere considerata un'integrazione di questi metodi: sviluppando una capacità di leggere queste concrezioni spirituali, individuiamo in esse figure stabili, linee sicure (*feste Gestalten, feste Linien* [277]) a cui la descrizione e l'analisi possono appoggiarsi e ritornare sempre di nuovo. Questo « procedimento indiretto », questa via « attraverso l'espressione », è stata entro certi limiti percorsa anche da Brentano e da Husserl ed ha una recente ascendenza positivistica: Brentano risale a Mill e questi a Comte, « il grande critico dell'esperienza interna » [278].

Che l'oggettualità ipotetica e la concezione riduttiva del dato propria di costoro non soddisfi Dilthey non è dovuto, naturalmente, a un'inclinazione (a lui razionalista accanito, m a n o n risentito e debole, del tutto estranea!) per lo sfruttamento ideologico, puramente contestatorio e passivo, dei limiti della scienza. Egli non solo non si « rifugia nel nulla », ma anche ha già compiuto il « necessario parricidio » (nei confronti di Comte come di Hegel):

> L'uomo non apprende certo cosa egli sia rimuginando su se stesso, e neppure con esperimenti psicologici, ma per mezzo della storia [279].

Gli esperimenti cui qui si allude sono quelli della psicologia di laboratorio e della psicofisiologica, mentre i « prodotti dello spirito complessivo in cui la coscienza umana, per dirla con Hegel, è diventata

[274] GS VII (*Plan*, Zusätze: 1. Das musikalische Verstehen), p. 222: « die Wege des Künstlers sind unzählige ».

[275] ISS, p. 539.

[276] GS V (*Ideen*), p. 199: « durch viele Tore ».

[277] *Ibid.*, p. 200; vedi anche DjD, p. 148 citato *supra* (n. 167).

[278] GS VI (*Fragmente zur Poetik*: Strukturpsychologie), p. 318. Anche il concetto di « esperimento indiretto » (però: nel senso di « attraverso i casi patologici » oltre che « attraverso l'espressione »!) è di Comte; vedi l'Introduzione di F. Ferrarotti ad A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, Torino 1967, vol. I, p. 21. Per il concetto di « esperimento » in Dilthey, vedi *supra*, pp. 51, 63, 64-5, 75.

[279] GS V (*Ideen*), p. 180.

obiettiva » sono semplicemente quelli in cui la coscienza « si presta all'analisi ». Se quindi dopo i successi raggiunti in Germania, l'esperimento psicofisico e psicologico di tipo naturalistico ha ormai deluso [280], resta dall'altro lato il problema di garantire questa via indiretta da ricadute introspezionistiche impazienti, appunto, del suo carattere essenzialmente indiretto. Se la via attraverso l'espressione permette di organizzare scientificamente la comprensione in una disciplina ermeneutica capace di raggiungere una validità universale [281], l'analisi della comprensione come parte della teoria della conoscenza [282] ha il compito di fondare teoreticamente questa validità generale

> contro la costante intrusione di arbitrio romantico e soggettivismo scettico nel campo della storia [283].

Per questo lato, l'ermeneutica è una componente essenziale della fondazione e « anello di collegamento » tra filosofia e scienze storiche al pari della teoria della conoscenza, della logica e della metodologia delle scienze dello spirito [284].

22. *Interpretazione e spiegazione. Doppia funzionalità del comprendere.* — Il problema dell'ermeneutica, preparato in sede di psicologia comparativa come problema dell'individuazione e del suo studio, si pre-

[280] *Ibid.*, pp. 159, 164-65.

[281] *Ibid.* (*Die Entstehung der Hermeneutik*), pp. 320, 329, 331.

[282] *Ibid.*, pp. 320; *Ibid.* (Zusätze), pp. 332, 334.

[283] *Ibid.*, p. 331. Il rifiuto dell'intimismo e dello psicologismo romantiecheggiante è in un certo senso un assioma giovanile di D., che emerge (quale che fosse il linguaggio corrente della critica musicale prima di Hanslick!) non appena egli comincia a riflettere per proprio conto. Il diario dell'ex-ginnasiale si apre con riflessioni di maniera sulla musica, ma anche con un tentativo quasi hegeliano di riduzione storico-concettuale del distacco « vita-ideale » e del *Weltschmerz* romantico dentro i modelli idealistico-tedesco di Fichte e empiristico-inglese di lord Byron; e con la tendenza a dissolvere poi questi ultimi, col tardo Goethe, nel pensiero di Spinoza e nel canto del poeta persiano Hafis: il pensiero e il canto della *ewige Identität* (DjD, 1-5: *primavera 1852*). La sua « fede cieca nel futuro di ogni vera e rigorosa scienza » non gradisce un atteggiamento di « soggettivismo artistico » (W. D., *Briefe Wilhelm Diltheys an Bernhard und Luise Scholz, 1859-64.* Mitgeteilt v. Sigrid v. d. Schulenburg, in « Sitzungsberichte d. Deutschen Akad. d. Wissenschaften, Phil. - Hist. Kl. », 1933, p. 471: *1864*), e alla « chiacchiera generica sulle sensazioni suscitate dal contenuto » preferisce chi, come l'amico Bernhard, cerca di « far luce sulle forme musicali: una aspirazione che corrisponde pienamente allo studio delle attività spirituali in altri campi » (*ibid.*, p. 436: *1859*). Cfr. GCSR, pp. 29-31.

[284] *Ibid.*

cisa nel saggio dello stesso anno (1895-96) sulla *Nascita dell'ermeneutica* come quello di rendere scientifica e universalmente valida l'interpretazione del singolare. Se questo proposito, considerato nella sua forma generale, ha un aspetto « analogo alla deduzione » [285] in quanto è una applicazione, convergente su un'unica singolarità, di ipotesi parziali « non solo psicologiche » ma anche appartenenti ad altre scienze o punti di vista generali (in primo luogo di critica letteraria, filologica e storica), tutto il procedimento assume l'aspetto di una spiegazione e tende a una specie di « monografia esplicativa » [286]. Si tratta infatti della sussunzione di un singolare sotto una generalità, anche se la « generalità » è qui soltanto un fascio di punti di vista generali e il singolare è qualcosa di inesauribile. La psicologia descrittiva verrebbe posta allora in « una sana reciprocità di rapporti con le scienze empiriche dello spirito » [287]. In questo senso e cioè rispetto alla funzione che assumono in vista di una « spiegazione », i diversi punti di vista tendono a coincidere in un compito infinito di comprensione; e quindi tra interpretazione e spiegazione si avrà una differenza solo di grado « senza confini precisi ».

Il limite si riprodurrà però dentro ciascuna di queste discipline della comprensione, e sarà dovuto al fatto che la psicologia stessa e le scienze sistematiche dei fenomeni di second'ordine, sganciate dalla connessione dinamica della vita, verranno ad affiancarsi ad esse dall'esterno, « *als abstrakte Systeme* » lanciati verso un'individualità irraggiungibile. In questa impostazione (che sarebbe forse piaciuta allo Ebbinghaus), il limite sta dunque nell'azione dissolvente che il punto di vista esplicativo compie nei riguardi della connessione particolare vivente e storicamente determinata [288].

Veniamo dunque rimandati al problema di fondo, quello per il quale non si « può certo contare su un consenso altrettanto ampio » ma piuttosto si deve temere la prevenzione degli psicologi [289]: la necessità di un' a l t r a psicologia che non sia elaborazione di un astratto sistema, né come tale venga usata. Una scienza dei fondamenti di tutti i sistemi, regina dell'analogia, equidistante dall'universale e dal singolare, ma an-

[285] *Ibid.*, p. 337.
[286] GS V (*Ideen*), p. 193.
[287] *Ibid.*
[828] *Ibid.* (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), p. 336.
[289] *Ibid.* (*Ideen*), p. 193.

che dall'interno e dall'esterno, capace di trasformare i limiti e la frattura in legami a distanza (« gettare i ponti »[290]).

Alla conoscenza del singolare ci si può dunque accostare dall'esterno o dall'interno, dall'in quanto generale di una o piú scienze e dalla loro diversa legalità, oppure dal vissuto interno, dalla particolarità della connessione psichica: la prima via è quella quasi-deduttiva della spiegazione (*Erklärung*), la seconda è quella *erlebnismässig*, o della riflessione sulle esperienze vissute. Vi sarà dunque una reciprocità funzionale e una gradualità d'integrazione nell'impiego dei due atteggiamenti, « originariamente » debitori l'uno dell'esteriorità reciproca dei sensi esterni, l'altro del possesso globale e indiviso (ma, data la intellettualità della percezione interna[291], articolato e analizzabile) del senso interno.

Ma questa dipendenza reciproca è possibile, di nuovo, solo all'interno del comprendere stesso, e non mai all'interno di un modello esplicativo, per la semplice ragione che « la psicologia esplicativa non potrà mai produrre una conoscenza obiettiva della connessione dei fenomeni psichici », mentre la comprensione è in grado di amministrare la funzione euristica delle ipotesi esplicative e quei contenuti parziali della connessione psichica che sono gli insiemi deduttivi[292]. Vi sarà dunque una sorta di funzione riflessiva e trascendentale del comprendere entro la quale quella « dipendenza reciproca » tra interno ed esterno, apparirà anche come rapporto tra verità singolari e verità universali, storia e sistema, descrizione dei fatti e analisi delle relazioni tra i fatti: come rapporto tra approfondimento (*Vertiefung*) ed estensione (*Ausbreitung*) e, infine, anche tra *Erleben* e *Verstehen*[293].

Circa la reciprocità tra il vivere e il comprendere, nessuno strumento logico, ma solo il comprendere stesso è in grado di togliere la limitazione che lega l'esperienza vissuta singola alla propria irripetibilità, elevandola, « attraverso ciò che è comune », fino a ciò che è universale[294]; ma, d'altro lato, è poi dal vivere stesso che emerge il comprendere (e la stessa ricerca psicologica[295]) ed è il vivere che apre la

[290] *Ibid.*, pp. 236-37; *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), p. 266.
[291] *Ibid.* (*Ideen*), pp. 172-73.
[292] *Ibid.*, pp. 193-94.
[293] GS VII (*Aufbau*), pp. 127-29, 145-46 (in CRS, pp. 209-11, 232-33).
[294] *Ibid.*, pp. 141-43 (in CRS, pp. 227-30).
[295] GS V (*Ideen*), p. 173.

strada al comprendere [296] fornendogli, come filo conduttore (*Leitfaden*) la propria immediatezza [297]. La trasformazione del vissuto immediato in filo conduttore per la comprensione significa semplicemente che la immediatezza del vissuto diventa un s e g n o per comprendere un « interno » che non è necessariamente l'interno particolare dell'altro. Nel *Verstehen* riflesso, il dato vissuto apre la strada all'analisi perché già si presenta come genesi del rapporto stesso tra essenziale e inessenziale, parte e tutto [298]. E la stessa « piena r e a l i t à » e sicurezza indubitabile attribuita all'esperienza interna [299] è una cosa sola col suo essere un'esperienza di relazioni ideali (essenze e totalità), un'esperienza originariamente teorica ossia, precisamente, mancanza di resistenza (lacuna o fonte), assenza di quella tensione del credere (*Glauben*) che è necessaria per costituire la realtà del mondo esterno sulle esperienze della resistenza e della volontà.

La graduazione tra i due atteggiamenti non è dunque spontanea ma consapevole e metodica, fondata com'è sul riconoscimento e sull'esperienza originaria della datità e del limite. La graduazione interna del concreto e dell'anima è fatta di deviazioni e modificazioni temporali e armoniche da cui la ricerca psicologica « emerge quasi naturalmente » passando dalla descrizione alla classificazione [300], ovvero dal livello del chiarimento a quello della rappresentanza [301]. Ad essa corrisponderà, al di là della frattura, la graduale esaustione dei metodi e delle ipotesi esplicative che l'aggrediscono dalle stazioni orbitanti dell'astrazione. Ma questa corrispondenza non è che un'analogia resa possibile dall'interiorizzazione comprendente della frattura. L'uso stesso del termine « spiegazione » per questa applicazione di piú punti di vista generali conver-

[296] *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), p. 305.

[297] *Ibid.* (*Ideen*), p. 173.

[298] *Ibid.*, pp. 172-73.

[299] *Ibid.*

[300] *Ibid.*, p. 173.

[301] GS VII (*Aufbau*), pp. 129-30: « Aufklärung, Abbildung und Vertretung sind Stufen der Beziehung zum Gegebenen, in denen das gegenständliche Auffassen sich dem Weltbegriff nähert. (...). Auf der Grundlage der Denkformen und der allgemeinen Denkleistungen machen sich hier besondere Aufgaben geltend, und sie finden ihre Lösung im Ineinandergreifen eigener Methoden » (in CRS, pp. 211-12).

genti verso una c o n o s c e n z a onnilaterale (*allseitig* [302]) del singolare è giustificato solo se

> (...) manteniamo la consapevolezza che di una piena dissoluzione del singolare nell'universale non si può parlare [303].

Come la vita non si esprime senza residui nei suoi simboli, cosí questi non possono, ritornando su di essa, assumerla pienamente in sé:

> La stessa immagine non può ritornare piú di quanto non torni, la primavera successiva, una foglia caduta [304].

In questo modo la libertà del simbolico viene inscindibilmente agganciata alla necessità, impossibilità o irreversibilità della vita.

23. *Funzione trascendentale della psicologia descrittiva e analitica.* — Cosí per Dilthey si risolve la controversia (*löst sich die Streitfrage*) se il fondamento della comprensione sia « l'esperienza psichica » della riflessività (*Besonnheit*) oppure la scienza della psicologia. Dal punto di vista t e c n i c o , la integrazione esplicativa della conoscenza del singolare può servirsi della scienza psicologica come di ogni altra scienza sistematica dello spirito [305], ma vi è anche un'altra psicologia [306], che non è una scienza bell'e fatta (*durchgeführte, vollendete* [307]) e che parte consapevolmente dal lato opposto: quello della percezione interna e dell'esperienza trascendentale.

[302] GS V (*Ideen*), p. 193; *Ibid.* (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), p. 337.

[303] *Ibid.*, p. 337.

[304] GS VI (*Dichterische Einbildungskraft*), p. 99. L' immagine e il concetto ritornano *ibid.* (*Poetik*), *pp.* 172, 176, 177, e ancora in GS V (*Ideen*), p. 177, in EVP, p. 182, in ISS, p. 484.

[305] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), p. 337.

[306] GS V (*Wesen*), p. 372 (in CRS, p. 430): la psicologia descrittiva « umfasst (...) auch die Funktion der Philosophie in dem Haushalt des geistigen Lebens gleichsam von innen ». È difficile non pensare qui all'ambizione husserliana della fenomenologia come filosofia prima e scienza nuova, alla *Deckung* tematica tra filosofia fenomenologico-trascendentale e psicologia intenzionale, una *Deckung* che rimane problematica e aperta sia in Dilthey che in Husserl mentre rischia di venire banalizzata dall' *ambigüité* » di M. Merleau-Ponty (il quale parla di « *parallelisme* » e di « un rapport d'entrelacement ou d'enveloppement reciproque entre la psicologie et la phénomenologie » (M. Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, C. D. U., 1958, pp. 32-33).

[307] *Ibid.* (*Ideen*), pp. 150-51.

È da qui che sono sorte sia la teoria della conoscenza, sia quelle psicologie bell'e fatte (o quelle false psicologie) che, gravi delle implicazioni ideologiche (*Ansichten*) dovute alla loro parzialità, agiscono come pregiudizi condizionanti per la stessa teoria della conoscenza [308]. Esse vanno perciò ricondotte al loro terreno d'origine: e questo movimento, che evidenzia i limiti di validità delle loro premesse ipotetiche [309], fonda anche positivamente il loro ambito di validità nella ricchezza e nell'ampiezza dei contenuti:

> La connessione psichica costituisce il sottosuolo (*Untergrund*) del processo conoscitivo [... e] ogni psicologia già fatta non è a sua volta altro che il compimento scientifico di qualcosa che costituisce il sottosuolo anche della teoria della conoscenza. La teoria della conoscenza è psicologia in movimento, in movimento verso una determinata meta. Essa ha il suo fondamento in quella presa di coscienza di sé (*Selbstbesinnung*) che abbraccia il reperto totale e indiviso (*den ganzen unverstümmelten Befund*) della vita psichica (...) [310].

A proposito della poetica come ramo di una generale « dottrina della scienza », circa il rapporto tra scienza (poetica) e storia della letteratura, già nel 1877 nell'unica collaborazione offerta alla rivista dell'amico Lazarus, Dilthey aveva scritto:

> Il materiale è lo stesso per entrambe, e nessun difetto di metodo è piú deleterio della rinuncia all'ampiezza dei fatti storici, e tra essi di quelli biografici, per la costruzione della scienza generale della natura umana (...) [311].

La base di ogni psicologia già fatta, come della stessa teoria della conoscenza, è dunque nella coscienza vivente (*lebendiges Bewusstsein*) e nella descrizione universalmente valida (*allgemeingültige Beschreibung*) della connessione psichica. Vi è in ogni scienza dello spirito, ma soprattutto in ogni psicologia degna di questo nome uno strato di verità primarie, di contenuti originari, di datità trascendentali che è quello fon-

[308] *Ibid.*, p. 149.

[309] *Ibid.*, p. 193.

[310] *Ibid.*, p. 151; vedi anche p. 147. Questa caratterizzazione « dinamica » della vita spirituale è una delle intuizioni « fichtiane » del periodo giovanile di Dilthey (vedi, *supra*, § 5; DjD, pp. 79-83, 92-93 riportate *supra*, nn. 83 e 108). L'espressione « psicologia in movimento » ricorre nel *Carteggio* con Yorck (BDY, p. 180). La tendenza di Dilthey è però di fare di questo dinamismo un importo costitutivo sia del quadro epistemologico che dello strumento teorico in genere, nel senso indicato, *infra*, al Cap. III, 4.

[311] GS VI (*Poetik*), p. 107.

dante: la gnoseologia non può dedurre, fichtianamente, da una astratta e definitiva costruzione della struttura della coscienza, l'ambito di validità dell'esperienza, poi quello della conoscenza, e infine quello delle scienze d'esperienza. Ma come essa dovrà, in generale, render giustizia al sapere acquisito dalle scienze d'esperienza [312], cosí sarà tributaria di una psicologia descrittiva e analitica capace di trasformare sia la esperienza interna che quella esterna in esperienza trascendentale.

Questa relazione generale di complementarietà o correlazione (non ignota a Kant) tra il metodo dell'esterno e quello dell'interno, tra Ch. Baur e Schleiermacher, tra lo storico e il sistematico, lo storico e il filologico e in un senso particolare, perfino tra scienze della natura e scienze dello spirito, si esprime anche nella « regola suprema della fondazione » [313] la quale pretende

> che vi si impieghino solo proposizioni adducibili con lampante evidenza, e che vi si debbano adoperare t u t t e le proposizioni di tale natura, senza badare se appartengono alle scienze sperimentali o alla gnoseologia o alla logica. Dal fatto che delle proposizioni certe non vengano impiegate, derivano altrettanti errori di fondazione che dall'impiego di proposizioni incerte [314].

Dove è chiaro che l'espressione « s o l o proposizioni che » nomina l'interno, l'intensità, la qualità, l'essenza, l'analisi strutturale, mentre l'espressione « t u t t e le proposizioni che » nomina l'esterno, l'estensione, la quantità, il fatto, la descrizione dei contenuti.

I due aspetti, quello che recupera come c o n t e n u t o psichico l'intiera ricchezza (*Breite*) del mondo e della vita, e quello che indaga la struttura psichica come correlato della struttura del mondo stesso (ossia: quello che descrive il materiale intuitivo e quello che lo analizza

[312] ISS, p. 539.

[313] Nella quale, una volta di piú, ci limitiamo a constatare la facile analogia, anzi l'identità col « principio di tutti i principi » che Husserl enuncerà nel primo volume delle sue *Idee* (§ 24). Cronologicamente, i due rispettivi testi sono press'a poco contemporanei. Secondo B. Groethuysen il ms. C 47 che contiene il testo su riportato di D. risale al 1904-06 (ISS, p. 525): il testo husserliano citato risale probabilmente al medio periodo di Gottinga. Una coincidenza curiosa è che Husserl, saputo dell'interesse di D. per le sue *Ricerche logiche* e resagli visita a Berlino, conduce nel maggio 1905 esercizi di seminario sulla *v e r s t e h e n d e P s y c h o l o g i e* di D., in rapporto a Windelband e a Rickert. Piú tardi (1925) confesserà di avere in un primo tempo evitato di leggere le *Idee* di D., indotto a ciò anche dalla « splendida anticritica » dello Ebbinghaus; ma solo per soggiungere che gli scritti di D. « non sono affatto antiquati » e per consigliarne lo studio ai giovani (E. H., *Phänomenologische Psychologie*, Hua. IX, Den Haag 1962, pp. 34 e 35).

[314] ISS, p. 538.

nella sua qualità e organizzazione), intesi come lati o limiti di ogni scienza, della conoscenza e poi anche della fondazione conoscitiva, sono presenti nella definizione stessa di psicologia « descrittiva *e* analitica » come disciplina dell'orizzonte e del sottosuolo (o del profondo):

> La vita psichica può essere chiarita e analizzata (*aufgeklärt und analysiert*) tramite diversi metodi. In ciascuno di essi *Erleben* e *Verstehen* si intrecciano, perché solo il *Verstehen* abbraccia l'intiero orizzonte della vita psichica e solo l'*Erleben* ne rischiara le profondità (*Tiefen*) le quali, inoltre, solo grazie ad esso diventano accessibili al *Vertehen* [315].

Ora, sarebbe effettivamente difficile immaginare come un *Erleben* irrazionalista e vitalista, romantico e imperialista, torbido e intimista possa far luce nel profondo e preparare la strada alla comprensione. Il *Verstehen* è il sapere degli orizzonti, ma vi è una funzione estetica (originaria per Heidegger, aurorale per Croce) dell'*Erleben*: quella di una prassi speciale dentro il tessuto di una « storia vivente » che, in Germania, ha avuto molti nomi (spirito oggettivo, eticità, prassi sociale, concetto naturale del mondo, mondo della vita, mondità ecc.). Questa prassi speciale, che sa creare una distanza fittizia nel sistema di tensioni di cui è intessuta « l'esperienza », condiziona il *Verstehen* e il costituirsi di una coscienza d'orizzonte (Heidegger dice: « istituisce la verità »): permette cioè di comprendere quelle che Husserl chiama « crisi » e Peirce « *stress* nell'esperienza », e quindi di l e g g e r e anche quegli esperimenti che non possiamo fare ma che la natura stessa opera « per noi » [316], esperimenti che spesso « la prassi » copre ed ignora.

Che la « natura » di un autore operi in parte all'insaputa dell'autore stesso e che sia quindi possibile comprenderlo nelle sue opere meglio di quanto egli stesso si comprendesse [317] è solo una conseguenza particolare di questa possibilità essenziale di comprendere le manifestazioni della vita (un interno per mezzo di segni [318]), che è iscritta nella struttura stessa del nostro psichismo, e interessa poi l'ermeneutica come

[315] GS VI (*Das Problem der Religion*), p. 305. Vedi anche GS VII (*Aufbau*), pp. 127 ss. (in CRS, pp. 209 ss.), pp. 141-46 (in CRS, pp. 227-34); *Ibid.* (*Plan*), p. 205 (in CRS, p. 310); GS VI (*Das Problem der Religion*), pp. 294-96, 297-98.

[316] GS VI (*Dichterische Einbildungskraft*), pp. 92, 99; *Ibid.* (*Poetik*), pp. 166, 172. Vedi, *infra*, Cap. II, 2, nn. 3 e 5, n. 43.

[317] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*), p. 331; *Ibid.* (Zusätze), p. 335.

[318] GS VI (*Fragmente zur Poetik*: Strukturpsychologie), p. 318.

scienza il cui baricentro (*Mittelpunkt*) sta nel fondare una t e c n i c a dell'interpretazione di testi s c r i t t i [319].

Questa possibilità essenziale che permette sia gli esperimenti della natura (negli « stati devianti dalla norma della vita desta »), sia gli esperimenti che l'uomo stesso fa con se stesso (nelle piú alte « prestazioni della capacità artistica di immaginazione »), è quella duplicazione originaria, interna capacità di distanza, o differenza vivente che abbiamo già incontrato nei §§ 14 e 17 come origine di tutte le analogie e alla quale, come a una struttura temporale di fondo, il § 8 rinviava indiziariamente tutte le analogie superiori.

24. *Il genio e l'uomo medio. Sanità e malattia: analogia dell'esperimento.* — Abbiamo visto che la genialità teoretica consiste nel porsi a tu per tu con le cose stesse, e sappiamo che il genio come autenticità individuale deve poter essere ricondotto all'autenticità del metodo [320]. È stato bensí Shopenhauer che, orecchiando un antico e saggio luogo comune,

> (...) ha proposto la sua teoria della costituzione patologica del genio (coll'approvazione di tutti coloro che erano convinti di soffrire a causa della propria genialità) [321],

ma solo in Francia questa opinione è stata « insignita del titolo di teoria psichiatrica » [322].

In realtà, « i l g e n i o n o n è un fenomeno patologico ma coincide con l'u o m o s a n o , p e r f e t t o » [323] e si tratta per lo piú di un uomo adulto, sviluppato, maturo, anche se « mostra in generale tratti devianti dalla norma dell'uomo medio (*Derchschnittsmensch*) » [324]. I fenomeni patologici e devianti dalla norma della vita desta sono invece quelli del sogno, dell'ipnosi, della follia. Tra l'« uomo medio » e la « vita desta » c'è, dal lato opposto, una differenza paragonabile a quella esistente tra genio e follia: il genio è nella norma della vita desta, non in quella della medietà. Quest'ultima è solo un appiattimento *routinier*

[319] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*), pp. 319-20; *Ibid.* (Zusätze), pp. 332-33.

[320] *Ibid.*, pp. 332, 335-36.

[321] GS VI (*Dichterische Einbildungskraft*), p. 91.

[322] Vedi, *infra*, Cap. II, 2, fine (nn. 17-19).

[323] GS VI (*Dichterische Einbildungskraft*), pp. 94, 98.

[324] *Ibid.*, p. 96; GS V (*Ideen*), p. 232.

della vitalità e un offuscamento della significatività della vita (o *Abglanz der Seele* [325]): una zona di sicurezza nella quale la frattura e i conflitti tra conscio e inconscio non vengono fatti trapelare o giungono come un'eco affievolita (di qualcosa che capita solo agli altri, ai diversi, nel passato, a teatro ecc. in un atteggiamento di rifiuto della comprensione). Il genio ha una maggiore elasticità e tolleranza nei riguardi della vita desta: non se ne difende, resta creativo.

La follia, il sogno, lo stato ipnotico sono invece fuori della norma della vita desta, hanno perso non solo l'elasticità, ma il rapporto vivente, la tensione stessa tra la pienezza del presente e il senso dei suoi orizzonti, tra ciò che è nel fuoco (attenzionale, volitivo, selettivo, stigmatico) della coscienza e ciò che sta sullo sfondo, che è poi la connessione acquisita dello psichismo: patrimonio prevalentemente collettivo di norme, istituzioni, strutture direttamente o indirettamente introiettate, vera e propria « rappresentanza » [326] della acculturazione e della civiltà, del passato e dell'inconscio (individuali e sociali) in noi. Dal lato del soggetto si può dire che

> (...) l'operazione piú alta e difficile della vita psichica consiste nel lasciare che la sua connessione acquisita abbia efficacia sulle percezioni, rappresentazioni e stati che si trovano giusto nel mirino (*Blickpunkt*) della coscienza. Nel sogno e nella follia questa operazione non riesce: e cosí, in un certo senso viene meno l'apparato regolatore che mantiene le impressioni, rappresentazioni e sentimenti in un rapporto di adattamento (*Anpassung*) alla realtà effettuale, ed ecco allora le immagini svolgersi e collegarsi in una sorta di gioco arbitrario [327].

Oggettivamente parlando, quali che siano questi disturbi psichici (allucinazioni, paralisi, modificazione del sentimento di sé e del senso comune), essi sono « sempre legati a un calo di energia nella connessione acquisita » [328]: tale calo produce la « perdita di controllo » e scatena il « libero gioco degli stimoli » e delle rappresentazioni.

Ciò che avvicina il sogno, la follia, la narcosi all'arte e alla poesia, è solo l'affinità di questa con stati devianti (*abweichend*) dalla

[325] *Ibid.* (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 68.

[326] GS VI (*Poetik*), pp. 168-73, 231. Il concetto di connessione acquisita (*erworbener Zusammenhang*) dello psichismo, è desunto da M. Lazarus e risale a J. F. Herbart. Che, a sua volta, teneva presente E. Pestalozzi (cfr. *ibid.*, p. 195).

[327] *Ibid.* (*Dichterische Einbildungskraft*), pp. 94-5; *Ibid.* (*Poetik*), p. 168.

[328] *Ibid.* (*Dichterische Einbildungskraft*), pp. 94-6 ss.; *Ibid.* (*Poetik*), pp. 167 ss.

norma della vita desta [329], ma il punto veramente essenziale che esse hanno in comune è l'esperienza di una « libera » configurazione, sviluppo o formazione (*Gestaltung, Entfaltung, Ausbildung*) delle immagini e dei loro collegamenti indipendentemente o al di là delle condizioni della realtà effettuale [330]. Questa « sospensione della credenza nella realtà effettuale » è in ambedue i casi sospensione di ogni resistenza o (con N. Hartmann) « durezza del reale », quindi anche sospensione delle validità e delle responsabilità, e istituzione del disinteresse estetico e teorico. Certo, il rapporto con la realtà effettuale non può mai venir meno del tutto e, là dove sembra scomparire, è « solo molto mediata » [331]. Se Dilthey avesse potuto discutere con Husserl la possibilità di un'« epoché totale », l'avrebbe probabilmente intesa in modo tale da essere indotto a sostenere che essa coincide con la follia. La differenza è infatti che, mentre nella follia e nel sogno l'esperienza è passiva (il suo soggetto è la natura e non l'uomo), l'efficacia della connessione acquisita viene meno e si spezza la tensione che caratterizza il rapporto alla realtà effettuale, nel poeta (nel genio) l'esercizio alla sospensione della coazione (tipica del « *natürlichen Denkens* » [332]) che produce l'adattamento tra interno ed esterno è riferito alla vita quotidiana media, alle esperienze abituali. Esso produce condizioni soltanto analoghe alle prime: una duplicazione di sé che è, *in nuce* l'atteggiamento (*Verhalten*) o esperienza trascendentale già vista ai §§ 17 e 18:

> (il genio poetico ...) non è soltanto capace di imitare in modo convincente l'esperienza, ma per una specie di potenza spirituale costruttiva, sa anche produrre una forma (*Gestalt*) che non poteva essergli data in nessuna esperienza e grazie alla quale poi le esperienze della vita quotidiana diventano intelligibili e profon-

[329] *Ibid.*, p. 166.

[330] GS VI (*Dichterische Einbildungskraft*), pp. 93, 96; *Ibid.* (*Poetik*), pp. 166 ss.; GS V (*Wesen*), pp. 392-93 (in CRS, p. 456); cfr. anche DDM (*Die grosse deutsche Musik des 18. Jhts.*), pp. 275-77. Per la preistoria di questo uso della sospensione della realtà effettuale e impiego della fantasia, in F. Schiller e nella *Critica del Giudizio*, cfr. GS VI (*Poetik*), p. 118. Per la preistoria della questione circa l'affollarsi involontario delle rappresentazioni-immagini nella nostra mente, e del rapporto di tale *varietas* con la « realtà » (in concorrenza col privilegio cartesiano in proposito, affidato alla certezza dell'io), cfr. GS II (*Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jhts.*), pp. 456-58 (in AUIN, II, pp. 261-62. E vedi, *infra*, Cap. II, § 2.

[331] GS V (*Erfahren und Denken*), p. 84.

[332] *Ibid.* (« natürliches Denken », « naive Auffassung »); cfr. GS VI (*Poetik*), p. 118: le espressioni kantiane circa il giudizio di gusto (« gleichgültig in Ansehung der Existenz »; « ohne alles Interesse »).

damente significative. Gradevoli effetti sono prodotti dai garbati copisti della vita sociale: nell'umanità però vivono solo forme, situazioni o azioni che superano totalmente l'orizzonte delle esperienze abituali. Alla fine: nel poeta può avvenire una specie di scissione del sé (*Spaltung des Selbst*), una trasformazione in un'altra persona [333].

Lungi dal considerare la scissione della natura umana, la sua finitezza e i suoi limiti un difetto da spianare con violenza scientista o da occultare negli schemi abitudinari dell'uomo medio, l'atteggiamento artistico riconosce apertamente, ed accetta, quella circolarità stessa che riproduce il difetto: in un certo senso lo vuole sempre di nuovo, si impossessa della sua essenza e finisce per dominarlo in un vedere tipico che si fa strada attraverso un gioco di variazioni (*Abweichungen nach beiden Seiten* [334]).

Come la « libertà patologica » dell'uomo medio è un'analogia della necessità vitale (una « seconda natura », un segno che sembra una cosa) cosí la necessità patologica della devianza (l'esperimento della natura, una cosa che sembra un segno), ha un'analogia di libertà che è intensificazione creativa [335]. Essa, non tanto getta (evasivamente) sull'abisso della devianza l'arcobaleno della fantasia, quanto invece promuove la trasformazione della natura in corpo organico dell'uomo e la trasformazione dell'uomo in autocoscienza della natura [336] come la ripetizione ritmica di una battuta, o le variazioni armoniche di un tema avvolgono in una rete analogica, confermano e cosí dissolvono il necessario arbitrio, l'anomalia dell'origine. È il cimento, per dirla con Vivaldi, dell'armonia e dell'invenzione. Con questa accettazione provocatoria, che è insieme (cristianamente e nietzscheanamente) rifiuto radicale e nichilismo compiuto, le due cose piú « note » e banali: la vita dell'uomo medio e il suo contrappasso (che è follia, sogno e droga) vengono poste a distanza oggettuale e conoscitiva, e i n s i e m e elevate al livello espressivo ed ermeneutico. È attraverso questa sua elasticità che l'*Erle-*

[333] *Ibid.*, p. 166.

[334] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 279. Anche per Nietzsche l'artista « vuole sempre di nuovo », ma il *Wierkehrendes* di Dilthey (*ibid.*) costituisce soltanto il « tipo » (all'incirca nel senso della ripetizione o variazione come costituzione d'essenza in *Ideen*, *ibid.*, p. 171). In Nietzsche, a questa « operazione » psichica corrisponde un'operazione cosmica (un « getto » di dadi demiurgico-epocale che fa del caso norma, in quanto fa ritornare l'individuo stesso).

[335] GS VI (*Poetik*), pp. 166-67 ss., 176.

[336] Sulla accezione speculativa (schellinghiana) del chiasma di Schiller tra vita e forma (*Gestalt*), interno ed esterno, vedi *ibid.*, pp. 117-23.

ben autosperimentale della funzione estetica apre gli orizzonti interni e rischiara le profondità, rendendole accessibili al *Verstehen* e alla scenza. Ed è ancora per questo essere un ritorno sulla propria origine, che l'invenzione del poeta può cogliere la *Bedeutsamkeit* della vita quotidiana, in un vedere tipico che la accomuna all'apprensione scientifica [337]. In particolare, fondare la possibilità di una lettura dell'uomo medio, istituzionalizzato, è per Dilthey, come sappiamo, « una delle piú alte conquiste della comprensione storica » [338]. La stessa abitudine, egli osserva in un appunto del 1908 per la rielaborazione della sua *Poetik*, non è soltanto come pensa Ribot, un atto emozionale indebolito: « la psicologia della struttura lo intende come un tratto assai piú profondo, di origine strutturale. È una tendenza che poggia su collegamenti strutturali inconsci » [339].

25. *Filosofia della vita. Datità e significatività.* — La concezione che il giovane Dilthey nel suo passaggio dalla teologia alla filosofia, aveva di quest'ultima come di una scienza particolare tra le altre scienze, poneva per tempo l'accento sulla finitezza e circostanzialità del linguaggio filosofico, sulla sua parzialità dentro il fenomeno sconfinato dei linguaggi e delle altre espressioni umane della vita. Un fenomeno del quale la filosofia, col suo linguaggio finito, cercava tuttavia l'orizzonte totale. L'idea che l'albero della conoscenza sia propriamente u n r a m o di un altro albero: quello rigoglioso della vita non è ovviamente una proposizione dogmatica con un referente reale ed univoco, ma un'ampia metafora (teologica) della materialità della ragione e, insieme, la formula generale e sistematica di una serie indefinita di teorie ed esperienze empiriche possibili.

Abbiamo accennato (§§ 2, 3, 8) a una serie di analogie storiche e teoriche che Dilthey stesso isola nell'ampio spazio della « storia universale » e della « storia delle idee » come punti di riferimento orientativi per una specie di topica materiale della ragione che permetta di coordinare in una contestualità sempre determinata (in un rapporto determinato tra il tutto e le parti), l'universale e il singolare, la fondazione

[337] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 279.

[338] Vedi, *supra*, § 6.

[339] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 312.

scientifica e l'individuazione storica, vita e pensiero, io e altri, interno ed esterno.

Uno stesso schema problematico attraversa il suo esame della relazione tra genesi (e interpretazione) psicologico-grammaticale e genesi (e interpretazione) storico-sistematica (§ 5); tra storia e filosofia (§§ 7, 12); tra continuità storico-dialettica delle idee (Hegel, Baur), ed ermeneutica della produzione e del prodotto (Fichte, Schleiermacher) (§ 8); tra storia (universale) e psicologia (individuale) (§§ 8, 9); tra metodo storico e metodo filologico (§ 11); tra oggettività e soggettività storiografica (§ 12); tra inclusione del pensiero nell'esperienza e sua coerenza interna (§ 13); tra « arte » e « scienza » (§ 14); tra metodo esplicativo e metodo descrittivo-analitico (§§ 15, 16); tra interiorità immediata ed esteriorità mediata (dai sensi) dei contenuti d'esperienza (§ 17); tra esperienza interna ed esperienza esterna (§ 18); scienze dello spirito e scienze della natura (§ 20); spiegare e comprendere (§§ 21, 22); esperimento della fisica ed esperimento della natura, studio dell'uomo medio ed autoesperimento, conoscenza e interpretazione (§§ 23, 24).

Abbiamo già fatto notare che lo schema problematico di D. è, in proposito, largamente determinato dal rifiuto di giocare questi « opposti », in una costruzione dialettica astratta (come accade in Hegel e Schleiermacher), e insieme, del rifiuto di appiattirli vuoi in una teoria idealistica del soggetto (storico, sociale, trascendentale, psicologico o puramente metodologico che sia), vuoi in una oggettività naturalistica della materia astratta o del dato positivo.

Poiché questi opposti, grazie alla analogia, non sono piú concepiti nella loro dimensione originaria, e cioè dentro una totalità che abbia la struttura del dato realistico, dell'oggetto scientifico o dell'ente metafisico, ma anzi vengono trasferiti dentro una totalità di genere tutt'affatto diverso: quella della significatività (*Bedeutsamkeit*), ne consegue che sia la negazione e l'affermazione che la psicologia e la storia, sia la datità del dato che la razionalità della ragione acquistano una curvatura diversa di cui deve tener conto anche l'uso linguistico di termini come « negativo », « limite », « vitalità », ecc., o anche: « psicologismo », « storicismo », « irrazionalismo », e simili.

Siamo sempre nell'antico schema platonico che trasforma in « orizzonte » (non-possesso, *Streben,* ἔρως, idea kantiana, o « occhio del desiderio »[340]) l'essere il cui non-essere è ἐναντίον, e in « dato » (rac-

[340] Come dice Dilthey nelle *Ideen* (GS V, p. 204); v. anche GS VIII (*Zur*

colto e posseduto) l'essere il cui non-essere è ἕτερον. Ma il rapporto risulta qui capovolto: per Dilthey, nonostante il diverso e l'opposto si congiungano a distanza attraverso una gradualità di spostamenti possibili, ciò che è veramente « dato » è l'orizzonte totale (la cui origine è il Sé), mentre il dato scientifico o del « realismo ingenuo », l'oggetto (*objectum, Gegen-stand*) che viene dal mondo ed è, come lui, circondato dal fiume « oceano » del nulla, è un enigma. Infatti nella connessione effettuale della prassi (*Wirkungszummenhang*) esso si dà come parte di un tutto e può essere chiarito e compreso solo presentificando in esso un orizzonte di totalità, ovvero proiettando la sua presunta immediatezza nella lontananza di quell'orizzonte.

Ma una lacuna, un vuoto, separano sempre (e congiungono) la parte il tutto. Per colmare i vuoti, l'analisi cartesiana si appoggia ai dati conosciuti e può supporre la soluzione del problema perché da un lato crede in un ente supremo e dall'altro sa quello che vuole. L'analisi diltheyana non intende colmare i vuoti [341] perché non mira all'in-

Weltanschauungslehre: 4. Übersicht meines Systems), p. 186 (« Auge des Begehrens »).

[341] Come invece ritiene H. Ebbinghaus, EPB, pp. 191 e 193. Lo E. tocca in questo articolo con grande precisione uno dei problemi centrali dell'epistemologia contemporanea: quello della ' datità ' e ' non datità ' (le lacune nell'esperienza, pp. 87-96). Il suo limite è forse di non « vederlo » come problema e di ignorare quell'aspetto di esso che riguarda il « modo » di datità.

Per lui, la connessione strutturale di D. è un'ipotesi, una congettura: « non è data originariamente »; originariamente, nell'esperienza interna, sono dati solo i vissuti singoli e le loro transizioni (*Übergänge*), ma non è vera l'affermazione di D. (GS V, p. 206) che « la connessione strutturale stessa viene vissuta (*erlebt*) ». Secondo E. essa viene solo congetturata (*vermutet, erraten, rückwärts erschlossen, hinzukonstruiert*): D. stesso opererebbe cosí, e lo ammetterebbe, quando in GS V, pp. 204-05, afferma che il legame tra le due serie del pensiero e dell'azione (dallo stimolo al pensiero, dal motivo al movimento esterno) è « la parte piú oscura di tutta la psicologia », che noi viviamo senza sapere nulla di questo « nocciolo del nostro Sé », e che solo la vita, « la vita stessa ce lo lascia in qualche modo indovinare, poco per volta ».

In senso opposto a questa interpretazione del passo di D. e alla tesi che le connessioni massime non esistano, ma àbbiano insieme il carattere dei concetti, dei principi, o delle idee kantiane e quello delle ipotesi scientifiche, vedi, per es., GS VII, p. 194 (CRS, p. 297): « la minima parte del procedere del tempo racchiude ancora in sé un corso temporale. Il presente non *è* mai ... », dove è chiaro che, nello stesso senso, l'orizzonte biografico o storico totale (« la piú ampia » connessione) *è* sempre un po'! (GS V, p. 73). Ammessa la finitezza, la socialità e la storicità dell'uomo, per D. il c. d. « irrazionale » non è piú soltanto un oggetto malefico da esorcizzare o il fondo buio del barile da raschiare disperatamente, ma

staurazione parmenidea di un mondo (di un sapere) compatto e concluso, anzi: è proprio a quei vuoti che si appoggia, perché sono loro a fornire la distanza necessaria all'integrazione dei dati enigmatici nella significatività del tutto e all'espressione di questa significatività nei fatti. Quest'ultima, a sua volta, è posseduta nel senso in cui si possiede una facoltà, che deve esercitarsi, esprimersi, esistere. Si tratterà allora di una significatività « data » in modo da doversi confermare e realizzare sempre di nuovo, e di un dato parziale (ovvio o empirico) che deve essere sempre di nuovo « contestato » (riferito al contesto) e « criticato » (riportato al fondamento di possibilità).

Il vuoto, la lacuna tra la parte e il tutto, è il vuoto dell'origine, la lacuna del Sé: l'interna distanza, l'equilibrio instabile e precario tra l'integrazione analogica della parte e l'articolazione analitica del tutto. Questa distanza è « interna » perché il Sé è, insieme, origine del tutto e parte di esso. Il tutto è dato e grava senza residui su ogni nostro atto di comprensione [342] perché la sua origine è nel Sé. La parte è un oggetto enigmatico perché già il Sé è esterno a se stesso. Questo suo carattere difettivo, di vuoto, aspirazione e bisogno, che rievoca le figure platoniche di Πενία (la povertà) e di Πόρος (l'espediente), genitori di Ἔρος, e questa sua posizione di cerniera dinamica a metà strada tra

può essere anche un concetto operativo non tematico, il terreno stesso delle operazioni teoriche, e può essere vissuto, dato e gestito in molti modi. La critica dello E. si allinea invece su una posizione neokantiano-positivista dalla quale non si potrebbe vedere in D. altro che un caso di « psicologismo » (questione che, invece, ha un senso solo in una logica neokantiana).

Per E. e per gli psicologi associazionisti « non c'è bisogno di costruire una nuova scienza, la scienza c'è » (p. 181). D. pretende « una specie di riforma della scienza », ma se vi sono difetti o errori, « non c'è bisogno di riforme di principio o di piani generali di riforma, bensí della semplice prosecuzione del lavoro sul sano terreno su cui [gli psicologi associazionisti] già stanno » (pp. 183-84). La critica di D. sarebbe puramente ideologica e gli argomenti forzature retoriche: in realtà « il metodo della psicologia nei suoi tratti generali non potrebbe essere migliore » (p. 202). « In che misura lo sfruttamento unilaterale di singole proposizioni della psicologia da parte di Buckle, Marx, Lombroso ecc. sia una prova contro la psicologia e le sue teorie, mi è del tutto incomprensibile. La dottrina fisica dell'elettricità è forse responsabile se un bel giorno i fisiologi enunciano una falsa teoria elettrica della stimolazione nervosa? ... Si badi piuttosto a tirare diritto sulla strada imboccata, si arricchisca e si perfezioni il sapere allargandolo e approfondendolo: gli errori e gli abusi scompariranno da soli » (pp. 204-05).

Per D. la *Gründlichkeit* dell'uomo moderno consisteva nel fare la filosofia stessa oggetto di filosofia: un atteggiamento a quanto pare (GS VIII, p. 232) non meno « razionalista » di quello dello E.!

[342] GS V (*Ideen*), p. 172.

cielo e terra, parte e tutto, dato senza senso e senso della datità, che pure richiama la collocazione platonica di Ἔρως nel *Convito*, accompagnano la tesi di Dilthey che il nucleo piú profondo del Sé, il vero centro della nostra vita psichica sia il sentimento del valore. È esso che lega pensiero e azione, spirito e natura, direzione verso l'esterno e direzione verso l'interno. Radicato nella pienezza della presenza (*erfüllte Zeit* [343]), esso è concentrato sulla scelta e sulla decisione, in cui quella pienezza è però di nuovo spezzata e la tensione vitale di nuovo proiettata sui suoi orizzonti di passato e futuro, di teoria e prassi.

In molti luoghi [344] Dilthey pone al centro la situazione emotiva, come una delle piú vivaci metafore della vita stessa e della sua natura di terreno pre-dato e insuperabile, fonte irreversibile e squilibrata in avanti [345], capacità ricorrente di distanza, di *feed back*, di compensazione e di riequilibrio.

Se Dilthey non instaura un sapere chiuso per un mondo chiuso, e tuttavia pretende che un nuovo sapere « sostituisca » la metafisica nel suo ruolo tradizionale di garanzia ideologica e capacità di direzione pratica della società e della vita, è perché la prima cosa di cui bisogna prendere atto al di là delle nebbie e dei veli del sapere costituito non è per lui un velleitario nuovo sapere, un nuovo sacrificio della vita e della libertà, una nuova cortina di fumo che sale al cielo e nasconde la terra, o una « nuova alchimia » [346], ma è appunto « la vita stessa » (*das Leben selbst*) [347]: porsi il problema di che cosa prenda « il posto » della metafisica equivale allora a chiedersi se questo posto esiste ancora e mettere in questione che cosa significhi « direzione pratica della vita », « trasformazione della società », intervento sulla « prassi della vita » [348].

[343] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 4. Übersicht meines Systeme), p. 186.

[344] GS V (*Ideen*), pp. 185, 204, 206 ss., 211, 214; EVP (*Novalis*), p. 321; GS X (*Ethik*), pp. 10, 12.

[345] GS V (*Ideen*), pp. 205, 211, 214, 218; GS VI (*Das Problem der Religion*), p. 305; GS VI (*Aufbau*), p. 140 (in CRS, p. 226).

[346] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 36.

[347] *Ibid.* (*Ideen*), pp. 152, 177, 196; *Ibid.* (*Wesen*), pp. 370, 393 (in CRS, pp. 427, 457); A. Stein, *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*, Tübingen 1926, p. 35. La « vita stessa » è anche l'esperienza della vita, la vita quotidiana (GS V, *Beiträge Individualität*, p. 275).

[348] GS VI (*Das Problem der Religion*), pp. 289, 292, 303; GS V (*Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland*), p. 27; *Ibid.* (*Geschichte der Wissenschaften*), pp. 32-35; GS XI (*Zeitgenossen*, W. Scherer), pp. 237-38; G. Misch, *Vorbericht* (in GS V), pp. XXXVIII-XXXIX, XLIX; vedi anche GCSR, pp. 211, 301, 304.

26. *Una piega nella vita. La Besinnung sul Sé.* — In questa meditazione della vita che è il pensiero di Dilthey molte sono le metafore della vita e del pensiero, le tematizzazioni « per analogia » di questa « struttura » della vita che rimane la stessa nel binomio positivista (E. Laas) come in quello kantiano-trascendentale della correlazione, nel rapporto tra impulso e resistenza come in quello tra vivere e comprendere. Ma la caratteristica essenziale di questa struttura, che è anche essenzialmente ciò che impedisce a Dilthey di sostituire il prete in divisa all'esperienza della vita, gli schemi della ragione all'esercizio della ragione, è la sua concezione « asimmetrica » del rapporto tra vita e pensiero, per cui la loro dialettica non potrà mai esaurire in sé lo spazio della vita, ma sarà solo, e nel caso migliore, una dialettica di rappresentanza la cui totalizzazione lascerà sempre fuori come resto incolmabile « la vita stessa ». Come quel lavoro che si contrappone alla merce è già lavoro omogeneo alla merce, e fuori del mercato, responsabile della produzione e dello scambio, resta sempre il lavoro vivo, l'inconscio, la natura; cosí quella vita che si può opporre al pensiero è vita pensata (tigre di carta): nel caso peggiore, essa sarà una mistificazione ideologica (o, con Nietzsche, denigrazione, diffamazione) della vita:

> (...) il problema non si risolve esattamente senza resto, poiché nel processo vivente posso sí distinguere dei fattori, ma non posso, collegandoli, creare la vita [349].

Sappiamo che questo aspetto fondamentale è connesso, in Dilthey, all'« ultima analogia » materiale della ragione, ossia al tempo e alla sua irreversibilità, e sappiamo anche che la sua concezione materiale della ragione non può scindere radicalmente questa analogia dalla « prima analogia » formale della vita, ossia dalla relazione tra il tutto e le parti, dove all'elemento asimmetrico dell'irreversibilità temporale corrisponde appunto la lacuna che collega e divide la parte e il tutto, l'analisi e la analogia, la ragione e la vita.

Abbiamo visto le molte metamorfosi di questo elemento asimmetrico (anomalo): oltre che come irreversibilità temporale e relazione « formale » tutto-parte, esso ci si è presentato sotto forma di distanza tipologica (§ 1); limite costitutivo della conoscenza (principio di fenomenalità) (§ 6); « coincidenza » degli opposti per condensazione empirica storicamente determinata (§ 8);

[349] GS V (*Ideen*), p. 169. Vedi la stessa metafora in F. Nietzsche, OFN, III[1] (*Considerazioni Inattuali*, II), p. 262 (e nota a p. 526).

metodo polemico provocatorio della filosofia (F. Schlegel) (§§ 10, 13); frattura tra metodo storico e metodo filologico (§ 11); limite soggettivo (§ 12); circolo come strumento ermeneutico e duplicazione della vita quotidiana (§§ 14, 21); ambiguità della gestione pratica dell'ipotesi (§ 15); peculiarità delle scienze e dissoluzione dei pregiudizi (§ 16); differenza vivente (§ 17); esperienza trascendentale della correlazione ed esercizio di sospensione della complicità mondana (§§ 18, 19); non reversibilità della rappresentanza (§ 20); limiti dell'autoosservazione e compensazione di metodi psicologici (§ 21); posizione dominante del comprendere e funzione trascendentale della psicologia descrittiva e analitica (§§ 22, 23); uso dei limiti dell'autoosservazione: autoesperimento (§ 24).

Ma può acquistare anche l'aspetto della *Selbstbesinnung* filosofica. Nell'esercizio storicamente determinato di un metodo o procedimento ermeneutico, logico o estetico vi è sempre una relazione con un sapere di esso, con formule corrispondenti di tecnica ermeneutica, poetica o logica. Come la dottrina di un procedimento ne eleva via via la pratica a livello di consapevolezza, cosí la coscienza storica (che ripercorra, ad es., la storia dell'ermeneutica), vede questi procedimenti o tendenze storiche nella loro dialettica con le rispettive formulazioni dottrinali, li confronta tra loro e li rapporta all'insieme « piú ampio » della connessione finalistica. Cosí facendo essa tende a « considerare tutte queste direzioni all'interno della stessa connessione finalistica, come una serie di possibilità in essa contenute ». L'uso, contestuale, delle « formule dottrinali come abbreviazioni di direzioni storiche », è uno dei modi in cui il pensiero storico realizza la sua disposizione costante verso un livello di universalità che « solleva l'attività dell'uomo nella società » sopra le barriere dell'epoca, del momento e del luogo [350].

Cosí, una storia dell'andamento delle scienze morali, che ne indaghi la progressiva liberazione da vincoli teologici e l'approssimarsi a un ideale di regolazione sempre piú consapevole (filosofica) della vita, dovrà fare i conti direttamente e in prima persona col fatto storico dei progressi di questa scienza e, in generale, colla « materia prima dei residui storici », senza affidarsi a sua volta a mediazioni metafisiche di tipo panteistico o filosofico-storico [351], né a deduzioni psicologiche che non

[350] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), p. 338.
[351] *Ibid.* (*Geschichte der Wissenschaften*), pp. 35-36.

avrebbero nulla da invidiare a quelle [352]. Questa presa di contatto coi fatti storici, questo rischio di una « storia d'intenzione filosofica » [353] diventa, nello specifico, una « propedeutica indispensabile » perché eleva la « persona filosofante al livello attuale della coscienza filosofica » [354].

Il processo della filosofia è qui indicato, hegelianamente, come passaggio dalla coscienza al sapere, ma è dalla coscienza storica, attraverso la connessione strutturale, alla produzione storica dei « sistemi » e viceversa (non dall'« Essere », attraverso la realtà fisico-naturale e storico-sociale, allo Spirito assoluto e viceversa) che deve avvenire il passaggio. La differenza è paragonabile a quella esaminata nel I libro de *Il Capitale* tra la funzione MDM e la funzione DMD': nel primo caso si produce e si consuma, e il pensiero (denaro) media processi vitali; nel secondo, si valorizza il capitale. La filosofia è definita come la « funzione sociale » di questo passaggio [355]. Essa si svolge come una *Selbstbesinnung* ed è affidata all'individuo filosofante che cerca di chiarire la propria relazione alla totalità e al presente [356] mentre la vive nella sua enigmaticità [357]. Questa concentrazione filosofica sul Sé è un procedimento d'« analisi » che riconduce la connessione delle relazioni umane, quali sono riflesse nelle scienze dell'uomo, dentro la connessione stessa della vita umana da cui provengono: : il suo « punto di partenza » che non è senza presupposti ma si svolge in un circolo vizioso, è, di fatto, l'analisi descrittiva della struttura di questa interna « connessione vitale » dello spirito umano [358].

Il movimento di questa « funzione sociale » che è la filosofia, è dunque un processo di concentrazione e di dilatazione del Sé: esso comincia con tutta la « naturale » ampiezza della coscienza storica che, anche attraverso la storia delle scienze condotta con intenzione filosofica, riporta gli orizzonti del passato e del futuro alla situazione e agli orientamenti ideali del presente; di qui prende le mosse la filosofia sistematica che riconduce analiticamente i vari aspetti del sapere storicamente dato alla connessione vitale; questa connessione è psicologica e

[352] *Ibid.*, p. 59.

[353] *Ibid.*, p. 35.

[354] BDY, p. 220; GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 5. Was Philosophie sei), pp. 190-91.

[355] BDY, p. 220.

[356] *Ibid.*; GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 35.

[357] *Ibid.*, pp. 60-61.

[358] BDY, pp. 220-21.

sociale, è storica e sistematica, è data e non data in diversi modi, diretti e indiretti. Quantunque un « vero » inizio non vi sia, poiché « ogni ulteriore filosofare non fa che portare alla coscienza e analizzare sempre meglio questa connessione », « che è il capo e la coda di ogni filosofia in generale », si può dire che l'inizio della filosofia è « solo nella constatazione dei suoi tratti fondamentali » quali possono essere appresi 1) come connessione, 2) riflessivamente, 3) nell'esperienza interna (*in der inneren Erfahrung durch Besinnung als Zusammenhang aufgefasst*) [359].

Che l'« elemento » ultimo (o primo) sia una relazione globale (*Zusammenhang*) e non un dato immediato e semplice, e che l'esperienza interna e la riflessione su di essa non siano dei vissuti « privati » spiega perché alla filosofia convengano contemporaneamente le seguenti circostanze: 1) di essere una funzione sociale, 2) di essere esercitata dalla persona individuale, 3) di essere una *Selbsbesinnung* storico-sistematica che da un lato tende a fondare le scienze storico-sociali, dall'altro a sviluppare la funzione « trascendentale » della psicologia descrittiva e analitica.

Il problema dell'individuo e della persona umana nella società e nella storia non si riduce a un problema gnoseologico né specificamente psicologico, ma riguarda in senso lato la sua autonomia e la sua libertà. A queste esigenze è connesso l'esercizio della filosofia. Infatti,

> (...) i motivi piú immediati, piú naturali, e piú potenti delle azioni risiedono nella posizione dell'individuo rispetto alla grande totalità, di cui egli è una parte che non può esserne realmente separata neppure dall'astrazione della pscologia individuale. Tutte le formazioni psichiche superiori sono prodotti storici: il concetto stesso [lo è] (...); ma soprattutto i fenomeni essenziali del nostro volere non hanno affatto il loro fondamento nell'individuo [360].

A questa rilevazione del carattere storico e obiettivo delle formazioni psichiche « superiori » nel sistema smisurato della *objektive Sittlichkeit*, in cui l'individuo scompare, va accostata l'altra:

> Le unità delle quali noi, nella società, distinguiamo le modalità d'interazione come costume, diritto, economia, stato, sono individui, totalità psicofisiche di cui ciascuna è diversa dall'altra, ciascuna è un mondo a sé. Il mondo, invero, non è in nessun luogo altrimenti da come è nella rappresentazione di un individuo [361].

[359] *Ibid.*; GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 5. Was Philosophie sei), p. 193.

[360] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 35; vedi anche *ibid.* (*Wesen*), p. 375 (in CRS, pp. 433-34).

[361] *Ibid.* (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 61.

dove le dimensioni dello spirito obbiettivo (e, tra queste, anche il linguaggio storicamente affermatosi della filosofia), diventano valenze della molecola individuale e l'intiera maestà del mondo sta o cade col singolo individuo che la vive nella sua « coscienza propria » [362], almeno, nel senso che non si assume, tra la rappresentazione del mondo di un individuo e quella degli altri una frattura « piú profonda » di quella esistente tra il mondo della rappresentazione come tale, e quello dei sentimenti, o della volontà, ovvero tra il mondo della vista e quello dell'udito, o del tatto, tra la mediazione e ciò che « sembra » immediato, tra il tutto e la parte, la vita e la forma.

A questo individuo, che è corpo e coscienza vivente come punto di intersezione e insieme di annullamento di tutte le forze sociali, storiche e naturali, ma anche della vita stessa e delle funzioni psichiche in generale, compete l'esercizio della *Selbstbesinnung* filosofica: sta a lui (non al popolo, alla classe, all'Idea) stringere o allentare in questo senso il nodo della profondità e dell'estensione, dell'interno e dell'esterno in tutte le sue infinite analogie perché proprio in lui, « l'uomo adulto sviluppato » [363], presenza culminante come intrico/intersezione di presenza e assenza, tutte si complicano e si esplicano, si consolidano e si dissolvono:

> Non siamo stati noi a costruire questo tutto, nel quale ci troviamo come un elemento in azione reciproca con altri elementi (...). Supposto che siano stati proprio questi stessi processi, presenti in noi in tutto il loro contenuto grazie alla percezione interna, a costruire fuori di noi questa totalità; noi non cogliamo nulla delle loro leggi [364].

> La società e la storia (...) sono per l'individuo, questa creatura di un giorno che non ha prodotto né visto nascere tutto questo, un mistero infinitamente intricato, per quanto possa conoscerne o entro certi limiti riprodurne singole parti (...)

[362] Cfr. il *Zusammenghang des eigenen Bewusstseins* (GS VIII, p. 184). Unilaterale, anzi due volte laterale è la conclusione di J. F. Suter, *Philosophie et histoire chez W. Diltehy*, Basel 1960, p. 170, dove afferma che « se D. ha forse ragione di vedere nella individualità il valore piú alto, ha certamente torto di trascurare le mediazioni sociali e politiche grazie alle quali essa supera l'arbitrio della passione naturale e si costituisce come personaltà completa ... » (spaziat. ns.). Innanzitutto, in D. l'individualità è un dato non solo antropologico ma anche storico-oggettivo e poi, se è vero che D. non ha simpatia per la storiografia politico-pragmatica, è solo in quanto la considera troppo soggettivistica e unilaterale.

[363] GS V (*Ideen*), pp. 152, 157, 169, 180-81, 213-14, 217, 225, 229.

[364] *Ibid.* (*Geschichte der Wissenschaften*), pp. 60-61.

nella propria percezione interna e sia, anzi, un elemento consapevolmente attivo di questa enorme totalità [365].

Della vita abbiamo solo su noi stessi esperienza di prima mano: nell'interno di altri individui penetriamo con la luce dell'analogia. Ma anche in noi (...) come nella vita, le forze piú efficaci amano restare sullo sfondo [366].

In questo spazio del Sé, della coscienza, della persona umana, spazio dell'interazione (*Wechselwirkung*) e dell'intrico (*Verschlingen* [367]), nessun ponte [368] può colmare la frattura tra il sistema obbiettivo della *Sittlichkeit* e l'ideale morale del *Sollen*: ma il luogo stesso del Sé (la *Selbigkeit* [369]), nel quale la vita si piega su se stessa è, a suo modo, questo ponte e

poiché in questo campo tutto è vissuto e percepito dall'interno, cosí i principi non possono essere falsi, ma solo unilaterali [370].

Per questa ragione, l'inizio della filosofia è quello della « pura esposizione descrittiva e analitica di questa connessione, senza mescolarvi ipotesi alcuna »: e se qui vi è un circolo è perché questa connessione, che è data, articolata, insuperabile, è anche « il capo e la coda di ogni filosofia in generale » e può essere chiarita da un'analisi progressiva 1) come condizione della validità universale del sapere, 2) come tema specifico della psicologia analitica, 3) come mondo storico-sociale [371].

27. *Ermeneutica e "allgemeingültige Wissenschaft". Le aporie e il problema della ragione.* — Se la ricchezza dell'analogia (che si muove tra scienza e senso comune, teoria e prassi, verità e significatività, conoscenza e interpretazione) è in grado di congiungere questi lati opposti della ragione ma non di dissolverli in una sintesi nuova, l'anomalia

[365] *Ibid.*, p. 62.

[366] *Ibid.*, pp. 67-68.

[367] *Ibid.*, p. 62; GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 7. Philosophie der Philoisophie), p. 207.

[368] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 67.

[369] Che non è *Identität*: GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 4. Übersicht meines Systems), p. 184.

[370] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 73.

[371] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 5. Was Philosophie sei), p. 193.

del bisogno (che occupa in modo arbitrario e provocatorio lo spazio intermedio), è capace di superarli ma non di fissarli. « Nuova » non è mai una sintesi trionfale, ma nuovo (e sempre nuovo) è l'espediente, l'elemento non garantito di destabilizzazione e di rischio: esso appare come vuoto, nulla, irrazionale se visto nell'ottica delle analogie costituite; ma ogni processo di costituzione analogica dell'esperienza si è servito di q u e s t a distanza e ha « colmato » q u e s t o vuoto inesauribile, che è poi « l'unica cosa per la quale valga la pena di vivere » [372]. Vitale è questa connessione complessa, non esauribile in concetti, che produce e consuma concetti. In Dilthey essa si presenta con tutti quegli spigoli e asperità che i critici (ad es. Gadamer) illustrano in genere come impasto indigesto di romanticismo e cartesianismo (o positivismo): in effetti, sia l'analitica esistenziale di Heidegger che la riduzione husserliana alla *Lebenswelt* appaiono come esperienze filosofiche piú rigorose di questa. Ma anche piú limitate e dabbene.

Cosí, se Dilthey dice che il rapporto *Denken-Wollen*, tra la serie causale che va dall'interno all'esterno e quella, inversa, del meccanismo riflesso, è il « piú oscuro di tutta la psicologia » [373], non perciò si affanna a cercare di questo problema una soluzione in cielo, né rifiuta le scienze esistenti per quello che sono. Se il chiasma schilleriano di conversione tra interno ed esterno (vita e forma) comportava l'aspirazione ad elevare l'arte ad organo della comprensione del mondo, una sua estensione alla natura è possibile solo nel linguaggio squalificato della filosofia dell'identità e quindi il problema resta oscuro, ma aperto per la psicologia [374]. Dilthey (*der alte Praktikus!*) non antepone, ma neppure subordina, il chiarimento teorico (« la soluzione ») di un problema alla sua gestione pratica.

Cosí, se quella che abbiamo chiamato la funzione trascendentale della psicologia descrittiva e analitica; oppure il privilegio della comprensione (« compito infinito ») sulla spiegazione; o ancora, l'unità della ragione e del mondo (perseguita dalla *Selbstbesinnung* filosofica attuale come « compenetrazione di scienze empiriche e filosofia ») devono, per affermarsi, dividersi da se stesse come lucertole in fuga, lasciando sul terreno, rispettivamente, una psicologia descrittiva e analitica bell'è fatta; una comprensione (un'ermeneutica in senso stretto) che al limite

[372] DjD, p. 154.
[373] GS V (*Ideen*), p. 204.
[374] GS VI (*Poetik*), p. 119.

« non si distingue » dalla spiegazione; o una filosofia che è una « *Einzelwissenschaft* » tra le altre: questo qualcosa in piú, che resta, è l'anomalia, l'arbitrio, la possibilità di decisione e di scelta pragmatica che la vita ricava dal pensiero lasciandolo a sua volta nella condizione critica e creativa descritta dalle tre aporie menzionate nel saggio del 1896 *La nascita dell'ermeneutica* [375].

Qui, il problema della fondazione delle scienze dello spirito è ricondotto al compito essenziale della psicologia descrittiva e analitica, che è quello di mettere sempre meglio in luce le articolazioni della s t r u t t u r a , ossia dell'intiera connessione interna dello psichismo (*Struktur als Zusammenhang* [376]) e, questo, sia dal lato della descrizione e analisi di quei movimenti, schemi o tendenze sorgive della ragione da cui provengono i sistemi della civiltà (psicologia), sia dal lato della interpretazione dei sistemi stessi come prodotti e cristallizzazioni storiche della ragione. Ambedue questi lati fanno capo alla funzione f o n d a n t e della psicologia. Come sappiamo, nella autoosservazione riflessiva vi è una necessità di distacco e di datità mediata:

> Anche giudizi che esprimono uno stato di fatto interno sono inclusi nella connessione del pensiero, ciò che sembra dato immediatamente è mediato [377]

e, inversamente, nella *Einfühlung* analogica nello psichismo altrui attraverso la mediazione dei segni esterni, vi è pur sempre un'« interiorità » accomunante. Un'interiorità che non si riduce a quella che viene costruita come « empirica » o « privata » ma è, appunto, l'interiorità « oggettiva » dello psichismo acquisito o della connessione.

La psicologia descrittiva e analitica, da un lato si affiancherà all'ermeneutica, alla critica storica ecc. ma, dall'altro, ne sarà la dimensione fondante: diciamo allora che, come istanza di fondazione delle scienze umane, la psicologia fonda in particolare anche se stessa come scienza umana specifica. Ne consegue che la funzione trascendentale di questa psicologia, la comprensione, la *Selbstbesinnung*, ecc. sono e restano infondate e gratuite nella misura stessa in cui svolgono la loro opera di fondazione delle scienze dello spirito. Questa funzione, a sua volta, emerge proprio dal contrasto tra psicologia in senso stretto (o quel suo parallelo che è la teoria della conoscenza) ed ermeneutica (e

[375] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), pp. 333-34.
[376] *Ibid.*, p. 334.
[377] *Ibid.* (*Erfahren und Denken*), p. 85.

quelle sue espansioni collaterali che sono la critica letteraria, filologica, storica [378]): cioè tra conoscenza scientifica e interpretazione. Sotto la separazione tra le esperienze, i linguaggi, i metodi e gli oggetti delle scienze naturali e delle scienze dello spirito, emerge un contrasto piú generale, quello tra la percezione e la significazione. Un contrasto che verrà sottoposto ad analisi di laboratorio nelle *Logischen Untersuchungen* e trasformato, in *Sein und Zeit*, in quello tra *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*.

Esso compare qui non appena si tenta di riproporre l'ermeneutica come scienza universalmente valida: anzi, piú che l'ermeneutica, « il problema che in essa era attivo » [379]. La comprensione è la base di tutte le scienze dello spirito: ai fini della loro fondazione bisognava analizzare (come il volere e il sentimento, cosí anche) il comprendere sotto l'aspetto gnoseologico, logico e metodologico [380].

Basta porre al comprendere il problema dell'« universale validità scientifica » perché sorgano una serie di aporie gnoseologiche che esprimono tutte, sotto diverse forme, lo stesso contrasto: la prima [381] è quella della soggettività (e incomunicabilità) insuperabile di ogni interpretazione, ed è analoga al problema gnoseologico della soggettività di ogni percezione: come l'esercizio diretto e intersoggettivo dell'una porta a costituire una natura fisica una e comune, cosí l'esercizio riflesso e intersoggettivo dell'altra porta a costituire una natura umana una e comune. Queste varie forme di presa di distanza gettano ponti sull'ineffabilità dell'individuo. L'analogia non « risolve » ma conferma l'aporia: la costituzione di una « natura umana » esige anche il passaggio attraverso la percezione esterna di *Lebensäusserungen* altrui come fondamento di una successiva e specifica trasposizione. E, per converso, la costituzione scientifica di un mondo esterno uno, è solo un'ipotesi sulla quale non si deve costruire ma che va, anch'essa, « interiorizzata » (ricondotta alla connessione psichica) e sottomessa al dominio della comprensione. La significatività è sempre piú ampia dell'universalità scientifica. Il segno è sempre anche un oggetto, ma non viceversa. Nel senso della « gestione » del circolo ermeneutico, questa aporia è quella in

[378] *Ibid.* (Zusätze), p. 336.

[379] *Ibid.*, p. 333.

[380] *Ibid.*, p. 331; *Ibid.* (Zusätze), pp. 333 ss.; GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 4. Übersicht meines Systems), pp. 183, 187; ISS, pp. 154-57; GS VII (*Aufbau*), pp. 120-21 (in CRS, p. 200).

[381] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), pp. 333-34.

cui opera la prima delle tre direzioni di approfondimento menzionate alla fine del paragrafo precedente e (assumendo la psicologia nella sua funzione « trascendentale ») si può farla coincidere anche con la prima delle tre direzioni di esecuzione di una « nuova critica della ragione » di cui Dilthey parlava nel 1859 [382]. Le successive aporie riguardano il riproporsi dello stesso problema all'interno di ciascuno dei due corni indicati nella prima.

La seconda aporia [383] è quella della applicazione del rapporto parte-tutto allo studio dei problemi culturali: essa riassume il percorso di andata e ritorno tra la singola frase e l'opera, tra l'opera e l'individualità dell'autore, tra l'autore e la tradizione (letteratura, genere ecc.): la relazione tra tutto e parte è, anche qui, radicalmente asimmetrica perché, direbbe Fr. Schlegel, all'analogia spetta sempre decidere a quale livello chiudere l'analisi e abdicare, su quale livello di totalità attestarsi. Il procedimento comparativo è la soluzione pratica del problema perché permette di costituire l'individualità sia nel suo aspetto tipico-psicologico astratto di singolarità e di universalità, che nel suo aspetto di particolarità e totalità storico-contestuale concreta [384]. L'analogia ha anche qui elaborato e non cancellato l'aporia: la « teoria » psicologica e la « storia empirica » restano i margini irrazionali e divergenti di questa operazione pratica di comparazione al cui attivismo è affidata di volta in volta la soluzione dell'aporia stessa. Nel senso della gestione del circolo ermeneutico, questa aporia corrisponde alla seconda e alla terza delle direzioni di approfondimento menzionate alla fine del paragrafo precedente e (assumendo la psicologia come una scienza sistematica accanto all'ermeneutica in senso stretto) può essere fatta corrispondere ai primi due compiti di una « nuova critica della ragione » indicati in DJD 80.

Quanto alla terza aporia, essa riprende « il punto piú oscuro di tutta la psicologia »: quello del rapporto tra interno ed esterno, serie causale e serie volontaria. E lo fa per constatare che, senza la percezione esterna dell'ambiente e la spiegazione scientifica (nel senso già indicato di applicazione di diverse scienze sistematiche a un solo oggetto, resa possibile dalla distinzione tra contenuto e oggetto), non

[382] DjD, p. 80.

[383] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), p. 334.

[384] La differenza, come osserva E. Melandri, op. cit., p. 65, sta nel fatto che la prima distinzione è « a terzo escluso », mentre la seconda non lo è.

è possibile comprensione. Conosciamo già questa analogia tra spiegazione e comprensione in funzione di una « monografia esplicativa »:

> Portando la cosa al limite estremo, la comprensione non è distinta dalla spiegazione, per quanto quest'ultima sia possibile in questo campo. E la spiegazione presuppone a sua volta il completamento della comprensione [385]

la quale, dal canto suo, è poi una *unendliche Aufgabe* di approfondimento entusiasta (*enthusiastischer Vertiefung* [386])!

Che anche questa aporia sia leggibile nella sua versione di « critica della ragione » è suggerito dalla corrispondenza con il punto 3) del citato programma giovanile [387] relativo anche esso al rapporto tra la percezione sensoriale, che ci mette in contatto col mondo esterno, e i « generali modi di effettuazione dello spirito umano ». Là il problema era quello di evitare la scepsi; qui si tratta di non fermarsi, come Gorgia, alla constatazione del problema, « ma di risolverlo » [388]. Le « soluzioni » di Dilthey dunque sono affidate alla pratica teorica: il problema di « un sapere universalmente valido in base ad esperienze » non si risolve a tavolino. Le esperienze di cui si tratta sono quelle « specifiche » delle scienze dello spirito. Esse sono immediatamente omogenee alla « struttura come connessione » della vita psichica, che include però anche qualsiasi esperienza « sensata » o « giudiziosa ». In questa connessione è sempre già iscritta la « soluzione » che si tratta di portare alla luce. Il circolo ermeneutico, in un senso che potremmo indicare come ' fenomenologico ' o ' esistenziale ', è competenza di una psicologia descrittiva e analitica che potremmo indicare come « trascendentale ».

La permanente correlatività tra critica della ragione e fondazione delle scienze dello spirito è quindi comprensibile come rilievo ricorrente e materiale dell'eccedenza anomalistica del problema generale della ragione rispetto alla ricognizione analogica dei rapporti tra scienze dello spirito e scienze della natura, tra segno e cosa, assenza di qualcosa che c'è e presenza di qualcosa che non c'è.

[385] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), pp. 334, 336, 337. Cfr., *infra*, n. 286; *infra*, Cap. III, n. 10.

[386] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), pp. 335, 336.

[387] DjD, p. 80.

[388] GS V (*Die Entstehung der Hermeneutik*, Zusätze), p. 333.

Capitolo II

TEORIA PSICOLOGICA E PSICHIATRIA
LA NORMA SOCIALE E GLI ESPERIMENTI DELLA NATURA

1. *Destino della teoria e dignità dell'uomo.* — Servire a qualcosa è un destino che colpisce tutte le teorie, non appena vengono al mondo. Dati un atteggiamento e dei risultati « puramente » teorici, c'è sempre chi si interessa di quegli sforzi disinteressati e si serve di quei risultati inutili passando tranquillamente sopra all'eventuale senso proprio o autointerpretazione autentica della teoria. A volte, a far questo, è l'*alter ego* ideologico del teoreta stesso, altre volte sono i seguaci o gli avversari, mai (assolutamente parlando) un altro teoreta in quanto tale: perché due teorie vengano poste a confronto è necessario un interesse pratico, la pretesa identificazione di un oggetto o problema comune, l'essere storicamente o socialmente costretti a disputarsi uno stesso spazio entro un progetto predelineato o un contesto già dato. In altri termini, per confrontare tra loro due teorie bisogna introdurle in uno stesso mondo e, per far questo, bisogna « essere al mondo », avere un mondo. Ma ecco appunto qualcosa che, a rigore, l'atteggiamento teoretico si inibisce.

Oltre alle implicazioni contenute nell'uso di questa espressione di Merleau-Ponty (*être-au-monde*) darò qui per acquisita, come quadro di riferimento, la « deduzione » heideggeriana dell'atteggiamento teoretico (scientifico e conoscitivo) entro quella struttura dell'esserci che è la « mondità ». Questo atteggiamento sorgerebbe, secondo Heidegger, da una crisi, da una lacerazione nel tessuto di rimandi che costituisce la « totalità di convenienza », la significatività (*Bedeutsamkeit*) del mondo [1]. Anche in vista di una metateoria (per es., di un'analisi esi-

[1] Teniamo però presente che altro è descrivere o « dedurre esistenzialmente » l'atteggiamento teoretico, altro è assumere questo atteggiamento: il valore teoretico della prima operazione dipenderà sempre dall'esecuzione della seconda. Solo nel filosofo le due operazioni coincidono, e questo è anche il limite di ogni analogia tra costituzione dell'oggetto fobico ed esercizio fenomenologico (cfr. L. A. Calvi, *Sulla costituzione dell'oggetto fobico come 'esercizio fenomenologico'*, in « Psichiatria generale e dell'età evolutiva », I, 1, 1963, pp. 3-39).

stenziale) del *Verhalten* teoretico-scientifico e dei suoi prodotti, non si può fare a meno di includere questo fenomeno in un quadro che, per essere il quadro di una radicale inquietudine finisce poi, senza offesa a nessuno, per essere anche rassicurante: quello dell'essere di un ente tale che, per l'appunto, per lui, nel suo essere, ne va sempre del proprio essere. Per usare le categorie della metrica antica, si potrebbe dire che nell'analitica esistenziale di Heidegger (e in altro modo nell'analitica binswangeriana della presenza) l'esistenza è inquietante per natura, ma rassicurante per posizione: essa serve, in particolare, anche a circoscrivere un fenomeno: il comportamento teoretico che, in Husserl o per altro verso in Dilthey, resta invece proprio inquietante. E ciò perché si pone direttamente in posizione di responsabilità per il tutto, si presenta come esercizio teoretico, aristotelicamente: come vita teoretica in atto; diciamo, con tutta la « risolutezza precorritrice » (*vorlaufende Entschlossenheit*) che lo rende autentico (proprio) e non come prassi teorica abitudinaria (ovvia), già inserita in un mondo posseduto e quindi confrontabile, preferibile, confutabile entro la piú ampia prassi strumentale di quel mondo.

D'altra parte, non si può solo giudicare, orientare, interpretare o cambiare il mondo (cosa quest'ultima che oggigiorno, diversamente che ai tempi di Carlo Marx, sembra si pretenda affidata ai soli « filosofi » e ai giornalisti), bisogna anche conoscerlo: perché l'ombra di ogni considerazione storica, ideologica, ermeneutica, pragmatica o terapeutica è comunque l'inquietudine, l'ironia, la vanità, la spietatezza differenziale del teorico immanente, della teoreticità rimossa. Questo problema si chiama in Heidegger « problema del senso dell'essere in generale »: egli riprende a girargli attorno dopo l'interruzione di *Essere e Tempo*. In Husserl è il problema dell'intenzionalità filosofica e dell'*epoché*.

Come ben sapeva Husserl quando, nella *Postilla* al primo volume delle *Idee* o nella *Logica Formale e Trascendentale*, a proposito della propria psicologia intenzionale, cercava di precisare il concetto di « naturalizzazione della coscienza », anche l'intenzionalità, anzi proprio l'intenzionalità può essere fraintesa in senso naturalistico. Come non basta confrontare e, dopo aver confrontato, sostituire a un atomismo associazionistico una totalità gestaltica per rendere giustizia all'intenzionalità percettiva e cognitiva della « coscienza » fenomenologica, cosí non basta sostituire l'equazione causa-effetto con l'analisi essenziale, l'oggettualizzazione spersonalizzante con la comprensione entropatica e personalizzante, il dualismo anima-corpo col monismo dello schema corporeo co-

originario al suo mondo, l'isolamento con la coesistenza, per aver capito l'essenza, compreso la persona, rispettata la corporeità, onorata la coesistenza. Da un lato, infatti, una volta affermatasi, una teoria « funziona » altrettanto bene che un'altra sia pure avversa e contraria (anzi due teorie si sostengono a vicenda), dall'altro, se l'uso che si fa di una teoria diventa solo quello retorico che la riduce, nelle singole occasioni, alla confutazione di un'altra teoria, la polemica che sembra volerle sostituire l'una all'altra riguarda da quel momento solo l'importo ideologico delle due, e non piú la verità. In altri termini: quando una teoria prende piede e si installa nel mondo, coi suoi vittimismi e le sue polemiche, le sue cause perse e i suoi trionfi essa tende a rimuovere la teoreticità e questo, non ci si può illudere, è oggi ugualmente probabile nelle dottrine che, per cosí dire, « riducono la persona a cosa », quanto in quelle che programmaticamente intendono riscattarla da tale « umiliazione ».

Possiamo anche chiederci quale idea vogliamo farci della persona e della dignità dell'uomo: senza bisogno di rifarsi alla critica nietzscheana o heideggeriana dell'umanismo, se lo schema fenomenologico viene naturalizzato l'intenzionalità della coscienza o la trascendenza dell'esserci saranno, almeno secondo Husserl, altrettante oggettualizzazioni e allora, almeno dal punto di vista di questa esigenza, non sarà piú affatto il caso di rifuggire con orrore dal cosiddetto approccio scientifico-obbiettivo, anatomico-funzionale, sociologico, antropologico, cibernetico, e cosí via: sarà invece il caso di maneggiare con accresciuta perizia e coscienza critica tutti questi strumenti nessuno escluso, pensando che la « proprietà » dell'uomo è forse sempre un po' piú profonda di quanto non si sognino coloro che ne misurano l'« alienazione ». Quanto all'immagine dell'uomo che può accompagnare una simile prassi teorica (il cui rigore può non essere affatto pregiudicato dall'apertura e dalla varietà metodologica), essa non privilegerà l'abbattimento della centralità repressiva della norma nella diversità indulgente dei modi di essere-al-mondo, ma riconoscerà piuttosto la rilevanza politico-ideologica della necessaria dialettica e dei necessari punti di equilibrio tra individuo e istituzioni, comportamento normale e deviante, linguaggio comune (*koiné* universale della società) e linguaggi speciali o privati (scientifici, artistici o della malattia).

Questo però non dovrebbe affatto comportare mescolanza o confusione tra politica e verità, ideologia e scienza bensí, ripeto, chi è davvero cosciente della rilevanza politica del discorso teorico e scientifico deve saper riconoscere la differenza, scegliere come vuole, e vivere nella

tensione, nella « fatica » del concetto. È sufficiente vagheggiare un gregge ben ordinato di isterici ufficialmente riconosciuti e assistiti nel loro disperato sforzo di farsi capire? Il fatto che anch'essi « sono-al-mondo », sia pure in modo « diverso », perché gli è rimasta la struttura trascendentale dell'« essere-al-mondo », mi ricorda il famoso ghigno residuo del Cheshire Cat in L. Carroll. Se proprio dovessi dire il *mio* concetto di dignità dell'uomo (e del gatto: come lo tratteremmo se scoprissimo che in realtà gli abitatori di Marte sono gatti?), vorrei che non scomparisse mai, neppure nei rapporti umani di coloro che un mondo in comune lo hanno anche al livello stigmatico della coscienza (che sono consapevoli di averlo) la sensazione precisa che, al dilà di ogni comunanza e comprensione reciproca, ogni uomo è un assoluto abisso per l'uomo. Nel non velare questo abisso, in cui sta la possibilità husserliana della teoria e anche, per cosí dire, il diritto heideggeriano alla propria morte, sta altresí, in generale, la dignità dell'uomo. Ma questa non è, beninteso, una tesi teorica: è la carta ideologica che mi sento di giocare. La difesa della scienza o dell'intenzionalità filosofica non è una proposizione scientifica.

Orbene, rispetto alle dottrine positive, formulate, registrate all'anagrafe e inserite nel mondo, la teoreticità si trova in una posizione cosí diversa e lontana che, fin dall'antichità, è stata collegata alla follia: i teorici (filosofi e scienziati) cadono nei pozzi, si gettano nei vulcani, siedono in ceste appese al soffitto, trafficano col demonio stesso. Che, al loro cospetto, si rivela invece pieno di buon senso: infatti sa stare al suo posto rispetto all'Onnipotente, mentre la voce popolare insiste che la pazzia dello « scienziato pazzo », da Faust al Dr. Stranamore, dal Golem a Mr. Hyde, è un delirio di onnipotenza.

La voce popolare è ambivalente nei loro riguardi: li venera perché rinunciano ai vantaggi del senso comune, li disprezza e odia perché si sottraggono agli svantaggi del senso comune. Rispetto al potere sacerdotale o politico, la posizione del teoreta (filosofo o scienziato) è ascetica come quella dei poeti: anch'essi rinunciano o si sottraggono alla percezione, al linguaggio (e quindi al comportamento) normalizzati dell'abitudine sociale.

2. *Vita desta, energia della connessione e dinamica delle immagini.* — W. Dilthey affronta il tema di questo rapporto eccentrico dei poeti con la norma della vita desta in una conferenza del 1886 *Im-*

maginazione poetica e follia [2] dove gli elementi essenziali delle sue riflessioni sulla natura dell'immaginazione vengono illustrati mediante il contrasto con i fenomeni tra loro imparentati del sogno, della malattia mentale, del genio, dell'ipnosi, della narcosi: l'illustrazione è possibile perché il fenomeno « normale » della vita desta appartiene anch'esso al sistema (la connessione della vita psichica e storico-sociale) ed è differenziabile dagli altri col solo cambiamento di valore di alcune variabili. Se in generale non è possibile operare sulla mente degli uomini come su cavia da laboratorio, in compenso nelle manifestazioni del genio, della follia, del sonno è la « natura » stessa che compie per noi delle sorte di esperimenti a cui possiamo forse agganciare un ragionamento induttivo. Perciò è preferibile studiare questi fenomeni [3].

La realtà effettuale pone « condizioni », la vita normale è normale perché « vi si adatta » [4]. Caratteristico della vita desta normale è il cosiddetto senso della realtà, esso è costitutivo del *Durchschnittsmenschen*, del *Duzendmenschen* (l'uomo medio, dozzinale). La fantasia creatrice è invece attratta dai « confini dell'umano », dall'« *Ungeheueren* », il mostruoso, l'estremo, anche il caricaturale [5], quindi il tipico; fenomeni che, essendo « al di là di ogni esperienza », consentono di capire meglio le esperienze comuni [6].

Cos'hanno in comune il sognante, l'ipnotico, il pazzo, con l'artista e il poeta? La « libera » formazione, proliferazione, elaborazione e con-

[2] Per una collocazione del problema nel pensiero di Dilthey vedi *supra*, Cap. I, 24. Se Dilthey ha avuto un interprete esplicito e sicuro tra i tanti che si sono riferiti a lui in ogni campo (da Spranger a Husserl, da Weber a Lukács a Heidegger), questi è stato forse proprio il K. Jaspers della *Psicopatologia generale*. Va sottolineato allora che anche Dilthey si è molto interessato di psico(pato)logia, i cui problemi, del resto, ebbero un posto di assoluto rilievo nella cultura filosofico-scientifica e letteraria europea nella seconda metà del secolo scorso. I temi del saggio piú volte citato, *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn* (GS VI, pp. 90-102), sono ripresi, anche se diversamente mirati in *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik* (1887) (GS VI, pp. 103-241), nei *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an der Realität der Aussenwelt* (1890) (GS V, pp. 90-138), ed ancora in parte nelle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* e in *Über vergleichende Psychologie* che noi citiamo con la sigla: *Beiträge Individualität* (1894-96) (GS V, pp. 139-316).

[3] GS VI (*Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn*), p. 92 (sul concetto di « esperimento della natura » vedi *supra*, Cap. I, 23, n. 316).

[4] *Ibid.*, p. 94.

[5] *Ibid.*, pp. 92, 175.

[6] *Ibid.*, p. 92.

figurazione delle immagini e dei loro nessi al di là dei limiti imposti dalla realtà effettuale, dalla prassi, in un certo senso da quella « totalità di convenienza » che definisce la mondità o il mondo della vita, ossia, nel linguaggio di Dilthey, dalla norma implicita nella connessione vitale [7]. Piú precisamente, la produttività libera si sottrae alle condizioni regolatrici imposte da quel volàno interiore della vita psichica che è la « connessione psichica acquisita » (si pensi alle *erworbene Vorstellungen* di Joh. Müller), sottoinsieme della precedente, patrimonio di esperienze, mondo introiettato, sintesi inconscia di capacità di organizzazione, iniziativa e adattamento.

Dilthey chiama qui « l'operazione piú alta e difficile della vita psichica » quella appunto della normalità, che lascia agire il « noi » della connessione acquisita e comune esattamente su quello che via via è il fuoco attuale o il « mirino » [8] della coscienza individuale (sia esso prevalentemente percettivo, oppure emotivo, o volontario). In tal caso, per quanto riguarda l'immaginazione, l'azione regolatrice della connessione acquisita ci dà lo *standard* immaginativo della vita desta normale. Questo non accade invece nel caso del sogno o della pazzia in cui l'azione calmieratrice della connessione acquisita diminuisce oltre una certa soglia (« non è piú sufficiente » [9]).

Che cosa distingue allora il malato e il pazzo dal poeta o dal genio? Nel caso del genio, non è per un venir meno delle forze di coesione della connessione psichica globale, ma per un di piú eccezionale di energia, canalizzato in questa o quella delle funzioni strutturali (gli affetti, le emozioni, l'organizzazione sensoriale), che si ha il libero sviluppo delle immagini oltre il limite e la norma della realtà effettuale. È come se l'artista (novello Pasteur) facesse di se stesso la cavia di un esperimento che gioca sui limiti stessi delle (normali) conoscenze e, in genere, possibilità umane. Dell'uomo incapsulato nella guaìna protettiva di una particolare forma di civiltà (normalità), il limite inferiore è rivelato dallo psicopatico, che non regge il ritmo storico-sociale e ripiega in

[7] Quella psichica e, inscindibilmente, quella effettuale e storica. I due termini corrispondenti sono: *Zusammenhang des Seelenlebens* e *Wirkungszusammenhang*. Sulla « libera proliferazione delle immagini » vedi *supra*, Cap. I, § 24, n. 330.

[8] Cfr. *supra*, § 24, n. 327. Cfr. anche GS V (*Ideen*), pp. 165, 177; *Ibid.* (*Beiträge Individualität*), p. 262 e GS XIX (*Ausarbeitung zum II Bd. der Einleitung - « Breslauer Ausarbeitung »*), pp. 132 ss. sul concetto di « angustia della coscienza » (*Enge des Bewusstseins*).

[9] GS VI (*Dichterische Einbildungskraft*), p. 94.

disordine su ritmi ancestrali, biologici, fisici; il limite superiore è rivelato dal genio che, come sappiamo, « non è un fenomeno patologico, ma è l'uomo sano, perfetto »[10]. Proprio perché è tale, il genio può andare a proprio rischio oltre l'uomo comune e può sperimentare e rivelare situazioni-limite dell'umanità stessa:

> nell'umanità vivono [infatti] solo forme, situazioni o azioni che superano totalmente l'orizzonte delle esperienze abituali. Alla fine: nel poeta può avvenire una specie di scissione del sé, una trasformazione in altra persona[11].

Vale la pena di osservare che, a proposito della immaginazione, Dilthey si riferisce, oltre che a Gontscharov, Schiller, Alfieri, O. Ludwig e altri poeti, a una famosa nota sul *Vedere dal punto di vista soggettivo* (di J. Purkinje) dove Goethe dice di aver avuto il dono (ad occhi chiusi e a capo chino) di produrre senza limiti « al centro dell'organo visivo »[12] una metamorfosi caleidoscopica d'immagini colorate che si generavano dal centro verso la periferia. L'idea di Goethe era che le metamorfosi della natura e quelle dell'immaginazione geniale fossero imparentate e che, come è chiaro nelle *Affinità Elettive*, una continuità collegasse la vita fisiologica alle piú elevate prestazioni dello spirito. Questo punto di vista e l'esperienza di Goethe sono poi riprese autorevolmente in sede scientifica da Johannes Müller, il fondatore della fisiologia sensoriale in Germania. Su questo argomento Dilthey ritorna l'anno successivo nel saggio sull'immaginazione dei poeti[13], ma il suo interesse in proposito risale almeno al 1866, allorché nell'articolo *Visioni fantastiche di Goethe, Tieck e Otto Ludwig*, confronta fenomeni analoghi relativi a questi tre poeti e ricorre per la loro interpretazione direttamente a Joh. Müller[14]. L'ambizione di Dilthey è di darne un'in-

[10] Vedi *supra*, § 24, n. 323.

[11] Vedi *supra*, *ibid.*, n. 333.

[12] EVP (*Goethe e la fantasia poetica*), p. 192.

[13] GS VI (*Poetik*), pp. 178 ss.

[14] L'articolo *Phantastische Gesichtserscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig* fu pubblicato da Dilthey nei « Westermanns Illustrierten Deutschen Monatsheften », Bd. 20, giugno 1866, pp. 258-65, con lo pseudonimo di Wilhelm Hoffner. Il testo di Joh. Müller utilizzato da Dilthey è *Über die phant. Gesichtserscheinungen. Eine physiologische Untersuchung, mit einer physiol. Urkunde des Aristoteles über den Traum (Den Philosophen und Ärzten gewidmet)*, Coblenz, bei Jacob Hölscher, 1826 (ristampa a cura di U. Ebbecke in occasione del 150° della nascita di Müller preceduta da un saggio storico-biografico dello stesso Ebbecke, *Joh. Müller, der grosse rheinische Physiologe*, Hannover, Schmorl & von Seefeld Nachf., 1951). A richiamare l'attenzione su questo rapporto è F. Rodi,

terpretazione fisiologica secondo un orientamento che viene dichiarato all'inizio del saggio e che resterà costante nel suo pensiero:

> Kant ha dato una meravigliosa descrizione del genio che, pari soltanto all'anima creatrice della natura, in forma puramente intuitiva, senza concetti, inconsapevole del proprio procedimento e delle verità universali che esprime, esprime tuttavia tali verità universali. Dopo di lui cominciò una serie di ricerche tra cui splendono in modo particolare [quelle di] Schiller e [di] Schopenhauer. E p p u r e o g n i p e r s o n a i n f o r m a t a s e n t e c h e l o s t a t o p r e s e n t e d e l l e s c i e n z e d e l l ' u o m o d o v r e b b e p e r m e t t e r c i d i p e n e t r a r e i n q u e s t e r e g i o n i m i s t e r i o s e a n c o r p i ú a f o n d o d i q u a n t o n o n s i a s t a t o f i n o r a (spaziat. ns.).

Benché in queste dichiarazioni vi siano gli stessi elementi che possono raccogliersi in una volgare concezione di romanticismo della scienza (o di materialismo romantico) non è mai stato questo il caso di Dilthey, la cui ispirazione di fondo non è romantica ma goethiana e « classica » (« costruire l'uomo con i materiali di cui è fatto l' i n t i e r o edificio della natura »). In un appunto del 1870 [15] intitolato *Meine Metaphysik*, Dilthey prende posizione contro il principio spinoziano e hegeliano « *omnis determinatio est negatio* » con queste parole:

> Il mio teorema della piena positività del mondo. L' intiero universo come insieme tutto positivo di qualità ... Il tessuto delle uniformità è solo un lato del senso totale del mondo, al quale appartengono appunto anche individualità e bellezza ... Il mistero del mondo, in termini positivi, è individualità. La quale si estende anche alla storia. Sono condizioni naturali date a fare della storia (anche quella dello spirito) una struttura individuale. ... L' intiero umano-psichico è singolare come il pianeta che ne è la condizione ... [E vi sono anche] ... condizioni dell'organizzazione corporea sul pianeta, alla cui positività è dovuto il fatto che una idealità p u r a non può saltar fuori e che, anche nell'animo umano, se è lí che cerchiamo l'eterno, va detto che quanto vi è di piú alto è singolare.

Si tenga presente che i n d i v i d u a l i t à e b e l l e z z a riguardano rispettivamente la s t o r i a e la p o e s i a e corrispondono a due momenti essenziali dell'ermeneutica, mentre il t e s s u t o d e l l e u n i f o r m i t à riguarda le s c i e n z e (esplicative, morfologiche, tassonomiche). Questi tre lati devono potersi confermare a vicenda e si

Morphologie und Hermeneutik. Diltheys Ästhetik, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, là dove (alle pp. 133-40) pone a raffronto il testo mülleriano del 1826 e quello diltheyano del 1866 (che risulta essere una quasi-trascrizione del primo).

[15] Segnatura d'archivio: C 36 I, fol. 28, fol. 25 ss. Citato da Georg Misch nella sua Introduzione a GS V (*ivi*: p. XCVII).

presentano in varia proporzione all'interno di t u t t e le scienze.

Tanto per chiarire il senso di quello « splendore » della teoria schopenhaueriana circa la costituzione patologica del genio, Dilthey, che pure è interessato proprio al rapporto tra genio e malattia, non sa trattenersi dall'osservare maliziosamente che il successo di tale teoria era stato forse dovuto al fatto che gratificava il narcisismo di molti [16].

Reso il dovuto omaggio alla gloriosa tradizione di questo accostamento (Democrito, Platone, Aristotele, Orazio), e osservato altrettanto maliziosamente che R. Wagner, sulle orme di Schopenhauer, « glorifica la follia (*Wahn*) e colloca ogni piú alta prestazione e sacrificio nei paraggi del patologico », rileva tuttavia che solo in Francia questo rapporto è stato fatto oggetto di « un'intiera letteratura di fantasie psichiatriche » [17]. Solo là

> ... questa veduta è stata insignita con l'orpello di teoria psichiatrica. Perché la Francia non è stata soltanto, a partire dal grande Pinel, la sede della scienza psichiatrica, ma anche quella di fantasie psichiatriche che possono essere benissimo paragonate a quelle della nostra ' filosofia della natura '. Si tratta di una « *Romantik des Materialismus* » [18]. [In questo senso, aggiunge, essa fu dunque] « un'invenzione squisitamente francese e, come in genere le invenzioni francesi, fu applaudita in Italia » [19].

3. *Connessione acquisita e principio di realtà.* — D'altra parte, il rapporto tra norma e devianza è per Dilthey di un tale interesse che non cessa di occuparsene almeno fino ai saggi psicologici del 1894-96. I suoi punti di riferimento non sono soltanto quelli, d'obbligo in Germania, di Griesinger, Meynert e Brücke, ma anche Horwicz e gli inglesi (Bain, Spencer, Maudsley) e, per la ricchezza dei casi clinici descritti, di nuovo i francesi. Benché, in linea di principio attribuisca un'importanza piú determinante alle pulsioni (istinti e sentimenti [20]) che alle funzioni cerebrali, è attento soprattutto ai risultati della contemporanea ricerca neurologica. Il problema centrale che emerge per Dilthey dal rapporto tra normalità da un lato, e genio, malattia, follia, ipnosi,

[16] Vedi *supra*, Cap. I, 24, n. 321.

[17] GS VI (*Poetik*), p. 138.

[18] *Ibid.* (*Dichterische Einbildungskraft*), p. 91.

[19] GS V (*Ideen*), p. 163.

[20] Cfr., per es., la sua polemica con la scuola mülleriana e i suoi residui intellettualistici, come il famoso « ragionamento inconscio » (*unbewusster Schluss*) di v. Helmholtz che, secondo Dilthey, risale però a Fichte! Cfr. GS V (*Beiträge Glauben*), pp. 94-95.

narcosi (ma anche dimensione infantile o animale) dall'altra, è quello generale dell'origine del « principio di realtà ». Nel saggio sull'origine della nostra « credenza nella realità del mondo esterno », dove esamina fenomeni patologici riconducibili al denominatore comune di un calo della tensione nel rapporto tra la connessione acquisita e il fuoco della coscienza, cita ripetutamente la fenomenologia riportata dal neuropatologo francese Krishaber, *De la névropathie cérébro-cardiaque* e annota con disappunto:

> L'interesse degli attuali neurologi e neuropatologi tedeschi è cosí esclusivamente concentrato su una completa costruzione del lato fisico dei processi, che non ho trovato nella nostra letteratura relazioni cliniche in proposito [21].

La sua tesi di fondo, in questo saggio è che

> ogni processo di percezione, ogni processo cogitativo ha, per cosí dire, un lato interno: l'interesse, l'attenzione e quell'energia ed enfasi emotiva che derivano dalle aspirazioni profonde [si pensi al concetto freudiano di *Besetzung*: carica o investimento]; per questo tramite [tali processi sono] in connessione con la vita propria. Orbene, è dalla vita propria (*Eigenleben*), dagli impulsi, dai sentimenti, dalle volizioni che la costituiscono e di cui il nostro corpo è solo il lato esterno, che mi sembra scaturisca nell'ambito delle nostre percezioni, la distinzione tra Sé e Oggetto, interno e esterno [22].

Particolarmente interessante per noi è che Dilthey, il quale conosce la *Pathologie u. Therapie d. psychischen Krankheiten* di Griesinger (1876[4]), da un lato la corregge osservando che non è il venir meno di motivazioni sufficienti dall'esterno a guastare il « rapporto armonico al mondo " esterno " », ma la sopravvenuta insufficienza della funzione regolativa interna; dall'altro lo utilizza per proporre una analogia (*Gegenbild*) f i s i o l o g i c a della sua precedente esposizione p s i c o l o g i c a relativa alla dinamica delle immagini. Che è all'incirca la seguente. La corteccia raccoglie le condizioni della riproduzione delle rappresentazioni ed è come un grande apparato di ordine, regolazione e inibizione « rispetto alle singole stimolazioni che i centri subcorticali irradiano negli emisferi »; per sopravvenuto indebolimento o per eccitazione patologica, il gioco degli stimoli si libera e allora le « allucinazioni », che n o r m a l m e n t e sono accompagnate dalla coscienza della propria natura soggettiva, assumono l'indebito carattere della realtà ef-

[21] *Ibid.* (*Beiträge Glauben*), pp. 120-21 (1890).
[22] *Ibid.*, p. 96.

fettuale dando luogo a idee deliranti (*Wahnideen*). Analogamente durante il sonno: le funzioni della corteccia risentono in tal caso delle modificazioni che avvengono nel metabolismo e nella circolazione sanguigna del cervello con effetti paragonabili a quelli della malattia mentale. Qualcosa di simile, *mutatis mutandis*, accadrebbe con l'ipnosi e con la narcosi[23].

Se l'analogia qui suggerita tra organismo e psichismo, tra corteccia e connessione psichica acquisita non è, per Dilthey, piú che un'analogia, un omaggio all'esigenza ideale di una conferma scientifica alle intuizioni del genio e ai fatti della storia, in tutti i saggi che seguono, fino al 1896, l'interesse-guida concerne la ricerca di leggi generali, in questo caso, di quelle leggi che regolano lo sviluppo delle immagini, nella vita desta e normale: distanziandosi da sé (quasi « naturalmente ») rispetto alla vita desta e normale, anche i fenomeni patologici la illustrano e ne pongono in rilievo la norma o legge implicita, rispetto alla quale si confermano a loro volta come variazioni devianti[24]. Pur essendo un ammiratore di Müller e dei suoi discepoli berlinesi (Helmholtz, Du Bois-Reymond, Virchow), forse proprio per la confidenza acquisita in laboratorio[25] con le concettualizzazioni e le metodologie già molto sofisticate della fisiologia dei sensi, o per la diffidenza crescente verso le pretese egemoniche in campo psicologico dell'ipotesi meccanicista travestita da empirismo associazionistico, Dilthey non ha difficoltà ad ammettere senz'altro che il rapporto tra i processi fisiologici inconsci e questo sviluppo (metamorfosi) delle immagini « ci è tuttora sconosciuto ». L'analisi del sogno, della follia, del genio ha solo un grande interesse psicologico perché è qui che la « natura » stessa, mediante variazioni esemplari, ci permette di riconoscere « leggi che altrimenti passerebbero inosservate »[26].

[23] GS VI (*Dichterische Einbildungkraft*), pp. 94-95. Si noti, nel testo qui riassunto, l'uso del termine « allucinazione » come sinonimo di « immagine ». La connotazione « normale/anormale » vi si aggiungerebbe solo a partire dalla coscienza del proprio rapporto alla « realità ».

[24] *Ibid.*, pp. 98-99; *Ibid.* (*Poetik*), p. 139.

[25] Dilthey frequentò il laboratorio del collega biologo His (altro allievo di Joh. Müller) per almeno due semestri a Basilea tra il 1867 e il 1868.

[26] GS VI (*Dichterische Einbildungskraft*), pp. 98-99. Vedi anche GS V (*Beiträge Glauben*), p. 92: « (...) il rapporto delle sensazioni con eventuali cause che le producano ci è del tutto sconosciuto ».

4. *L'« in »-certezza di Dilthey e il modello antropologico complesso.* — Tralasciando i rapporti essenziali tra percezione, fantasia e ricordo coinvolti da questa teoria dell'immagine, diciamo solo che la dinamica delle immagini è qui temporale e irreversibile, è vita e processo: un'immagine non ritorna nella coscienza piú di quanto non possa tornare sullo stesso ramo a primavera la foglia caduta in autunno [27]. Eppure vi è nella serie un nucleo relativamente permanente che si modifica via via per eliminazione, dilatazione, condensazione di parti costitutive delle immagini, rafforzamento o indebolimento d'intensità delle sensazioni che le sottendono, per il combinarsi di nuove e lo svanire di vecchie associazioni. È la pressione dei sentimenti e degli affetti a produrre la metamorfosi delle immagini secondo leggi e costanti che ne garantiscono la tipicità, l'idealità, il valore simbolico. Orbene, in generale, il seme dell'uomo è limitato, limitato (ma non noto!) il numero dei motivi, delle situazioni, dei tipi. Se una nuova umanità rinascesse dallo stesso seme (*Keim*) dopo la fine del mondo, l'essenziale di Faust, Riccardo, Amleto, Don Chisciotte dovrebbe ritornare. D'altra parte, in un altro testo, D. afferma che di una « natura umana » si può parlare perché tutti gli uomini si affacciano su uno stesso mondo e il sole che brilla oggi è, tutto sommato, « ancora quello di Omero ». In un certo senso, tutte le forme e strutture della nostra vita psichica sono implicite nel livello delle nostre percezioni: anche Dante e Milton disponevano, per la loro descrizione delle fiamme dell'inferno, solo di quel fuoco che arde « in ogni cucina », e per farci un'idea di come stavano i nostri avi sulle palafitte, la nostra fantasia non ha altro punto di partenza che i nostri raffreddori e reumatismi [28].

Dilthey, come sappiamo [29], vede sempre il problema della costanza e dell'uniformità da due lati opposti: da quello di una ragione seminale (*Keimentschluss*) e da quello di una surdeterminazione dovuta al concentrarsi di fattori eterogenei; a partire dall'organico e dallo storico; dall'interno e dall'esterno; dal lato dell'intuizione eidetica, descrittiva e morfologica, e da quello della comprensione ermeneutica che rivive la vita passata nei simboli. Che rapporto c'è tra due approcci cosí diversi? Se poi vi aggiungiamo quell'« organo », essenziale per la com-

[27] Vedi, *supra*, Cap. I, n. 304.

[28] GS VI (*Dichterische Einbildungskraft*), p. 96. Circa il « sole d'Omero », vedi, *supra*, Cap. I, 6, n. 59.

[29] Cfr., *supra*, Cap. I, 11.

prensione del mondo umano, che è l'arte, sembra che in Dilthey manchi non solo la capacità di formulare concettualmente un problema teorico, ma l'idea stessa del problema.

Nulla di piú falso. In Dilthey non vi è una dottrina precisa proprio perché vi è una coscienza e una sensibilità teorica eccezionalmente raffinata e vigile (anche se non distruttiva, né dialettica): proprio per questo egli è in grado di apprezzare i tanti e svariati sforzi metodologici e sistematici, scientifici e filosofici che la cultura contemporanea compie verso una sintesi organica del sapere scientifico e filosofico. La deduzione heideggeriana della conoscenza come momento fondato (e non « fondante ») della mondità, e l'*epoché* husserliana delle scienze obbiettive, nella loro equivalenza teorica rispetto all'« equilibrio » della vita desta normale (o qualcuno dirà: « della vita borghese »?), sono tranquillamente ma esattamente anticipate, come per caso, in questa conferenza per la festa di fondazione dei centri di formazione medico-militare del 2 agosto 1886, là dove Dilthey osserva che

> (...) per l'uomo comune le sue percezioni sono segni per qualcosa che trova una determinata collocazione nel calcolo dei suoi scopi: mentre al contrario il genio artistico è come un viandante che si concede alle immagini di una terra straniera, senza scopi, senza calcoli, in piena libertà. Un impulso oscuro lo spinge a cogliere con tutti gli organi, l'intima ricchezza della vita[30] (spaziat. ns.).

Ora, vi è una specie di « tradizione » interpretativa (una serie di note critiche e polemiche del conte Yorck v. Wartenburg, di Ebbinghaus, di Husserl, Heidegger, Gadamer) che rimproverano a Dilthey confusione, incertezza, incongruenza teorica e ciò, in genere, proprio mentre gli accreditano ogni sorta di intuizioni « geniali » e un'azione « profonda » sulla cultura del tempo. Ammetterò, per parte mia, solo l'in-certezza, ma col trattino dopo l'« in », per indicare che si tratta di un carattere positivo che deve essere valorizzato e compreso. Dal punto di vista ideologico infatti, Dilthey è « certissimo »: il suo cuore batte dalla parte di quella che H. Nohl ha chiamato la *Deutsche Bewegung* (dall'Idealismo tedesco, alla Scuola romantica, alla Scuola storica), la sua mente aspira al rigore scientifico (anche se non accetta un concetto qualunque di « rigore » e di « scientificità »), e tutt'e due onorano in Goethe il genio esemplare che assomma in sé due primati: quello della parola (e, in generale, del simbolico) e quello della

[30] GS VI (*Dichterische Einbildungskraft*), p. 97.

visione (e, in generale, del fantastico) [31]. La sua (ottimistica) in-certezza è solo nella costruzione di una dottrina positiva e sistematica: egli preferisce stare nella continua tensione di una ricerca che non si chiude in un linguaggio speciale, ma sa raggiungersi e riconoscersi nella cultura scientifica e nelle parziali certezze del suo tempo.

In questo saggio dell' '86, Dilthey propone già un modello di coscienza dell'« uomo sviluppato » e della società storica, che è dinamico (dallo sviluppo storico di popoli e società, alle pulsioni e allo sviluppo delle immagini), economico (conservazione, accumulazione, organizzazione, apparati: stato, scuola, chiesa ecc. [32]; variazioni di energia tra coscienza stigmatica e connessione psichica acquisita), e topico (il rapporto tra il conscio, nelle sue forme strutturali intellettuali, volitive ed emotive, cui corrispondono i ' sistemi della cultura '; il subconscio acquisito; e una dimensione geografica, biologica o fisiologica, indagabile con metodo ipotetico-deduttivo, che, per essere inconscia sta in un rapporto imprecisato ma, per l'assunto della positività del mondo, non indifferente con le strutture di senso della connessione psichica e del mondo storico-sociale). È un modello che ci rimanda, all'indietro a uno schema herbartiano, in avanti, alla metapsicologia di Freud. Esso è però incluso in un altro modello, un modello ermeneutico sia della coscienza (« connessione della vita psichica »), sia della vita storico-sociale (« connessione effettuale »): una relazione circolare di inclusione reciproca tra tutto e parte (per cui tutte le parti sono nel tutto, ma questo è tutto in ogni sua parte) che implica una concezione ermeneutica della temporalità [33] e tende a inglobare e a risolvere sia il rapporto tra individuo e mondo, che quello tra soggetto e oggetto. E questo ci rimanda, all'indietro, a Fichte e all'Idealismo tedesco, a F. Schlegel e a Schleiermacher, in avanti, a Heidegger e a Gadamer.

È all'interno di quest'ultima prospettiva che va collocato anche il contributo del 1890 sul problema del mondo esterno. In esso viene respinta sia l'impostazione, di origine cartesiana, per cui la caratteristica delle sensazioni di essere indipendenti dalla nostra volontà (che non saprebbe né respingerle, né conservarle, né produrle) alimenterebbe il convincimento circa la loro provenienza esterna e quindi giustificherebbe l'ipotesi dell'esistenza di un mondo esterno; sia anche il « pre-

31 EVP (*Goethe e la fantasia poetica*), pp. 190-93.

32 ISS, pp. 70 ss., 88 ss.

33 Vedi, *supra*, Cap. I, 8, n. 105 e, *infra*, Cap. IV, 6, 7.

supposto intellettualistico » di Helmholtz che attribuisce alla legge di causalità un carattere trascendentale a priori come condizione « della piú semplice delle nostre ipotesi » [34], quella, appunto, della realità del mondo esterno. Dilthey che, invece, intende partire « dall'uomo nella sua empirica pienezza di vita » e andar oltre una concezione puramente ipotetica dell'esistenza del mondo esterno, fa perno sulla « connessione della vita data nell'istinto, nella volontà, nel sentimento » [35]:

> Lo schema delle mie esperienze, nel quale il mio Sé distingue da sé l'oggetto, consiste nella relazione tra la coscienza del movimento volontario e quella della resistenza che esso incontra. (...) L'importanza fondamentale di queste esperienze di impulso e resistenza [che tuttavia non sono le uniche esperienze di resistenza rilevanti in proposito] è già determinata dal fatto che esse, intanto, vengono compiute da tutti prima della nascita (...) [36].

In questo caso, la fenomenologia citata è quella delle *Ricerche sulla vita psichica dell'uomo neonato* di Kussmaul (del quale si registra l'accordo con Volkmann e con Joh. Müller, e si riferiscono una serie di « interessanti esperimenti sui neonati »). Ma Dilthey cita qui perfino osservazioni proprie su vitellini appena nati, oltre al noto esperimento di Spalding sui porcellini neonati, ripetuto da W. Preyer che ne riferisce in *L'anima del bambino*. Rispetto al fenomeno « non-normale » della follia o della narcosi, il ricorso al fenomeno infantile o animale obbedisce piú all'intento di appoggiare l'originarietà ontogenetica o evoluzionistica di una data proprietà, e riguarda quindi piú lo sviluppo che la struttura; lo scopo piú evidente è però sempre quello di individuare una legge essenziale.

D'altra parte, il quadro che qui si presenta può essere, a sua volta, schematicamente associato all'analogia, citata piú sopra, tra la fisiologia del cervello e la connessione psichica:

> (...) in questo sistema di istinti che è l'uomo, nel quale tutto l'intorno, per ogni lato si irradiano aspirazioni, alle quali sono inscindibilmente intrecciati dei sentimenti, sorge un nuovo stato della volontà, una nuova esperienza: l'esperienza della inibizione dell'intenzione [37].

Ma tutto il discorso va compreso come momento analitico-descrit-

[34] Vedi H. v. Helmholtz, *I fatti nella percezione*, in *Opere*, I, Torino, UTET, 1967, p. 620.

[35] GS V (*Beiträge Glauben*), p. 95.

[36] *Ibid.*, pp. 98-99.

[37] *Ibid.*, p. 103.

tivo in funzione dell'interpretazione della positività dell'uomo maturo e perfetto, dell'uomo e del suo mondo:

> Nell'impulso e nella resistenza intesi come i due lati che cospirano in ciascun evento tattile, viene fatta la prima esperienza della differenza tra un sé ed un altro. Il primo germe di i o e m o n d o e della loro distinzione, si trova qui. Questo, però, all'interno dell'esperienza vivente del volere [38].

La relazione di analogia che Dilthey stabilisce tra antropologia, psicologia e fisiologia a proposito della dinamica delle immagini, non alludeva certo alle teorie allora correnti del parallelismo psicofisico o dell'azione reciproca, né alla riduzione materialistica o a quella idealistica dello psichico: non si trattava quindi di un'incertezza tra ermeneutica e scienza, tra romanticismo e positivismo ma, come abbiamo visto, solo di una ripresa della morfologia goethiana in termini di fisiologia sensoriale moderna e nel quadro di un'ermeneutica meno unilaterale ma non meno radicale di quella di Nietzsche, di Yorck o di Heidegger.

5. *Tipologia, comparazione ed esperimento in una prospettiva ermeneutica.* — Dieci anni dopo la conferenza del 1886, al tempo dei saggi sulla psicologia descrittiva, analitica e comparativa dei primi anni '90, le linee di fondo di questo rifiuto, condotto sul filo dell'analogia, a scegliere una volta per tutte tra parola e visione, senso ed essenza, interpretazione e spiegazione, restano sostanzialmente invariate.

Diamo per acquisita la posizione essenziale di Dilthey rispetto al problema della fondazione differenziale delle scienze della natura e delle scienze dello spirito: le prime p a r t o n o da ipotesi, le seconde non solo a r r i v a n o a formulare ipotesi, ma motivano e permettono tale formulazione (anche per quanto riguarda le ipotesi scientifico-naturali) all'interno di una totalità ermeneutica di senso; le prime si fondano sulla percezione esterna e sulla spiegazione, le seconde non solo si fondano sulla autoosservazione e sulla comprensione, ma anche sulla considerazione t r a s c e n d e n t a l e dei contenuti, sia che essi corrispondano a oggetti « esterni », a oggetti « interni », oppure a un intreccio dei due (come è il caso dei contenuti del mondo storico-sociale).

Lo sforzo di Dilthey, orientato secondo il principio (non ancora propriamente « ontologico ») che prima viene l'oggetto e poi il metodo,

[38] *Ibid.*, p. 105.

e non viceversa, sembra essere ancora quello di conciliare la descrizione morfologica con la spiegazione ipotetico-deduttiva scientifico-naturale e con la comprensione ermeneutica del mondo umano storico-sociale. Questo sforzo di conciliazione è teso, possiamo dire, fra due estremi: da un lato quello già menzionato, della concezione goethiana della natura come una grande intuizione metafisica che ha per lui il valore di un presupposto ideologico e storico-culturale incancellabile, fonte inesauribile di ispirazione e di orientamento; dall'altro quello propriamente filosofico e teoretico di una critica e di una teoria radicale non solo delle scienze naturali e della curvatura ideologica implicita nella loro egemonia metodologica, ma della ragione scientifica, anzi della ragione stessa.

La questione è dapprima squisitamente epistemologica e riguarda il rapporto tra oggetto e metodo: se Windelband ritiene positivamente che l'oggetto sia una proiezione del metodo (si potrebbe considerare questa posizione, cosí com'è, come la piú atroce critica distruttiva di una scienza!), Dilthey considera il metodo una retroiezione del rapporto originario e prescientifico con l'oggetto e dimostra che la posizione di Windelband dividerebbe tutte le scienze in due tronconi, uno empirico-descrittivo e non garantito (le carte lunari, la classificazione degli animali) e un altro rigoroso e nomotetico (la meccanica celeste, la fisiologia generale). Ma per Dilthey lo scopo stesso delle scienze sistematiche dello spirito è di produrre un collegamento razionale (causale, analogico, tipologico, graduale[39]) tra elemento generale e individuazione, quindi tra teorie generali e considerazione comparativa degli individui[40].

È chiaro che una considerazione comparativa degli individui li manovra e dispone dal di fuori, li raggruppa separa e classifica secondo schemi generali preconcetti, non cerca in ciascuno di essi la legge, il senso o, per cosí dire, la formula di struttura generativa del suo essere, non si immerge a sua volta nella totalità di cui anch'essa è parte insieme col proprio « oggetto », non cerca « con tutte le forze dell'animo » (*Gemütskräfte*) di aprirsi in se stessa e ri-vivere l'interiorità dell'altro o del passato. Eppure quest'ultima impostazione è chiaramente

[39] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 258.

[40] *Ibid.* Per l'intiera discussione con Windelband, cfr. GS V (*Beiträge Individualität*), pp. 242-58.

presente nelle *Ideen* del 1894 come nella *Costruzione del mondo storico* del 1905.

È il suo buon amico, il conte Yorck v. W.[41] a muovergli il seguente rimprovero:

> Che soltanto la vita sia l'organo adatto alla [comprensione] della vita, l'ha espresso Lei stesso, ma in altri passi ha ammesso a n c h e altre mediazioni. Si parla del (...) procedimento comparativo come del metodo delle scienze dello spirito. Qui non sono d'accordo con Lei ... Windelband attribuisce figurazioni alla storia. Ma il Suo concetto del tipo è invece del tutto interiore ... Il Suo concetto di storia è quello di un nesso di forze, di unità di forza sulle quali la categoria 'figura' dovrebbe essere applicata solo in via metaforica.

Yorck è contrario ad ogni « determinazione puramente oculare » che riduce lo spirituale al soggettivo, lo pneumatico al somatico, lo storico all'ontico: già ai suoi occhi, gli occhi di un amico fraterno che tuttavia ha qualcosa da difendere, la posizione di Dilthey è incerta, incoerente, confusa!

Sta di fatto che Dilthey, se rifiuta la tesi di Windelband per cui il metodo della psicologia sarebbe « da cima a fondo » quello delle scienze naturali[42], sostiene poi che « i metodi sperimentali trovano posto anche nelle scienze dello spirito », particolarmente, si noti, nella psicologia e nell'estetica[43]. Ora, che cosa Dilthey intenda per metodi sperimentali in questo campo, l'abbiamo visto all'inizio del saggio sui poeti e la pazzia: si tratta di prender distanza dal fenomeno 'normale', guardarlo al microscopio o, meglio, proiettarlo sul grande schermo del genio o della follia, o s s i a : farlo variare c o m e accade in natura e, in questa provocata 'metamorfosi delle immagini', cogliere un tipo o, come avrebbe detto Husserl, una legalità d'essenza. Ma, se vogliamo un accostamento ancor piú « scandaloso », non abbiamo che da rifarci ad A. Comte: anche lui parla dell'« esperimento indiretto » (e si riferisce proprio all'esame di casi patologici, di crisi e rivoluzioni), e del metodo « comparativo », e di quello « storico-genetico », che devono essere combinati e utilizzati insieme nella ricerca sociologica intesa ad individuare le « leggi della natura umana »[44]. Eppure Yorck pensava

[41] Cfr. BDY, p. 193: lettera di Dilthey del 21 ottobre 1895, n° 122 (in MpD, p. 84).

[42] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 256.

[43] *Ibid.*, p. 262. Vedi *supra*, 2, n. 3, Cap. I, 23, n. 316 e anche, *infra*, Cap. IV, 9 (tecniche della teoria) e n. 124.

[44] Vedi *supra*, Cap. I, 21.

che il concetto diltheyano del tipo fosse del tutto « interiore »: era un abbaglio dell'amico o un *wishfull thinking*?

In realtà il concetto diltheyano del tipo, cosí come la comparazione, la morfologia e addirittura la spiegazione scientifica erano semplicemente i n t e r n i (e qui era nel giusto il conte Yorck) ad un orizzonte ermeneutico; ma, si noti, non nel senso ristretto dell'arte ermeneutica applicata ai testi e ai contesti storici e artistici, bensí in quello fondamentale di una teoria generale dell' u o m o storico e della sua r a g i o n e . Di qui, anche, i peculiari « effetti » della ricerca diltheyana, quello « storicista » e quello « scettico-relativista ». All'ermeneutica in senso metodologico (relativa ai fatti storici o ai testi artistici) la morfologia non si subordina ma solo si affianca: di qui l'altro effetto, anch'esso puramente illusorio, dell'incongruenza teorica. Dilthey, saggista in questo, e critico del tempo, è mosso principalmente dall'inquietudine della ricerca mentre, convinto della piena positività del mondo, apprezza tutte le nuove proposte della cultura e della scienza. Nello stile, almeno esterno, del trattato sistematico e dottrinario, il problema teorico (che resta al fondo il chiasma schilleriano tra vita e forma, animazione ed esposizione) riemerge con la « fenomenologia ermeneutica » di Heidegger in *Essere e Tempo*, come rapporto tra analisi fenomenologica preparatoria e interpretazione temporale dell'esserci, dopo esser stato esaminato anche da Husserl nelle *Ricerche Logiche* come rapporto tra « intenzione vuota » e « intuizione riempiente » (ossia, sotto il titolo di una fenomenologia del problema della conoscenza e della verità) [45].

6. *Come gestire il collegamento fra teoria e ideale pragmatico.* — D'altra parte, Dilthey è convinto non meno di Comte o di Marx, che la « scienza » debba guidare la vita storica e sociale degli uomini e, proprio come costoro, da un lato nella sua *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883) delinea una prospettiva sulla storia della cultura occidentale a partire dall'uomo attuale « perfettamente sviluppato » (si veda la comtiana ' legge dei tre stadi ' e la serie marxiana delle teorie economiche e dei modi di produzione) dove si mostra come la « metafisica » sia venuta svuotandosi e il suo posto, divenuto vacante, sia oggi

[45] Vedi *supra*, Cap. I, 27. Cfr. GS VI (*Poetik*), pp. 117, 177. Per Husserl, ci riferiamo al problema posto nel § 21 della I *Ricerca Logica* e affrontato nella VI (specialmente il Cap. III): vedi E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1900, trad. it. G. Piana, Milano 1968. Quanto a Heidegger, la distinzione citata caratterizza rispettivamente la I e la II Sezione di SuZ (vedi § 45).

destinato alla scienza; dall'altro, enuncia il principio che è dalla concretezza presente del tutto (dal presente sociologico, economico, storico-culturale) che bisogna partire per comprendere le analoghe forme pregresse della storia.

Cosí, in tutti e tre questi autori, l'ipoteca ideologico-pragmatica, l'importo etico che grava sulla teoria (filosofia o scienza) assume tra l'altro una tinta di filosofia della storia, anche se (bisogna aggiungere) in Dilthey non compaiono poi, simmetricamente, quegli aspetti escatologici o mistici che sono presenti in Marx e in Comte, ma piuttosto l'orizzonte puramente filosofico del problema di una teoria della ragione maturato attraverso l'esperienza della conoscenza scientifico-naturale e dell'ermeneutica storico-letteraria.

E non è piccola differenza perché ciò significa che Dilthey, per quanto positivista e razionalista risulti agli occhi di Gadamer [46] non si è mai precluso l'orizzonte della teoreticità e quindi ha mantenuto aperto anche il problema positivo di quale sia o non sia la scienza adatta a guidare la vita dalla quale essa nasce e dipende. Quale sia il senso della realtà, cosa sia normalità è tuttora *sub judice* e studiarlo significa passare, come dice E. Troeltsch (citato da Gadamer, *ibid.*) « dalla relatività alla totalità ». Gadamer osserva che Dilthey formulò « questo stesso concetto » nel saggio sull'*Essenza della filosofia*, dove dice che il filosofo deve operare sapendo di essere un'articolazione entro la connessione storica in cui « produce consapevolmente qualcosa di condizionato ». Cosí infatti « l'eterna contraddizione tra gli spiriti creativi e la coscienza storica » si scioglierebbe per il filosofo:

> egli può allora affidarsi serenamente alla potenza della coscienza storica e disporre anche la propria opera quotidiana sotto il punto di vista della connessione storica in cui l'essenza della filosofia si realizza nella varietà delle sue manifestazioni [47].

Anche la tradizione diltheyana, per cosí dire « diretta », che in un certo senso si esprime attraverso lo H. Nohl citato da F. Rodi, sottolinea il concetto diltheyano di « rassegnazione »:

> Ogni vita in grande stile è come un'incessante rassegnazione

[46] H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, trad. cit., pp. 281-82: considera Dilthey prigioniero di due estremi irrisolti: « cartesianismo » e « vitalismo » e, quindi, succube di un fatale « relativismo ».

[47] GS V (*Wesen*), p. 364 (in CRS, p. 419).

afferma Dilthey in un saggio giovanile su uno dei suoi maestri, il teologo C. I. Nitzsch. E, in due appunti coevi di diario annota:

> Non-essere-mai-alla-fine ... che poi è la mia qualità migliore.

e:

> È necessario che ci si rassegni una volta per tutte, sul piano generale e di principio, per superare via via le rassegnazioni singole.

Max Dessoir riferisce che sullo scorcio del secolo, a Berlino, Dilthey era chiamato « l'uomo del primo volume » (non uscirono infatti né il secondo volume della sua *Vita di Schleiermacher*, né il secondo volume della sua *Introduzione alle scienze dello spirito*)[48]. Ma comunque, se la vita di Dilthey fu insieme una vita da « *alter Praktikus* » e una vita « in grande stile », non sembra un « relativista » esemplare chi vuol « passare alla totalità », ma trasferisce questa speranza disincantata (egli non parla di società organica e neppure di società comunista) nei piccoli passi vittoriosi.

Un'analisi delle obbiezioni mossegli da chi lo apprezzò, come Yorck, Husserl o Heidegger, non mette in luce, a sua volta, molto piú di quelle « rassegnazioni » personali (metodiche o dogmatiche) in cui ciascuno di essi aveva visto una soluzione normalizzante del « problema totale » che sempre angustia il filosofo nella sua « follia ».

Husserl[49] cosí sentenzia: mancanza di precisione scientifica nell'analisi particolare (p. 6), specialmente nell'illustrazione per mezzo di esempi (p. 12), ma anche nei principi (pp. 11, 20); l'impostazione fondamentale di Dilthey è quella dell'entropatia (pp. 10-12) con cui certo

[48] Cfr. F. Rodi, op. cit., pp. 10-11. A proposito dei citati appunti di diario, si veda anche nel frammento schleiermacheriano *Über den Werth des Lebens* (1792-1793) il V § intitolato « *Resignation* » (riportato da W. D. in *Leben Schleiermachers*, Erster Bd., Berlin, G. Reimer, 1870, nell'Appendice « *Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers* » con paginazione autonoma 1-194), a p. 63: « In den Regeln des Verstandes für das Leben ist überall *Resignation* das herrschende Gebot, und doppelt für den in dessen Seele noch Überreste irgend eines Enthusiasmus zu finden sind ». Ma è W. Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (trad. it. a cura di A. Cori, Torino 1957, Libro XVI, pp. 883-84), che collega il grande stile di chi, come l'amato Spinoza, « avverte come intollerabile » la « indistruttibile leggerezza » dell'illusione vitale e « per evitare tutte le rassegnazioni parziali, rinuncia una volta per sempre a tutto », e quello di chi sceglie la *Wanderschaft* e potenzia quella leggerezza al limite dell'entusiasmo.

[49] E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie (Vorlesungen SS 1925)*, cit., pp. 5 ss.

Dilthey fa miracoli nel « cogliere nella concreta vita storica figure tipiche, variazioni, nessi motivazionali » (p. 7); ma questo permette sempre solo una « comprensione individuale », non una « spiegazione in base a leggi generali », perché tali non sono certo le « vaghe generalizzazioni empiriche di una tipologia morfologica induttiva »; il « difetto radicale » di Dilthey è però di « non essere giunto a vedere [nella sua « geniale » e « indimenticabile » *Psicologia descrittiva e analitica* (p. 6)], che vi è una descrizione essenziale su base intuitiva (ma solo di un'intuizione essenziale), cosí come non è giunto a vedere che il rapporto ad oggettualità di coscienza [leggi: l'intenzionalità di Brentano (p. 33)], che costituisce l'essenza radicale della vita psichica è il tema autentico e infinitamente fecondo di analisi psichiche sistematiche e, precisamente, in quanto analisi d'essenza» (p. 13, spaziato nostro).

Heidegger apprezza invece la posizione diltheyana dei problemi: comprendere i vissuti a partire dal « tutto del vivere stesso » [50] nel quale l'uomo è « oggetto possibile delle scienze dello spirito e radice di queste scienze ad un tempo » [51]. « L'ermeneutica è l'autochiarificazione di questa comprensione: solo in forma derivata essa è metodologia della storiografia » [52], giacché la logica delle scienze dello spirito è per Dilthey « cosí poco centrale, quanto poco la sua psicologia è soltanto diretta al miglioramento della scienza positiva della psichico » (*ibid.*). Ciò che Heidegger rifiuta sono i limiti (storici) dell'articolazione diltheyana del problema e soprattutto l'insufficiente « apparato concettuale » [53]. L'interpretazione diltheyana della realtà come « resistenza » è la miglior conferma dell'idea di una psicologia descrittiva e analitica, ma l'impostazione è ancora « gnoseologica » e non ontologica, perché Dilthey « ha lasciato nell'indifferenza ontologica quella vita 'al di là della quale', ovviamente, non si può risalire » [54].

[50] SuZ, p. 46.

[51] *Ibid.*, p. 398.

[52] A questa distinzione di due sensi di 'ermeneutica' e di 'comprendere' si rifà anche S. Strasser, *Probleme des 'Verstehens' in neuer Sicht*, in « Vérité et Vérification » (atti del IV Colloquio Internaz. di Fenomenologia, 1969), L'Aja, M. Nijhoff, 1974, p. 140.

[53] SuZ, p. 47.

[54] *Ibid.*, p. 209. (La traduzione di questo passo da parte di P. Chiodi è errata).

Come si vede bene, il « difetto radicale » che Husserl trova in Dilthey consiste nel fatto che non vi trova il proprio metodo fenomenologico applicato all'intenzionalità di coscienza; e Heidegger, che indubbiamente sapeva leggere i testi meglio di Husserl, a sua volta non vi trova le proprie (certo letterariamente splendide) formulazioni concettuali, né il proprio programma di un'ontologia fondamentale dell'esserci che, nella luce del problema del senso dell'essere in generale, faccia emergere il fondamento comune dell'ontico e dello storico, dell'« oculare » e del simbolico (Yorck), della morfologia e dell'ermeneutica (Dilthey), di interno ed esterno, vita e *Gestalt* (Schiller).

7. *L'esercizio teorico, la terapia e la politica.* — È il caso di sottolineare che Dilthey procedette sempre, e sempre per scelta consapevole, secondo la divisa di « una certa durezza empirica », deciso a « rinunciare ad ogni formulazione affrettata o unilaterale, anche se splendida » [55], e che la sua attenzione ai problemi reali non è mai disgiunta dal rispetto per la forma, il linguaggio e i limiti in cui essi si presentano al vivo. Di fronte a questi dati della « normalità » scientifica e culturale, la sua vocazione di storico e di critico letterario (non nel senso esclusivo delle « belle » lettere!) cospira con quella del teoreta puro: nessuna di queste vocazioni viene falsata o sacrificata, ma tutte si dispongono onestamente nell'occasione di vita che le ha suscitate.

Tra i critici di Dilthey, H. Ebbinghaus, l'autore di una recensione « distruttiva » alle *Ideen* [56], fu probabilmente quello che meno comprese il senso e il peso di quel saggio, ma fece un'osservazione di grande interesse: notò che Dilthey attribuiva alternamente alla « connessione interna dello psichismo » la proprietà di essere data tutta e per intiero immediatamente alla coscienza, e la proprietà opposta, di non esser mai data completamente ma solo per frammenti. Vi erano dunque delle « lacune » nella evidenza (datità) della connessione psichica. Si può accostare questo carattere chiaroscurale della connessione di Dilthey al carattere di attualità/potenzialità della coscienza (o campo) trascendentale di Husserl; ma l'accostamento può essere esteso al rapporto di circolarità esistente tra l'autentico e l'inautentico dell'esserci, il fenomenologico e l'ermeneutico nell'analisi esistenziale, la latenza e la non-

[55] Vedi BDY, p. 91; DjD, p. 233.

[56] Vedi, *supra*, Cap. I, 25, n. 341 (trad. in MpM, pp. 1-56).

latenza dell'essere nell'opera maggiore di Heidegger; e, ancora, al concetto di *ambigüité* tra 'fenomenologico' e 'mondano', ovvero di chiasma tra il visibile e l'invisibile in Merleau-Ponty [57]. In questa serie, solo Merleau-Ponty può essere paragonato a Dilthey per la sua attenzione ai fenomeni patologici e, in generale, alla ricerca scientifica e all'attualità del discorso culturale.

Dalla presenza in Dilthey di uno schema ermeneutico e di uno morfologico, di distanza e di interiorità reciproca tra il tutto e la parte, tra la minor libertà (*Minderung*) della malattia mentale e la norma storica, tra la norma e la maggior libertà (*Steigerung*) del genio artistico, tra la legge generale e il caso irripetibile, tra l'approccio eziologico, organico e « molecolare » e l'approccio contestuale, sociologico e statistico, io traggo argomento per sottolineare quello che fu in lui il primato di un atteggiamento teoretico e di una ricerca pura come intenzionalità filosofica, esigenza (selvaggia e non violenta) di trasparenza assoluta che sposta il luogo ideale per la risoluzione delle accettate ambiguità della prassi, al di là di ogni prassi teorica specifica, sul margine estremo che divide ragione e sragione. Un margine che, come l'istante di Faust o l'*Erlebnis* di Husserl, può però essere dilatato all'infinito da chi compia « un effettivo lavoro ». Dal punto di vista della prassi, l'alleanza privilegiata tra genio e follia non regge piú. Qui si recuperano tutte le prassi (teoriche e non teoriche) che la positività del mondo, dal conto suo, genera sempre e risolve secondo un tono o un ritmo fondamentale che può essere riconosciuto di volta in volta e piegato, variato, vissuto in molti modi (comprese le « controfinalità » e i cosiddetti « meccanismi perversi »).

Direi, per concludere, che nell'apertura della possibilità teoretica o poetica, in cui il filosofo, il poeta o lo scienziato possono diventare, per ciò che essi fanno e per ciò che essi sono, variazione estrema e rivelatrice della norma storico-sociale (e quindi possibile misura dell'uomo), e finché interpellati sono il mondo stesso, la realtà, la norma, la ragione e l'umanità, gli schemi della prassi teorica naturalistica, fenomenologica o ermeneutica non potrebbero tra loro neppure confrontarsi o confutarsi. Quando lo fanno è perché la misura (la tonalità) è già disponibile e su di essa si impianta la strumentalizzazione ideologica, la confutazione, la tolleranza, l'applicazione tecnica, la terapia. Questa

[57] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, pp. 172 ss. (252) (ediz. it. di A. Bonomi, Milano 1969, p. 231); v. anche, *supra*, Cap. I, 23, n. 306.

misura può essere la differenza di potenziale creata in una cultura da una teoria filosofica o scientifica, da un'intuizione originale dell'arte o della religione, che le prassi via via « consumano » e riducono a piena positività, a potenziale zero? Nella variabile coscienza del tempo, certamente sí.

Ma l'esercizio teoretico r i m e t t e i n g i o c o la norma fungente [58]. Esso sta alle dottrine positive come l'immaginazione dei poeti al sano buon senso dell'uomo di mondo (che ha un mondo e sa di averlo). Che dire allora del malato e del folle? Questi ultimi c o n f e r m a n o la norma fungente. Solo un troppo « sano » buon senso può confonderli con la creazione poetica o coll'esercizio teoretico. Reciprocamente, solo una deformazione ideologica della teoreticità può confondere la norma storico-sociale con l'alienazione e la malattia mentale (che rispetto a quella si definiscono) e proporsi di guarire o rivoluzionare l'*intiera* società storica, con tutte le sue stratificazioni sedimentarie, per mezzo di una teoria. Avremmo allora la classica sindrome per cui l'impotenza reale e « normale » di un popolo o di una classe (*massa alienationis*) si proietta e « si canta » nel delirio d'onnipotenza dei suoi chierici: il sogno di una saldatura tra una « teoria » (gnostica) della salvezza e quella « forza » passiva (il peso mortale dei *peccata mundi*) sulla quale viene fondato (solo apparentemente *contra*, Rousseau!) lo stesso principio egualitario. Dello stesso sistema è parte e della stessa deformazione è vittima l'inquisitore che esercita la censura sulla teoria a causa della sua « pericolosità sociale ». Le rivoluzioni storico-sociali non sono opera di teorie né di teorici « puri » (*càtharoi*), e neppure la conversione di un solo individuo lo è. Il soggetto della trasformazione non è la teoria e non una teoria ma la totalità della prassi incombe sulla trasformazione delle stesse prassi teoriche. D'altra parte, l'uso « istituzionale » delle teorie dimostra che la psicanalisi, l'analisi della « presenza » (nel senso binswangeriano di « da sein »), la psichiatria classica anatomo-funzionale hanno esiti paralleli e confrontabili.

Se poi, nell'ottica di un'alleanza tra il chierico e la *massa damnationis* si fa una critica radicale della società e la si dichiara malata e folle (all'incirca come per la ' sanità ' del genio è ' malattia ' e ' follia ' la normalità), o questa è s o l o una metafora, o è chiaro che non ci si pone seriamente né il problema politico né quello terapeutico. Se

[58] Vedi, *supra*, Cap. I, 21; *infra*, Cap. IV, 9, una considerazione piú generale del senso di questo esercizio come « esercizio ontologico ».

ci si pone seriamente quest'ultimo problema (che non è improprio considerare « decisivo » perché, come quello della rivoluzione, riforma, progresso o conservazione dell'intiera società umana, riguarda l'occasione storica e l'individuazione) esso deve riferirsi a individui singoli o a gruppi primari. Per tutte le *Wesenheiten*: ceti, classi, etnie, categorie, corporazioni, associazioni, generazioni, sessi, razze, o per livelli di società: villaggi, quartieri, ghetti, città, nazioni, continenti, ossia: per un importo che in ogni individuo storico considerato può ben essere elevatissimo (diciamo il 99 %?), l'istruttoria è unica, sebbene con varianti specifiche, ma il problema è ancipite e l'ottica inversa.

L'istruttoria è unica perché tutti gli strumenti teorici devono essere usati, siano essi descrittivi o ermeneutici, deduttivi o comparativi, analitici o dialettici, puri o sperimentali; il problema è ancipite perché in questa dimensione media si tratta sempre di collegare (mediare) il particolare e il generale, l'individualità della parte e quella del tutto; l'ottica è inversa perché la terapia cerca di recuperare il patologico individuale al livello della normalità sociale, mentre la politica cerca di orientare la normalità sociale verso una sintesi sociale piú alta e comprensiva (anche nel caso del progetto conservatore: nuova!). Anche la politica è un modo di rimettere in gioco la normalità, per questo, si fa politica solo a partire dalla norma sociale in atto, non dalla devianza, dalla reazione o dalla protesta passive e impotenti che possono solo confermarla. Con tutto questo, però, il problema terapeutico e il problema politico hanno qualcosa in comune: utilizzando tutti i livelli del sapere e dell'analisi scientifica, devono affrontare l'ultima unità dell'intiero importo costitutivo dell'individualità storica, devono decidere circa quell'ultima unità dove la singolarità dell'« uomo intiero e perfettamente sviluppato » si confonde (senza coincidere mai) con quella dell'intiera società storica umana: quell'1 % quasi insondabile[59] che è anche l'unico che conti veramente, la radice della mia libertà, di tutto il potere e di ogni perdizione.

[59] « In un modo o nell'altro, per il momento o per l'eternità, bisognerà pur riconoscere che nella vita psichica c'è qualcosa di incommensurabile » (GS V, *Ideen*, Anmerkung, p. 240).

Capitolo III

STORIA DELLA FILOSOFIA E NUOVI MODELLI SCIENTIFICI

1. "*Intenzione filosofica*" e "*durezza empirica*". — È per noi oggi impossibile parlare del problema e del concetto stesso di « storia della filosofia », senza riferirci a Hegel: nell'opera filosofica che va sotto il suo nome troviamo per la prima volta (e forse anche per l'ultima) la pretesa costante e sistematica di esaminare tutti i sensi reali e possibili (e solo quelli) del sintagma « storia-della-filosofia » (altrimenti metaforizzabile come « coscienza-della-scienza », « fatica-del-concetto », « inquietudine, sviluppo, movimento-dell'Idea », « realtà-della-ragione », « esposizione-di-Dio », e simili) dove il genitivo è sempre reversibile e l'appartenenza dei due termini reciproca.

D'altra parte (ed è già qui tutta la nostra libertà dal sistema di Hegel), questa « appartenenza reciproca » non è però comprensibile o formulabile s o l t a n t o nel quadro compatto e un po' arcaico del suo « sistema » neoplatonizzante: essa è l'anima o il nucleo logico di una vera e propria *Weltanschauung* neoplatonica e « panteista », che spazia da Cusano, a Bruno, a Leibniz, da Spinoza a Shaftesbury, da Goethe a Schopenhauer; di un tipo di filosofia che Trendelenburg chiamò « sistemi dell'identità » (*i. e*: tra f o r z a , *Kraft* e p e n s i e r o , *Gedanke*) e Dilthey « idealismo oggettivo », e che il « movimento tedesco » tra *Sturm und Drang* e *Romantik* riproblematizza e reinventa secondo svariate forme e intuizioni di « dialettica ».

Tante sono le « dialettiche » di Hegel, dai frammenti giovanili alla maturità, e tante quelle rintracciabili in Fichte, in Schelling o in Fr. Schlegel, e ancora in Marx o in Kierkegaard; ma tutta la cultura intellettuale classico-romantica pullulò di schemi e abbozzi dialettici piú o meno precisi, perché questa fu allora la forma logica autentica di un

sentimento, che si sapeva e si voleva nuovo, della vita e della cultura. Hegel fu colui che ne diede un'interpretazione abbastanza forte e conclusiva da risultare esemplare ed oscurare, in un certo senso, la ricchezza e varietà delle altre esperienze e soluzioni contemporanee.

È noto che proprio Dilthey, il quale da giovane, lavorando al carteggio fra Schleiermacher e Fr. Schlegel, aveva progettato di scrivere una storia della « Scuola romantica », scriverà da vecchio un saggio sul giovane Hegel recuperando e rilanciando, cosí, insieme col suo allievo H. Nohl, un filosofo che in pieno positivismo continuava ad essere, in Germania, un *toter Hund*; ma riproponendolo proprio col rilevarne quel lato « romantico » [1] in cui le cristallizzazioni metafisiche del sistema non si erano ancora prodotte e l'esperienza teorica di Hegel rispondeva, con tante altre, al ritmo profondamente creativo della *deutsche Bewegung*.

Inutile richiamare qui l'attenzione sul valore non nostalgico e decadente (come può apparire solo ai prevenuti), ma invece essenzialmente storico e critico di questo recupero culturale: esso prelude e accompagna, però, anche una vera e propria rinascita degli studi hegeliani che volgerà nelle varie direzioni del neohegelismo italiano ed europeo, dello storicismo tedesco, del marxismo, dell'esistenzialismo.

Può certo essere considerato un obbiettivo progresso culturale e scientifico il fatto [2] che, nelle mutate condizioni culturali che seguirono, gli storici della filosofia di scuola hegeliana (come J. E. Erdmann), affiancati principalmente da quelli di scuola schleiermacheriana (H. Ritter, J. Braniss, A. Brandis) si liberassero vieppiú dalla dipendenza e dalle preoccupazioni di un punto di vista sistematico, a vantaggio della ricchezza e varietà del materiale e delle prospettive storiche. È un fatto però che anche una concezione in qualche modo, o in senso profondo, « dialettica » della storia e della filosofia tende, in essi, a scomparire col crescere dell'influsso empirista e positivista inglese e francese, e col maturare del cosiddetto « ritorno a Kant ».

Sotto quest'ultimo segno si collocano, infatti, quale piú quale meno, le grandi sintesi storiche di E. Zeller e K. Fischer, di K. Prantl e di F. A. Lange.

Proprio con questi esiti esemplari della contemporanea storia della

[1] A. Banfi, *La ricerca della realtà*, vol. I, Firenze 1959 (*Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*), p. 119.

[2] Rilevato da Banfi nel 1933, *ibid.*, pp. 123-24.

filosofia Dilthey avrà un rapporto contrastato, di adesione e di riserva (analogo a quello che ebbe con la psico-antropologia degli amici della « Zeitschrift f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft », Lazarus e Steinthal, o con la politica degli amici liberali dei « Preussischen Jahrbüchern », Wehrenpfenning e Haym): l'adesione dello storico alla problematica e alle esigenze di fondo, la riserva del filosofo sulle soluzioni e sui risultati.

Con tutta la venerazione per K. Fischer (che risale per Dilthey agli anni, anzi ai semestri, di Heidelberg, 1862-3) la cui ricerca di un punto d'incontro tra filosofia e scienze positive e, per quanto attiene alla storia, tra « metodo filosofico » (Hegel) e « metodo storico-genetico » (Scuola storica) era ovviamente condivisa da Dilthey, — la soluzione raggiunta da Fischer nel suo generico e vuoto concetto di « sviluppo » non poteva essere soddisfacente per lui; perché, da un lato, troppo astratta e facile a s i n t e s i « di sorvolo », dall'altro troppo poco curante dei fatti autentici e della loro interna significatività.

In una lettera a Yorck [3], Dilthey, sempre alle prese col « secondo » volume della sua *Vita di Schleiermacher*, riflette sul primo volume (che ora gli sembra di aver pubblicato, in gioventú, « come in sogno »: *in einer Art Dämmerung*), e si confronta con Fischer. Questi impersonava in quel momento la grande prospettiva di storia della filosofia universale, di generazione dei sistemi gli uni dagli altri, anche se non nella forma « logica » di Hegel o di F. Chr. Baur [4]; mentre Schleiermacher (qui, sia o g g e t t o che m o d e l l o di lettura) impersonava lo schema monografico, del progetto germinale che si svolge secondo le sue interno leggi di produzione (tecniche), rintracciabili poi, anche se non integralmente, nelle strutture costitutive (grammaticali) del prodotto. « *Entwicklungsgeschichte* — osserva Dilthey — è pur sempre un problema che si può risolvere solo entro limiti ristretti se non ci si abbandona troppo alla propria interna fantasia nell'inseguire un nesso p o s s i b i l e senza preoccuparsi della sua dimostrabilità: le grandi l i n e e storiche di pensiero, entro le quali un uomo ha vissuto, sono l'unica cosa « salda », ma l'« onestà » nuda e cruda delle prove e dei documenti è indispensabile, come lo è un'« indeterminatezza » e, quasi, « esteriorità » del discorso che lasci al l e t t o r e una giusta distanza

[3] BDY, pp. 241-42 (estate 1897).

[4] GS IV (*Die Jugendgeschichte Hegels*), pp. 403 ss.

di controllo, e un giusto spazio d'intervento alla s u a fantasia [5]. Perciò Dilthey, di fronte alla « sfacciata sicurezza » di Fischer, difende bensí il proprio giovanile scrupolo filologico, da D. Strauss attribuito, in una vecchia recensione, alla « scuola » di Trendelenburg. Ma che le « prove » e i « documenti » forniti da Dilthey nelle sue opere storiche possano poi essere definite un « peinliches Streben nach Beweis im Einzelnen », secondo un'osservazione di Strauss, sembra tesi assai piú malevola che intelligente. D'altra parte, egli non apprezza in Zeller forme di spiegazione deboli o apparenti, intellettualistiche e artificiose. Il giovane studioso dei « sistemi emanatistici » (1859) non tollera, ad esempio, che la teoria filoniana del *logos* come essenza intermedia venga presentata « da Zeller e da altri » come un mero espediente per eludere « un imbarazzo puramente speculativo » che si presume derivato dal contrasto formale fra una dottrina astratta di Dio, il mondo visibile e la fede rivelata: mentre è tanto e v i d e n t e che essa è sostenuta da Filone « *mit einer wunderbar innigen und tiefglaübigen Hingebung* » [6]. « Io oso — dirà l'anno dopo, sempre allo stesso proposito — parlare della formazione e della fortuna di un'intuizione filosofico-religiosa del mondo che sembra sepolta sotto le macerie della nostra teologia e filosofia ... in questo nostro tempo, mosso solo dalla politica e dalla scienza » [7].

Ma, fedele com'è nella sostanza allo spirito del tempo, la sua

[5] Dottrina « classica » se altre mai, del « felice rapporto fra libertà esteriore e necessità interiore » che viene qui, per implicita analogia, trasferita in sede di metodologia storiografica. Cfr. F. Schiller, *Von den notwendigen Grenzen des Schönen besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten*, in « Die Horen », 1795, fasc. 9, citiamo trad. it. di C. Baseggio: F. Schiller, *Saggi estetici*, Torino 1968, pp. 332-33: « In quanto rappresentiamo la specie per mezzo di un individuo e presentiamo un concetto universale in un caso singolo, togliamo alla fantasia i vincoli che le aveva messi l'intelletto (...). Sempre tendendo alla pienezza delle determinazioni, essa (...) usa ora il diritto di completare (...) a suo piacere l'immagine offertale (...) perché la rigorosa connessione interiore provvede sufficientemente, affinché essa non possa mai sfuggire al freno dell'intelletto ».

[6] DjD, p. 86.

[7] *Ibid.*, p. 140. E si noti che questa « intuizione filosofico-religiosa » del mondo (che si rifletterà altresí nel « trascendentalismo moderno », cfr. *infra*, nota 17) sta alla « politica » e alla « scienza » come, in psicologia, il s e n t i m e n t o sta alla v o l o n t à e all' i n t e l l e t t o (e come, nella tipologia delle *Weltanschauungen*, l' « idealismo oggettivo » sta all' « idealismo della libertà » e al « naturalismo »). Dilthey non si distrae, insomma, neppure un istante da un quadro di riferimento, sia pure implicito, costituito dall'idea della totaltà psico-antropologica delle funzioni e dei contenuti della vita.

scelta di fondo è « per una certa durezza empirica (*empirische Härte*), sia rispetto al « metodo filosofico », sia rispetto a quello « storico-genetico ». Se i singoli fatti storici sono storici perché connessi all'uomo, e perciò significativi, l'uomo in questione è poi l'uomo morale, immerso nella pratica della vita sociale, dato che « i motivi piú immediati, piú naturali e piú potenti delle azioni risiedono nella posizione dell'individuo rispetto alla grande totalità di cui è una parte, che non può esserne realmente separata, neppure attraverso l'astrazione, della psicologia individuale. Tutte le formazioni psichiche superiori — aggiunge Dilthey — sono prodotti storici »: « né il concetto ... né tantomeno la volontà sono cose che abbiano il loro fondamento nell'individuo » [8].

Quanto alle linee storiche di sviluppo del pensiero filosofico (le *geschichtlichen Denknotwendigkeiten*), esse devono essere constatate in sede storiografica e non sono costruzioni speculative da imporre alla storia, perché praticare *historische Forschung in philosophischer Absicht* significa, propriamente, togliere al filosofo la licenza di dedurre la storia: « il filosofo dovrà essere, insieme, uno storico [9].

Le grandi periodizzazioni nella storia del pensiero filosofico costituiranno, insomma, delle necessità « a priori » solo in un senso relativo, perché si dovrà sempre essere in grado di costruirle intuitivamente o di ricavarle empiricamente dai fatti (come delle formule matematiche o delle leggi fisiche); e se una « frazione irrazionale » interromperà sempre la continuità tra verità necessaria e casualità fattuale, se, d'altro lato, una vita singola o un evento emergente nella sua individualità storica non sarà mai semplicemente deducibile dalla sua « ragione seminale », ebbene: queste, alla fine, sono proprio le condizioni in cui ci tocca lavorare! (del resto anche in G. B. Vico, che Dilthey conosce e apprezza, la convertibilità tra verità filosofiche e autorità filologiche corre nel tempo e, affidata all'opera dell'uomo, poggia su qualcosa di incalcolabile, cosí come i cicli della mente e della civiltà vengono sempre di nuovo scanditi dalla barbarie). Soltanto comparativamente, chiamando a raccolta tutte le scienze dello spirito e coordinandole sul terreno della storia e della psicologia descrittiva, si potranno fare

[8] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), p. 35; GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 2. Grundgedanke meiner Philosophie), p. 176.

[9] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*I, p. 36. Vedi anche GS VII (*Aufbau*), pp. 172-73 (in CRS, pp. 268-69), pp. 185-86 (in CRS, p. 285).

dei passi avanti in direzione di una *erklärende Monographie* che, tuttavia, resterà sempre irraggiungibile [10].

2. *Storia della metafisica e teoria della conoscenza. Emergenza storica della psicologia come terreno decisivo.* — Questa convinzione sorregge lo schizzo di « storia della metafisica » che costituisce il II Libro dell'*Einleitung*: esso riguarda un fenomeno storicamente limitato, entro il quadro sistematico della scienza europea, in cui si esprime un particolare e tipico modo di atteggiarsi dell'intelligenza europea nel suo sviluppo e nelle condizioni sociali via via diverse in cui ricorre. Esame, dunque, di un tipo di atteggiamento rispetto ad altri (come la religione, il mito, la teologia, il particolarismo delle scienze, la riflessione interna, la gnoseologia generale) ai quali si alterna o si sostituisce nel « primato » [11]. E che sia tipico si vede dal fatto che, accanto ad una « metafisica europea antica », la quale isola il concetto di sostanza e che resta il nucleo permanente delle ulteriori trasformazioni, vi è una « metafisica europea medievale », modificata dal cristianesimo [12] e caratterizzata dall'esperienza interna della persona e da quella della vita storica dei popoli romano-germanici; e vi è, infine, una « moderna metafisica europea », residuale e anarchica, soppiantata nelle sue passate funzioni fondative (scientifiche e sociali) dalla problematica gnoseologica, che lascia ad essa una funzione puramente ideologica e relativa ai singoli soggetti reali. Oggi, infatti, la vittoria della coscienza storica ha tolto per sempre alla metafisica la funzione di « base per le scienze » [13].

La Patristica e la Gnosi combinarono l'esperienza cristiana col pensiero greco e nelle *veritates aeternae* di Agostino sopravvive ancora una « connessione platonizzante fra intelletto umano, mondo, e Dio » [14]; la metafisica medievale si applicò, a sua volta, ai dogmi cristiani della creazione, della trinità, dell'incarnazione e dell'immortalità [15] in un « contrasto » persistente tra metafisica agostiniana del vo-

[10] GS V (*Plan*), p. 193 (vedi *supra*, Cap. I, nn. 286, 385, 386).
[11] ISS, p. 175.
[12] (Agostino) *ibid.*, pp. 340-41.
[13] *Ibid.*, pp. 458-59.
[14] *Ibid.*, pp. 336-39.
[15] *Ibid.*, p. 421.

lere (volontà di Dio, creazione dal nulla, mondo storico [16]) e metafisica aristotelica della *natura*, non sanato neppure della terza posizione, mistica, che sarà destinata a svolgersi nel trascendentalismo moderno [17]. Il fallimento che ne conseguí ci permette, secondo Dilthey, di « guardare piú a fondo nell'essenza della metafisica e nell'impossibilità che essa continui a sussistere; perché « che cosa implichino nella loro essenza i grandi fatti di contenuto (*inhaltliche Tatsachen*) dello spirito, ce lo dice solo la storia [18] (la quale com'è noto è anche quella che, secondo Dilthey, dice all'uomo cosa egli stesso sia [19]).

Ed è la storia a dirci (confermando il Kant dell'« illusione » trascendentale e dei « postulati » della ragion pratica) che, se la metafisica come scienza « è un fenomeno storico delimitato, (...) la coscienza metafisica della persona è però eterna » [20]; che « l'elemento metafisico del nostro vivere, come esperienza personale, vale a dire come verità religioso-morale, resta »; che « le idee di anima o di un dio personale (...) avevano (...) il loro fondamento nell'esperienza interna (...) e si sono conservate proprio ad onta della necessità logica » [21], anche se restano solo « un lato » di una *vollen wirklichen Intelligenz* [22].

È ancora la storia a rivelarci, non solo la « natura » dell'uomo e le inerenti tipologie psico-antropologiche, ma anche che il vero oggetto di ogni ricerca scientifica è sempre l'uomo [23] e che questa rivelazione è il « punto terminale » del cammino della metafisica come scienza: quello dove essa si incontra con la teoria della conoscenza, la quale « ha per oggetto il soggetto stesso del capire ». Qui, in un nesso assai significativo con la teoria della conoscenza, Dilthey ripete una volta di piú, con Novalis, la fiaba del giovane di Sais che, colto da *Sehnsucht*, abbandona l'amata (ogni piú propria appartenenza) per cercare la grande dea Isis e mirarne il « volto » meraviglioso; trovatosi davanti ad essa, ne scopre il velo e ... la sua amata gli si getta tra le braccia! Dove l'esigenza religiosa o il problema metafisico dell'as-

[16] *Ibid.*, p. 418.

[17] *Ibid.*, pp. 343-44.

[18] *Ibid.*, p. 349.

[19] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 8. Traum), p. 224.

[20] ISS, p. 494.

[21] *Ibid.*, p. 493.

[22] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 2. Grundgedanke meiner Philosophie), p. 176.

[23] ISS, p. 491.

solutamente trascendente come tale, o del senso dell'essere in generale (l'idea dell'infinito contenuto nell'anima finita; la significatività dell'orizzonte totale di un mondo contenuta nell'ente intramondano) si possono trasformare sia nell'ottimismo morale dell'evangelista Matteo (chi perde la sua anima la ritroverà), sia nel pessimismo intellettuale dello scettico che, recuperando l'ambiguità delfica dietro il socratico γνῶθι σεαυτὸν non lo considera 'dovere', ma 'destino' (non troverai comunque che la tua anima; verrai a sapere ciò che già sai).

« L'anima trova se medesima — commenta Dilthey —: questa l'ultima parola di ogni metafisica. E poiché — egli cosí conclude con movenza illuministicamente scanzonata — negli ultimi secoli questa parola è stata detta, a quanto pare, in tutte le lingue, (...) si può pensare che ormai la metafisica non abbia piú nulla di notevole da dire nemmeno a questo riguardo » [24].

La teoria generale della conoscenza, il pensiero rappresentativo (sia esso descrittivo o simbolico) si presenta dunque, storicamente, come il vero, residuo e permanente contenuto di problema che emerge oggi nella sua nudità (e senza che ciò appaia come delusione di piú solide aspettative di « oggettività » [25]), come problema della riflessione interna e della fondazione delle scienze dello spirito. Due ne sono gli aspetti salienti: 1) il 'soggetto' diventa tematico in quanto tale, diventa cioè un vero e proprio oggetto di studio scientifico; 2) il riferimento all'esperienza coinvolge e porta in primo piano la cosiddetta « esperienza interna » in rapporto a quella « esterna » in una ridefinizione del piano dell'esperienza, in generale [26].

Essa quindi (la metafisica), in quanto dottrina e non altrimenti che ogni altra teoria o produzione dell'intelligenza, « non supera la relatività dell'ambito di esperienza da cui sono ricavati i suoi concetti » [27], ma in particolare (e questo invece le è proprio!) « altrettanto poco (...) supera la ristretta [28] soggettività della vita psichica, che la costruisce » in una pretesa di « pensabilità generale ». E, questo, anche se gli ingredienti fossero « i concetti scientifici ultimi a cui pervengano le scienze sperimentali » [29]. Che si tratti di *Weltvernunft*, di

[24] *Ibid.*, pp. 519-20.
[25] Cfr., per es., GS VIII (*Geschichtliches Bewusstsein*), pp. 7, 12.
[26] GS VII (*Aufbau*), pp. 119-20 (in CRS, pp. 198-99).
[27] ISS, p. 516.
[28] (« privata »), *Ibid.*, p. 458.
[29] *Ibid.*, pp. 516-17.

Volontà cieca, di Monadi o di qualunque altra formulazione del senso dell'essere, sono sempre « immagini del proprio io, immagini della vita psichica che hanno guidato il metafisico quando egli decideva circa la pensabilità » ed è la loro « inerzia residua », la loro « forza segretamente efficace, a trasformargli il mondo in un immenso riflesso fantastico del suo proprio io » [30].

Se la metafisica è stata accompagnata dallo scetticismo « come dalla sua ombra » [31], « il legittimo successore dello scettico » è oggi lo stesso teorico della conoscenza che accompagna come un'ombra la « coscienza scientifica moderna ». Ma questa analogia comporta una differenza significativa, perché se la pretesa dogmatica e totalitaria del sapere tradizionale proiettava un'ombra negativa, la coscienza critica, che già fonda il sapere scientifico moderno come sapere parziale e provvisorio, proietta un'ombra positiva: la teoria della conoscenza non tenderà a minare le certezze del sapere scientifico come lo scetticismo aveva fatto con le certezze del sapere metafisico ma, piuttosto, a integrare positivamente in un orizzonte trascendentale (che solo è capace di recuperare il significato dell'uomo) quelle posizioni scientifiche parziali che le diverse scienze già raggiungono. Viceversa, il metodo critico della coscienza scientifica moderna è in grado di liquidare le scorie e i controsensi dogmatici impliciti nello scetticismo stesso e di garantire ai dati parziali un'evidenza altrettanto parziale ma indiscutibile: secondo il principio già vivo in Platone (e spesso enunciato, in positivo, da Herbart e da Husserl, in negativo da Nietzsche) *soviel Schein, soviel Sein.* È per questa sua fiducia « neocriticista » nella scienza (una fiducia di cui Ebbinghaus, nella sua polemica recensione alle *Ideen*, fa un uso puramente retorico) e nonostante le riserve circa il concetto positivista di « dato », che Dilthey ha tanta stima delle « proposizioni scientifiche », del loro particolare tipo di evidenza e di indubitabilità [32].

[30] *Ibid.*, pp. 130, 519.

[31] *Ibid.*, pp. 165, 518, 521.

[32] GS V (*Ideen*), p. 150: « Nello stesso modo in cui già prende da altre scienze proposizioni universalmente valide e sicure, la teoria della conoscenza potrebbe assumere dalla psicologia descrittiva e analitica un complesso di proposizioni che risponda, da un lato, ai suoi bisogni e che, dall'altro, non sia soggetto ad alcun dubbio ». Per la polemica di Ebbinghaus sul problema della « certezza » scientifica in Dilthey vedi *supra*, Cap. I, 25, n. 341 e, comunque, EBP (in MpD, pp. 29-30, 46-56; *Ibid.*, p. 62: le obbiezioni del conte Yorck v. W. all'amico Dilthey circa questa possibilità di utilizzare i dati e le proposizioni scientifiche). Vedi anche, *infra*, Appendice, p. 208.

Per il motto « tanta apparenza, tanto essere », una prima formulazione di que-

Bisogna qui ricordare che vi è un livello, diciamo cosí, triviale di adesione al neokantismo *fin de siècle*, e un livello meno triviale connesso, di fatto, a una lettura di Kant in cui non entra, o non pesa, il « risentimento » antiidealista e antiromantico. Il primo livello, assai comune ma estraneo a Dilthey, è quello largamente « positivista » per cui la conoscenza è *tout court* appannaggio delle singole scienze, la filosofia in senso positivo (come « metafisica ») non esiste piú ma sopravvive in senso negativo, come « critica della conoscenza » in generale; col che si intende, di nuovo: *a*) in senso negativo, critica della pretesa di conoscere qualcosa che non sia un dato di una singola scienza positiva (su questa linea prospereranno i « distruttori di professione della metafisica »), *b*) in senso positivo, analisi epistemologica e metodologica dei procedimenti scientifici e dei rapporti tra le scienze. Questo livello presuppone una lettura della *Critica della ragion pura* kantiana che nella gnoseologia e nella « Logica » di Kant vede una frattura e nega ogni interno rapporto tra intelletto e ragione (tra « Analitica » e « Dialettica »). Ma vi è un secondo livello, che è proprio di Dilthey, in cui la lettura di Kant non cessa di « inserire » l'analitica nella dialettica e viceversa e, quindi, tende a concepire la « logica » e la « dottrina della scienza » (cosí spesso venivano chiamate epistemologia e gnoseologia) come un lavoro positivo, ma non cieco: un lavoro descrittivo e analitico all'interno di un orizzonte di totalizzazione possibile (non come congedo dai « grandi problemi » ma, anzi, come l'unica via possibile per tenerli in vita e « forse » per risolverli).

Se il dogmatismo della metafisica, conclude Dilthey rimandando esplicitamente al futuro II volume dell'*Einleitung* (che, come è noto, non uscirà), è stato accompagnato dalla negazione scettica (e se la meritava), oggi la strada da percorrere è positiva: e sarà proprio

sto principio si può già vedere nella tesi del *Sofista* platonico, che « il non-essere in qualche modo è ». Il collegamento con Husserl è stabilito da E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961, pp. 10-17, 138. Per Herbart, vedi, per es., J. F. Herbart, *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, hg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Langensalza 1882-1915, Bd. VIII (*Allgemeine Metaphysik*, 1828-29), § 199.

Per Nietzsche, vedi *Nietzsche Werke. Krit. Gesamtausg.*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1969, Abt. VI, Bd. III (*Götzendämmerung*), p. 75: « (...) *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!* » (in OFN, VI³, p. 76) e, piú oltre *ibid.* (*Nietzsche contra Wagner*), p. 437: è necessario, *den Schein anzubeten*, come facevano i Greci, i quali erano *oberflächlich — aus Tiefe*, e credevano *an den ganzen Olymp des Scheins* (in OFN, VI³, p. 414).

« l'esposizione storiografica »[33] a « introdurre quella prospettiva psicologica che aggredisce il problema della conoscenza non partendo dall'astrazione di un intelletto isolato, ma dal tutto dei fatti della coscienza. In Kant, infatti, si è compiuto solo l'autodisgregarsi delle astrazioni che crearono la storia, or ora tracciata, della metafisica: ora si tratta di osservare senza pregiudizi la realtà effettuale della vita interna e, muovendo da tale effettualità, accertare che cosa siano la natura e la storia per questa vita interna »[34].

3. *" Caos " del presente e necessità di un nuovo concetto di esperienza.* — Come si vede, quella speciale posizione epocale, consistente nel chiudere un'epoca senza ancora aprire la nuova, in cui Heidegger colloca Nietzsche (e Derrida Husserl), Dilthey la attribuisce a Kant: come quelli, egli si sente chiamato a produrre o a preparare una specie di *pars costruens* in una operazione articolata e complessa che deve risolvere un problema (anzi: il problema) del presente: la scissione della coscienza storica, i conflitti assiologici tra le *Weltanschauungen*, la crisi della coscienza scientifica.

Ma chiudere con Kant un'epoca[35] e proporsi di continuare (e di andare oltre)[36] significa, appunto, da un lato sfidare, riattualizzandola, l'esperienza dell'Idealismo tedesco e dall'altro non condividere il contemporaneo movimento di « ritorno » a Kant[37]. Significa discordare dai « neokantiani » circa l'ampiezza del presente e il presente da farsi. In Dilthey è, anche per questo verso, assai evidente un'autocoscienza storica analoga a quella di E. Husserl; il che rende anche nei suoi confronti valida l'osservazione che E. Fink ebbe a fare un giorno nei confronti di Husserl: che aspirasse in fondo a « ripetere » per via analitica l'esperienza filosofica dell'idealismo tedesco[38].

[33] Cosí termina il vol. I dell'*Einleitung;* ma cfr. GS VIII (*Geschichtliches Bewusstsein*), p. 10 ss.: « Historische und psychologische Grundlegung ».

[34] ISS, p. 522 (spaziat. ns.).

[35] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 2. Grundgedanke meiner Philosophie), p. 175.

[36] Cfr., per es., GS VIII (*Geschichtliches Bewusstsein*), pp. 8, 14; *Ibid.* (*Zur Weltanschauungslehre*: 3. Der Fortgang über Kant), p. 178; ISS, p. 537.

[37] Cfr., per es., GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 2. Grundgedanke meiner Philosophie), p. 175: « (...) *den heute herrschenden Kant-Kultus* ».

[38] E. Fink, *Vorbemerkung d. Herausgebers* a E. Husserl, *Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913)*, in « Tijdschrift voor Filoso-

Ma la vocazione di Dilthey è filosofico-scientifica, realista ed empirica, critica e storicista, e in questo senso egli piega le proprie intuizioni e i propri strumenti teorici. Due forme del « metodo metafisico » hanno gareggiato in Germania nell' '800: quella di Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer che partono dalla « connessione della coscienza », come fu proposto da Kant e da Fichte, per scoprire il principio dell'universo; e quella di Herbart, Lotze e Fechner che partono da « ciò che è d a t o nella coscienza » (i cosiddetti « oggetti ») e si rifanno a Leibniz spiegando il mondo tramite un'ipotesi ben fondata. I primi andarono

> oltre ogni possibile esperienza, ma i secondi tentarono un cammino dalla molteplicità del dato empirico alle madri di tutte le cose attraverso concetti che non possono essere attestati da nessuna intuizione, che li condusse in una notte in cui si potevano trovare sia reali (*Realien*), che monadi (*Monaden*), sia la temporalità che l'intemporalità, sia una coscienza universale che una falsa profondità dell'inconscio: ... un complesso di ipotesi era qui possibile al pari di un altro [39].

Orbene, se la filosofia « a differenza delle scienze particolari cerca la s o l u z i o n e d e l m i s t e r o stesso del mondo e della vita e, a differenza dell'arte e della religione, vuol dare questa soluzione i n m o d o u n i v e r s a l m e n t e v a l i d o » [40], esistono tuttavia « forme intermedie » tra religione, arte, filosofia ed esperienza della vita.

Come Dilthey spiega in *Das Wesen der Philosophie* [41], i letterati

fie », I (1939), p. 107: « (...) *dass Husserl überzeugt ist, die Intentionen der grossen Transzendentalisten auf analytische Wege zu erfüllen* ». Cfr. W. Dilthey (GS VIII, p. 14): « *Wir müssen das Werk dieser Transzendentalphilosophie fortsetzen* ». E può essere significativo (per le aspirazioni profonde di Dilthey) il modo in cui caratterizza l'orientamento insieme « metafisico » e « dialettico » assunto dal giovane Hegel: « Cosí Hegel (...) era diventato un metafisico. Aveva rinunciato al genuino metodo della filosofia, quale era stato stabilito dall' a n a l i s i kantiana della scienza. Al livello metafisico da lui raggiunto a partire dall'idealismo critico, dovette accorgersi che il baricentro della filosofia stava in una l o g i c a s u p e r i o r e ; senonché, col genuino metodo a n a l i t i c o aveva perso, insieme, gli strumenti di pensiero per risolvere questo problema. (...) Fece l'esperimento di risolvere il suo problema per mezzo di un metodo real-dialettico ». Vedi GS IV (*Jugendgeschichte Hegels*), pp. 156-57 (trad. e spaziat. ns.).

[39] GS V (*Wesen*), pp. 354-56 (in CDS, pp. 407-08). Cfr. GS VII (*Aufbau*), pp. 92-93 (in CRS, p. 163) e vedi anche GS II (*Die Funktion der Anthrolopogie*), p. 457 (AUIN, II, p. 261); inoltre GS V (*Erfahren und Denken*), p. 87 e, *ibid.* (*Ideen*), p. 179.

[40] GS V (*Wesen*), p. 365 (spaziat. ns.) (in CRS, p. 421); GS IV (*Jugendgeschichte Hegels*: Fragmente aus dem Nachlass), pp. 218-19.

[41] 1907. GS V (*Wesen*), pp. 368, 370-71 (spaziat. ns.) (in CRS, pp. 425, 427-28).

che diventano filosofi (come Lessing) si incontrano a metà strada con quei filosofi che, disperando del sistema, vogliono arrivare in modo soggettivo e informale a « risolvere il mistero della vita e del mondo » (come Marc'Aurelio, Montaigne, e, ai suoi tempi, Carlyle, Emerson, Ruskin, Nietzsche, Tolstoi, Maeterlinck:

> tutti questi fenomeni sono, al pari della mistica, non una torbida mescolanza con un altro campo della vita, ma esprimono, come questa, uno sviluppo psichico. Cerchiamo di comprendere l'essenza di questa moderna filosofia della vita(...). Questa specie di letteratura è vicina all'arte antica dei Sofisti e dei retori che Platone così chiaramente esilia dall'ambito della filosofia perché, al posto della dimostrazione metodica, vi subentra la persuasione. Eppure (...) il loro sforzo di persuasione si unisce a una feconda serietà e a una grande veridicità. Il loro occhio resta diretto al mistero della vita, ma essi disperano di risolverlo con una metafisica universalmente valida (...); la vita deve essere spiegata in base a se stessa — ecco il grande principio che lega questi filosofi all'esperienza comune e alla poesia [42].

Diversamente da quanto imputa a Nietzsche e ai « filosofi della vita », Dilthey ritiene di non prendere il proprio « angolino » per il mondo intiero, di non privilegiare, in un esclusivo parlare di sé [43], un *zeitloses unsichtbares Ich* [44], e neppure di sopravvalutare lo « scopo dell'individuo » e della « grande personalità » contro le grandi forze storiche e l'*Entwicklung der Kultur* [45]. Condivide bensì la percezione nietzscheana di una grande, attuale *Dissonanz* tra la « sovranità del pensiero scientifico » e lo « smarrimento dello spirito circa se stesso e e il proprio significato nell'universo » [46], anche se di nuovo si stacca da

[42] Oltre che in Dilthey (vedi anche GS V, *Beiträge Individualität*, p. 274: « *Lebenserfahrung* », « *Kunst* », « *Wissen* »), la tripartizione dell'esperienza in « senso comune », « scienza o filosofia » e « poesia » ricorre anche in G. Lukács, *Estetica*, cit., I, p. 25 (vedi *supra*, Cap. I, n. 172). Essa è già presente in F. Schiller, op., trad. e loc. cit. (dove si distingue tra « *wissenschaftliche* », « *populäre* » e « *schöne* » *Diktion* ovvero *Schreibart*, *Unterricht*, *Vortrag*, *Erkenntnis* o anche *Ausdruck*). Essa traspare forse ancora nella tripartizione ontologica relativa ai modi di essere al mondo del « Dasein », in M. Heidegger, SuZ (e precisamente nei sotto-esistenziali della *Rede*, del *Verstehen* e della *Befindlichkeit*).

[43] « *Nur von sich selbst redet ein jeder von ihnen* », GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 6. Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie), p. 202.

[44] *Ibid.*, p. 203.

[45] *Ibid.* (*Die Typen der Weltanschangdehre und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*: Handschriftliche Zusätze), p. 164.

[46] *Ibid.* (*Zur Weltanschauungslehre*: 6. Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie), p. 198.

Nietzsche e dall'utopia del suo « attimo immenso », con forse ingiusta rampogna (*nemo 'hermeneuta' in patria!*) al termine del suo sogno *geschichtsphilosophisch* di 70° compleanno:

Sí, amici, cerchiamo pure la luce, la libertà e la bellezza dell'esistenza. Ma non in un nuovo inizio, gettando via il passato. I vecchi dèi, dobbiamo portarceli dietro in ogni nuova patria. Afferma se stesso fino in fondo, solo chi si dona (...). Invano Nietzsche cercò in solitaria autoriflessione la natura originaria e il suo essenziare privo di storia. Si è strappato di dosso una pelle dopo l'altra. E che cosa è restato? Ma ancora soltanto qualcosa di storicamente condizionato: i tratti dell'uomo di potere del Rinascimento! Cosa l'uomo sia, solo la sua storia glielo dice. Invano altri si getterà alle spalle tutto il passato, quasi a ricominciare senza piú pregiudizi la vita. Non riuscirà a scuotersi di dosso ciò che è stato e gli dèi del passato gli torneranno fantasmi. La melodia della nostra vita è condizionata dalle voci d'accompagnamento del passato. Dal tormento dell'attimo, dalla fuggevolezza di ogni piacere l'uomo si libera solo con la dedizione alle grandi potenze obbiettive che la storia ha prodotto. Nella dedizione a queste e non nella soggettività dell'arbitrio e del godimento sta la conciliazione della personalità sovrana col corso del mondo [47].

L'universo culturale e scientifico al quale Dilthey reagisce è quello

[47] *Ibid.*, p. 203 e, *ibid.* (*Zur Weltanschaungslehre*: 8. Traum), p. 224. Arbitrio e godimento, nella gestione del « rigore » intellettuale! Ma « Zarathustra » già conosceva bene il problema della giustizia e dell'equità, della verità astratta e crudele che taglia sul vivo, e della *milchwarme Weisheit* che concilia col corso del mondo e con se stessi. Si veda « *Nietzsche Werke* », cit., (' *Von der Armuth des Reichsten* ', 1888), pp. 441-45 (OFN, VI^3, pp. 415 ss.):

Un tempo scacciavo le nuvole
via dalle mie montagne ... ,
un tempo gridavo loro: ' piú luce, voi buie! '
Oggi spio il loro arrivo:
' fate buio, accerchiatemi con le vostre tette! '
... vi voglio mungere,
vacche del cielo.

(...) Hai l'aria di uno
che ha ingoiato dell'oro:
finirà che ti apriranno la pancia ...!

(...) Dieci anni andati cosí ... ,
e non ti è giunta nemmeno una goccia?
nessun alito tiepido, niente rugiada d'amore?
E chi poi *avrebbe dovuto* amarti,
straricco che sei?
La tua fortuna fa il secco intorno,
ti fa povero d'amore
... una landa *senza pioggia* ...

(...) *dà via te stesso, prima,* Zarathustra. (Traduz. ns.).

di una disgregazione scientista e vitalista [48] in cui la particolarità del dato scientifico oggettivo è l'esatto contrappasso della particolarità dello stato d'animo privato. La parte e il tutto devono essere collegati: si tratta solo di scoprire il filo che li lega. Se nella storia emergono grosse permanenze di senso, se progetti e piani di lavoro possono essere in qualche modo « realizzati », anche il senso dei singoli fatti storici e quello delle singole vite passeranno attraverso filtri e strutture e connessioni non casuali. Il rapporto tra il tutto e la parte è una frattura, uno scarto, una lacuna che si tratta di colmare, proprio come il rapporto tra passato e presente o tra presente e futuro. Ma, se ignorata, la frattura si colma da sé: questa « vitalità » e, per cosí dire, organicità delle potenze obbiettive o della connessione effettuale pone a noi il problema del s e n s o dei singoli eventi e della stessa storia universale, ma non costituisce argomento esplicativo né esenta dal rischio dell'indagine e dell'interpretazione. Che la vita storica si presenti come un rapporto di interiorità reciproca tra tutto e parti, o anche, hegelianamente, come « circolo di circoli », non significa che basti dare un nome a questo circolo per conoscerne il senso e tutti i contenuti. Il circolo della νόησις νοήσεως non si emancipa mai del tutto dal vuoto che perseguita ogni riflessione (e ogni filosofia della riflessione), e il finale agrodolce della fiaba di Novalis conclude solo provvisoriamente una peripezia « duramente » empirica. Il circolo non sarà dunque quello in cui « l'idea eterna in sé e per sé, si attua, si produce e si gode eternamente come spirito assoluto » [49]. Ciò costituisce un modello di chiusura autarchica la cui smisuratezza emerge come economia di pura sussistenza, se non come vera e propria autofagia « chroniana », non appena consideriamo che la « ragione consapevole di sé » vi appare come un operatore che produca l'oggetto d a s e s t e s s o e poi lo consumi.

In realtà, bisogna « ricondurre al proprio principio » il senso di questi termini, per es. quello di « assoluto »; ossia, all'effettiva espe-

[48] Dove « vitalista » significa: dedito a generalizzazioni ideologiche o *weltanschaulich*, a proiezioni cosmiche piú o meno letterariamente valide, di esperienze private del mondo e della vita (perché questo e non altro è ciò che fanno i cosiddetti filosofi della v i t a, o filosofi popolari, appoggiandosi alla propria *Weltweisheit* o alla propria *Lebenserfahrung*). La scienza non disprezza nessuno (non ne ha il tempo!), e cosí la ragione teorica. Il disprezzo del « vitalismo » è giustificato solo se vi si aggiunge la presunzione scientista o razionalista. Il che vale tanto per il vitalismo quanto per i suoi critici!

[49] Cfr. G. W. F. Hegel, op. cit., Bd. V (*Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*), p. 577.

rienza culturale della *deutschen Bewegung*, in cui esso significò l'incommensurabilità di una concreta « individualità » storica e il rispetto che le era dovuto. L'interiorità reciproca e il circolo vanno a loro volta considerate come immagini di una situazione ermeneutica che coinvolge l'interprete e la sua soggettività nel contesto e nel commercio di un piú ampio mercato del mondo. È questo che fa crescere in lui, gli fa « acquisire » (*erwerben*) un deposito di abitualità e di schemi operativi corrispondenti al mondo in cui vive e ai suoi possibili esiti: una « connessione interna » non meno data e posseduta di quanto lo sia il mondo stesso. Ma anche altrettanto poco trasparente e garantita.

La differenza essenziale tra Hegel e Dilthey circa il rapporto tra filosofia e storia può essere espressa col dire che, mentre per Hegel i concetti sono e non possono che essere espressione esaustiva della storia e della vita, per Dilthey essi sono espressi sempre integralmente dalla storia e dalla vita, ma non sono mai a loro volta espressione esaustiva della storia e della vita. Ciò nonostante, e bisogna chiarire in che senso questo è vero, lo schema di fondo è lo stesso ed è quello di origine neoplatonica (ma la cui « logica » è per la prima volta analizzata nel *Parmenide* platonico) dell'interiorità reciproca (*Ineinander*), affermata o negata, possibile o necessaria, e comunque modulata, delle parti nel tutto e tra il tutto ed ogni sua parte[50].

Se vogliamo chiamare questa « suprema categoria formale » del rapporto tra tutto e parte, esplicitamente enunciata da Dilthey[51], uno schema dialettico della vita, esso andrà integrato con l'altra, questa volta « fondamentale categoria materiale » della vita, che è quella della temporalità, anch'essa esplicitamente enunciata da Dilthey[52] negli scritti per la continuazione della sua *Costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* (1910). Entrambe agiscono però, e molte citazioni possono dimostrarlo, già nelle *Ideen*: implicitamente, esse sono

[50] Si veda, per es., GS IV (*Jugendgeschichte Hegels*), pp. 138-42: il « Grundgedanke » della filosofia di Hegel sarebbe appunto la determinazione dell'essenza dello spirito secondo la categoria logica della totalità « *überall die selbe Textur gleichsam, die als solche Geist ist, wo immer sie ist* ...: come vissuto in un'anima ma, in quanto sistema di relazioni, indifferentemente in un organismo animale o nel diritto ».

[51] GS VII (*Plan*), p. 195 (in CRS, p. 299). Per la sua presenza in Hegel, vedi GS IV (*Jugendgeschichte Hegels*), pp. 138 ss., 155. E cfr. *infra*, Cap. IV, 6.

[52] *Ibid.*, pp. 192, 237-38 (in CRS, pp 295, 334).

sempre state presenti nel pensiero di Dilthey e risalgono alla fondamentale intuizione della vita che l'intiero « Movimento tedesco » recava in sé. Vedremo nel prossimo capitolo come la saldatura tra lo schema formale « tutto-parte » e la categoria materiale della temporalità (che si articola in passato-presente-futuro) ci dia le coordinate essenziali per costruire quell'immagine dell'« esserci » (*Dasein*) come « cura », che risulterà dal I volume di *Sein und Zeit*. Questo schema-base si proietta però, in Dilthey, sull'intiera *geistige Welt* [53] come filo conduttore per la teoria generale delle categorie di essa (le principali sono quelle di *Bedeutung*, *Wert*, *Zweck*) con tutte le applicazioni e specificazioni che ne derivano, sia in psicologia che in storiografia. Lo stesso parallelismo diltheyano tra psicologia e storiografia, tra connessione psichica e connessione effettuale, mondo psichico e mondo storico-sociale, non è riscontrabile solo nel conte Yorck e in G. Simmel, ma ancora in Heidegger [54]: perché è un fatto che questi autori non solo amministrano un patrimonio storico che va individuato e riconosciuto, ma rinnovano lo sforzo di un suo « decisivo » approfondimento.

Dalla differenza sopra enunciata tra Hegel e Dilthey, circa il rapporto tra vita e pensiero (ed essenzialmente s o l o da essa) deriva, anche in loro, il diverso concetto di filosofia e di storia e il diverso rapporto tra le due. Ma quella differenza va ora precisata in ordine allo schema « dialettico » menzionato: che il presente e i suoi orizzonti di passato e futuro stiano tra loro in un rapporto di implicazione reciproca, non toglie che qui n o n vi sia una perfetta e statica circolarità, ma venga recuperata una asimmetria, uno squilibrio che è presente in Hegel solo in modo implicito e per cosí dire *verdrängt*, come s v i l u p -

[53] Se ne parla in un testo del 1892-93 in GS XIX (*Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnisth. Logik und Kategorienlehre*), pp. 362 ss., 368 ss., 374 ss., oltre che in GS VII (*Plan*), pp. 228 ss. (in CRS, p. 331 ss.). Vedi anche *supra*, Cap. I, 8, n. 105.

[54] La problematica e le formulazioni di G. Simmel in proposito (vedi per es., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1907[3], citiamo la trad. it. di G. Cunico: G. S., *I problemi della filosofia della storia*, Casale Monferrato 1982, p. 5) si distinguono da quelle diltheyane solo per il livello piú generale e decisamente « gnoseologico » della considerazione. Nel conte Yorck, si veda in particolare il rapporto tra « *Bewusstseinstellung* » e « *Geschichte* » (nel frammento postumo pubblicato sotto omonimo titolo da I. Fetscher nel 1956), anch'esso largamente consonante con analoghe concezioni diltheyane; mentre, in M. Heidegger, si ponga mente ai temi della « vita quotidiana » e della « risolutezza » da un lato, e a quelli (paralleli ed omologhi) della « storia dell'ontologia » e del « co-mando » epocale dell'essere dall'altro.

p o teleologico dell'Idea, come f e n o m e n o l o g i a del percorso della coscienza verso la scienza, come s t o r i a della filosofia, oltre che nel c o n t e n u t o di scissione dell'epoca presente, che è anche rottura della continuità della *Weltgeschichte*. Una scissione che, come b i s o g n o di *Versöhnung*, deve riflettersi anche nella sua espressione di pensiero.

J. Ritter [55] cita il seguente passo della *Differenz* (1801) di Hegel: « ... allorché con la scomparsa della *Macht der Negation* dalla vita dell'uomo, i contrasti hanno perduto la loro vivente relazione ed effettualità reciproca,... nasce il *bisogno* della filosofia ». L'epoca presente è dapprima, per Hegel, scissione: non però come vivente opposizione, ma nel senso romantico di banalizzazione, di perdita del rapporto con l'autenticità totalizzante della « *höhere Geschichte* » [56]. Osserva Ritter: « la negazione rivoluzionaria del passato e la negazione restauratrice del presente sono quindi, nel presupposto della discontinuità storica di passato e futuro, identiche ». Come continuità e totalità, esse verranno apprese (*erfasst*) solo da una filosofia che, per parafrasare una formula di J. Habermas, non volendo riconoscersi interna all'epoca presente assume l'epoca stessa (la scissione moderna e rivoluzionaria) a proprio interno principio. Ma cosí facendo, aggiunge Habermas, essa « ha s a l v a t o ancora una volta la dialettica come ontologia e ancora una volta *non* ha rescisso il legame della filosofia con la sua origine — la teoria —, ha i m p e d i t o cioè che alla teoria fosse t o l t a la sovranità da

[55] Cfr. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1965, citiamo dalla trad. it. di A. Carcagni: J. R., *Hegel e la rivoluzione francese*, Napoli 1977², p. 43. Vedi anche R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975, pp. 35 ss. Dilthey attribuiva alla meditazione giovanile dei mistici tedeschi questa concezione hegeliana della *Trennung* come *Schmerz* (che diventa, grazie a lui, una posizione originale nella filosofia dopo Leibniz e trova un'affinità di fondo nel solo Hölderlin) e, in generale, il principio della *Verwandtschaft* tra il « plesso categoriale » dei concetti e i *Gemütszustände* (o *Seelenverfassungen*), che si estende poi al rapporto tra le *Auffassungsformen des Geistes* e la *Welttotalität* (GS IV, p. 154). La « coscienza del limite e dell'opposizione nel dolore » (*Schmerz, Unglück*) è anche la « condizione per il superamento del limite » stesso e il raggiungimento della gioia (*Glück*), nel senso della nota formula dei frammenti giovanili con cui si definisce la vita come « *Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung* » (*ibid.*, pp. 138-40, 143). Vedi anche M. Riedel, *Einleitung* a W. Dilthey, *Der Aufbau ecc.*, Frankfurt a. M., 1974, pp. 15-16.

[56] Che, secondo F. Schlegel, NPS, p. 213, è invece una sorta di inesausto « *Experimentieren* ». Come ricorda R. Bodei (op. cit., p. 39), « il violento rovesciamento dello stato delle cose e l'incapacità di accettare il presente genera, per Hegel, la follia ».

parte della coscienza storica e della prassi sociale anche se o, piuttosto, perché egli è stato il primo filosofo che l'ha introdotta in questa dimensione e molto piú profondamente di quanto, dopo di lui, non siano stati capaci di fare lo storicismo e il pragmatismo, nonché i distruttori di professione della metafisica »[57].

È un giudizio che si può largamente condividere perché è vero che Hegel ha introdotto la vita storico-sociale nella filosofia e la filosofia nella vita storico-sociale in un senso piú profondo di come avevano fatto i « *philosophes* » e, probabilmente, anche di molti che in seguito si sono sentiti suoi eredi, epigoni o riformatori. Ma forse è ancora utile meditare su c h i ai tempi di Hegel stesse liquidando « la dialettica come ontologia »; d o v e emergesse come ovvio dato di fatto il bisogno (da Hegel non soddisfatto) di « rescindere il legame della filosofia con la sua origine »; la coscienza storica e la prassi sociale d i c h i fossero lí lí per « togliere la sovranità » all'intelletto teorico in filosofia, se Hegel non lo avesse « impedito ». Piú che sugli utilitaristi inglesi o gli ideologi francesi, sarà forse il caso di soffermarsi sulla ricchezza e varietà di motivi di cui è intessuto l'intiero « Movimento tedesco ». Cosa che, alla fine del secolo scorso, fu appunto intrapresa in special modo da W. Dilthey che, anche per questo, non fu mai un « distruttore di professione » della metafisica di cui (come Nietzsche, Husserl, Scheler, Hartmann o Heidegger, ma soprattutto come Schopenhauer) riconobbe assai bene la sostanza etica (storica e quotidiana). Ma Dilthey poté iniziare quest'opera, che ebbe poi grandi e originali sviluppi nel nostro secolo, perché fin dal principio la prospettiva della sua autocoscienza storica non fu deformata né dal culto esclusivo di Kant, né dalla sopravvalutazione del sistema hegeliano (e dal conseguente effetto di incanto-disincanto che esso aveva esercitato su un paio di generazioni di filosofi tedeschi).

Il « presente », e cosí pure l'epoca che lo storiografo individua come un presente « passato », non si trasformano mai, per Dilthey, in un « assoluto », né nel senso hegeliano dalla *Verbindung von Verbindung und Nicht-Verbindung* (o della « identità dell'identità e della non-identità »), né nel senso faustiano dell'*ungeheueren Augenblicks* de *La Gaya Scienza* ». Come per Nietzsche e per il giovane Hegel, il pre-

[57] Spaziat. ns. Cfr. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Berlin - Neuwied 1963, citiamo dalla trad. it. di A. Gajano: J. H., *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna 1973, pp. 196-97.

sente è qui un « caos di armonie e di dissonanze » [58]. Ma tale resta, al di là di ogni sintesi (sia essa *wirklich-vernünftig* ovvero *unzeitgemäss*) proprio perché, per Dilthey, esso è il luogo della co-esistenza e della ripetizione, in cui si incontrano ed eternamente (sempre di nuovo) devono ritrovarsi il soggetto e l'oggetto, il passato e il futuro, lo storico e il sovrastorico, l'autenticità della scelta e della risolutezza, della poesia e del genio, della rivoluzione e della restaurazione da un lato, e l'inautenticità abitudinaria della vita media e quotidiana, dall'altro.

Perciò lo schema dialettico hegeliano, che eleva la scissione a fondamento unitario dell'epoca presente e resta valido sia nei confronti dei singoli eventi particolari che nella relazione globale tra epoca presente e *Weltgeschichte*, non solo non è piú « creduto » da Dilthey ma, anzi, è da lui semplicemente ignorato (e non certo per « ignoranza »!) non meno di quanto lo sia lo schema fichtiano della *vollendete Sündhaftigkeit* dell'epoca presente, o il ricorso a formule metafisiche come quella della *gesamte Zeit* [59] da cui sarebbero deducibili a priori le epoche e la loro interdipendenza, formule che avrebbero il valore di premesse costruttive. Questo sí rivelerebbe, in un filosofo di oggi, il ricorso inconfessato a un senso comune e a una « poesia » da cui vorrebbe prendere le distanze, ma di cui non sarebbe in realtà neppure degno: e questa sarebbe davvero una « torbida mescolanza », una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος!

In conclusione, ecco il noto compito che D. si assegna in proposito:

> (...) Dopo la distruzione della metafisica come la scienza universalmente valida, si deve trovare un metodo universalmente valido, da essa indipendente, per giungere a determinazioni sui valori, gli scopi e le regole dell'azione, e occorre cercare sulla base della *psicologia analitica e descrittiva*, che muove dalle strutture della vita psichica, una soluzione metodica, per quanto *modesta* e poco dittatoriale, del compito che i filosofi della vita contemporanei si sono posti.

La connotazione contenuta nella espressione « modesta e poco dit-

[58] Vedi la formula « caos di armonie e di dissonanze » in GS VII (*Plan*), p. 202 (in CRS, p. 307). Per la prima delle due formule hegeliane, vedi W. Dilthey, alla fine della precedente n. 55; per la seconda formula hegeliana, cfr. R. Bodei, op. cit., pp. 110-111; per la formula nietzscheana, vedi l'aforisma 341 de *La gaia scienza* (OFN, V[2]; in *Nietzsche Werke*, cit., Abt. V, Bd. II, p. 250).

[59] J. G. Fichte, *Gesamtausgabe* (1834-46), Bd. VII (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*), hg. von J. H. Fichte, p. 18; p. 5.

tatoriale » non è né generica, né casuale in Dilthey. Queste parole (e ovviamente si intenda, con ciò, che esse non vanno prese nel senso « psicologico » del parlare comune) riassumono invece la posizione c r i t i c a ed « empiristica » di Dilthey nei confronti del d o g m a i d e o l o g i c o contenuto nell'imperialismo delle scienze naturali [60].

Inutile qui elencare tutte le innumerevoli prove del positivo interesse di Dilthey per l'empirismo di J. St. Mill e il positivismo di Spencer a causa della capacità da essi dimostrata di « parlare agli scienziati » [61]; o parlare della piú che media informazione scientifico-naturale, specialmente in biologia, neurofisiologia e psicologia o, per altro verso, del positivo apprezzamento e delle riserve di Dilthey circa il lavoro compiuto dalla « scuola storica » e dalle scienze dello spirito in Germania. Basterà ricordare, dogmaticamente, che la sua critica dell'empirismo inglese, riassunta nel famoso appunto del 1862-3 sulla sua traduzione tedesca del *System of Logic* di J. St. Mill, implica tuttavia *u n p r e c i s o m o d e l l o a l t e r n a t i v o d i « e s p e r i e n z a »*, di « oggetto » d'esperienza e di « scienza » d'esperienza, capace di ridurre quelli tradizionali a propri c o n t e n u t i parziali (per non dire: a propri c a s i particolari!).

L'ultima frase dell'appunto in questione suona cosí: « Mill è dogmatico *aus Mangel an historischer Bildung*, solo dalla Germania può provenire *das wirkliche empirische Verfahren*, invece di quel *vorurteilsvollen dogmatischen Empirismus* » [62].

4. *Esperienza originale della « d e u t s c h e B e w e g u n g » e sua miniaturizzazione metodologica in Dilthey.* — Orbene, l'acquisizione nuova, l'originalità specifica della *« d e u t s c h e B e w e g u n g »* consiste nella capacità (n e l f a t t o s t o r i c o di aver e f f e t t i v a m e n t e s p e r i m e n t a t o i n s é la capacità) di vivere e pensare secondo una « logica » dialettica che Hegel (come Yorck, come Löwith) ritenne e s s e n z i a l m e n t e cristiana. Il presupposto è che

[60] GS V (*Wesen*), p. 371 (in CRS, p. 428). Una posizione assai articolata e complessa: si veda anche GS V (*Ideen*), p. 178 e tutto il cap. I delle *Ideen* sulla funzione differenziale delle ipotesi nelle scienze della natura e in quelle dello spirito. Cfr. anche *supra*, Cap. I, 13, 15; per l'interpretazione di Ebbinghaus, *supra*, Cap. I, 25, n. 341, e MpD, pp. XLII-XLIII.

[61] GS V (*Erfahren und Denken*), p. 77.

[62] Vedi *supra*, Cap. I, 13; Cap. II, 7, n. 55; e G. Misch, *Vorbericht*, cit., in GS V, pp. LXXIV-LXXVII. Vedi anche GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 2. Grundgedanke meiner Philosophie), p. 175.

lo spirito autentico del cristianesimo sia stato dissotterrato dalla Riforma e trionfi come riflesso universale di civiltà in questo « rinascimento tedesco » di cui Hegel fu la piú profonda e insieme la piú pericolosa espressione filosofica. Poiché al fondo di questo spirito sta l'antica diffidenza verso la concettualità greca, la logica formale, l'atteggiamento naturalizzante della coscienza, il cattolicismo latino e l'illuminismo anglofrancese, il fatto che esso voglia poi esprimersi in Hegel proprio nel piú schiacciante dominio della concettualità e nella piú dichiarata sistematicità ereditata dalla storia della metafisica, ha portato a fraintendimenti e a legittime reazioni di difesa: i fraintendimenti sono stati altrettanto forti sia nel trionfo ufficiale della dottrina hegeliana nei primi decenni del secolo, che nell'opposizione strenua di grandi personalità filosofiche come Schelling, Fries, Schleiermacher o Schopenhauer; legittime reazioni sono state sia le critiche dei giovani hegeliani, di Kierkegaard e di Haym, sia la ' critica roditrice dei topi ' cui l'incipiente spirito scientifico e positivo abbandonò Hegel per circa due generazioni dopo la sua morte.

Difficile era capire che Hegel aveva fatto l'esperienza di introdurre proprio nella trattazione dei concetti la « logica » o lo « spirito » [63] di una vita generatrice e totalitaria, per cui essi non la circondano, né l'accompagnano o l'interpretano (come cicisbei una dama salottiera, o come paredri la Grande Madre) ma coincidono sempre con la vita e perciò ne sono espressione completa ed esaustiva: la filosofia è scienza, ed entrambe sono « il proprio tempo appreso col pensiero » [64]. Anche l'onnipotenza del pensiero (che non è mai « cosí impotente da ... ») proviene direttamente dal fatto dell'incarnazione del Verbo, sebbene quest'ultimo finisca spesso coll'assumere in Hegel, forse contro le sue intenzioni piú profonde, l'aspetto jeratico di un Cristo Pantocratore bizantino!

Intanto, però, tutta l'operazione comporta una radicale trasformazione del significato di molti termini tradizionali (come anche della significatività di fatti e concetti noti): tempo ed eternità, filosofia e

[63] Si trattava infatti di rendere effettuale l'universale infondendogli lo spirito (das Allgemeine ... *zu begeistern*: entusiasmandolo!) e di render fluidi i pensieri solidificati (die festen Gedanken *in Flüsigkeit* zu bringen): G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. II (*Die Phänomenologie der Geistes*, Vorrede), hg. v. G. Lasson, Leipzig 1921, p. 23. Vedi GS VII (*Aufbau*), p. 157 (in CRS, p. 249) e inoltre R. Bodei, op. cit., p. 8.

[64] G. W. F. Hegel, op. cit., Bd. VI (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), p. 15.

vita, assoluto e relativo, storia e sistema. Emerge nel movimento tedesco e nella filosofia hegeliana, che vuol essere la grammatica del proprio tempo, un'idea di « universale », di « sistematico » e di « eterno » che non solo non è separata dal « tempo » e dall'« individualità » (nel loro nuovo senso), ma non è neppure (e qui sta il suo valore) la mera affermazione verbale di tale non-separazione. Un'eternità che è, *hic et nunc*, l'assoluta perfezione e validità di ogni tempo dell'anima o del mondo, del singolo o della società; un'universalità della coscienza riflessa che non è nella separazione della rappresentazione e nel perenne problema del rapporto tra atto ed oggetto, ma nel fatale « giro » del mondo colombiano, nel « ritorno » di Ulisse predisposto da una dea, nel necessario e insieme gratuito *Bildungsroman* della coscienza, nel « congiungimento » dei due capi della *Selbstbesinnung* (come nella fiaba di Novalis) già presente in potenza nell'atto vivo del *Be-greifen* e, in questo senso, fatica di Sisifo e lavoro titanico del concetto, « passaggio » obbligato attraverso tutti i contenuti del mondo, storica e pratica « costituzione » del mondo e di sé, conquista della libertà come « pervenire » apodittico ed essere « già da sempre » presso di sé: « coincidenza », insomma, tra una totale adesione al mondo (ciò che è reale è razionale) e una totale risoluzione del mondo nel sé (ciò che è razionale è reale) [65].

Questa *Weltanschauung*, dove l'esperienza interna passa in primo piano, sfondando il vecchio palcoscenico del mondo, può avere versioni metafisiche, religiose, critiche, poetiche, metodologiche o politiche ma, in tutti questi casi, contiene una contestazione sia del razionalismo scientifico che dell'intellettualismo etico. Se, come accade in Hegel, essa si presenta sotto la specie di una metafisica della ragione, al sospetto di « irrazionalismo » si aggiungerà quello di « razionalismo ». Da questo punto di vista, tutte le ricorrenti accuse sia di razionalismo che di irrazionalismo sono state e restano, in proposito, altrettanto legittime e giustificate, quanto povere di spirito, finché hanno il loro fondamento esplicativo solo nella presenza di questa intuizione di fondo: che è la stessa in Hegel come nei Romantici, in Goethe e in Schiller come in Nietzsche e in Heidegger, in Dilthey come in Husserl. « È la stessa » vuol dire che, compreso questo punto, circa l'irrazionalismo o il razionalismo nella filosofia tedesca contemporanea, ciò che resterà saranno

[65] Cfr. anche E. Paci, op. cit., pp. 13-14 n., a proposito di un giudizio di T. W. Adorno su Hegel e Husserl.

problemi di modulazione e di uso sociale e politico-culturale di questi filosofemi, problemi che, allora, possono essere affrontati anche storiograficamente di volta in volta e senza sacro orrore, allo stesso livello politico-culturale in cui si pongono.

Assurdo è comunque parlare di irrazionalismo là, dove tacitamente si lascia agire un altro e diverso concetto di razionalità: l'« irrazionalismo » è un incubo esclusivo dei razionalisti e presso di loro, se non in loro, va cercato e scovato. I « razionalisti » sono coloro che in un determinato momento storico difendono un concetto più limitato di ragione: gli oppositori che essi si meritano sono chiamati « irrazionalisti ».

In questa prospettiva di autocostituzione e di costituzione del mondo si radicano due orientamenti opposti: uno sintetico, costruttivo, dogmatico e sistematico che impone i concetti alla storia e risponde all'impulso, tradizionalmente avverso, di una *ratio* che si difende dalla vita; l'altro di dissoluzione e rifluidificazione di questi stessi concetti (storicamente costituiti), un orientamento che, in sede professionale, riscopre la vitalità (il livello intuitivo) dei concetti, sa derivare le formule, costruire e decostruire i sistemi « riconducendoli » almeno una volta (Descartes), sempre di nuovo (Husserl) o (come diceva Machiavelli delle repubbliche) ogni tanto, « ai loro principî » [66]. La riflessione di Dilthey appartiene a questo secondo orientamento. Per conseguenza, la rifluidificazione dei concetti avviene in Dilthey scontando nella teoria stessa quella frattura del presente che Husserl, nelle sue *Lezioni sul tempo*, scoprirà fra necessità del ricordo primario e libertà della riproduzione. Ciò significa che è sempre necessariamente partendo da un punto di vista « relativo » (relativo sul piano di una comparazione astratta con altri punti di vista, ma in realtà unico, « *einmalig* », e quindi assoluto) che noi produciamo una descrizione e poi una concettualizzazione « universalmente valida ». Poiché la frattura nel pensiero corrisponde alla frattura nell'esperienza, il rapporto tra pensiero ed esperienza in Dilthey ripete essenzialmente quella citata definizione giovane-hegeliana della vita come terzo incluso, ovvero come « relazione tra la relazione e la non-relazione », che sembra porre, come in un calcolo algebrico, tra parentesi il rapporto troppo crudo tra il + e il —, tra l'essere e il non-essere. Ma l'addolcimento della frattura tra questo sí e questo no non consiste, in fondo, in niente altro che

[66] N. Machiavelli, *Discorsi*, III, 1 (titolo).

nel suo « inserimento » in un piú ampio contesto, il che comporta che esso venga collegato a una pluralità di possibili angoli visuali o di accessi prospettici, rispetto ai quali il sí e il no risultano far parte di una specie di tutto. Quella di « prospettiva », infatti, è una delle formulazioni possibili del rapporto di interiorità reciproca tra tutto e parti. Quando il pensiero riflesso viene orientato sul presente, il presente verrà trattato in base a quella categoria di *Bedeutsamkeit* che Dilthey ritiene destinata originariamente all'indagine sul passato, cioè su qualcosa che possiamo comunque vedere solo « in prospettiva ». Ne risulta che la distanza necessaria a mettere in prospettiva il presente, nel presente stesso, sarà solo di tipo fantastico: un artificio [67]. Del resto, non può che essere un artificio, quello che introduce un « inizio » dentro il circolo ermeneutico. Il che può spiegare l'intima complicità (tra fantasia da un lato e *Rede* dall'altro!) che sottende la « radicale » opposizione tra Husserl e Heidegger circa il senso del metodo fenomenologico-riflessivo. Ed è proprio ad un artificio che in fondo collegano la teoria, sia Dilthey che Husserl. Ma poiché la relazione prospettica è un rapporto tutto-parti e secondo un tale principio va intesa, per Dilthey, anche la relazione tra esperienza e pensiero, ecco che una formazione tutto-parti si trasferisce dentro quello strumento artificiale che è il metodo scientifico, dove peraltro la componente fantastica che contribuisce a costituire la configurazione tutto-parti si ritrova perfettamente al suo posto.

Ma che la frattura nel pensiero corrisponda a quella nell'esperienza, non implica sempre il reciproco. Per questa ragione, nell'ostinata rimozione della proposta ermeneutica schleiermacheriana, il rapporto tra pensiero ed esperienza torna ad essere, per Dilthey, affare della teoria della conoscenza, come in E. Husserl sarà affare dell'analisi fenomenologica, signora delle parentesi: né l'una né l'altra hanno piú la connotazione metafisica e mistica degli hegeliani concetti di « vita », « amore » o « idea ». La formula diltheyana « caos di armonie e di dissonanze » può sempre essere tradotta come « non-relazione di relazione e non-relazione »: l'esatto rovescio della formula hegeliana; e, in questo senso, lungi dall'essere il luogo della conciliazione, il presente indeterminato contiene chiaramente l'« *entweder-oder* » della decisione e anche l'« *aut-aut* » della scelta assiologica. Pur essendo anche questo, infatti, il « presente » di Dilthey non si propone come armonia

[67] Vedi *supra*, Cap. I, 21 e *infra*, Cap. IV, 9.

ma neppure come dissonanza, bensí come una relazione incognita (a questo allude il termine « caos ») tra armonie e dissonanze, al plurale. La relazione c'è, ma è l'incognita di cui ci nutriamo, è la frattura che, in difetto di trasparenza da parte del pensiero, si è già sempre colmata da sé. È pensiero « tacito »: un credito che la « positività assoluta del mondo » finora ci ha sempre fatto. Questo torna a significare che una funzione della vita, come la scienza o la conoscenza, non può risalire al di là della vita stessa ma, anzi, nel miglior senso del criticismo, i limiti stessi della conoscenza devono diventare (perché lo possono) il suo vero punto di forza e di autonomia [68].

Questa immagine metodologica della parentesi esprime un rinvio della decisione circa l'essere e il non-essere che può a sua volta rendere l'idea del ridimensionamento, della miniaturizzazione, che in questi due autori viene fatta, di uno schema metafisico-teologico preclaro in uno strumento filosofico-metodologico per la comprensione del mondo umano [69]. Da questo punto di vista, la sintesi onto-antropologica di questi motivi, che Heidegger ha ingegnosamente costruito in *Essere e Tempo*, liberando col conforto di Nietzsche il rimosso ermeneutico di Dilthey e di Husserl, è tanto illuminante e grandiosa, quanto relativamente retriva rispetto all'interesse della scienza. In essa, infatti, cresce il tasso di intelligenza « contemplativa » del fenomeno globale, mentre cala quello della « operatività » analitica, essenziale al lavoro scientifico. In questo senso va altamente apprezzato (ma, di nuovo, solo il fatto che *Essere e Tempo* sia stato scritto ce lo fa capire) come un servizio reso insieme allo spirito filosofico e a quello scientifico, proprio l'orientamento e lo stile che la meditazione di Heidegger assume dopo la « svolta », perché rifiuta recisamente di generalizzare risultati epistemologici acquisiti, ma affronta senz'altro il mare aperto dell'esercizio ontologico.

Nella prospettiva di Dilthey, le connessioni del mondo storico e del mondo psichico sono allora, insieme, date e non-date: date nella loro totalità e pienezza e, insieme, date solo in parte e per adombramenti. Esse sono dunque, insieme, oggetti e strumenti di conoscenza. Cosicché la ricerca storica del documento è sempre indispensabile: almeno quanto lo è la ricorrente impresa di ricostruire e « ricavare »

[68] Vedi *supra*, Cap. I, tutti i riferimenti della n. 61 al problema dei limiti costitutivi della conoscenza. Il testo del « teorema della positività » è riportato in parte, *supra*, al Cap. II, 2 (n. 15).

[69] Vedi *infra*, Cap. IV, 9, n. 110.

l'orizzonte di totalità effettivamente efficace sia nel nostro vivere, operare e sentire, che nel nostro pensare (riscrivere la storia, rifondare la società e la morale). Almeno quanto lo è la constatazione-base della teoria della conoscenza a proposito della differenza tra le scienze dello spirito e quelle della natura: e cioè che le une finiscono là dove le altre cominciano sicché, tra esse, vige una effettiva circolarità. Lo schema della connessione « tutto-parte », l'« ipotesi », diciamo così, del contrasto vivo e non di una piatta giustapposizione meccanica, resta valida nelle analisi della personalità, delle epoche e della società, e permette una psicologia, una storiografia, una sociologia e, in genere, delle scienze umane nuove, capaci di servirsi di molti metodi: sperimentali, comparativi, descrittivi, analitici, ermeneutici, storico-critici, tipologici, filologici, regolati però tutti dalla impostazione ontologica fondamentale: che in ogni concreto fenomeno umano (fatto, evento, oggetto, esperienza vissuta, sia psichica che storica), il rapporto tra passato, presente e futuro, come quello tra soggetto e oggetto, io e altri, intuizione e significato, va visto come relazione tra tutto e parte, primo piano e sfondo, fuoco e orizzonte; come qualcosa che, andando al di là del dato, agisce, decide e pensa già prima che il pensiero esplicito si sforzi di riconoscerlo e lo chiami idea, apriori, progetto, ipotesi, utopia, *covering law*, scienza o filosofia: tutte cose, anche queste, che vanno considerate come f a t t i e m p i r i c i (nel nuovo senso di « empiria »), ossia come parti di una totalità storica che esse già presuppongono nel momento stesso in cui intendono esprimerla o cercarla e che, anzi, proprio perciò possono, e possono s e m p r e d i n u o v o, esprimere e cercare.

È dunque in questo circolo ermeneutico della vita e del pensiero, ma insieme nella *décompression d'être* (o, se si preferisce, nell'*écart*, nella *Erschlossenheit*, nello *Spielraum*) che si crea tra l'inafferrabile individualità-universalità dell'epoca stessa e l'individualità-universalità dei fatti intraepocali che si fonda la possibilità intrinsecamente intersoggettiva di far variare questi fatti stessi: che è poi, insieme, possibilità di costituire i fatti nella loro realtà, e possibilità di una loro tipologia essenziale. Ma questi fatti, la realtà effettuale stessa, se non sono *tout court* « il razionale » di Hegel, non sono neppure le costruzioni p o s i t i v i s t i c h e del dato. I « fatti » di queste scienze dello spirito hanno sempre due aspetti correlativi riconducibili, da un lato, alla connessione interna della vita psichica e, dall'altro, alla connessione effettuale (*Wirkungszusammenhang*) del mondo storico-sociale: al nesso relativa-

mente permanente di una *Wirkungsgeschichte*. In ciò si ràdicano sia l'« esperienza trascendentale » che il « metodo trascendentale » previsti da Dilthey nella sua discussione (non pubblicata) con Windelband [70]. La coincidenza metafisica hegeliana tra il pensiero e l'epoca diventa ora uno schema metodologico asimmetrico per la descrizione e l'analisi scientifica dell'uomo concreto, personale e sociale nella sua pienezza e maturità storica (del *reifen, erwachsenen Menschen*).

È da respingere la tesi tradizionale, secondo la quale Dilthey sarebbe il mondo hegeliano « frantumato »! È, bensí, il mondo « hegeliano » (le virgolette vanno spostate su questa parola), ma ridotto ad uno strumento per pensare adatto ad un soggetto piú modesto e, insieme, piú libero (oltre che storicamente piú « fondato ») di quello hegeliano. Il macrocosmo metafisico che racchiudeva in sé tutta l'esperienza, diventa il microcosmo metodologico di un'ermeneutica descrittiva e analitica che, mentre aspira a diventare una teoria della conoscenza indaga l'estremo orizzonte cercando ad un tempo, e nel tempo, le proprie radici ultime.

Con ciò Dilthey preparava i quadri per le psicologie, le sociologie e le storiografie gestaltiche, dinamiche, dialettiche, olistiche del '900, per la teoria dei sistemi e per le sintesi filosofiche di Jaspers, di Husserl e di Heidegger. L'inquietudine, l'anarchismo e, talvolta, i problemi stessi che l'epistemologia delle scienze « naturali » attinge oggi dall'interno della tradizione positivistica e neopositivistica, erano vivi un secolo fa nel pensiero di Dilthey e dei suoi interlocutori. Mutata è soprattutto l'atmosfera generale: allora il clima era quello delle grandi scoperte teoriche e nascevano le « avanguardie », oggi la tendenza all'epigonismo non si esprime solo nell'abuso del prefisso « post- » o nel basso tasso di « utopia » con cui affrontiamo le nuove rivoluzioni sociali che l'automazione industriale e l'informatica stanno producendo, ma anche nella convinzione depressiva (non « deprimente »!) che la sola via aperta alla ricerca futura appaia nel frattempo legata all'esplorazione analitica e alla verifica concreta degli spazi teorici aperti dalle « avanguardie » artistiche, scientifiche, filosofiche e sociali tra '800 e '900. Se la via dell'analisi si rivelerà a suo modo creativa risparmiando tuttavia alle prossime generazioni le catastrofi militari che colpirono i nostri nonni, ben venga, per un po', l'epigonismo critico delle talpe, e volino pure lontano le aquile orgogliose.

[70] Cfr. GS V (*Beiträge Individualität*), p. 247 (e pp. 242-58); inoltre: *supra*, Cap. II, 5, nn. 40, 42.

Capitolo IV

TEMPO E FILOSOFIA: "CRITICA DEL PRESENTE" ED "ESERCIZIO ONTOLOGICO" IN NIETZSCHE, DILTHEY, HUSSERL E HEIDEGGER

1. *Trasparenza dell'intelletto e pensiero tellurico.* — Che il pensiero concettuale, retto da regole pubbliche, analiticamente controllabile e costruibile per sintesi reversibili, non si sottragga in realtà alle compromissioni e alle oscurità labirintiche della vita. Che esso non provenga « davvero » da una regione iperurania, separata con un limite netto dal fluire eracliteo della « vita stessa » (il quale, per ciò stesso, non sarebbe piú illimitato) ma « solo intenzionalmente » vi si contrapponga come se fosse un limite netto, nello sforzo di nobilitare la propria origine oscura col trattare la vita stessa come se fosse reversibile: ecco una convinzione che Nietzsche condivide con non pochi altri pensatori. A differenza di Kant, che un residuo di sacro orrore tratteneva dall'intromettersi nell'« arte segreta » della natura (e una residua ingenuità illudeva di poterlo fare), ma non senza un chiaro omaggio schopenhaueriano al suo « primato della ragion pratica », Nietzsche traeva, da quella convinzione, motivo per considerare l'intelletto un momento o una funzione della vita (e non la vita un oggetto dell'intelletto), per considerare i suoi procedimenti e i suoi prodotti variazioni, riduzioni o metafore di procedimenti e prodotti di un pensiero tellurico e polimorfo (non garantiti dal marchio di fabbrica e dalla patente di quel titolare esclusivo di ogni diritto a pensare), e per concentrarsi, infine, sull'interpretazione e lo smascheramento delle sue valenze ideologico-pragmatiche.

Anche a questo livello pragmatico vi è tuttavia una funzione di utilità e di utilizzazione piú profonda di quella selezionata dall'intelletto secondo la macchina lineare e progressiva « mezzo-fine »; vi è una dimensione tellurica e contestuale, come del significare, cosí anche del-

l'utilizzare e, come nella significatività può naufragare il significato che si voleva dire, cosí nell'utilizzabilità o nel valore d'uso può naufragare la calcolabilità dell'utile netto.

Almeno in prima istanza vale anche per noi la tesi generale di Fink, per cui Nietzsche è un pensatore autentico [1] che nasconde il suo autentico pensiero nei sofismi e lo mescola nelle dottrine di cui « si serve » per le proprie considerazioni storiche, morali, letterarie o scientifiche (fisiche, biologiche, psicologiche). Se, affrontando il problema del tempo, vogliamo rispettare l'importo per cosí dire lessicale, sintattico o retorico di questi contenuti del testo nietzscheano, assumendoli tra virgolette come segnali nel nostro discorso che insegue un s i g n i f i c a t o dominante, potremmo dire, per es., che Nietzsche « usa » il concetto newtoniano di « tempo infinito » (« assoluto, vero e matematico ») non solo p e r confutare l'interpretazione meccanicistica e quantitativa della forza e della causalità [2], ma anche p e r impostare una concezione « qualitativa » della forza che prelude all'idea, diciamo cosí, « trascendentale » della p o t e n z a come « l a realtà intesa dal di dentro » [3].

E cosí diremmo che egli « usa » il concetto schopenhaueriano di tempo (un tempo che ha il suo baricentro nel « passato » e dove ogni istante si instaura scalzando « cronologicamente » il proprio padre per essere a sua volta scalzato dal figlio) p e r inaugurare una temporalità dove il privilegio del « passato » (metafora di un certo modo di vivere il presente) è destinato a saltare. Cosí, ancora, nell'analisi della cosiddetta « sfera prospettica », a p a r t i r e dalla quale si elabora l'idea essenzialmente nuova della v o l o n t à d i p o t e n z a, là dove Nietzsche assume, nei concetti di Vita, Flusso, Divenire (*Leben*, *Fluss*, *Werden*) il quadro concettuale della fisiologia dei sensi di Joh. Müller e di Helmholtz (in cui riecheggiano ricordi spinoziani): e particolarmente quando interpreta il mondo dell'*Irrtum* e dello *Schein* come insieme di *Zeichen* o *Symptome* di un « interno accadere » la cui inibizione (*Hemmung*), intermittenza o lacerazione genererebbe il t e m p o c o m e s u c c e s s i o n e l i n e a r e [4].

[1] E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960, citiamo dalla trad. it. di P. Rocco Traverso (Padova 1973) nell'ediz. Mondadori, Milano 1977, p. 12.

[2] PZN, pp. 97 e 98.

[3] *Ibid.*, pp. 57 e 59.

[4] *Ibid.*, pp. 61-67: sulla *Zeitumkehrung* che presiede, secondo Nietzsche, alla genesi del concetto di causalità e a quello del tempo lineare schopenhaueriano. Vedi, in particolare, F. Nietzsche, OFN, VI[3] (*Il crepuscolo degli idoli*), p. 88;

E ciò mentre, per proprio conto, e attraverso queste esperienze e questi materiali, egli è effettivamente mosso da un'idea nuova e ben piú profonda di temporalità che si rivela e si nasconde. Ma poiché il bisogno di criticare e demolire si alimenta dell'opposto bisogno di credere e venerare, potremmo concludere che Nietzsche, maestro di sospetto ma anche ansioso di una nuova positività, « usa » spesso questi concetti scientifici e filosofici da figlio del proprio tempo (perché positivista era allora, e anche per lui, il colore del « velo di Maya »). A proposito dei « filosofi tragici » i cui filosofemi il Nietzsche basileese « usò » per illustrarne la personalità, Fink osserva (anzi, « obbietta »), che, al contrario, forse gli antichi pensatori usarono la propria « personalità » per pensare l'essenza dell'essere [5]. Qui, però, condividiamo solo in parte: secondo noi, questo è certamente il caso di Nietzsche [6]. Ma, allora, si può ancora considerare adeguato il termine « usare »?

Vi è, infatti, una « necessità » del pensiero di Nietzsche, cosí proclive a « psicologizzare » e a « personalizzare » il pensiero proprio e altrui, che ci sconsiglia di applicare ad esso questo atteggiamento e questo linguaggio. Salvo sentirci impegnati da una « necessità » altrettanto tragica.

È forse questo, della temporalità, l'esempio piú clamoroso di quel modo di « pensare » tipicamente nietzscheano che concepisce la stessa polemica solo come una forma di generosità, e in cui un concetto (« residuo di una metafora » [7]) non viene in generale « definito » (e quindi inserito in una connessione teorica che sia, in senso positivo o negativo, convenientemente precisa), ma neppure viene distrutto e sostituito con un altro. Al contrario: esso è un'istituzione che viene provocata a mostrare le sue piú vaghe (in realtà: profonde!) e suggestive (in realtà: illuminanti!) connotazioni, affinché se ne possa rivelare la potenza: cioè la potenziale capacità di riferimenti molteplici su piani disomogenei, la fecondità metaforica e i mille legami radicali da riattivare percorrendolo con l'esperienza viva di quello che M. Merleau-Ponty chiamò « *expérience muette* » e che Dilthey chiamava

Ibid., VIII[1] (*Frammenti postumi*), pp. 10 e 100; e le significative consonanze in Dilthey, GS VI (*Dichterische Einbildungskraft*), pp. 95 ss., e GS V (*Ideen*), p. 208. Vedi poi, *infra*, il testo relativo alla n. 121.

[5] E. Fink, op. e trad. cit., p. 42.

[6] *Ibid.*, p. 78.

[7] OFN, III[2] (*Verità e menzogna in senso extramorale*), p. 363.

il « pensiero tacito » [8]. Non è dunque, possiamo dire, quel concetto tematico, ma il suo « spazio vitale », il suo orizzonte, il vero oggetto d'interesse, esplorato attraverso la disseminazione e le propaggini di quello.

Lo sforzo di Nietzsche « appare » allora chiaramente diretto ad operare, ripercorrendone la natura labirintica, sul grande corpo vivente della cultura [9], a cambiare di segno, a orientare attivamente (secondo una *paideia* eroica e paradossale, ma non velleitaria — e facendovi circolare nuovi alimenti e inusitati veleni —) la vita stessa della cultura: « Se tu incorpori il pensiero di tutti i pensieri, esso ti cambierà » [10].

2. *Il problema del tempo come epicentro.* — La descrizione, l'analisi, la critica del luogo teorico in cui soggiornano, come in una presenza sospesa, i fatti storici, i valori e gli oggetti ideali non muove, in Nietzsche (simile in questo a Dilthey, che tuttavia cerca un metodo) da una consapevole o pregiudiziale impostazione metodica (come invece è il caso sia di Husserl che di Heidegger). La ricchezza della sua passione teorica, ed anche la profondità lancinante di certe sue intuizioni è dovuta, come in Dilthey, a questa « in-certezza » della via e della meta. Invece che nella forma di un metodo, di una terminologia o di una dottrina, il pensiero compare in essi come bisogno insopprimibile che, in modi diversi, li sospinge entrambi alla scoperta delle sue proprie possibilità.

Noi vogliamo accostare a Nietzsche questi filosofi, benché sia Dilthey che Husserl e Heidegger siano animati, dal canto loro, da una gelosa passione per il pensiero concettuale.

Cosí, per Dilthey, vi è una plurilateralità (*Mehrseitigkeit*) della

[8] Vedi di M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, pp. x, 253-54 (trad. it. a Bonomi, Milano 1965, pp. 24, 297); l'espressione è di E. Husserl (*Meditazioni cartesiane*, § 16); cfr. anche G. Brand, *Welt, Ich und Zeit (Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls)*, Den Haag 1955 (trad. it. E. Filippini, Milano 1960, pp. 120-21), il quale cita da un ms. coevo alle *Meditazioni cartesiane* il concetto di « orizzonte ancora muto » in rapporto al problema della tematizzazione fenomenologica. Per Dilthey, vedi la distinzione tra « pensiero tacito » e « pensiero discorsivo » in GS V (*Ideen*), pp. 143-44, 149, 182, 246, 251. Un significativo accenno all'importanza storica di Dilthey per questo riguardo, in R. E. Palmer, *Hermeneuticis. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston (Ill.) 1969, p. 108.

[9] E. Fink, op. e trad. citt., p. 39.

[10] OFN V^2 (*La gaya scienza*), pp. 355-56 (11 [226 *]).

vita, per cui « spieghiamo » con l'intelletto ma « comprendiamo » con la totalità delle nostre forze umane: infatti, alla « connessione » originaria dello psichismo si accede « per molte porte » [11] e non esclusivamente dal « reperto proprio » (*Selbstbefund*) come intenderebbe il conte Yorck [12], la cui condanna della psicologia costruttiva e della stessa « tolleranza » diltheyana per l'« esteriorità » dei metodi comparativi, è netta e senza quartiere. Secondo Dilthey,

> il processo del distinguersi e del differenziarsi è i n c l u s o nella vita. Noi lo riconduciamo in ultima analisi al soggetto e all'oggetto. Ma anche questa è una distorsione intellettualistica. La v i t a s t e s s a, invece, pur essendo tutto questo, è insieme connessione [...]. Questa plurilateralità della vita ha come conseguenza che l'intrepretazione di essa nella scienza cambia e si rovescia sempre di nuovo. Di queste concezioni [scientifiche], essa ne abbandona una per gettarsi sull'altra, e resta sempre insoddisfatta [13].

I due autori, che dispongono della stessa (diciamo cosí, « schopenhaueriana ») concezione del tempo come consumo irreversibile che compensa il c o s a l i z z a r s i del passato i d e a l i z z a n d o il futuro, condividono anche un'intuizione di fondo circa l'inclusione reciproca tra tutto e parte, in particolare tra vita e conoscenza (avuto riguardo al fatto che altro è il tutto che include realmente la parte, altro la parte che include virtualmente il tutto). Si può dire però che Dilthey, il quale almeno consapevolmente accetta questa legge del tempo, si pone nell'ideologia specifica e parziale dell'orizzonte filosofico-scientifico e, quindi, percepisce il tragico dell'esistenza scientifica attuale come contraddizione tra *Wollen* e *Können*, come *Anarchie des Denkens* e *Schmerz der Leere des Bewusstseins* [14]; mentre Nietzsche, che inconsapevolmente rifiuta quel concetto di temporalità, tende a considerare i problemi e lo stesso linguaggio scientifico *sub specie aeternitatis*, come manifestazioni parziali (errori, erranze) di una serena e armonica v o l o n t à d i p o t e n z a per la quale il tragico è un e t e r n o dir di sí al gioco di corrispondenze di tutte le sue parti. Sarà allora sul senso di « eternità » che dovranno concentrarsi i problemi di interpretazione [15].

[11] GS V (*Ideen*), p. 199.

[12] BDY, p. 178 (in MpD, p. 62).

[13] GS VIII (*Geschichtliches Bewusstsein*), pp. 69-70.

[14] *Ibid.* (*Zur Weltanschauungslehre*: 6. Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie), p. 198.

[15] Cfr. J. Stambaugh, *Das Gleiche in Nietzsches Gedanke der ewigen Wieder-*

La scissione tra volere e potere, il nichilismo che Dilthey chiama « doloroso vuoto di coscienza », l'anarchia del pensiero che caratterizzano l'epoca, appaiono tali solo nella luce platonica di un ἔρως scientifico che resta sempre figlio della povertà e del bisogno. Ma a quella luce l'itinerario di Zarathustra può apparire sospetto. I filosofi della vita (Dilthey allude a Carlyle, Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Tolstoi Maeterlink, Emerson, e vi aggiunge Ruskin, Byron, Leopardi) hanno tutte le ragioni contro i *Kathederphilosophen* e il pensiero metafisico storicamente esaurito, ma sbagliano se credono che si sia alla fine della *wissenschaftliche Philosophie selbst* [16]: la loro « forza » sta nel costante esercizio (*ständige Übung*) di « spiegare la vita con la vita stessa », di portare alla luce, al di là dei pregiudizî metafisici,

> i segreti percorsi che l'anima segue verso la gioia, i rapporti reali tra ciò che emerge in noi come desiderio dall'oscurità della vita pulsionale, ciò che si offre dal di fuori come valore d'effettualità (*Wirkungswert*), ciò che nella memoria, nel pensiero, nella fantasia influisce sui processi che ne derivano (...) [17].

Ma questi filosofi della vita assolutizzano il *loro* dato particolare, vi trovano subito il senso assoluto della vita, parlano solo di sé, « scambiano il loro angolo (Winkel) per il mondo » [18]. Quanto a Nietzsche, la sua *Bejahung des Willens und seiner Macht* è un modo particolare di fare (ancora) della metafisica. Lo stesso dogmatismo della parzialità si rivela, secondo Dilthey, nel « caso Wagner »: Nietzsche passò dalla venerazione al disprezzo perché aveva « trasferito

kunft des Gleichen, in « Revue Internat. de Philosophie » (1964), XVIII, pp. 92-93 (trad. it. in A. Marini, *Amicizia stellare. Studi zu Nietzsche di Beerling, Biser, Beaufret, Pütz, Boehm, Granier, Stambaugh, Pautrat, Vattimo, Nohl*, Milano 1982, pp. 199-239.

[16] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 6. Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie), p. 201; vedi anche GS V (*Wesen*), p. 370 (in CRS, p. 427).

[17] Un programma da Dilthey stesso già delineato in senso tecnico-psicologico alcuni decenni prima sotto il nome di una *Realpsychologie* da connettere a una *Strukturpsychologie* e a una *Individualpsychologie*, cfr. GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 6. Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie), p. 201.

[18] *Ibid.*, p. 202. In Nietzsche, che davvero non rischia questa « confusione », vi è però certamente (come in Marx, ma senza il conforto della dialettica) la pretesa consapevolezza provocatoria di incassare sui due piedi il credito che ogni parte del mondo deve poter vantare nei confronti del tutto. Perciò fa sempre presa sui « giovani » (meno sulle « donne », che si considerano comunque la metà piú uno di ogni parte e del tutto).

tutta la sua vitalità in un'unica figura dell'esistenza », ma bisogna sapere che « *keine einzelne Gestalt des Lebens alles ist* » [19].

Come vedremo tra breve, a parte la diversa gestione del concetto, del sapere positivo, del senso storico e di molte altre cose (come, per es., la posizione accademica), i due filosofi sono ugualmente indotti a fare sempre piú i conti col « problema » del tempo. Nel caso di Nietzsche però, la circostanza appare in un certo senso paradossale s o l o perché (come è stato dimostrato dalle ricerche della Stambaugh) se si può dire che il problema del tempo *è* al centro della sua opera (in cui è contenuta un'intuizione radicalmente nuova di temporalità), è anche vero che ciò « accade » senza che esso venga tematizzato direttamente, o forse proprio p e r c h é esso viene lasciato in un'apparente incuria laddove, tuttavia, le piú prestigiose rubriche del suo pensiero vi girano attorno come i pianeti intorno al sole.

G. Vattimo, nel suo ultimo libro nietzscheano [20] elenca i diversi concetti di temporalità (meccanico-quantitativo, storico-lineare, estatico-funzionale e, potremmo aggiungere, esistenziale-spirituale) presenti in Nietzsche e, sottolineiamo, anche se esigenzialmente risolti nell' e t e r n o r i t o r n o, presenti f i n o a l l a f i n e. Perché l'« approfondimento » nietzscheano è mite (è un affiorare) e non distrugge veramente nessuna presunta apparenza o errore: infatti non dispone, o non dovrebbe disporre, di nessuna presunta « realtà » o « verità » con cui rimpiazzarli.

Dal canto nostro, non intendiamo qui forzare questo cerchio magico, né con la pretesa di una teoria esplicita che non c'è, né con la violenza di un'interpretazione risolutiva di tale assenza), ma solo trovare una giusta distanza per orientare lo sguardo su quel c e n t r o p r e s u n t o come sullo spazio di un problema che resta tale E ciò a partire da due lati: i l l a t o del rapporto di questo pensiero (che è stato giustamente definito un « esercizio ontologico ») con l'idea della cultura e della storia e, parallelamente, i l l a t o di un'analoga p o l a r i z z a z i o n e v e r s o il problema del presente e della temporalità. Quest'ultima è riscontrabile, anche alla luce delle posizioni heideggeriane di *Essere e Tempo*, in due autori contemporanei, di cui vorremmo al tempo stesso indicare la parentela che per questo riguardo emerge,

[19] GS VIII (*Typen der Weltansch. und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*: Handschriftliche Zusätze), p. 162.

[20] G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1974, pp. 269-70.

con Nietzsche: e sono quelli che abbiamo nominato: Dilthey e Husserl. Nel far questo, assegnamo implicitamente una segreta autorità ad *Essere e Tempo* inteso ipoteticamente come una sorta di applicazione sistematica di aspetti essenziali dell'insegnamento nietzscheano d e n t r o i quadri mentali della tradizione filosofica europea.

Se essi sembrano tutti (ed effettivamente sono) assai distanti da Nietzsche, diciamo che proprio Nietzsche ci ha insegnato il sentimento della distanza. Esso non è solo quello di creare valore e gerarchia ma, prima ancora, quello di vivere la non-identità e la differenza. Un sentimento e un'idea che, come il gusto della teoria, quello della metafora, il bisogno di viaggiare o l'« amicizia stellare », vivono a loro volta soltanto nel presupposto non confessato che in questo e in qualunque mondo possibile « tutto sta insieme », « *tout se tient* », tutto « ritorna » (anche se ritorno non significa solo ri-sorgere ma anche ri-tramontare [21]). A parte il comune riferimento alla monadologia leibniziana [22], è questa idea che sottende, nella *Krisis* di Husserl, l'analisi dell'« apriori della *Lebenswelt* »; è questa idea che Trendelenburg e Dilthey credono di scoprire al fondo di quel tipo di *Weltanschauung* che chiamano « filosofia dell'identità » o « idealismo oggettivo », e a cui Dilthey allude (in un appunto del 1870) come al « mio teorema della piena positività del mondo »; un'idea e un presupposto donati da Goethe, in una versione particolarmente suggestiva, alla *d e u t s c h e B e w e g u n g*, ma che risalgono a Platone e ai presocratici; il piú raffinato, M. Heidegger, li riscopre addirittura nella dottrina scolastica dei trascendentali, li applica alla propria analitica dell'esistenza e li sfrutta a fondo quando si tratta di mostrare la *Not-wendigkeit* [23] di quella sua *Wendung* che cercherà di percorrere il rovescio della *Seinsfrage*.

Nietzsche condivide certamente il principio antiintellettualistico e vitalistico che questa tradizione racchiude nel suo seno. Un principio cosí spiccato da esprimersi perfino attraverso i filtri piú acerbi e proverbiali come il « formalismo » kantiano e il « panlogismo » hegeliano;

[21] La Stambaugh (PZN, p. 64) cita il seguente passo di Nietzsche: « (...) *das unbedingt Verschiedene im fortwährenden Wechsel wäre* nicht festzuhalten (...) ». Vedi lo stesso concetto in OFN, V² (*La gaya scienza*), pp. 350, 366, 370, 378, 384.

[22] Per Dilthey si veda, ad es., DjD, p. 98; oppure GS VII (*Plan*), p. 199.

[23] Per il « teorema della positività » vedi *supra*, Cap. III, n. 68. Per l'origine nietzscheana del gioco etimologico sulla « *Notwendigkeit* », vedi OFN, VI¹ (*Così parlò Zarathustra*: « Del grande anelito »), p. 271: « *Wende der Not* » (« curva della necessità ».

un principio proclamato in forme diverse da Herbart, Schopenhauer, Lotze e, questo è l'aspetto che importa qui sottolineare, applicato alla pratica teorica stessa nell'approccio storicista, analitico-descrittivo e tipologico di Dilthey, nella *Wesensschau* fenomenologica e nell'ontologia ermeneutica heideggeriana. Lo condivide (almeno nella misura in cui è partecipe di questa stessa tradizione) però, diversamente da Dilthey, Husserl e Heidegger non affronta, neppure su questa base, il problema del concetto e della concettualizzazione in modo diretto ma, di nuovo, solo a distanza; alla luce di una genealogia positiva e *bejahend* dell'errore; mostrando e sperimentando le funzionalità palesi o segrete dei concetti già fatti e creando, insomma, un insieme di condizioni morali e intuitive nuove per una nuova concettualizzazione che trascura, e forse disdegna, di compiere in proprio[24]. Di qui il modo, meno esplicito ma piú drammatico con cui il problema del tempo si accampa al centro del suo pensiero. Del resto, psicologicamente, Nietzsche si sentiva soprattutto l'autore di *La Nascita della Tragedia* e di *Cosí parlò Zarathrustra*, le sue opere piú immaginifiche e mitopoietiche, mentre tutta la sua opera aforistica costituisce un vero e proprio invito a nozze per i filosofi professionisti, che non sanno resistere alla fortissima richiesta che ne promana, di un'interpretazione concettuale e sistematica.

3. *Il "complesso" mitologico (La Nascita della Tragedia).* — Secondo noi, non c'è ragione di contestare a Nietzsche che tutte le sue problematiche essenziali ricevano il loro senso fondamentale solo se ricondotte all'intuizione dell'eterno ritorno[25], e se è di per sé ovvio che l'intuizione dell'eterno ritorno coinvolge il problema del tempo, è anche innegabile che i testi nietzscheani non ci presentano solo due versioni (Löwith) di questo problema, corrispondenti alla duplice versione (quella « cosmica » e quella « morale ») dell'eterno ritorno.

Il trattato della Stambaugh li analizza a tappeto individuandoli tuttavia, di nuovo, come varianti di due figure o sensi principali di « divenire » (*Werden*). Uno è quello, schopenhaueriano, di *Nascita della Tragedia*, dove esso si presenta come brama inesausta di vivere ed

[24] Vedi anche PZN, pp. 97-98.

[25] OFN, VI[3] (*Crepuscolo*), p. 161.

« eterno contraddirsi nella forma del tempo » [26]; l'altro, quello di « Vecchie e nuove Tavole » [27], dove il *sich-« wieder » sprechen* diventa beato (e sinonimo del *sich-« wieder » suchen/zugehören* di molti dèi ridenti, per i quali necessità e libertà coincidono).

Sarebbero sempre queste due figure principali del divenire e del tempo (che adombrano quelle tradizionali del tempo come χρόνος e σφαῖρα) a subire le piú svariate metamorfosi e incarnazioni. Cronologicamente, la prima che si presenta è quella del « complesso mitologico » di *Nascita della Tragedia*: apollineo, dionisiaco ed eroico-titanico, dove si trascorre dal « limite », all'« illimitato », all'« eccesso ».

La seconda è quella « storica » della *IIa Inattuale*: dove si passa dal vitale, allo storico, al sovrastorico. Il passaggio dal primo « complesso » (del *Werden* mitologico) al secondo (del *Verhalten* storico), quindi: dal Divenire alla Vita, è garantito innanzitutto dalla permanenza nella struttura temporale del consumo: essa comporta la centralità del passato, in quanto il nuovo istante spodesta il precedente [28] per presentarsi, esso, come il consolidato, individuato e quindi non piú bisognoso. Questa dinamica per cui il divenire aspira all'essere perché è già concepito in termini di essere e l'essere cosí inteso si ribalta nel nulla, è tipicamente pessimista e nichilista-negativa.

Nel « complesso mitologico », questo concetto schopenhaueriano dell'*Ur-einen* come eterno sofferente (*das ewig Leidende*), e cioè come *Wille* che non basta a se stesso, è infatti quello della costante aspirazione a liberarsi (*Erlösung*) dal proprio volere (ergo: a non volere), aspirazione che si esprime nello *Schein* in cui esso si individualizza obbiettivandosi: a questa unità originaria corrisponde in positivo il « dionisiaco » di Nietzsche. Lo sviluppo del concetto di dionisiaco, che per Nietzsche è un principio artistico della natura creatrice, trascorre tuttavia (già in *Nascita della Tragedia*) dalla contrapposizione all'altra « potenza artistica » della natura, quella « apollinea », all'omogeneizzazione delle due polarità nella *Steigerung* dell'elemento eroico-titanico (edipico-prometeico) la cui saggezza è l'« eccesso » (*Übermass*)

[26] Frammento citato dalla Stambaugh, PZN, p. 1: « generare, vivere, uccidere, è tutt'uno ».

[27] OFN, VI[1] (*Zarathustra*), p. 241.

[28] PZN, p. 31.

e che, per via passiva o per via attiva, contro la natura o contro Zeus, ma sempre in modo eternizzante [29] cerca di ripristinare l'unità originaria [30]. Il peso della subordinazione di queste potenze e quindi anche della religione e dell'arte, allo schema eroico-titanico del tempo, in cui l'eccesso è un materiale andar oltre i limiti, produce in esse una radicale impotenza allorché, nella religione e nell'arte (come del resto nella filosofia « metafisica ») la volontà cerca di superare i limiti dell'individuazione apollinea (l'apparenza) nel tipico modo concesso ad Apollo e cioè « universalizzando » l'individuazione [31] nell'imperialismo dell'unico e universale mondo vero (o essere in senso proprio): perché, cosí facendo, essa scopre alla fine, con rinnovata sofferenza, che il « mondo vero » dovrebbe ribaltarsi nell'uno-originario: ma questo era, già da sempre, Dioniso.

I due momenti titanici, nella loro esteriorità, sono qui raffigurabili anche nella ruota di Issione [32] che ricomincia da capo senza entusiasmo, e nello sforzo (non « potenza », che è esplosiva!) di Atlante che come una marea regge e fa galleggiare il mondo dell'individuazione e dell'essere. Anche il Prometeo di Eschilo è incatenato alla rupe e il suo fegato divorato rinasce sempre di nuovo, anche l'Edipo di Sofocle colonense, che ha visto ciò che non doveva vedere e ha fatto esperienza dell'oscurità originaria del « mondo senza legge », regge ora in un certo senso, monumentale contrappasso dantesco, le certezze (le norme, i divieti) del mondo luminoso.

Questo coincidere dell'incompatibile, col conseguente ribaltarsi di dioniso in apollo e viceversa, sia esso interpretato come colpevole ed ansiosa emancipazione prometeica dall'unità originaria, o come gioioso e insensato gioco del « grande fanciullo Tempo » [33], è facilmente riconducibile alla caratteristica opposizione-contiguità in cui si rimandano, si contraddicono e si riconciliano tutte le « ipotesi » del *Parmenide* platonico: dalla I ipotesi positiva (l'uno), alle ultime ipotesi negative del nulla e della piena libertà del sensibile, alla famosa III ipo-

[29] Santità della religione o bellezza dell'arte, cfr. OFN, III[1] (*La nascita della tragedia*), § 9.

[30] *Ibid.*, p. 69.

[31] *Ibid.*

[32] PZN, p. 213.

[33] OFN, III[1] (*Considerazioni Inattuali*: III. Schopenhauer come educatore), p. 400; anche PZN, p. 28.

tesi [34] che si presenta come l'instabile luogo dell' ἐξαίφνης (attimo) in cui gli estremi si fondono (o battono la testa e si contraddicono?): quello che la scommessa faustiana, di cui Nietzsche sembra talora farsi erede, spera di fermare e dilatare in una eternità articolata, vivente e creativa.

In questa prima incarnazione « onto-mitologica » del nostro problema troviamo dunque, variamente intrecciati, il tempo di Crono (nell'opposizione apollo-dioniso) e il tempo del « grande fanciullo » come spazio teorico virtuale della « potenza », che rende compossibile l'esperienza eroica di Edipo (orizzonte passivo del passato e del buio originario in cui tutto è uno) e quella prometeica (orizzonte attivo del futuro e della luce in cui l'uno è tutto): emblema di una sola grande dimensione « tragica » il cui opposto diventa il « socratismo » e il « platonismo popolare ».

4. *Il " complesso storico-vitale " (Sull'Utilità e il Danno della Storia per la Vita).* — La seconda incarnazione del divenire e del tempo è quella della *II Inattuale*, dove il Divenire diventa la Vita. Per la Stambaugh il problema del tempo è affrontato qui per la prima volta in modo esplicito [35], perché vi si espone una ricca fenomenologia dell'atteggiarsi nei riguardi del passato. Benché « esplicito » ed « implicito » abbiano scarso peso ermeneutico in casa-Nietzsche, la circostanza è particolarmente significativa perché, se la storia mette ovviamente all'ordine del giorno il problema del passato è ancora sul passato che, d'altra parte, ha il suo baricentro la concezione eroico-titanica del tempo.

Se Crono divora i suoi figli, anche Prometeo « sconta un'eterna sofferenza » [36]; la corsa del tempo è selvaggia e orrenda perché guidata dal bisogno (difetto, mancanza, peccato o nostalgia) dell'uno-originario; l'ansia del consumo e la concitazione della violenza sono tutt'uno con l'individuazione e il chiudersi entro limiti fissi di dominio ad immagine e somiglianza di un « esser-uno » che, se si rivelasse nella sua crudezza, avrebbe solo il volto di quell'ansia e di quella violenza.

È quasi commovente, di fronte alla abituale « enormità » e « provocazione » delle tesi nietzscheane, la tesi di giustezza ed equilibrio che caratterizza la *II Inattuale*: né troppa storia né troppo poca, né troppo oblio né troppa insonnia, « dimenticare e ricordare al tempo giusto »

[34] Su cui tanto, sulle orme di Kierkegaard, ha insistito Enzo Paci.
[35] PZN, p. 20.
[36] OFN, III[1] (*La nascita della tragedia*), p. 68.

perché un individuo, un popolo una civiltà hanno bisogno di preservare quel tanto di oblio e di anti-storico che permette di abitare il presente (« sfera », « atmosfera », « orizzonte », « involucro », « strato vaporoso », « cerchio », « àmbito della misura umana ») in cui vivere [37].

Eppure, qui già si agita il pensiero dell'eterno ritorno. Il tema di fondo, come abbiamo accennato, sono le forme del *Verhalten* verso il passato: storica, non-storica e sovra-storica. La discriminante tra l'atteggiamento storico e quello sovrastorico è offerta da una prova psicologica del ritorno: « Chi chiedesse ai suoi conoscenti se desiderino vivere di nuovo gli ultimi dieci o vent'anni », potrebbe, dalla motivazione delle loro risposte (entrambe negative) vagliare i due atteggiamenti: quello storico appiattisce il presente sul passato perché si orienta sul futuro del processo storico; quello sovrastorico fa la stessa cosa perché si orienta solo sul valore di verità della conoscenza. L'atteggiamento storico e quello non-storico devono equilibrarsi come la visione del divenire e quella dell'essere (come dioniso ed apollo) per essere utili alla Vita; ma insieme si potenziano in un terzo atteggiamento, analogo e omologo all'esperienza eroico-titanica dell'eccesso, che è quello sovra-storico. La « pura conoscenza » dei tipi e dei valori non transitori [38] offre i suoi frutti sotto forma di presenza, una presenza trasparente e disincarnata che cala (cumulo, raddoppiamento) come una cappa di cristallo sul presente vivente assiderandolo e lasciandolo qual'è. Il *Verhalten* sovrastorico, come quello storico, conosce gli orizzonti (ha sperimentato il morso dell'« *es war* ») e, come quello non-storico ignora, cosí esso disprezza passato e futuro, ma in compenso è *nauseato* (non felice) del presente e cerca la felicità (la « potenza ») nell'arte di Prometeo e nella religione di Edipo [39].

Orbene, se la storiografia, tema esplicito della seconda *Inattuale,* viene concepita come pura scienza [40], i difetti dell'uomo storico si sommeranno a quelli dell'uomo sovrastorico: sparirà la fede illuministica nel futuro della ragione, ma al posto della nausea per il presente e del ricorso alle forze eternizzanti di arte e religione, subentrerà o trion-

[37] *Ibid.* (*Considerazioni Inattuali*: II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita), pp. 265-67, 272.

[38] *Ibid.*, p. 270.

[39] *Ibd.*, p. 351. Come un'analogia dell'uomo sovrastorico può esser letto l'« eremita » di *Cosí parlò Zarathustra* (Prefaz., I, in OFN, VI[1], pp. 4-5).

[40] *Ibid.*, p. 287.

ferà la soddisfazione filistea, l'ottundimento dell'istinto, l'ovvietà e l'« autoevidenza », la « divinizzazione » del presente [41] cosí com'è. Avremo, cioè una copia grottesca dell'uomo non-storico sotto l'orpello delle « magnifiche sorti e progressive » garantite dalla retorica del passato.

Nella prima parte di questa incarnazione « storica » del nostro problema in Nietzsche, troviamo dunque di nuovo un intreccio fra i due momenti di Crono e del « grande fanciullo »: il primo è la proiezione esplicita del passato come *mortuum* consolidato e ossificato su un presente che diventa « cosa » e su un futuro che diventa « idea » [42]; il secondo è adombrato n e g a t i v a m e n t e nella dinamica di conoscenza, arte e religione, nell'eccesso eternizzante dell'uomo *sovra*storico, e nel saldo negativo dell'« eccesso di storia » in un presente oblioso che assomma, dell'uomo storico e di quello sovrastorico, i difetti e non le qualità positive. Sembra evidente che questo cumulo o raddoppiamento negativo prefigura il nichilismo mentre, se sommassimo le corrispondenti qualità positive, otterremmo la costellazione del gioco, della potenza e del ritorno o, almeno, il quadro di una storiografia « utile alla vita », quale viene delineato nel seguito dell'*Inattuale*. Emerge già qui la significatività dell'« *über* » [43]: che ricorre nell'« eccesso » (*Übermass*) religioso e artistico di Edipo e Prometeo, nella versione eternizzante religiosa e artistica (ma anche teoretico-conoscitiva!) dell'uomo s o v r a storico (*überhistorisch*) e nell'« eccesso di storia ». Del resto, se potessimo toccare qui il termine « naturale » di queste considerazioni, vedremmo forse che i termini « *Macht* » (presente), « *Über* » (futuro) e « *Wieder* » (passato) si contendono lo stesso spazio concettuale. Come osserva Heidegger [44], « l'inizio di questa *Inattuale* fa supporre che egli [Nietzsche] comprendesse molto di piú di quanto abbia detto ».

5. *Nietzsche e Dilthey sulla storia.* — Può essere interessante confrontare qui due posizioni (la prima di dodici anni anteriore, la se-

[41] Per le radici antihegeliane e le risonanze hölderliniane della critica nietzscheana del presente, vedi Antimo Negri, *Nietzsche. Storia e cultura*, Roma 1978, pp. 58-63.

[42] « Ibrida disarmonia di pianta e spettro », secondo le parole di Zarathustra (OFN, VI[1], p. 6).

[43] Su cui vedi gli studi di F. Masini in « Rivista di letterature moderne e comparate », dicembre 1962 e in *Miscellanea di studi in onore di B. Tecchi*, Roma 1969.

[44] SuZ, § 76.

conda coeva alla *Inattuale* nietzscheana) di Dilthey sulla storia. Per lui, la storia avrebbe dovuto essere ma non era una scienza, e i suoi tentativi di fondare le cosiddette scienze dello spirito lo porteranno piú che altro a dissolvere un concetto stantìo o, comunque, ristretto di scientificità ed a prospettare una specie di « orizzonte trascendentale » della fondazione scientifica in generale, su base storica (tipologica ed ermeneutica) e psicologica (descrittiva, analitica e comparativa), paragonabile a quello piú tardi sviluppato da Husserl e da Heidegger sulla base della fenomenologia della *Lebenswelt* e dell'analitica esistenziale.

Una nota di diario del 1859 dice:

> Non varrebbe la pena di essere uno storico se non fosse anche un modo di capire il mondo! Ne varrebbe la pena solo per colui al quale sta a cuore l'applicazione di un metodo, di un *impulso* espressivo, o il perseguimento di scopi pratici[45].

È, questo, un modo di rivendicare il coinvolgimento dell'intiera connessione psichica nell'attività storiografica: la « struttura » della connessione psichica è costituita, appunto, da intelletto (consapevolezza metodica), sentimento (impulso, ispirazione) e volontà (scopi pratici). In particolare, è la presenza dell'intelligenza nell'attività storiografica che qui viene rivendicata, dell'intelligenza in senso forte: come filosofia.

Il passo coevo all'*Inattuale* è contenuto nel « Saggio del 1875 » *Sullo studio della storia delle scienze dell'uomo, della società e dello stato*[46]. Vi si rivendica l'inverso: il filosofo non deve credere di poter calare i suoi schemi sul materiale storiografico fornito da storici-talpa. La ricerca storica deve essere *historische Forschung in philosophischer Absicht* ma, a sua volta,

> il filosofo deve compiere in prima persona le operazioni dello storico sulla materia prima dei residui storici. Deve essere, insieme, uno storico[47].

L'interesse di queste citazioni è nel quadro in cui devono essere inserite: la circolarità tra filosofia e storia è anche l'inscindibilità tra sentimento (o impulso espressivo), volontà pratica di produrre, ed esercizio intellettuale; ma queste tre dimensioni vengono da Dilthey ricondotte alle tre modalità temporali che sono caratteristiche sia della « connessione psichica » (*innerer, seelischer Zusammenhang*),

[45] DjD, p. 81 (spaziat. ns.).
[46] GS V (*Geschichte der Wissenschaften*), pp. 31-73.
[47] *Ibid.*, pp. 35-36.

che di quella « effettuale » (il cosiddetto *Wirkungszusammenhang*), di microcosmo e macrocosmo, in una evidente analogia con la classificazione nietzscheana dei tipi di storiografia ai §§ 2, 3, 4 della *Inattuale* sulla storia [48].

È nota l'interpretazione « esistenziale » che Heidegger fornisce di ciò che, con linguaggio informale o genericamente positivista, Nietzsche chiamò « l'utilità della storia per la vita »: la vita è la giusta ingiustizia dell'individuo che v u o l e per il futuro e s c e g l i e nel presente perché non è il « r i s u l t a t o » di un passato, ma la carne e il sangue di « tutti » i tempi. Ricordiamo soltanto che, secondo la lettura di Heidegger [49], la fondazione ontologico-esistenziale delle tre storiografie comporta anche l'autenticità della loro sintesi essenziale e il tendenziale scadimento (*Verfallenheit*: scadimento di « potenza ») del loro unilaterale divaricarsi (inautenticità).

Che i tre tipi di storiografia (m o n u m e n t a l e , a n t i q u a r i a e c r i t i c a) elencati da Nietzsche, non siano solo tre tipi di storiografia, ma tre aspetti inscindibili di u n a storiografia non deformata dal privilegio del passato e dal pregiudizio ontologico che lo giustifica, ovvero: che tre storiografie cosí orientate possano essere concepite solo c o m e d e f o r m a z i o n e d e l , e quindi s u l p r e s u p p o s t o d e l dato antropologico-culturale di una temporalità estatico-orizzontale (che, per Heidegger, costituisce il senso stesso della « cura ») ci pare interpretazione (forse eccezionalmente!) non-violenta tra quelle che questo eccezionale ermeneuta dedica a Nietzsche.

Cosí come è d i f f i c i l e c o n t e s t a r e che tutto il piano delle *Inattuali*, proprio perché si raccoglie sotto il titolo di una critica del presente, conduce questa critica secondo le tre dimensioni essenziali di una presenza allargata di cui il presente « attuale » è deformazione riduttiva: infatti, la *I Inattuale* esamina in D. Strauss la presente, tronfia ovvietà della teologia hegeliana; la *II Inattuale*, la ovvietà, con essa solidale, di una concezione « storicistica » del passato e della vita; la *III* e la *IV Inattuale*, l'ovvietà dell'immagine, non meno tronfia (anche se Nietzsche se ne accorgerà solo piú tardi!) del genio e delle speranze per il futuro contenute nelle figure esemplari di Schopenhauer e di Wagner.

[48] Cfr., in particolare, OFN, III[1] (*Considerazioni Inattuali*: II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita), p. 272.

[49] SuZ, § 76.

In questa stessa impostazione di critica radicale del presente della cultura come « risultato » del passato (che ripete a un livello non meno aggressivo e drammatico motivi schilleriani e hölderliniani, presenti del resto con maggiore o minore coerenza in tutta la *Klassik* tedesca) può essere inclusa tutta la tematica dello smascheramento, del nichilismo e della trasmutazione. Neppure le tematiche dell'errore necessario e della genealogia, e lo sviluppo dei motivi essenziali della volontà di potenza, dell'eterno ritorno e del Superuomo possono prescindere da, o cancellare, la critica del presente che non è soltanto collegata alla teoria della cultura in funzione di « maschera » del pensiero essenziale [50], ma è intrinsecamente legata al pensiero dell'essere: l'esercizio ontologico stesso è infatti essenzialmente impegnato nella critica del presente.

Secondo l'*Inattuale* sulla storia (§ 2) « in tre riguardi al vivente occorre la storia »:

1) « in quanto è attivo ed ha aspirazioni »
2) « in quanto preserva e venera »
3) « in quanto soffre ed ha bisogno di liberazione ».

Attività ed aspirazioni suggeriscono progettualità e concentrazione sul futuro: la accentuazione monumentale della storiografia è favorita da un predominio della volontà; preservare e venerare comporta essenzialmente conoscenza e memoria, e quindi interiorizzazione (*Er-innerung*) del rapporto al passato come culto della lontananza: qui l'atteggiamento è prevalentemente votato all'intelligenza del passato come tale; soffrire e liberarsi, infine, è tipico del presente che apprezza emotivamente i valori, seleziona e sceglie. Constatiamo dunque che le tre estasi temporali sono, nel testo di Nietzsche, collegate alle tre facoltà tradizionali dell'anima: intelletto, sentimento e volontà.

6. *Le modalità temporali e la filosofia dello spirito.* — Qui le analogie fra i nostrti autori non sono soltanto assai nette e precise, ma vanno molto al di là della presenza dello schema estatico del tempo e della « critica del presente » nel duplice contesto dell'anima e della cultura.

Prendiamo per primo Dilthey. Nell'*Introduzione alle scienze dello spirito* [51] si dichiara che vi sono « tre classi di oggetti da studiare »:

[50] Come pensa E. Fink, op. cit., p. 10.

[51] ISS, pp. 60-61.

1) l'organizzazione esterna della società, 2) i suoi sistemi della cultura, 3) i singoli popoli. Sotto il titolo di « organizzazioni esterne » si intendono (come in Schleiermacher) lo Stato, la Chiesa, la Scuola (diciamo pure: partiti, sindacati e cosí via); con i « sistemi della cultura » si intende la classica triade di eticità, lingua-religione, arte-scienza (ma possiamo aggiungervi: diritto, economia politica, ecc.)[52]; con i « popoli » si intendono speciali « articolazioni genealogiche » (che hanno la vitalità attribuita da N. Hartmann allo « spirito obbiettivo ») in quanto « centri viventi e relativamente autonomi di civiltà » che sono, « nel contesto di un'epoca, portatori del movimento storico »[53].

Il collegamento, in particolare, dei sistemi della cultura con « la ricchezza della vita individuale » che « si divide in percezioni e pensieri, sentimenti, e volizioni » è dichiarato:

> [...] già per questo naturale articolarsi della vita psichica [...] tale contenuto vitale rende possibile una diversità dei sistemi nella vita della società[54].

Dodici anni piú tardi, nel saggio *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*[55], la connessione interna dello psichismo viene configurata secondo tre articolazioni perfettamente corrispondenti a quelle già viste per il mondo storico-sociale: vi si parla, infatti, 1) di una connessione psichica « acquisita » che assomma gli elementi permanenti della vita culturale e storico-sociale (all'incirca come fanno le « organizzazioni esterne » con le idee e con gli individui) e li interiorizza per l'individuo come base inconscia e abituale di disponibilità « a priori » che ne condizionano la potenza e la continuità di sviluppo; 2) di una connessione « strutturale » che collega i vari modi e le forme in cui l'individuo si esplica nella presenza (che sono intelletto, sentimento e volontà); e infine 3) la connessione longitudinale dello « sviluppo » che delinea l'impulso della vita (« cieco » per Schopenhauer) secondo un orientamento, un *telos*.

[52] *Ibid.*, pp. 80-81, 110; cfr. GS V (*Ideen*), p. 147: « (...) i sistemi della cultura (l'economia, il diritto, la religione, l'arte, la scienza), e l'organizzazione esterna della società nelle associazioni famigliari, comunali, ecclesiastiche e statuali (...) ».

[53] ISS, pp. 60-61. Per l'accenno a N. Hartmann, cfr. N. H., *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933, cap. XVII, § 4 (trad. it. di A. Marini, Firenze 1971, pp. 254-56).

[54] ISS, pp. 71-72.

[55] GS V (*Ideen*), pp. 176-77.

Anche qui, è chiaro il senso di queste distinzioni rispetto al tempo: le organizzazioni esterne e la connessione acquisita conservano il passato consolidato; la vitalità dei popoli e lo sviluppo degli individui sono orientati verso il futuro; mentre i sistemi della cultura e le modalità della connessione strutturale dello psichismo corrispondono alle « forze eternizzanti » perché sono manifestazioni (simboliche) della « potenza » e la loro struttura temporale (la filigrana estatico-temporale della potenza), si distribuisce nelle forme emergenti di intelletto, sentimento e volontà. Strutturalmente, « il vero e proprio centro della vita psichica » è la « connessione dei moti istintivi e dei sentimenti », da cui « dipende la felicità o l'infelicità dell'esistenza umana » [56]. Ma questo « centro » sentimentale è responsabile delle scelte assiologiche e della dimensione del valore che, per Dilthey, caratterizza il presente in senso stretto [57].

Sedici anni piú tardi, negli *Studi sulla costruzione del mondo storico-sociale*, Dilthey distingue tra vivere (*Erleben*), comprendere (Verstehen) ed espressione (*Ausdruck*), nella cui circolazione il corso della vita stessa si obbiettiva nei propri prodotti ed esprime ad un tempo le categorie corrispondenti per la comprensione delle strutture trascendentali e della concretezza storica della cultura: queste categorie in cui « la vita stessa » offre e dichiara la propria « connessione », stanno sotto la « categoria suprema » (formale) del « rapporto del tutto con le parti » [58]. È ancora nella vita stessa che è contenuta, come « prima determinazione categoriale, fondamentale per tutte le altre, la temporalità » [59]. Questa è la fondamentale

[56] *Ibid.*, p. 185.

[57] Anche in rapporto a questa « centralità del sentire » - « centralità del presente » (oltre che al forte tratto goethiano-naturalistico di Dilthey) può (e forse deve) essere valutato quello « spostamento d'accento » che, secondo F. Rodi e H. Johach, per una parte degli anni '90 induce Dilthey a ricostruire la « connessione strutturale dello psichismo » umano piú a partire da un'analisi dell'uomo come « sistema degli istinti e dei sentimenti » che non dall'impostazione cartesiana del « *Satz der Phänomenalität* » legata (cfr. GS XIX, *Vorbericht*, pp. XLII-XLIV) all'esperienza interna cosciente. « Quella struttura della vita (stessa) che — in evidente analogia con tutte le forme della vita organica — è caratterizzata dalla connessione tra unità vitale centrata e *milieu* (*ibid.*, p. XLIV), può ben essere quella temporale e, al centro di essa (come, in altra occasione: *ibid.*, pp. XXXV-XXXVI, Rodi e Johach osservano) c'è il fenomeno irriducibile dell'*unaufhaltsamen Fortrückens der Gegenwart* ».

[58] GS VII (*Plan*), p. 195 (in CRS, p. 299).

[59] *Ibid.*, p. 192 (in CRS, p. 295).

categoria reale (non formale); alle cui modalità di presente, passato e futuro corrispondono le principali categorie reali che sono: valore (per il presente), scopo (per il futuro), significato (per il passato)[60]. Esse emergono però, nell'intreccio della vita e della comprensione, a seconda dell'atteggiamento (*Verhalten*) assunto rispetto al « corso della vita nel tempo », mentre va notato che

> nessuna di queste categorie può venir subordinata alle altre, perché esse rendono accessibile al comprendere, da un differente punto di vista, la pienezza della vita: e quindi sono tra di loro incomparabili[61].

Non è qui il caso di insistere sull'applicazione onnipervasiva dello schema della temporalità estatica nell'opera di Dilthey. Esso vi accomuna infatti funzioni psichiche e tipi di *Weltanschauung*, tradizioni culturali e teologiche, forme grammaticali (*Ausrufung*, *Imperativ*, *Urteil*) sulla base delle modalità del tempo interno a cui vanno ricondotte sia le principali categorie materiali (valore, fine, significato) sia quelle formali come effettualità, possibilità, necessità[62], accostamento, subordinazione, connessione[63], riflessione, forza, ampiezza[64], e così via[65]. Ci basterà ricordare una considerazione retrospettiva dell'estate 1911 in cui Dilthey rievoca la sua giovanile impostazione teorica: si trattava di « giustificare la realtà del mondo spirituale », vanificata dalla tesi kantiana (condivisa dal primo Lotze) circa la cosiddetta idealità (mera apparenza) del tempo: « *mit der Kritik dieser Lehre setzte ich ein* »[66].

Neppure insisteremo sulla vistosa analogia che queste « categorie reali » (o materiali) della vita che circola in quello che Dilthey chiama il « mondo storico-sociale », hanno con gli « esistenziali » elaborati da Heidegger in *Essere e Tempo* come modalità dell'In-essere

[60] *Ibid.*, p. 199 (in CRS, p. 303).

[61] *Ibid.*, p. 201 (in CRS, p. 306). Questo aspetto di incomparabilità è caratteristico dei *maxime scibilia* e richiama con evidenza sia il concetto scolastico di convertibilità, sia quello heideggeriano di cooriginarietà (vedi *infra*, n. 107).

[62] *Ibid.*, pp. 193-94 (in CRS, p. 296).

[63] *Ibid.*, p. 202 (in CRS, p. 307); inoltre GS V (*Beiträge Individualität*), p. 265.

[64] GS VII (*Plan*), p. 201 (in CRS, p. 306).

[65] Vedi la successiva nota 67.

[66] *Vorrede* di Dilthey alla progettata raccolta di scritti corrispondente all'attuale vol. V delle GS, dal titolo *Introduzione alla filosofia della vita*, p. 5; vedi anche GS VII (*Plan*), p. 194 (in CRS, p. 297).

o articolazioni del ci: *Befindlichkeit*, *Verstehen* e *Rede* (a conferma del fatto che la forza e il prestigio della interpretazione esistenziale di Heidegger sono in gran parte dovuti a precisi e rintracciabili referenti culturali esterni, a domande storiche preesistenti, cui ha dato risposta). Nella *Rede* è infatti ben visibile l'elemento positivo-culturale (storico *e* quotidiano) del linguaggio come modello di ogni tipo di espressione (*Ausdruck*: « spirito obbiettivo » nello specifico senso diltheyano); nella *Befindlichkeit* l'*Erleben* di Dilthey; e nel *Verstehen*, naturalmente, il corrispondente *Verstehen*.

Ma la cosa piú sorprendente può essere il dover constatare che se la triplicità tradizionale delle vecchie « facoltà dell'anima » tende (in Dilthey come in Husserl e in Heidegger) a deperire come dato positivo e numerico grazie, rispettivamente, alla sua inclusione nel modello vitale del rapporto tutto-parti; al graduale approfondimento dell'analisi intenzionale; e alla *Kehre* che deve passare la mano o, meglio, la parola, all'essenziare del tempo, la triplicità delle modalità temporali estatiche si estende, viceversa, al tutto della vita stessa (in Dilthey), dell'esserci (in Heidegger), e del campo fenomenologico-trascendentale (in Husserl).

Rispetto alla modalità del presente, tuttavia, questa « triplicità » produce una « duplicazione » della presenza: come presenza inautentica che esclude i propri orizzonti e come presenza autentica che li include. In questa duplicità originaria si fondano tutte le prospettive « trascendentali » di fondazione, trasvalutazione, riflessione o ri-petizione. Husserl riduce la presenza mondana al « suo fenomeno »: la presenza vivente, ma il nesso tra le due « presenze » va riscoperto e instaurato sempre di nuovo, il che equivale a instaurare ogni volta un presente autentico dell'agire teorico. Heidegger chiama in-essere (o ci dell'esserci) l'intiera dimensione dell'esser-presso un « mondo » (*Essere e Tempo*, § 12), e l'esser-presso (*bei*) viene interpretato come presenza mentre l'esser-avanti-a-sé (*sich-vorweg*) e l'esser-già (*schon*) sono rispettivamente il futuro e il passato della cosiddetta « cura » (*Sorge*, § 41). Ma l'in-essere, che è tutto quanto presenza, scopre all'analisi tematica (§ 28) le forme citate della *Befindlichkeit*, del *Verstehen* e della *Rede*, cui vengono di nuovo attribuite le modalità temporali del passato, del futuro e del presente (§ 68): anche se « la temporalità si temporalizza come un tutto in ogni estasi » (§ 68 d), sta di fatto che la *Rede* (il discorso, il mondo della significatività) risulta cosí propriamente una duplicazione della presenza. Quando essa perde la

tensione che tale duplicità comporta (tra *Augenblick* e *Gegenwärtigen*), e scade a chiacchiera, ne fuoriescono il passato e il futuro scadenti dell'equivoco e della curiosità (§§ 35-37). La temporalità scadente si riassume allora nella triplice formula del *Vergessen - Gegenwärtigen - Gewärtigen* (§ 68). Ma è la duplicità di questo presente allargato che, espressa nei termini delle sue modalità, dà luogo alle alternative « proprio-improprio » (precorrere-aspettarsi, ripetizione-oblio, attimo-presentare). È quindi nella presenza (che è poi la verità) che si colloca la possibilità di un presente-presente, di un presente-passato e di un presente-futuro che richiama l'analoga formula (psicologica) di Agostino. Formula che Heidegger generalizza, bensí, applicandola anche a un futuro-futuro ecc. e ad un passato-passato ecc., senonché, come s'è visto, solo il presente-presente si fonda sulla presenza: il futuro-futuro non può fondarsi analogamente su un futuro, né il passato-passato su un passato, bensí entrambi ancora sulla presenza (sul « ci » o sull' « in- »): che resta cosí, al di là di un *regressus* che non preoccupa nessuno, insieme il luogo della verità e di quella *Einmaligkeit* che potremmo chiamare « la grande anomalia » [67].

D'altra parte, non è arrischiato vedere nelle forme della « connessione acquisita », dell'« organizzazione esterna della società », dell'espressione come sistema positivo dei prodotti culturali e del discorso (*Rede*) come « mondo significativo » (per Husserl bisogna pensare ai gradi del mondano e del costituito) altrettante incarnazioni dell'uguale, della forma, di ciò che è « saldo » e permanente, insomma: dell'apparenza e dell'essere « apollinei »; mentre « dionisiaco » è il tipo dello sviluppo (psichico e storico), della emotività edipica e del progetto titanico, come pure dell'*Erleben* intrinsecamente duplice e asimmetrico del tardo Dilthey (per non parlare dello *heraklytischen Flusses* in cui scorrono le essenze di Husserl il quale, tuttavia, non può vederle se non entrando e indugiando — sia pure nei suoi « tempi professionali » — nel flusso stesso). È proprio questo elemento dionisiaco di instabilità che, sentito come dolore, viene castigato (cancellato) da una banalizzazione e falsa stabilizzazione quotidiana del presente.

[67] Vedi la formula di Agostino in *Confessiones*, L. XI, 20. 26: « (...) *Tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris* (...). *Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio* ». Vedi poi *supra*, Cap. I, 8 e 26, n. 105; Cap. III, n. 53.

Al centro di questa dinamica si apre dunque una dimensione del presente che, nel suo aspetto più proprio, è quella del « sentimento del tempo », dei valori positivi-negativi, della risolutezza e dello scadimento, della scelta di fare o non fare l'*epoché* ma che, nel suo senso allargato, è la connessione « strutturale » dello psichismo o l'insieme dei « sistemi » della cultura (Dilthey), l'« in-essere » o schiusura del ci (Heidegger), la sfera attuale-potenziale della « coscienza pura » in cui, coi fatti, si autogiustifica la violenza dell'*epoché*-riduzione (Husserl): insomma, è lo spazio teorico della volontà di potenza di Nietzsche (lo spazio dell'esperienza eroico-titanica).

7. *L'"interno" della presenza e il problema della temporalità.* — Il presupposto comune di ogni filosofia della vita e il segno schopenhaueriano (che Fink abbassa a volgarizzazione del kantismo [68], ma che resta indelebile in questi filosofi non propriamente « popolari ») è chiarissimo nei due brevi passi di Dilthey che seguono, uno del 1883, l'altro del 1910:

[I] - Chi studia i fenomeni della storia e della società, si trova dappertutto di fronte entità astratte come Arte, Scienza, Stato, Società, Religione. Esse somigliano a banchi addensati di nebbie che impediscono allo sguardo di arrivare alla realtà effettuale [...]. Come una volta fra l'occhio del ricercatore e le leggi vigenti tra gli atomi e le molecole stavano le forme sostanziali, gli spiriti astrali e le essenze, così ora queste entità nascondono la realtà effettuale del vivere storico-sociale, l'interagire delle unità-di-vita psicofisiche nelle condizioni poste dalla natura e dalla loro naturale articolazione genealogica. Io vorrei insegnare a vedere tale realtà — un'arte che ha bisogno di lungo esercizio, come quella del guardare strutture nello spazio — e disperdere queste nebbie, questi fantasmi.

Nell'immensa molteplicità di piccoli effetti apparentemente dissolventisi che irraggiano da individuo a individuo nel mezzo-ambiente di processi materiali, non uno ne va perduto più di quanto vada perduto un raggio di sole nel mondo fisico. Ma chi riuscirebbe a seguire il corso degli effetti di questo raggio solare? [69].

[II] - Se si volesse cercare di vivere, con qualsiasi specie di sforzo, il fluire della vita stessa (quando la riva appare ed esso, molteplice ed uno, sembra secondo Eraclito sempre lo stesso ma non lo è mai), si ricadrebbe sotto quella legge della vita per cui ogni suo momento osservato, per quanto intensifichiamo in noi la coscienza del fluire, è il momento ricordato e non più il fluire, poiché esso è fissato mediante l'attenzione che conserva ciò che in sé fluisce. E quindi noi non

[68] E. Fink, op. cit., p. 52.

[69] ISS, p. 62.

possiamo penetrare l'essenza di questa vita: ciò che il giovinetto di Sais svela è la forma, e non vita [70].

A questo punto di vista [71] non può che essere associato quello di Husserl quando afferma (1907-09):

> Nella sfera dei fenomeni in senso assoluto (delle molteplicità fansiologiche, dei vissuti prima dell'obbiettivazione) vi sono dunque soltanto mutamenti, un eterno flusso [72],

o quando dichiara, nell'articolo del 1911 sulla filosofia come « scienza rigorosa », che per la fenomenologia « il singolare resta eternamente ἄπειρον ».

Dobbiamo qui rinunciare ad esaminare il concetto del tempo contenuto nella teoria generalizzata della forza, e i complessi fenomeni della cosiddetta « sfera prospettica » [73]. In quest'ultima (cito frammenti di Nietzsche):

> Le tre facoltà dell'anima, il soggetto e l'oggetto, l'attivo e il passivo, la causa e l'effetto, il fine e il mezzo, e cosí numero, tempo, spazio, *telos* e ragion sufficiente sono tutt'uno [74],

ossia: forme prospettiche, errori, apparenze, dimensioni dell'individuazione. Come, del resto, lo sono ogni individualità, l'organismo, i suoi organi sensoriali, la coscienza, la cultura, la storia e il mondo umano. Infatti,

> L'ultima verità del flusso delle cose non può essere incorporata, i nostri organi (per la vita) sono impostati sull'errore. Cosí nasce nel saggio la contraddizione della vita e delle sue decisioni ultime: il suo istinto per la conoscenza ha come presupposto la fede nell'errore e il vivere in esso. Vivere è condizione del conoscere. Errare è la condizione del vivere, e errare fin nella radice piú profonda. Sapere dell'errore non lo cancella. In ciò non vi è nulla di cui ci si debba rammaricare! [*Nichts Bitteres!*] [75].

[70] GS VII (*Plan*), p. 195 (in CRS, p. 298).

[71] Cfr. *supra*, n. 21.

[72] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893-1917*, hg. von R. Boehm, Hua. X, Den Haag 1966, p. 295 (trad. it. A. Marini, Milano 1981, p. 296).

[73] Non « prospettivistica » (OFN, VIII[1], p. 31)!

[74] PZN, p. 58.

[75] OFN, V[2] (*La gaya scienza*), pp. 367-68 (anche: pp. 280, 282, 336-39).

Se la tua vista fosse piú acuta vedresti tutto in movimento [76].

Duraturo è ciò di cui non vediamo i mutamenti perché sono troppo graduali e troppo sottili per noi [77].

Ogni forma o misura che permane nel flusso non lo ferma (perché è essa stessa un accadere), ma è come una momentanea inibizione del flusso stesso, è insomma il mondo naturale e culturale della forza e della prospettiva, del moto e del pensiero [78]: il mondo della rappresentanza [79] concepito come segno e sistema di segni, espressione di un « interno accadere ».

Questo « interno », che va inteso nel senso per cosí dire « trascendentale » della volontà di potenza, viene trattato (in Nietzsche come in Dilthey) a partire da dottrine e sistemi positivistici del sapere scientifico: la dottrina della forza dalla fisica, quella della sfera prospettica dalla biologia e dalla fisiologia *der Sinnesorgane*. Come già si è osservato, Nietzsche si muove (in questo come in altri « sistemi di segni ») con grande spregiudicatezza, cercandovi il proprio nutrimento spirituale:

Quel che mi preme è la conservazione della mia specie [80];

Una volta si pensava che all'attività infinita nel tempo appartenesse una forza infinita, non esauribile da nessun consumo. Oggi si pensa alla forza costantemente uguale e non occorre piú che essa diventi infinitamente grande. Essa è eternamente attiva, ma non può piú creare casi infiniti, deve ripetersi: questa è la mia conclusione [81].

Il « tempo infinito » dunque, nel quale l'attività eterna di una forza totale finita si esprime in un numero finito di combinazioni che devono ripetersi all'infinito, ha (come dimostra la Stambaugh) da un lato le caratteristiche del tempo assoluto newtoniano, dall'altro il senso di un'intima essenza della forza stessa, origine del gioco o, meglio, dei giochi che si ripetono (o che il « grande fanciullo Tempo » ripete [82]). Questa intima essenza può trascorrere facilmente (nei testi nietzscheani)

[76] *Ibid*, (fr.). p. 440.

[77] *Ibid*. (fr.), p. 366.

[78] Cfr. PZN, p. 63.

[79] *Repräsentieren*, cfr. OFN, VIII[1] (*Frammenti post. 1885-87*), p. 10.

[80] OFN, V[2] (*La gaya scienza*), frammento, p. 302.

[81] *Ibid*. (fr.), p. 337. Il « mia », contrapposto al generico « si pensa », è qui sempre sottolineato da Nietzsche.

nella sfera intuitiva dei concetti di volontà di potenza e di eterno ritorno in quanto, dalla forza quantitativa o qualitativa come dominio del gioco a somma costante o d'equilibrio tra causa presunta apollinea ed effetto presunto (in realtà caso causante) dionisiaco, si passa al titanismo della potenza che, risolvendosi in eterno ritorno, riscatta la casualità al di là di ogni maschera razionale.

Il concetto residuo, fisico-newtoniano, fisico-lineare del tempo infinito produrrà invece tutti i suoi frutti nella sua versione « prospettica », e precisamente nella dimensione storico-psicologica e culturale. Già nella *II Inattuale* la critica del presente, concentrata sull'« eccesso di storia » si riassumeva nel fatto che il « grande e sempre piú grande carico del passato » risultasse determinante al punto da creare nella vita una « frazione di resto » (*Bruch*) per cui l'uomo si pensasse « al passato » [83]. Tutto lo sforzo razionalizzante e l'orientamento della cultura sembra allora finalizzato a colmare questa lacuna, questo *vulnus* all'integrità, felicità, buona coscienza e anche innocenza della vita.

La critica di un presente profondamente ossessionato dall'« *es war* » doveva svolgersi come critica della vendetta e del risentimento, del nichilismo imperfetto e dei vecchi valori, come annuncio della morte di Dio e del nichilismo perfetto che, istituendo nuove tavole, o anche non istituendole, è volontà di potenza come eterno ritorno dell'uguale. Annuncio e pensiero cui corrisponde l'orizzonte oltrepassante di una cultura nuova, liberata dal bisogno e dalla falsa soddisfazione, che è poi lo sfruttamento, di esso: una cultura in cui la figura dell'eroe e del titano, del santo e dell'artista, del genio, del *grossen Kerls*, dell'uomo sovrastorico e di quello superiore, del libero spirito e di Zarathustra si risolverebbero nella complessa tematica sociale dell'*Übermenschen*.

Ma, e qui dobbiamo affrontare il punto nevralgico del nostro discorso, l'attimo presente nella concezione edipico-prometeica del tempo è bensí quello che spodesta il padre e viene detronizzato dal figlio; un punto (στιγμή) ideale tra il « non essere piú » e il « non essere

[83] Come *nie zu vollendendes Imperfektum*, cfr. OFN, III[1] (*Considerazioni Inattuali*: II. Sull'utilità ecc.), pp. 262-63. E poiché il presente coinvolge il rapporto io-mondo, vedi anche, OFN, VI[1] (*Zarathustra*: « Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo »), p. 30: un tempo, il mondo sembrò a Zarathustra - Schopenhauer - Nietzsche « l'opera di un dio sofferente » (vedi anche il ns. precedente § 3), quasi di un dio che « non volesse guardare se stesso ... e allora avesse creato un mondo » per proiettare in esso e nascondere a sé la propria piaga: « un mondo eternamente imperfetto ».

ancora »; il luogo della contraddizione, dell'esercizio vivo dell'odio e dell'amore, dell'attività e della passività, della scelta e della valutazione; *ma* è anche il luogo in cui tutto questo accade in modo da avere il suo senso solo fuori di sé, nell'attimo successivo o in quello trascorso, nell'idea o nel fatto, nell'essenza o nell'esistenza. E ciò per la ragione evidente che, secondo questa concezione del tempo, il presente non ha consistenza propria ma è, appunto, solo il limite (ὅρος), la sofferenza, la lacuna, il bisogno che spezza in due infinità, una necessaria e l'altra immaginaria, un infinito destinato, altrimenti, ad essere uno solo (a tornare su se stesso).

Il problema di Nietzsche può essere formulato anche così: come far sí che il flusso ritorni su se stesso invece di sublimarsi o evaporare; come lasciar circolare in noi il flusso infinito, imparando a nuotare in esso, a mediarne la forza in senso creativo, come smettere di sfruttarlo e di difendersene alzando mura e scavando valli? Innalzare una difesa significa potenziare la sofferenza e confermare la lacuna, significa, ad es., proiettare in un passato addomesticato la ragione (*Grund*) della lacuna e della sofferenza presente, calunniare il passato; oppure calunniare il « sol dell'avvenire »: ossia proiettare in un futuro che non arriverà mai la soddisfazione di un bisogno attuale che, per definizione, « non può » essere soddisfatto. Come la fatica del concetto hegeliano, così la concezione del tempo implicita nell'eterno ritorno di Nietzsche deve ingoiare il rospo (o la testa del serpente), includere la lacuna, il negativo, il morto e non escluderlo *in principio*.

Questo non deve risolversi in una costruzione intellettuale, ma intanto è chiaro che una critica radicale della cultura e un progetto di riforma e rifondazione culturale che partano dalla critica del presente propongono implicitamente, nella misura della loro radicalità e autenticità, una nuova concezione della temporalità, perché il presente è, senza alcun dubbio, una modalità temporale. Se Heidegger ha dimostrato la non radicalità della riflessione hegeliana sul tempo [84], possiamo pensare che tale radicalità sia presente nell'intuizione di Sils Maria?

Pochi conoscono gli inediti « veramente inediti » di Heidegger; personalmente ignoro se egli abbia lasciato, oltre a una serie di testi « letzter Hand » pronti per la pubblicazione, anche testi allo stato nascente, non rivisti nei lunghi anni seguiti alla forzata messa a riposo (e

[84] SuZ, § 82.

quindi capaci di informarci su qualcosa che non sia « solo » ciò che Heidegger stesso ha voluto o creduto di farci sapere). Ma sospetto ugualmente che egli abbia imparato non solo da Dilthey e da Husserl, ma piú che mai da Nietzsche, le cose piú importanti del suo pensiero: prima fra tutte la critica della metafisica e della vita quotidiana, appaiate grazie alla scoperta della funzione ontologica del concetto tradizionale di tempo; in secondo luogo, la concezione « chiaroscurale » della verità; in terzo luogo l'accezione « verbale » dell'essere come essenziare (sinonimo di volontà di potenza).

Il concetto tradizionale di tempo è quello da Heidegger chiamato « volgare » e chiamato da noi eroico-titanico o edipico-prometeico. Non c'è, invero, da stupirsi che esso sia oggi patrimonio popolare, visto che è già formulato in Aristotele mentre, d'altra parte anche la forma mitica è tipicamente popolare. Esso corrisponde comunque alla logica nichilistica del dominio che si può esprimere « mefistofelicamente cosí: non c'è bisogno di avere la forza di sei cavalli, basta acquistarli[85]. Al che possiamo soggiungere: non c'è bisogno di essere o vivere il passato e il futuro, quando il primo si è comunque depositato nel presente e il secondo dovrà comunque passare sotto le sue forche caudine: occupiamo (rapiniamo, sequestriamo) invece il presente e terremo in pugno il passato e il futuro[86]. Ma ecco allora che, in questo tipo di progetto di potere, il presente come neve fresca stretta in pugno, si rende introvabile e, al suo posto, costruiamo il feticcio sostitutivo: una ben radicata e infiltrata capacità di organizzazione e manipolazione, fortezza destinata a presidiare le frontiere nemiche del passato e del futuro.

Ma Nietzsche afferma:

> *Il godimento e l'innocenza sono le piú pudiche tra le cose: ambedue, non vogliono essere cercate. Si deve averle —, ma cercare si debbono piuttosto la colpa e le sofferenze!* [87].

Di questa logica cristiano-platonica e schopenhaueriana della colpa e della sofferenza è intrisa tutta la cultura occidentale come mondo di

[85] W. Goethe, *Faust*, I, vv. 1824-27.

[86] È questo, secondo Nietzsche (OFN, VI[1], *Zarathustra*: « Di tavole vecchie e nuove », p. 260), il partito dei « buoni » e degli « onesti », i quali immolano a se stessi l'« avvenire », perché in realtà odiano chi crea e osteggiano le forze produttive.

[87] *Ibid.*, p. 244.

forme dominate dal modello intellettuale della ragione che, pur essendo in realtà un mero difensivo contro l'interno vuoto della vita presente, cerca di valere in un àmbito anche piú ampio di quello che non sia il suo perimetro di fondazione, perché è animato da quello spirito di contraddizione e di ricerca da cui si difende. Per questo riguardo la logica del dominio si rivela effetto di una « caduta dell'intenzionalità » o di un calo di potenza (« *decadance* », *Verfallenheit, Nävität*) che conduce al livellamento e alla medietà. Ecco perché la concezione estatica del tempo, che non è di per sé « metafisica » [88] ed è tipica della « sfera prospettica », si presenta come essenzialmente riducibile alla concezione tradizionale del « tempo obbiettivo » come successione lineare di istanti.

La rozzezza dei nostri sensi e della nostra cultura scientifica che « non possono percepire il movimento », diventa lo squilibrio tra intuizione e concetto e, insomma, di nuovo l'equivoco dell'individuazione potenziato dall'universalizzazione concettuale [89]. Questo prodotto dell'individuazione, questa rozza « imposizione » di forme e di schemi (in Husserl: *das Mundäne*; in Heidegger: *das Gestell*) è considerato dagli « zotici » un ponte

> ben fermo e saldo al di sopra della corrente, tutti i valori delle cose, i ponti, concetti, tutto il « bene » e il « male », tutto ciò [essi dicono] è saldo! [90].

Assai facile sarebbe sviluppare qui la critica heideggeriana della metafisica della presenza. Questa « forma » è costitutiva del « presente » come oggettualità salda e conchiusa, come luogo delle cose presenti (« presenti » nel senso della percezione spaziale), anche se saldo è solo ciò che si è consolidato e quindi, in realtà, solo il passato: ma (come s'è detto, *supra*, § 2) proprio ciò che è rimasto del passato (pattumiera della storia) viene considerato come il presente e, per converso, è questo modello di presenza che funge da criterio onto-

[88] G. Vattimo, op. cit., p. 210.

[89] L'equivoco, già visto, del « mondo apparente », potenziato dalla sua duplicazione con un « mondo vero »: il punto piú basso dell'umanità (l'apogeo dell'umanità è il « mezzogiorno » in cui *incipit Zarathustra*, cfr. OFN, VI[3], *Crepuscolo*, p. 76). I due punti sono congiunti dalla « Storia di un lunghissimo errore ». L'atteggiamento tragico sceglie di percorrerla coscientemente (OFN, V[2], *La gaya scienza*, pp. 202-03): « (...) Io devo, al pari di te, tramontare (...) », con queste parole *incipit tragoedia*.

[90] OFN VI[3] (*Zarathustra*: « Di tavole vecchie e nuove »), p. 245.

logico generale anche per selezionare che cosa del passato sia rimasto, e di che cosa sia fatto il futuro.

8. *Temporalità ed esercizio ontologico.* — È dunque l'intiera concezione della temporalità che deve essere coinvolta nella critica del presente e della cultura. Da qui deve partire una nuova possibilità del pensiero e su questo punto s'accende e avvampa la fiamma dell'esercizio ontologico: si tratti di quella che Dilthey chiama « esperienza trascendentale », e in cui si risolvono le antinomie dell'esperienza interna e dell'esperienza esterna [91], dell'esercizio fenomenologico introdotto dall'*epoché* husserliana, del rovescio che attende Heidegger al varco della III Sezione della I Parte di *Essere e Tempo*, o quando si tratta, per Nietzsche, di dar voce al « terribile » pensiero dell'eterno ritorno.

Ed è qui che emergono, intanto, alcune omologie caratteristiche, anche se parziali (nel senso che non tutto conviene a tutti), tra Dilthey, Husserl, Heidegger e Nietzsche. Le indicherò in forma di tesi descrittiva tenendo presenti i diversi registri caratteristici dei singoli autori: in Nietzsche si tratta di una ricerca del senso della vita, condotta con tutti i mezzi e giocata su tutti i piani; in Husserl si tratta di recuperare la forza originaria della teoria; in Dilthey ne va della fondazione filosofico-trascendentale delle scienze; per Heidegger, direi che il vero problema resta sempre quello di una formulazione concettualmente e terminologicamente adeguata del problema del senso dell'essere in generale.

Una classica impostazione di tipo ermeneutico accomuna Dilthey e Heidegger al di là del fatto che il primo crede nella « scienza » e il secondo no. In Heidegger, l'impostazione del problema del senso dell'essere come descrizione fenomenologica *e*, su tale base, come inter-

[91] Vedi GS V (*Beiträge Individualität*), p. 247. Cfr. anche GS XIX (Parte B: *Ausarbeitung zum II. Bd. der 'Einleitung'*), pp. 174-227. In questa stessa dimensione teorica di « interiorità della presenza » (o di presenza vista dall'interno) si iscrivono facilmente la problematica dell'*Ur-teilung* e i concetti yorckiani di *psychische Verräumlichung* (*Projektion*) e *innerer Befund* (cfr., in particolare, P. Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philos. Nachlass*, eingeleitet und hg. von I. Fetscher, Tübingen 1956, pp. 105-06, 129-130, 176-77), come quelli, omologhi, di « *Metaphysik* » e « *Transzendenz* » (*ibid.*, pp. 12 ss., 134, 182; oltre alle pp. 96, 114, 130 e ai passi corrispondenti del saggio su Eraclito, da Fetscher riportati in n. alle pp. 209, 211, 213). Il saggio del conte Yorck, *Heraklit.* (*Ein Fragment aus dem philos. Nachlass*), è stato dallo stesso Fetscher edito in « Archiv f. Philosophie », IX (1959), pp. 214-83.

pretazione del senso dell'essere dell'ente che può interpretare (che, nel suo essere, si chiede il senso dell'essere in generale) è quanto di piú avverso si possa immaginare ad un « atteggiamento critico » che sappia di rottura, inizio, *pars destruens* dei cosiddetti « pregiudizî », contatto diretto coi problemi (la cosa stessa). Tuttavia, è pur sempre una riflessione, e una riflessione critica, perché fa un passo indietro rispetto all'oggetto e cerca nel soggetto, nella vita o nei flussi costitutivi (esistenza, storia, quotidianità, ecc.) la possibilità di un approccio radicale al proprio *pro-blema* (*ob-jectum*).

Un'impostazione di tipo programmaticamente critico-radicale accomuna, per converso, Husserl e Nietzsche, nonostante che, anche qui, il primo creda nella scienza e il secondo no. All'atteggiamento di « inattualità » che caratterizza l'eccesso titanico in cui Nietzsche iscrive il proprio destino, corrisponde il *pathos* husserliano dell'inizio, la rottura violenta dell'*epoché*, e l'arbitrio che da un lato rilancia sempre oltre, dall'altro vuol godere in ogni istante la piena datità *leibhaft* del dato fenomenologico, nella limitatezza delle singole tematizzazioni ma nella « pienezza » del dato stesso. Gli corrisponde però, soprattutto, la situazione della decisione circa l'*epoché* fenomenologica: il presente è il luogo in cui viene scelto e condotto l'esercizio fenomenologico, in cui si opera una conversione dello sguardo e si cambia di segno (si trasvaluta) il mondo stesso con tutte le sue validità.

Nel presente, che è duplice, si incontrano per Husserl (o si dividono) due strade: quella dell'atteggiamento (*Verhalten*, *Einstellung*) naturalizzante e mondano, e quella dell'atteggiamento fenomenologico. L'uno è un passivo e violento seguire i suggerimenti iscritti nella storia e nel quotidiano, l'altro è un attivo e altrettanto violento risolversi per un'ascèsi della teoria e dell'intuizione in cui la riflessione immanente possa « nuotare insieme » coi vissuti e cogliere il costituirsi stesso temporale ed essenziale dell'individuazione mondana.

È chiaro che la scelta dell'*epoché* come messa fuori circuito di tutte le validità pregiudiziali, è l'« inizio autentico » e, in quanto è l'impostazione, è anche l'inaugurazione effettiva di un nuovo presente e di una nuova cultura. È naturale quindi che lo sviluppo dell'indagine fenomenologica debba e possa includere, da un lato una critica del passato, tra cui (ad es.) una genealogia della geometria euclidea [92], o una *Rückbetrachtung* storica sulla caduta dell'intenzionalità

[92] Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze*, cit., Appendice III (1936), pp. 380 ss.

filosofica nelle scienze europee [93]; dall'altro una critica del futuro e la teoria teleologica di una società intermonadica universale. Ma ancor piú necessario è l'approfondimento dell'analisi della temporalità come tale, un fronte sul quale in effetti Husserl tornò per ben tre volte a schierare in campo aperto tutte le sue armi [94]. Nel tentativo di v e d e r e l'*Ur-Quell*, la temporalizzazione originaria del « presente vivente-fluente », si tratterà per lui di registrare l'autoalienazione dell'io-fungente, di cogliere il suo sfumare negli orizzonti, il suo spazio di possibilità, la sua distanza da se stesso, la sua essenza o, come direbbe Heidegger, il suo « essenziare » (*Wesen*).

Se, in termini nietzscheani, ciò equivale ad una « vista piú acuta » capace, per es., di vedere nelle leggi della meccanica solo un « piú lungo capriccio » [95], in termini diltheyani ciò corrisponde alla possibilità del *Verstehen* di cogliere l'interno distanziarsi da sé che già caratterizza il ri-petersi, il trans-porsi, il pro-jettarsi dell'*Erleben* [96]. Qualcosa di simile a questo « movimento » della *Ur-Zeitigung*, cosí veloce da sembrare fermo (caratteristico della potenza che pulsa ritmicamente e ritorna da sé) si può rintracciare in Scheler come sovrabbondanza dell'amore divino contrapposto all'ἔρως platonico sempre accompagnato dal desiderio di morte perché capace di generare solo ἐν τῷ καλῷ (cioè, in una prospettiva ideale). Il passaggio dioniso-apollo e viceversa, è visibile in Husserl e in Dilthey a partire dalle sfere primarie della costituzione: dalla sfera della p r o s p e t t i v a temporale (Dilthey) o, in Husserl, del « ricordo primario » come ritenzione e protenzione, alla sfera secondaria della rimemorazione e dell'anticipazione memorativa; dalla sfera solipsistica dello strato di appartenenza (nella V *Meditazione Cartesiana*), all'« appaiamento » (*Paarung*) e all'« appercezione analogica » (o *Appresentation*) che Dilthey chiama, a sua volta, *Transposition* [97] e che permette la costituzione dell'altro e del mondo obbiettivo dei simboli.

Nel legame fenomenologico fra i titoli-indice della soggettività-oggettività-intersoggettività (il cui approfondimento intenzionale dis-

[93] E. Husserl, *ibid.*, § 7.

[94] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, trad. cit., p. 407.

[95] OFN, V² (*La gaya scienza*), frammento, p. 302.

[96] Cfr. *supra*, n. 54 e Cap. I, 14, 25.

[97] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 265.

solve metodicamente l'iniziale apparenza di solipsismo, di cosalizzazione atomistica, di incomunicabilità, facendo emergere le pulsazioni originarie della costituzione) possiamo vedere un'analogia puramente eidetico-intenzionale della volontà di potenza che attraversa il nesso apollo-dioniso, fa impallidire nelle sue manifestazioni eroico-titaniche la « malattia storica » e il « socratismo » decadente, e produce il tragico mezzodí dell'eterno ritorno.

Per questa sua duplice natura il presente è il « luogo delle decisioni » sia psicologiche che storiche; per questa sua ambiguità (che Merleau-Ponty attribuisce a tutta la *Lebenswelt* ma che, significativamente, scopre nella fenomenologia della percezione, che è in senso eminente fenomenologia della presenza), esso può essere scoperto o coperto o, come precisa Heidegger, messo allo scoperto o tenuto al coperto. Esso, il presente (e solo di conseguenza i suoi orizzonti vitali da un lato e le sue espressioni simboliche dall'altro) può essere autentico o inautentico.

Anche in Heidegger, nonostante il (o, meglio, all'interno del) circolo dell'essere come interpretazione, in cui essa si presenta, appunto, sotto forma di « rovescio », è chiara la rottura e il salto che vi è tra una faccia del presente per cui esso è *Augenblick*, libertà e verità, pura volontà di potenza, un « piú » di energia che si dispiega negli orizzonti e si rinnova *immer wieder* all'infinito (la faccia per cui esso è pura schiusura della chiarìta dell'essere e del suo ci); e, invece, l'altra faccia: quella dello *Jetzt* e della serialità quotidiana in cui la potenza scade a chiacchiera, a quel livello che Husserl chiama « mondano » e Dilthey esorcizza non solo ricorrendo alla storia e all'arte, ma invocando [98] una riflessione e, come abbiamo accennato, perfino un'esperienza « trascendentale » non formalizzante e capace di superare le opposte assolutizzazioni dei modelli incomunicanti di *Naturwissenschaft* e *Geisteswissenschaft*. Capace, cioè, di produrre (nell'àmbito dei problemi di fondazione) un'alternativa accettabile allo scontro fra introspezione intimista e non-scientifica e scientificità naturalizzante.

Se Nietzsche caratterizza la storiografia « critica » come tipica dell'uomo che « soffre e ha bisogno di liberazione », è appunto perché la

[98] In *Über vergleichende Psychologie* (titolo originario dei *Beiträge* citati), *ibid.*, pp. 256 ss.

considera espressione del presente e della sua giustizia giustiziera [99]: è, palesemente, lo stesso presente al quale Dilthey attribuisce la modalità istintuale affettiva e la categoria dominante del valore, e che definisce anche « un caos di armonie e di dissonanze » [100].

La critica del presente, come critica di questa duplicità, è necessariamente riflessione (circolarità) e scelta (inizio e fine): di qui l'ironia di Zarathustra [101] sulla paradossale « leggerezza » dello « spirito di gravità » (la positività della concettualizzazione volgare) che facilmente concede: « Il tempo stesso è un circolo! », e la *Gegenwartserinnerung* onirico-simbolica [102] del giovane pastore. Egli *ride* perché la scelta « piú radicale » consiste per noi (in un mondo nichilista, che è un mondo « alla rovescia ») nel fare la cosa piú naturale (« divina ») che ci sia: vivere e morire « *geradehin* », mozzare la testa al serpente, usare l'arma sotto la quale il nemico stesso va « da sempre » a cacciarsi. Un uso che tuttavia comporta smarrimento e sorpresa, perché « addentare » significa usualmente, « mangiare » e, quindi, « accogliere », « dir di sí », « incorporare »: si tratta dunque di un ab-uso che scopre un livello piú profondo (divino, appunto) di « naturalezza ».

Cosí il presente è « sempre in potere » del presente, la perdita della presenza è intrinsecamente connessa al recupero del presente autentico come fonte e senso della vita e dell'essere: questo si offre sullo sfondo della rottura di un incantesimo, dello sblocco di una fascinazione in cui tutto rimane come prima, ma cambiato di segno, diversamente interpretabile perché le vecchie « tavole » sono state spezzate e le « nebbie » [103] si sono dissolte. L'*epoché* husserliana, come atto edipico che spezza un incanto ed apre un processo imprevedibile, non si sogna però affatto di dubitare del mondo o della sua esistenza, né di contestarlo: essa è piuttosto ripetizione e riconquista della possi-

[99] OFN, III[1] (*Considerazioni Inattuali*: II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita), pp. 284-85.

[100] GS VII (*Plan*), pp. 202, 236 (in CRS, pp. 307, 342). Vedi *supra*, Cap. III, 3.

[101] OFN, VI[1] (*Zarathustra*: « La visione e l'enigma »), p. 192.

[102] In *Zur Phänomenol. des inneren Zeitbew.*, cit., § 29, Husserl chiama cosí la collocazione, con valore di attualità nel contesto delle intenzioni presenti di contorno, di un elemento non attualmente percepito « in carne ed ossa ». Il termine « *souvenir de présent* » è usato da H. Bergson: cfr. « Revue philosophique de la France et de l'Étranger », LXVI (1908), pp. 561-93.

[103] Vedi il testo di Dilthey cit. alla ns. precedente n. 69 e F. Nietzsche, OFN, VI[1] (*Zarathustra*: « Tavole vecchie e nuove »).

bilità piú propria, *amor fati*, libertà della necessità, trascendenza immanente, potenza del ritorno e ritorno della potenza.

9. *Gestione tecnico-filosofica di questa situazione: il presente e la violenza ontologica.* — Ma c'è un senso « tecnico » in cui la critica del presente e l'esercizio ontologico vengono a coincidere; e ciò è visibile nei nostri filosofi, al di là dell'« impostazione » ermeneutica, empirista o fenomenologico-descrittiva: è proprio la varietà delle impostazioni di cui Nietzsche è stato capace (ermeneutica, critica, teoretica, mitopoietica, filologica, storiografica, scientifica, ideologica, ontologica, letteraria) a confermarcene la relativa irrilevanza.

Di questo aspetto vogliamo assumere come modello archetipico (dal lato opposto a quello di Nietzsche) la metodologia filosofica « rigorosa » di Husserl. L'*epoché* husserliana è un gesto immotivato, la cui possibilità è data dall'ambiguo « *ich kann* » del presente. È una possibilità che, una volta assunta, si può motivare solo all'interno della propria vocazione: essa nasce assumendo la duplicità e la lacuna della presenza, e mantiene poi ad oltranza questa impostazione. Il problema dell'« utilizzabilità » dell'intuizione fenomenologica fuori dalle parentesi che la producono, e quindi del suo « rifluire » (*einströmen*) nella vita storica e quotidiana può, a sua volta, essere esaminato solo dentro le parentesi. Queste sono un gesto violento e « innaturale », ma il senso stesso della « naturalità » è qui posto in questione. Poiché la riduzione al fenomeno è possibile solo sulla base della sospensione dell'essere o non-essere del mondo, è chiaro che l'ascèsi fenomenologica è rivolta al problema dell'essere, è fondamentalmente onto-logica. Essa si astiene dai cibi mondani e diserta il banchetto comune (*das Allerbekannteste*), crea un vuoto, fa un passo indietro, prende distanza dall'ente per lasciar vedere il fenomeno, ossia: ciò che, occultato nel presente, si manifesta ora come la condizione stessa della possibilità dell'ente: dunque, il suo essere[104]. L'intuizione fenomenologica dell'essenza, come esercizio

[104] Nelle sue lezioni marburghesi dell'estate 1925, Heidegger giudica ancora un *fundamentales Versäumnis* della fenomenologia husserliana il non essersi chiesta quale sia il senso dell'essere dell'intenzionalità (che per Husserl è il *fenomeno* in quanto tale). Distinguendo due *Versäumnisse*, uno piú fondamentale dell'altro, Heidegger dimostra di non tener conto della distinzione husserliana tra senso psicologico e senso fenomenologico dell'intenzionalità. E tuttavia, come poi ripeterà in *Sein und Zeit*, cit., § 7 *c*, proprio qui afferma: « [...] *wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie* »; cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 20 (*Prolegomena z. Gesch. d. Zeitbegriffs*), Frankfurt a. M. 1979, pp. 157-59, 178-79, e p. 98.

ontologico, è inscindibilmente connessa alla critica del presente e votata a sperimentare, nel suo cammino, il corto circuito dell'essere e del tempo.

Nonostante Heidegger dia in *Essere e Tempo* un'interpretazione totalmente falsificata del metodo fenomenologico husserliano, perdendone senza residui lo spirito autentico, ne conserva tuttavia a suo modo il significato e il contenuto dottrinale (invece di applicarne l'insegnamento egli ne dà, insomma, soltanto un'interpretazione). La preoccupazione « metodologica », il privilegio stesso del problema della conoscenza (in funzione del quale, ancora non del tutto cosciente del proprio metodo e con l'occhio alle psicologie descrittive di Brentano o di Dilthey, lo Husserl delle *Ricerche Logiche* presentava le sue prime fondamentali prove), l'esclusivo, parossistico, interesse per la pura teoresi e la fede ideale nella scientificità rigorosa, che caratterizzavano Husserl, vengono meno a loro volta. Heidegger fornisce infatti un'interpretazione esistenziale della teoria e della conoscenza che fa di esse modi difettivi dell'essere-nel-mondo.

Se sostituiamo l'« essere-nel-mondo » con la « vita stessa », possiamo dire che Heidegger obbedisce qui al principio di Lotze, Dilthey e Nietzsche, che la conoscenza (come parte della vita) non può risalire al di là di essa: ne nasce la tesi (comune ai nostri filosofi) per cui solo in quanto la vita stessa (o l'essere stesso) si esprime nella conoscenza, questa è conoscenza della vita, vita che torna alla vita. A parte Husserl, che cerca la vitalità specifica della teoria, Dilthey formula quel principio (in una rara versione « empirista ») in un saggio del 1892, là dove dice che « l'inclusione di ogni enunciato nella realtà effettuale condiziona la necessità della connessione degli enunciati tra loro e non viceversa » [105]. Heidegger, nel saggio del 1957 sulla *Costituzione onto-teo-logica della metafisica*, lo esprime dicendo che le parole-guida « essere-ente » sono « il differente » e derivano dalla *Differenz*, perciò non sono sufficienti, come non lo è in genere il linguaggio della metafisica, a dire la Differenza stessa [106].

Ma già in *Essere e Tempo*, dopo aver ridotto la teoria e la verità a un « incidente » della prassi e della « convenienza » (*Bewandtnis*) che governa la mondità nei modi privativi della sorpresa, dell'importunità e dell'impertinenza (*ivi*, § 16), Heidegger riconduce quella lacerazione

[105] GS V (*Erfahren und Denken*), p. 86.

[106] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 69-70.

della *Bewandtnis* che è l'interesse teorico del disinteresse, all'essere stesso dell'esserci:

> [...] ogni verità è relativa all'essere dell'esserci [...]. *Si dà* essere (non ente) soltanto in quanto la verità è. Ed essa *è* soltanto in quanto e fin tanto che l'esserci è. Essere e verità sono cooriginari [107].

Nel saggio citato del 1957, Heidegger riprende la tesi husserliana della immotivatezza dell'*epoché* fenomenologica e la elabora in termini di « sorpresa » che accade da sé (non come tecnica consapevole o esercizio da laboratorio, quale era in Husserl) quando osserva che, in effetti, « nulla ci costringe » a renderci conto della differenza ontologica anche se, implicitamente, la conosciamo sempre.

Siamo, egli dice, « liberi (*frei*) di considerarla o no »; a volte, « inavvertitamente » (*unversehens*) capita che ce ne rendiamo conto: allora dobbiamo compiere il passo indietro (*Schritt zurück*) per prendere coscienza della differenza tra essere ed ente [108]. Dunque: la motivazione c'è (siamo sempre attaccati all'ombelico della vita) ma viene dal suo ventre profondo ed è sconosciuta: prima riceviamo, « nella repentinità dell'attimo », il « co-mando epocale » (*das Geschickliche*), poi, in funzione ermeneutica (ossia: per amministrare il messaggio nell'ambito del dominio che ci è storicamente assegnato) prendiamo distanza dall'essere e dall'ente per interpretare la differenza secondo il contenuto di tale storico mandato [109].

La rottura (*Erschlossenheit*: schiusura) della mondità è diventata, al termine di *Essere e Tempo*, l'essere stesso dell'esserci e, dopo la « svolta », questo si è rivelato come rottura (*Offenheit*: apertura, o *Lichtung*: chiarìta) dell'essere stesso, tanto che Heidegger ne argomenta come segue:

[107] SuZ, § 44 *c*. Questo concetto di « cooriginarietà » (*Gleichurprünglichkeit*) richiama il carattere dei *transcendentia* scolastici. Per la convertibilità tra *ens* e *verum* Heidegger mostra grande interesse nel suo libro su Scoto *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916, ora in M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M. 1972, pp. 207 ss. Cfr. il ns. saggio introduttivo in M. Heidegger, *Il senso dell'essere e la svolta*, Firenze 1982, pp. XXV-XXXVII.

[108] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, cit., p. 61. Anche M. Merleau-Ponty, dodici anni prima, nella prefazione alla sua *Phénoménologie de la perception*, aveva definito il metodo fenomenologico come un modo di *prendre récul*. Il senso di questa espressione è, qui, ancora quello « metodologico » (arbitrario) di Husserl, anche se in Merleau-Ponty, come in Heidegger, questa operazione è motivata.

[109] M. Heidegger, *ibid.*, p. 65.

Nessuno può sapere se e quando e dove e come si potrà svolgere questo passo del pensiero verso un'autentica (...) via che sia praticabile e possa essere costruita (...). Potrebbe darsi (...) che tutti i risultati ottenuti sulla via della presa di distanza vengano soltanto utilizzati ed elaborati a suo modo dalla metafisica vigente come risultato di un pensiero rappresentativo [110]. Allora il passo indietro resterebbe di per sé incompiuto e la via da esso aperta, disertata [111].

La via cui Heidegger allude era certamente quella della fenomenologia: in quegli anni si era, in Europa, al culmine del cosiddetto « ritorno a Husserl »! La vera difficoltà, Heidegger cosí conclude, è però il linguaggio [112].

L'avversione di Dilthey (il cui storicismo aveva motivazioni essenzialmente ermeneutiche) per ogni atteggiamento che presumesse la datità obbiettiva nel senso naturalizzante del termine e contestasse la validità generale del principio prospettivistico dell'interpretazione, avrebbe dovuto accostarlo all'autore di *Verità e menzogna in senso extramorale*. S'è visto invece, nel cap. III, cosa ne dice nel 1911 (rileggiamo un passo che, per la sua insistenza sul tema dell'« inizio » potrebbe riferirsi anche a Husserl e accomunarlo a Nietzsche, per poi esorcizzarli ambedue in una finale evocazione di Hegel!):

[...] Sí, amici, è giusto aspirare alla luce, alla libertà, alla bellezza dell'esistenza [113]. Ma non in un nuovo inizio, scrollandoci di dosso il passato. I vecchi dèi dobbiamo portarceli appresso in ogni nuova patria. Solo chi si dà generosamente vive appieno la p r o p r i a vita [...]. Invano cercò Nietzsche in solitaria autoconsiderazione di rintracciare la natura originaria, la sua essenza astorica. (...). Dal tormento dell'istante e dalla fuggevolezza di ogni gioia l'uomo si libera solo con la dedizione alle grandi potenze obbiettive che la storia ha prodotto. Nella dedizione ad essa, non nel soggettivismo dell'arbitrio e del consumo è la c o n c i l i a z i o n e della personalità sovrana col corso del mondo [114].

Sarebbe assai interessante svolgere tutta la significatività della incomprensione che qui si constata in Dilthey nei riguardi di Nietzsche: noi sappiamo che solo a ben precise condizioni è possibile chiamare

[110] È, come si vede, un'ipotesi relativa al problema tardo-husserliano dell'*einströmen* dei contenuti fenomenologici nel mondo-della-vita (*Nietzsche* parla di *Einverleibung*). Se ne è fatto cenno *supra*, all'inizio di questo §.

[111] M. Heidegger, *ibid.*, p. 71.

[112] M. Heidegger, *ibid.*, p. 72: « *das Schwierige liegt in der Sprache* ».

[113] Si noti: queste parole, una volta di piú, sono sinonimo rispettivamente di « intelletto », « volontà », « sentimento ».

[114] GS VIII (*Zur Weltanschauungslehre*: 8. Traum), p. 224.

« soggettivismo » l'« uso tragico » che Nietzsche fa della propria intiera personalità in funzione onto*logica*. Il sacrificio (anche in senso rituale) di sé che Nietzsche compie non è infatti qualcosa di meno, ma qualcosa di piú della dedizione, che Dilthey invoca, alle potenze obbiettive della storia. E quanto al « consumo » o, meglio, g o d i m e n t o, solo Nietzsche ha forse ragione di pensare che il cristiano, col suo culto della malattia, « sia in realtà una specie di epicureo » [115]. Quanto al generale tormento dell'*Augenblick* e all'*Anarchie des Denkens* che domina il presente storico, Dilthey non si sente di scegliere nessuno dei grandi tipi di *Weltanschauung* (quella materialista e scientifica, quella etica e personalista, quella sentimentale e panteista dell'armonia universale) ma non cerca scorciatoie e predica l'approfondimento della situazione storica e del presente, e, come Nietzsche, l'accrescimento della capacità di sopportare, di accettare come condizione per liberarsi. È un atteggiamento, questo, che tende a riscattare il caso e ad accettare il passato, non meno di quello di Zarathustra: « Lasciate che il caso venga a me, esso è innocente come un fanciullino! » [116]. In « Della Redenzione », alla domanda « chi è Zarathustra? », si legge:

> Un poeta? Uno che dice la verità? Uno che libera? [si notino, ancora una volta, le « tre facoltà » dell'anima!] [...]. E come potrei sopportare di essere uomo se l'uomo non fosse anche poeta e solutore di enigmi e redentore della casualità?
>
> [...] La volontà di per sé è ancora come imprigionata [...].
>
> « Cosí fu » — cosí si chiama il digrignar di denti della volontà [...]. Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato.
>
> La volontà non riesce a volere a ritroso; non poter infrangere il tempo e la voracità del tempo [...].
>
> Ma questo, soltanto questo è la v e n d e t t a stessa: l'avversione della volontà contro il tempo e il suo « cosí fu » [117].

Nel testo di Dilthey non troviamo certo questo « spirito di vendetta », come in quello di Nietzsche non vi è la tesi « metafisica » di un tempo d i v e r s o da quello (« vorace ») qui descritto: vi è invece un problema di « atteggiamento » verso il tempo (che è concentrato sul riscatto del presente):

[115] OFN, VI[3] (*Nietzsche contra Wagner*), p. 400. Vedi anche, *ibid.* (*L'anticristo*), p. 203: « un edonismo su base assolutamente morbosa ».

[116] OFN, VI[1] (*Zarathustra*: « Sul monte degli ulivi »), p. 212.

[117] *Ibid.* (« Della redenzione »), pp. 170-71.

Ogni « cosí fu » è un frammento, un enigma, una casualità orrida — fin quando la volontà che crea non dica anche: « ma cosí volli che fosse! ».

E non si tratta di riscattare solo il passato, perché vi si aggiunge esplicitamente:

Finché la volontà che crea non dica anche ' ma io cosí voglio, cosí vorrò! '.

Il problema è:

Ma ha già detto questa parola? E quando avviene tutto ciò?

Questa « parola della volontà » (della volontà sovrabbondante e non impoverita[118]) è concepita come un evento, una suprema conciliazione come quella cui alludeva Dilthey al termine del passo sopra citato: non è un atto arbitrario, un gesto, né tantomeno un gesto verbale perché la volontà (la volontà di Schopenhauer come quella del senso comune) « è, di per sé, ancora come imprigionata », è un mero arbitrio.

E chi ha insegnato alla volontà la conciliazione col tempo, e ciò che sta al di sopra di ogni conciliazione? Bisogna che la volontà — in quanto volontà di potenza — voglia qualcosa al di sopra di ogni conciliazione. Ma come può accadere ciò alla volontà? Chi le ha insegnato a volere a ritroso? [119].

La conciliazione di cui qui si parla verte sulla insufficienza della parola e del linguaggio ed evoca una Volontà la cui parola o insegnamento potrebbe ben suonare come un co-mando dell'essere (*Seinsgeschick*).

Bisogna dunque sottolineare che la « dedizione » non arbitraria ma soggettiva alle « grandi potenze storiche », il riconoscimento che esse agiscono in noi già prima che ce ne rendiamo conto, il grande tema della ripresa o ripetizione del passato come riconoscimento della possibilità piú propria, implicano l'idea della circolazione ininterrotta delle modalità nel presente autentico che vuole sempre di nuovo se stesso e in cui passato e futuro sono riscattati perché la creatività della volontà di potenza si è orientata verticalmente (« al di sopra di ogni conciliazione ») e non orizzontalmente; nel senso, quindi, della temporalizzazione in cui l'uguale ritorna e non della « cattiva » tempo-

[118] OFN, VI[3] (*Nietzsche contra Wagner*), p. 399.

[119] OFN, VI[1] (*Zarathustra*: « Della redenzione »), pp. 172-73.

ralità in cui esso è atteso o deperisce in eterno. In quest'ultima, infatti, apollo e dioniso si richiamano l'un l'altro in una conciliazione che può essere solo equilibrio tra distruzione edipica e costruzione titanica.

In questa intuizione di fondo, comune al presupposto ermeneutico-vitalistico dei nostri quattro filosofi, si inserisce di pieno diritto la tesi di Dilthey della circolarità tra io e mondo, per cui è vano voler s p i e g a r e gli eroi o i genî in base alle circostanze:

> [...] l'accesso piú proprio ad essi è il piú soggettivo, infatti, la possibilità piú grande che abbiamo di cogliere la loro potenza sta nel vivere in noi stessi gli effetti della loro opera, nel permanente condizionamento che essi esercitano sulla nostra stessa vita [120].

Che poi il « volere a ritroso » della volontà non sia, in Nietzsche, la pretesa di distruggere quella temporalità irreversibile cui Dilthey fa appello, è facile constatare: la v o l o n t à d i p o t e n z a è infinita come una retta e conclusa come un circolo (eternità) e il volere a ritroso è un'espressione equivalente a quella marxiana del rimettere la dialettica sulle proprie gambe: serve a riprendere il flusso e la direzione intenzionale dell'esistenza, ad accettare la vita in tutti i suoi aspetti, compreso il finire e il tramontare. La volontà prigioniera non può « volere a ritroso », quella creatrice sí: ma di cosa era prigioniera la volontà? Di un originario rovesciamento del tempo, che deve essere a sua volta rovesciato!

In uno dei suoi frequenti imprestiti scientifici, e in particolare di neurofisiologia e di psicologia, Nietzsche spiega il prospettivismo (la sua necessità come necessità dell'errore) interpretando la teoria per cui un colpo di cannone non viene « u d i t o » nel sogno del dormiente se non « d o p o » che esso sia stato incorporato nella struttura o nella storia del sogno stesso, in altri termini: se non dopo che gli sia stata inventata quella che nel « mondo come rappresentazione » è una causa di cui la sensazione acustica in questione possa essere considerata l'effetto [121]. Si ha qui una *Zeitumkehrung* per cui il fatto che accade per

[120] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 278.

[121] Vedi *supra*, n. 4. In *L'anticristo* (OFN, VI^3, p. 195) l'argomento del *Kanonenenschuss* viene applicato alla storia del popolo ebraico. Significativo riscontro in un « frammento gnoseologico » diltheyano degli anni tra il 1874 e il 1879 (da noi tradotto in *Per la Fondazione delle Scienze dello Spirito. Scritti editi ed inediti 1860-1896*, in corso di stampa), dove la teleologia viene criticata come segue: « È un rovesciamento (*Umkehrung*) tanto gratuito quanto strano, quello di inten-

primo viene bloccato con una specie di inibizione del flusso: a questo punto, ciò che accade d o p o (ossia, l'elaborazione del fatto) viene proiettato nella anteriorità di esso. Si costituisce cosí una temporalità seriale, addomesticata, in cui valgono le categorie di causa e effetto, inizio e fine. Orbene, questa inibizione « spontanea » è come un peccato originale che deve essere a sua volta inibito con una nuova e consapevole (violenta) inibizione, affinché si possa arrivare ad una conciliazione e andare oltre.

Se però quella falsificazione sistematica è il senso della cosiddetta « verità », Zarathustra predicherà agli « uomini della conoscenza »:

> Tutto quanto per i buoni è cattivo deve convenire insieme, affinché possa nascere una sola verità: fratelli miei, siete voi anche abbastanza cattivi per q u e s t a verità? — L'audacia spericolata, la lunga diffidenza, il No crudele, la nausea, la vivisezione — com'è raro che tutto c i ò convenga insieme! Ma da questi semi è generata la verità! [122].

Tra la v i v i s e z i o n e e il m o r s o del pastore (anche il suo r i s o è metafora di rottura d'incanto e di liberazione) vi è un rapporto stretto: vi sono due tipi di verità, quella u n i l a t e r a l e (socratica, euripidea, alessandrina, cristiana, borghese, filistea, democratica, socialista) che copre la voracità del tempo tanto piú quanto piú la soffre, e quella o n n i l a t e r a l e che conviene alla v o l o n t à d i p o t e n z a, che risolve nel suo « piú di vita » dioniso ed apollo, essere e divenire, verità ed errore. Quest'ultima verità è quella che può accostarsi al pensiero dell'e t e r n o r i t o r n o senza scambiarlo per una banalità metafisica sulla « circolarità », senza farne una canzone da organetto, senza fraintenderlo nel senso scettico di un *Türkenfatalismus*. La nostra osservazione essenziale è, in proposito, che a questa verità ci si accosta attraverso gesti violenti, decisioni nette, atti risoluti: ciò che da sempre è vero e indistruttibile ha una predilezione per i comportamenti piú spericolati, sperimentali, provocatori, estemporanei: il

dere gli effetti, a rovescio, come scopi, ossia come cause. Spinoza ha condannato questo rovesciamento una volta per tutte ». (GS XVIII, *Erkenntnistheoretische Fragmente*), p. 200.

[122] OFN, VI[1] (*Zarathustra*: « Tavole vecchie e nuove »), p. 245. Perciò la *Züchtung des höheren Menschen* (un uomo, a quanto pare, emintemente « teorico »!) è *schmerzhaft* (cfr. OFN, VII[1], *Framm. post. 1882-84*, 16 [24], ediz. ted. cit., p. 533). Cfr. OFN, VI[2] (*Al di là del bene e del male*), pp. 120, 139; *Ibid.*, VI[3] (*L'anticristo*), p. 173: « medici implacabili », « dar di coltello »; *ibid.* (*Il crepuscolo ecc.*), p. 136: « lampeggiare, scindere, tagliare ».

sospetto, la crudeltà, la « torpedine » socratica, la gloriosissima « nausea », il tagliare nel vivo. Tale « predilezione » è dovuta al fatto che questi atti (o pratiche teoriche) non pretendono di creare la verità « vera » ma, stuzzicando quella « falsa » lasciano che quella vera esca allo scoperto.

Di questa tecnica del recupero provocatorio del presente autentico, di quest'arte ostetricia che lascia nascere la potenza, non è del tutto digiuno neppure Dilthey. Tutto il mondo della rappresentazione, dalla piú elementare ai piú elevati prodotti della cultura è dovuto in origine ad una « coazione a proiettare » all'esterno i vissuti sensoriali; ad una « trasposizione analogica » che (come abbiamo accennato) rovescia nel mondo l'intiero contenuto del proprio sé e ne incorpora strutture e contenuti (l'oggetto, l'altro, la cultura). Questa relazione, che Dilthey studia in sede di psicologia, di teoria della conoscenza e di ermeneutica come il punto nevralgico della costituzione del mondo storico e sociale (e, quindi, come possibilità delle relative scienze), richiede una « riflessione trascendentale » [123]: ai fini di tale riflessione nasce anche per Dilthey il problema della rottura, del far vacillare (*Schwinden*) questa coazione, tensione, o « credenza originaria » che incolla sul volto del divenire la maschera d'oro d'Apollo. Emergono cosí già in Dilthey (e in Th. Lipps) concetti che si ritrovano piú tardi nella metodologia consapevole di Husserl: l'esercizio ad astenersi dalle contestualizzazioni abituali tra esterno e interno e il ricorso ad « esperimenti mentali » condotti nella fantasia [124] per scoprire un « campo d'esperienza » (l'« esperienza trascendentale ») che sarà in Husserl il campo trascendental-fenomenologico della coscienza pura.

La « dedizione alle grandi potenze storiche » e l'esperienza trascendentale, la storicizzazione e la riflessione trascendentale sono dunque, in Dilthey, due lati di uno stesso processo di critica della presenza (psicologica e culturale), un processo che permette di far emergere il « *Zusammenhang* », per cosí dire, là « *wo die Mode streng geteilt* »! Su questa strada, come abbiamo visto, l'intiera struttura di senso del mondo storico-sociale si scopre riducibile alle categorie effettuali fondamentali, quelle della temporalità.

Un'ultima osservazione sulla caratteristica ripugnanza di Nietzsche

[123] GS V (*Beiträge Individualität*), p. 247. Vedi *supra*, Cap. I, 19.

[124] GS VII (*Grundlegung*), p. 19 (in CRS, p. 68). Vedi anche *supra*, Cap. II, 5, n. 43.

alla concettualizzazione organica di un pensiero filosofico tanto ricco. Egli mantiene fino alla fine (il concetto di temporalità ne è un esempio assai evidente, specialmente nella sua formulazione « fisica » dell' e t e r n o r i t o r n o) una grande promiscuità tra concezioni disomogenee della stessa cosa. Possiamo interpretarlo come un modo di confermare non-tematicamente, operativamente, la necessità dell'errore e la *Bejahung* dell'« eterno ritorno » n e l l ' a m b i t o s t e s s o d e l l a t e o r i a. Un modo di vivere n e l l a p r a s s i t e o r i c a il senso e il contenuto del proprio teorema. Si tratta certo di una forma di circolo ermeneutico (come lo « spiegare la vita con la vita », o l'intuizione fenomenologica che si spiega e giustifica da sé) ma è anche evidente che se la teoria pura è il luogo della scelta e l'ermeneutica è quello del paradosso, vi è un circolo piú alto nel quale queste due si inseguono senza fine.

Questo rapporto tra il teorema e la prassi teorica emerge analogamente in Husserl quando sottolinea il senso del « disinteresse » fenomenologico: il mondo non viene modificato dalla fenomenologia, né posto in dubbio. Il dubbio e la decisione di guardare, appartengono al mondo guardato, stanno dalla parte del teorema, e poiché il teorema toglie l'esistenza, la prassi teorica sarà pura rivelazione, rifiuterà il peso e le complicità di ogni prassi, tenderà a scomparire dal mondo.

La distruzione del presente rovesciato, la rivoluzione, è tanto piú totale ed autentica, anche qui, quanto piú è « teorica ». Il contrario del gattopardismo ideologico: nulla (dell'ente) deve cambiare perché tutto (l'essere) cambi. Questo è tipico dell'esercizio ontologico ma non ci si deve nascondere che, per questa sua paradossalità, esso p u ò sempre essere preso come « una versione » di programma illuministico, di *paideia* spirituale, riforma della cultura, predicazione dell'*Umdenken* come *Bekehrung* laica. Del resto, anche quest'ultimo aspetto è presente in Husserl, se non nelle forme ipertrofiche, profetico-allegoriche sottolineate da Vattimo in Nietzsche, o in quelle variopinte come la *Züchtung* e la tematica dell'immoralismo, certo in quella relativamente arida dell'*einströmen*. Analogo paradosso in Heidegger, dove la conoscenza viene confutata ma, insieme, fondata: perché si tratta s o l o di un'interpretazione! È l'essere che conta e non l'ente! Ma proprio questo aspetto è tipico dell' e t e r n o r i t o r n o (« il sacro dir di sí »). In ciò vi è in tutti una grande consonanza col grande nemico Hegel il quale santifica la negazione nella positività del trionfo. Acuta è allora la frase di Dilthey:

Opposizione, contraddizione, anfibolia, tesi, antitesi e sintesi assumono senso solo in riferimento alla presenza di una stessa situazione di vita nella realtà effettuale e nel pensiero concettuale. Il metodo di Hegel presuppone in fondo l'irraggiungibilità della vita attraverso il concetto [125].

Con questa precisa allusione di Dilthey alla determinatezza storico-fattuale (e quindi empirica e non deduttiva) del legame « organico » tra cielo e terra, teoria e prassi, *ordo et connexio idearum* e *ordo et connexio rerum*, connessione psichica e connessione effettuale (e con la fulminante « riforma hegeliana » che essa contiene!) vogliamo chiudere questo primo volume di saggi diltheyani.

[125] GS VIII (*Geschichtliches Bewusstsein*), p. 69.

APPENDICE

DIECI PAGINE DI "IDEEN"

PSICOLOGIA E TEORIA DELLA CONOSCENZA: L'EMERGERE DI UN MODELLO EPISTEMOLOGICO RELAZIONALE PER LE SCIENZE DELLO SPIRITO

(Commento a GS V, pp. 148-53, 171-75)

Questa Appendice *non si dilunga su una questione marginale e, per così dire, « appendicolare », ma riguarda proprio il punto centrale della problematica diltheyana che ci sta a cuore in questo libro: quello della psicologia descrittiva e analitica come idea di una « scienza nuova ».*

D'altra parte, nonostante l'aggressività di un accanito « a tu per tu » col testo, ciò che qui si compie è piuttosto una manovra aggirante e « passiva » che tende ora a sprofondare essa stessa nell'oggetto-problema, ora a girargli intorno, ma non vuole penetrarlo né stringerlo con lunghe agguerrite tenaglie.

La collocazione caudataria è invece giustificata dallo stile colloquiale-seminariale di queste sette « riprese » che, nonostante l'apparente velocità del dettato quasi-parlato (nella lettura si consiglia, infatti, di innestare una marcia superiore) sono assai più statiche del testo principale e quasi-scritto. Del resto, la retorica non gradisce limiti angusti e la ricerca non è fatta solo di tentativi (« saggi »), ma anche di tentazioni meno sagge.

Rispetto allo stile « costruito » del testo principale, l'informalità di questo libero commento può forse mostrare che l'« altro lato » di una costruzione non è poi tanto libero come sembra e che la genesi passiva, storica o vissuta può somigliare, sia pure preterintenzionalmente, a una decostruzione critica. Non per nulla, l'una comincia dove l'altra termina.

A. M.

I

Introduzione al I Cap. delle Ideen: *« Il compito di una fondazione psicologica delle scienze dello spirito ». Teoria della conoscenza e psicologia in Dilthey. Rapporto con la tradizione kantiana e col trascendentalismo moderno. Connessione psichica e connessione effettuale.* (GS V, pp. 148-49).

Il problema della teoria della conoscenza occupa un posto assai importante nella filosofia europea alla fine dell'800 e gli autori di quest'epoca mantengono in proposito una posizione molto problematica e aperta; essi non ignorano il problema e neppure lo assumono nei termini tradizionali, ma se lo pongono in modo nuovo. Dallo sforzo di riproporre p r o p r i o q u e s t o problema, usciranno molte posizioni della filosofia contemporanea. Tra queste, una delle piú recenti proviene direttamente da quello stesso modo nuovo di affrontare il problema della teoria della conoscenza che è praticato anche da Dilthey: alludiamo alla fenomenologia di Husserl. Al centro della fenomenologia husserliana c'è infatti, tanto per cominciare, il problema del rapporto tra teoria della conoscenza e « psicologia », anzi: « psicologia descrittiva ». Come Brentano, anche Husserl usa in un primo tempo il termine di « psicologia descrittiva » (vedi le *Ricerche logiche*), mentre in un secondo tempo lo rifiuta come inadatto ad esprimere la sopravvenuta rigorosa e metodica distinzione tra psicologia e fenomenologia: a questo scopo, per la propria fenomenologia, adotterà intorno al 1907 la denominazione « kantiana » di t r a s c e n d e n t a l e . Questo rapporto fra psicologia e fenomenologia resterà però essenziale alla costruzione stessa della fenomenologia husserliana che, come è noto, viaggia parallela alla propria controfigura mondana: « la psicologia intenzionale ».

Ora, studiando le *Ideen,* si hanno buoni motivi per ritenere che una serie di elementi della fenomenologia husserliana vengano in qualche modo « anticipati » da Dilthey. Non solo nel senso che Dilthey inventi o proponga concetti o strumenti metodici, ma anche nel senso che è in grado di raccogliere ed esprimere posizioni ed esigenze presenti nel dibattito a piú voci dell'epoca. E raccoglie in effetti una serie di temi che troveranno poi una diversa soluzione nella fenomenologia husserliana. Sappiamo che il problema della conoscenza riemerge grazie a una ripresa generale del kantismo da parte delle correnti « neo-kantiane » tedesche. È noto altresí che il neokantismo, di ispirazione piú o meno positivistica, tendeva ad eliminare il problema della conoscenza come problema fornito di una sua autonomia e a trasformarlo in un problema di riflessione sui metodi della scienza. Ciò

portava a negare la specificità dell'oggetto conoscitivo o, meglio, ad attribuire alla conoscenza non « scientifica » un solo « oggetto specifico »: la mancanza di oggetti specifici, per cosí dire, di 1° grado. L'oggetto specifico della conoscenza avrebbe dovuto essere, allora, « di 2° grado », ossia sarebbe stato costituito dalle scienze stesse, dal loro sistema e dai loro metodi e fondamenti.

Un atteggiamento di questo genere è condiviso ma solo in parte anche da Dilthey e non è, viceversa, condiviso affatto dal conte Yorck. Per Yorck il problema della conoscenza non è quello di esaminare i procedimenti scientifici e studiare le scienze « di fatto », ma è quello di studiare l'origine, la « provenienza » psicologica dell'atteggiamento scientifico stesso. Il problema della conoscenza è di spiegare il senso e la validità non tanto dei procedimenti della scienza, ma del fatto che ci sia scienza in generale, cioè del carattere stesso dell'atteggiamento scientifico. Che il conte Yorck fa risalire ad una tradizione di pensiero precisa, quella greca. Il conte Yorck, ed in ciò non è certo originale, riprende un tema, presente anche in Dilthey, che aveva una « letteratura » nella filosofia tedesca e nella teoria corrente della cultura, secondo la quale la civiltà europea sarebbe costituita da stratificazioni: vi sarebbe in particolare, un elemento greco (intelletto, forma, oculatità, naturalità, spazialità), uno ebraico-romano (volontà, forza, manipolabilità, storicità, temporalità) che cercano una sintesi e riescono a un « amalgama » tra basso impero e alto medioevo dominato dallo spirito della reggimentalità romana e dalle sue istituzioni. Di qui poi l'importanza dello studio di questi periodi storici (Dilthey stesso si era dedicato in gioventú allo studio della Gnosi e alla storia del Cristianesimo). Vi sarebbe infine, con la Riforma, il tentativo moderno di rifondare sulla « trascendenza » del sentimento propriamente cristiano, stoico-romano e germanico, le due culture dominanti piú antiche, quella greca scientifico-teoretica e quella romana giuridico-politica. Si tratta di tesi « correnti » che entrano variamente in un rapporto di condizionamento con situazioni culturali, spirituali e psicologiche specifiche dei diversi momenti storici (sono assai vive in periodo « romantico », decadono nel periodo centrale del secolo, ritornano alla fine del secolo).

Per tornare al tema teoretico (di teoria della psicologia e di teoria della conoscenza) la differenza tra i due passa anche e soprattutto attraverso il modo di concepire la teoria della conoscenza e il suo rapporto, non tanto con la psicologia quanto con le scienze. Intanto i conti sono da fare innanzitutto con Kant. Gli aspetti che non vengono perdonati alla tradizione kantiana e quindi neppure ai neo-kantiani, sono, come sappiamo, le separazioni nette fra intuizione e concetto e fra materia e forma. Come viene presentata, questa critica, da Dilthey? Piú o meno in questi termini.

Nelle *Ideen* vi è una presa di posizione netta contro i neo-kantiani:

> Una scuola prestigiosa [come quella neo-kantiana di Marburgo] esige una totale indipendenza della teoria della conoscenza dalla psicologia. (GS V, pp. 148-149).

Questa scuola sostiene che nella critica kantiana della ragione tale emancipazione della teoria della conoscenza dalla psicologia è compiuta. Ed è compiuta grazie ad un metodo che sarebbe da sviluppare. Ma per Dilthey i fatti spirituali che costituiscono il materiale della teoria della conoscenza non possono essere collegati fra loro senza lo sfondo di una qualche rappresentazione della connessione psichica:

> Nessuna arte magica di un qualche metodo trascendentale [kantiano, naturalmente] può rendere possibile questa che è una impossibilità in sé [cioè quella di una teoria della conoscenza che non abbia uno sfondo psicologico]. Qui non c'è parola magica di scuola kantiana che tenga. L'importanza di riuscirci [intendi: a trattare le f u n z i o n i trascendentali della ragione, senza far riferimento ai c o n t e n u t i della ragione] dipende dal fatto che il teorico della conoscenza [già] possiede nella sua propria coscienza tale connessione e di qui la trasferisce nella propria teoria. Egli la presuppone. Se ne serve. Ma non la controlla. Per conseguenza, ciò che si insinua in lui sotto forma di concetti sono [solo] interpretazioni di tale connessione (pp. 149-150).

E qui Dilthey allude al fatto che, anche in Kant, traspare la dottrina classificatoria delle facoltà, perché le sue tre « Critiche » sono in sostanza riferite alle tradizionali facoltà dell'anima. Questo ragionamento presuppone dunque l'osservazione di Dilthey (peraltro, già anticipata da Herbart e ricavabile da Spinoza) che la kantiana teoria della conoscenza e critica della ragione, in realtà opera su un pregiudizio psicologico e, siccome pretende di n o n aver riferimento con la psicologia, ecco che questa a g i s c e sulla teoria della conoscenza e la determina, appunto, c o m e è determinante un pregiudizio, cioè: a l d i l à di ogni possibilità di controllo. I pregiudizi ci sono, ma bisogna esplicitarli, bisogna farsene responsabili: solo così facendo si procede in una dimensione di chiarezza critica e scientifica.

Come si vede, qui Kant viene criticato in nome della consapevolezza critica, in nome di un valore che Kant stesso apprezzerebbe. Il discorso di Dilthey procede analizzando le distinzioni sopra menzionate. Kant, fra le sue numerose scoperte, attribuí grande importanza alla distinzione tra la natura ed i principi dell'intuire, da un lato, e quelli del pensare dall'altro (tra i n t u i z i o n i e c o n c e t t i). Ma per Dilthey questa rigida separazione è inaccettabile. Come è noto, nella *Critica della Ragion Pura* vi sono le i n t u i z i o n i pure, che hanno un carattere di « idealità » e sono la spazialità e la temporalità; poi vi sono c a t e g o r i e o c o n c e t t i p u r i dell'intelletto (quattro categorie fondamentali: quantità, qualità, relazione, modalità che si articolano ognuna in tre sottocategorie). Queste soltanto valgono però come categorie « pure ». Le due dimensioni « puro » ed « empirico » sono nettamente separate, come il grano dal loglio e, come vi è un altro elemento « concettuale » (o meglio: pseudo-concettuale, perché propriamente non « afferra » nulla) che possiamo chiamare i d e e della ragione, vi è anche un altro elemento di « intuizione »: l'intuizione come materiale, come dato empirico (il molteplice dell'intuizione inteso come non ancora formato o « afferrato ») che come tale non è puro, né nel senso della forma intuitiva, né in quello del concetto, anzi, in un certo senso non è neppure « empirico ».

Eppure, come vi è l'« esperienza » del non afferrare nulla, vi è anche l'« esperienza » che qualcosa non viene afferrato, ma c'è. Queste sono le separazioni fondamentali che Dilthey contesta: gli sembrano estrapolazioni riduttive, tali cioè che, se le rimettiamo insieme, non ci danno il fenomeno completo né del pensare né dell'intuire (mentre, almeno idealmente, un'analisi ben fatta è un'analisi tale per cui, se noi rimettiamo insieme gli elementi che essa separa, dovrebbero restituirci « il concreto »).

Per Dilthey il fenomeno del pensare è un fenomeno in cui intuizione e concetto, pensiero e dato sono strettamente collegati, ma non lo sono soltanto come cose che restano tra loro distinte, bensí addirittura in una maniera tale che la loro qualità differenziale stessa sfuma. È dunque il rapporto essenziale tra queste due dimensioni ad essere qui contestato: quelle che per Kant sono due dimensioni (corrispondenti alle due dimensioni tradizionali del mondo sensibile e del mondo intelligibile, del mondo dei moti circolari e del mondo sublunare corruttibile), quella che per Nietzsche è la costruzione culturale di un doppio mondo nell'età del nichilismo e della « rappresentazione » (quello vero e quello apparente). È la trasfigurazione, la trasposizione dentro le strutture della ragione, di dicotomie già caratteristiche di una concezione metafisica, la quale le proiettava in un cosmo di oggetti teorici a se stanti, che viene qui contestata.

Per Dilthey esistono diverse graduazioni dell'esperienza del pensiero: dal pensiero tacito, per vari gradi, si passa al pensiero discorsivo. Il pensiero tacito è un pensare che è implicito nei comportamenti e negli atti stessi: non è necessario adoperare le categorie esplicite del pensiero kantiano, per pensare. Qualcosa si pensa, in un certo senso, nel nostro stesso vivere; e i gradi della presa di coscienza secondo cui noi ci impadroniamo del nostro processo cogitativo (per cui possiamo guidarlo, articolarlo, esprimerlo e strutturarlo in una maniera logica o non-logica): questo modo di muoversi del pensiero (come direbbe Trendelenburg), non viene « restituito » dalle categorie kantiane, le quali invece costituiscono un modello schematico e meccanico di ragione, dovuto al fatto che Kant non ha una sensibilità sufficiente per la concretezza della vita psichica (e storica). Il che può essere ricollegato alla già rilevata mancanza di attenzione per i presupposti psicologici della sua stessa riflessione, presupposti psicologici che vengono scartati e non risolti. Altro è scartare un problema, altro è risolverlo. Scartare un problema vuol dire portarselo dietro in modo non controllato, come un peso, un ostacolo (anche se non tutti i problemi possono essere interamente controllati e risolti). Spesso infatti, nel momento in cui crediamo di avere risolto il nostro problema, in cui crediamo di avere vinto, il problema riemerge. Ma da questo punto di vista vi sarebbe una graduazione anche nelle articolazioni del pensiero discorsivo. Come si articola il pensiero discorsivo per Dilthey?

Nelle *Studien* (I, 3) e nell'*Aufbau* (III, I, 1) Dilthey menziona tre gradi del comprendere: il chiarimento, la riproduzione, la rappresentanza. Si tratta di momenti che noi potremmo isolare come specifici, autonomi, irriducibili l'uno all'altro. Il « chiarimento » è un momento fenomenologico, puramente descrittivo, visivo, che procedere per con-

tinuità di dati e tende a non anticipare dati; quindi, è un atteggiamento di forte passività rispetto al materiale indagato: un senso ovvio di « chiarimento » è ad es. indicare materialmente il campo di studio in cui si colloca un oggetto, o svolgere i contenuti di un discorso, insomma: descrivere usando le categorie logiche elementari. Il momento della « riproduzione », invece, è quello in cui si costruisce un'immagine di questo materiale, si duplica il materiale stesso e quindi ci si allontana dal momento puramente descrittivo, perché disegnare un'immagine vuol dire proprio portare ad un livello di rapporto privilegiato con il soggetto quello che era il materiale descrittivo iniziale. Costruire un'immagine è già costruire un modello e la costruzione di un modello s'approssima a un momento metodico che, nella fenomenologia husserliana, sarà quello dell'esemplarismo, o variazione di esempio, con la annessa possibilità di variare essenzialmente il campo. Il momento del chiarimento lascia il dato com'è, passa da un dato all'altro, per collegamenti marginali formali o materiali. Invece il momento della riproduzione è un momento nel quale il dato viene variato con la fantasia: vi si inserisce un momento di libertà e un momento di libertà significa di nuovo un momento di distacco, di soggettività, di messa in prospettiva, di orientazione. Ma il momento di maggiore libertà e di distacco, quindi di maggior intervento soggettivo nei riguardi del dato che si descrive, è quello della « rappresentanza », in cui, invece di dare una immagine dell'oggetto chiarito, lo indico con un segno: ciò significa « assumerlo » nel « ciclo » di un sistema della cultura, culturalizzarlo completamente assoggettandolo alla grammatica e alla retorica di quel sistema. Riassumendo: io chiarisco un oggetto (1° grado), ne do un'immagine (2° grado), il 3° grado è quello di indicarlo, ormai, con un segno, non piú con un'immagine.

Un'immagine mantiene una relazione di univocità rispetto all'oggetto, l'immagine corrisponde all'oggetto, l'immagine del naso corrisponde al naso, il disegno di un piede al piede. Invece il momento del segno è equivoco, è quello in cui qualcosa sta in rappresentanza del dato originale, ma non lo riproduce. Per esempio la lettera « a » della parola cane, non corrisponde a nulla di canino. C'è però una « corrispondenza » simbolica: la dimensione della simbolicità è fondamentale nella vita spirituale.

L'uomo come fatto spirituale può fare a meno della cosa vista, data (*praestat fides supplementum sensuum defectui*). Ciò caratterizza l'uomo « come spirito »: egli è in grado di fare tesoro delle esperienze altrui. Ma come essere « sicuri » delle testimonianze? Io non ho avuto un rapporto diretto, di chiarimento del dato, non ho visto, non ho toccato, non ho neppure un'immagine, però ho testimonianze di altro genere e sono sufficienti perché proprio quelle sono, per cosí dire, le « immagini », i « dati » di maggiore libertà, quelli che mi restituiscono la connessione piú ampia, la significatività dell'intiero (che qualcuno, non a torto forse, chiama « Dio »). Ora, di tale dimensione « spirituale » (dimensione della quale le scienze dello spirito devono occuparsi a fondo) Dilthey dà una descrizione sommaria nel suo libro del 1883 *Introduzione alle scienze dello spirito*:

Fra l'individuo e l'intricato corso della storia, la scienza trova in sé tre grandi classi di oggetti da studiare: l'organizzazione esterna della società, i suoi sistemi di cultura e i singoli popoli (IIS, p. 61).

In queste *Ideen*, di undici anni posteriori, ne dà di nuovo una formula sommaria ma piú ampia. Mostra anzi proprio che queste caratterizzazioni (« sistemi della cultura » e « organizzazioni esterne »), devono essere intese « in senso lato ». Nel saggio del 1883 lo schema è il seguente: i sistemi della cultura sono sostanzialmente tre: arte, religione, filosofia; i quali, poi, corrispondono al sentimento, alla volontà, all'intelletto: cioè a funzioni psichiche. Invece le organizzazioni esterne della società sarebbero la Chiesa, lo Stato, la Scuola; e noi possiamo farle corrispondere alla connessione psichica acquisita.

Ora vedremo il perché di queste due caratterizzazioni.

Qui però si precisa che sotto « sistemi della cultura » si intendono l'economia, il diritto, l'arte, la religione, la scienza, ecc.; si indicano insomma tutta una serie di attività culturali e quindi si allude, in generale, a tutte le scienze di carattere culturale. Sotto il titolo di « organizzazioni esterne della società », si comprendono, in genere, associazioni familiari, ecclesiastiche, comunali, ecc. Quello che è importante sottolineare è che queste determinazioni non sono dogmatiche: con esse si intendono t u t t e le forme di organizzazione sociale; cosí come i sistemi della cultura non sono quei tre che si trovano anche in Hegel, ma sono t u t t e le possibili attività culturali. La differenza tra i due t i p i spirituali, però, è importante. I « sistemi della cultura » (diritto, religione, arte, scienza) sono forme di simbolizzazione che corrispondono direttamente alla struttura psichica ed hanno una corrispondenza nelle facoltà psichiche (cioè nelle facoltà che Kant trasformò in facoltà della ragione), mentre l'« organizzazione esterna » della società non corrisponde immediatamente all'interiorità delle funzioni psichiche ma è un momento di esteriorità, di organizzazione. Cosa vuol dire? Vuol dire che qui non si creano valori (come nell'arte, ad esempio), non si va oltre, non si trasfigura l'esistenza, non si « divinizza » l'esistenza, come direbbe Nietzsche: lo stato, i sindacati, la chiesa, i partiti-chiesa, le « corporazioni » o i « corpi separati » organizzano valori dati, cioè usano le idee come risultati già depositati, come un patrimonio di strumenti, e le usano per « legare » la gente, per creare delle istituzioni, per creare comunanza, per governare la società. In ogni caso: per una finalità sostanzialmente pragmatica.

È interessante osservare che questa distinzione tra « sistemi della cultura » ed « organizzazioni esterne » (che riguarda la c o n n e s s i o n e e f f e t t u a l e, cioè: non la connessione p s i c h i c a, ma la connessione s t o r i c o - s o c i a l e) è una distinzione che può essere integralmente proiettata all'interno della « connessione psichica ». La connessione effettuale, questa « piazza » del mondo spirituale è il luogo di tutti i prodotti, cioè il grande mercato dove gli uomini si raccolgono « nello stesso s p i r i t o », cioè nella stessa situazione storico-sociale. A questa situazione corrisponde una struttura psichica integrale. Anche l'« organizzazione esterna » della cultura ha un suo corrispettivo psichico ed è ciò che qui, nelle *Ideen* (dove, appunto,

si dà l'equivalente psichico di questo mondo realizzato) viene indicato come « connessione acquisita dello psichismo ». La topografia della psiche per Dilthey è, quindi, cosí costituita: vi sono le funzioni strutturali che, come abbiamo visto, sono classicamente le tre menzionate (sentimento, intelletto, volontà), ma in realtà sono modi di atteggiarsi, di simbolizzarsi, che possono essere sei, otto, dieci anche se l'evidenza di queste tre, caratteristiche e tradizionali, ha una sua fondatezza storica *.

Quelle che sono le organizzazioni esterne della società (grembi in cui si conserva, si riproduce e si « gestisce » il frutto della creatività culturale) hanno dunque nella psiche il loro corrispettivo, che è il cosiddetto inconscio. Inconscio che Dilthey chiama « connessione acquisita » dello psichismo: si tratta di quella parte della coscienza che sta sotto il livello della consapevolezza. Si tratta quindi delle abitudini, dei depositi e delle sedimentazioni di senso che agiscono quasi-meccanicamente dentro di noi. « Meccanicamente » è come dire in maniera « esterna »: esse possono presentarsi come degli ostacoli, ma in fondo sono strutture che ci guidano e ci aiutano a vivere, su cui noi impiantiamo la nostra attività libera; alle quali, in un certo senso, deleghiamo la decisione anticipata rispetto a tutta una serie di scelte che non rifacciamo ogni volta. Sono le scelte che sono state fatte per noi dalle generazioni precedenti: quindi è un momento di « ereditarietà », di « caratteri acquisiti ».

Finiamo, prima di ritornare a Kant, il quadro della topografia dell'anima e diciamo che questa topografia della psiche diltheyana contiene un terzo elemento. Il 1° elemento era la struttura dello psichismo, cioè le 3 (o piú) « facoltà ». Il 2° è la connessione acquisita od inconscio. Il terzo è lo sviluppo, cioè la dinamicità della vita psichica. La vita psichica è essenzialmente un fatto temporale, è sviluppo, e quindi tutte le funzioni, anche quella dell'inconscio che è permanenza, devono essere viste in funzione dello sviluppo: anche la permanenza di « caratteri acquisiti » come le norme morali, i costumi e tutto il mondo della eticità. Nella filosofia hegeliana l'eticità contiene lo Stato, la società e la famiglia; sopra di essa si dispone lo spirito assoluto: è sulla base della famiglia, dello Stato ecc., che accade questa liberazione dello spirito, della creatività, dell'invenzione. È questo lo « spirito assoluto », cioè liberato, che in Hegel si esprime nell'arte, nella religione, nella filosofia; e in questo, neppure Hegel è un inventore, ma solo un sistematore di contenuti culturali del suo tempo.

Il 3° elemento, dunque, è quello dello sviluppo, della temporalità. Dilthey, nei suoi testi, non tratta sistematicamente tale aspetto, però il concetto è presente, anzi addirittura fondamentale ed emerge esplicitamente

* Se insisto sul fatto che queste funzioni sono « libere » dal numero è solo perché penso ad un filosofo italiano molto importante e per molti lati vicino a Dilthey: B. Croce. Come notò A. Banfi che, a suo tempo, ne fece una critica acuta, Croce pone « dogmaticamente », nella sua teoria dello spirito, solo *quattro* funzioni fondamentali. Del resto, ogni tradizionale « deduzione delle categorie » si trova di fronte a questo problema.

nelle sue opere *. Lo psichismo ha un'evoluzione tipica e non è uno sviluppo in base alla sola legge della « temporalità obiettiva ». Non si tratta di una transizione continua ed indifferenziata, come potrebbe essere se il tempo venisse inteso secondo la raffigurazione della fisica. Il tempo di cui parla Dilthey è uno sviluppo di carattere qualitativo e quindi è un sorgere, un crescere, un raggiungere il culmine, da cui poi è un ridiscendere. Lo sviluppo è un passaggio attraverso posizioni tipiche, e quindi lo schema riassuntivo piú facile da comprendere è quello della giovinezza, della maturità, della vecchiaia. A questo proposito c'è, per esempio, tutta una letteratura che risale immediatamente a Schiller e a Herder ed è quella per cui le diverse età della vita hanno tutte lo stesso « valore ». Ad esempio c'è una critica del pregiudizio per cui si deve « vivere per » raggiungere la maturità, ma poi non si può che raggiungere la vecchiaia (il giovane deve ridere, il maturo deve essere serio e il vecchio deve piangere). Un atteggiamento analogo ha L. von Ranke nei riguardi delle diverse « epoche » storiche nel quadro della storia universale. Vi è naturalmente un'articolazione complessa anche di questo tema, che però non è trattato in questo testo direttamente.

Ora, il mondo spirituale è quello della connessione effettuale **. Nel mondo spirituale, questo terzo elemento dello sviluppo va sotto il titolo non di « storia » in genere, ma di storia di popoli, con evidente aggancio alla cultura tedesca dell'800 in cui la storia è prevalentemente storia di popoli e alle corrispondenti teorie circa la specificità della « missione » di ciascun popolo, che poi si confonde con le sue caratteristiche culturali e psicologiche in rapporto al problema della storia universale, e quindi al destino dell'umanità. I due temi, quello psicologico e quello storico-sociale-culturale, si rimandano di continuo e sono collegati nel senso che si collocano all'interno della prospettiva di un'antropologia filosofica, di una filosofia dell'uomo.

Ora, in sede di teoria della conoscenza, Dilthey accoglie, qui, una teoria di von Helmholtz: quella dell'« intellettualità della percezione ». In poche parole, questa teoria sostiene che nelle percezioni sono già contenute quelle

* Vedi GS VII (*Aufbau*, IV, 1. *Plan*, I, 1, 2, 4; III, 3). E vedi GS XIX (« Breslauer Ausarbeitung », III, 4, 5, in CRS, pp. 226, 295, 306, 336).

** E non « dinamica », come invece si trova in alcune traduzioni di Dilthey. Realtà « effettuale » implica « fare », « effettuare » mentre tradurre con « connessione dinamica » è un po' ambiguo: correntemente, dinamico vuol dire « di movimento », ma letteralmente vuol dire « potenziale »: senonché *Wirkung*, se mai, è « attualità » (energia) e causalità, e *Wirkungszusammenhang* è il nesso di ciò che si è oggettivato come risultato di un intreccio intersoggettivo di effettuazioni. Inoltre, questa connessione effettuale deve essere interpretata in opposizione alla connessione psichica, che è la connessione « interna ». Se una connessione « potenziale » può in un certo senso essere considerata « interna », quella « effettuale » sarà appunto la connessione « esterna » dei fatti storico-sociali; quindi, anche da questo lato, la traduzione piú esatta di *Wirkungszusammenhang* sembra proprio: connessione effettuale. Tralasciamo altri tipi di conferma esterna, come il parallelo con « *Wirkungsgeschichte* » o l'uso successivo di questo termine da parte di H. G. Gadamer.

categorie formali del pensiero che sono il « distinguere », il « separare », il « collegare » e cosí via. Esse corrispondono ad operazioni elementari del pensiero che, per von Helmholtz, sono implicite nel percepire e sono quindi caratteristiche anche del « pensiero tacito ». Il concetto di pensiero tacito comprende, però, molto di piú: esso comprende, diciamo, tutta l'efficacia che la connessione psichica acquisita esercita sulla nostra vita quotidiana. L' idea che questi processi logici elementari siano impliciti nella piú semplice percezione non è di derivazione kantiana cosí come non lo è la tesi della « intuizione intellettuale ».

Quindi, da un lato l'intellettualità della percezione (teoria di leibniziani e fisiologi), dall'altro la teoria simmetricamente opposta, quella della « intuizione intellettuale » che, invece, troviamo in Schelling e Schopenhauer (cioè nei filosofi « meno » razionalisti della fioritura post-kantiana). Su una base metafisico-generale (non certo scientifica ed empirica), ma con riferimento al quadro kantiano di fondo, essi propongono queste due teorie: la prima va contro le conclusioni dell'« Analitica trascendentale », la seconda (intuizione intellettuale) contro quelle della « Dialettica trascendentale », che sono le due parti della « Logica » kantiana contenuta nella *Critica della ragion pura.*

Orbene, se Dilthey non parla della intuizione intellettuale (se non nella forma articolata e controllabile della « tipologia », che prelude da un lato ai « tipi ideali » di M. Weber, dall'altro alla « visione delle essenze » husserliana) parla però della intellettualità della percezione e quindi, se non riprende direttamente la tradizione metafisica schellinghiana o schopenhaueriana, riprende la tradizione scientifica e psicologica di von Helmholtz. Questa visione comporta che esista un « pensiero tacito » e che la piú elementare percezione contenga delle operazioni logiche, per cui il pensiero non si aggiunge dal di fuori alle sensazioni: come l'anima non si aggiunge dal di fuori al corpo, cosí il pensiero non si aggiunge dal di fuori alla sensibilità. Ciò significa che si farà anche un'analisi del tutto diversa di questi fenomeni di coscienza. In particolare, salterà anche l'altra distinzione kantiana che qui è indicata come la separazione tra materia e forma (pp. 149-50). Giacché, una volta assodato che quelle che Kant considera due funzioni separate (cioè intuizione e intelletto) in realtà sono una cosa sola e che c'è una continuità fra di esse (per cui l'intelletto è uno sviluppo, un'organizzazione speciale della percezione e viceversa: la percezione sarà una dimensione piú ampia, piú basilare da cui sorge questa specializzazione intellettuale), a queste « forme » verrà garantito un carattere di « materialità ». Perforato il confine tra « puro » ed « empirico », e tra « materiale » e « formale » (ma non fra « trascendentale » e « metafisico »!), finisce col non essere piú necessario istituire il concetto di una cosa in sé, che starebbe al di là della sintesi fra intuizione e concetto e che non sarebbe raggiungibile attraverso tale sintesi. Non è piú necessario, in primo luogo perché se viene ammessa la tesi della intuizione intellettuale (per cui è possibile avere una conoscenza anche di cose che non siano dati « empirici »), è il concetto di « esperienza » che cambia significato e anche i dati intellettuali, i dati della fantasia, sono alla lunga dei dati « empirici », sono

oggetti d'esperienza (non sono solo forme per raggruppare e possedere oggetti, ma sono oggetti essi stessi e perciò possono essere conosciuti). In secondo luogo perché, se queste forme intellettuali contengono poi già un momento di sensibilità, vuol dire che gli elementi sensibili sono a loro volta già all'interno della facoltà razionale, sono sempre dati come organizzati secondo una legge logica, contengono già implicitamente una embrionale logicità e quindi, come il *noumenon* non è un aldilà, il « molteplice della sensazione » non attenderà dal di fuori la scintilla unificatrice.

Allora tutto si muove, tutte queste distinzioni vengono recuperate all'interno di una visione unitaria, di una dimensione organica che è la connessione (quella dello psichismo e, insieme, quella effettuale). Entrambe le connessioni hanno la stessa struttura: la struttura di un rapporto tra tutto e parte che garantisce l'interiorità reciproca di questi elementi, cioè garantisce in ogni singola parte il senso della organizzazione globale e fa di questa il tramite essenziale della relazione tra le parti stesse. In altri termini, l'eliminazione delle separazioni kantiane tra intuizione e concetto e tra materia e forma, introduce ad un rapporto nuovo tra momenti e aspetti della fenomenologia della *psiche* (ma anche della fenomenologia del mondo storico-culturale). Introduce precisamente il contrario della separazione: la connessione. C'è in generale un rapporto di interiorità reciproca tra le parti. Questa interiorità reciproca tra le parti è dovuta alla totalità immanente in ciascuna di esse. Tale inclusione non è un'inclusione di tipo spaziale, come di oggetti in una scatola, è un'inclusione in cui la scatola stessa è contenuta in ogni oggetto. O, meglio, non sono soltanto gli oggetti a stare dentro la scatola, ma questo è vero solo se riusciamo anche ad immaginare che ogni oggetto contenuto nella scatola « contiene », a sua volta, la scatola (ossia: è concepibile, ha senso, solo come parte di quella scatola). Questa è l'inclusione reciproca: la scatola contiene gli oggetti e gli oggetti contengono la scatola. Se i due sensi di « contenere » sono diversi vorrà dire che qui si introduce tacitamente il principio che essi si condizionano però a vicenda.

Per concludere, la critica di quelle distinzioni kantiane serve ad introdurre un modello di tipo « organicistico », *lato sensu* ermeneutico, un modello nuovo che, applicato ai diversi problemi, li trasfigura. Dal punto di vista storico-filosofico, va però sottolineato che questo schema del rapporto tutto-parte, questa immagine della totalità risale al neoplatonismo e a quella « rispettabile mistica tedesca » la quale, secondo Dilthey, sottende tutta la speculazione del trascendentalismo moderno e dell'idealismo tedesco, da Cusano a Leibniz e Spinoza, da Shaftesbury a Schleiermacher, a Fichte a Schelling e a Hegel. Invece in Kant, questo aspetto salta; per risorgere tuttavia, legandosi all'influenza eccezionale di Kant, prima nello stesso Idealismo tedesco, poi, in forma critica (questa è la novità: quindi, facendo tesoro dell'insegnamento kantiano), in questi autori di fine '800 tra i quali Dilthey emerge. Risorge perché, evidentemente, vi sono problemi che lo richiamano.

In questo ritorno (non solo a Kant ma all'intiera « filosofia classica tedesca », la cui eredità non sembra potersi affidare esclusivamente al « proletariato » di Engels), non si tratta solo di Fichte - Schelling - Hegel, ma anche

di Goethe, padre della cultura e della poesia tedesca, incarnazione esemplare di un nuovo « umanismo » alla fine dell'età dei lumi, il cui prestigio intellettuale, morale e soprattutto, estetico (di e d u c a z i o n e estetica) è ancora oggi assai vivo. Questo schema è presente anche in Goethe, soprattutto nella sua filosofia della natura, come in Schelling e in Schopenhauer i quali al pari di lui, « non accettano » la fisica newtoniana (e, questo, non d o p o che il meccanicismo ebbe dimostrato la propria responsabilità negli aspetti sgradevoli della scientificizzazione e tecnicizzazione della nostra vita sociale, ma p r i m a !). Nella *Klassik* tedesca, in Hegel come in Hölderlin o in Schiller ricorre il lamento e la condanna per l'uomo dimidiato, spianato, mutilato (la *Verstümmelung*), reso unilaterale ecc.: in tutti agisce l'immagine « goethiana » dell'uomo totale. Si tratta di un'intuizione estetica di fondo! La natura è viva: questo è il punto. La natura come ci viene restituita dalla fisica non è un'immagine sufficiente della natura: è una natura morta. Mentre quello che bisogna restituire, è la vita stessa. Questo aspetto è molto forte nel conte Yorck, un po' meno in Dilthey che, da un lato, ha preoccupazioni essenzialmente epistemologiche e, dall'altro, vuol salvare t u t t a l'esperienza, anche quella positiva delle scienze. Yorck invece rappresenta, in questo dibattito, una meditazione rigorosa di certe visioni profonde di Goethe, Schelling, Schopenhauer e poi di Nietzsche. Per certi aspetti si accosta a Schopenhauer, per il quale la natura è « cattiva » (vedi Leopardi!). Ma sempre viva, non morta.

II

Continuazione. Esperienza interna, psicologia e teoria della conoscenza. Il privilegio metodico della psicologia e i suoi problemi. (GS V, pp. 150-51).

Commenteremo ora in tre riprese, alcuni punti essenziali del I Capitolo delle *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*:

In prima approssimazione, ci si potrebbe raffigurare il rapporto tra psicologia e teoria della conoscenza nel modo seguente. Nello stesso modo in cui già prende da altre scienze proposizioni universalmente valide e sicure, la teoria della conoscenza potrebbe assumere dalla psicologia descrittiva e analitica un complesso di proposizioni che risponda, da un lato, ai suoi bisogni e che, dall'altro, non sia soggetto ad alcun dubbio (GS V, pp. 150-51). [NB: queste sono poi le frasi su cui si concentrano le critiche di Yorck e quelle di Ebbinghaus, e a queste poche frasi si possono riferire i motivi di contrasto con Windelband: vedi la nostra *Introduzione* a MpD].

Cosa si intende per « prendere delle proposizioni da un'altra scienza »? Si intende indicare che la teoria della conoscenza non può essere qualcosa di astratto, non può sorgere in una dimensione staccata da ogni riferimento all'esperienza, agli oggetti stessi che vengono conosciuti. Anche se il riferimento immediato non è ad un'esperienza pura e semplice, ma ad un'esperienza già costituita e strutturata, organizzata in quei procedimenti che noi chiamiamo scienze. Perciò si parla di prendere delle proposizioni valide da altre scienze. Quindi, in un primo momento sembrerebbe che qui ci si riferisca alla teoria della conoscenza come ad una scienza tra le altre, o che potrebbe avere dei rapporti omogenei con le altre scienze. Benché si supponga, evidentemente, che, oltre a questa omogeneità con le altre scienze (la quale permetterebbe appunto di desumere da esse dati, esperienze, proposizioni e verità), vi sia pure qualche cosa di specifico della teoria della conoscenza in quanto tale. Qualcosa che o sarebbe comune a tutte le altre scienze senza essere contenuto in alcuna di esse in particolare (e, in questo senso, sarebbe qualcosa di nuovo). Oppure sarebbe da intendersi come un oggetto particolare accanto agli oggetti delle diverse scienze, un oggetto altro fra altri. Prima di passare all'interpretazione di questa affermazione di Dilthey, andiamo con ordine e leggiamo avanti:

Dunque: non certo un'artificiosa tela logica, filata fuori dall'intimo per sventolare, priva di base, nell'aria vuota [non certo da una costruzione teorica, la teoria della conoscenza trarrà il proprio nutrimento, le proprie verità] — nessuno crederà

che una ragnatela del genere possa essere piú sicura e solida di una teoria della conoscenza che si serve di proposizioni salde e universalmente valide, già desunte da intuizioni e confermate nelle scienze particolari! (*Ibid.*).

La stessa curvatura retorica del discorso rivela che Dilthey si riferisce in questa maniera ad una sensibilità per i problemi della scienza e della teoria della conoscenza che viene data per scontata nel contesto culturale in cui opera, o dall'interlocutore al quale si rivolge; a una *communis opinio.* Vuol dire: io consento con l'opinione corrente che la teoria della conoscenza non possa essere costruita su astrazioni. Cosa possono essere queste astrazioni? (quali sono i referenti polemici, le mutuazioni, le suggestioni positive di Dilthey?). Queste « tele astratte di ragno », negate come forma di costruzione di una teoria della conoscenza, noi possiamo, di nuovo, individuarle nell'io penso kantiano, nelle categorie kantiane, nel formalismo kantiano.

È forse possibile predelineare una teoria della conoscenza che non sia tacitamente o espressamente debitrice in questo senso? Ciò che importa è soltanto se le proposizioni acquisite presso le scienze abbiano superato la prova della validità generale, della piú rigorosa evidenza, concetti [si intendono, naturalmente, i concetti di « validità generale » e « evidenza »] che poi naturalmente devono ritrovare il loro senso e la giustificazione del loro uso nei fondamenti della teoria della conoscenza, i quali giacciono finalmente nella esperienza interna.

Cosa si propone il problema della teoria della conoscenza? Esso implica che la teoria della conoscenza debba fare riferimento al sapere costituito (le « proposizioni delle altre scienze »); debba quindi accettare in prima istanza (« in prima approssimazione », ecc.) i concetti di validità e di evidenza che vigono nelle scienze date. In un secondo momento, però, ci si pone anche il problema della giustificazione di questo concetto di validità, e di questo concetto di evidenza, i quali reggono le scienze correnti. Perciò si precisa che questo concetto di validità generale e di evidenza rigorosa deve trovare la sua giustificazione nei fondamenti stessi della teoria della conoscenza.

Allora ecco che la teoria della conoscenza: 1) accetta proposizioni, dati, ecc. del sapere costituito delle scienze; 2) si pone il problema della loro costituzione di validità.

Se in un primo momento accetta questa evidenza a questa validità, mentre in un secondo momento si pone il problema di fondarle, chiediamoci dove essa si ponga il problema di fondarle. La risposta è:

I fondamenti ... giacciono finalmente nell'esperienza interna (GS V, p. 151).

A questo punto si vede che il percorso della teoria della conoscenza di Dilthey è un percorso quanto meno oscillante (vogliamo dire « oscillante »?) da un atteggiamento tipicamente positivistico, che si riferisce alla positività dei dati scientifici, fino alla fondazione di questa stessa dimensione di scientificità (di questo concetto di evidenza e di validità generale che vige nelle

scienze positive, quindi: in scienze che si costituiscono sul metodo sperimentale) nell'esperienza interna.

In questa oscillazione ci sono due poli: l'esterno e l'interno, il positivo e il non-positivo. Il non-positivo è appunto l'interno: qualcosa che l'atteggiamento positivistico considera metafisico o inesistente. Come è noto, le proposizioni che constatano fenomeni interni e, con esse, la riflessione interna e la percezione interna non sono considerate né da Kant, né da Comte proposizioni scientifiche, rispettivamente: fonti del sapere. L'esperienza interna è impossibile, è contraddittoria, non può dar luogo a nessuna conoscenza (secondo Comte). E, anche per Kant, la psicologia non può essere scienza; egli la ritiene una raccolta di massime di saggezza di vita, molto vicina alle osservazioni contenute nelle opere d'arte, nella poesia, nelle autobiografie, nei carteggi (nelle tragedie di Shakespeare, anche per Dilthey e, in generale, per la cultura tedesca dell'800, è contenuta, ad esempio, tutta una grande fenomenologia della psiche umana che, però, non è « scienza »). La teoria della conoscenza di Dilthey si propone, invece, proprio come collegamento delle due dimensioni: essa deve collegare la conoscenza del mondo esterno, quindi le scienze della natura, e la esperienza interna; anzi, deve trovare la fondazione dell'una nell'altra, della scienza positiva nell'esperienza interna. Ma il testo esordisce con « in prima approssimazione » e termina con « in prima istanza » (GS V, pp. 150-51). Siamo dunque di fronte ad un progetto, ad una delineazione di problema: non siamo di fronte ad una soluzione.

Si aggiunge un secondo problema: quello del rapporto fra psicologia e teoria della conoscenza (in realtà, il problema di fondo!). Visto che il punto terminale del discorso circa la teoria della conoscenza si trova nell'esperienza interna, un particolare rilievo è ovviamente acquistato dalla psicologia. Allora: qual è il rapporto che caratterizza la psicologia nei riguardi della teoria della conoscenza? La psicologia ha con la teoria della conoscenza un rapporto

> diverso da quello di tutte le altre scienze (...) perfino della matematica, della scienza naturale matematica e della logica presupposte da Kant (p. 151).

Qui emerge un esplicito riferimento a Kant il quale, nella sua teoria della conoscenza (nella *Critica della ragion pura*) presuppone (ossia: non sottopone a critica) la matematica e la logica. E qui, in evidente parallelismo con Kant, si sostiene che bisogna riconoscere una posizione speciale (rispetto alla teoria della conoscenza) alla psicologia. Cosí facendo si capovolge il discorso di Kant, anche se il discorso resta analogo al suo. Infatti: Kant, nella sua critica della conoscenza, salva o considera privilegiata la posizione della matematica, della scienza naturale matematica e della logica formale (aristotelica). A sua volta, Dilthey fa una teoria della conoscenza in cui affida, in un certo senso, alla psicologia questa posizione privilegiata. Nella sua opera piú nota Kant ci ha dato una critica della ragione scientifica. Dilthey farebbe allora (proseguendo il parallelismo) una critica della ragione psichica o psicologica. Ma sappiamo che psicologia e storia sono due momenti, uno interno e uno esterno, di una stessa dimensione, quella

del mondo dello spirito (non del mondo naturale). Quindi, simmetricamente, potremmo dire che Dilthey si pone qui da un punto di vista che, in termini kantiani, sarebbe quello di una « critica della ragione storica », o storico-psicologica (formula adottata da D. stesso in una fase precoce del suo pensiero per indicare il proprio scopo scientifico).

Come determina qui Dilthey la specificità della relazione fra teoria della conoscenza e psicologia? Con questa frase:

La connessione psichica costituisce il sottosuolo del processo conoscitivo (p. 151). [D. conosceva Dostoevskij e qui forse vi allude!].

« Sottosuolo » significa inconscio, dimensione di sedimentazione delle esperienze, degli influssi, degli stimoli, delle tensioni psichiche e simili. Si tratta di un uso forte ed allusivo del concetto: per capirlo, bisogna pensare che tutte queste citazioni o criptocitazioni nel testo di Dilthey si fondano sull'idea già menzionata che negli artisti (poeti, scrittori) e negli storici veri è contenuto un grande sapere circa l'uomo e la vita. L'attività storiografica è simile a quella poetica, artistica in generale, perché sia i poeti che gli storici usano una singolare commistione fra il particolare e il generale. Essi usano infatti quelli che Vico chiamava gli « universali fantastici » e che in Husserl vengono formalizzati in un procedimento scientifico molto particolare (ma sostanzialmente già noto a D.) che è quello della « variazione di esempio » (consistente nell'individuare temi generali o figure generali, nel caratterizzare dei fatti, dei dati particolari secondo determinazioni generali, universali senza che questo significhi una costruzione astratta e senza che venga perso il collegamento tra l'universale e il particolare).

La differenza tra i poeti e gli storici è la seguente. I poeti possono muoversi in questa dimensione media tra il fatto e l'idea, tra il particolare e il generale, secondo un percorso che parte da esigenze di carattere personale ed utilizza come « strumento » la propria sensibilità singola, individuale. Gli storici adoperano invece consapevolmente o criticamente sia l'argomento generale che quello particolare, sia la raccolta dei fatti e l'analisi del singolo fatto che l'applicazione ad essi di categorie generali di interpretazione storica. Essi raccolgono e interpretano i fatti in base a teorie, a categorie generali e, viceversa, dalla trattazione dei fatti, traggono conferma delle categorie generali usate per individuarli o per contestualizzarli. In questo c'è una sorta di circolarità, che è la naturale e salutare « oscillazione » tra i dati e le loro interpretazioni: un modo di confermare e verificare gli uni con le altre (non « peccaminoso » è il circolo!). Però questo legame implica che anche lo storiografo abbia bisogno di una certa sensibilità artistica e ciò lo accosta al poeta, all'artista. Una teoria di questo genere andava benissimo, mi pare, quando il romanzo storico era in auge.

Ma torniamo al concetto di sottosuolo:

Abbiamo già individuato il privilegio metodico della psicologia nel fatto che ad essa la connessione psichica è data immediatamente in carne ed ossa, come realtà vissuta. Il vissuto di tale contesto (...) sta alla base di ogni apprensione di fatti spirituali, storici e sociali. La storia delle scienze dello spirito ha appunto a

suo fondamento questa connessione vissuta e la porta passo passo a piú chiara coscienza (p. 151).

Abbiamo indicato una specie di « simmetria », con l'impostazione kantiana circa il problema della teoria della conoscenza. Abbiamo visto che, nel quadro di tale simmetria, al posto della logica e della matematica subentrerebbero la psicologia (e la storia). Ma cosa significa per la teoria della conoscenza se la scienza privilegiata è la psicologia, invece che la logica o la fisica?

Ne consegue innanzitutto questo privilegio metodico: la teoria della conoscenza nascerà sulla base di una scienza (la psicologia), la quale ha di caratteristico il fatto che ad essa la connessione psichica è data immediatamente. È data immediatamente come vissuto in carne ed ossa. Su cosa significhi « dato », in questo contesto, si dovrà discutere parecchio.

Cosa significa dire che la connessione psichica è data immediatamente, in carne ed ossa, come realtà vissuta? Possiamo intanto rilevare la problematicità di questa espressione. Per la verità, tutte le espressioni di Dilthey sono problematiche nella loro stessa formulazione: e lo sviluppo di questa problematicità non ci dovrebbe far concludere che Dilthey è « confuso », ma che è « ricco ». È ricco dal punto di vista fenomenologico della restituzione della problematicità reale delle cose. Perché, appunto, procede senza la pretesa di prevaricare fin dall'inizio con una teoria o un'interpretazione (quindi: lascia aperta la possibilità di evolvere nello sviluppo teorico). Un modo aporetico, problematico di presentare i problemi. Secondo N. Hartmann, del resto, questo sarebbe proprio il procedimento aristotelico: raccogliere i fatti (descrizione); metterli in un rapporto fra loro, per cui si contraddicono e rilevare le aporie che ne derivano; e, infine, impegnarsi in uno sforzo di sintesi e di soluzione delle aporie. Ciò non significa necessariamente che il contributo, che ciascuna posizione arreca, venga eliminato: tutto può essere utilizzato, anche momenti inizialmente contrastanti possono essere composti in un tentativo di sintesi finale che sarà la vera e propria teoria.

Qui però però c'è da rilevare un particolare elemento di problematicità: il privilegio metodico della psicologia sarebbe che la connessione psichica è già data (alla psicologia) come realtà vissuta.

Si obbietta: se è realtà vissuta, o non è data alla scienza, o non è data alla riflessione. Infatti, per « dato » si vuole intendere qui qualche cosa che sarebbe offerto solo alla riflessione (si tratta di esperienza interna e solo la riflessione può avere l'esperienza interna come dato). Ma un'indagine non-riflessiva, diretta su un'esperienza interna, può esser compiuta solo sulla esperienza interna di altri, non certo sulla mia propria. Quindi: dovrei compiere un'indagine diretta sull'esperienza interna altrui. Senonché è noto che l'interno dell'altro non viene dato mai (abbiamo solo « manifestazioni » del comportamento altrui, su cui possiamo esercitare vari strumenti di interpretazione, ma non ne abbiamo mai, come un dato, l'esperienza interna stessa).

Perché un'esperienza interna mi sia data, occorre quindi che io assuma un atteggiamento riflessivo sulla mia propria esperienza interna,

la sola effettivamente e immediatamente data. Ma sembra evidente che, allora, essa non è piú immediatamente v i s s u t a . Qui invece Dilthey afferma:

> La connessione psichica è d a t a immediatamente in carne ed ossa come realtà v i s s u t a (p. 151).

O è data o è vissuta! Ma il ragionamento di Dilthey si svolge proprio s u l l a b a s e d i questa antinomia: da un lato bisogna sostenere che la connessione interna è qualcosa che viene vissuto, ma dall'altro bisogna sostenere anche che questo qualcosa che viene vissuto, viene colto in q u a n t o t a l e dalla riflessione interna. Quest'ultima non produrrebbe, rispetto all'esperienza interna su cui riflette, un distacco (o una deformazione) paragonabile al distacco che esiste, viceversa, tra l'osservatore visivo e gli oggetti del mondo spaziale. Questa dunque sarebbe la famosa differenza tra interno ed esterno. Quel che si vuole indicare inizialmente, qui, è proprio il carattere speciale dell'esperienza interna. E s p e r i e n z a i n t e r n a è il grande problema della fenomenologia (contemporanea a Dilthey) e del rapporto fra scienze dello spirito e scienze della natura.

Abbiamo già visto le posizioni drastiche di Kant e Comte contro l'esperienza interna; la tradizione empiristica inglese invece è piú favorevole a questa modalità di esperienza, perché è una tradizione di riflessione psicologica ed è, in questo senso, tutta una grande filosofia dell'« esperienza interna ». Nel positivismo europeo, la posizione dell'esperienza interna è quanto mai debole; in Germania poi, la posizione positivista si salda a quella neokantiana, cosicché la motivazione a negare l'esperienza interna risulta raddoppiata. Forse anche per questo, coloro che hanno una prepotente caratterizzazione filosofica e morale nel senso dell'esperienza interna, come Kierkegaard, Nietzsche, Stirner risultano degli isolati, e conducono un'esistenza drammatica. In effetti la v i a d e l l ' e s p e r i e n z a interna è ritenuta una via patologica dal punnto di vista delle scienze. Coloro che la privilegiano, sia pure in campo scientifico-filosofico, si procurano una connotazione di anormalità o di stravaganza. Dilthey stesso non è certo vittima del « temperamento ». Non è che si ponga il problema della fondazione delle scienze dello spirito (e quindi sottolinei l'importanza dell'esperienza interna) solo perché prepotentemente spinto da una forte « vocazione » esistenziale in tal senso: è un accademico, uno scienziato, ha una formazione critica e scientifica, e quindi si pone il problema dell'esperienza interna con straordinaria freddezza. Eppure non gli fu sempre facile liberarsi della facile etichetta di *Lebensphilosoph*.

Ciò non significa, del resto, che il mondo dell'esperienza interna fosse assolutamente trascurato: se ne occupano, sia pure in modo « riduttivo », coloro che in sede scientifico-positivistica si occupavano di psicologia; esiste infatti tutta una psicologia fisiologico-sperimentale dell'esperienza interna. Cosí si potrebbe formulare l'ultima scelta positivistica: l'esperienza interna q u a l c o s a è ; se non si può studiarla mediante l'auto-osservazione, allora la si studi in laboratorio, facendo gli opportuni esperimenti, costruendo dei modelli, meccanicisti o associazionisti, della psiche. Questa, notoriamente,

era l'« altra » soluzione: quella in linea con la mentalità scientifica corrente.

Ma Dilthey non pende né dal lato di una filosofia dell'interiorità come quella esistenzialistica kierkegaardiana, o come quella sottesa alla *Entlarvungspsychologie* di Nietzsche (che pure svolge una filosofia della cultura, dello spirito, di tipo critico), né dal lato di una specializzazione psicologica dello studio scientifico positivo, naturalistico, dell'esperienza interna. Si tratta invece, per lui, del tentativo di fondare scientificamente un'esperienza interna che sia equilibrata: « scientifica » quindi, non nel senso fortemente ideologizzante e metafisicizzante di Nietzsche, di Hegel o di Marx; ma semmai nel senso stesso degli scienziati positivi: solo piú completa e « ricca », non riduttiva della pienezza interna e del senso autentico, ma intesa come fonte di pieno diritto sia di esperienza che di sapere. Quindi l'esperienza interna non deve essere r i d o t t a , impoverita come risulta dal trattamento cui la espongono gli psicologi naturalisti (i quali naturalmente coi loro esperimenti sui « tempi di reazione » non riuscirebbero mai a comprendere un'opera di Shakespeare), né deve pretendere di fondare una grande metafisica, una grande visione del mondo come quelle che si possono trovare in Nietzsche o in Kierkegaard. Dilthey è un filosofo di tradizione razionalista, molto vicino sia al criticismo kantiano che al positivismo, e intende la filosofia come una scienza: essa deve, sí, avere una struttura scientifico-razionale, se non che, ciò implica la necessità di modificare il c o n c e t t o d i r a z i o n a l i t à imposto dalla tradizione illuministica e da quella positivista. Bisogna sforzarsi di concepirne uno piú ampio.

In ciò, la sua impresa si trova di fronte a quella del pensiero dialettico: perché una razionalità piú ampia di quella analitico-astrattiva, o empirico-sperimentalistica esisteva già, era stata « scoperta », ed era certamente capace di comprendere fenomeni piú complessi e capace di utilizzare modelli piú ricchi, piú validi di quelli usati dal metodo ipotetico-deduttivo oppure dalla deduzione formale: era appunto la razionalità del metodo dialettico. La tradizione del pensiero dialettico percorre tutto l'Idealismo tedesco, e non si esaurisce certo con Hegel. Egli ha sicuramente eclissato le altre forme di pensiero dialettico, ma la sua dialettica rimane metafisica e mitologica, e, dopo aver risvegliato e scoperto il senso di fenomeni nuovi, tradizionalmente esclusi dalla considerazione filosofica, è tornata ad occultarli: giacché non può essere dato senso alle cose « una volta per tutte », il senso deve essere di continuo riscoperto, per essere fecondo. Quando una grande teoria scopre dei fatti, interpreta dei momenti storici, rimette in circolazione fenomeni che erano stati dimenticati, però contemporaneamente li imprigiona nella sua versione, e questa versione si impone e non si dimostra capace di trasformazioni e di sviluppo (non è capace di dimenticarsi, diremo con Nietzsche, e diventa un ostacolo allo sviluppo), allora è chiaro che riprende una funzione occultante simile a quella contro cui aveva lottato inizialmente essa stessa per imporsi. Cosí la ricchezza del pensiero dialettico sfuma proprio col suo massimo autore, Hegel.

Dilthey però è equidistante da entrambe queste sollecitazioni. Le riflessioni di Dilthey sull'esperienza interna debbono essere intese come il tentativo di fare dei passi lenti, cauti per rimettere in movimento una grande

fonte di esperienza e una grande massa di fatti di esperienza, del resto non dispersi in un caos selvaggio, ma già organizzati in un gran numero di scienze speciali, tra cui le scienze umane. Anche queste scienze erano in grado di osservare positivamente i fatti umani, ma restava sempre aperta la questione di principio: questi fatti umani provengono da un tipo di esperienza di cui non conosciamo la natura e la fonte. Debbono quindi preliminarmente essere « riportati ai loro principii » alla loro origine. Si impone dunque una ricerca genetica (= dal fatto all'origine). I principi vanno intesi come principi costitutivi: non soltanto come principi di validità (astratti) sotto i quali giudicare (sussumere), ma anche come principi nel senso di « inizi reali ». Tutto comincia in un certo modo, si costruisce, si sviluppa, si forma, e questo suo esito è contenuto anche in principio. Quindi « ricondurre al principio » significa prendere distanza dal fatto bruto: è in questo quadro, che viene impostato il discorso sulla teoria della conoscenza. Dunque

> La storia delle scienze dello spirito ha appunto a suo fondamento questa connessione vissuta e la porta passo passo a piú chiara coscienza (p. 151).

Ma da questa frase ci viene un'altra indicazione importante: abbiamo visto che per Dilthey esiste una continuità tra la dimensione della sensibilità e quella intellettuale, tra intuizione e concetto, e che vale per lui la teoria dell'intellettualità della percezione, secondo la quale la percezione contiene già quei momenti che vengono solo sviluppati (non introdotti *ex novo* da un'altra « fonte ») quando si comincia a ragionare. Ecco la continuità fra pensiero tacito e pensiero esplicito di cui abbiamo parlato. Ora aggiungiamo che questa connessione vissuta viene portata alla coscienza. È quindi in questo senso che dobbiamo interpretare l'antinomia, l'aporia indicata prima, tra essere-dato-immediatamente ed essere-realtà-vissuta. La connessione psichica è una realtà vissuta: la pratichiamo, l'abbiamo dentro e, contemporaneamente, siamo dentro questa connessione. La connessione psichica, infatti, non è solo un fatto psicologico individuale: è anche un fatto di psicologia collettiva, che collega gli uomini in una determinata epoca o società (quindi: nello spazio e nel tempo). Questa connessione viene dunque effettivamente vissuta, ed è immediatamente data, nel senso che è immediatamente disponibile, a portata di mano anzi: la portiamo sempre con noi, benché debba essere via via chiarita. Il chiarimento farà la spola tra i dati dell'esperienza interna e i prodotti del mondo spirituale: l'esperienza immediata, quotidiana o autentica e quella mediata (la storia e la cultura) si presuppongono e si rimandano. Nelle « due » connessioni vi è un oscuro *apriori* da portare alla luce: la connessione stessa. Quando e se sarà chiarita completamente, sarà data in maniera definitiva; finché non si è neppure cominciato a chiarirla è data, ma lo è in modo inconscio, potenziale. Nel frattempo, essa è sempre data e non-data.

La psicologia descrittiva

> parte dalla connessione vissuta, data originariamente e nella sua immediata potenza (*Mächtigkeit*); e offre senza mutilazioni (*unverstümmelt*) anche ciò che ancora si sottrae all'analisi (p. 153).

Potremmo introdurre in proposito un antico concetto aristotelico, quello della differenza tra potenza e atto. Si noti che Dilthey è un discepolo di Trendelenburg (colui che ha reintrodotto Aristotele nella circolazione immediata della filosofia contemporanea tedesca nella prima metà dell'800, in polemica con Hegel) e Trendelenburg non fu un caso isolato, ma fece scuola: anche Lotze e Brentano (maestro di Husserl) ne furono allievi. Questa distinzione aristotelica è presente in tutta la teoria già menzionata della « connessione psichica acquisita » di Dilthey. Vediamola meglio.

Come sappiamo, la connessione psichica è costituita dai seguenti momenti principali: la struttura (o connessione strutturale), la connessione psichica acquisita e lo sviluppo. La connessione strutturale è costituita da intelletto, volontà e sentimento (le forme della coscienza esplicita, in atto). Invece la connessione psichica acquisita, inconscia, è la serie delle abitudini ovvero il tesoro di abitudini, norme, regole che si sono costituite dentro di me attraverso la ripetizione e la selezione che « la vita stessa » introduce nell'esperienza. Il fatto di avere fatto una certa vita, invece di un'altra mi fa diverso, mi caratterizza nel senso che io ho le potenzialità che un altro non ha (le potenzialità sono, in questo caso, appunto le cose che io so fare, che ho imparato ... i modi di reagire che sono miei propri) perché vi è una specie di norma dentro di me, che si è costituita o si è depositata attraverso la mia esperienza. Un altro ne avrà un'altra, in linea generale, chi sta in una stessa connessione effettuale (in una stessa società, in una stessa storia) ha norme, caratteristiche, regole o leggi interne analoghe. Diciamo: uguali al 99%: poi c'è quell'1% importantissimo, decisivo che, agli occhi di ciascuno di noi, può rendere degna d'amore una persona o di odio un'altra. Ma si tratta sempre e solo di differenze minime. Noi siamo talmente uguali, che c'è da dubitare delle differenze, anche se la differenza è per noi sempre, nella vita, la cosa piú « importante » che ci sia. Abbiamo, anzi, la tendenza a deformare i rapporti umani in base a quell'unica cosa che è diversa: la nostra iniziativa, il concentrarsi di una sfumatura atmosferica sul volto dell'altro, ecc. Se siamo tanto allenati a scoprire le differenze piuttosto che le uguaglianze, è probabilmente perché è in base alle differenze che si sceglie, si decide, si vive!

La dimensione della connessione psichica acquisita, dunque, è l'inconscio. Essa è, ad un tempo, anche l'insieme delle norme della vita sociale. Si pensi, ad esempio, all'educazione. Il problema educativo non vi esaurirà certamente in questo, però l'esistenza di una connessione acquisita comporta, per l'educatore, la possibilità di considerare, come « risultato » della propria opera, un uomo (un « uomo fatto », come si dice) che abbia dentro di sé tutta una serie di norme e sia in grado di muoversi in base ad esse. Norme che sono infinite (non sono certo « i dieci Comandamenti », le tre Virtú o i sette Peccati), noi non le conosciamo mai tutte, anche se possiamo fidare nel loro essere implicite l'una nell'altra come scatole cinesi: per cui, introdurre un determinato atteggiamento invece che un altro, favorire una data abitudine invece che un'altra significa produrre tutto un complesso di effetti collaterali impliciti. Ne viene che la pedagogia resterà sempre un'arte e che anche le persone piú « ignoranti » possono essere dei meravigliosi edu-

catori. E la ragione ne è che, appunto, non è necessario sapere tutto per educare bene e per educare efficacemente: perché il senso è già dentro nelle cose, in quelle determinazioni, comportamenti, artifici, esempi che noi siamo o apportiamo. Quando una mamma molto semplice, ignorante di dottrina, insegna al suo bambino a sedersi in un certo modo, oppure ad osservare determinate norme igieniche, ecc., sembra che gli insegni soltanto quello, ma invece, cosí facendo, gli insegna un numero incalcolabile di altre cose, che restano implicite e si sviluppano solo di fronte a determinate circostanze, quando l'occasione lo richiede ecc. Se poi questo ragazzo è particolarmente sensibile o intelligente, scopre le implicazioni addirittura da solo e « le porta a crescente consapevolezza »; se invece non lo è, agirà in maniera meccanica, ma dal lato pratico, dal punto di vista « sociale » o meglio « statistico » il risultato non cambierà. Il che significa che questi problemi della scienza non sono necessariamente ed *ipso facto* « problemi » della prassi; perlomeno: là dove si tratta di garantire una continuità del tessuto sociale o di garantire la non dispersione di un patrimonio di esperienze, l'essere scienziato o l'essere completamente ignorante è quasi lo stesso. Questo è un discorso che si può fare a partire dall'ipotesi dell'esistenza di una connessione psichica acquisita nel senso di Dilthey.

Lo sviluppo, invece, come momento della temporalità di coscienza, è il momento per cui tutti i suddetti aspetti devono essere visti nel tempo, cioè secondo una connessione teleologica di sviluppo e non come caratterizzazioni statiche, esterne, permanenti di un essere umano astratto o di una natura umana astratta.

Riassumiamo: Situazione privilegiata della psicologia rispetto alla teoria della conoscenza in Dilthey. Suo rapporto simmetrico-rovesciato con il modello kantiano. Caratteristica della connessione psichica e quindi privilegio della psicologia che è la scienza di questa connessione. Infine: questa connessione non deve essere inventata, costruita per tenere insieme dei fatti ciechi di cui, altrimenti, si ignorerebbe la logica, ma è già data implicitamente nella nostra stessa vita, è contenuta in tutte le cose che noi facciamo e nel nostro stesso rapporto al mondo: in questo senso è già data internamente, ma è data come realtà vissuta, è data dentro i singoli fatti che noi viviamo: è quindi potenziale perché la connessione psichica acquisita, l'inconscio, corrisponde qui a quell'essere che Aristotele ha teorizzato a suo tempo (a conferma del fatto che non è facile « inventare » qualcosa), sotto il nome di essere in « potenza » (*dynamis*). Fu infatti Aristotele a distinguere due modalità fondamentali dell'essere: l'essere in potenza e l'essere in atto. L'essere in potenza viene esemplificato già da Platone (*Teeteto*) nel senso di un possesso abituale (avere qualche cosa, anche senza usarla). Quando viene il momento di porla in esercizio, di usarla, ed effettivamente « la si usa », questo è l'atto (cioè: agire, operare, completare aggiungendo l'esistenza, rendendo operante). Questa è la differenza tra l'abitudine ed il momento attuale. Io so qualcosa, ma non ci penso; ad un certo punto ci penso, riporto in luce quello che avevo lasciato in ombra, e questo qualche cosa lo vivo, questa volta attualmente, ne sono consapevole « in atto ». Si tratta di un concetto estremamente raffinato e complesso perché pur essendo tratto

dall'esperiena psichica (forse, come suggerisce Aristotele, proprio per questo), si proietta in diversi tipi di problemi filosofici e scientifici e in ciascuno di questi la problematica della potenza e dell'atto assume nuovi aspetti. In ogni caso, si fonda sull'esperienza comune, è la trasfigurazione concettuale di una esperienza elementare, di una esperienza umana che tutti facciamo: quella dell'abitudine e dell'agire presente, della ripetizione e del ricordo, dell'identificazione e dall'appropriazione.

Abbiamo accennato al comportamento abitudinario: dobbiamo dire che determinate persone non sfruttano a fondo la differenza, il salto drammatico che c'è tra una potenza e l'altra e quindi tra potenza ed atto, ma tendono ad attuare sempre soltanto cose che già sanno. Il momento dell'essere in atto è anche un momento di creatività; quindi, è un momento di invenzione; ma non c'è invenzione, non c'è individualità, unicità (*Einmaligkeit* = ciò che si dà *una tantum*), che non si depositi, che non possa trasformarsi in un essere in potenza e che, per ciò stesso, non faccia il primo passo verso la propria universalizzazione e/o generalizzazione: cioè trasferibilità ad altri, comunicabilità. « Ripetibilità » per me, per un soggetto unitario nel tempo (e possibilità, quindi, di deposito e di sedimentazione) *e* « comunicabilità » (tutte e due le cose). Queste due cose: che io possa ripetere (certo, non identicamente: c'è sempre qualcosa di nuovo), e che noi possiamo comunicare (certo, non tutto e fino in fondo: qualcosa si consuma) generano l'abito e l'universale. Questo significa che viene, automaticamente e senza che noi ci proponiamo di farlo, selezionato un particolare da un generale. Qualche cosa, che comincia ad essere universale, accade dentro di noi; per il fatto che viviamo; questa è la base, l'inizio reale della possibilità che si costituiscano norme universali, perché l'universalità, quindi la scienza e tutti i problemi della scienza, hanno la loro orgine in questa possibilità di fatto e cioè che possiamo ripetere qualche cosa e che possiamo comunicarci la stessa cosa (purché, nel variare, qualcosa, permanendo uguale, permetta il trasferimento). Questi due fenomeni sono la nascita, l'inizio del generale.

Torniamo a Dilthey. Egli dice che quella connessione vissuta « viene portata passo passo a sempre piú chiara coscienza ». Egli allude al fatto che tra la realtà vissuta e la sua datità scientifica c'è un rapporto di continuità e di gradualità, che c'è un progresso della coscienza la quale diventa sempre piú chiara a se stessa mentre la regressione riflessiva diventa capace di « obbiettarsi » le esperienze interne. C'è l'esperienza interna, e c'è una riflessione su questa esperienza interna che, piano piano, la porta a coscienza. Quindi vi sono due momenti: il momento iniziale e quello finale. Quello iniziale è il momento della realtà vissuta, quello finale è il momento della datità della realtà vissuta. Ma com'era ben noto ad Aristotele (ed a Hegel), il privilegio di questo rapporto è che l'oggetto di cui si parla è lo stesso, vi è, insomma, fin dall'inizio questa identità tra il conoscente e il conosciuto. Il modo di conoscere della riflessione è un modo di conoscere speciale in quanto essa conosce se stessa: è l'esperienza interna che conosce se stessa, è l'esperienza interna che si duplica (proprio per quella radice di duplicabilità, che dicevo prima: la possibilità di « ripetere »).

Questi sono i fondamenti, lo sfondo teorico implicito che ha in mente Dilthey e sul quale si muove tutto il discorso. C'è una articolazione e una « comunicazione interna » della coscienza, la quale permette che la coscienza diventi chiara a s e s t e s s a . E qui è contenuta una garanzia di verità anche secondo il principio tradizionale per cui la verità è corrispondenza del pensiero con l'oggetto: qui il pensiero è la riflessione, l'oggetto è l'esperienza interna, ma la riflessione è un atto della esperienza interna, quindi il soggetto e l'oggetto in questo caso coincidono, nel senso di una circolarità che dà una « immediata » garanzia di verità alla riflessione. Di qui il carattere privilegiato dell'esperienza interna e della riflessione; di qui la pretesa che la psicologia sia scienza fondamentale rispetto alla teoria della conoscenza come, in un'ottica antica, la teologia (scienza di un ente privilegiato) poteva esserlo rispetto all'ontologia (scienza dell'essere in generale).

Cos'è allora la conoscenza? Diremo, in prima approssimazione, che la conoscenza è una s p e c i a l i z z a z i o n e dell'esperienza interna, e quindi si basa totalmente sull'esperienza interna, con la quale sta o cade. È un modo di specializzarsi (secondo strumenti di carattere intellettuale) di una molto piú ampia realtà dinamica che è quella dell'esperienza stessa, della v i t a s t e s s a . Per Dilthey l'esperienza interna non è l'esperienza psichica individuale, ma ha già in sé questo carattere di universalità (dell'esperienza interna fanno parte la cultura e il mondo umano: t u t t o q u e s t o infatti può essere inteso come « esperienza interna », se « interno » non viene inteso nel senso ristretto di « psichico », ma viene allargato nel senso husserliano). Sarà Husserl a parlare di coscienza e di fenomeni di coscienza come fenomeni e come coscienza « trascendentali ». In questa prospettiva storica che lo collega da un lato alla metafisica aristotelica, dall'altro alle precisazioni metodologiche husserliane, il discorso di Dilthey acquista una generalità assai impegnativa, capace di rispondere a molti problemi, su molti fronti diversi.

III

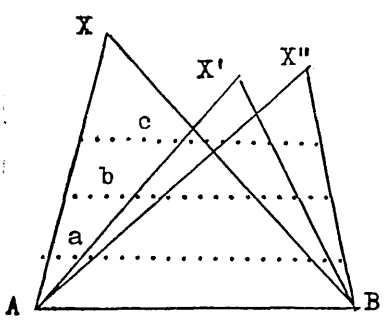
Continuazione. Analisi della duplice base della teoria della conoscenza. Esperienza vivente e riflessione. (GS V, pp. 150-51).

Le aporie, le antinomie che abbiamo incontrato in questo testo sono due:

a) la teoria della conoscenza dovrebbe utilizzare proposizioni evidenti di altre scienze, non dovrebbe avere un rapporto diretto con la « esperienza » (questa è ancora una sfumatura tipicamente positivistica); dovrebbe avere come referente la scienza, il sapere già organizzato: essere, insomma, scienza di ciò che si sa già;

b) i dati cosí oggettualizzati, positivi ed evidenti, devono trovare la loro fondazione nell'esperienza interna, considerata all'origine di ogni altra esperienza, di cui però è in questione se sia la piú evidente o la piú oscura.

Ora, ci sono esperienze di diverso livello: esperienze mediate, esperienze dirette, e vi è anche un'esperienza « scientifica » (che si chiama teoria, scienza). Non è che questa non faccia parte dell'esperienza in senso proprio: si tratta, anzi, di una « specializzazione » dell'esperienza. Se usiamo un'immagine di Simmel (che piaceva molto a Banfi) possiamo raffi-



AB = esperienza
X, X', X'' = vertici di singole scienze
AB → X = base d'esperienza di cui X è una specificazione
X → AB = riflessione sull'esperienza secondo una singola scienza

Se X = « psicologia » *allora:*
AB → X = « coscienza vivente », *e*
X → AB = « descrizione universalmente valida della connessione »

a = chiarificazione (*Aufklärung*); *b* = raffigurazione (*Abbildung*); *c* = rappresentanza (*Repräsentation*) (*a*, *b*, *c*, = gradi di distanza dall'esperienza: dalla descrizione fenomenologica al pensiero discorsivo e scientifico)

gurarci l'esperienza come una stessa base determinata su cui costruire molti e diversi triangoli; ogni vertice può rappresentare una scienza, una specializzazione scientifica (un vertice può rappresentare la biologia, un altro la fisica, ecc.). Quindi, in realtà, tutto il pensiero discorsivo (il pensiero intellettuale, tecnico, critico, scientifico e filosofico), e in particolare quel tipo di esperienza che è l'esperienza scientifica, ha una base ampia nell'esperienza *tout court*; che è l'esperienza di tutti (il senso comune ecc.). Per questa ragione, il pensiero discorsivo non è mai distaccato e obbiettivo o, meglio, lo è solo come « ragione simbolica », come momento-limite di una inesorabile e ineludibile scelta valutativa o pratica (*Stellungnahme*). Da quella base d'esperienza, come dalla sua « forza » e sostegno, sorge (quindi ne è « parte ») e su quella riflette: è un vertice dal quale lo sguardo acquista un'ottica particolare che riflette di nuovo sull'esperienza. E i vertici possono essere molti, infiniti. Infiniti, anzi, di « molte infinità », secondo molti livelli di infinità (perché potrebbero essere già infiniti su una stessa linea *a* o *b*, o su una qualunque delle infinite che stanno tra *a* e *b*, ecc.). Allora, duplice è il rapporto: da un lato, ogni tipo di pensiero intellettuale, ogni scienza, è una specializzazione dell'esperienza (« tutta » AB nella considerazione di un dato vertice scientifico X). Ma dall'altro (e forse proprio per questo) ciascuna si riflette (può riflettersi) sull'esperienza stessa e lo fa a partire da questo e non da un altro vertice. Il disegno può dare un'idea del rapporto tra pensiero ed esperienza, in un modo che potrebbe essere condiviso da filosofi come Dilthey, Simmel, Banfi.

Torniamo alle nostre aporie, o meglio: antinomie. La prima riguarda il pensiero discorsivo: il rapporto fra la teoria nella conoscenza da un lato e le proposizioni oggettive appartenenti a scienze diverse e reciprocamente esterne dall'altro. La seconda riguarda i due poli della fattualità: il vissuto e il dato oggettivo. La prima compare quando si cerca di spiegare la teoria della conoscenza; l'altra emerge quando (sempre nel testo che stiamo esaminando) si parla della datità della connessione interna. La teoria della conoscenza cerca una specie di connessione interna tra le scienze obbiettive. La psicologia si occupa della connessione interna alla totalità della vita psichica stessa. Ambedue queste cose sono al limite della « datità » e rendono problematico il concetto stesso di « datità ». È lecito chiedersi, in via preliminare, in che misura le due cose non tendano a coincidere. In tal caso l'antinomia riguarderebbe precisamente la psicologia stessa nella misura in cui voglia presentarsi come teoria della conoscenza.

Si è notato che Dilthey mantiene il piú possibile aperta la prospettiva teorica generale: il suo atteggiamento è di abbondare nelle descrizioni e nelle analisi teoriche piú aderenti al dato, con una certa cautela nello staccarsi dalla descrizione di esso. Egli mantiene cosí un ampio ventaglio di carattere problematico o aporetico e propone prospettive teoriche senza chiudere troppo presto il discorso. Anche qui, non è solo questione di temperamento: vi sono ragioni storiche e culturali obbiettive di questo comportamento, che del resto troveremo, assai piú spiccato, nella fenomenologia di Husserl. È una tendenza assai diffusa in un momento storico in cui la filosofia e le scienze sono in fase di grande trasformazione e sviluppo, in cui

un atteggiamento di « una certa durezza empirica » (sebbene non rinunciatario dal punto di vista teorico) è comprensibile.

Esiste poi anche un altro aspetto del problema della conoscenza: ed è che la teoria è anche una p r a t i c a , non solo un prodotto. Qui (nel nostro testo) si sottolinea soprattutto questo aspetto di « pratica » teorica, e meno quello di « prodotto » teorico. In altri termini vi è piú il gusto di rompere i concetti, questi contenitori, questi giocattoli già fatti! per vedere cosa c'è dentro, che non quello di costruirne poi subito degli altri (se non a precise condizioni dettate da motivazioni nella prassi storico-sociale). Queste aporie sono quindi un modo per mettere in luce la vita che circola nelle esperienze, nei fenomeni. Questi fenomeni, a loro volta, non sono fissi, questi problemi non sono dati una volta per tutte: sono momenti di un complesso di esperienze possibili e reali, che si tratta di esaminare per impostare, in maniera n o n a s t r a t t a , problemi « astratti », teorici. In particolare, appunto, il problema della teoria della conoscenza.

Circa il concetto di c o n n e s s i o n e i n t e r n a , l'accennato rapporto tra potenza e atto è solo un modo possibile di illustrare la relazione esistente tra connessione psichica « acquisita » e connessione « strutturale »: la connessione psichica acquisita può essere paragonata a quella che Aristotele definisce come « potenza », « essere-in-potenza » (giacché, in Aristotele, di una caratterizzazione generale del senso dell'« essere » si tratta). Mentre la connessione strutturale può essere concepita come una tipologia dei modi di « essere in atto » dello psichismo (giacché, qui, è dello psichismo che Dilthey, in particolare, si occupa): gli atti psichici assumerebbero queste « forme »: o sono atti s e n t i m e n t a l i , o sono atti m o r a l i , o sono atti i n t e l l e t t u a l i . Questa la tipologia di massima. In Dilthey, come abbiamo avvertito, questa tipologia di massima, che è tradizionale, viene presa in considerazione innanzitutto perché ha un fondamento reale: una teoria che dura da migliaia di anni è un fatto reale, funziona, corrisponde a strutture effettive, non è una teoria « inventata ». Se mai, va studiata, interpretata. Il fatto di distinguere p r o p r i o q u e s t e t r e funzioni principali non è causale: la prassi stessa lo ha fatto diventare « vero ». Possiamo immaginare delle culture in cui non esista il concetto di « minerale », ma solo quelli di biologico e di psichico: la nostra cultura ha selezionato questa tipologia di atti psichici.

È chiaro che questa tipologia degli atti psichici ha un suo equivalente anche in possibili tipologie della creazione e dell'espressione c u l t u r a l e . Per cui vi sono forme e modi di espressione oggettiva che corrispondono, ad esempio, agli atti volontari: tutta la dimensione etico-politico-giuridica corrisponde a questo atteggiamento psichico, cioè a quello del fare, del volere, dell'azione finalizzata (con tutta l'inerente problematica relativa all'organizzazione dei mezzi e al rapporto tra mezzi e scopi). Qui domina tutto un modo di vedere che è completamente diverso da quello intellettuale e che produce, altresí, « oggetti » diversi (invece di produrre teorie filosofiche e scientifiche, produce ordinamenti politici, decisioni operative, ecc.). La possibilità dell'applicazione tecnica di una teoria (che di per sé è oggettiva e comunicabile fra soggetti variabili), il *know how*, implica la possibilità di

modi diversi di usarla, ma ha sempre in sé un momento di assoluta permanenza. Nel senso ovvio che un'automobile è quello che è: posso usarla per abitarci (dipende dalla volontà), ma resta sempre un'automobile e non cambia facilmente le proprie predisposizioni costitutive. Il fatto tecnico-oggettivo (come, per esempio, un meccanismo) consistente nella « realizzazione » di una serie di rapporti puramente intellettuali, se inserito in un'altra dimensione (come quella pratico-volontaria del conferimento di senso secondo uno scopo) può assumere diversi sensi e finalità. Il fatto che esso venga piegato ad una finalità o ad un'altra, non è piú un fatto tecnico ma « politico », non è piú un fatto intellettuale, ma « morale ». Noi vediamo che le produzioni della tecnica moderna (occidentale, europea) hanno un impatto ben diverso in altre culture. Assistiamo da molti decenni all'assunzione, da parte di altre culture, di tutta una serie di forme, algoritmi, meccanismi, norme e costrutti mentali che noi esportiamo in tutto il mondo: immessi in una prassi e in una mentalità nuova, essi acquistano nuove valenze e vengono « usati » in modo diverso; in un luogo producono uno sviluppo, in un altro uccidono quello che c'era, e cosí via.

Questi sono tutti fenomeni relativi alla differenza effettiva, che vediamo funzionare nella prassi, fra le elementari funzioni suddette. Il che torna a sottolineare che questa terna dell'atto psichico non è un'invenzione, una teoria di Dilthey, ma un problema storico, un fenomeno culturale con cui bisogna fare i conti e che va interpretato. La tendenza di Dilthey, per la verità è, per un verso, quella di relativizzare questa tipologia, ossia, di passare oltre queste tre « categorie » psicologiche e culturali dando per scontato che esse possano essere molte di piú o anche di meno e che, comunque, siano in evoluzione, in movimento; per l'altro, quella di « fondarle », almeno per un lato, nella struttura della temporalità di coscienza. Come si è detto, esse non corrispondono a una astratta « natura umana », ma ad una tradizione storico-culturale e perciò sono esse stesse « storiche » e, poiché sono tali, devono essere accettate cosí come di fatto sono. A sua volta, sarà il senso della temporalità storica che andrà interpretato. Questo è un aspetto del problema.

Andiamo avanti con la nostra considerazione circa la teoria della conoscenza, non dimenticando che questo è, nel discorso di Dilthey, un punto centrale sia in sé, sia nella discussione in corso col conte Yorck. Il « privilegio metodico della psicologia » (si diceva appunto a p. 151 n.), era che la connessione è « data immediatamente in carne e ossa come realtà vissuta ». Qui era emerso un elemento di aporeticità, una aporeticità però (ripeto) « duplice »: e vedremo che essa genera un'illuminazione dei problemi (non un offuscamento!), un arricchimento della presa di coscienza della situazione di fatto e dei problemi effettivi che la sottendono.

Vi si aggiungeva però la tesi che « la storia delle scienze dello spirito ha a suo fondamento questa connessione vissuta » e che « la porta passo passo a piú chiara coscienza » (*ibid.*).

Qui va forse sottolineato il riferimento a una concezione fondamentale della tradizione filosofico-storica dell'800 tedesco, e cioè quella della « presa di coscienza di sé » (*Selbstbesinnung*), una tradizione che comincia grosso

modo con Herder e percorre tutta la filosofia tedesca nelle sue riflessioni sulla psicologia, la storia e la cultura. Si tratta quindi di un concetto molto importante per tutta la problematica di fondazione delle scienze umane. Il concetto compare, qui, quasi di soppiatto.

Per avere un'immagine plastica, anzi una intiera « fenomenologia » di questo concetto, basterà leggere il *Wilhelm Meister* di W. Goethe, che è un tipico esempio di *Bildungsroman*. L'archetipo recente è l'*Emilio* di Rousseau ma si tratta di una costruzione teorica caratteristica e fondamentale della cultura europea, tedesca in particolare, la cui traduzione filosofica piú brillante e imponente è la *Fenomenologia dello spirito* di G. F. W. Hegel. Anzi la lettura di queste opere di Hegel e di Goethe offre un modello preclaro di un' i d e a fondamentale della filosofia tedesca contemporanea e la possibilità di vivere in atto, nella lettura stessa, un progetto di « presa di coscienza di sé » che, se può avere nel proprio futuro il problema marxiano della coscienza di classe, ha certamente nel proprio passato un modello biologico dell'essere divulgato da Aristotele.

Aristotele ha diffuso nel pensiero occidentale una concezione piú antica dell'essere, che ha fatto scuola e che possiamo chiamare « biologica » (un modello organicistico dell'essere, per cui l'essere è e diviene, è una forma che si sviluppa). L'esempio piú illustre di questo modello di essere è quello del s e m e , seme che si sviluppa in pianta, dà frutti ecc., da cui il ciclo riprende. Vi è una circolarità, ma vi è anche uno svolgimento. Soprattutto, un segmento particolare dello sviluppo, che è quello che va dal seme all'individuo maturo, adulto, pienamente sviluppato, ha dato luogo ad un progetto dell'iniziare e del finire come « maturazione »: benché anche la seconda parte della vita (la decadenza) rientri nel ciclo biologico, l'attenzione si concentrò soprattutto sul percorso dalla giovinezza alla maturità (*ripeness is all!*). Questo concetto di « maturità » è quello in base al quale è possibile ricostruire metodicamente l'origine (seme) ed ha avuto una particolare rilevanza in sede epistemologica (vedi Vico, Schleiermacher, Marx). Dilthey, che intende partire dall'analisi dell'« uomo adulto, maturo, pienamente sviluppato », ne tiene conto, ma apprezza molto anche la già citata teoria schilleriana circa la pari dignità delle diverse « età della vita » (ne parla nel *Carteggio* con Yorck): giovinezza, maturità e vecchiaia sarebbero pari rispetto a una considerazione di valore perché, in ciascuna di esse, è sempre « tutto » l'uomo. In termini « popolari»: la vita non deve essere vissuta dal giovane in vista della maturità (egli non d e v e « sacrificare » la sua vita per maturare), e una volta maturo non d e v e temere la vecchiaia, perché questa è bella quanto la giovinezza e la giovinezza è piena e perfetta (« perfezione », questo è il punto!) in se stessa, quanto la maturità. Due concetti di « perfezione »: perfezione della forma e del valore, da un lato, e perfezione dello sviluppo e dell'essere, dall'altro, si intrecciano qui sempre e si possono considerare come varianti di questo modello organicistico di origine aristotelica, un modello « metafisico », di validità generale che, in quanto tale, ha avuto molti riscontri e trasformazioni in diversi campi.

Possiamo esprimere anche questo concetto di *Selbstbesinnung* (presa di coscienza sempre piú chiara di sé) in moltissimi modi; esso ha una grande

fecondità (se si può parlare di « fecondità » dei concetti; Hegel certo sarebbe d'accordo!). Una grande fecondità proprio perché significa uno scambio intenso tra vita e pensiero: un sorgere della coscienza dall'esperienza. La coscienza non viene da un mondo iperuranio, non cade dal cielo e non è creata o carpita da qualche dio lucifero per essere da lui calata sulla terra, di per sé umile, prona, umida e fredda; ma nella terra stessa, nell'esperienza, nella vita stessa elementare è già implicita fin dall'inizio questa potenzialità di sviluppo che è la coscienza. Essa, non solo viene fuori dalla terra, nasce dalla prassi, dalla vita stessa, ma neppure se ne stacca mai. E non basta: la c r e s c i t a della coscienza non è tanto il « riscatto » o lo smascheramento, quanto il d e s t i n o stesso dell'intiero « mondo sublunare » in quanto si può dire che è l'esperienza stessa che prende coscienza di sé tramite la nostra riflessione.

Questo non è che un altro modo per esprimere la situazione enunciata all'inizio: cioè che il p e n s i e r o d i s c o r s i v o e i p u n t i d i v i s t a riflessivi sull'esperienza (questa, per noi, la concezione « di sfondo » di Dilthey), sono due cose inscindibilmente connesse tra loro. La concezione « di sfondo » è quella di un'identità di principio tra ragione ed esperienza: un'identità di principio che via via si articola, si dialettizza, si sviluppa ed evolve. Il modello, a guardar bene, è proprio quello del seme, quello del fatto « biologico »: vi è infatti un equilibrio interno, un'articolazione organica di fatti, ma l'intiero (e nel tempo l'intiero è il risultato) è già contenuto nel seme, la base nella « parte ». Queste parole diventano allora soltanto metafore, modi o terminologie diverse per indicare uno stesso rapporto di fondo. L' intiero del frutto o dell'animale che si è sviluppato è già contenuto nel seme (*in nuce*). Quindi è chiaro che qui vige un rapporto tale per cui nella parte è g i à compreso il tutto, e il tutto contiene a n c o r a le parti che si sono evidenziate. Per quanto il rapporto sia complesso questi modelli sono certo riconducibili a quell'antica immagine, a quell'antica percezione biologica del mondo. In base a questa impostazione di fondo, si può parlare anche di p r o g r e s s o , o di illuminazione progressiva. Un'idea che ha, a sua volta, tutta una serie di varianti nella cultura europea ma che per lo piú contiene uno schema di autoregolazione, di *feed back* o di circolarità tra parte e tutto, dato e non dato, fatto ed essenza. Cosí il progresso può essere il r i s c h i a r a m e n t o della ragione, ma anche l' a s t u z i a (non chiara) della ragione che guida i fatti storici secondo un fine, secondo una logica interna, ignota ai singoli. Secondo una concezione vichiana, per esempio, la provvidenza divina fa sí che dal conflitto degli istinti e dalle lotte di una mente umana solo parzialmente sviluppata, e quindi limitata, vengano prodotti effetti che rispondono a fini superiori rispetto alla coscienza di chi agiva in quel teatro. Il progresso può essere dell'uomo, di dio o della storia. Può essere « illuministico-razionalista » o « mistico-escatologico », ma ancora una volta queste immagini presuppongono uno stesso schema-base. Una di queste, la piú vicina alla formazione diltheyana è appunto quella della presa di coscienza di sé: prima esisto, prima vivo e poi su questa base, sulla base della vita e dentro la vita, col nutrimento stesso

della vita, emerge una coscienza della vita che « non può risalire al di là di essa » (e quindi, direbbe Nietzsche, deve « ripetersi »).

Qui (p. 151), subentra però un'altra considerazione interessante con la quale riprendiamo la riflessione di Dilthey sul problema della teoria della conoscenza.

> Nella coscienza vivente e nella descrizione universalmente valida di questa connessione [si notino sempre i due elementi: 1) la coscienza vivente della connessione psichica: la coscienza vivente che ciascuno ha; e 2) la descrizione universalmente valida: concetto e problema kantiani della validità della conoscenza, della scientificità delle proposizioni; dunque in queste due cose: nella coscienza vivente e nella descrizione universalmente valida di questa funzione psichica] è contenuta la « base » della teoria della conoscenza:

quello che dovremo vedere sarà il modo caratteristico con cui Dilthey stabilisce il rapporto tra la base della teoria conoscenza e la teoria della conoscenza. La teoria della conoscenza ha infatti con la sua « base » un rapporto molto speciale, che sarà un rapporto non soltanto di esistenza, ossia (per riferirci alla figura che abbiamo disegnato) non riguarderà solo il segmento AB, bensí insieme, i vertici X, X' ... e la base AB: queste due cose, sono la base della teoria della conoscenza. E sono tale « base » in due modi. In quanto riferita alla coscienza vivente della connessione, la « base » è quella che va da AB a X, cioè della base al vertice del triangolo. La coscienza vivente è la direzione naturale della esperienza viva verso un vertice di elaborazione teorica, di costruzione d'oggetti teorici. La esperienza viva è la base AB del triangolo: questa esperienza viva si acutizza, si orienta verso una presa di coscienza sempre piú chiara, cioè verso un vertice. Questo è il percorso della coscienza viva: confusa o chiara, elementare o raffinata che sia, essa è sempre in se stessa implicitamente coscienza della connessione, mentre trapassa da oggetti quotidiani a oggetti teorici e da oggetti d'esperienza all'esperienza stessa come oggetto possibile. Il vertice di questo trapasso segna altresí il trapasso dall'*intentio recta* alla riflessione, nella quale soltanto può emergere l'esperienza stessa come oggetto. Di qui l'altro aspetto del problema: la descrizione universalmente valida di questa connessione. Allora: se la coscienza vivente è quella che va dalla base al vertice, la descrizione universalmente valida (che si serve dell'occhio, dello sguardo, dell'apprensione) è l'esame possibile dell'esperienza a partire da X, dal vertice o, meglio, da uno dei vertici del triangolo. Perché noi siamo sempre in un vertice di questo triangolo e non possiamo collocarci contemporaneamente in tutti e neppure in molti vertici. Cosí, mentre lo sguardo rivolto a un oggetto limitato comporta uno spessore altrettanto limitato di « soggettività », che si lascia alle spalle (usa e non controlla) tutte le potenzialità e le generalità dell'esperienza e del pensiero tacito, lo sguardo rivolto alla totalità dell'esperienza, necessariamente riflessivo, comporta l'assoluta fattualità dell'« io trascendentale », l'assoluta individualità dello sguardo. In altri termini: la nostra riflessione è sempre una scelta e una presa di posizione (*Stellungnahme*). La specializzazione della nostra esperienza tocca un

vertice, deve scegliere: d a q u i (a partire da una scelta) lo sguardo ritorna.

Su questo punto, sul carattere pratico o teorico dello « sguardo », sul carattere concettuale o visivo della « teoria » vi è un grande equivoco nella nostra tradizione filosofica cui è forse dovuto il contrasto interno alla « Scuola d'Atene » e la differenza essenziale tra la filosofia platonica e il cosiddetto « platonismo ». La vera divisione non è probabilmente tra t e o r i a e p r a t i c a ma tra a u t e n t i c o e i n a u t e n t i c o (vicinanza o lontananza dalla « vita » e dal sé). È noto che il « concetto » non fa riferimento alla vista, allo sguardo. Mentre l'idea e l'intuizione fanno riferimento allo sguardo, il concetto fa riferimento alla mano, cioè all'agire, al tatto (esame tattile e afferramento). Fare riferimento alla mano per noi è *cum-capere* (in ted. è *be-greifen*): tutta la dimensione concettuale è una dimensione che non fa riferimento all'esperienza originaria del vedere, ma a quella pratica, a quella dell'agire, del raccogliere (λέγειν). Tutta la dimensione scientifico-oggettiva (obbiettiva e oggettuale) e anche teoretica (di teorie formulate, di formulazioni teoriche) è una dimensione che, da un punto di vista psicologico (quello di questa psicologia tradizionale) è di carattere pratico, è relativa alla prassi all'agire. E non al vedere. Non a caso Hegel parla della « fatica del concetto ». Questo è molto interessante, perché uno dei temi fondamentali del rapporto fra Dilthey e Yorck è la grande discussione sull'importanza del senso della vista rispetto agli altri sensi. Dilthey, ma specialmente Yorck e molta parte della cultura filosofica tedesca, sono critici o nemici del privilegio della vista, del privilegio dello sguardo e dell' i d e a ; in questo senso sono antiplatonici; anzi, molto spesso è l'intiera cultura occidentale che viene da essi accusata di privilegiare l' i d e a (quindi, anche il problema dell'« idealismo » si lega al privilegio assegnato alla vista). Noi abbiamo però, nel linguaggio comune, una pletora di metafore che derivano dalla visualità e quindi capita che molti filosofi, spietati critici del « razionalismo » occidentale il quale privilegia il vedere e non invece il sentire o il volere, usino poi delle metafore « razionaliste ».

Il secondo aspetto della « b a s e » della teoria della conoscenza è, dunque, il percorso opposto: dal vertice, verso la base del triangolo dell'esperienza, cioè il percorso della r i f l e s s i o n e . Noi riflettiamo sull'esistenza: si va circolarmente dall'esistenza AB al giudizio, alla visione, alla riflessione sull'esistenza AB. È dall'X di un vertice che noi descriviamo l'esperienza e (benché il punto di partenza della descrizione sia sempre un punto solo, e sia quindi una scelta, una individualizzazione radicale, una impossibilità di essere spettatore disinteressato, totalmente sgranciato dalla esperienza) il f a t t o che abbiamo osservato alla base viene confermato al vertice. Il vertice è legato alla base; è il vertice di un triangolo: non si stacca dalla sua base esperienziale, ne è anzi una specializzazione, n o n è c h e u n a specializzazione di essa.

È quindi necessariamente da u n punto di vista (che è un punto di vista unico, *einmalig*, non universale di per sé) che noi produciamo una descrizione universalmente valida. È fuori discussione, però, che la riflessione sull'esperienza sarà tanto piú universale, tanto piú valida, quanto piú arriverà in basso nel suo percorso, quanto piú cioè si avvicinerà alla base AB.

Ecco perché la descrizione è cosí importante ed è fondamentale per qualsiasi altra organizzazione dei contenuti dell'esperienza: perché la descrizione è quella che è piú vicina all'« origine » fattuale. Viceversa, l'acutizzazione concettuale da cui parte il pensiero riflessivo sull'esperienza sarà tanto piú necessaria, e in questo senso tanto piú valida, quanto piú sarà vicina alla sua « origine » ideale nel linguaggio simbolico del pensiero discorsivo stesso (rappresentanza). Quindi un punto di vista X che riflette sull'esperienza AB e che si ferma al livello *c* è meno « universalmente » ma, spesso, piú « necessariamente » valido, dello stesso punto di vista che arriva al livello *b*, ecc.

Ho forse insistito troppo su questo disegno alla lavagna: il signore in prima fila, che è non-vedente, non ne trae vantaggio, ma ho cercato di descriverlo in modo che si capisca lo stesso. Questo, a conferma della « traducibilità » di un concetto « visuale » in altri concetti, che deve poter riuscire se i concetti visuali sono già, a loro volta, delle traduzioni di una comprensione meno schematica. In fondo vi è, fra i diversi momenti e le diverse forme dell'esperienza, una circolazione tale per cui in ciascuna di esse è sempre già compreso l'intiero. In questo senso, un'immagine visiva contiene l'intiero del fatto esperienziale che si vuol restituire, proprio perché ha anch'essa la base AB, ossia ha la stessa base di un'immagine verbale, oppure di un'immagine motoria, o musicale, di un moto affettivo, di un'onda emotiva, ecc.

Ora, potremmo fare vari ragionamenti sulla base del nostro disegno: ma forse non è il caso di approfittarne troppo, anche perché il disegno è un disegno, mentre dei ragionamenti che lo interpretano portiamo la responsabilità ogni volta e indipendentemente dal disegno stesso: allora, ecco un caso in cui bisogna sottolineare l'autonomia del senso rispetto alla visualizzazione grossolana del disegno! Si noti, comunque, che questo schema illustra il rapporto tra l'esperienza AB e le sue particolarizzazioni in senso teoretico. Ci possono essere diversi punti di vista scientifici. Ciò che ci interessa qui sono le scienze, in quanto Dilthey parlava di « proposizioni di diverse scienze » che possono essere utilizzate dalla teoria della conoscenza.

Riassumiamo dunque, a proposito della « base » della teoria della conoscenza: la base della teoria della conoscenza non è AB, AB è la base di ogni teoria in generale, quindi al limite anche della teoria della conoscenza, ma non ne è la base specifica. La base specifica della teoria della conoscenza è duplice ed è formata da due momenti: il 1° momento è la coscienza vivente della connessione psichica la quale si esprime nel mondo spirituale; il 2° momento è la descrizione universalmente valida della connessione psichica a partire dalla dimensione simbolica del mondo spirituale.

Il 1° momento va da AB verso un vertice X o altri vertici; il 2° momento è il percorso da X o da altri vertici verso AB. Solo questi due momenti, insieme, sono la base specifica della teoria della conoscenza.

Chiudiamo provvisoriamente queste considerazioni su « una pagina e mezzo » delle *Ideen* di Dilthey, citandone le ultime frasi:

Di una psicologia già fatta e completa, la teoria della conoscenza

non ha bisogno, ma ogni psicologia già fatta non è a sua volta altro che il compimento scientifico di qualcosa che costituisce il sottosuolo anche della teoria della conoscenza. La teoria della conoscenza è psicologia in movimento *, in movimento verso una meta determinata. Essa ha il suo fondamento in quella presa di coscienza di sé (*Selbstbesinnung*) che abbraccia il reperto totale e indiviso della vita psichica (*Selbstbefund*) (spaziat. ns.).

Si noti l'espressione « reperto » (un po' agghiacciante: sa di perito settore e di istruzione giudiziaria): il reperto interno, però, deve essere intiero e ... non mutilato (*unverstümmelt*). Mentre il « reperto » è positivista, l'« intiero non-mutilato » è classico: questa idea della mutilazione e dell'uomo intiero, del cadavere e del vivente, dell'alienazione e dell'uomo libero padrone di sé, percorre tutta la filosofia tedesca dallo « *Sturm und Drang* » alla « *Klassik* » (fino ad oggi, si può dire) in relazione all'idea di umanità. E cosí pure il concetto di « uomo totale », che risale immediatamente al Rinascimento italiano: l'uomo come « microcosmo », che sta al centro del mondo e raccoglie in sé tutti i succhi della vita e del cosmo. Goethe aveva in mente un uomo che sta al centro del mondo nel senso che è fatto, corpo ed anima, di tutti i materiali di cui è fatta la Terra. La terra e il cielo. Perciò l'uomo è profondamente « affine » al mondo. Un modo per dire che è un microcosmo. Ecco un'altra di quelle concezioni di sfondo che guidano i nostri autori. Quella illustrata all'inizio era riconducibile all'organicismo aristotelico; questo invece è un concetto neoplatonico. Prosegue la citazione:

(...) validità universale, verità, effettualità vengono determinate nel loro senso solo in base a tale reperto (*ibid*).

Questa è una prima conclusione del discorso. Bisognerà notare che ciò che qui viene indicato come non-significativo è che vi sia una psicologia « già fatta » alla base della teoria della conoscenza. In un primo momento D. afferma che la teoria della conoscenza può utilizzare la « psicologia descrittiva e analitica » ed altre scienze, in quanto queste offrono determinate proposizioni già evidenti ecc.; adesso si precisa (il discorso è in movimento: D. sta analizzando un progetto di fondazione teorica) che la psicologia è in realtà debitrice della stessa fonte di cui è debitrice la teoria della conoscenza. In D., lo abbiamo visto, tra connessione psichica e connessione effettuale, tra pensiero tacito e pensiero discorsivo, tra « sottosuolo » e positività scientifica regna una tesa continuità.

* Questa espressione è comune a Dilthey e a Yorck, che la usa nel *Carteggio*; non mi è stato possibile appurare chi dei due l'abbia inventata. È presumibile, però, che derivi dalla terminologia di Trendelenburg, spesso citata dal giovane Dilthey (che ne ascoltò le lezioni a Berlino).

IV

Vissuto e dato. Psicologia in movimento. Articolazione del mondo interno e approccio scientifico ad esso. Ideologia e critica della scienza: controllabilità, radice e destinazione delle teorie. (GS V, pp. 152-53).

Abbiamo visto che il privilegio metodico della psicologia consiste nel fatto che alla psicologia la connessione è data immediatamente (connessione interna). Se ogni scienza ha bisogno di un quadro teorico (giacché ogni scienza spiega i fatti in quanto li include in un quadro teorico), nella psicologia questo quadro teorico è la connessione psichica, ed è dato immediatamente. Cioè: non deve essere costruito a priori, o artificialmente, per ingabbiare il fenomeno, come invece accade per le scienze obbiettive della natura. Questo è il privilegio metodico della psicologia: la connessione è data, come sappiamo, in carne e ossa, come realtà vissuta ecc.

Abbiamo visto che questo privilegio metodico della psicologia, comporta alcune aporie, per cui i termini del discorso sembrano escludersi l'un l'altro, ma anche che, in realtà, tali difficoltà devono essere considerate come costitutive del discorso stesso. E ciò sebbene il discorso possa essere sviluppato, l'analisi possa essere approfondita, la critica possa essere piú raffinata, e anche i metodi possano essere elaborati piú di quanto non lo siano in questo testo, che è un testo programmatico. Viceversa, al di là di tutti i perfezionamenti possibili, in realtà questa antinomicità della connessione psichica che è data e insieme è vissuta, questa antinomicità dell'oggetto della trattazione psicologica, che da un lato è il reperto (il dato interno) e dall'altro è il dato esterno, è s t r u t t u r a l e e p e r m a n e n t e. Anche per questo il dato della psicologia, delle scienze umane e quello delle scienze naturali, che dal punto di vista della teoria della conoscenza sembrano tra loro opposti, in realtà possono essere posti sullo stesso piano. È proprio questa duplicità di dati, che da un lato si escludono, ma dall'altro devono invece essere mantenuti insieme, che va considerata come costitutiva. Questa, che può essere considerata un'ambiguità, un non-sufficiente chiarimento dei problemi, una stridente contaminazione, contiene invece l'impegno, l'esigenza epistemologica e filosofica piú autentica di Dilthey.

Excursus su « vissuto » e « dato ». Illustrazione del perché vissuto e dato, siano tra loro antinomici.

In sostanza tra « dato » e « vissuto » c'è una grossa differenza perché per vissuto si intende il dato interno, i sentimenti, il flusso di coscienza,

qualche cosa che in un certo senso non è osservabile, e che comunque non è osservabile dal di fuori. Del vissuto interno, si può avere consapevolezza solo se è il proprio vissuto interno; non quello altrui.

Quello altrui bisogna interpretarlo attraverso segni esterni che lo psichismo altrui produce (si dice che una passione è dipinta sul volto di una persona, che gliela si legge in faccia, e cosí via ...). Se i sentimenti si « leggono », il leggere è un'attività di interpretazione di segni. Soltanto quando una cosa viene espressa, cioè premuta fuori, portata all'esterno, oggettivata ecc., può essere adoperata come segno, per supporre, per cercare di individuare un vissuto interno altrui. Orbene, in realtà, soltanto del vissuto mio proprio ho una coscienza diretta. Ma è proprio del vissuto « proprio » (quello di cui ho coscienza diretta) che non possono dare l'espressione completa, totale, oggettiva! Per la stessa ragione per cui l'interno altrui, lo psichismo altrui non mi può essere restituito completamente, per la stessa ragione, io non posso produrre completamente il mio psichismo interno; ragion per cui, come non possono capire cosa passa nella mente di una persona e qual è il suo vero vissuto, anche se ho davanti tutta una serie di manifestazioni della persona, cosí non posso dare uno statuto di oggettività al mio vissuto interno e vederlo pienamente riconosciuto dagli altri. Questa è la tipica antinomia dell'osservazione interna per cui Kant, come s'è accennato, nega che sia scientificamente possibile l'osservazione interna, e anche Comte, il fondatore del positivismo, sostiene che se c'è una cosa insensata dal punto di vista scientifico è proprio l'introspezione. L'introspezione sarà sempre un arbitrio, sarà sempre un'occasione in cui si produrrà capacità individuale, non-comunicabile, non-controllabile di « intuizione »; quindi una capacità « mistica » di leggere quello che, poi, non è traducibile, non è comunicabile e perciò resta « da cima a fondo », fin dall'inizio, fuori dalla dimensione scientifica. Che, invece, è dimensione democratica per eccellenza, cioè dimensione di costruzione intersoggettiva, dimensione di controllabilità, di pubblicità. Inutile sottolineare l'equivoco che qui si nasconde: l'apparenza (o la « calunnia ») di « misticismo » è dovuta al presupposto, che l'ermeneutica e lo storicismo smontano *a limine*, per cui esisterebbe da qualche parte, per esempio nell'esperienza esterna, un dato assolutamente trasparente.

Per « dato » (l'altro termine del discorso) si intende allora proprio questo contrario. Il « dato » è dato, perché è lí per tutti; è dato a tutti, è un rapporto di esteriorità. Il « dato » c'era già prima. Quando invece si percepisce, attraverso l'introspezione, il proprio vissuto interno, non lo si concepisce come qualcosa che « era già lí », lo si percepisce come qualcosa che si fa ora (« nuotando insieme », per cosí dire): qui lo sguardo o la consapevolezza del vissuto sono contemporanee, inerenti al vissuto stesso. Non ho la sensazione di « trovare » il mio vissuto attuale, come si trova un oggetto. D'altra parte, anche nella coscienza ci sono momenti di passività, momenti di ricorrenza ecc., per cui, in effetti, nella dimensione del ricordo non solo il vissuto, ma anche l'introspezione può rivivere. Non piú immediatamente, però può rivivere: si può vivere in maniera mediata qualche cosa che non è immediato, qualche cosa che era immediato una volta, ma che ormai è

passato (e tuttavia può essere ripreso). Ma ciò significa che vi è tutta una dimensione di orizzonti, secondo cui è costruito anche l'interno, secondo cui è costituita anche la vita psichica, la quale si rivela cosí non puramente istantanea (una « mistica » coincidenza tra vivere e essere coscienti, come in un primo momento parrebbe) ma come un mondo molto complesso, ricco: passivo e attivo insieme, con prospettive e sfondi. Un mondo estremamente articolato. Ebbene questo carattere articolato dell'esperienza interna, è qualcosa che Kant ignora, che Comte e i positivisti ignorano; è qualcosa che è stato valorizzato da uomini come Dilthey, che crede nell'importanza dell'esperienza interna, o anche Maine de Biran, che coltiva essenzialmente la riflessione interiore (metodo dell'introspezione). Si pensi però che la filosofia moderna, ne ha già un esempio classico nella meditazione « sul metodo » cartesiana, che è proprio autobiografica e di « osservazione interna », anche se naturalmente Cartesio è molto « costruttivo ». Del resto, perfino l'autobiografismo di Montaigne, pur essendo molto letterario, non è poi puramente intimistico ma è nutrito di quegli elementi indiretti che sono i suoi modelli culturali antichi e moderni.

Comunque, sta di fatto che, se noi ci accontentassimo della condanna kantiana e comtiana dell'introspezione in nome di un certo concetto di scientificità, non scopriremmo mai il carattere articolato dell'esperienza interna. Continueremo ad avere questa immagine, o pregiudizio, della vita interna come qualche cosa di totalmente appiattito e schiacciato rispetto alla vita esterna, pubblica, storica, sociale. Quest'ultima, infatti, sarebbe l a v i t a ! Mentre ciò che non riesce ad esprimersi in « poderose opere visibili » ecc. ecc., non esiste (o è come se non esistesse). Prendiamo, ad es., la « vecchierella » che prega rispetto alla chiesa monumentale che la ospita. Il v i s s u t o di questa vecchietta, cosa sarà? « Ovviamente » niente, un puro nulla. Ma se noi ricostruiamo questa possibilità, questa capacità di risonanza della dimensione interiore, possiamo pensare che anche lo psichismo di questa vecchietta, benché naturalmente non capace di produrre « divine commedie », grandi opere, ecc., possieda una struttura analoga, possieda anch'esso una struttura articolata, e contenga a suo modo tutta una serie di dati culturali ed emotivi che riprodurranno un mondo (il « suo » mondo), probabilmente un mondo famigliare, un mondo di verità culturali, religiose e morali che saranno quelle del « suo » tempo e non altre. Del resto la nostra democrazia chiede il suo voto, per vivere. In conclusione (come dice Freud nella *Traumdeutung* a proposito dei sogni come oggetto di scienza) questo « foro interiore » della coscienza non è torbido e vuoto, ma dotato di una sua dignità e di una sua struttura, analogamente a quello esterno. Ecco il tema di base, il materiale di partenza su cui si articola questo discorso sulla psicologia come « fondazione », come « sottosuolo », cioè come struttura-base su cui, o non prescindendo dalla quale, si costruisce una teoria generale della conoscenza.

Riassumendo: « dato » è il dato esterno, « vissuto » è il dato interno; essi sono antinomici, proprio perché sono anche tra loro collegati. Bisogna trovare questo collegamento. (Fine dell'*excursus*).

Abbiamo evocato il concetto di *Selbstbesinnung* per spiegare un'espressione di Dilthey, quando dice che questa connessione vissuta (vissuta e i n s i e m e data) non è vissuta e data nella sua piena totalità e perfetta chiarezza in ogni momento (v. anche p. 180) ma viene in chiaro a poco a poco. D. intende che questa struttura psichica sia sí data, ma data solo potenzialmente, in quanto viene portata alla luce da un'autoriflessione, compiuta principalmente dalle scienze dello spirito. Fornire lo sfondo, cioè mettere in luce la connessione psichica, è questo che la metafisica e poi la teoria della conoscenza fanno via via, nel corso della storia. Quella storia delle scienze dell'uomo, o dello spirito, che D. indaga. Cosí si può anche constatare un progresso nel portare in luce questa connessione psichica. Progresso della coscienza, progresso di illuminazione. In questo senso D. accenna a un primo momento di soluzione. Egli dice infatti, l'abbiamo visto, che

nella coscienza vivente *e* nella descrizione universalmente valida è contenuta la base della teoria della conoscenza.

Rispetto alla teoria della conoscenza, t u t t e e d u e queste dimensioni, insieme, costituiscono una base, un sottosuolo. Se poi D. aggiunge che, da questo punto di vista, « di una psicologia già fatta e completa la teoria della conoscenza non ha bisogno » (p. 151) è facile capire perché. Perché provengono dalla stessa dimensione! Sia la psicologia che la teoria della conoscenza poggiano sullo stesso materiale, sullo stesso tipo di esperienza, quindi in un certo senso sono parallele. Ma solo in un certo senso. Ogni psicologia già fatta, dice D., è a sua volta « il compimento scientifico di qualche cosa che costituisce il sottosuolo anche della teoria della conoscenza » (p. 151). Se questo è vero è anche evidente che la teoria della conoscenza, non può fondarsi s o l t a n t o sulla psicologia. Perché teoria della conoscenza e psicologia, in realtà, si fondano entrambe sull'esperienza. Però abbiamo visto che la teoria della conoscenza si fonda sia sull'esperienza che sulla psicologia. Che cosa vuol dire? Vuol dire appunto che la psicologia su cui si fonda in parte questa teoria della conoscenza, non è tanto « una psicologia già fatta », quanto « una psicologia in movimento », una psicologia esigenziale diciamo (un po' come la « psicologia intenzionale » di Husserl) e il suo m o v i m e n t o è quello in cui il vissuto psichico, l' « esperienza » psichica tende via via a prendere coscienza, a diventare particolare come « psicologia ».

Questo è probabilmente il senso del termine « psicologia in movimento », usato da D. nelle *Ideen* e usato nella stessa forma anche da Yorck (nel *Carteggio*). Si tratta dunque di una psicologia che è in movimento, « in movimento verso una determinata meta » (*ibid.*). Questo « verso u n a d e t e r m i n a t a meta » (invece che verso un'altra) sottintende una radice relativamente comune delle scienze: tutte sono infatti relativamente accomunate dal fatto di venire fuori dall'esperienza. È poi « l'intero » dell'esperienza a concentrarsi, ad esprimersi i n c i a s c u n a di queste scienze.

Il fondamento della teoria della conoscenza come psicologia in movimento, sta in quella conoscenza di sé « in quella presa di coscienza di sé (*Selbstbesinnung*) che abbraccia il reperto totale e indiviso della vita psi-

chica » (*ibid.*). Questo vuol dire che esistono delle scienze che hanno tutte una stessa base fondamentale, ma che si esprimono in « vertici » specifici (vedi il nostro triangolo!). Allora l'aspetto caratteristico delle scienze dello spirito, in quest'ottica diltheyana, è che esse trasferiscono il « reperto totale e indiviso » della vita psichica nel loro singolo vertice. La psicologia in sede psicologica, la teoria della conoscenza in sede di teoria della conoscenza, e tutte le altre scienze dello spirito: la storiografia, l'antropologia, la politica, ecc. ognuna nel suo singolo vertice; il che configura una caratteristica relazione di r a p p r e s e n t a n z a da parte della scienza nei confronti della vita. La scienza finisce col presentarsi come un modo particolare della vita, legato sempre e non staccato mai dalla vita, che sorge dalla v i t a s t e s s a e che costituisce una specificazione, una particolarizzazione, una piega, una curvatura particolare della v i t a s t e s s a, tutta intiera. E ciò secondo quel gesto, quella scelta, quella particolare forma che è tipica di quella particolare scienza.

È vero, però, che neppure mettendo insieme gli oggetti delle scienze dell'uomo, cioè saldando insieme l'oggetto scientifico specifico di ciascuna scienza umana, si riuscirebbe a costruire, come un mosaico, l'uomo. Questo non è possibile, perché costruendo pezzo per pezzo l'uomo, non si otterrebbe mai l'uomo, ma si perderebbe sempre la vita: è il senso stesso dell'umanità che verrebbe sempre a mancare: si avrebbe soltanto un *homunculus*, un uomo astratto, un uomo-ottenuto-in-laboratorio. Viceversa, quel collegamento delle scienze dello spirito, che sarebbe impossibile se si trattasse di saldare dei pezzi staccati in quanto tali, diventa addirittura necessario e ovvio in quanto le scienze dello spirito sono quelle che abbiamo detto: cioè scienze della totalità. C i a s c u n a infatti è scienza della totalità, è scienza del tutto, ecco perché vanno naturalmente l'una nell'altra.

Cosa significhi che la connessione è data « in quanto la vita stessa », in parte l'abbiamo già spiegato (si è spiegato che il nesso tra la vita e la scienza, tra vita e pensiero, in Dilthey, è un nesso di continuità. Ma, in questa datità, quello che si manifesta, quello che si sviluppa è un uomo-tipo, una vita psichica evoluta. È appunto in questo senso che D. parla spesso di uomo-maturo, uomo-finito, uomo-perfetto, uomo-adulto, e così via; con un costante riferimento al momento di maturità, in uno sviluppo. Connessa al momento tipico è l'idea di uno sviluppo biologico, psicologico, storico, ecc., per cui vi è un momento seminale o di determinazione germinale, che esclude qualcosa e prefigura uno sviluppo entro limiti dati entro i quali soltanto vi è una maturazione, una crescita e una decadenza. Ora, il momento centrale e tipico è quello della maturità, è quello in cui tutta la forma si è sviluppata, in cui l'equilibrio tra l'energia evolutiva e la forma che questa energia assume è perfetto. Questo è il momento dell'uomo adulto, perfettamente sviluppato, evoluto, ecc. In base a questo momento è possibile ricostruire tutti gli altri, sia per prefigurare un futuro, sia per ricostruire una vita.

Ma l'aspetto piú significativo è quello della singola regolarità e del suo contenuto materiale. Il concetto di regolarità deve essere recuperato (si è già accennato prima alla trasformazione dell'immagine del « mondo interio-

re » che viene fatta, sia da D. che da Yorck, in questa prospettiva). Bene, porre questo tema della regolarità, è facile per il mondo esterno, sulla base di esperienze di tipo ottico, visivo. Vi è infatti una serie di procedimenti che la tradizione già conosce, per esempio procedimenti astrattivi, grazie ai quali i momenti comuni vengono isolati, i momenti differenziali vengono scartati e si costruiscono cosí delle « astrazioni », cioè oggetti ideali, capaci di assumere sotto un determinato riguardo tutta una serie di altri oggetti, reali o ideali, effettuali o possibili. Questo procedimento permette secondo D. di possedere dei dati universali e costanti: norme, leggi, regole, ricorrenze, regolarità, tipi. Raccogliere l'esperienza di fatti singoli in tipologie permette di valutarli, dominarli, trattarli e cosí via; e questa è una caratteristica generalissima del procedimento scientifico. Il problema è come sia possibile introdurre n e l l a v i t a i n t e r n a una qualche forma di regolarità e di generalizzazione. Quali sono insomma le leggi della vita psichica? Le leggi proprie, s'intende, non dedotte da principi aprioristici, esterni all'esame dell'esperienza psichica stessa, ma prodotte dalla « vita psichica stessa ».

È chiaro che questo problema, presuppone il precedente; presuppone, cioè, il problema di come sia possibile descrivere quest'« attività psichica stessa ». Possiamo descrivere la vita psichica, prendendo contatto diretto con i suoi contenuti concreti e su questa base potremo chiederci di nuovo: quali sono le caratteristiche di questa vita psichica? esistono nella vita psichica delle leggi? esistono dei tipi? è possibile concettualizzare il fenomeno della vita psichica? Questo è il problema epistemologico fondamentale per Dilthey. Ebbene, D. ritiene che la psicologia p o s s a formulare delle leggi e possa individuare delle tipologie; che nel far questo essa si valga però « di ogni possibile ausilio » (*ibid.*). Questa è una formula caratteristica di D. perché indica lo stato incoativo, lo stato di apertura di problema, di provvisorietà dell'indagine e, insomma, significa che proprio di i n d a g i n e si tratta. Cito:

> il suo significato [cioè: il significato di questo « compito » e di questa ricerca di « regolarità » nel contesto della vita psichica] nell'articolazione delle scienze sta proprio nel fatto che ogni connessione da essa (dalla psicologia) utilizzata può essere univocamente verificata per mezzo della percezione interna e che, per ognuna di queste connessioni, si può mostrare che essa è membro di quella piú comprensiva che non si può dedurre ma è data originariamente (*ibid.*).

Rispetto a una possibilità di costruzione o di individuazione di legalità nell'esperienza interna D. sottolinea qui, di nuovo, che si possono adoperare connessioni di vario genere (connessioni anche di altre scienze). E la ragione ci è nota: o g n i scienza si riferisce in realtà all'esperienza intiera e indivisa, deve solo prenderne « chiara coscienza ». Si noti, ancora, che qui per « connessione » si intende qualunque regolarità: una regolarità connette molti dati individuali, li collega. L'unica condizione è che queste connessioni, che possono essere utilizzate, possano poi essere « verificate » (*verifiziert*) per mezzo della percezione interna, e si possa mostrare (anche se ciò non è immediatamente visibile) che qualunque singola connessione, tipologia o

legge che si riferisce alla vita psichica di un « uomo-tipo », deve rientrare in quella g r a n d e c o n n e s s i o n e che è data « come la vita stessa », e che non si può dedurre raziocinando (*erschliessen*) ma è data « originariamente ».

La conclusione di questo I capitolo ribadisce che il problema di fondo è quello di collegare « dato » e « vissuto », scienze dello spirito e scienze della natura, esperienza interna ed esperienza esterna:

> Se ora consideriamo nel loro insieme tutte le determinazioni finora fornite circa una simile psicologia descrittiva e analitica, finisce con il chiarirsi anche il significato che la realizzazione di questo progetto avrebbe per la stessa psicologia esplicativa (GS V, p. 153).

Il discorso di D. comincia con un'esclusione drastica del modello della psicologia esplicativa, con la proposta altrettanto drastica di un modello diverso: quello della psicologia descrittiva e analitica; ma conclude (e questo I capitolo fa, per cosí dire, il periplo dell'intiera questione) con la presunzione che, sviluppando e applicando fino in fondo questa linea, questo modello epistemologico della psicologia descrittiva e analitica, si finirebbe col chiarirne anche il significato relativamente alla psicologia esplicativa. Quest'ultima troverebbe infatti nella psicologia descrittiva e analitica proposta da Dilthey,

> un solido impianto descrittivo, una terminologia determinata, analisi esatte e un importante strumento di controllo delle proprie spiegazioni ipotetiche (p. 153).

D. indugia a sviluppare diversi lati del problema (persino quello di una « terminologia determinata »), ma il punto piú interessante riguarda qui la pretesa che la psicologia descrittiva e analitica funga da « strumento di controllo » delle « spiegazioni ipotetiche » della psicologia esplicativa. Noi sappiamo che la psicologia esplicativa procede per mezzo di ipotesi e dà spiegazioni ipotetiche. Proprio per questa ragione essa è c o n t r o l l a b i l e, in quanto le sue proposizioni sono commisurate a un quadro ipotetico e i fatti che vi vengono assunti acquistano un senso, appunto, in quel quadro mentre, fuori di esso, ne avrebbero un altro (o nessuno). In effetti, nella psicologia esplicativa, il problema del senso dei fatti è collegato ad un'ipotesi: i fatti s o n o fatti, l'ipotesi è f o r m u l a t a, la relazione è p u b b l i c a m e n t e c o n t r o l l a b i l e. Tutto è chiaro dunque, e perciò, se si tratta del controllo delle spiegazioni ipotetiche della psicologia esplicativa, sembrerebbe a prima vista che nessuno, meglio della psicologia esplicativa stessa, lo possa svolgere. Cosa intende allora Dilthey? Egli pretende che la psicologia descrittiva e analitica sia in grado di fornire alla scienza naturale (in questo caso alla psicologia « scientifica ») degli strumenti di controllo. Di che genere potranno essere questi strumenti di controllo?

La psicologia descrittiva e analitica parte dalla totalità della connessione; la totalità della connessione è già data; essa però si rivela via via; ogni « fatto » (fatto di rilevanza culturale: psichica, giuridica, epistemologica), è già intimamente e nel suo stesso senso collegato alla connessione totale. Sembrerebbe, allora, che cogliere il fatto non sia neppure possibile

senza avere già un'intuizione della connessione psichica globale; cogliere la connessione psichica globale non sia neppure possibile, se non in « occasioni » precise (in esempi, eventi, fatti, cose o in ... « dati » già di per sé significativi e che sono dati proprio in quanto sono significativi). Insomma, di problemi di controllo specifici, dal punto di vista scientifico, parrebbe che nella psicologia descrittiva e qualitativa non ve ne siano affatto. Anzi, qui ogni procedimento positivo parrebbe lecito: induttivo, morfologico, sperimentale, deduttivo, ipotetico-deduttivo ... E la scelta parrebbe piú che altro un problema di « stile » ermeneutico e di costanza terminologica, giacché la « connessione » c'è già. Viceversa, la psicologia esplicativa dà separatamente i fatti (la raccolta dei fatti) e le ipotesi e commisura quei « dati obbiettivi » a queste ipotesi in un modo a sua volta « obbiettivo ». Perché allora controllare questa obbiettività? Non si controlla già benissimo da sé?

Ecco dunque un altro punto fondamentale della teoria diltheyana. Secondo D. le costruzioni ipotetiche delle scienze naturali positive, sono arbitrarie. Esse, in realtà, forzano i fatti. Diciamo che riescono a farsi valere, o a « dimostrarsi », nella misura in cui i fatti di cui trattano sono sempre meno fatti (fatti concreti) e vengono sempre piú depauperati di quella che, per D., è la fattualità autentica. Questa comporta sempre un margine di « irrazionalità » e consiste nel mantenere dentro di sé, come un metro costitutivo, quella che è l'unicità caratteristica dei fatti: diciamo, la loro storicità. Perché i fatti sono sempre nel tempo e nello spazio. È vero che ci possono essere fatti tra loro simili; ma un fatto è unico; i fatti non sono ripetibili. Invece le scienze naturali funzionano unilateralmente su una dimensione di ricorrenza, di ripetibilità, di tipicità, di regolarità. Le scienze non si interessano della concretezza dei fatti: si muovono su un'astrazione dalla concretezza dei fatti; una astrazione quantitativa che riduce i momenti qualitativi e temporali, cioè appunto l'unicità del fatto. Dell'unicità del fatto (che Leibniz esprimeva col principio dell'identità degli indiscernibili) fa parte anche il suo « essere una volta per tutte ». Originalità e concretezza del fatto è il suo essere proprio quel fatto. In quanto però il fatto viene considerato in questi termini, non sembra passibile di indagine scientifica. Ma questo (secondo D.) è un limite della scienza, non è un limite dei fatti. E se il problema sussiste, a chi dare la colpa: alla scienza o ai fatti? Dilthey preferisce darla alla scienza. E quindi ritiene che il modello scientifico o, meglio, il concetto di fattualità della scienza moderna sia un concetto di fattualità che appiattisce il fatto, e lo riduce rispetto alla sua ricchezza di contenuti. Stando cosí le cose, ogni ipotesi della scienza naturale è un'ipotesi arbitraria, in quanto è una scelta che risponde (in realtà) a un progetto di dominio, a un progetto ideologico, a un'esigenza della volontà. Un'esigenza della volontà che viene formalizzata, diventa una costruzione con sue regole e serve per dominare la natura. Dominarla con il pensiero e con la tecnica: ossia ... coi fatti (fatti irreversibili e unici a loro volta ma concepiti come ripetibili a piacere). Ora, questa operazione, benché sia di per sé molto valida, importante, ineludibile e non spregevole (D. non ha nessun disprezzo per questo tipo di comportamento scientifico), questa operazione non esaurisce l'idea di scientificità.

9 A. MARINI, *Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey.*

La « scientificità » è qualcosa di piú ampio della semplice formalizzazione di una volontà di dominio. In fondo esiste, c'è (ancora) un'esigenza, un ideale diciamo cosí di verità, di conoscenza, di teoria, molto piú comprensiva, molto piú ampia, di quella che si può vedere realizzata nella scienza moderna. Anche dal lato di un giusto rispetto per questa esigenza le ipotesi scientifiche (delle scienze naturali, soprattutto) che rispondono a un modello di scientificità prevalente sono arbitrarie, ossia prive di controllo. Ma allora come si può controllare l'ipotesi? Non solo attraverso l'àmbito dei cosiddetti « fatti » o « dati », non solo misurando la sfera di quei fatti che tali ipotesi riescono a spiegare. Quindi: non solo applicando le ipotesi, come pretende il metodo sperimentale, per vedere quali fatti e se i fatti corrispondono (quando corrispondono) all'ipotesi.

Non è questa la sola direzione in cui verificare le ipotesi. Potremmo chiederci, infatti: su quali basi possono essere formulate delle ipotesi scientifiche? Ecco una domanda diversa! O anche: quali sono le radici di queste ipotesi scientifiche, da quale tipo di esperienza nascono le ipotesi scientifiche, che società e che civiltà è la nostra (visto che noi riusciamo a formulare determinate ipotesi scientifiche, invece che altre)? Cioè: invece di chiederci: fin dove arriverà questa ipotesi? quale sarà la forza di conoscenza di questa ipotesi? Ci si può chiedere anche (facendo il percorso opposto): cosa significa che la nostra scienza sia una scienza di questo tipo (e non di un altro)? Che questa direzione d'indagine costituisca un interesse fondamentale e permanente di D. è testimoniato dal cosiddetto « saggio del 1875 », che si intitolava « Studio della storia delle scienze dell'uomo, della società e dello stato » (uno dei grandi « progetti » di ricerca diltheyana): vi si cercano le premesse, le radici storiche dei modelli scientifici. E nelle *Ideen* veniamo a sapere che i modelli scientifici sono uno dei piedi su cui poggia la teoria della conoscenza, l'altro è costituito dall'esperienza stessa, l'esperienza storica.

In questa direzione d'indagine è implicita altresí una relativizzazione di quella mentalità scientifica che il positivismo celebrava trionfalisticamente. Agli occhi di D. il positivismo rivela proprio le premesse « ideologiche » della scienza moderna. Questo aspetto, si badi, non è presentato o proclamato con *pathos* smascheratorio o di critica distruttiva, come accade in Nietzsche o nella sinistra hegeliana: Dilthey è, a suo modo, un filosofo « positivo », anche nel senso che è costruttivo e concreto e raramente assume atteggiamenti ideologici o dialettici.

Queste « *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* » sono forse, nei suoi scritti, l'unico caso di « manifesto », di « proposizione di principio ». Ma, anche qui, il suo modo di procedere è molto concreto.

La domanda è: da dove nascono le ipotesi? e qual è il loro significato, dal momento che tutta la vita scientifica è un fatto culturale e, come tale, non è che una piccola parte del mondo dello spirito? Siccome tutto il mondo dello spirito fa capo alla connessione psichica, è chiaro che tutta questa tematica della scienza è un caso particolare di una grande antropologia filosofica. In questo senso deve essere valutato l'« importante strumento di controllo » che la psicologia descrittiva e analitica offrirebbe alle scienze dello

spirito. Questo strumento di controllo non è piú soltanto di carattere metodico ma insieme anche di carattere filosofico e ideologico. A parte il rapporto evidente con quella che sarà l'analitica dell'esserci heideggeriana, è questa una dimensione di problemi che si può utilmente accostare a quella di Nietzsche o di Marx; i quali a loro volta, fanno valere in un modo assai piú massiccio una stessa eredità, uno stesso ideale antropologico e filosofico « romantico » nei riguardi del mondo contemporaneo e della scienza contemporanea. Marx, nella sua critica dell'« economia politica », condensa una critica alla scienza ed alla società contemporanea che è assai piú durevole e intelligente dell'utopismo ottocentesco, dell'escatologismo teologico o della filosofia della storia che pure sono presenti nel suo pensiero e che tanto hanno fatto parlare di lui: la sua scoperta del vuoto alle spalle della scienza ufficiale e nella società borghese esistente è stata piú rilevante e « scientifico » dei suoi tentativi di colmarlo con sostituti cervellotici. Lo stesso in qualche misura si può dire della critica kierkegaardiana rivolta alla chiesa luterana, all'etica e alla teologia contemporanea; o anche (ma solo in parte!) della critica nietzscheana dei tradizionali meccanismi nichilisti nella cultura e nella storia europea, nella società e nell'individuo europeo; o della critica freudiana alle presunzioni della coscienza esplicita e dei suoi rinforzi, supporti e contrafforti etico-sociali (anch'essa, forse, assai piú rilevante nelle diagnosi e nelle analisi che nelle terapie).

Malgrado le enormi differenze, vi è al fondo, in tutti questi autori, un atteggiamento comune che consiste nel cercare di ricondurre il mondo moderno (da Galileo a Newton), e la linea vincente della scienza moderna (che ha avuto il suo trionfo in Inghilterra e in Francia, questi grandi paesi dell'Illuminismo e della rivoluzione politica e sociale) ad un i d e a l e d i u m a n i t à che da questa civiltà verrebbe conculcato, limitato, depresso, e che essi, in fondo, risentono o ritrovano nei loro autori classici: in Goethe e nel « movimento tedesco » tra '700 e '800, tra rivoluzione e restaurazione. Essi sono accomunati (lo ripetiamo) da un ideale di umanità di tipo rinascimentale: umanità come microcosmo naturale, un'umanità totale, piena, ricca, non mutilata, posta al « centro » di un universo infinito. È questo tipo di umanità, di i d e a l e umanistico, che viene fatto reagire da questi autori nei riguardi della modernità r e a l e . Il loro modo di protestare contro il modello « galileano » della civiltà moderna, e insieme di accoglierlo, è paragonabile, come si riceva, a quello di certi popoli del terzo mondo di oggi, di fronte all'invasione della scienza, della tecnica, delle armi e del commercio occidentali. Alcuni popoli contemporanei, per esempio i giapponesi, hanno applicato il modulo galileano alla perfezione: evidentemente, hanno una « connessione psichica » (in senso diltheyano) capace di « tenere », insieme, le loro tradizioni e questa tecnica. Altre civiltà non ci riescono e soccombono di fronte alla civiltà della scienza galeileana.

Ora, a suo modo, nonostante il caratteristico atteggiamento di Dilthey rispetto agli autori che abbiamo richiamato, egli sta sulla stessa linea: infatti, anche la psicologia descrittiva e analitica offre la base di un « reperto interno », di una connessione psichica e di un modello di umanità g l o b a l e , dentro il quale soltanto acquistano senso le ipotesi della psicologia

esplicativa. Non è vero infatti che la psicologia esplicativa debba essere scartata: essa, anzi, può e deve continuare a misurare le azioni, i mezzi, le cose, i fatti, deve prendere nota di tutto, darci misure, diagrammi, modelli e schemi, che impareremo a interpretare e ad utilizzare sempre meglio. Purché il senso dell'intiera connessione venga cercato, offerto e garantito sul fondamento di una psicologia descrittiva, analitica e comparativa e non brandito dogmaticamente come l'arma ricattatoria di un nuovo terrorismo sacrificale.

Orbene, come sappiamo la psicologia si occupa del « dato interno ». Ma, insieme con la psicologia, tutte le scienze dello spirito si occupano del dato interno. Solo che la psicologia ha un accesso « immediato » alla esperienza interna (meglio: l'accesso « immediato » all'esperienza interna si chiama psicologia), mentre le altre forme di accesso all'esperienza interna non sono dirette, immediate, ma « mediate ». Mediate da cosa? mediate dall'espressione. Infatti le altre forme di accesso all'esperienza interna sono quelle delle « scienze della cultura ». Cioè delle espressioni. Per esempio: scienza del teatro, scienza della letteratura, scienza della politica, scienza della musica, scienza dell'architettura, scienza dell'urbanistica. Case, città, monumenti, istituzioni, testi letterari, e cosí via: sono tutte espressioni umane. Ma anche i comportamenti: politica, moda, religione, industria, sport, educazione, sono espressioni, oggettivazioni. Sono ciò che Hegel chiama lo « spirito oggettivo », oggettivazioni dello spirito soggettivo. Lo spirito soggettivo è costituito dai vissuti e dalle sue strutture e lo spirito oggettivo dai depositi reali, dal « mondo » come lavoro. È infatti dal lavoro dell'uomo che provengono quei prodotti, che sono i fatti spirituali, i dati storico-sociali. Attraverso questi dati culturali, ossia studiando i fatti umani (che sono sempre forme di comportamento, di atteggiamento, di espressione), otteniamo un'accesso indiretto all'esperienza interna. Indiretto perché questi « fatti » sono (anche se non vi si riducono totalmente) esperienza interna esteriorizzata. Però da questi dati esterni, da queste espressioni è possibile risalire a un universo mentale o a una connessione psichica (come la chiamano Dilthey e Yorck). Ma un universo mentale è poi un intiero mondo, un modo di vedere tutte le cose del mondo. E, questo, in un senso non puramente prospettico o formale: si tratta di un mondo interno sconfinato, nel senso che « contiene » tutti i contenuti della vita esteriore ed è ricostruibile in base ai fatti, ai dati, ai reperti archeologici. Il termine *Befund* indica infatti « ciò che sta agli atti », l'oggetto (fisico) che può essere trovato nel corso di una ricerca scientifica, segno o prova di qualcos'altro. L'oggetto, il reperto, è per definizione esterno. Ma Yorck e Dilthey parlano di reperto interno: c'è dunque una pretesa (di stile positivistico-scientifico), di analogia tra il dato interno e il dato esterno.

La psicologia ha dunque, in senso stretto, accesso diretto all'esperienza interna. In senso lato, e cioè in quanto partecipe di tutte le altre scienze dello spirito (a cui, in quest'ottica diltheyana, essa è strettamente correlata), un accesso indiretto attraverso tutti i vari fenomeni culturali, che possono essere considerati come segni di una struttura mentale, di una visione del mondo (di un mondo umano).

La teoria della conoscenza, viceversa, ha la presunzione di valere (deve

poter valere) contemporaneamente per la psicologia in senso stretto, relativa al reperto interno « immediato »; per la psicologia in senso lato, e cioè per tutte le scienze dello spirito relative al reperto interno mediato (mediatamente relative al reperto interno) e, insieme, anche per le teorie della natura, per le scienze naturali. Le quali, nella loro intenzionalità (cioè nell'oggetto che costituiscono) vanno in una direzione che non è il reperto interno, ma è il cosiddetto dato esterno, la natura (il mondo fisico). E si noti che di questo mondo naturale, costituito dalle scienze, fanno parte anche le esteriorizzazioni del reperto interno: cioè le obbiettivazioni dello spirito, la « cultura ». Da un punto di vista naturale, un libro è un pezzo di carta; da un punto di vista culturale è, ovviamente, tutt'altra cosa; però sta di fatto che non è possibile esteriorizzazione, espressione della vita psichica, non è possibile cultura, senza una base naturale. Una base naturale, quindi, e le relative sovrastrutturazioni culturali, a cominciare da quelle cosiddette « economiche », sono intimamente intrecciate e, almeno dal punto di vista fattuale, rigorosamente inscindibili.

La teoria della conoscenza, secondo D., deve farsi carico anche di questa relazione, deve chiarirla e non può dimenticarla; questa è la differenza, la divergenza fondamentale tra D. e Yorck, per il quale la teoria della conoscenza non deve impicciarsi minimamente del problema naturale. Il dato esterno non conta nulla, secondo Yorck: è solo (per usare un termine gnostico) una « caduta » di stile; il rapporto con i fatti esterni e quindi con la scienza della natura non è rilevante, perché la natura è chiaramente ed esclusivamente una costruzione spirituale, nel senso sopra accennato (cioè: che gli schemi naturalistici nascono da una volontà di dominio sulla natura e corrispondono a una sentenza della volontà, a una scelta di operare). D. non nega questa « provenienza » degli schemi naturalistici, ma per lui la fede nell'« esistenza » del mondo esterno resta sempre un problema degno di nota e bisognoso di spiegazione. In un certo senso, il conte Yorck non si pone il problema se la natura ci sia o no. Ferito a morte, il conte Yorck, muore e basta ma, se ha ancora uno sprazzo di lucidità, non può chiedersi s e ciò stia e f f e t t i v a m e n t e accadendo perché per lui si tratta soltanto di un *Erlebnis* di senso! Può chiedersi solo c h i sia stato, ma l'idea che questo « significa » cessazione della vita e così via, a questo punto, è solo un problema ermeneutico destinato a restare in sospeso per ragioni di forza maggiore. L'atteggiamento di Y. nei confronti della morte è molto originale e caratteristico. Esso si può desumere da un racconto (una fiaba da lui scritta per un nipotino), che è tutta un'allegoria della morte. Vi sono anche interessanti testimonianze biografiche di parenti (pubblicate da K. Gründer): quella della figlia Berta, per es., che, salita nella stanza del padre, nella « torre », lo sorprese a colloquio con la propria morte. Ovviamente, per Dilthey sarebbe stato più difficile venir scoperto in un colloquio del genere, anche perché la sua concezione fondamentale è quella della « totale positività del mondo ». Si tratta di una concezione per cui nel mondo tutto è pieno, non ci sono vuoti, e natura, spirito, terra, cielo devono, goethianamente, rientrare in un quadro di equilibrio, di compensazione reciproca.

Anche per questa ragione D. ha bisogno che la teoria della conoscenza riguardi i contenuti.

Due sono dunque i temi emergenti a questo proposito. Uno è trattato nelle *Ideen* ed è il rapporto delle ipotesi scientifiche e dell'intera costruzione del mondo naturale non « in avanti », con la realtà (intesa come realtà del mondo oggettivamente esistente e indipendente da me), ma, « all'indietro », nel loro radicamento nel mondo umano, che soltanto una psicologia descrittiva e analitica, e una storia dello spirito possono indagare. L'altro, invece, riguarda proprio l'altro senso (quello « in avanti »), e cioè quello in cui va la « filosofia » della natura implicita nelle scienze naturali, via via che si rende consapevole ed esplicita. Sull'intersezione tra scienza ed epistemologia, tra ontologia della natura e indagine storico-genetica si colloca (e D. lo mette in rilievo), il problema del « diritto che noi abbiamo di credere nell'esistenza del mondo esterno », che è anche un problema di Hume e non è un problema sentito solo da Dilthey, perché Zeller (sí, l'autore della grande storia della filosofia greca integrata poi da Mondolfo) scrive in questi anni un saggio dallo stesso titolo. D. imposta questo problema dell'esistenza del mondo, come problema di resistenza. Che cosa resiste? cosa vuol dire « resistenza del mondo esterno »? Vuol dire qualcosa contro cui si trova resistenza. Resistenza a che cosa? resistenza a una volontà.

Qui vi sono dei precedenti: a parte Schopenhauer, il quadro teoretico è largamente mutuato da Fichte il quale come è noto, fa un tentativo di deduzione del mondo dalla infinità dell'io, intendendo l'io come « vita che si trascende infinitamente ». Domina qui un principio della vitalità come infinito trascendersi e andare sempre-oltre. Questo « io infinito » (come lo chiama Fichte) si costruisce per cosí dire degli ostacoli: nella vita infinita, cioè a dire temporale, proiettiva, dell'io, vi sono delle sacche d'inerzia, dei momenti di inibizione, quelli che Fichte chiama il « non-io ». Per cui nel modo di esprimersi ontologico di Fichte « l'io crea il non-io ». L'io è lo spirito, il non-io è la natura. La natura è costruita dallo spirito, e viene inglobata nella dimensione dello spirito. Dove esercita questa caratteristica inibizione. Questo tema dell'inibizione, che poi si trova nella psicologia di Freud (dove ha un'importantissima funzione) è di origine fichtiana ed ha la sua elaborazione psicologica piú notevole in Herbart, un allievo di Fichte che ci offre, rispetto al suo maestro, un quadro metafisico completamente rovesciato eppure affine. In Fichte campeggia la centralità, l'identità, l'unicità dell'io infinito, mentre tutto il resto del mondo sono frammenti di questo grande fascio di luce. In Herbart avviene il contrario: non idealismo, ma realismo, non centralità dell'Io, bensí dispersione atomica di monadi « fisiche »; nessun rapporto di intenzionalità e finalità nel senso fichtiano, bensí interazione puramente meccanica di tipo democriteo: sembra proprio un capovolgimento meccanico di Fichte, nel quale tuttavia molte concezioni fichtiane sopravvivono.

V

Commento alla prima parte del Cap. IV di Ideen. *Ancora sulla datità del vissuto. Articolatezza del mondo interno. Lutero e Freud. Le prime due peculiarità del mondo interno e della psicologia: « intellettualità della percezione interna » e « cooperazione di tutte le forze dell'anima ».* (GS V, pp. 171-72).

Fin qui abbiamo parlato del I capitolo delle *Ideen*. Passiamo ora al IV capitolo, intitolato precisamente « psicologia descrittiva e analitica ».

Vediamo quindi piú da vicino il tema della « frammentarietà », o del modo frammentario secondo cui è data la connessione. La connessione, come sappiamo, è una connessione totale. Essa è « data immediatamente in carne e ossa » (p. 151), eppure è data in modo frammentario. In questa frammentarietà (questo è il senso della questione) in cui la connessione è data, essa è però data come connessione totale: non è che ne sia dato un pezzetto. Quindi è il modo che è frammentario, non l'oggetto. In modo frammentario è dato un oggetto totale: la « connessione totale ». Tuttavia, la connessione stessa è articolata, quindi sono date anche delle parti di questa connessione; che, a loro volta, sono parti di carattere totale, in quanto riflettono la totalità e sono totalizzanti esse stesse. In questo modo (introducendo, quindi, una logica particolare non « puramente » analitica) Dilthey cerca di costituire i quadri mentali adatti allo studio e alla comprensione di quell'oggetto del tutto particolare che è l'anima (la storia, la vita umana, la cultura, l'uomo).

> L'esperienza che facciamo in noi stessi di questo nesso è solo frammentaria, ora in questo punto, ora in quello, ci rendiamo conto di esso come per un'illuminazione. Giacché la forza psichica in base a quella che è una sua importante peculiarità, non riesce mai a portare a livello di coscienza piú di un numero determinato di articolazioni della connessione interna.
>
> [Ma, continua Dilthey] nella smisurata variabilità dei contenuti di coscienza ritornano sempre di nuovo gli stessi collegamenti e, cosí, la loro forma si delinea pian piano con chiarezza (p. 171, spaziat. ns.).

Abbiamo qui una specie di descrizione genetica di tipo associativo: cioè, presentandosi sempre di nuovo questi nessi, questi collegamenti, questi gruppi di associazioni nel fuoco angusto della coscienza, si forma una associazione di associazioni, una relazione di relazioni. Si forma, quindi, un nesso piú ricco; questo nesso piú ricco permane e offre, con una piccola

raccolta di dati relazionali (cioè di « idee »), la possibilità di controllare un grande, molto piú grande, àmbito di fatti. Continua Dilthey:

> Parimenti diventa sempre piú chiara e sicura la coscienza di come queste sintesi rientrino in collegamenti piú ampi e finiscano per costituire un'unica connessione (*ibid.*).

Abbiamo già incontrato questa idea: che vi sia una progressività nell'accorpamento, nella concentrazione dei dati e, parallelamente, nella presa di coscienza, nell'emergere dalla connessione per la coscienza. Coscienza che, per la verità, sarebbe già data come totale fin dall'inizio. Totalità già data che, tuttavia, deve essere conquistata poco a poco, giacché ci si deve impadronire poco a poco di ciò si ha già! È una situazione gnoseologica che può richiamare alla mente il modello platonico della *anamnesis*, per cui noi conosciamo ricordando ciò che già sappiamo, per averlo visto prima di nascere. L'anima, infatti, avrebbe scelto fin dall'inizio la propria vita e quindi avrebbe già visto tutto. Poi sarebbe caduta nel corpo. Infatti la incarnazione è una caduta e questa caduta è insieme oblio: è presenza e oblio, perché il presente è fascinazione e perciò è mancanza di prospettiva, e quindi anche mancanza di prospettiva circa il passare del tempo, ossia mancanza di memoria. Occasioni possono risvegliare questa memoria e portare in luce, riportare alla coscienza, una conoscenza che già c'era. Questo è un mito. Ma contiene un modello che è una delle forme di spiegazione possibili della antinomia di cui si è parlato in precedenza. Questa antinomia è però una « difficoltà » strutturale, cioè non vuole essere risolta; non è sentita come dannosa o come scandalosa, per cui si debba a tutti i costi risolverla. Questa antinomia è costitutiva e va accettata come tale; è, in questa prospettiva della psicologia descrittiva, un circolo accettato come tale.

Prosegue Dilthey:

> Se un'articolazione o *una classe* di articolazioni, ne ha richiamata regolarmente un'altra, o un'altra classe, se queste ultime in altri e ripetuti casi hanno richiamato una terza articolazione (...) alla fine dovrà costituirsi con sicurezza e validità generale una coscienza del nesso di tutte queste articolazioni (...) (*ibid.*, spaziat. ns.).

In questo passo si propone uno schema aprioristico, che serve per descrivere e interpretare la situazione dello psichismo, la connessione psichica stessa; essa non viene dedotta né costruita, tuttavia questa presentazione è fatta in una forma che richiama un modo di pensare, un punto di vista e una concettualità di tipo empiristico-associazionista. In effetti, abbiamo qui una pretesa di spiegazione genetica e contemporaneamente un'impostazione che non è affatto genetica, ma ermeneutica. Si tratta, quindi, di due posizioni fortemente divergenti, appartenenti a filoni filosofici completamente diversi ed anche ad esperienze completamente diverse. Secondo la spiegazione genetica i nessi, i collegamenti, le idee, le generalità si formano per un succedersi di episodi che si accumulerebbero e darebbero luogo a quelle che sono poi le « abitudini » (specie di « apriori » ideali, che agiscono co-

m e apriori, ma si sono formati a-posteriori: con l'esperienza). Questo tipo di ragionamento genetico viene d a l o sta di casa n e l l ' empirismo inglese.

L'altra impostazione, che potremmo paragonare alla intuizione platonica dell'*anamnesis*, è un'impostazione totalmente diversa. Paradossalmente, dal lato generalissimo che qui ci interessa, essa può essere illustrata perfino nei termini apparentemente del tutto estranei dell'ermeneutica biblica, che è il problema dell'interpretazione della parola di Dio. Dove il problema si pone, schematicamente, cosí: la parola di Dio si interpreta da sé: è Dio stesso che s i f a interpretare, non è possibile interpretare Dio e pretendere che si tratti ancora di « Dio ». Vi è una circolarità per cui l'esame della parola di Dio non può esser fatto da una sola autorità c o s t i t u i t a , come potrebbe essere la chiesa romana, ma è fatto, secondo la tradizione protestante, da ogni singolo fedele; d'altra parte, non può andare smarrita l'unità di Dio nella molteplicità degli esami. L' a c c e s s o alla parola di Dio è singolo, individuale. Il singolo si confronta direttamente con l'intiero problema e lo vive, lo s p e r i m e n t a in sé. Si assume una responsabilità impossibile e fa della sua vita personale un esperimento « divino ». Questa sembra una esaltazione dell'individualità, dell'accesso soggettivo alla parola di Dio, cioè alla « Parola » stessa, al significato di tutti i significati (o « significatività », *Bedeutsamkeit*). Sembra la difesa di un accesso arbitrario e ingiustificato: ma non è cosí perché, contemporaneamente, l'accesso alla parola di Dio (cioè alla parola d e l l a fede) è un accesso p e r f e d e e quindi non è piú un a t t o individuale, perché la fede viene prestata, è un dono che Dio stesso dà. Quindi: prima c'è Dio, poi, i n L u i , c'è la mia interpretazione di Dio. Per contro, da un altro punto di vista, critico-storico, laico e liberale, che non è quello esclusivo della f e d e , prima ci sono io che interpreto, che leggo la Bibbia, e poi ci saranno delle conclusioni, delle interpretazioni tra le quali scegliere; ma, di nuovo, non è possibile smarrire del tutto l'obiettività storica dei testi e delle loro tradizioni. Quindi, le partenze sono due, e la situazione è antinomica anche in questa tradizione dove, per l'appunto, si ha che l'accesso piú soggettivo è l'unico possibile, ma contemporaneamente è quello impossibile. Perché la fede non dipende dalle « opere »: per quanto io possa lavorare (alludo a una disputa famosa che non possiamo sviluppare qui) non arriverò mai alla fede: la fede è un dono di Dio, bisogna averla già, è un presupposto (un « apriori »). T r a d o t t o (fuori della dimensione della fede e della teologia) questo discorso dice che la connessione psichica si dà da sé, la connessione ce l'ho già, è già data tutta quanta. Ed è proprio perché questa già c'è, che io riesco a mettere in prospettiva dei fatti, riesco a conoscere e a organizzare qualche cosa. Proprio perché in ogni singola mia conoscenza è già immanente e agisce questa « significatività », questo senso della totalità, questo inquadramento generale (Heidegger lo chiamerà pre-comprensione del senso dell'essere: *Vorverständnis*) noi possiamo comprendere gli enti, i singoli enti.

Anche questi due schemi: quello dell'interpretazione della parola di Dio, quindi il problema dell'ermeneutica biblica, e quello della interpretazione del senso dell'essere in Heidegger, sono per struttura tra loro paragonabili, sia dal punto di vista concettuale sia dal punto di vista storico. Per-

ché sono storicamente connessi. Anzi, si può dire che la tematica dell'« ermeneutica dell'essere » di Heidegger viene dalla concezione diltheyana dello psichismo, la quale poggia a sua volta su questa tradizione dell'ermeneutica tedesca che è essenzialmente ermeneutica biblica: infatti, il conio è teologico, e tale resta anche se, con Schleiermacher, essa tende a universalizzarsi, a laicizzarsi. Riassumendo: una parziale analogia è riscontrabile tra la f e d e come dono di Dio nell'ermeneutica biblica, la p r e c o m p r e n s i o n e in Heidegger e il p o s s e s s o v i s s u t o della connessione psichica universale in Dilthey. Questi, come primi membri dell'analogia. Come secondi membri, si possono considerare i singoli processi psichici o storici in D., l'ente intramondano in Heidegger, la storicità del testo biblico, i comportamenti di fede, i dogmi nel caso dell'ermeneutica della parola di Dio.

Come dobbiamo interpretare, allora, questa apparenza empiristica (dicendo che è un' « apparenza » ne do già un'interpretazione!), questo uso di concetti di carattere empiristico inseriti in un quadro, che non è empiristico, ma ermeneutico? Mi sembra che possiamo interpretarlo in due modi: 1) da un lato, questo è un modo m e t a f o r i c o di esprimersi, Dilthey adopera il linguaggio empirista e positivista corrente, quello che crede di « spiegare » gli a-priori kantiani dicendo che si sono formati, per abitudine, durante le esperienze di una lunga tradizione storica (negando cosí la curvatura trascendentale della teoria kantiana della ragione); 2) dall'altro, corrisponde a quella tendenza di Dilthey che abbiamo già messo in luce (e che sembrava, allora, una pretesa assurda) di tenere insieme il momento del v i s s u t o e il momento del d a t o , il momento della positività e il momento della interiorità, in altri termini: un metodo c o m p a r a t i v o e un metodo i n t r o s p e t t i v o nella costruzione del mondo psichico e spirituale.

In effetti, Dilthey vuole costruire il mondo psichico e il mondo spirituale passando « da molte porte », attraverso un'analisi non unilaterale. Non si accontenta di una singola prospettiva metodica, non gli basta la prospettiva dell'introspezione (che invece basterà al conte Yorck). Secondo lui « tutto deve essere recuperato » e quindi, se il discorso è sensato, deve poter riguardare (e si tratterà di vedere in che modo e in che misura) anche le scienze positive, le scienze della natura: il problema della ragione deve « rendere ragione » delle une e delle altre, perché questo è l'orizzonte della risoluzione razionale delle due impostazioni epistemologiche menzionate.

Ma proseguiamo:

> In altri casi, in una concentrazione attenzionale della attività osservativa, nel caos dei processi, ne trascegliamo uno e cerchiamo di tenerlo fermo (*ibid.*).

Dunque: in alcuni casi si ha un accumularsi ricorsivo di processi; si forma cosí, attraverso la ripetizione, una permanenza, un'idea, un momento di universalità. In altri casi, nel mondo della vita psichica, nel mondo interno, siamo noi che interveniamo sul flusso in cui tutto si rifonde e si confonde, sul caos dei processi, e attraverso uno sforzo dell'attenzione, ossia della volontà, entriamo in questo caos dei processi,

> ne trascegliamo uno e cerchiamo di tenerlo fermo nel durare della percezione o del ricordo, per coglierlo con maggiore precisione. Nel rapido, ahimé troppo ra-

pido, flusso dei processi interni ne peschiamo cosí uno solo, lo isoliamo, lo portiamo sotto il raggio di una piú potente attenzione (*ibid.*).

Questa è un'« attività selettiva » in base alla quale noi operiamo una « astrazione », isoliamo « una funzione, un modo di collegamento da un contesto concreto ».

Quindi Dilthey cerca di chiarire come, dal flusso concepito nel senso platonico e eracliteo, nel senso antico di un flusso infinito e indefinito, inafferrabile, possa emergere l'essere o l'idea. Anche in Husserl troviamo questo « *heraklytischen Fluss* »: un'immagine che è sempre presente in questi autori. Husserl lo concepisce come un *àpeiron*: egli usa per definirlo una terminologia pitagorica, ma direttamente derivata dal *Filebo* di Platone, dove si discute il problema della mistura dei generi partendo da un contemperamento tra *péras* e *àpeiron*, tra finito e infinito, in cui si hanno tutta una serie di gradi e forme di contemperamento, appunto, tra il limite e l'illimitato. Qui, come del resto nell'ultima « ipotesi » del *Parmenide*, l'*àpeiron* (o illimitato) è qualche cosa di a s s o l u t a m e n t e empirico (« dionisiaco »), è la dimensione della sensibilità e della vita concepita come flusso illimitato, come assoluta libertà. Platone parla della assoluta libertà del sensibile, sul quale crescono vapori, nuvole, aloni di dominio concettuale, che hanno poi una struttura piramidale ascendente. Nel *Parmenide* di Platone si disegna l'ontologia essenziale del rapporto tra i diversi gradi di idealità, i diversi modi di rapporto tra la libertà del sensibile e l'Uno, cioè tra l'uno e il molteplice.

Di nuovo la tesi, lo scopo è questo: noi concepiamo tradizionalmente la vita interiore come un flusso indifferenziato, rapinoso, incontrollabile ecc.; invece bisogna dimostrare che la vita interiore è un mondo intero, pieno di strutture; che è un mondo percorribile, analizzabile, controllabile e non racchiude affatto questa presunta « libertà degli istinti ». Anche gli istinti hanno una loro struttura. Proprio in questi anni nascono delle psicologie che « strutturano » gli istinti (vedi la « psico-analisi »). Esse partono dal principio che la dimensione istintuale delle pulsioni è una dimensione piena di senso, piena di articolazioni, studiabile, descrivibile: e non è affatto quell'« abisso », riferirsi al quale sarebbe puro « misticismo ». Questo corrisponde, anzi, a un pregiudizio per cui, se una cosa non è detta, non sta scritta, non è « coscienziale », non è in luce, allora n o n è a f f a t t o ! Ma questa è una forma di « idealismo » assai pericolosa. È una forma di « difesa » dalla dimensione istintuale che, contemporaneamente, rende la dimensione istintuale pericolosa, inafferrabile, selvaggia, « abissale » e trasforma la presunta libertà assoluta in fato e necessità. Se noi introduciamo, al posto di questa difesa, o arroccamento « razionale » contro gli istinti, la vitalità, la privatezza (chi ha orrore del « privato », poi finisce con l'« occupare » e privatizzare il « pubblico »!) un modello ideale che conferisca a questa dimensione stessa una sua razionalità, otteniamo due effetti: 1) che questa dimensione non è piú irrazionale e con ciò l'accusa di « irrazionalismo » (tipica di un razionalismo arroccato in difesa) scade, o viene almeno parzialmente emarginata e corretta; 2) che si può smettere di considerare la dimensione

istintuale stessa come « pericolosa ». Quindi: non è piú irrazionale perché è possibile studiarla, ma per la stessa ragione non è piú pericolosa; terzo risultato: abbiamo ottenuto un allargamento del concetto di razionalità. Abbiamo adesso una accezione di razionalità piú ricca, che è in grado di abbracciare anche zone dove prima stava scritto « *hic sunt leones* ».

È in questo quadro di discorso che si inserisce anche l'impostazione di Dilthey: non è stato Dilthey a inventare questo problema che era (già ai suoi tempi) all'ordine del giorno; soltanto, come si vede, esso si riflette assai chiaramente anche sul tema che stiamo trattando, cioè quello di una psicologia e di una teoria della conoscenza capaci di rendere ragione dei fatti umani e di fondare la scientificità dello studio dei fatti umani. Questo si riesce a ottenere soltanto trasformando il concetto di scientificità.

Riassumendo: come aggredire questo flusso? 1°) Attraverso la suddetta ricorsività; 2°) con l'intervento selettivo della volontà (attraverso l'attenzione e gli strumenti concettuali di astrazione). In tutti gli atti logici che noi compiamo (di tipo superiore, consapevoli, ecc.) sono implicate le famose « operazioni logiche elementari » di cui si è parlato (come il distinguere, l'uguagliare, il graduare, ecc.) e in ciò consiste quella che Dilthey e von Helmholtz chiamano la « intellettualità della percezione » sia interna che esterna. È da queste attività logiche originarie già implicite nella percezione che, necessariamente, provengono la classificazione, la denominazione, la definizione concettuale e cosí via.

> Si vorrebbe dire, quasi; che le operazioni logiche elementari, quali ammiccano cosí per entro le impressioni e i vissuti, si possono cogliere al meglio proprio a partire dall'esperienza interna (*ibid.*).

La tesi di Dilthey è che queste operazioni logiche elementari non sono presenti soltanto nell'esperienza percettiva esterna: nella vista, nel tatto, nell'udito ecc. (cioè in tutte quelle esperienze che noi facciamo per mezzo dei sensi, attraverso la canalizzazione specifica dei cosiddetti « 5 » sensi), ma sono già contenute nell'esperienza interna. Secondo Freud, la *libido* non è « canalizzata » prima della fase sessuale genitale: ma ciò non significa che già allora sia totalmente priva di articolazione. In modo analogo, questa capacità di percezione, questa vitalità dell'apprendere, del percepire sensibile, in quanto è canalizzata è l'esperienza dei cinque sensi i quali ci danno accesso alla cosiddetta « esperienza esterna » mentre, come esperienza interna, potremmo forse paragonarla all'originario carattere polimorfo della *libido* freudiana. Nell'esperienza interna però sono già presenti le operazioni logiche elementari. Anche l'esperienza interna è già intellettuale, non puramente « emotiva ». Tutto questo discorso è in polemica con la tesi kantiana per cui il dato sensibile è privo di forma e acquista forma e organizzazione soltanto tramite l'applicazione dall'esterno di categorie, cioè i « concetti puri » dell'intelletto, con tutte le loro specificazioni attraverso gli « schemi » dello schematismo trascendentale. La tesi kantiana viene contestata, come sappiamo, a difesa della sostanziale unità di queste funzioni, che Kant separava; ma la tesi specifica che viene presen-

tata qui, è che questa intellettualità della percezione vale anche per la percezione interna, non solo per quella esterna.

Riprendiamo infatti il nostro testo:

> Si vorrebbe dire che queste operazioni logiche elementari si possono cogliere al meglio proprio a partire dall'esperienza interna. Distinguere, eguagliare, collegare, separare, astrarre (...): tali operazioni sono contenute in tutte le percezioni interne (...) (pp. 171-172).

Qui Dilthey elenca quattro peculiarità della ricerca psicologica, della apprensione dei fatti psichici e, insomma, della psicologia. La prima peculiarità della ricerca psicologica è la « intellettualità della percezione interna »:

> I processi logici elementari contribuiscono a costituire la percezione interna non meno di quella esterna, anzi sono piú caratteristici della percezione interna che di quella esterna (*ibid.*).

A questa peculiarità se ne aggiunge un'altra, sempre relativa alla apprensione degli stati psichici (e non ci si scordi che stiamo elencando « peculiarità » di q u e l l a attività che per Comte è impossibile: la auto-osservazione). La seconda peculiarità è che questa apprensione

> sorge dal *vissuto* e resta legata ad esso. Nel vissuto cooperano i processi dell'*intiero animo* (p. 172).

Quest'ultima frase, rintracciabile anche nei testi coevi (per es., *Bewusstseinstellung und Geschichte*) del conte Yorck è una formula ricorrente: c o o p e r a n o , agiscono insieme (*mitwirken*) in ogni esperienza vissuta, tutte le forme o « facoltà » dell'animo. Il punto è che la percezione esterna divide, separa, mentre nella percezione interna abbiamo il contrario di questa separazione: la c o o p e r a z i o n e dei sensi. E ciò va inteso sia a livello percettivo *stricto sensu*, sia ad un livello piú generale di funzioni psichiche piú articolate e non puramente sensoriali, come i sentimenti, i ragionamenti, gli atti volontari ecc., che sono le facoltà psichiche di « ordine superiore ». Se è vero che a livello dell'esperienza elementare vi è questa cooperazione, sarà vero anche in generale, perché ciò che è vero a livello elementare determina i livelli superiori: quello che è vero alla base ritornerà, modificato, in tutti i gradi superiori. Quindi anche per quanto riguarda le funzioni superiori dello psichismo vi è questa cooperazione: non vi sarà dunque, propriamente, s e p a r a z i o n e tra sentimento, intelletto, volontà, ecc.

Ma d o v e accade questo? Nel mondo interno, nella sfera del vissuto. I n e s s a è data la connessione, mentre i sensi offrono solo una molteplicità di particolari. E, questo, non perché i sensi siano « inferiori » (giacché l'esperienza interna e l'esperienza esterna, in vista di una teoria della conoscenza, vanno poste sullo stesso piano), ma perché ciò che noi chiamiamo esperienza esterna non è che un'esperienza « seconda », canalizzata, organizzata secondo una logica che è prescritta dalle « fonti » di conoscenza: gli occhi, le orecchie, che sono quelli che ricevono tutte le eccitazioni, gli sti-

moli sensibili dal cosiddetto « esterno ». Senonché l'« esterno » è costituito dai sensi, perché, una volta costituiti i sensi, è costituito il mondo esterno; infatti i sensi sono *partes extra partes*, i sensi sono per definizione l'esteriorizzazione e l'esteriorità. L'occhio si costituisce come diverso dall'udito. L'uno percepisce determinate frequenze, vibrazioni dell'etere e l'altro ne percepisce altre; se l'uno percepisce quelle che si chiamano « suoni », l'altra percepisce quelle che si chiamano « luce » ecc. Qui dunque c'è una divisione, « viene imposta » una divisione e la divisione è quella che rende una cosa esterna rispetto all'altra. Ecco perché il mondo costituito dai sensi si chiama esterno: perché è stato costruito come esterno. L'« esterno » è qualche cosa che viene costruito dall'organizzazione stessa della nostra vitalità organica. Quindi si tratta sempre di articolazioni della vita; la vita si « organizza » (e l'organismo è fatto di articolazioni, di « organi » diversi): essa proietta l'esteriorità come tale e costituisce così il « mondo esterno ». Quindi il mondo esterno è un prodotto della nostra organizzazione fisica.

Rileggiamo quest'ultima frase: « nel vissuto è data la connessione » (p. 172). Se non pensiamo all'antinomia, individuata più sopra, tra il dato e il vissuto (per cui ci appariva contraddittorio e antinomico sostenere che la connessione psichica è insieme vissuta e data) vediamo che l'affermazione da interpretare è un po' mutata: « nel vissuto è data la connessione ». Allora: che tipo di datità è quello che si ha nel vissuto? È, appunto, una datità di tipo interno, è una datità non-organizzata, non-canalizzata, ma disponibile in quella dimensione interna che non è ancora e non sarà mai « mondo esterno », che è il residuo, l'origine, il ricettacolo, il « sottosuolo » del mondo esterno e della sua articolazione: della razionalità e della datità positiva delle scienze naturali. Questo sottosuolo, allora, è proprio qualcosa di irrazionale, di impercettibile, di incontrollabile? No. Questo sottosuolo ha una articolazione sua propria. Quale? Se c'è un'articolazione di questo sottosuolo, questa articolazione è innanzitutto una « connessione interna » che si dà come la totalità stessa ed esprime direttamente la totalità stessa. Per cui si può dire, contemporaneamente, che questa totalità si dà intiera, e si dà solo frammentariamente, in singole parti. « Il singolo processo – dice Dilthey – è portato dall'intiera totalità della vita psichica nel vissuto » (*ibid.*). Se in questo vissuto, in questa dimensione dell'esperienza interna, c'è un processo singolo, bene, questo processo singolo è portato dalla totalità della vita psichica. Proprio come nel vissuto i processi dell'intiero animo cooperano, così per l'appunto ogni singolo processo contiene la intiera vita psichica

> e il nesso nel quale esso sta in se stesso e col tutto della vita psichica appartiene all'esperienza immediata. Questo determina già la natura del nostro comprendere noi stessi e gli altri. [Qui viene fuori la formula famosa di Dilthey:] Spieghiamo grazie a processi puramente intellettuali, ma comprendiamo grazie alla cooperazione di tutte le forze dell'animo nella apprensione (*ibid.*, spaziat. ns.).

Una constatazione, una determinazione di principio sempre ripetuta in seguito; e cioè che la spiegazione, la psicologia esplicativa, per es., e tutti

i procedimenti di carattere esplicativo, cioè quelli che si compiono per mezzo di un ragionamento, sono fondati e non fondanti. Ci sono due o tre modelli tradizionali di esplicazione, di ragionamento dimostrativo: quello assiomatico di Euclide, quello sillogistico di Aristotele, quello ipotetico-deduttivo delle scienze sperimentali. Sono tre processi dimostrativi, quindi sono tutti processi di carattere intellettuale. Noi « spieghiamo » per mezzo dell'intelletto soltanto (che è una funzione della vita psichica) ma per « comprendere » bisogna scendere di un gradino, senza per questo « uscire » dalla dimensione intellettuale, bisogna rinunciare alla s p e c i a l i z z a z i o n e dell'intelligenza e valersi della cooperazione di tutte le forze dell'anima. Ciò significa, evidentemente, che bisogna essere piú vicini all'esperienza interna, a questo sottosuolo, a questa esperienza originaria di cui quella esterna (e, con essa, il ragionamento, le specificazioni, le singolarizzazioni, l'isolamento delle cosiddette « facoltà ») è soltanto un derivato. Per « comprendere » bisogna scendere, andare a quella radice che è l'esperienza interna. Su questo punto il conte Yorck segue Dilthey passo per passo e senza alcuna riserva perché, dei due, egli è il piú deciso su questo punto e insiste addirittura, come s'è detto, sulla esclusività del ricorso all'esperienza interna.

Ogni frase di questa pagina ha dietro di sé molti significati, perché si rifà ad un'esperienza culturale molto ricca. La frase successiva è la seguente:

> Nella comprensione partiamo dal contesto totale che ci è dato in modo vivente, per poter cogliere in base a questo l'elemento singolo. Proprio il fatto che noi viviamo nella coscienza della connessione totale ci permette di comprendere una singola proposizione, un singolo atteggiamento o una singola azione.

Cosa vuol dire? Noi, per comprendere, partiamo dalla connessione totale, ossia: la comprensione è soltanto possibile in base alla contestualizzazione dell'oggetto, del dato, del fatto, della parte, del singolo elemento. Che è un'impostazione di tipo ermeneutico. Di questa impostazione ermeneutica il sillogismo aristotetico o il procedimento assiomatico sono delle caricature, perché accadono « soltanto » a livello intellettuale, cioè sono riduzioni specializzate e unilaterali a livello « puramente » intellettuale. Nella piú ampia sede ermeneutica (come quella qui delineata da Dilthey, per cui solo nella cooperazione di t u t t e le forze dell'animo è possibile la comprensione) potremmo pensare, allora, che il sentimento celi strutture a n a l o g h e al « ragionamento sillogistico » aristotelico e all'« assiomatica » euclidea. Analoghe, ma non uguali al ragionamento: come il famoso « ragionamento inconscio » di von Helmholtz (*unbewusster Schluss*). Al contrario, secondo Dilthey, è la struttura della comprensione che viene impoverita, stilizzata, formalizzata nella specializzazione intellettuale. E può venire stilizzata, appunto, anche in diverse forme, tanto è vero che esiste un procedimento « assiomatico » ed esiste un procedimento « sillogistico »; o, almeno, la nostra tradizione culturale ha isolato queste due principali forme di ragionamento deduttivo, che partono dal generale per raggiungere il particolare; se vogliamo, ce ne sono altre, perché Platone, per es., ha sviluppato la forma « diairetica » oppure vi è quella « induttiva », che secondo Popper non esiste anche se se ne parla da secoli. Anzi, tutte queste forme sono profonda-

mente collegate tra loro. Quindi, lungi dal cercare di individuare la struttura della volontà e del sentimento proiettando su di esse quella del ragionamento deduttivo, o di diversi tipi di ragionamento dobbiamo, secondo Dilthey, compiere l'operazione inversa e concepire la ragione intellettuale, i suoi strumenti, i suoi procedimenti, metodi, ecc. come specializzazioni, impoverimenti (anche se dal punto di vista tecnico sono rafforzamenti), di una r a g i o n e assai piú potente.

Perché una specializzazione, soprattutto quando ignora la propria origine, non può servire per « comprendere » la stessa larga base da cui è sorta. La specializzazione è una specializzazione: servirà per scopi specialistici; ma (viceversa) si assiste, nel caso del razionalismo scientifico contemporaneo, proprio a questo tentativo, cioè al tentativo di comprendere la vita stessa, la totalità della vita da cui questa specializzazione razionale è sorta, di interpretare q u e s t a totalità con q u e l l o strumento specialistico. Questa è, almeno in prima istanza, una contraddizione in termini, una pretesa assurda. A cosa può dare luogo, secondo Dilthey? soltanto a una « nuvola » di ipotesi arbitrarie, a un numero di ipotesi che cresce sempre piú; ragione per cui per ogni fenomeno bisognerà, al limite, trovare un'ipotesi *ad hoc*. Dopo di che, invece di avere una scienza unitaria abbiamo una battaglia, una lotta delle ipotesi o lotta delle ideologie attraverso le tesi scientifiche. Infatti, alla fine del terzo capitolo, Dilthey parla di questa contro-finalità o di questa antinomia, che nasce dal tentativo di applicare forme di comprensione puramente intellettuali alla comprensione della vita. I fenomeni concreti, che hanno un carattere di totalità, sgusceranno tra le maglie dell'intelletto positivo. Non si può, insomma, costituire una scienza dell'uomo attraverso metodi puramente intellettuali di carattere specialistico, perché l'uomo è vita, è totalità: ricchezza comprensibile solo attraverso la cooperazione di tutte le forze dell'animo. E tuttavia ciò che si cerca, e anche Dilthey cerca, è proprio una s c i e n z a dell'uomo!

Si noti: « applicare » questo momento limitato al tutto n o n è « v i e t a t o », ma deve essere fatto con la consapevolezza di quello che si sta facendo. Dunque, di cosa bisogna essere consapevoli quando si applicano delle ipotesi « puramente » intellettuali, dei procedimenti « puramente » razionali alla comprensione della vita psichica e spirituale? Del fatto che essi sorgono dalla vita stessa e ne sono una specificazione. Che quindi noi, cercando di « interpretare » la vita con questi strumenti, stiamo cercando di « applicare » la parte al tutto, una parte alla totalità. In base al principio e alla stessa concezione diltheyana della connessione psichica come totalità (in cui le parti « contengono » la totalità stessa) questo deve essere certamente lecito. Proprio perché la specificazione intellettuale della comprensione totale della vita ha una radice nella vita stessa è possibile vedere le formazioni concettuali delle diverse scienze come lenti, specchi, sistemi di aggressione, di approccio, di lettura della vita stessa. Ciè è possibile tuttavia soltanto con questo tipo di consapevolezza; non invece, come viceversa secondo Dilthey dimostra la scienza contemporanea, con la pretesa di rispecchiare immediatamente la realtà come dall'esterno, di poterla « esaurire » per via diretta

senza consapevolezza delle implicazioni ideologiche che questo procedimento porta sempre con sé.

Orbene: si diventa consapevoli di queste implicazioni ideologiche, quando ci si rende conto di come le ipotesi scientifiche vengono costruite. Infatti chi è che costruisce le ipotesi scientifiche? Non è il pensiero scientifico ipotetico; non è con le ipotesi scientifiche che si costruisce l'ipotesi scientifica. L'ipotesi scientifica viene « applicata », e va benissimo. Ma chi costruisce l'ipotesi non è la ipotesi stessa, non è soggetto all'ipotesi stessa. Non si può costruire ipotesi e pensare di rendersi conto delle ipotesi che cosí si costruiscono, soltanto tramite altre ipotesi, all'infinito. Già subito deve essere possibile sapere qual è la base, il fondamento reale, esperienziale, psicologico, storico, sociale, antropologico dell'ipotesi. Perché si arriva a una determinata ipotesi? Perché è sensato fare una determinata ipotesi! Giacché un'ipotesi è una domanda a cui si cerca risposta ma, insieme, una risposta di cui si cerca la domanda; è come una domanda precisa che esige una risposta precisa e viceversa. Ma le domande non le poniamo a casaccio. Io non mi metto a chiedere in giro, all'improvviso: « Tu quanti anni hai? tu che cosa stai facendo? cos'è questo cos'è quello? ». Non lo faccio, non lo posso fare. Passerei per folle se adesso mi mettessi a fare qualunque domanda, a voi. Si fanno solo quelle domande che sono pertinenti, che sono contestuali, che sono giustificate dalla situazione. Vi è una specie di « pre-comprensione » anche per le domande, vi è una situazione di domandabilità preliminare all'interno della quale si possono porre determinate domande e non altre; chi pone le altre passa per cretino, oppure per importuno, persecutore, provocatore.

È in questo senso che Dilthey ritiene (p. 153) che la psicologia esplicativa troverebbe nella psicologia descrittiva « un importante strumento di controllo delle proprie spiegazioni ipotetiche ». « Controllo » nel senso della pertinenza. La psicologia esplicativa sa se è pertinente la domanda che si pone, soltanto grazie a una psicologia descrittiva che le abbia dato questa larga esperienza dei fatti, delle cose, della vita o del campo in cui si muove. Se si prescinde da questo e si pretende di costruire la psicologia su ipotesi del tutto arbitrarie, cervellotiche (credendo di poterle « giustificare » con altre ipotesi altrettanto cervellotiche) non ci si accorge che bisogna indagare nella direzione inversa. Cioè: non nella direzione del contenuto dell'ipotesi che si fa, e della sua verificabilità puntuale, ma nella direzione della formazione e della costruzione di essa. Perché l'ipotesi ha dietro di sé un lavoro, ed è un lavoro razionale (ancora una volta) non un processo « irrazionale » che non interesserebbe piú la scienza, o che non dovrebbe interessare la scienza. Perché la scienza non sta tutta nel contenuto innovativo dei suoi concetti e nella positività delle sue affermazioni.

Ancora una volta, la pretesa che sempre riemerge è quella di una concezione « allargata » della scientificità, di una concezione « piú ampia » rispetto a quella corrente. Osserva Dilthey:

> Il primo contrassegno della psicologia esplicativa fu posto nella deduzione in base a un numero limitato di elementi univoci di spiegazione (p. 167).

La psicologia esplicativa applicherebbe cosí uno schema tradizionale, presente perfino in Locke, secondo il quale « fonti » della conoscenza sono la sensazione e la riflessione; ma soprattutto in analoghe classificazioni cartesiane (idee avventizie, fattizie e innate). Si tratta di elementi semplici di cui sarebbe costituita l'anima o la coscienza; ad essi si affiancano regole di funzionamento (che richiamano alla mente le « regole inferenziali » che affiancano gli assiomi): per es., nell'empirismo inglese emergono regole di collegamento delle idee come la continuità, la contiguità e l'abitudine (anche qui, chi ha letto Aristotele ha la sensazione del *dejà vu*). Secondo schemi di questo genere, dunque, un numero limitato di elementi, che poi viene fatto « fruttare » combinandoli in modi diversi, dà luogo a tutta la fenomenologia della vita psichica.

Questo contrassegno, questa caratteristica ne condiziona (all'interno della moderna psicologia) una seconda e cioè che il collegamento di questi elementi di spiegazione ha solo il carattere di un'ipotesi, Ciò è già stato riconosciuto da Waitz (un socio-etnologo tedesco dell'800, a noi oggi poco noto, ma storicamente molto importante e ben noto a Dilthey).

> Se ora guardiamo nel suo complesso il corso della psicologia esplicativa, ciò che colpisce è il progressivo aumento del numero degli elementi esplicativi e delle costruzioni concettuali. [Cioè: quello che era un limitato numero di elementi è invece aumentato a dismisura]. Ciò deriva naturalmente dallo sforzo di avvicinare sempre piú le ipotesi alla vitalità propria del processo psichico (*ibid.*).

Il processo è lí, complesso, ricco, creativo: la pretesa del modello è di ridurre questa ricchezza a pochi elementi e di restituire questa ricchezza con la combinazione frenetica di ipotesi astratte. La coperta risulta troppo stretta, la tiri da una parte ti scopri dell'altra, ecco che allora sei indotto a introdurre altre ipotesi e cosí via. Il risultato – sempre secondo Dilthey – è « il costante incremento del carattere di ipoteticità della psicologia esplicativa ». Alla fine, della psicologia esplicativa restano soltanto le ipotesi e i fatti, ma non ha quasi piú senso la v e r i f i c a z i o n e perché non vi è piú tensione tra gli uni e le altre. La tensione può diventare tutta interna alla sfera delle ipotesi: una situazione che può essere la matrice indifferente di una cieca lotta delle ideologie o del metodo popperiano della f a l s i f i c a z i o n e. Infatti se costruisco un'ipotesi per ogni fenomeno, la verifica è ovvia, ma solo quando un'ipotesi è abbastanza lontana dai fenomeni singoli e tenta di collegarne molti, la verifica è importante e significativa. Quando un'ipotesi è troppo vicina ai fenomeni non serve a nulla. Ma lo stesso accade se ne è troppo lontana. Osserva infatti Dilthey:

> Gli strumenti concettuali della chimica psichica e dell'integrazione di serie psichiche con membri intermedi di origine fisiologica (...) [si allude al « parallelismo psico-fisico », una metodologia di spiegazione assai diffusa, introdotta da Fechner ma di ispirazione spinozista, che consiste nello spiegare supplendo alle lacune della serie psichica con elementi di una serie fisica supposta parallela] aprono alla spiegazione un campo di possibilità illimitate (p. 168)

e quindi, per definizione, non scientifiche. Con questo, infatti,

ecco dissolto il nocciolo stesso del metodo esplicativo, cioè la conferma degli elementi ipotetici di spiegazione in base ai fenomeni (*ibid.*)

e, ciò, proprio a causa di questa moltiplicazione degli strumenti concettuali. Ora, se questa è all'incirca l'immagine che Dilthey ha del vicolo cieco nel quale la spiegazione naturalistica della vita psichica si è cacciata, il suo antidoto è formulato nella frase citata:

Spieghiamo grazie a processi puramente intellettuali, ma comprendiamo grazie alla cooperazione di tutte le forze dell'anima.

Noi partiamo dal contesto totale per spiegare l'elemento singolo, ed è

proprio il fatto che viviamo nella coscienza della connessione totale, che ci permette di comprendere una singola proposizione. Qualunque tipo di p e n s i e r o psicologico conserva questo carattere fondamentale: che l'apprensione del tutto rende possibile e determina l'interpretazione del momento singolo (...). L'esperita connessione della vita psichica deve restare la base solida, (...) della psicologia, per quanto a fondo essa si inoltri nella ricerca specialistica sperimentale. (...) Al procedimento originario del comprendere deve attenersi, in psicologia, anche la ricostruzione della generale natura umana [ossia: quella « natura umana » che è natura generale: il t i p o di uomo] se intende mantenersi sana, piena di vita, esperta di vita e feconda per la comprensione della vita (p. 172).

Questa è la s e c o n d a peculiarità della ricerca psicologica.

La soluzione di questo problema delle ipotesi e della moltiplicazione delle ipotesi nella psicologia esplicativa, la « controproposta » di Dilthey, è quella per cui le ipotesi devono essere formulate in base ad una psicologia descrittiva, che offre, come si diceva prima, un campo di pertinenza. Dilthey esprime questa relazione anche con un'altra « formula »:

La psicologia descrittiva e analitica termina con ipotesi, mentre quella esplicativa comincia con ipotesi (p. 175).

Questa è, appunto, in una formulazione pregnante, la differenza (rispetto al problema delle ipotesi) tra la psicologia descrittiva e la psicologia analitica. Constatiamo allora che, in base a questa formula, il pensiero ipotetico e la produzione di ipotesi non vengono scartati da Dilthey. Cioè: Dilthey non dice che la ipotesi non serve perché noi abbiamo una intuizione « mistica » della connessione; tutt'altro. Dice che è necessario questo sforzo non garantito dalla « metodologia » (perché bisogna fare appello a tutte le forze dell'animo): uno sforzo non-garantito di razionalità nella c o s t r u z i o n e delle ipotesi. Perché non la sola v e r i f i c a delle ipotesi è il luogo di gloria del procedimento scientifico: esiste un procedimento « scientifico » (nel senso piú lato) in cui il momento di gloria è anche quello della c o s t r u z i o n e , della p r o p o s t a di ipotesi, il cui dinamismo va studiato. È il procedimento delle cosiddette scienze umane.

VI

Seguito del commento alla prima parte del Cap. IV di Ideen. *Le ultime due peculiarità dell'esperienza interna: « rapporto di valore tra tutto e parte » e « continuità tra pensiero e ricerca » psicologica. Collegamenti con Marx e con Husserl. La proposizione fondamentale della teoria della conoscenza in Dilthey.* (GS V, pp. 172-73).

Riconsideriamo brevemente i livelli della teoria della conoscenza indicati nell'*Aufbau* (1905) in relazione alle dottrine del « pensiero tacito » e dell'« intellettualità della percezione » contenute nelle *Ideen* (1894). In Dilthey non c'è una teoria della conoscenza pienamente sviluppata. Si parla di livelli conoscitivi, ma sempre nel senso dell'approccio alla lettura della vita psichica e storica, dei fatti psichici e spirituali. Ad un primo livello, molto vicino alla vita, di carattere descrittivo, che ha « la stessa » estensione dei fenomeni, segue un secondo livello che, viceversa, restringe questa estensione ed è una riproduzione, un rispecchiamento dei fenomeni (quindi: una astrazione). Ed un terzo livello, che stringe ancora di piú rispetto alla base fenomenale inizialmente data, ed è quello della rappresentanza, cioè dell'espressione simbolica, per cui un segno implica tutta una categoria di esperienze. Nei triangoli a base unica da noi disegnati, i vertici rappresentano il livello del cosiddetto « pensiero discorsivo », mentre sotto il livello minimo esiste un altro tipo di pensiero che è il « pensiero tacito ». Questa distinzione tra pensiero tacito e pensiero discorsivo è facilmente comprensibile se si tiene presente l'altra teoria: quella della « intellettualità della percezione », secondo cui le categorie dell'intelletto non vengono calate su una materia informe ma, anzi, vengono desunte e nascono da questa materia. Che non è affatto informe ma è già razionale, articolata, animata da un senso.

Quindi il problema del senso è originario. Anche quello di considerare il problema del senso come qualche cosa di originario è un atteggiamento non occasionale, anzi: questo atteggiamento di tipo ermeneutico è costante in Dilthey, anche se Dilthey rifugge dalla problematica ermeneutica in quanto tale. Dilthey è un filosofo molto strano, da questo punto di vista, perché possiede bensí una preparazione ermeneutica, è stato uno studioso di Schleiermacher (uno dei grandi padri dell'ermeneutica contemporanea) e ne ha scritto una grossa biografia. Tuttavia: non pubblica la seconda parte di questa biografia di Schleiermacher (ma solo la prima parte, nel 1870; il secondo volume dovrà attendere cent'anni); e, soprattutto, non frequenta la problematica ermeneutica vera e propria e non usa il linguaggio dell'erme-

neutica, ma preferisce quello della scienza contemporanea, della scienza positiva (studia la biologia, segue la psicologia sperimentale ed è legato a questo linguaggio pur possedendo l'altro e pur essendone studioso e competente).

Significativo è che Dilthey non si era occupato di Schleiermacher per un interesse ermeneutico specifico, ma piuttosto perché era uno dei principali personaggi della « scuola romantica tedesca », insieme con gli Schlegel, con Novalis, con Schelling, con Fichte, il giovane Hegel ecc. (il romanticismo fu, per alcuni anni, un movimento assai vasto). Dilthey ebbe fin da giovane grande interesse per la « scuola » romantica e per il movimento romantico nel suo complesso, ma individuò in particolare nel carteggio fra gli Schlegel e Schleiermacher un motivo di interesse assai importante sicché da giovane lavorò per anni al materiale relativo, contenuto nel lascito di Schleiermacher. Non ne uscí nulla. Non perché un grande lavoro non fosse stato fatto! Ecco un problema storiografico: perché non pubblicò nulla di organico? (perché non era soddisfatto? perché non era arrivato al compimento voluto?). Accadde però per quella circolazione totale che è tipica della vita intellettuale, che le cose da Dilthey non pubblicate e forse non scritte, i risultati, o meglio il senso vissuto di questo lavoro, venisse trasfuso in altro lavoro. E cosí si constata che Dilthey è un filosofo molto attento al linguaggio scientifico « positivistico » contemporaneo, pur rimanendo nel fondo un ermeneuta.

Egli maturò nella atmosfera empiristica del positivismo. Era l'epoca in cui la cultura filosofica e scientifica tedesca fu inondata dal positivismo inglese. Influente fu allora infatti non tanto il positivismo francese quanto quello inglese, che da J. St. Mill a Spencer ne è una mediazione successiva. Oltre a ciò, questo influsso portò ad una rilettura dei classici dell'empirismo inglese e verso gli ultimi 2-3 decenni del secolo, in Germania, vi sarà anche un'esplosione di interesse per le tematiche di Hume, di cui si può considerare dimostrazione e segno vistoso l'intiera corrente empirio-criticistica (Mach e Avenarius). Però moltissimi filosofi, di varie estrazioni, scrivono allora su Hume: abbiamo citato sul problema della nostra « fede nell'esistenza del mondo esterno » (che è una caratteristica tematica pre-kantiana) un testo di Dilthey, e uno di E. Zeller. Anche A. Meinong, che è un allievo di Husserl ed opera in Austria (i suoi materiali sono oggi consultabili presso l'università di Graz) scrisse alcuni importanti studi su Hume. La stessa filosofia husserliana, con la sua problematica dell'*epoché* che richiama la tradizione scettica è, quindi, ancora collegabile con Hume. Husserl, del resto, è un ammiratore di Hume, lo considera come uno dei grandi « precursori » della sua fenomenologia. Husserl pensa che Hume (lo dice ne *La crisi delle scienze*) camminasse, con occhio velato ancora, ma camminasse d i f a t t o sul terreno fenomenologico e facesse importanti analisi e scoperte fenomenologiche senza rendersi conto della curvatura trascendentale della d i m e n s i o n e fenomenologica che percorreva. Ma anche relativamente al problema dell'« esistenza del mondo esterno » si potrebbe interpretare l'atteggiamento di Husserl, che epochizza il problema dell'esistenza o non-esistenza del mondo esterno e su questo basa tutta la sua metodologia, come un'interpretazione del problema scettico affrontato da Hume. L' impostazione della fenomenologia husserliana è quella di partire dalla « messa tra parentesi » del pro-

blema relativo all'essere/non essere del mondo. Che, se è una movenza assai simile a movenze scettiche, può essere riferita anche a questo *revival* delle problematiche humeane nel quadro dell'importanza che ha in Germania l'empirismo inglese nella seconda metà dell'800.

Per tornare a Dilthey, il lavoro da lui compiuto in gioventú in campo ermeneutico, critico e storico-letterario si riveste di un linguaggio diverso, in un contesto diverso: per cui Dilthey reinterpreta le teorie positivistiche trasformandole in senso ermeneutico; andando a riscoprire a forza, ma con molta sincerità, nella dimensione della ricerca scientifica positiva una struttura fondamentale di tipo ermeneutico; e facendo cosí saltare quelli che (perciò) finiscono coll'apparire come i facili dogmatismi epistemologici della scienza contemporanea. Un'operazione analoga cercherà di compiere, ad un superiore livello di coscienza metodologica, la « fenomenologia ermeneutica » di M. Heidegger nei confronti non della scienza ma della filosofia fenomenologica nell'accezione husserliana di « scienza rigorosa ». Naturalmente, il gioco riesce particolarmente bene a Dilthey quando critica la trasposizione dei metodi scientifico-naturalistici all'interno delle scienze dello spirito e principalmente della psicologia. Perché in questo campo, che è il campo della vita umana e delle sue manifestazioni, riesce piú facile introdurre, come elemento costitutivo, l'elemento della « soggettività » intesa non come soggetto epistemologico fisso e puramente ideale, ma come soggetto vivo e quindi come elemento di sfondamento delle sicurezze, e di superamento delle barriere, di messa in crisi dei quadri fissi. Infatti, l'elemento della soggettività crea delle prospettive, crea dei vuoti e dei pieni, delle assenze e delle presenze: è facile perciò collegare al momento prospettico della soggettività lo schema del rapporto tutto-parti, che è uno schema tipicamente ermeneutico (quello per cui non è possibile non anticipare ciò di cui si vuole avere conoscenza: il soggetto si proietta sempre nell'oggetto che vuole afferrare e quindi, alla fine, nell'oggetto, va ad afferrare se stesso). Questa dialettica, che è particolarmente vistosa nella prospettiva ermeneutica, Dilthey la proietta nella epistemologia delle scienze positive. Si tratta insomma di un'operazione abbastanza originale che Dilthey compie senza che ciò risponda ad un piano da parte sua, ma come spinto dai fatti stessi.

Ma proseguiamo nell'esame di quelle che Dilthey chiama le quattro caratteristiche o peculiarità dell'apprensione degli stati psichici. Abbiamo esaminato l'intellettualità della percezione esterna e la cooperazione delle facoltà dell'animo nella comprensione. Come s'è visto, la comprensione esige una implicita critica dello strumento intellettuale. A dire il vero, per comprendere si può benissimo utilizzare lo strumento intellettuale: non è vero che la comprensione sia un atto di geniale intuizione (dell'interiorità altrui o di un testo, e cosí via). Essa è qualcosa di articolato che contiene anche lo strumento intellettuale. Ma, nella comprensione, lo strumento intellettuale deve essere usato sapendo qual è la sua origine e quali sono i suoi limiti; non può essere usato « ingenuamente » e « direttamente ». Deve essere usato avendone presente la radice: quindi riconducendolo alla radice da cui, all'*humus* su cui sorge. In altri termini, facendo un « passo indietro » rispetto all'oggetto costituito intellettualmente: che è un atteggia-

mento, quasi, di *epoché* (direbbe E. Husserl). Husserl parla infatti, nella seconda metà della sua carriera scientifica, di una « *epoché* delle scienze obiettive »: per la fenomenologia, il primo passo è quello di epochizzare le scienze obiettive. Ciò significa: non accettare l'atteggiamento ingenuo e diretto delle scienze obiettive, che è un atteggiamento intellettuale, concettuale e costituisce degli « oggetti » in senso proprio e specifico (che sono poi gli oggetti « naturali », gli oggetti del « mondo esterno »). Quindi – secondo Husserl – bisognerebbe « prendere distanza » da queste costituzioni di oggettualità, mettere a nudo le forze costitutive, gli atti di costituzione di tali oggetti. Cosa che anche Dilthey fa, a modo suo, nell'*Aufbau* (1905), là dove analizza l'« apprensione oggettuale ».

Ci sono, infatti, gli oggetti del mondo naturale. Ma quali sono state le *Leistungen*, le operazioni costitutive di questi oggetti? Queste operazioni costitutive si scoprono, alla riflessione fenomenologica, come funzioni trascendentali. Ma, come s'è accennato, in Husserl le funzioni trascendentali hanno, inizialmente, l'aspetto di funzioni psichiche (infatti l'analisi della coscienza è la prima operazione che Husserl compie nelle *Ricerche Logiche*). Il primo Husserl, fino alle *Idee* (cioè fino al 1913 e oltre) esamina proprio le funzioni coscienziali, gli atti di coscienza. Poi questi atti di coscienza si complicano: all'intenzionalità della coscienza si associa una intenzionalità fungente, passiva, molto piú complessa, che riesce a costituire non solo l'oggetto, ma anche il soggetto. Costituendo oggetti, soggetti e il loro legame, la fenomenologia costituisce, in realtà, il mondo intero. Si vede subito che questa costituzione del mondo intero nella « coscienza », ha l'aria di somigliare a quella interiorità di cui parla Dilthey; interiorità che non è un flusso cieco ed evanescente, ma è un intiero « mondo », strutturato e articolato, che si può, anzi, si deve studiare. In un certo senso, Husserl compie proprio quel lavoro che Dilthey preconizza, sembra quasi che Husserl realizzi i programmi di Dilthey in modo scientifico, cioè con un metodo preciso, in modo che gli atti che si compiono siano controllabili e i risultati siano autoselettivi e cumulabili.

Come abbiamo visto, questo atteggiamento che prende distanza dall'attività puramente intellettuale permette a Dilthey di dire che le scienze naturali iniziano con delle ipotesi, mentre la psicologia descrittiva ed analitica finisce con delle ipotsi. Questo perché, per l'appunto, la psicologia descrittiva è quella che descrive gli atti di costituzione delle ipotesi e degli oggetti scientifici; perché l'atteggiamento oggettivante e naturalizzante, che fa diventare « oggetto » tutto ciò su cui concentrano i raggi della coscienza (è a questo proposito che Dilthey parla di *gegenständliche Auffassung*), non è solo l'atteggiamento scientifico, ma anche gran parte del nostro atteggiamento naturale. Noi ci muoviamo, nella vita, considerando le articolazioni del nostro mondo come degli oggetti o insiemi di oggetti: abbiamo cioè un atteggiamento « naturalizzante ». Dobbiamo fare uno sforzo per vedere i nostri simili come delle comete di luce o come fonti di vita. Noi in realtà, per dirla con Bergson, di solito « spazializziamo » e consideriamo i nostri simili come oggetti: che si muovono, sí, e sono pieni di tranelli (muoiono, amano, uccidono) ma restano, in fondo, oggetti. Quindi questo

atteggiamento non è solo scientifico, ma anche del senso comune. E tutti e due devono essere messi fra parentesi, il senso scientifico e il senso comune. E anche l'atteggiamento « metafisico » che, per Husserl, è un atteggiamento naturalizzante, estremamente ingenuo, tipico del senso comune. Per Husserl, la metafisica è uno *hobby* del senso comune e non ha niente a che vedere con la filosofia. Il senso comune dal canto suo, considera la metafisica qualcosa « fuori dal mondo », Husserl invece crede di potersi collocare in una dimensione in cui è possibile considerare come varietà dello stesso piano, senso comune e metafisica. Questo può dare una idea della originalità della posizione di Husserl, che diventerà poi una posizione ovvia, un concetto, in Heidegger per essere, come tale, da lui confutato (accadrà cosí che polemizzando con Husserl, Heidegger finisca collo « scoprirne » la fenomenologia!).

In un certo senso, questa « seconda peculiarità » consisteva nel fatto che, per « comprendere », bisogna fare un « passo indietro » rispetto al semplice « spiegare », e cosí ricomprendere anche lo spiegare. Si apre qui un ventaglio piú ampio. Mentre, quindi, l'atteggiamento conoscitivo-concettuale opera rivolto in una direzione e costituisce un oggetto, l'atteggiamento della comprensione è rivolto in due direzioni: verso l'esito e verso l'origine; considera l'oggetto (la costruzione) ma anche l'attività costruttiva. In questo senso è un atteggiamento piú ampio. Qui emerge in Dilthey una peculiarità di carattere ermeneutico: descrivere una totalità oggettuale, è semplice perché la totalità di oggetti non è altro che la somma di questi oggetti. Se invece vogliamo costruire la totalità formata da quegli oggetti costituiti e, in piú, da una dimensione non-oggettuale (che è quella delle attività di costituzione degli oggetti stessi), se vogliamo costituire la totalità di queste due cose, insieme, è chiaro che abbiamo bisogno di un modello non-oggettuale o non-soltanto-oggettuale, di un modello diverso, che sia Dilthey che Husserl chiamano modello « trascendentale ». Nelle *Ideen* Dilthey, parlando id dimensione « trascendentale », intende proprio questo. In sostanza, in questo modo, noi colleghiamo dimensione soggettiva degli atti, delle costituzioni, e dimensione oggettiva dei costituiti. E quando Dilthey dice che noi comprendiamo un processo singolo a partire dalla connessione totale, vuol dire che questa non è né soltanto soggettiva, né soltanto oggettiva, ma è una connessione « trascendentale ».

Orbene, che cos'è allora una connessione trascendentale? Lo ripetiamo, è una connessione che non si può fissare e che quindi, per definizione, è data senza essere data, è data soltanto per frammenti e, contemporaneamente, in ogni frammento è data completamente. Quindi ci lascia sempre insoddisfatti, nel senso che questa datità « completa » è in realtà una datità virtuale (perché noi abbiamo in mano solo un frammento) e la datità virtuale in se stessa, senza frammenti di sorta, è soltanto una esigenza: non abbiamo in mano che un fantasma, un « nulla ». Circa il carattere trascendentale della connessione totale possiamo però riflettere (se ciò può servire ad allentare il senso di « angoscia » suscitato da determinazioni tanto contradditorie!) che questo problema, questa complicazione, è una complicazione antica nella storia della filosofia europea. Non è una invenzione di Dilthey perché è pro-

prio il problema dei « trascendentali » (cosí lo chiamarono i filosofi scolastici). Quanto poi al concetto stesso dei « trascendentali » non fu a sua volta inventato neppure dagli scolastici, ma viene direttamente da Platone e da Aristotele (possiamo stare tranquilli, siamo nel solco della migliore tradizione).

Ma seguiamo la specificità del discorso di Dilthey:

> Il singolo processo è portato dall'intiera totalità della vita psichica nel vissuto, e il nesso nel quale esso sta in se stesso e col tutto della vita psichica appartiene all'esperienza immediata. (...) Qualunque tipo di pensiero psicologico conserva questo tratto fondamentale: che l'apprensione del tutto rende possibile (...) l'interpretazione del momento singolo (p. 172).

Il presupposto di fondo è l'omogeneità psicologica tra l'essere e il pensare, e questo richiede che i fatti psichici (umani e storici) vengano pensati *iuxta propria principia*; ma è anche l'inclusione reciproca fra la parte e il tutto, l'individuo e il mondo, l'atto e la potenza, il testo e il contesto e questa prospettiva ermeneutica fa della psicologia descrittiva, analitica e comparativa di Dilthey il metodo di una antropologia filosofica:

> Anche la ricostruzione della generale natura umana, se intende mantenersi sana, piena di vita, esperta di vita e feconda per la comprensione della vita [(tre volte in tre sensi diversi si parla qui di « vita »: come forza, come esperienza e come comprensione) dovrà] attenersi a questo procedimento originario del comprendere (*ibid.*).

Se passiamo alla terza peculiarità qui elencata, dove ricompare questo concetto di « sano », di « sanità » vedremo anche cosa può voler dire che una teoria debba o possa essere « sana », con « salde radici », « feconda ».

> Se, come si è detto, la sicurezza del procedimento psicologico riposa sulla piena realtà di ogni oggetto e sulla datità immediata della connessione interna, in esso questa sicurezza viene rafforzata da una ulteriore peculiarità della esperienza interna (*ibid.*).

Già qui compaiono due concetti caratteristici: primo, la « datità immediata » della connessione interna; secondo, la « realtà » dell'oggetto. La datità immediata della connessione interna è collegata alla intellettualità della percezione (la « prima peculiarità » che abbiamo nominato). La piena realtà di ogni oggetto è collegata alla seconda peculiarità: quella per cui gli oggetti che vengono indagati e scoperti nella connessione interna non sono astratti, ma, se sono astrazioni (cioè oggetti generali) vengono però colti nel loro essere radicati nell'esperienza interna, cioè nella loro piena realtà e non come astrazioni. Anche l'astrazione infatti può essere considerata nella sua piena realtà quando si tenga conto del processo che l'ha costituita.

È a queste due caratteristiche, che conferiscono sicurezza al procedimento della psicologia, che se ne aggiunge ora una terza: quella per cui

> i singoli processi psichici in noi, i legami tra fatti psichici che noi internamente percepiamo, emergono in noi con una diversa coscienza del loro

valore rispetto al tutto della nostra connessione di vita (pp. 172-73, spaziat. ns.).

Questo significa: emergono come orientati rispetto al tutto. Cioè: un determinato fatto è diverso da un altro determinato fatto nel senso della sua funzionalità rispetto alla percezione o apprensione della connessione totale. Ciò equivale a dire che ogni fatto che noi percepiamo, lo percepiamo secondo una prospettiva.

Cosí, nella stessa apprensione interna, l'ssenziale spicca sull'inessenziale.

Quindi: anche nella apprensione interna c'è la possibilità di cogliere l'essenziale e distinguerlo dall'inessenziale, ossia di discriminare ciò che è principale da ciò che è secondario, il che permette di costruire tipologie.

L'astrazione psicologica che mette in luce la connessione della vita possiede, per questo suo operare, un filo conduttore (che la conoscenza della natura non possiede) in tale coscienza immediata del valore delle singole funzioni per il tutto (p. 173).

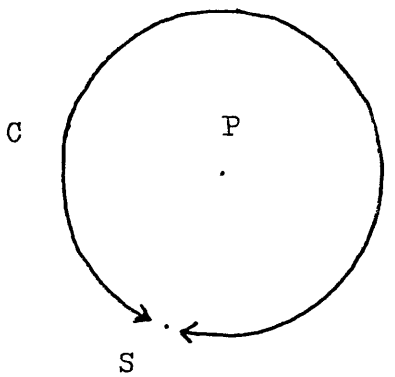
Dunque: si paragona l'astrazione nel mondo naturale degli oggetti esterni, e l'astrazione nell'esperienza interna, per sostenere che c'è qui un parallelismo, un'analogia: anche nell'esperienza interna è possibile cogliere l'essenziale e distinguerlo dall'inessenziale, in quanto i singoli processi che noi focalizziamo, tematizziamo si presentano con un diverso valore rispetto al tutto.

Orbene, questa astrazione condotta nell'esperienza interna ha, rispetto a quella che viene fatta nella esperienza esterna, il vantaggio che la coscienza dell'importanza, dell'essenzialità o inessenzialità, è una coscienza immediata.

È interessante osservare che a questo proposito si può essere facilmente rimandati all'intuizione delle essenze di Husserl: anch'essa riguarda infatti un'« esperienza interna » che può essere psicologica ma vuol essere trascendentale. Il tipo di discorso che si può sviluppare sulla base di queste affermazioni riguarda proprio l'accennato prospettivismo dell'esperienza interna. Questo prospettivismo rimanda poi alla presenza della « soggettività » come determinatezza del punto di vista. Nella lettura dell'esperienza interna, avremmo quindi da un lato, una polarità che è quella dello sguardo, della riflessione, ed è « soggettiva » in senso psicologico, nel senso di una particolarità che inerisce alla soggettività; a metà strada avremmo un « fuoco », cioè la messa a fuoco di un fatto, di un dato psichico che si presenta come piú o meno preferibile, essenziale o non-essenziale. Sullo sfondo invece (dall'altro lato) abbiamo l'orizzonte della totalità della connessione. Infatti, qui si parla del fatto che i singoli processi psichici, e i legami tra i fatti psichici, emergono con una diversa coscienza del loro valore rispetto al tutto della nostra connessione di vita. Quindi abbiamo, da un lato, il punto della soggettività, in mezzo abbiamo questo

processo o legame di processi, e dall'altro lato abbiamo l'intiera connessione. Ma guardiamo bene che razza di « lati » siano questi.

I lati della esperienza interna sono molto « strani ». Un lato è un punto (che, come è noto, non ha estensione!), chiamiamolo lato soggettivo; l'altro lato è al centro, dove abbiamo messo a fuoco un processo, un fatto, o legame di fatti e, questo, nella separazione tra essenziale e inessenziale; e un altro ancora è la totalità della connessione che, come è ovvio, arriva fino a S, fino al soggetto e comprende P, la parte tematizzata.



S = soggetto (1° « lato »)
C = orizzonte (2° « lato »)
P = parte o processo singolo contestualizzato e « messo a fuoco »

FIG. 1

Ecco che allora (sempre per non « dimenticarsi » di restare nell'ambito del paradosso) noi abbiamo che un lato è il polo del soggetto e l'altro lato è l'intera circonferenza (per cui, in un certo senso, uno dei lati non è altro che un punto sulla circonferenza, e, sempre in un certo senso, l'altro lato è una circonferenza), mentre il terzo lato è l'area del cerchio. Su tali basi noi potremmo costruire una geometria molto originale in cui questa figura potrebbe essere definita come un triangolo *sui generis*. Questa non è che una espressione della paradossalità dello schema iniziale e del fatto che tutto il discorso e tutto il lavoro viene condotto in base a questo schema, che sembra fatto apposta per rendere paradossale e per far saltare la metodologia scientifica.

La q u a r t a peculiarità viene introdotta con le parole:

> Da tutto questo risulta un ulteriore tratto fondamentale della ricerca psicologica (...) (p. 173).

Come si noterà, qui Dilthey ha parlato prima di p e n s i e r o psicologico e poi di r i c e r c a psicologica. Sono due cose diverse. Il pensiero psicologico è qualcosa che può anche non essere espresso in termini concettuali. La ricerca psicologica invece è un fatto scientifico: una ricerca organizza fatti. Il pensiero psicologico è piuttosto un modo di pensare, un modo di vedere i problemi della psicologia. Risulta, intanto, una cosa: che la ricerca psicologica

emerge dal vivere stesso ed in esso deve sempre mantenere salde radici se vuole crescere sana e alta. Al vivere [*Erleben*] si associano le attività logiche semplici che troviamo riunite nella osservazione psicologica [e sono le operazioni logiche elementari di cui s'è parlato]. Queste rendono possibile la fissazione dell'osservato nella descrizione, la sua designazione nella denominazione, la veduta generale su di esso nella classificazione. Il pensiero psicologico trapassa quasi naturalmente nella ricerca psicologica. Non altrimenti da quanto avviene nelle viventi scienze dello spirito: al pensiero giuridico si associa la scienza giuridica (...) (p, 173).

Cosa vuol dire questa differenza tra « pensiero psicologico » e « ricerca psicologica » oppure, analogamente, tra « pensiero giuridico » e « scienza giuridica », tra « riflessione economica e regolazione pubblica dei rapporti economici » ed « economia politica »? È quello che abbiamo visto finora quando abbiamo distinto tra l'orientamento diretto, il senso diretto nell'uso delle ipotesi (tipico della psicologia esplicativa che formula le ipotesi, le applica agli oggetti, e poi le verifica o le falsifica) ed, invece, l'uso ancipite, doppio di quelle stesse ipotesi (tipico delle scienze dello spirito). Le scienze dello spirito, da un lato accolgono il primo uso (quello diretto), e dall'altro vi aggiungono un altro uso, l'uso critico, quello cioè che fa un passo indietro rispetto a questa direzione immediata di applicazione delle ipotesi e degli strumenti concettuali propri del pensiero naturalizzato. Fa un passo indietro e ne scopre le radici.

Allora il pensiero psicologico è quello che vive, pensa, costruisce ed usa l'« oggetto » psicologico; cosí come il pensiero giuridico è quello che pensa come risolvere i problemi giuridici, cioè progetta e propone una legge, oppure un intero sistema giuridico: ed è ovvio che non si « propone » una legge o un sistema giuridico « ai sensi » di una legge o di un sistema giuridico, ma con « tutte le forze » della vita sociale raccolte e cooperanti in sede costitutiva (« costituzionale », in questo caso!); cosí come la riflessione economica sorge nella pratica della regolazione pubblica dei rapporti economici, e si occupa di questo problema specifico. Invece la scienza, la ricerca giuridica, da un lato accoglie o esamina le proposte dell'attività legislativa, della giurisprudenza o della progettazione e innovazione giuridica, dall'altro lato, le mette in relazione con la vita da cui nasce questa pratica giuridica stessa e cosí, analogamente fanno la scienza dell'economia, l'economia politica, e la ricerca psicologica. Esse spezzano la vivente unità del pensiero per ricostruirla criticamente. Marx concepí, ad es., una critica dell'economia politica: infatti sottotitolò la sua opera principale ed unica (*Il Capitale*) « Critica dell'economia politica ». Questa critica dell'economia politica è un modo di considerare non soltanto l'orientamento diretto, immediato dell'economia politica, ma a ritroso, anche l'altra direzione, e cioè il radicamento dell'economia politica. L'economia politica di Malthus, di Smith, di Ricardo, di Say, in realtà è radicata in un mondo.

Se si studia questo mondo piú ampio (non il mondo economico « teorizzato », quello oggettuale costituito e costruito dalla economia politica, bensí il mondo piú ampio in cui anche l'economia politica è uno strumento, una funzione) allora si scopre che l'economia politica, per es., ha

delle curvature ideologiche, che non sono « propriamente » scientifiche, neanche nel senso tipico, consapevole, degli scienziati economisti che, dal canto loro, non pensavano di essere degli ideologi ma degli scienziati (e lo erano, sebbene – secondo Marx – non fossero sufficientemente « critici »). Bisognava fare, dunque (e, ovviamente, bisogna aggiungere: « sempre di nuovo »), una « critica » dell'economia politica: la quale consiste nel ricondurla al livello inferiore, ad una descrizione « piú ampia » dei fenomeni della vita economica. In generale: la teoria e la critica della conoscenza conferiscono alla scienza, alla ricerca (che, di per sé, sono « in movimento verso una meta determinata ») una curvatura trascendentale che le riconduce al pensiero. In effetti, la critica alla economia politica di Marx, consiste nel mostrare che le merci non sono soltanto merci ma che nelle merci c'è dentro tutto l'uomo, e allora la sorte che le merci incontrano è la sorte dell'uomo (e quindi la consumazione delle merci è consumazione dei valori umani, lo scambio delle merci è scambio di valori umani, la vendita delle merci è vendita di uomini). Le cose si complicano terribilmente. Come dice giustamente Marx, la merce è piena di trucchi di « malizie teologiche », è insomma, un concetto molto complicato.

Perché è molto complicato? Non tanto perché sia pieno di « malizie teologiche » e cosí via, come dice Marx (questa è un'allusione raffinata e spiritosa alla teologia hegeliana). In realtà, questa complicatezza del fatto economico, per cui esso può venire considerato da Marx come un fatto umano e sociale, complicato perché ricco, storico, in costante evoluzione nel tempo, è dovuta soltanto al fatto che Marx ha compiuto un « passo indietro », ha preso distanza dalla pratica ingenua, dalla pratica diretta della scienza, e quindi ne ha accertato e accettato il radicamento. In questo modo ha scoperto anche la curvatura ideologica inerente alla pratica scientifica. Infatti, la pratica scientifica si nutre di una giustificazione ideologica che dice: « io sono al di sopra di ogni interesse, l'interesse mio, l'interesse scientifico, è l'interesse del disinteresse ». M. Weber, un contemporaneo ed erede di Dilthey, parlerà appunto di *Wertfreiheit* della scienza. Però: che questo sia un ideale della scienza è vero; che la scienza possa essere fedele a questo ideale, o realizzare questo ideale, ignorando che, per esserlo, deve fare un passo indietro rispetto alla propria pratica oggettiva, questo probabilmente è falso. Perché ignorando che qualsiasi attività, anche l'attività ispirata al disinteresse, è portatrice di fatto di un interesse, si finisce col portare questo interesse senza saperlo: viceversa, facendo un « passo indietro », nel senso indicato e, quindi, utilizzando una psicologia descrittiva e analitica, si offre alle scienze positive un controllo sulle proprie ipotesi. Questo famoso « controllo », di cui parla Dilthey, consiste nel sapere che esse sono fatti di cultura, che esse nascono in una dimensione d'esperienza piú ampia, piú profonda, insomma: ad un livello « piú basso » di quello puramente intellettuale.

A questo stesso livello, il livello della comprensione, bisogna abbassarsi se si vuole « comprendere », invece di limitarsi a spiegare. Sappiamo perché: la comprensione non si esercita a un livello puramente intellettuale (e quindi anche scientifico-naturale), ma lasciando « cooperare tutte le forze dell'anima », dello psichismo. Bisogna coinvolgere, e fare appello a tutte le

energie (« comprendiamo l'uomo con tutto l'uomo »). Anche questo corrisponde, in qualche misura, a una famosa frase di Marx, quella per cui: « Bisogna comprendere le cose alla radice, ma per l'uomo, la radice è l'uomo stesso ». Ora, non dobbiamo per questo pensare che ci sia una « somiglianza » tra Dilthey e Marx (che sono diversissimi). Perché c'è qualcosa di piú di una somiglianza: c'è una comunanza di cultura, di schemi culturali di base. Sono entrambi figli dell'Idealismo e del Romanticismo tedesco, di Hegel, Kant, Goethe, Schelling (per quanto poi, a sentirli parlare, abbiano molte critiche da rivolgere all'uno o all'altro di questi autori). In realtà quello che agisce qui è proprio lo schema culturale di base, la mentalità comune, i dati di fondo, che costituiscono la struttura stessa della loro personalità culturale e che sono dati strutturali di una cultura storica. Allora qui possiamo toccare con mano quella coincidenza, quella correlazione che Dilthey ed anche il conte Yorck presumono tra la connessione interna, cioè il « modo di ragionare » e la connessione effettuale, cioè la struttura oggettiva della cultura che permette, appunto, la trasferibilità intersoggettiva di questa struttura.

Perché, in effetti, il bambino nasce e non è che abbia i cromosomi della visione goethiana del mondo. Però, già con le prime parole (magari prima ancora di nascere, sentendo la musica di Mozart attraverso la placenta) comincia una certa determinazione di strutture o suggerimento di strutturazioni psiche che naturalmente si rafforzano poi attraverso il linguaggio ed i costumi. Si è accennato, piú sopra, al fatto che, probabilmente, una persona ignorante insegna un'infinità di cose a un bambino, e che non c'è bisogno di essere consapevoli per insegnare: a volte si è molto piú efficaci come portatori passivi. Vengono cosí comunicate strutture sia di tipo percepibile che non-percepibile, sia interno o psichico che culturale in senso oggettivo. Il fatto, insomma, che un bambino cresca e si trovi perfettamente a suo agio, o a disagio nel mondo già costruito risponde anch'esso al mito, molto suggestivo, di Platone il quale dovette presumere che si fossero già viste le cose che si conoscono e che il conoscere non sia un conoscere, ma un « riconoscere », nel senso che si ritrovano cose che si sanno già. Il mondo risulta meravigliosamente « fatto per noi », come se « qualcuno » l'avesse pensato prima a nostro favore. Nessuna meraviglia però se, da un lato, esso è stato costruito da noi, e dall'altro, una specie di microcosmo ci è stato praticamente comunicato nell'educazione. E se nella educazione accogliamo un microcosmo, è chiaro che tutte le « parti » del nostro microcosmo interiore corrispondono in qualche misura a tutte le « parti » del mondo che troveremo, poi, fuori.

Ciò può giustificare una visione « ottimistica » della vita, dalla quale si potrebbe dedurre molto facilmente il principio che qualsiasi disagio, dissonanza o difficoltà fossimo per incontrare nell'esistenza (anche la piú terribile e capace di portare alla disperazione), tale dissonanza e la disperazione stessa, in realtà sono possibili solo su una base positiva. Cioè sulla base di una possibilità di giudizio e di misura di queste dissonanze in generale. Di qui l'idea che l'atteggiamento piú legittimo, piú giustificato, sia quello della partecipazione, di esser-parte del mondo, di non esser-esclusi (per quan-

to possa sembrare, rivelarsi ed essere estraneo questo mondo). A sua volta il pensiero che ciò è possibile solo su una base positiva, cioè su una base di partecipazione originaria (ossia incancellabile), può essere dal punto di vista psicologico o morale un argomento per la costruzione di un atteggiamento estremamente ottimistico.

Il pensiero psicologico « trapassa quasi naturalmente nella ricerca psicologica ». La tesi è che non vi sia una cesura, una separazione tra pensiero e ricerca scientifica, tra atteggiamento diretto, naturale, immediato « naturalizzante » (per usare questo termine che in Husserl, per es., è sinonimo di condanna) e atteggiamento indiretto o obliquo. Nel caso della psicologia, infatti, tale atteggiamento naturalizzante è intimamente legato all'atteggiamento riflesso: a quell'atteggiamento riflesso e critico che è l'atteggiamento della ricerca. Pensiero psicologico e ricerca psicologica trapassano quasi naturalmente l'uno nell'altro: questa tesi è analoga a quella del rapporto tra pensiero tacito e pensiero discorsivo e a quella del legame che collega, in genere, le scienze dello spirito con quelle della natura e le dimensioni simboliche con la dimensione della coscienza (si ricordi, in proposito, la nostra immagine dei molti triangoli sulla stessa base). Ora, la teoria di questo rapporto risulta poi essere proprio « la teoria della conoscenza » perché, come sappiamo, la teoria della conoscenza era detta essere equidistante dai vertici del triangolo (cioè da tutte le forme di pensiero simbolico, quindi da tutti gli insiemi di proposizioni delle scienze speciali) e dalla base del triangolo, dal piú ampio orizzonte di concretezza della « vita stessa ». Quindi, se la teoria della conoscenza è equidistante da questi due punti, da questi due limiti, l'affermazione che il pensiero psicologico trapassa quasi naturalmente nella ricerca psicologica è proprio l'affermazione fondamentale della teoria della conoscenza. La teoria della conoscenza è nell'angolo visuale adatto a cogliere questo trapasso, a cogliere questo passaggio dall'esperienza alla riflessione: la teoria della conoscenza è la famosa *Selbstbesinnung*.

Riassumendo: nel « vissuto » è data la connessione, mentre i sensi, che mediano il rapporto con l'esterno, offrono solo una molteplicità di particolari (però c'è anche, in concreto, un « mondo » visivo, olfattivo ecc.). In generale il singolo processo è portato dalla totalità ed è, insieme, via d'eccesso alla totalità. In particolare, la terza « peculiarità » dell'esperienza interna è che ogni processo è « dato » insieme col suo « valore » prospettico. Questo valore può anche essere un'ipotesi. La « psicologia » comporta una presa di distanza dall'uso « diretto » dell'ipotesi e la scoperta delle radici costitutive di questi oggetti o strumenti teorici, che vengono ricondotti nell'ampio seno dell'esperienza (cfr. l'*epoché* husserliana delle scienze obbiettive e la sua affinità con la psicologia descrittiva di Dilthey). In ciò (e non nei limiti che Comte pone dogmaticamente alla ricerca) consiste il « controllo » del pensiero scientifico: la comprensione è una presa di distanza dall'uso diretto, implica riconduzione all'esperienza originaria, riflessione (cioè: esperienza indiretta, appunto) e costituzione (passiva) della soggettività. La quarta peculiarità (che il « pensiero » psicologico trapassi quasi naturalmente nella « ricerca » psicologica) è la proposizione capi-

taile della teoria della conoscenza di Dilthey: esprime infatti l'equidistanza « filosofica » dalla base dell'esperienza e dal vertice del pensiero discorsivo. Stessa considerazione vale per Marx. A p. 173 si dice che, analogamente, si trapassa dalla riflessione economica e dalla pratica economica, all'economia politica vera e propria: ebbene Marx fa appunto una critica dell'« economia politica » come scienza, allargando l'indagine alle implicazioni di senso storico-sociali e culturali della merce (metafora dell'universale di scambio). Marx fa dunque un passo indietro e cosí scopre la curvatura ideologica del « disinteresse » scientifico. Osservazioni analoghe si potrebbero fare anche a proposito di Nietzsche e di altri filosofi e scienziati contemporanei tedeschi. *Ergo*: controllabilità non solo in avanti, ma anche rispetto a quella che Yorck chiama la *Provenienz*. La quale, in Yorck, ha un senso genetico di principio, mentre in Dilthey, piú vicino a un'impostazione metodico-trascendentale, l'origine stessa è fatta di contenuti descrivibili (si pensi, ad es., l'« apriori della *Lebenswelt* » di Husserl).

VII

Seguito del commento al Cap. IV di Ideen. *Ancora sulle ultime due peculiarità della percezione interna. Problemi della teoria della conoscenza. Il « taglio » interpretativo. L'uso (analogico) dell'analisi in una scienza non ipotetico-deduttiva. Coesistenza tra scienze esplicative e scienze analitico-descrittive. Molte psicologie o una sola? Tre punti di forza della psicologia analitico-descrittiva.* (GS V, pp. 173-75).

Come si è detto in precedenza, la terza peculiarità del procedimento psicologico era quella per cui i fatti della vita psichica sarebbero sempre dati secondo un'angolazione particolare, individuale; non universale, quindi, e non obbiettiva ma soggettiva. Si tratta di un'angolazione prospettica, di valore, su cui poggia e può crescere un'impostazione ideologica. Le ipotesi scientifiche, per essere « sane », devono essere formulate in base alla psicologia descrittiva e analitica; e la percezione soggettiva, prospettica, è quella che permette di cogliere la connessione totale: questo concetto costituisce la terza peculiarità. Anche nella percezione interna vi è la possibilità di distinguere l'essenziale dall'inessenziale: è una possibilità che emerge in concomitanza con un'ottica soggettiva e valutativa: è sempre per una certa prospettiva che qualcosa risulta essenziale e qualcos'altro inessenziale, perché, secondo un'altra, il rapporto potrebbe anche rovesciarsi. Dunque, questo momento soggettivo, pur essendo relativo, è proprio quello che produce la possibilità dell'irrelativo (la tipologia, ecc.).

In realtà, si parla qui soltanto del modo di darsi di fatti psichici in cui, sottolinea Dilthey, l'angolazione individuale, soggettiva, valutativa (e quindi relativa), è sempre essenziale, nel senso che c'è sempre e non manca mai. Si noterà che il discorso è sempre condotto per contrasto con l'ottica della datità esterna, della constatazione in base ai sensi esterni e, quindi, dell'oggettività « vera e propria »: quella che si dà già come oggettiva in quanto risultato oggettuale. Infatti, i fatti psichici non si danno mai come dei risultati, come qualche cosa che ovviamente è un « oggetto », in quanto riconosciuto come un oggetto già da prima e da tutti. I fatti psichici non sono un oggetto, non ci sono ancora: se io non mi fermo a guardarli, se io non assumo un atteggiamento introspettivo e non mi sforzo di ricostruire questo « mondo interno », esso non c'è, scompare via via, io non lo percepisco mai, perché lo immetto direttamente, immediatamente nel mio vivere quotidiano, nella mia relazione agli altri, nello « spirito oggettivo ». Suppo-

sto che vi siano dei vissuti fortemente emotivi (e quindi, come tali, fortemente soggettivi e anche « interni ») e che questi vissuti siano « vissuti » da piú soggetti dando luogo a una lotta, questa lotta diventerebbe una lotta delle auto-coscienze per il riconoscimento reciproco (come nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel) e in tal modo darebbe luogo a una dimensione di oggettualità. Normalmente, nella vita diretta, quella, cioè, « diretta a » costituire un mondo oggettivo, tutte le operazioni della coscienza, le funzioni interne sono e si manifestano nel loro risultato. Risultato che è intersoggettivo, perché « intersoggettivamente » costituiamo un oggetto.

L'oggetto è una cosa che, per definizione, è tale per molti. Un oggetto non può esser tale per un solo soggetto. L'oggetto può essere uno, ma il soggetto non può essere uno, i soggetti devono essere molti se vogliamo costituire un oggetto. Se mai, si pone il p r o b l e m a di un soggetto unico, ma questo è appunto un p r o b l e m a metafisico, o trascendentale come quello, kantiano, dell'« io-penso » trattato anche, sotto altri nomi e in altri modi, in Fichte, in Husserl ecc. (come « io infinito » o « io originario » e simili). Lo troviamo trattato in modi assai diversi proprio perché è problematico. Quello che invece è un dato, un dato che si può mettere in discussione ma solo a partire dal fatto che c ' è , perché è descrivibile, è il mondo, il mondo come fatto oggettivo. Qui si parte dalla descrizione di quello che c ' è (perché il mondo c ' è , i fatti oggettivi e constatabili c i s o n o : qui l' « intersoggettività » è g i à d i v e n t a t a intersoggettività, ha già operato, ha già costituito qualcosa prima che noi ci mettiamo a riflettere). Perciò ci troviamo di fronte ad un r i s u l t a t o .

Ma per l'esperienza interna non è cosí. E Dilthey vuole metterla in luce, scoprire che anch'essa c'è, scoprire un « nuovo territorio ». Che, del resto, si è sempre pensato esistesse: « discese agli inferi », « anamnesi », memorie, sogni, ecc. vi sono sempre stati, ma non sono mai stati un campo di fenomeni, e quindi di ricerca scientifica, ovviamente dato per esistente. Al contrario, un simile campo di ricerca scientifica è sempre stato considerato ovviamente inesistente. Si dava per ovviamente imponderabile e « sacro » (cioè o r r i b i l e : il mondo del profondo in cui parlano forze o personificazioni di forze incontrollabili da noi). Ora, come sappiamo, qui il punto di vista è quello di chi vuole produrre e conquistare alla scienza un nuovo territorio. Un territorio di cui si era favoleggiato magari molto autorevolmente e da varie parti, ma che non si era ancora creduto potesse essere perlustrato, descritto e trattato in maniera « scientifica ». Perciò il paragone viene sempre fatto con il mondo esterno, con le scienze naturali, con il loro apparato metodologico, con la loro concettualità. Perciò qui si sottolinea che il momento « soggettivo » non è tollerato ma indispensabile nel mondo interno: è quello che permette di costituire la differenza tra essenziale ed inessenziale.

Questa sia pur sommaria notazione si associa e si salda al discorso sulla funzione intellettuale, intesa come funzione parziale all'interno della vita. La v i t a è questo contesto generale, ampio, che tutto riassorbe, fonda e gestisce dentro di sé. Il momento dell'attività intellettuale è invece « specialistico », fondato su quella, con propri limiti intrinseci che poi sono anche

i suoi pregi: però bisogna riconoscere questi limiti, non si può far finta che non ci siano, e non si può pretendere di dedurre tutto il complesso della vita da un « prodotto » della vita, quale è appunto il prodotto intellettuale. Se ora vogliamo saldare quella osservazione con questa considerazione generale, vediamo che si connettono, perché le teorie sono già formulazioni di oggetti generali, di idee; concetti, i quali hanno in sé una caratteristica di generalità, e quindi anche di obbiettività: qualcosa che è generale vale per molti casi, viene « percepito » uguale da molti soggetti: non diverso perché, appunto, il carattere dell'« oggetto generale » è di non subire il punto di vista. Anche per l'oggetto generale ci sarà un problema di punto di vista, ma sarà interno a una teoria, o alle diverse relazioni tra idee fra loro « sistematicamente » collegate. Ciò comporterà però solo una differenza di procedimento per ottenere l'idea a partire da un punto o da un altro. Ma l'intiero dominio del momento generale, della teoria, conserva un carattere di universalità, è dato uguale ai diversi soggetti. Per contro, un oggetto non teorico, concreto, reale, non è dato uguale ai diversi soggetti, ma è dato diverso perché io vedo questo lato, tu un altro e lui quell'altro: si avranno dati percettivi diversi, da cui si cercherà di uscire con la contestualizzazione del dato, grazie alla quale esso viene individuato come lo stesso. Il fatto che un oggetto concreto venga individuato come « lo stesso », però, già lo generalizza.

Questa è proprio una tesi di Dilthey: e cioè, che la generalizzazione parte dalla percezione, nel senso di quella sua « intellettualità originaria che viene elencata come la prima peculiarità del procedimento psicologico là, dove si sottolinea che la ricerca psicologica si fonda sul fatto che anche la percezione interna è intellettuale. Infatti, la percezione esterna, visiva o acustica, è « ovviamente » intellettuale e analitica: con essa sembra che noi non facciamo altro che distinguere, confrontare, misurare e sembra proprio che le operazioni logiche siano già intrinseche alla percezione stessa: ebbene anche la percezione interna ha questa caratteristica di intellettualità. (La « teoria della forma » dimostrerà, proprio in quegli anni, che anche la percezione esterna, viceversa, ha un essenziale carattere di prospetticità e di globalità!).

Senonché, la dimensione interna non è soltanto un nuovo regno, un mondo « in piú » da analizzare ecc., ma si scopre che è il mondo originario anche degli altri regni, già noti, del sapere. Dilthey non si accontenta di pensare che l'esperienza interna sia un'« altra » cosa « in piú », qualcosa che si « aggiunge » (una somma di oggetti che corrisponde a una somma di scienze che li studiano). C'è anche la pretesa o l'ipotesi che questa scienza sia una scienza che fonda anche tutte le altre. E questa, se vogliamo, è proprio la differenza, che Husserl ha poi sempre sottolineato, tra psicologia intenzionale e fenomenologia trascendentale. Cosí, il fatto che questa particolarità, relatività dello sguardo guidato dal valore, quindi da un sentimento presente, di scelta, di preferenza (su cui si fondano anche le ideologie ecc.), sia alla base della costruzione della teoria, ha conseguenze assai rilevanti. La teoria diventa una strutturazione interna di un'ideologia, di una visione ideologica. Ideologica, perché prospettica. Prospettica, perché fon-

data su una posizione unica (*einmalig*) che è la « via » di oggi, di questo periodo, necessità e libertà, in una parola: autenticità. Come noi non c'è mai stato e non ci sarà mai nessuno! – ciascuno di noi è un unico: noi non riusciamo ad immaginare il sosia, l'eterno ritorno. Un tema, un *topos*, che in Windelband, Nietzsche, Zeller, Dilthey è sempre presente. Il problema del sosia è la distruzione della struttura temporale e dell'irreversibilità, ed è in netta contraddizione col 2° principio della termodinamica, formulato intorno alla metà dell'800, che acquistò subito molta importanza, e non solo in sede fisica, perché ebbe un grosso impatto culturale generale.

Quello che Dilthey mette in luce qui non è solo che, con questa relatività, sono in stretto rapporto « l'essenziale e l'inessenziale », e quindi la costituzione stessa della irrelatività, ma anche che tutte e due sono mediate e collegate tra loro intrinsecamente da quello schema del rapporto tutto-parti, che abbiamo già visto e che risulta intrinseco e determinante. Ci troviamo, ancora una volta, di fronte a quella « contraddizione » che percorre tutta la concezione romantica della vita e della storia e cioè a quel « paradosso » per cui ci si occupa contemporaneamente della storia universale e della critica del proprio tempo. Si pretende che il momento attuale sia al centro di tutta un'evoluzione storica, cosmica, universale (per cui tutta la storia della vita e dell'umanità grava sul momento presente e quindi fa di me, nel momento presente, l'agnello sacrificale della totalità). E, contemporaneamente, c'è la movenza inversa: nel singolo momento, questa straordinaria « responsabilità » teorica diventa autorità e libertà, il massimo della libertà, nel senso che è dal momento presente, è dall'iniziativa presente, è dalla *Einmaligkeit*, o singolarità del tempo, da questo momento insomma, che dipende l'intiera storia del mondo. Perciò noi siamo i « portati » della storia del mondo, ma tutta la storia del mondo è nelle nostre mani, dipende da noi.

A parte queste risonanze piú larghe, qui si tratta di sottolineare, ripetiamo, che la ricerca psicologica si trova ad operare in condizioni tali per cui, se conosce dei momenti di essenzialità e dei momenti di inessenzialità e sa distinguerli tra loro, questo è dovuto ad una percezione sempre individuale, sempre singola, che è connessa implicitamente ad una scelta assiologica. Queste coordinate sono sempre presenti nella ricerca psicologica. Ma questa non vuol essere una critica della ricerca psicologica: questo non vuol significare che sarebbe impossibile una scienza dei fatti psichici (come ne concluderebbero Comte, ecc.) ma proprio il contrario. Perciò si tratta di scoprire e di impostare una scienza di tipo nuovo.

Riassumendo: secondo la quarta « peculiarità », il pensiero psicologico non può essere espresso in termini concettuali, mentre la ricerca psicologica ha carattere scientifico. Questa è la distinzione tra ricerca e pensiero, dove il pensiero è quello che guida l'apprensione dei fatti psichici, che sviluppa quella « sensibilità » per i fatti psichici, che noi già abbiamo, e rappresenta anche quel patrimonio di sapere pratico che si chiama « saggezza della vita », ecc.: mentre la ricerca è proprio la ricerca scientifica. In quest'ultima, il pensiero non viene completamente concettualizzato, nel senso che noi sappiamo sempre molto di piú di quel che riuscia-

mo ad organizzare scientificamente (quindi: quando io divento scienziato, riesco a trarre dalla mia esperienza reale solo una parte, quella appunto che riesco a « scientificizzare », mentre altre cose le devo scartare; ma queste cose non sono da buttare, esse costituiscono la base su cui anche la ricerca scientifica può essere costruita). « Il pensiero psicologico trapassa quasi naturalmente nella ricerca psicologica » (p. 173). Ciò va connesso al fatto che nelle scienze naturali (e nella psicologia esplicativa) vi è solo un uso diretto delle ipotesi, mentre nelle scienze dello spirito, vi è un uso doppio delle ipotesi: diretto e critico. In questo quadro acquista rilievo anche la teoria platonica dell'anamnesi, salvo che, in Dilthey, ciò che si « riconosce » è qualcosa che è già stato costituito da noi o che ci viene trasmesso da altri. Quindi esiste un legame tra tutte le dimensioni simboliche e la coscienza; la teoria della conoscenza, che lo studia, si pone in un luogo equidistante tra i vari vertici simbolici e la base comune della posizione psichica. Perciò non vi può essere separazione tra pensiero e ricerca scientifica.

Questa continuità può essere considerata un pericolo per la scienza; in effetti si tratta di un discorso meta-scientifico, che riguarda il rapporto tra la scienza e il senso comune e quindi il problema della costituzione e fondazione della scienza stessa. Questo discorso è di tipo epistemologico: è ovvio che la fondazione della scienza non è scienza (bisognerebbe altrimenti fondare questa fondazione, e cosí via). E questa continuità non è altro che la conseguenza di tutte le osservazioni fatte sin qui, di tutte le critiche rispetto allo specialismo scientifico, perché lo specialismo scientifico non è una « degenerazione » della scienza, secondo Dilthey. Il quale non dice affatto: « Bisognerebbe che la scienza non si spezzettasse in tante piccole scienze, perché, cosí facendo, ciascuna perde di vista il complesso e ne nascono forme di stupidità specialistica e uomini altrettanto stupidi (*Fachidioten*) »; non è questa la tesi di D.: per lui l'intiera funzione intellettuale è una specializzazione, una articolazione. Il suo discorso è quindi, se vogliamo, piú radicale di quello che può fare, in nome della totalità, una parzialità risentita, lamentosa e aggressiva.

Ritorniamo allora al tema della teoria della conoscenza, e al rapporto tra scienze dello spirito e scienze della natura nella misura in cui esso è implicito in quello esistente tra psicologia esplicativa e psicologia descrittiva e analitica. Vi sono in proposito alcune conclusioni da trarre. Una prima conclusione è quella per cui nella psicologia la connessione che collega i fatti è data dall'interno. Ogni singola conoscenza psicologica non è, allora, che analisi di questa connessione. Il paragone è con il modello della ricerca naturale. Nella ricerca naturale la connessione, cioè il modo in cui i fatti sono collegati, è caratteristica.

La ricerca scientifica non è, ovviamente, una semplice raccolta di fatti; essa consiste nello stabilire delle relazioni tra oggetti, e piú « elegante », piú razionale è una scienza, di meno fatti ha bisogno. La base materiale della matematica può essere quasi nulla, non cosí la base della geologia o dell'archeologia: qui bisogna proprio « toccare terra » (e anche questo si può fare con molta eleganza, per la verità). Indipendentemente dal numero dei fatti, in tutti i casi, il senso è il « nesso ». Ma l'intiero quadro di

una scienza è un nesso. La scienza stessa è un nesso: se io dico « biologia » è perché presuppongo un nesso generale di tutti i fenomeni viventi. La biologia conterrà, poi, nessi di nessi sempre piú particolari, ma c'è questo quadro generale: una scienza definisce un genere di fatti, o un campo di esperienza. Dunque esiste questa connessione generale di una scienza. Orbene: connessioni generali delle scienze naturali sono connessioni il cui fondamento d'esperienza è dato dall'esperienza esterna, la percezione esterna. Secondo Dilthey si tratta di connessioni costruite col pensiero e imposte ai fatti. Invece, nel vissuto, la connessione è data dall'interno: non viene costruita e i m p o s t a , ma è data e viene r i c a v a t a . Nelle scienze naturali, non sarebbe un grosso compito scientifico quello di « analizzare » la connessione della vita (per es., in biologia) o del mondo materiale (per es., in fisica). Che analisi vogliamo fare della « vita », come quadro generale della biologia o della zoologia? Non c'è molto da analizzare: una « teoria », il concetto di essere vivente, oppure di animale, oppure di vegetale, ecc. Diciamo meglio: qui « analisi » non significa acquisizione di conoscenze ma c r i t i c a dei fondamenti o c o s t r u z i o n e di ipotesi globali. In un certo senso, le teorie scientifiche sono concetti che servono soltanto a guidare la ricerca in un campo di fenomeni. D'altra parte, le parole o le immagini comuni del « vivente » o del « cosale » non sono fenomeni o fatti che, analizzati, ci illuminino sulla vita o sulle cose. Non possiamo trarne grande nutrimento scientifico; la ricchezza e i contenuti devono venire da altre fonti, meno o affatto culturalizzate, forse, come l'esperimento e l'astrazione che operano una violenza sul contesto culturale. Invece, nello studio della psicologia e delle scienze umane l'analisi è utile, a n z i non si può fare altro che analizzare un nesso che è già dato. Anche se è dato e non dato, ovvero dato in maniera chiaroscurale, secondo ottiche particolari, per angolazioni o per frammenti, o in parti, « dentro » singole parti di questa totalità. La connessione è questa totalità: ma noi abbiamo delle connessioni parziali, abbiamo cioè delle parti della connessione: possiamo analizzarle, possiamo estrarne il senso, cioè il nesso che le collega alla totalità materiale stessa dei fatti reali e possibili.

Quindi: mentre nelle scienze naturali « analisi » ha senso solo come analisi dei procedimenti (identificare i concetti, le articolazioni, i momenti metodici dei nostri procedimenti ecc.), nella psicologia il senso di « analisi » è un altro: l'analisi è l'unico strumento per cogliere il concreto, noi possiamo s o l t a n t o analizzare questo macro-dato complesso dei contenuti materiali. Qui infatti l'analisi non è puramente concettuale; è a n c h e concettuale, ma è soprattutto descrittiva: si tratta di analizzare dei fenomeni. Analizzate dei fenomeni però significa scoprire qual è il nesso che li collega tra loro e ad altri fenomeni, ossia portare alla luce questo nesso che è già in essi contenuto. Non significa quindi imporre loro un nesso: il nesso matematico, per esempio, di per sé non ci dice nulla se applicato ai fatti storici. Possiamo contare i soldati di Napoleone ma non calcolare una « decisione » napoleonica. Se questo tipo di fatti non è quantificabile lo strumento matematico, fondamentale delle scienze della natura, qui diventa del tutto secondario.

Ogni singola conoscenza psicologica non è altro che a n a l i s i di questa connessione. Perciò in questo caso è data immediatamente e obiettivamente una salda struttura, il che fornisce alla descrizione in questo campo una base indubitabile e universalmente valida (p. 173).

Quindi il pensiero psicologico articola e distingue a partire dalla connessione che è data, non sovrappone ai fatti una connessione che gli permetta di interpretarli.

Che « taglio » dare alla ricerca? Qui sorge l'« ansia » di sollevarsi sopra il livello fattuale. Viene da me uno studente che intende laurearsi con una tesi su Nietzsche, poniamo. Lo invito a leggersi, prima di tutto, le opere di Nietzsche. Approva ma, ben presto, emergono incertezze: in realtà (credo di capire) solo a patto di trovare una precisa motivazione attuale si sobbarcherebbe a una lettura (e a una lettura s e l e t t i v a , si badi): se Nietzsche non torna « utile » a una nostra impresa attuale (era « dei nostri », possiamo issarlo come una bandiera ecc.) perché leggerlo? Io ribatto: perché scomodare Nietzsche se l'impresa è nostra? Cercare l'intercessione dei « santi in Paradiso » è un costume deplorevole, tipico di chi ha già perso la propria battaglia nella vita (e anche nell'« altra » vita oserei dire, se questo raddoppiamento della vita non fosse già, esso stesso, la quintessenza della sconfitta). La realtà è che occuparsi di Nietzsche (o di qualunque altra cosa in generale), significa cercare Nietzsche e insieme se stessi e la propria motivazione: perciò non si può rinunciare a una sola pagina di Nietzsche e, insieme, a un solo filo della nostra responsabilità. Ma la responsabilità non deve « opprimerci », altrimenti diventa violenza e senso di colpa (la deplorevole sindrome « cinico-sentimentale »!). È vero che una scelta deve essere fatta, è necessario che ci sia un'ottica, ma è altrettanto necessario che quest'ottica non si imponga in maniera violenta all'oggetto che si vuol trattare, se almeno si vuol trattare d'un oggetto storico. Se si vuole costruire un oggetto « teorico » la libertà è totale (in teoria!): ma se si vuole trattare un oggetto storico, questo è un problema di scienza dello spirito (quella che Dilthey vuole appunto fondare).

Quando si ha questa premura del « taglio » è perché non ci si vuole affidare con la dovuta « *Gelassenheit* » da un lato alla p r o p r i a intelligenza (che, non essendo un puro fatto « intellettuale », non può consistere nel tenere convulsamente stretto in pugno il coltello che effettua il « taglio » di lettura) e, dall'altro, al fatto che vi è un'intelligenza profondissima e ricca di possibilità n e i t e s t i (i quali sono collegati ad altri testi e a un intiero con-testo di cultura del quale in qualche modo siamo parte). La frase di rito « Non posso certo leggere tutta quella roba! ... » è sacrosanta. Ma significa proprio solo che « non puoi »: che non c i r i e s c i (anche volendo) perché ogni lettura t r o v a molti percorsi e s c e g l i e uno o piú percorsi nei testi; perché nei testi si trovano conferme progressive e ci si riconosce; perché n e l t u o percorso (la parte!) scopri ben presto che è contenuto il « tutto » dell'autore, dell'epoca e del dramma storico che lega sempre te e il tuo tempo all'autore e al suo tempo. Perciò non sono necessari né il tradimento né la violenza interpretativa, se non per un soggetto « angelico » che

pretenda di essere, i n s i e m e, trasparente e pragmatico. Molto prima di aver letto tutto (tutte « le parole », numericamente) avrò capito « tutto » e sarò stato a mia volta coinvolto, tutto quanto, in questa avventura (« avventura » significa proprio avvento di un « altro » che diventa destino per noi e ci coinvolge in un rischio « totale »: senza alterità e totalità non c'è propriamente « avventura »). Dal lato opposto, il timore della violenza e la trepidazione dell'aborrito coinvolgimento porta alla violenza su di sé dell'erudito e del pignolo che protesteranno non solo contro le anticipazioni dell'interpretazione « appropriante » e interessata, ma anche contro un armonico e vitale rapporto al testo. Quindi, è un'avventura leggere un autore, ma è un'avventura che diventa ben presto la mia avventura: in questa lettura mi identifico e mi distinguo, mi lego ma insieme mi libero dall'altro e da me stesso, dal passato e dal presente, dal testo altrui e dal mio testo: quello che « posso » scrivere e che « sto scrivendo », mentre leggo.

Orbene, se ci si impegna in un contatto con un fatto di carattere culturale (che, quindi, fa parte di questo « mondo interno »), si esercita un'attività di tipo descrittivo cioè di lettura, di adesione ai dati testuali ecc., e contemporaneamente di analisi del loro significato, per cui emergono via via connessioni sempre piú ampie. E le « connessioni » sono proprio quelle che tutti cercano per fare scienza, o anche solo per dire qualche cosa, perché sono proprio quelle che ci permettono di orientarci in un modo o nell'altro: proprio qui dunque è contenuta la possibilità di dare « un taglio », oppure « un altro taglio ». Però bisogna « affidarsi » alla p r o p r i a particolarità, alla specificità del n o s t r o approccio al testo: quella di un nostro percorso d e n t r o il testo (non s o p r a, o a d o n t a del testo stesso). Dopo questo *excursus* sulla tesi di laurea (da prendersi come esempio di attualizzazione « selvaggia » di un suggerimento di Dilthey) torniamo al testo.

> Per analisi noi intendiamo (...) [dice Dilthey a p. 174] lo smembramento di una data realtà effettuale complessa. Tramite l'analisi si separano parti costitutive che nella realtà effettuale sono collegate. Gli elementi che cosí si ottengono sono di specie assai diverse. [Qui vengono elencati tipi diversi di procedimento analitico (logico, chimico, fisico, ecc.)]. Ma per quanto diversi siano i procedimenti, ogni analisi mira in ultima istanza a rilevare i fattori reali tramite la disarticolazione della realtà effettuale [dopodiché] l'induzione e l'esperimento sono soltanto mezzi per questo scopo. Inteso in questo senso generale il procedimento dell'analisi è comune alle scienze dello spirito e a quelle della natura. Tuttavia esso si configura in modo diverso a seconda dei suoi campi di applicazione.

Ancora una volta, il concetto che Dilthey vuole introdurre si differenzia per le scienze dello spirito (e quindi per la psicologia) da quello delle scienze naturali, ma non si differenzia in assoluto bensí, a seconda dei campi di applicazione, per il t i p o di uso, per il m o d o di usare l'analisi.

Di nuovo: in una scienza che viene costituita a partire da una costruzione ipotetica, l'analisi ha una data funzione, è condotta ed usata in un dato modo; invece, all'interno di una scienza che viene costituita non a partire da un'ipotesi, ma a partire dalla adesione (inizialmente personale) a un materiale o a un ambito di esperienza, l'analisi ha un'altra funzione. Qui ancora a proposito dell'analisi, ricorre e viene nuovamente approfondito il

carattere di collegamento tra pensiero psicologico e scienza psicologica. Il fatto che il pensiero e la scienza psicologici siano tra loro direttamente collegati nella psicologia, senza bisogno di « ipotesi intermedie » (senza, cioè, che la psicologia debba ipotizzare l'esistenza di determinati significati nel « mondo » che sta esaminando, senza che li debba ipotizzare perché li « scoprirà », invece, proprio grazie a questo rapporto di continuità)

comporta per l'analisi in questo campo un vantaggio incommensurabile (p. 174).

Per Dilthey proprio questo collegamento e questa continuità rappresentano un vantaggio incommensurabile: esso caratterizza appunto il tipo diverso di applicazione dell'analisi in questo campo.

Nella totalità vivente della coscienza, nella connessione delle sue funzioni, nell'intuizione, ottenuta grazie alla astrazione, delle forme e dei legami universalmente validi di tale connessione, l'analisi possiede lo sfondo di tutte le proprie operazioni (pp. 174-75).

L'analisi, nella scienza psicologica, è un modo di operare con uno sfondo, avendo uno sfondo; non con un'ipotesi precisa e formulata, ma con uno sfondo, uno sfondo reale. « Sfondo » è uno di quei termini che, come appare evidente, si collega a « prospettiva », a « fuoco », a « primo piano »: è un linguaggio omogeneo con quello che si costituisce intorno alle categorie formali e materiali del « mondo spirituale » (tutto e parte; presente e passato-futuro).

Qui dunque l'esecuzione dell'analisi consiste nel mettere i processi di suddivisione coi quali deve essere illuminato un singolo membro della connessione psichica, in relazione con questa connessione nella sua totalità. Essa [l'analisi, in questo campo, e diversamente che nel campo delle scienze naturali] — mantiene in sé sempre qualcosa del vivente, artistico processo di comprensione (...). Risulta quindi possibile una psicologia che, partendo dalla connessione psichica afferrata in universale validità, analizzi i singoli membri di tale connessione, ne descriva e studi il piú a fondo possibile le parti costitutive e le funzioni (...), ma non intraprenda alcuna costruzione dell'intiera connessione causale dei processi psichici (p. 175).

Ecco dunque, accanto ad una caratterizzazione « forte » dell'aspetto specifico dell'analisi in questo campo (il tratto di viva artisticità), anche « la bestia nera » di Dilthey: la cosa che veramente non potrà convenire ad una psicologia è l'ipotesi generale che teorizzi il nesso causale, cioè che « riesca » a spiegare i fatti psichici in base a una relazione di causa ed effetto (relazione molto comune, invece, nelle scienze naturali). Infatti

lo psichismo non può essere composto di parti costitutive, né costruito per composizione.

Con « composto di parti costitutive », Dilthey intende dire che esso non può essere composto di parti che si sommino l'una all'altra, nel senso che il modello del mondo psichico non è costituito in « esteriorità ». Come dice

un allievo e studioso di Dilthey, Erich Weniger, Goethe è « onnipresente » in Dilthey, che qui pensa infatti allo « scherno di Faust per la produzione chimica dell'*homunculus* da parte di Wagner » (l'assistente scientifico di Faust): questo « preparatore chimico », incarnazione dell'« arido » intelletto che, essendo di cultura « media » e giurando nelle parole del maestro, è pieno della serietà scientifica da lui stesso attribuita agli strumenti e al concetto della « scienza posseduta » dal maestro, intende anche applicarla fabbricando in laboratorio l'uomo (« *homunculus* »). Diretto a questo tipo di mentalità scientifica (diciamo « scolastica ») che ha il suo trionfo anche nel mondo moderno, è lo scherno di Faust, per il quale il sapere non è un sapere acquisito, ma è sempre il sapere che non è ancora stato acquisito. Cioè: il modello di Faust è quello della tensione costante del sapere verso la totalità. Il che implica una concezione della totalità (e non un'altra) perché si può avere una concezione della totalità per cui la totalità è fuori di noi, irraggiungibile, oppure una concezione per cui essa è quella che possediamo già pur senza esserne del tutto consapevoli. Nel primo caso, ogni discorso si chiude: io mi chiudo nel mio discorso (se sono debole), oppure, se sono forte, chiudo il discorso di tutti gli altri (il che conferisce una vena assai inquietante al loro eventuale « consenso »!). È una questione di potere, e il modello è sempre lo stesso: quello del cosiddetto « dogmatismo ». Un atteggiamento non-dogmatico è invece essenziale e caratteristico della psicologia: la psicologia descrittiva e analitica (cito di nuovo la formula riassuntiva di Dilthey) « termina con delle ipotesi, mentre quella esplicativa comincia con l'ipotesi » (p. 175).

Ora, che la psicologia descrittiva t e r m i n i con delle ipotesi mentre quella esplicativa c o m i n c i a con delle ipotesi, significa ancora una volta che le due non sono separate del tutto. Cosí come l'analisi è in fondo a n a l i s i in tutte e due (anche se diversa), cosí come l'ipotesi è in fondo i p o t e s i in tutte e due (anche se diversa). Quello che conta è la differenza, ma questa differenza non è separazione assoluta. Ciò vuol dire soltanto che esiste per Dilthey il problema di un q u a d r o e n t r o i l q u a l e la psicologia descrittiva e la psicologia esplicativa possano coesistere. Esiste il problema di un quadro superiore e piú ampio rispetto a quello delle scienze dello spirito. Le scienze dello spirito non offrono i l modello definitivo di « scientificità ». La scientificità che propone Dilthey non è quella adatta alle sole scienze dello spirito; non è necessariamente quella, perché deve contenere anche il modello delle scienze naturali. Intanto, però, la possibilità della psicologia descrittiva dipende innanzitutto dal fatto che

> una simile connessione universalmente valida, regolare, capace di abbracciare tutta la vita psichica, è possibile per noi senza applicare il metodo costruttivo offerto dalle scienze naturali esplicative (*ibid.*).

Deve essere possibile una scienza che non sia chiusa nel modello positivistico delle « scienze naturali ».

Infatti come sarebbe possibile un'esposizione scientifica della vita psichica che rinunciasse alla conoscenza della sua connessione? Ma proprio qui è la sua forza,

nel fatto [: 1)] di poter riconoscere i limiti della nostra conoscenza, siano essi provvisori o definitivi, senza peraltro perdere la connessione interna; [che 2)] essa *può fare proprie* le ipotesi cui la psicologia esplicativa giunge in rapporto ai singoli gruppi di fenomeni; ma, in quanto le commisura ai fatti e ne determina il grado di plausibilità, senza trasformarle in momenti costruttivi, l'accoglimento di quelle non ne pregiudica la validità universale; [che 3)] può infine *sottoporre a discussione* anche le ipotesi riassuntive della psicologia esplicativa, ma allora deve tener conto del loro carattere affatto problematico (p. 175, spaziat. e corsivo ns.).

Queste sono tre condizioni di forza della psicologia analitica e descritiva. La prima è quella di « riconoscere i limiti della nostra conoscenza [e si tratta del classico problema della conoscenza] senza perdere la connessione interna ». I limiti della nostra conoscenza, « siano essi provvisori o definitivi ». Perché la psicologia descrittiva e analitica può riconoscere i limiti della conoscenza senza perdere la connessione interna? Perché mai vi sarebbe il rischio, una volta conosciuti i limiti della conoscenza, di perdere la connessione interna? Perché noi possiamo appunto pensare che la connessione interna sia qualche cosa che non è dato completamente e che, contemporaneamente, viene usato per pensare, per ragionare, per organizzare i fatti e, se cosí stanno le cose, il discorso della psicologia sarà sempre un discorso non tanto ipotetico, quanto ambiguo, non-sicuro e non-controllato. Se è vero che il discorso della psicologia parte da momenti di relatività e di individualità e sfoggia prospettive che possono essere diverse secondo il percorso; se è vero questo, si può benissimo pensare che ci possono essere tante psicologie diverse. Ma, allora, se non c'è una sola psicologia, se non c'è la possibilità di unificare i risultati, non di accumulare né di raccogliere un patrimonio di conoscenze che sia organico, coerente, universalmente riconosciuto; se ciascuno potrà sempre giocare sulla differenza che c'è, in ogni prospettiva, tra i diversi momenti della prospettiva stessa, fra ciò che sta piú vicino all'angolo visuale e ciò che sta piú lontano: che ne sarà della « scientificità »? Se tante prospettive possono coincidere circa il loro sfondo, ossia nel loro ultimo orizzonte, possono anche divergere (addirittura all'infinito) nel loro orizzonte interno, che è l'orizzonte opposto, quello che sta dalla parte del « soggetto ».

Possiamo allora tentare un nuovo disegno « simile » (si fa per dire!) al triangolo disegnato in precedenza per indicare la base d'esperienza comune alle diverse scienze. Si ricorderà che, in quel triangolo (Fig. 2), AB è l'esperienza stessa; X, X′, X″ ecc. sono diverse scienze, in generale, diciamo che sono angoli visuali diversi. Noi però vogliamo dare (Fig. 3) all'AB dell'esperienza la curvatura T della vita « interna » e, all'ottica X di una scienza, la pienezza S di un soggetto reale. Prendiamo questa totalità della connessione della vita interna e poniamo in S quell'angolo di soggettività con cui ci si approssima, o comunque ci si accosta alla vita interna nella sua totalità. Possiamo avere cosí un dato, una « parte » di questa totalità, privilegiata proprio perché e in quanto data a noi, analizzando la quale cerchiamo di mettere in luce l'intero orizzonte, perché l'ipotesi è che tutto l'orizzonte sia contenuto in ogni singola parte, e P *è* una parte.

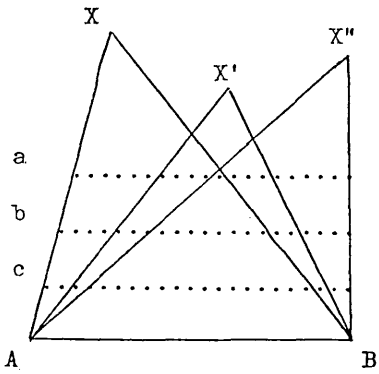


FIG. 2

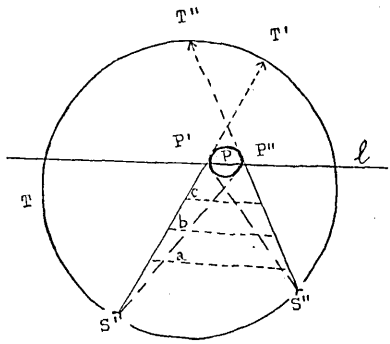


FIG. 3

AB = T
X, X', X" = S', S", ...

T = totalità (orizzonte)
T', T" = immagini virtuali di S', S" su T
P = parte-oggetto
P', P" = lati di P direttamente visibili da S', S"
S', S" = parti-soggetto
ℓ = linea che separa, nell'oggetto, la *Standpunktlichkeit* dalla *Bedeutsamkeit*

Allora, se in S poniamo il momento soggettivo, in T poniamo l'orizzonte di totalità della connessione (che, nella prospettiva di coscienza, è virtuale, passivo, apriori) e in P poniamo la parte che è a fuoco, si può dire che S' (questo soggetto) è altrettanto relativo quanto quest'altro (S"). Tuttavia, sull'orizzonte complessivo T essi coincidono perché, senza che si perda del tutto il riflesso dell'unicità di S', S" in T', T", la T è per def. numericamente la stessa ed unica per tutte le S. Abbiamo quindi una coincidenza di unità e molteplicità, e perciò un accordo; ma un accordo di due fonti dà una validità universale (dal due si genera l'infinito!). Se abbiamo una validità universale, abbiamo già qualche cosa di obbiettivo, abbiamo costituito l'« oggetto ». L'« oggetto » è attraversato dal limite « ℓ » (che indichiamo come una retta mentre è una curva incalcolabile), soglia tra parte e tutto, tra *Standpunktlichkeit* e *Bedeutsamkeit* o, in N. Hartmann, tra obbiettivazione o obbiettazione. L'oggetto si costituisce a partire dal limite « ℓ », perché solo dopo essere andato al di là di « ℓ », conquisto gradualmente la possibilità di uno sguardo aggirante su P (pienamente raggiunto solo in T) e, insieme, la possibilità di comunicare, attraverso l'oggetto comune, con l'« altra » S e rendere cosciente ed esplicito quell'avvicinamento delle rispettive posizioni, che si è realizzato *de facto* nel « nostro » puntare su P. Prima, di « ℓ » ci sono tutta una serie di scarti soggettivi gra-

duali, sempre piú soggettivi via via che ci si avvicina alla S; mentre, dopo di essa, vi è tutta una serie di integrazioni virtuali fino alla T che, ripetiamo, va intesa come l'intiera circonferenza (non come un punto su di essa). In realtà l'immagine non è esauriente, perché bisognerebbe legare a ogni punto della circonferenza sia la S' che la S", per indicare il fatto che l'intiero orizzonte è orizzonte di tutti e due i soggetti.

Rinunciamo dunque, di nuovo, a rendere graficamente la complessa relazione S-T. Invece, piú esplicita, nel disegno, è un'altra delle relazioni, quella a P (ossia a parti interne alla connessione). Una parte della connessione totale della vita interna deve avere anch'essa un carattere di totalità, cioè una sua organicità. Allora il discorso che si fa per le coincidenze dei due soggetti in T, contiene, in un certo senso, anche quello della coincidenza e della comunicazione dei due soggetti in P (non in P' o in P" che sono diverse per ciascun S!). In P, perché supponiamo che S' e S" si concentrino sullo stesso oggetto, cioè analizzino la stessa « parte » P (supponiamo che due psicologi si mettano a studiare lo stesso fenomeno o gli stessi fenomeni psichici e lavorino insieme). Avremo qui dunque « lo stesso » fenomeno P e, piú precisamente, avremo una coincidenza rispetto al carattere di totalità generale che emerge in P, ma avremo una differenza rispetto al carattere parziale di P, cosí come viene percepito dai singoli. Cioè: in quanto P è un oggetto materiale specifico, è visto in maniera diversa da S' e S"; in quanto però essi lo analizzano (tutti e due) nella maniera specifica con cui bisogna adoperare l'analisi in psicologia (ossia, per evidenziare il senso profondo dei fatti, e cioè la connessione totale in cui i fatti sono immersi e che dà loro senso, che li sostiene, che li fa essere rilevanti) in quello coincidono, o possono coincidere piú o meno e quindi possono anche coincidere sempre piú: può esserci un processo di concidenza sempre maggiore, un « progresso » nella costituzione di questo oggetto. D'altra parte, anche le S possono essere tante: per es., una comunità di scienziati che fanno queste ricerche ecc. Ecco allora la possibilità di sfuggire alla apparenza della esistenza di diverse psicologie completamente scollegate tra loro.

Di fatto però (sia detto fra parentesi) alla fine dell'800, proprio e principalmente in Germania nacquero diverse psicologie, apparentemente molto scollegate tra loro: dalle psicologie fisiologiche o associative, sperimentali e naturalizzanti (la cosiddetta « psicologia esplicativa » di cui parla Dilthey), alla psicologia della forma, alle psicologie « dinamiche » come quella freudiana, jungiana, ecc. Sono tutti modelli di psicologia diversi e compresenti in un arco di 10 anni. Quello che Dilthey per parte sua propone qui, è un quadro generale che permetta di comprendere o di avvicinarsi con strumenti di intelligenza ampi (e capaci in qualche misura, almeno problematicamente, di collegarle) a diverse forme possibili di psicologia.

Le *Ideen* hanno insomma un'ampiezza di impostazione che, in sede di storia della scienza e della filosofia contemporanea, potrebbe aiutare a prendere in considerazione il problema di un collegamento tra le diverse psicologie citate. Ma, in qualche misura, forse potrebbe offrire anche oggi un quadro di riferimento teorico per il confronto tra orientamenti diversi

in psicologia, in vista di una psicologia generale. Oggi abbiamo forse una urgenza meno ingenua di quanto si potesse avere alla fine dell'800, di arrivare a sintesi generali, nel senso che abbiamo imparato (o dovremmo avere imparato) a vivere con diverse « tecniche » razionali, democratiche, mediando pragmaticamente le intemperanze ideologiche e lasciando completamente aperto il problema della verità. In un certo senso abbiamo imparato la lezione pluralista e problematica di Dilthey (anche senza conoscere direttamente Dilthey) proprio perché nella cultura le cose circolano molto piú di quanto « si sappia ». Abbiamo imparato abbastanza bene, per altre vie e attraverso altre esperienze e teorie, la lezione per cui le diverse scienze non esauriscono gli oggetti, lo « stesso » oggetto può essere attaccato da scienze diverse mentre, per vivere, ciò che conta è la cosa stessa, nella sua complessità qualitativa.

Perché noi possiamo e dobbiamo vivere tranquillamente anche se le nostre ipotesi sul mondo non sono ancora confermate e le nostre utopie non sono ancora condivise. Perché l'« oggetto », in genere, è oggetto della nostra vita, è costituito, lo costituiamo con la nostra vita intiera. Con tutte le nostre esperienze noi costituiamo il mondo; non lo costituiamo soltanto con la scienza o col desiderio; il mondo è una cosa altrettanto ricca quanto lo è la nostra vita, e con tutti i limiti e i difetti della vita stessa. Abbiamo imparato a pensare che la scienza, appunto, è un momento parziale all'interno della vita e quindi possono esserci, non solo tante scienze, ma addirittura tante versioni della stessa scienza; che ci si può incontrare al limite estremo, sull'orizzonte T delle formulazioni astratte dell'ideologia e della teoria, ma ci si può anche incontrare gradualmente in tanti limiti intermedi, su oggetti parziali eppure totali, posseduti eppure non ancora identificati.

Se abbiamo imparato questo, non è che abbiamo imparato lo « scetticismo », al contrario: abbiamo imparato una capacità di fede nella ragione assai piú tenace di quella posseduta da coloro, che di fronte a scienze « diverse », perdono la fiducia anche nella Ragione, che in particolare, di fronte a posizioni scientifiche diverse, o a filosofie diverse perdono, o ritengono di dover perdere, ogni fiducia nella filosofia (i filosofi « non fanno che contraddirsi », ecc.). Evidente è la povertà di questo orientamento, di questo tipo di sensibilità: perché nell'orizzonte della contraddizione può vivere in realtà anche la non-contraddizione, ma non viceversa; nell'orizzonte della differenza c'è posto anche per la contraddizione, ma non viceversa: la differenza deve essere concepita come l'orizzonte di coincidenza piú ampio che ci sia. In questo senso, si tratta di una scelta di vita: scegliere se quello che conta è il risultato e l'oggetto scientifico oppure se è la pratica, la mentalità, lo spirito scientifico; analogamente, nel campo della fede per esempio (un campo che era esemplare, per questi autori) si tratta di scegliere se quello che conta è risolvere l'indovinello « che Dio esista », oppure se è la forza della fede, l'esperienza della fede, il fatto essenziale.

È l'esperienza di fede quello che conta, oppure è che Dio esiste? Perché, se quello che conta è « che Dio esiste », andiamo incontro a una

serie di equivoci dai quali non si esce piú, nel senso che la parola « esistere » può cambiare significato. Se tutta l'esperienza di fede, e Dio stesso, come oggetto di questo tipo di esperienza, viene inchiodato (come su una croce) al concetto di « essere » o di « esistenza » e poi compaiono dei Nietzsche o degli Heidegger o, soprattutto, degli Husserl, i quali spiegano che il senso dell'essere è tutto un problema, ecco che anche « Dio » ne è coinvolto. Con quella tesi cosí saggia e cosí fondamentale (per un certo modo tradizionalista di « credere in Dio »), tutta quanta l'esperienza di fede può « saltare » per il fatto di essere stata agganciata ad un'ipotesi di senso « oggettuale » non esaminata e data per ovvia, ma che non si può considerare definitiva perché i « sensi » dell'essere possono essere tanti e diversi. Al contrario, se quello che conta è l'esperienza di fede, il problema non c'è piú, perché è dato per scontato che l'esperienza di fede sia sempre diversa, proprio come diverso è l'approccio alla connessione interna dello psichismo, benché, in questa diversità, sia concepibile un rapporto alla totalità che è ricerca di identità. Comunque, si tratta proprio di scelte di fondo, e si può dire che, nella cultura tedesca, la scelta prevalente è sempre stata l'« altra », nel senso che a partire da Lutero un'esperienza culturale e psicologica cosí importante, qual è l'esperienza religiosa, viene ricollocata in quanto tale al centro dell'educazione nazionale. L'esperienza religiosa è sempre stata importantissima dal punto di vista culturale, in quanto ha veicolato nei secoli una quantità enorme di contenuti, di idee, di pratiche capaci di legare tra loro gli uomini (lo afferma Dilthey nel suo diario). L'esperienza religiosa è costituita da fatti e fenomeni di enorme peso per la costruzione della cultura (enorme anche per la costruzione del « tipo » di uomo; della cosiddetta « mentalità »). Ma, con Lutero e coi mistici, l'esperienza della fede prende il sopravvento sui contenuti dogmatici: il che fonda in linea di principio la libertà religiosa e l'abolizione dell'eresia.

Si riconosce un individuo cresciuto in una certa cultura rispetto a un individuo cresciuto in un'altra cultura, perché ha un'altra « mentalità », cioè ha un'altra connessione psichica, come dice Dilthey. Quindi lo studio di una cultura e lo studio di una connessione psichica sono la stessa cosa, sono legati intrinsecamente. Allora bisogna tener presente che Dilthey è erede di Lutero e della Riforma protestante, erede di una visione della cultura e della vita che non punta sull'oggetto costituito, ma sulla esperienza interna. Ecco perché sono poi questi gli uomini che vogliono scoprire il mondo dell'esperienza interna. Perché hanno avuto un'introduzione a questa dimensione dell'« esperienza interna » in sede religiosa, in una forma particolare bensí, che però ha avuto la funzione storica e culturale di impostare i problemi in questi termini. Anche per questo, e perché nella filosofia, come nella vita, nulla è dato in regalo, Kant è un tedesco, non un italiano o un francese, ed è a lui che dobbiamo una critica della « ragione » in base alla quale, come si disse una volta, viene « decapitato Dio » (Robespierre taglia la testa a un re, ma Kant taglia la testa a Dio: dunque è piú radicale!).

Perché? A quale Dio taglia la testa Kant? A quel Dio che poi sarà quello che « muore » (infatti, dopo qualche decennio avremo una « teologia

della morte di Dio », che lo dichiara deceduto, nasceranno « altre » teologie, ecc.). Questo è un altro senso della « connessione ». Nei termini di Dilthey diciamo, allora, che questa connessione è un fatto, una connessione culturale particolare (una P', o P'' ecc.). Se la analizziamo nella maniera in cui D. pretende debba essere usata l'analisi in questo campo, possiamo stabilire un rapporto di analogia, per es., con la concezione della fede introdotta da Lutero e magari anche con la filosofia critica di Kant cosicché, aggiungendo connessioni analoghe l'una all'altra, facciamo emergere l'idea di una s o l a connessione culturale e psichica: emerge cioè l'orizzonte T di una connessione globale, che però è storica (perché i limiti della nostra conoscenza, siano essi provvisori o permanenti, si muovono nel tempo e tutte queste totalità non sono totalità metafisiche, ma storiche e psichiche).

Anche questo, in un certo senso, è un esempio appena abbozzato, di analisi come la intende Dilthey, e cioè: osservare un tema, un problema, connetterlo ad un altro col quale, grazie all'analisi della parte e del tutto, interna ed esterna, testuale e contestuale, emerge la connessione. Cosí, per esempio, dal tema della psicologia potremmo essere indotti a passare a quello della fede l u t e r a n a (non della fede cattolica; questo non ci verrebbe in mente se non come contrasto, come appartenenza ad altra galassia spirituale e storica): tentando di chiarire, cosí, sia le relazioni concettuali che quelle storiche.

NOTA

I rimandi interni tra le note in calce (*supra, infra*) vanno spesso intesi come riferti anche al t e s t o da cui dipendono.

Il contenuto del Cap. I è stato trattato nei miei corsi universitari del 1979-80 e del 1982-83 alla « Statale » di Milano; il contenuto del Cap. II è stato presentato al convegno « Fenomenologia: filosofia e psichiatria 1981 » (Università degli Studi di Milano, 17 marzo 1981) e successivamente rielaborato; parte del Cap. III è stata discussa al convegno internazionale « Wilhelm Dilthey e il pensiero dei '900 » (Università ' La Sapienza ' - Goethe Institut, Roma, 18/21 maggio 1983); parte del contenuto del Cap. IV è stata discussa al convegno « Nietzsche. Verità - Interpretazione » (Comune di Rapallo, 2/4 dicembre 1981); l'APPENDICE è la parte centrale di un « seminario interno » tenuto alla « Statale » di Milano nel semestre invernale 1982-83.

A. M.

INDICE DEI NOMI

Adorno, Th. W. 144.
Agostino 127, 171.
Alfieri, V. 102.
Antoni, C. 1.
Aristotele 32, 50, 104, 177, 216-19, 222, 224, 251, 254, 261.
Aron, R. 61.
Artaud, A. 65.
Avenarius, R. 257.

Bach, J. S. 8.
Bain, A. 104.
Banfi, A. 123, 203, 220, 221.
Baseggio, C. 125.
Bastian, A. 52.
Baur, F. Chr. 9, 29, 33, 74, 81, 124.
Beaufret, J. 155.
Beerling, R. F. 155.
Bergson, H. 183, 259.
Binswager, L. 97, 120.
Biser, E. 155.
Boeckh, A. 19.
Bodei, R. 139, 141, 143.
Boehm, R. 155, 171.
Bonomi, A. 119, 153.
Brand, G. 153.
Brandis, A. 123.
Braniss, J. 123.
Brentano, F. 2, 61, 67, 117, 185, 195, 216.
Brücke, J. 104.
Bruno, G. 122.

Buckle, H. Th. 83.
Byron, lord G. G. 68.

Calvi, L. A. 96.
Cantoni, R. vii.
Carcagni, A. 139.
Carlyle, Th. 26, 134, 155.
Carroll, L. 99.
Cartesio 31, 39, 91, 115, 145, 168, 232.
Chiodi, P. 117.
Codino, F. 44, 45.
Colli, G. 131.
Croce, B. 75, 203.
Cunico, G. 138.
Cusano 122, 206.
Cuvier, G. 24.

Dante 107.
Democrito 104.
Derrida, J. 132.
Dessoir, M. 116.
Dilthey, K. 12.
Dilthey, M. 14.
Dostoevskij, F. 211.
Du Bois-Reymond, E. 106.
Duns Scotus, J. 61, 186.

Ebbecke, U. 102.
Ebbinghaus, H. 2, 41, 51, 61, 63, 69, 74, 82, 83, 108, 118, 130, 142, 208.
Einstein, A. 65.

EMERSON, R. W. 134, 155.
ENGELS, F. 206.
EPICURO 188.
ERACLITO 172, 179, 247.
ERASMO da R. 8.
ERDMANN, B. 27.
ERDMANN, J. E. 123.
ESCHILO 160.
EUCLIDE 180, 251.

FECHNER, Th. 133, 254.
FERRAROTTI, F. 67.
FETSCHER, I. 138, 179.
FEYERABEND, P. K. 48.
FICHTE, J. G. 7, 13, 14, 18, 20, 21, 24, 28, 32, 68, 74, 104, 109, 122, 133, 141, 206, 242, 257, 270.
FILIPPINI, E. 26, 153.
FILONE d'A. 29.
FINK, E. 132, 151-53, 166, 172.
FISCHER, K. 7, 123-25.
FRANCIA 76, 239.
FREUD, S. 105, 109, 232, 242, 243, 248, 281.
FRIES, J. F. 143.

GADAMER, H. G. G. 38, 61, 91, 108, 109, 115, 153, 204.
GAJANO, A. 140.
GALILEI, G. 239.
GERMANIA 39, 68, 75, 84, 123, 142, 213, 257, 258, 281.
GERVINUS, G. G. 37.
GIAPPONE 239.
GIUSEPPE, Fl. 29.
GOETHE, J. W. XVII, 24, 45, 65, 68, 102, 103, 108, 109, 112, 116, 122, 144, 157, 177, 207, 224, 229, 239, 266.
GONCIAROV, I. A. 102.
GORCIA da L. 95.
GRANIER, J. 155.
GRIESINGER, W. 104, -05.
GRIMM, J. L. K. 22.
GROETHUYSEN, B. 74.
GRÜNDER, K. XV, 241.

HABERMAS, J. 29, 54, 139.
HAFIS (Shamsu'ddin Muhammad) 68.
HAMANN, J. G. 7.
HANSLICK, E. 69.
HÄNDEL, G Fr. 8.
HARTMANN, N. 56, 78, 140, 167, 212, 280.
HAYM, R. 124, 143.
HEGEL, G. F. W. 1-6, 9, 11, 14, 17, 22-27, 33, 37, 54, 67, 68, 87, 103, 122-24, 133, 136, 137, 139-46, 148, 149, 157, 163, 165, 176, 187, 193, 202, 203, 206, 207, 214, 216, 218, 224, 225, 227, 238, 240, 257, 265, 266, 270.
HEIDEGGER, M. XVII, 27, 61, 75, 91, 96-100, 108, 109, 111, 114, 116, 118, 132, 138, 140, 144, 146, 147, 149, 150, 153, 156, 158, 162, 164, 165, 169-72, 176-79, 181, 182, 184-87, 193, 239, 245, 246, 258, 260, 283.
HELMHOLTZ, H. v. 104, 106, 110, 151, 204, 205, 248, 254.
HEMSTERHUIS, F. 2.
HERBART, J. F. 2, 24, 29, 77, 109, 130, 131, 133, 158, 199, 242.
HERBIG, G. 27.
HERDER, J. G. XVII, 2, 7-9, 19, 22, 26, 204, 224.
HIS, W. 106.
HODGES, M. A. 1, 28.
HÖLDERLIN, Fr. 139, 163, 166, 207.
HORWICZ, A. 104.
HUMBOLDT, K. W. v. 7, 13, 28
HUME, D. 36, 39, 48, 51, 52, 63, 65, 242, 257, 258.
HUSSERL, E. XVII, XVIII, 2, 17, 21, 25, 30, 44, 48, 54-56, 58, 60-62, 66, 67, 72, 74, 75, 78, 91, 97-100, 108, 113, 114, 116-19, 130-33, 140, 144-47, 149, 150, 153, 157, 158, 164, 170-73, 178-87, 192, 193, 197, 201, 211, 216, 219, 221, 233, 247, 256-60, 262, 267, 268, 270, 271, 283.

INGHILTERRA 239.
ITALIA 104.

Jacobi, Fr. 8
Jaspers, K. 7.
Johach, H. 32, 168.
Jonas, L. 7.
Jung, G. 281.

Kant, I. xvii, 3, 8, 13, 16, 17, 19-21, 23, 24, 38, 32, 38, 40, 47, 48, 53, 54, 58, 74, 78, 81-83, 85, 102, 123, 128, 131-33, 140, 150, 157, 172, 197-200, 202, 203, 205, 206, 209, 210, 213, 214, 217, 232, 246, 248, 257, 266, 270, 283, 284.
Kaufmann, F. 59.
Kehrbach, K. 131.
Kierkegaard, S. 122, 143, 161, 214, 239.
Krausser, P. 40.
Krishaber, M. 105.
Kussmaul, A. 110.

Laas, E. 85.
Lange, F. A. 123.
Lasson, G. 143.
Lazarus, M. 2, 7, 19, 73, 77, 124.
Leibniz, G. W. 14, 19, 122, 133, 139, 157, 206, 237.
Leopardi, G. 155, 207.
Lessing, G. E. xvii, 3, 137.
Lipps, Th. 192.
Locke, J. 254.
Lombroso, C. 83.
Lotze, H. 32, 133, 158, 169, 185, 216.
Löwith, K. 142, 158.
Lukács, G. 43-45, 65, 100, 134.
Ludwig, O. 102.
Lutero, M. 8, 239, 243, 283, 284.

Mach, E. 48, 257.
Machiavelli, N. 17, 145.
Maeterlinck, M. 134, 155.
Maine de Biran, F. P. 232.
Malthus, Th. R. 264.
Manzoni, A. xv.
Marc'Aurelio 134.
Marini, A. 155, 167, 173.
Marx, K. 29, 83, 97, 114, 115, 122, 155, 190, 214, 224, 239, 256, 264-66, 268.
Masini, F. 163.
Matteo 139.
Maudsley, H. 104.
Meinong, A. 48, 257.
Melandri, E. 44, 94.
Merleau-Ponty, M. 53, 72, 96, 119, 152, 153, 182, 186.
Meynert, T. 104.
Mill, J. St. 2, 24, 39, 51, 67, 142, 257.
Milton, J. 107.
Misch, G. 1, 3, 51, 84, 103, 142.
Mommsen, Th. 7, 38.
Mondolfo, R. 242.
Montaigne, M. 134, 232.
Montinari, M. 45, 257.
Möser, J. 7, 19.
Müller, Joh. 24, 101-04, 106.
Mozart, W. A. 266.

Napoleone, 7, 274.
Negri, Antimo 163.
Newton, I. 65, 175, 207, 239.
Niebuhr, G. B. 19.
Nietzsche, Fr. xiv, xvi, 27, 65, 66, 79, 85, 98, 111, 130-32, 134, 135, 140, 141, 144, 147, 150-57, 159, 161, 162, 165, 172-77, 179-85, 187, 188, 190, 192, 193, 200, 202, 207, 214, 226, 238, 239, 268, 272, 275, 283.
Nitsch, C. I. 116.
Nohl, H. 3, 108, 115, 123, 165.
Novalis (Friedrich v. Hardenberg) 7, 9, 19, 48, 49, 84, 128, 136, 144, 257.

Omero 15, 107.
Orazio 104.

Paci, E. vii, 131, 144, 161.
Palmer, R. E. 153.
Paolo di T. 29.
Pasteur, L. 101.
Pautrat, B. 155.
Pavlov, I. P. 44.
Peirce, Ch. S. 75.

Pestalozzi, E. 77.
Piana, G. 114.
Pinel, Ph. 104.
Pitagora 247.
Platone 7, 29, 81, 83, 84, 104, 130, 134, 137, 157, 160, 161, 177, 181, 217, 227, 244, 247, 251, 266.
Popper, K. 48, 251.
Prantl, K. 123.
Preyer, W. 110.
Purkinje, J. 102.
Pütz, H. P. 155.

Ranke, L. v. 7, 9, 37, 38, 204.
Redeker, M. 4.
Ribot, T. 49, 50, 80.
Ricardo, D. 264.
Rickert, H. 74.
Riedel, M. 139.
Ritter, C. 22.
Ritter, H. 123.
Ritter, J. 139.
Robespierre 283.
Rocco Traverso, P. 151.
Rodi, F. xv, 32, 102, 115, 116, 168.
Rossi, Pietro 38, 62.
Rousseau, J.-J. 120, 224.
Rusconi, E. 29.
Ruskin, J. 134, 155.

Sanna, G. 3.
Say, G. B. 264.
Scheler, M. 140, 181.
Schelling, F. W. J. 32, 59, 79, 122, 133, 143, 205-07, 266.
Scherer, W. 9, 19, 35, 84.
Schiller, Fr. 13, 28, 43, 44, 78, 79, 91, 102, 103, 114, 118, 125, 134, 144, 166, 204, 207, 224.
Schlegel, Fr. 7, 13, 14, 19, 31-34, 36, 39, 47, 48, 63, 86, 94, 109, 122, 123, 139, (Fr. e A. W.) 257.
Schleiermacher, F. D. E. 1-9, 13-17, 19, 24, 26, 27, 29, 32, 35-37, 40-42, 44, 64, 65, 74, 81, 109, 116, 123, 124, 133, 143, 146, 153, 167, 206, 224, 246, 257, 258.
Schlosser, F. Ch. 37, 38.
Schopenhauer, A. 76, 103, 104, 122, 133, 140, 143, 150, 154, 155, 158-60, 165, 167, 172, 175, 177, 189, 205, 207, 242.
Schulenburg, S. v. d. 68.
Shaftesbury (A. A. Cooper) 2, 122, 206.
Shakespeare, W. 210, 214.
Sigwart, Chr. 27, 32.
Simmel, G. 138, 220, 221.
Smith, A. 264.
Socrate 129, 161, 182.
Sofocle 160.
Solmi, A. M. 44.
Spalding, D. 110.
Spencer, H. 104, 142, 257.
Spinoza, B. 3, 25, 68, 103, 116, 122, 151, 191, 199, 206, 254
Spranger, E. 100.
Stambaugh, J. 154, 156-59, 161, 174
Stein, A. 84.
Steinthal, H. 124.
Strasser, S. 117.
Strauss, D. 125, 165.
Stumpf, C. 53.
Suter, J. 89.

Tecchi, B. 163.
Tieck, L. 102.
Tolstoi, L. N. 134, 155.
Tommaso d'A. 32, 60.
Trendelenburg, A. 2, 7, 32, 122, 125, 157, 216, 229.
Troeltsch, E. 115.

Vattimo, G. 38, 155, 156, 178, 193.
Vettori, F. 17.
Vico, G. B. 12, 45, 126, 211, 224, 225.
Virchow, R. 106.
Vivaldi, A. 79.
Volkmann, R. 110.

Wagner, R. 104, 131, 155, 165, 189.
Waitz, T. 254.
Weber, M. 61, 100, 205, 265.

Wehrenpfenning, W. 19, 124.
Weniger, E. 278.
Winckelmann, J. J. 19.
Windelband, W. 30, 43, 74, 112, 113, 149, 208, 272.
Wolf, Chr. 19, 22.
Wundt, W. 51.

Yorck, B. 241.
Yorck, P. Graf v. Wartenburg 41, 59, 66, 73, 108, 111, 113, 114, 116, 118, 124, 130, 138, 142, 154, 179, 198, 207, 208, 223, 224, 227, 229, 233, 235, 240, 241, 246, 249, 251, 266, 268.

Zeller, E. 123, 125, 242, 257, 272.
Zelter, K. F. 65.

Stampato presso la Tipografia
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza