

Indice-Sommario

Premessa	ix
----------------	----

ANTONIO DE SIMONE
CONOSCENZA, COMPrensIONE, COMUNICAZIONE
*Filosofia, ermeneutica e teoria critica:
tragitti da Dilthey, Gadamer e Habermas*

I.	
Attraverso Dilthey. Erlebnis, Storia, Verstehen. Ermeneutica dell'individualità, esperienza della storicità e fondazione filosofica del sapere umano	3
1.1. <i>Perché rileggere Dilthey oggi? Esercizi di pensiero e storiografia critico- problematica</i>	3
1.2. <i>Tragitti diltheyiani: sulla fondazione delle Geisteswissenschaften</i>	9
Excursus I. <i>Dilthey e il problema della ricostruzione filosofica e storiografica della metafisica</i>	31
1.3. <i>Rilevanze di senso. La «connessione strutturale psichica» tra scienza e filosofia. Sulla psicologia descrittiva e analitica: i problemi di una scienza dell'individualità</i>	46
Excursus II. <i>Sul confronto Dilthey-Windelband</i>	65
1.4. <i>Storicità, tempo, Erlebnis, soggettività</i>	77
Postilla I. <i>Un richiamo su psicologia e antropologia come scienze degli individui</i>	101
Postilla II. <i>Sistemi della cultura, scienze della organizzazione esterna della società e storia dei popoli</i>	120
1.5. <i>Sulla critica della ragione storica</i>	124
1.6. <i>Vita e comprensione: tra "psicologia ed ermeneutica"</i>	132
1.7. <i>Erlebnis, espressione e comprensione: i sentieri diltheyiani della filosofia interpretativa</i>	141

II.	
Ermeneutica, filosofia e teoria critica tra Dilthey e Habermas	167
2.1. <i>Ermeneutiche e filosofie a confronto.</i>	
I. <i>Tragitti dalla lettura gadameriana di Dilthey</i>	167
2.2. <i>Ermeneutiche e filosofie a confronto.</i>	
II. <i>Tragitti dalla lettura di Dilthey del giovane Marcuse e della teoria critica francofortese (Horkheimer)</i>	192
2.3. <i>Ermeneutiche e filosofie a confronto.</i>	
III. <i>Tragitti dalla lettura habermasiana di Dilthey. Erlebnis, intersoggettività, comunicazione linguistica e critica del senso</i>	211
2.3.1. <i>Interludio sul rapporto tra Erlebnis, intersoggettività, comprensione, agire linguistico e mediazione sociale</i>	227
2.4. <i>I dilemmi del comprendere ermeneutico</i>	241
2.5. <i>Conoscenza, interesse e ragione emancipativa: variazioni e derivate dell'immaginazione sociale. Ermeneutica, psicoanalisi e teoria critica: Habermas tra Dilthey e Freud</i>	288
2.6. <i>Psicoanalisi e critica dell'ideologia. Transiti tra Habermas e Ricoeur</i>	319
Riferimenti bibliografici	333

FABIO DI CLEMENTE
FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA
Corpo ed Essere in Merleau-Ponty

I.	
Il vincolo del sensibile tra il fenomenico e l'ontologico	353
1.1. <i>La relazione estetico-sensibile e il corpo fenomenico</i>	353
1.2. <i>Il corpo fenomenico come sensibile-archetipo</i>	359
1.3. <i>Il vincolo fenomenico-trascendentale del corpo e la topologia dell'Essere</i>	370
II.	
L'espressione del sensibile	391
2.1. <i>Il corpo archetipico nella riabilitazione ontologica della Natura</i>	391
(a) <i>Critica ontologica</i>	391
(b) <i>L'inframondo, l'archetipico e la dialettica circolare</i>	399
2.2. <i>Visione, linguaggio, espressione. Mutamenti di carne</i>	415
(c) <i>Le idee sensibili estetiche: corpo e Logos aconcettuale</i>	415

(d) <i>Il sensibile eidetico</i>	426
(e) <i>Corpo e linguaggio</i>	441
(f) <i>L'apertura all'Essere tra corporeità e linguaggio</i>	461
2.3. <i>Il «fenomeno espressione» e le metamorfosi di carne</i>	473
(g) <i>Percezione ed espressione</i>	473
(h) <i>«Incorporazione» ed «istituzione»</i>	482
 Sigle usate per gli scritti di Merleau-Ponty	 512
Riferimenti bibliografici	515

FABIO D'ANDREA

CONOSCENZA ANTROPOLOGICA, FIGURE DELL'INDIVIDUALISMO
E AUTORIFLESSIONE DELL'OCCIDENTE

I.	
Ideologia moderna e cultura europea	525
1.1. <i>Considerazioni preliminari</i>	525
1.2. <i>Su ideologia e universalismo</i>	532
II.	
Modelli di conoscenza antropologica	549
2.1. <i>Variazioni sull'antropologia critica di Louis Dumont</i>	549
2.2. <i>L'individualismo come rappresentazione-ponte:</i> <i>Simmel, Dumont, Maffesoli</i>	584
Riferimenti bibliografici	597

FABRIZIO FORNARI

EPISTEMOLOGIA E SOCIOLOGIA DELLA CONOSCENZA

I.	
La questione del relativismo da Mannheim a Searle	605
1.1. <i>Le origini della sociologia della conoscenza</i>	605
1.2. <i>La dimensione sociale della scienza</i>	609
1.3. <i>La critica di Popper alla sociologia della conoscenza</i>	617
1.4. <i>Contro il determinismo sociologico</i>	624
1.5. <i>Limiti e prospettive della sociologia della conoscenza</i>	637

II.	
Habermas e il condizionamento sociale del pensiero	641
2.1. <i>Habermas e il problema del relativismo</i>	641
2.2. <i>Ripresa: il tema del relativismo nella sociologia della conoscenza</i>	646
2.3. <i>La reazione alla svolta localistica e pragmatica dell'epistemologia</i>	654
2.4. <i>Agire comunicativo e teoria della razionalità</i>	660
2.5. <i>"Universalismo" vs "contestualismo"</i>	667

Riferimenti bibliografici	684
---------------------------------	-----

Indice dei nomi	695
-----------------------	-----

Notizia sugli autori	707
----------------------------	-----

Premessa

La consapevolezza critico-problematica che la filosofia e la teoria sociale dovessero necessariamente interfacciarsi lungo la traiettoria avanzata della modernità – tra Dilthey e Habermas – in una trama inestricabile (sul piano non solo storiografico ma anche epistemologico e ontologico) con altri universi di discorso espressi dalle scienze umane, viene ampiamente tematizzata e ricostruita negli esercizi di pensiero raccolti e presentati in questo libro.

Ogni epoca possiede una sua specifica autoriflessività. Quella restituita in queste pagine testimonia come sia nell'essere, nell'agire e nel contemplare, che nella conoscenza, nella comprensione e nella comunicazione, la soggettività moderna e l'individualità contemporanea si configurano emblematicamente come caratterizzate e attraversate da profondi e ambivalenti conflitti di senso che pervadono gli ordinamenti e le diverse forme di vita, i modelli di razionalità (scientifica, economica, politica e sociale), il processo storico di individualizzazione e le differenziate grammatiche espressive e pratiche quotidiane relative alle condizioni e agli stili di esistenza.

Nella loro reciproca autonomia e complementarità, tali esercizi di pensiero intendono offrire una visuale interpretativa di alcuni di questi conflitti di senso. Nell'attraversamento della contemporaneità, essi ritengono che si possa ulteriormente tematizzare l'orizzonte aperto e dilemmatico che, nel tempo storico della frammentazione, disegna i profili di un'ermeneutica critica valorizzante la dimensione fenomenologico-ontologica, la prassi teorico-critica e la rete di connessioni trasversali che ancora oggi può aiutare a comprendere gli enigmi di senso che dicono dell'umano nelle sue plurali configurazioni e nella sua ineffabile "politicalità" che lo getta nella corrente della storia.

Nel licenziare alle stampe questo lavoro, gli Autori desiderano ringraziare particolarmente l'Editore Morlacchi di Perugia, che con sensibilità culturale e disponibilità personale non comuni ha voluto accoglierlo e pubblicarlo nella sua collana "Biblioteca di Cultura Morlacchi", fondata e diretta da Antonio De Simone. Un ringraziamento speciale rivolgono a Raffaele Marciano per la competenza editoriale con cui ha curato il progetto grafico del volume e a Palmira Maria Barbini per il prezioso contributo offerto nella revisione delle bozze nella fase finale di editing.

Urbino-Perugia, dicembre 2005

Gli Autori

ANTONIO DE SIMONE

Conoscenza, comprensione, comunicazione

*Filosofia, ermeneutica e teoria critica:
tragitti da Dilthey, Gadamer e Habermas*

I.

Attraverso Dilthey

Erlebnis, Storia, Verstehen

*Ermeneutica dell'individualità, esperienza della storicità
e fondazione filosofica del sapere umano*

1.1. Perché rileggere Dilthey oggi? Esercizi di pensiero e storiografia critico-problematica

La filosofia diltheyana, come è stato efficacemente osservato, sviluppatasi «attraverso molteplici, importanti e complesse argomentazioni che ne hanno in qualche modo determinato la grande rilevanza nell'ambito della storia della cultura, continua ad alimentare problemi e discussioni, perché per sua stessa struttura costitutiva si lascia difficilmente racchiudere in formule, per così dire, definitorie e definitive» (Magnano San Lio 2000: 119). Muovendo da questa constatazione che sottolinea non solo l'intrinseca problematicità della cifra speculativa diltheyana e della sua collocazione all'interno della storia della filosofia contemporanea, ma che comporta altresì per lo storico della filosofia una *riflessività critica* consustanziale sulla *rilevanza ermeneutica* del significato dell'interrogazione effettuale che viene ad essere messa in opera dai e sui grandi classici del pensiero, allora è possibile rilevare che non soltanto il problema delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) è dominante nel cammino di pensiero di Dilthey, ma percorre radicalmente tutta quella tradizione di pensiero filosofico, sociologico ed ermeneutico contemporaneo che, tra gli altri, attraverso Weber, Simmel, Husserl, Schütz, Heidegger e Gadamer giunge sino ad Habermas¹.

¹ Al riguardo, cfr. De Simone 1996, 1999b e 2002a; Scheibler 2000; Harrington 2001; Fornari 2002; Sparti 2002.

In particolare, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, la riflessione filosofica diltheyana è ritornata al centro di un dibattito che investe pienamente complesse questioni sistematiche che ineriscono il campo d'indagine della filosofia delle scienze umane e sociali. Nei confronti del filosofo delle *Geisteswissenschaften* c'è chi ha parlato addirittura di una «nuova attualità» del suo pensiero, anzi di «una vera e propria rinascita d'interessi nei confronti della sua opera» (cfr. Rodi-Lessing 1984: 7-41); tuttavia permane sempre nella coscienza storiografica contemporanea una certa cauta “prudenza” comunque necessaria «prima d'inoltrarsi sull'accidentato terreno di un confronto tra la problematica di Dilthey e quella odierna» (Bianco 1985a: 9), e tutto ciò perché occorre poter comprendere «le ragioni che possono aver determinato questa inversione di tendenza, al fine di vedere se e in che misura esse autorizzano a ritenere fondata la pretesa di comprendere meglio i problemi del nostro tempo mediante il ricorso alle proposte teoriche avanzate da Dilthey» (*ibid.*) circa un secolo dopo. Anche le pagine che seguono non hanno l'intenzione di “riattualizzare” il pensiero diltheyano, né di offrirne semplicemente una “lettura” filologica, ma di introdurre tematicamente il *lettore* contemporaneo in alcuni plessi problematici dell'orizzonte filosofico dell'opera diltheyana, cifra significativa ed emblematica nella storia della filosofia europea contemporanea.

Comunque sia, pur nel complesso e circolare rapporto che ci distanzia e/o ci avvicina a Dilthey (cfr. Marinotti 2003: 167-182), è indubbio che riscoprendo il ruolo che Dilthey ha svolto nella genesi e nella costituzione della problematica contemporanea s'incontra ancora criticamente l'esigenza di vedere più a fondo in alcuni temi – la storicità dell'uomo, il carattere ermeneutico dell'esistenza, la concezione realistica della “connessione strutturale psichica” nell'esperire vivente e nell'agire – che Dilthey ha filosoficamente attraversato in un orizzonte problematico che è ancora un punto di riferimento critico della filosofia interpretativa e della logica ermeneutica. Non è un caso, infatti, che l'ultimo

Habermas, tra l'altro, nel suo volume *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* del 1999, ha riconosciuto esplicitamente che la "varietà ermeneutica" della «svolta linguistica» si è verificata *anche* «sotto l'influsso ininterrotto di Dilthey» (Habermas 2001: 62) proprio nella misura in cui «l'interesse per la funzione rappresentativa del linguaggio diviene preminente, da quando Dilthey ha voluto garantire metodologicamente l'oggettività del comprendere delle scienze dello spirito» (ivi: 8). Per Habermas, infatti, «secondo la concezione di Dilthey, le scienze storiche dello spirito sorte nel XIX secolo si sarebbero distinte dalle classiche scienze della natura perché hanno trasformato la tradizionale arte dell'interpretazione dei testi in un metodo di comprensione del senso. Loro scopo non è la spiegazione nomologica di processi empirici, bensì la comprensione di un senso che è incarnato in enunciazioni simboliche, in tradizioni culturali e in istituzioni sociali» (ivi: 77). Filosoficamente la complessa «operazione del comprendere» situa la «ragione» nello spazio sociale e nel tempo storico. Humboldt, Peirce, Dilthey, Cassirer, Heidegger e Wittgenstein, dice Habermas, «appartengono a quei filosofi che, con i loro tentativi di concepire il linguaggio, la prassi o la forma di vita come mezzi simbolici dell'incarnazione della ragione, erano sotto l'influsso di Hegel o, come nel caso di Wittgenstein, avrebbero potuto essere influenzati da lui» (ivi: 181). «L'influsso di Hegel» riconosciuto va perciò chiarito. Al riguardo, è stato Pietro Rossi che a proposito di Dilthey ha potuto recentemente per l'appunto affermare che:

Il suo pensiero ha rappresentato una delle direttrici attraverso cui la filosofia tra Ottocento e Novecento ha fatto i conti con il proprio passato, e ne ha proposto un'interpretazione. Il nesso tra filosofia e storia, e più particolarmente tra costruzione teorica e storia della filosofia, non è estrinseco ma è invece essenziale ad esso. Nella filosofia Dilthey ha riconosciuto il prodotto di un'epoca, "il proprio tempo appreso con il pensiero" – e in questo sta, al di là di ogni

contrapposizione, il suo legame profondo con Hegel. Ma, a differenza di Hegel, egli non riteneva che la filosofia potesse offrire un sapere assoluto, e che il processo storico della filosofia costituisse uno sviluppo progressivo verso la razionalità; al contrario, per Dilthey la filosofia non è se non una forma specifica di visione del mondo, anch'essa radicata nella vita, la cui aspirazione alla validità universale non può mai essere realizzata. Come ogni altro prodotto umano, anche la filosofia si muove nell'orizzonte di un'epoca, e non può trascenderlo se non in uno sforzo di comprensione delle altre epoche e dei valori da esse prodotti. Perciò la critica della ragione storica si presenta inevitabilmente come critica storica della ragione, essa stessa condizionata storicamente, e la sua lezione ultima risiede appunto nel riconoscimento di questa insuperabile storicità (Rossi 2004: 49).

Ciò detto, in questo contesto problematico, lo stesso concetto diltheyano di “scienze dello spirito”, nel suo svolgimento storico, assume una fondamentale importanza per la *teoria delle scienze umane*. Se le “scienze dello spirito” sono le scienze umane, tuttavia «l'espressione designa le scienze umane nella loro tematizzazione filosofica mirante alla loro fondazione unitaria. La denominazione definisce già le discipline in questione attraverso i concetti di 'scientificità' e di 'spirito' nella loro connessione. Il concetto di scientificità stabilisce il rapporto con le scienze della natura, ponendo il problema della distinzione da queste ultime, il concetto di spirito giustifica questa differenza. Ma nel concetto di spirito vi è un assunto. Sono scienze dello spirito perché riguardano fatti spirituali, ma questi fatti costituiscono il mondo storico. Perciò esse sono 'storiche', perciò il problema della storia diviene primario e vanno determinate le possibilità di conoscenza della storia come storia della cultura umana. Con la tematizzazione filosofica delle scienze dello spirito è posto il problema di quella forma di conoscenza che è la 'comprensione' (*Verstehen*)» (Marinotti 1995: 137-138). Con Dilthey la storia

«irrompe nella ricerca filosofica» (Cristin 1999: 16). Tutti gli sviluppi problematici della sua *teoria del comprendere e filosofia della storicità* lo attestano esplicitamente. Come si legge nel *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (in *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin 1914, vol. VII: 205): «La comprensione e l'interpretazione costituiscono il metodo dominante nelle scienze dello spirito. Tutte le funzioni si uniscono in esso, in quanto racchiude in sé tutte le verità delle scienze dello spirito. A ogni punto la comprensione ci rivela un mondo»². Qui è possibile rinvenire, come osserva Cristin, le strutture fondamentali del metodo diltheyano: «l'interpretazione, il comprendere, le scienze dello spirito, il mondo, l'esperienza e il cambiamento come essenza del mondo, la storia come luogo dell'esperienza e del cambiamento» (1999: 16). E tutto ciò insieme, perché «nel comprendere (*Verstehen*) si realizza un'esperienza vivente (*Erlebnis*) del passato e del presente, unita a una possibilità di progettare il futuro; vi si manifesta cioè l'essenza storica del pensiero in accordo con la storicità della vita» (*ibid.*).

Dilthey riconfigura il problema epistemologico della conoscenza storica: egli, cioè, riconfigura il rapporto soggetto-oggetto attraverso il tema della specificità ontologica dell'oggetto e del soggetto della conoscenza. Nel far ciò, Dilthey mette essenzialmente in discussione il fatto che sia possibile trasferire in ambito storico «quella che è la regola metodologica fondamentale nell'ambito della conoscenza della natura: cioè la separazione tra soggetto e oggetto della conoscenza. All'esteriorità tra il livello formale del metodo e l'oggetto, tipica delle scienze della natura, Dilthey contrappone il carattere specifico degli eventi storico-culturali, che sono costruzioni umane. Tra soggetto e oggetto storico c'è allora una relazione ontologica: la conoscenza di azio-

² W. Dilthey, *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito. Abbozzi di una critica della ragione storica*, in W. Dilthey, *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi (2004: 303-304; d'ora in poi cit. con la sigla SF).

ni e significati storici è un'esperienza fondata ontologicamente, poiché le categorie impiegate nella sfera storica non sono pure forme concettuali, ma sono piuttosto le forme strutturali della vita stessa; comprendiamo esseri storici, perché siamo esseri storici dotati di una psicologia vivente. Il nesso vitale e intrinseco tra *esperienza del senso e comprensione del senso* è così contrapposto al rapporto estrinseco di inferenza tra i fenomeni e le leggi: poiché è legata alla nostra costituzione ontologica, l'esperienza del senso ha in sé un carattere categoriale; in altre parole, apre di per sé alla comprensione del senso. C'è dunque uno specifico ontologico della ragione storica che fonda lo specifico epistemologico delle scienze dello spirito» (Borutti 1999: 6-7).

A questo punto, possiamo registrare quanto segue *a partire e attraverso Dilthey* tenendo presente che *teoria del comprendere e filosofia della storicità* sono due tra i momenti consustanziali del *Denkweg* diltheyano i cui contenuti programmatici intrinseci e gli sviluppi problematici estrinseci hanno significativamente influenzato con gli effetti e le ripercussioni appunto di questo pensiero le filosofie del Novecento, particolarmente nelle principali direzioni nelle quali è poi confluita ed è stata sviluppata la sua "critica della ragione storica" e che sono a) l'ermeneutica filosofica contemporanea; b) le scienze sociali; c) la fenomenologia³.

³ A tal proposito, con efficace sintesi, Cristin ha scritto: «a) L'ermeneutica filosofica contemporanea, riprendendo una tesi diltheyana, cerca di cogliere il fondamento dei testi nel mondo storico e vitale. Non è dunque solo interpretazione fondata sulla scrittura e riferita al linguaggio, ma anche una comprensione degli eventi storici che avvolgono il testo. Che poi anche gli avvenimenti storici siano intrisi di linguisticità e che tale fatto supporti la priorità del linguistico nell'ermeneutica contemporanea, questa è un'altra questione e comunque non contraddice l'affermazione precedente. La figura esemplare di questa concezione è Hans-Georg Gadamer, che in *Verità e metodo*, pur criticandone alcuni esiti, restituisce a Dilthey la sua rilevanza filosofica senza farne un mero precursore delle posizioni heideggeriane o esistenzialistiche. Naturalmente non possiamo dimenticare che alle spalle dell'ermeneutica contemporanea si

1.2. *Tragitti diltheyani: sulla fondazione delle Geisteswissenschaften*

Se, in generale, la filosofia «dà i suoi frutti a tutte le età», in particolare, invece, «vi sono filosofi precoci, le cui idee fonda-

trova anche il pensiero di Heidegger e la sua elaborazione del “circolo del comprendere” come inestricabilità ermeneutica di rimandi fra l’essere, il *Da-sein*, il linguaggio e la storicità [...]. La corrente ermeneutica ha fatto dell’analisi diltheyana della storicità uno dei suoi grandi pilastri, collegando ad essa l’analisi della linguisticità [...]. b) Per quanto riguarda le scienze sociali, [...] Jürgen Habermas [...] ha introdotto e utilizzato lo storicismo diltheyano in una prospettiva teorica più ampia, che comprende anche la sociologia, il pragmatismo, il pensiero analitico. A prima vista potrebbe sembrare quasi contraddittorio inserire uno dei padri della metodologia della “comprensione” in un contesto che, per lo più, è relativo ai sistemi metodologici legati alla “spiegazione”. Se invece ricordiamo come in Dilthey stesso questa differenza non rappresentava una separazione fra posizioni incomunicabili, ma solo una diversità che, una volta chiarite le posizioni, consente di istituire un dialogo fra ambiti tematici diversi, allora questo accostamento potrà mostrarsi nella sua fecondità. Nella sua ricerca di una “logica” per rifondare le scienze sociali, Habermas valorizza l’indagine diltheyana del “senso” come struttura della comprensione [...]. Naturalmente Habermas non abbandona le posizioni della teoria critica in favore dello storicismo o dell’ermeneutica, ma sembra innegabile che la sua teoria dell’agire comunicativo rappresenti un tentativo, di grande importanza, sulla via di un recupero non solo della problematica ma anche della metodica diltheyana nel campo delle scienze sociali. In effetti, pur riprendendo soprattutto la “sociologia comprendente” di Max Weber, Habermas riconosce che la logica dell’agire comunicativo si ispira anche alla concezione ermeneutica della comprensione: “a partire da Dilthey siamo abituati a vedere l’elemento specifico delle scienze dello spirito nel fatto che il soggetto conoscente si riferisce a un ambito oggettuale con cui condivide le stesse strutture della soggettività” (Habermas 1970b:138). E nonostante molte prese di distanza e molte critiche, egli ritiene che nelle scienze sociali questa acquisizione sia oggi irrevocabile. c) Nel panorama filosofico del primo Novecento, la figura di Dilthey si presentava come una testa di Giano: da un lato era colui che aveva interpretato la storia e le scienze dello spirito in termini psicologici, nei termini cioè dell’immediatezza e dell’irriducibilità dell’*Erleben* a uno schema concettuale; dall’altro era l’interprete della storia come concretizzarsi della vita nelle diverse manifestazioni dello spirito oggettivo e, quindi, come sfera di una comprensione storico-ermeneutica più ampia rispetto all’esperienza psi-

mentali risalgono agli anni giovanili, filosofi che hanno elaborato le loro prospettive o i loro “sistemi” fin dall’inizio e che si sono limitati, in seguito, a svilupparli in forma più o meno compiuta» (Rossi 2004: 9). Diversamente, vi sono filosofi che «soltanto in età avanzata sono pervenuti a definire in modo preciso la loro impostazione teorica e a pubblicare le loro opere maggiori, quelle per le quali occupano un posto nella storia della filosofia» (*ibid.*). In questa seconda categoria, dopo Kant, che pubblicò la *Critica della ragion pura* quando aveva cinquantasette anni, e le altre due *Critiche* quando era più che sessantenne – per non parlare poi dei saggi più tardi, e tuttavia anch’essi importanti, scritti quando aveva passato i settanta (cfr. *ibid.*), rientra a pieno titolo anche Dilthey. La prima, anzi «l’unica opera di carattere dichiaratamente teorico da lui pubblicata in vita» (*ibid.*), l’*Einleitung in die Geisteswissenschaften*⁴ (ovvero, il primo volume di quest’opera, comprendente due dei cinque libri previsti), apparve nel 1883, quando Dilthey compiva cinquant’anni ed era da poco approdato a Berlino, quale successore di Hermann Lotze.

cologica. Il primo di questi due volti appartiene al Dilthey degli anni che vanno all’incirca fino al 1900; il secondo a quello degli anni tra il 1901 e il 1911. Il pensiero fenomenologico ha ripreso entrambi questi profili, riutilizzandoli e sottoponendoli a una peculiare rielaborazione. Husserl recupera, inizialmente, la spinta verso l’interiorità, mentre, in un secondo momento, riprende l’esigenza di un ampliamento dell’esperienza storica. Heidegger invece sottolinea fin dall’inizio come l’analisi della storicità sia la scoperta decisiva tanto per l’analitica del *Dasein*, quanto per la comprensione dell’essere, cioè tanto sul piano esistenziale-individuale, quanto su quello ontologico-universale dell’essere» (1999:19-22).

⁴ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), in *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Leipzig 1922; tr. it. a cura di G.A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia* (1974). Salvo quelle esplicitamente citate con l’abbreviazione ISS seguita dal numero di pagina relativa alla tr. it., tutte le altre frasi di Dilthey tra virgolette sono tratte da quest’opera.

È stato detto che tutte le opere di Dilthey «potrebbero essere organizzate e incastonate nel progetto di *Introduzione alle scienze dello spirito*» (Marini 2002: 17) e che con questo progetto, dopo Vico e Smith, Dilthey «sembra seriamente intenzionato a candidarsi, a sua volta, come il “Newton delle scienze umane”» (*ibid.*). *L'Einleitung in die Geisteswissenschaften* non soltanto è l'opera che contiene «la prima formulazione esplicita del problema della fondazione delle scienze dello spirito», ma è anche l'opera con la quale si apre la «fase della piena maturità» (Bianco 2001: 8) dell'itinerario intellettuale e filosofico di Wilhelm Dilthey (1833-1911)⁵ e che fu destinata a segnare nel panorama

⁵ Sull'opera di Dilthey (in gran parte raccolta nelle *Gesammelte Schriften*, che sono tuttora in corso di stampa), cfr. i riferimenti bibliografici riportati in Bianco 2001, pp. 217-279 e Rossi 2004, pp. 55-69. Tra gli studi critici più recenti del suo pensiero, si vedano in particolare: P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (1956; 1971²; 1994³); G. Marini, *Dilthey e la comprensione del mondo umano* (1965); R.E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (1969); F. Rodi, *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik* (1969); F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione* (1971); A. Kremer-Marietti, *Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique* (1971); C. Vicentini, *Studio su Dilthey* (1974); H. Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften* (1975); R.A. Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies* (1975; 1992²); C. Zöckler, *Dilthey und die Hermeneutik* (1975); G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey* (1976, 2 voll.); M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason* (1978); H.P. Rickman, *Wilhelm Dilthey. Pioneer of the Human Studies* (1979); I.N. Bulhof, *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture* (1980); T. Plantinga, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey* (1980; 1992²); N. Auciello, *Senso e comunità. Studio su Dilthey* (1982); H.-U. Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1984); F. Rodi – H.-U. Lessing (a cura di), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys* (1984); A. Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey* (1984); F. Bianco, *Introduzione a Dilthey* (1985; nuova ed. 2001); F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento* (1985a); G. Cacciatore, *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*

culturale europeo «una tappa particolarmente significativa nella disputa metodica (*Methodenstreit*) che caratterizzò la riflessione sul sapere scientifico» (Bianco 2001: 8) tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento (cfr. Fornari 2002: 35 sgg.). L'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* fu considerata da Max Weber «la prima illustrazione complessiva di una logica delle

(1985); G. Cacciatore – G. Cantillo (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica* (1985); G. Fütterer, *Historische Phantasie und praktische Vernunft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Diltheys Theorie historischer Rationalität* (1985); E.W. Orth (a cura di), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* (1985); B.M. D'Ippolito, *Il sogno del filosofo. Su Dilthey e Husserl* (1987); M. Paschi, *Dilthey: la mente e le cose* (1988); H.P. Rickmann, *Dilthey Today. A Critical Appraisal of the Contemporary Relevance of His Work* (1988); S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques* (1990); R. Knüppel, *Diltheys erkennt-nistheoretische Logik* (1991); M.A. Pranteda, *Individualità e autobiografia in Dilthey* (1991); S. Belardinelli (a cura di), *Wilhelm Dilthey oggi: il problema del «Verstehen» nello sviluppo delle scienze sociali* (1992); M. Failla, *Dilthey e la psicologia del suo tempo* (1992); T. Herfurth, *Diltheys Schriften zur Ethik* (1992); A. Orsucci, *Tra Helmholtz e Dilthey: filosofia e metodo combinatorio* (1992); G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico* (1993); L. Bottani, *Wilhelm Dilthey. Coscienza storica, coscienza metafisica ed ermeneutica* (1994); G. Matteucci, *Anatomie diltheyane. Su alcuni motivi della teoria diltheyana della conoscenza* (1994); G. Matteucci, *Immagini della vita. Logica ed estetica a partire da Dilthey* (1995); M. Jung, *Dilthey zur Einführung* (1996); J. Rutsche, *Das Leben aus der Schrift verstehen: Wilhelm Diltheys Hermeneutik* (1999); G. Cacciatore, *L'etica dello storicismo* (2000); S. Giammusso, *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey* (2000); G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey* (2000); G. Ciriello, *La fondazione gnoseologica e critica dell'etica nel primo Dilthey* (2001); AA.VV., *Wilhelm Dilthey: scienze umane, storicismo, ermeneutica, ontologia* (2002); J.-C. Gens, *La pensée herméneutique de Dilthey: entre néokantisme et phénoménologie* (2002); M.G. Lombardo (a cura di), *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola* (2003); A. Marinotti, *Comprendere la vita. La realtà spirituale e l'ermeneutica di Dilthey* (2003); F. Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey* (2003); R. Uhle, *Wilhelm Dilthey: ein pädagogisches Porträt* (2003); P. Rossi, *Introduzione e Nota bibliografica*, in W. Dilthey, *Scritti filosofici (1905-1911)* (2004: 9-69); F. D'Alberto, *Biografia e filosofia. La scrittura della vita in Wilhelm Dilthey* (2005).

scienze *non* naturali» (Sparti 2002: 38). Per Dilthey, «quest'opera avrebbe dovuto costituire il passo iniziale sulla via di una fondazione rigorosamente sistematica delle scienze dello spirito, ch'egli avvertiva necessaria per l'epoca presente, all'idea della quale era giunto per gradi, ma con costante e chiara consapevolezza fin dalle opere giovanili» (Monceri 1999: 15)⁶.

All'interno del declino della cultura romantica, ma nel contempo già al di fuori di essa, si colloca e si sviluppa il cammino speculativo di Dilthey (cfr. Escher Di Stefano 1997: 259-260). «È l'epoca della "grande crisi" della quale lo studio diltheyano di una fondazione delle scienze dello spirito è documento, mediatore della ricezione tedesca del positivismo francese e inglese, e in genere del pensiero scientifico, con le esigenze idealistiche e romantiche. E l'una e le altre lo studio diltheyano nutre e, ove fosse il caso, stempera, con lo storicismo ermeneutico di Schleiermacher e col criticismo neokantiano della Scuola di Marburgo; ma anche con le tradizioni nazionalistiche della Scuola storica, che gli consentivano di operare una distinzione tra ipotesi di ricerca empirica e empirismo dogmatico. Se Dilthey infatti dal Romanticismo ereditava la sensibilità per l'oggetto storico, dal Positivismo accoglieva l'esigenza del connubio fecondo tra filosofia e ricerca scientifica depurato da ogni implicanza metafisica, pur sulla base di una definizione critica della validità e dei limiti del conoscere, che da Kant prendeva le mosse per andare oltre Kant» (ivi: 261-262). Con efficace sintesi Pietro Rossi ha scritto:

Nel 1883 Dilthey pubblicava il primo volume dell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Lo aveva scritto in breve tempo – sospinto anche da motivi accademici, in vista della chiamata a Berlino – interrompendo il lavoro in vista

⁶ Sull'opera giovanile di Dilthey, cfr. C. Misch-Dilthey (a cura di), *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852 bis 1870* (1933, 2^a ed. 1960); F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione* (1971).

del secondo volume del *Leben Schleiermachers*. Già nel corso degli anni Settanta Dilthey appare impegnato nel definire la propria posizione in riferimento da un lato alla scuola storica tedesca, dall'altro a Kant e al movimento neocriticistico: lo comprova l'ampio materiale pubblicato postumo, nel 1977, nel volume XIX delle *Gesammelte Schriften*. Sempre più chiaro si delineava, in quel periodo, il compito di una critica della "ragione storica", vale a dire di un'indagine rivolta a mostrare la validità oggettiva di quelle che ormai, con una designazione riassuntiva, egli chiamava le scienze dello spirito. Nella prefazione al volume Dilthey dichiarava infatti che il suo voleva essere un tentativo di «giustificare filosoficamente il principio della scuola storica e il lavoro delle scienze particolari da essa oggi determinate in tutta la loro estensione». E ciò lo conduceva a riferirsi a Kant, ma anche a prendere le distanze dal modo in cui questi aveva costruito il soggetto conoscente, riducendolo, al pari di quanto aveva fatto Locke e Hume, a una ragione intesa come «pura attività di pensiero». Nella *Critica della ragion pura* Kant aveva offerto una fondazione delle scienze della natura, sul modello della fisica newtoniana; non aveva però preso in considerazione – né avrebbe potuto farlo, dato che esse si erano sviluppate successivamente – l'universo conoscitivo delle scienze storico-sociali. Da ciò la necessità di una nuova critica, in qualche misura complementare e parallela a quella kantiana, ma anche impostata su altra base. L'estensione dell'indagine critica a un nuovo ambito scientifico richiede, per necessità di cose, un diverso tipo di fondazione; richiede soprattutto il riferimento non più a una ragione "pura", bensì all'«uomo intero» come «essere che vuole, che sente, che rappresenta» (Rossi 2004: 21-22).

In questo specifico scenario storico-culturale e filosofico, l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* si muoveva in tre ben distinte direzioni.

Il primo passo da compiere era, evidentemente, quello di mostrare l'irriducibilità delle scienze dello spirito alle scienze

della natura, cioè di determinare le caratteristiche dalle quali discende la loro autonomia. Il secondo era quello di fornire una mappa, per quanto sommaria, di questo gruppo di discipline e dei loro rapporti: una specie di “enciclopedia” delle scienze dello spirito, sulla traccia dei tentativi già compiuti dalla scuola storica tedesca. Il terzo passo, decisivo, era quello della “fondazione” vera e propria, di una fondazione svincolata dai presupposti kantiani ma altrettanto capace di garantire la validità oggettiva delle scienze dello spirito: un passo al quale avrebbero dovuto essere dedicati gli ultimi due libri dell’opera, ma le cui premesse erano già presenti nel volume dell’83. A queste tre direzioni di analisi si accompagnava, nel secondo libro dell’opera, la determinazione del processo che ha condotto alla nascita delle scienze dello spirito, attraverso un progressivo distacco dal tronco della metafisica, anzi attraverso l’«emancipazione» da essa – comune, questa sì, anche alle scienze della natura (ivi: 22).

Com’è noto, l’attività di Dilthey ha inizio «in un’epoca la quale vede il dissolversi sempre più rapido dell’impostazione filosofica dell’idealismo post-kantiano, in cui aveva trovato la sua espressione la visione romantica della realtà, e la reazione che contro tale idealismo – soprattutto nella forma assunta nel grande edificio concettuale di Hegel – conducono dapprima Feuerbach e Marx da un lato e Kierkegaard dall’altro, poi il positivismo. L’urto tra la cultura romantica in declino e il movimento positivista rappresenta un avvenimento di grande importanza per la formazione speculativa del filosofo di Biebrich. Dilthey stesso, pochi mesi prima della morte, ha rievocato tale situazione, nella quale la cultura romantica veniva gradualmente soppiantata dal positivismo, cioè da una corrente che, pur conservando alla sua base una nascosta ispirazione romantica, si poneva in antitesi rispetto all’idealismo post-kantiano e si configurava come naturalismo fondato sull’opera delle scienze della natura, concependo “lo spirito come un prodotto della natura” – e nella quale poi lo stesso positivismo cominciava a provocare una reazione

sempre più energica, che si esplicava nell'esigenza di un ritorno a Kant e all'impostazione critica della filosofia kantiana. Entro questo ambito ha luogo la formazione speculativa di Dilthey, e viene a configurarsi l'impostazione problematica da cui lo sviluppo del suo pensiero prenderà l'avvio per oltre mezzo secolo di ricerca e di riflessione» (Rossi 1994: 5-6).

Muovendo da questo quadro d'epoca culturale, Dilthey si propose di essere «il filosofo delle *Geisteswissenschaften*», cioè «il filosofo che, di fronte alla definitiva affermazione delle scienze dello spirito – “la seconda metà del *globus intellectualis*”, com'egli le chiamò – ne cercasse una fondazione filosofica, non diversamente – come si è detto –, da quanto aveva fatto Kant per le scienze della natura. L'ermeneutica divenne così lo strumento mediante il quale procedere a tale opera di fondazione. Sviluppando idee schleiermacheriane egli concepì infatti comprensione e interpretazione come modalità autonome di conoscenza, non solo distinte ma, in certo senso, opposte alla spiegazione causale delle scienze naturali, e perciò riservate in maniera esclusiva al procedere metodico delle scienze dello spirito» (Bianco 1998: 91-92)⁷.

⁷ In sintesi, questi intrecci filosofici, che vengono delineati nello scenario speculativo diltheyano, sono descritti da Cristin (1999: 15) nel modo seguente: «Sviluppando le indicazioni di Schleiermacher [...], Dilthey immette nell'orizzonte filosofico tra Otto e Novecento un problema antichissimo, presentandolo però in forma inedita. Il problema è la questione della storia, che egli intende ed espone in modo innovativo, come connessione vivente di azioni ed eventi di singoli individui concreti. Anche il metodo per risolvere questo problema è insieme vecchio e nuovo. Esso riprende infatti un atteggiamento teorico che risale alle esegesi testuali dell'antica Alessandria e che si definisce ermeneutica. Si tratta del metodo rivolto alla decifrazione e alla comprensione dei testi per restituirne il senso autentico, ma nella prospettiva del comprendere storico diltheyano il testo viene interpretato anche come documento concreto, storico-biografico di un autore e del suo contesto. Con questa ripresa dell'*ars interpretandi*, che era stata definitivamente sistemata nell'ambito filosofico da Schleiermacher, si realizzano un'estensione e un'applicazione decisive per le sorti dell'ermeneutica, che nei secoli precedenti non si era

Il “progetto” diltheyano di delineare i tratti fondamentali di un «nuovo sistema delle scienze umane», e in particolare della filosofia, «capace di evitare tanto il ripresentarsi di istanze metafisiche quanto l'opposto pericolo dell'approdo a soluzioni relativistiche» (Monceri 1999: 16), è contenuto *in nuce* fin dalla *Prefazione* alla *Einleitung*. Scrive infatti Dilthey:

L'opera [...] combina un procedimento storiografico con uno sistematico per risolvere il problema dei fondamenti filosofici delle scienze dello spirito al più alto grado di certezza ch'io possa raggiungere. Il procedimento storiografico segue il corso del processo evolutivo in cui la filosofia si è dibattuta sinora in vista di una siffatta fondazione; esso cerca di individuare la posizione storica delle singole teorie in tale processo e di orientare intorno al loro valore, che è condizionato dal contesto storico (*ISS*: 5)⁸.

mai pienamente affermata come disciplina filosofica specifica. Ora la scrittura diventa storia, il testo diventa anche contesto».

⁸ Secondo quanto criticamente rileva Mezzananza (2002: 31), «pochi tra i pensatori della seconda metà del XIX secolo hanno saputo, come Wilhelm Dilthey, aderire ai motivi tipici e dominanti del proprio presente (in questo caso allo spirito critico, empiristico e scientifico della cultura positivista e neokantiana) mantenendo vivo, allo stesso tempo, il senso del legame con una tradizione storica alternativa (nel caso specifico, quella dell'idealismo tedesco e della “deutsche Bewegung” classico-romantica) e anticipando con la propria riflessione temi che rinviano a un orizzonte storico e problematico novecentesco. Questa ampiezza di prospettiva storica e teorica consente a Dilthey di individuare nel presente e nei suoi ideali di scientificità, di cultura e di civiltà, nella “mutilazione” positivista della piena realtà umana e storica, le tracce di una scissione tra sapere e vita, tra scienza ed etica, tra natura e storia che avrà i suoi esiti più manifesti nel nostro secolo, e che verrà denunciata ancora da Husserl nella *Crisi*. L'atteggiamento di Dilthey rispetto alla “grande crisi delle scienze e della cultura europea” [...] non è però un atteggiamento decostruttivo o dialettico-negativo, come quello di altri critici della cultura, o analisti della crisi, quali Nietzsche e Spengler o, su un altro versante culturale, Adorno, Horkheimer e Benjamin; e nemmeno fa valere, contro la dimensione “ontica” e “oculare” del sapere scientifico e dell'empiria storica, la superiore potenza teoretica di una visione storica e ontologica della vita, come avviene nel conte