

Articoli/10

Dilthey 2.0: struttura e connessione

di Claudio Paravati

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 17/02/2014. Accettato il 01/03/2014.

This essay aims to use Dilthey's notion of structure to understand the human condition in the age of the Web 2.0. Dilthey is the philosopher of the «connection (*Zusammenhang*)» and the «structure (*Struktur*)». Hence, his perspective seems to be useful to understand the actual world's global connectivity. The argument is developed in five sections. In the first section, the author gives a brief account of the *status quaestionis*. The second section considers Diltheyan definitions of the *Individuum* as «crossroad (*Kreuzungspunkt*)» of connections. In the third section, the Diltheyan notion of connection is seen from a wider point of view. The fourth section is devoted to the limits of the historical and social structure of life. In the last section Diltheyan meta-philosophy is faced as a new kind of hermeneutics, a hermeneutics 2.0 grasping the whole (multi-tasking, multi-cultural and multi-sided) life.

Sei connesso? Online e Onlife

Prologo

Come si legge nella homepage del progetto The Onlife Iniziative della Commissione Europea: a) la Information and Communication Technology (ICT) sta assottigliando i confini tra “reale e virtuale”, spostando (*shifting*) il primato dagli “enti” alle “connessioni”; b) gli “spazi pubblici” sono da ripensare ora che è in corso la “transizione digitale” e c) l'impiego della ICT e la sua comprensione da parte della società sta cambiando radicalmente la “condizione umana”, dal momento in cui la «relazione con se stessi» ne subisce un'influenza tale da portarla al cambiamento¹.

La ICT è la figura più recente di tecnologia che investe il nostro tempo. La sua rapida ascesa, diffusione ed evoluzione la pone come oggetto privilegiato di studio nel tentativo di darne concettualizzazione, descrizione e comprensione. Ciò a cui si assiste è descrivibile come un salto tecnologico dalla portata globale, che interessa la quotidianità, le scienze, e proprio per il suo carattere pervasivo, anche la politica che, intuendone la potenzialità ancora a venire, è chiamata a gestirne la progettualità a livello “macro”:

¹ <http://ec.europa.eu/digital-agenda/en/onlife-initiative>

Il *Department of Commerce* e la *National Science Foundation* degli Stati Uniti hanno indicato, comprensibilmente, la nanotecnologia, la biotecnologia, la tecnologia dell'informazione e le scienze cognitive (raggruppate nell'acronimo *nbc*) come le aree di ricerca di priorità nazionale. Si noti che *n*, *b* e *c* sarebbero virtualmente impossibili senza la *i*.

In modo simile i capi di stato e i governi dell'Unione Europea hanno riconosciuto l'immenso impatto delle *ict* quando hanno convenuto di fare dell'Unione Europea "la più competitiva e dinamica economia basata sulla conoscenza entro il 2010"².

Se ne deduce che affrontare il macro-tema delle nuove tecnologie significa discutere anche di un pezzo importante di strutturazione della società, e della relativa visione politica che si sta costruendo. Essendo quello delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione un "mondo", è lì che la forza tra i soggetti politici andrà a battaglia (il *pòlemos* nello "spazio politico"), alla rincorsa di posizioni di predominanza internazionale, in termini di tecnologia, e, quindi, di azione politica.

La letteratura che affronta il tema della ICT è molto ampia, e vi si trovano posizioni le più diverse tra loro, da quelle che si pongono in maniera scettica, a quelle che sostengono senza alcuna perplessità la bontà del progresso tecnologico.

Tale riflessione è lungi dall'aver trovato una fine, una conclusione, anche provvisoria, perché non si ferma, e non può che essere così, il cambiamento in atto. Ne va sempre dell'uomo, ad ogni cambio di sistema, di tecnologia, di "millennio". Oggi di conseguenza si fa urgente una nuova riflessione su cosa è "uomo". Il bisogno di assicurazione in un periodo di passaggio, avvertito come crisi e mancanza di stabilità, porta all'elaborazione di risposte sentite come "concrete" e rassicuranti. Anche oggi giorno non mancano tendenze di questo tipo. Lungi dal voler ricostruire le tappe della riflessioni in merito alla tecnologia, ci limiteremo con questo contributo a tracciare delle linee di analisi partendo dalla filosofia di Wilhelm Dilthey.

Ebbene, partiamo da ciò che ci viene presentato come uno *status quo* nel programma della Commissione Europea sopracitato. Senza problematizzazione alcuna sono utilizzati concetti fondamentali e temi classici della filosofia. Senza alcun timore si parla di cambiamento della "condizione umana", e viene introdotto un concetto che riprenderemo in sottotraccia per le nostre analisi, quello di *shifting* tecnologico. Esso indica un passaggio in atto, frutto "naturale" del tipo di tecnologia che è in processo, che quotidianamente agisce. La pervasività della ICT tecnologie provocherebbe un vero e proprio spostamento (*shifting*), un cambio di prospettiva, addirittura un cambio "ontologico", uno scivolamento di importanza dagli "enti" alle "connessioni". È così descritta una nuova metafisica che sposterebbe l'attenzione dai soggetti alle "connessioni", dalle "cose" fatte in un certo modo, alle "cose" relazionate. Sono le seconde, quelle che esistono nel rimando della rete, che ora hanno il primato, che "esistono" in una modalità "primaria".

² L. Floridi, *Information. A Very Short Introduction*, Oxford, 2010; tr. it. *La rivoluzione dell'informazione*, Torino 2012, p. 8.

Ebbene, non è difficile intuire che si tratta di questioni troppo importanti per essere liquidate con un'espressione qualsiasi, e che chiedono alla filosofia *in primis* una nuova analisi.

Non la svilupperemo in questo articolo. Faremo alcune domande e descriveremo alcune piste di ricerca a partire dal pensiero della connessione strutturale di Dilthey. Non rimane ora che cominciare con le domande: di che *Shifting* stiamo parlando? Di che *natura* è? Cosa sono gli "enti" e cosa le "connessioni" chiamate in causa? Questo *Shifting* appare essere semantico, e ontologico; e in quanto ontologico, semantico. Coinvolge, da quanto si intende, il linguaggio, a relazione soggetto-oggetto, la relazione Sé e mondo?

Shifting tecnologico

Quanti problemi soggiaciono ad una tale lettura della realtà? Come una catena inestricabile, i cui nodi si rimandano l'un l'altro, le questioni che emergono si implicano vicendevolmente, e pretendono una chiarificazione del loro *status*. Qualche esempio di temi chiamati in causa dallo *shifting* tecnologico ipotizzato: il problema dello spazio, della relazione all'alterità, il rapporto tra coscienza e mondo, coscienza e realtà; il problema della comunicazione, dell'immanenza e della trascendenza; il problema del rapporto tra naturale e artificiale; tra umano e post-umano (non-umano); il problema del linguaggio, e di cosa è "condizione umana".

E ancora: il problema di cosa sia "società" e cosa "comunità", nel momento in cui il Web 2.0 fonda il mondo social (sociale) e le community (comunità). Torna d'attualità un dibattito che interessò l'Europa in particolare nell'Ottocento, proprio negli anni di Wilhelm Dilthey, e che ora necessita di un capitolo di aggiornamento³. *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*, in che modo si declinano oggi? "Società" è divenuto un concetto "glocale", che comprende la propria sfera privata-familiare, per allargarsi al mondo globale, passando nel frattempo dalla crisi delle società nazionali e sovranazionali; "comunità" significa allo stesso tempo le reti sociali "classiche" ma anche le community on-line, la comunità on-line.

Tutto ciò è compreso nella categoria social. Nella connessione mondiale (Web 2.0) si fa parte di una/più società globale e di una/più comunità, ognuna di esse costituenti, vere e proprie *imago mundi*, un "altro" reale, non solo "virtuale". Di "virtuale" infatti non è più opportuno parlare: si parla di "realtà aumentata". In ognuna di esse si costituiscono relazioni, scambi, interazioni; azioni e passioni.

Fin da queste prime battute si comprende come si sia di fronte a un vero e proprio "mondo in costruzione", il mondo che Dilthey chiamerebbe "storico", in cui è urgente però delineare concetti, formulare un lessico e

³ Esemplicativo è il saggio di stampo diltheyano di F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt 2005; tr. it. *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Roma 2011.

comprenderne le visioni. La filosofia è chiamata al recupero di un lavoro di analisi e di chiarificazione.

Come affrontare allora, alla luce di questi, un tema classico della filosofia, come quello del rapporto con la “realtà”? Che cos’è “realtà” (Wirklichkeit) e cosa “realità” (Realität)? Che ne è, di conseguenza, del rapporto “interno” e “esterno”, Sé e mondo, Sé e l’Altro? E del rapporto tra me (individuo) e la rete globale (totalità)? Come si costituisce la mia identità alla luce di questa nuova, ampia e inesplorata possibilità relazionale e esperienza 2.0⁴? Cosa fa che io veda qualcosa come “reale”?

Il “tempo” e lo “spazio”, di conseguenza, sono percepiti in esperienze inedite, esperienze 2.0. Si è così passati dai “tempi di una volta”, al lavoro “h24” e alle macro-transazioni economiche che avvengono in pochi millesimi di secondo. Lo spazio, d’altra parte, va acquisendo profondità infinita attraverso un schermo da migliaia di pixel, lasciando lo spettatore, al contempo, seduto in pochi metri quadri. Come comprendere ancora oggi il rapporto tra finito e infinito, e quale ermeneutica abbiamo a disposizione⁵?

Si parla di “condizione umana”. Come può la filosofia innanzitutto non porre la questione su cosa essa sia; e quindi cosa sia la vita umana, e la sua forma storica a cui si è assegnati, ovvero la società: come si potrebbe se no cercare di capire cos’è la “rete sociale” (*social network*)?

Sono troppi i concetti presi in causa da queste analisi, eppure gli studi al riguardo sono già cominciati da tempo. Un esempio ne è dato dalla scuola di Jos de Mul. *L’Homo ludens* diviene nuovamente oggetto di riflessione filosofica, guardandolo ora alla luce delle nuove modalità di gioco, ovvero col “gioco on-line”⁶. Potremmo sintetizzare così la questione, paradigmatica, che qui poniamo: se il gioco è comprensibile come prassi umana e come paradigma da descrivere e comprendere, oggi si è chiamati a riproporre l’osservazione, la descrizione e lo studio di tale prassi a partire dalle sue modificazioni, apportate dal cambio di tecnologia (chiamiamolo “*Shifting tecnologico*”). *L’Homo ludens* costituisce un esempio paradigmatico su queste linee di ricerca, che arrivano a porre come urgente una nuova critica della ragione⁷.

La nuova tecnologia funge dunque da campo d’esperienza per il pensiero. Un artificio che consente di sperimentare la vita, che la intrappola (proprio perché è meccanismo artificiale); la co-stringe nel meccanismo, così che sia possibile trovarne “resti osservabili” di connessioni strutturali. Un campo di esperimento, ovvero di osservazione e studio in vista del divenir “periti”,

⁴ Sulla questione dell’identità al tempo dei siti internet e dei social network, e di come cambi la struttura del racconto e della narrativa di sé, cfr. A. Romele, *Narrative Identity and Social Networking Sites*, in «Etudes Ricoeriennes/Ricoeur Studies», IV, 2, 2013, p. 108-122.

⁵ Cfr. J. De Mul, *The tragedy of finitude: Dilthey’s hermeneutics of life*, Yale 2004.

⁶ J. De Mul et al., *Homo Ludens 2.0: Play, Media and Identity*, in *Contemporary Culture. New Directions in Arts and Humanities Research*, a cura di J. Thissen et al., Amsterdam 2013, p. 75-93.

⁷ P. D’Alessandro, *Critica della ragion telematica. Il pensiero in rete e le reti del pensiero*, Milano 2002.

imparare a vedere e ri-conoscere la vita, così da ampliarne la conoscenza. Questa potrebbe essere la descrizione della filosofia di Dilthey, con il suo concetto di “esperimento” per le *Geisteswissenschaften*⁸. Ecco perché la sua filosofia è inaspettatamente contemporanea per il mondo 2.0

Cos'è il mondo 2.0? È il Web 2.0, una rete che si trasforma, prende forma per “assomigliare di più alla vita reale”; permette oggi ai soggetti di essere non solo fruitori di contenuti, ma anche attivi creatori, agenti.

Lo spettatore di fronte allo schermo del computer, l'*homo videns*⁹, con l'avvento delle tecnologie 2.0 ha visto il proprio ruolo trasformato:

Infine, con il Web 2.0, gli utenti, che nei *mass media* storici sono utenti semplicemente passivi dei prodotti comunicativi creati da un gruppo di elite di professionisti, hanno la capacità di creare, condividere e commentare i contenuti ipermediali con facilità¹⁰.

Sempre più “facoltà” dell'uomo sono riprodotte nel 2.0; possibilità di creazione, azione, sviluppo delle connessioni sono date come “strumento alla-mano” dell'utente. Lo *Shifting* si fa sempre più pervasivo. La rete 2.0 è una connessione vitale riprodotta, dove passività e attività sono ora possibili allo stesso modo; è possibile “prendere la parola”, aggiungere il proprio racconto, il proprio stralcio linguistico-emotivo; si può guardare e essere guardati; provare sentimenti e apprendere conoscenza.

Proprio l'accesso al sapere (l'economia della conoscenza) ha vissuto con l'avvento della ICT una rivoluzione, a partire dal *global village*¹¹, passando dal *post-moderno*¹², giungendo infine alla “quarta rivoluzione” (quella dell'“informazione”)¹³. Esemplicativi per capire lo sviluppo futuro, sono in questo senso i progetti del Consiglio Nazionale delle Ricerche - Dipartimento Scienze Umane, Sociali e Patrimonio Culturale, che applicano la tecnologia per rendere reperibili e fruibili tanto l'informazione quanto la formazione culturale, attraverso l'utilizzo, per esempio, della *augmented reality* e affini¹⁴.

⁸ «Parrebbe allora che lo sforzo di riconoscere i limiti della natura (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 appunto che egli li fa», in: A. Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey: antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, Milano 2008, p. 73.

⁹ G. Sartori, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Roma-Bari 2003.

¹⁰ A. Romele, cit., p. 112.

¹¹ M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, 1964; tr. it. *Gli strumenti del comunicare*, Milano 1967.

¹² J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris 1979.

¹³ Secondo Luciano Floridi nella modernità si possono rintracciare tre rivoluzioni: quella di Copernico, con l'eliocentrismo; quella di Darwin, che decentra l'uomo dalla posizione nel regno biologico; e quella di Freud, che decentra l'uomo nel suo “interno”. La quarta rivoluzione sarebbe quella dell'informazione, delle ICT, nella quale un profondo cambio di paradigma avrebbero subito l'interazione col mondo e la comprensione di se stessi. Cfr. L. Floridi, *La rivoluzione dell'informazione*, cit.

¹⁴ <http://www.dsu.cnr.it/>.

La separazione tra realtà (*offline*) e virtualità (*online*) non è più sufficiente per descrivere la connessione del 2.0: è ora il momento di parlare di un'unica "fase", la *onlife*¹⁵. Così tutta la vita è ora "online-offline", compresa quella emotiva, sentimentale, istintuale, sessuale; ma anche quella della volontà (di potenza e di sapere); e infine (per seguire la tripartizione proposta da Dilthey: intelletto-volontà-sentimento) quella del sentimento (compreso quello religioso). Non stupisce quindi che si parli anche di un nuovo rapporto col divino e col sacro, riproposto anch'esso su una diversa "piattaforma" del reale, in cui il rapporto Dio-uomo è simile, per analogia, a quello tra "utente-motore di ricerca"¹⁶.

Wilhelm Dilthey ha fatto della connessione (*Zusammenhang*) e della struttura (*Struktur*) i concetti chiave per descrivere la vita nel suo dispiegarsi, dall'individuo alla totalità (società, storia). Le sue descrizioni, i suoi studi sulla vita e sull'uomo sono oggi ancora uno strumento valido per tenere insieme in maniera filosoficamente fondata la molteplicità degli aspetti della vita. Nell'era della connessione, Dilthey si rivela, a distanza di poco più di cent'anni dalla morte, straordinariamente attuale per le sue intuizioni; per la sua filosofia della struttura¹⁷.

L'era 2.0 è connessione. Essere connesso, esserci, diventa sinonimo oggi di esserci in una particolare (seppure massimamente diffusa) tecnologia. Sta concretandosi un dispositivo bio-politico, una differenza ontologica tra chi c'è in un determinato modo (la *community*; la rete-web; la rete-sociale – *social network*), e chi, semplicemente, "non c'è". È necessaria un'ermeneutica nuova, che sappia tenere insieme la vita nella sua differenza ontologica, la verità nella sua "partizione"¹⁸. In cosa Dilthey ci è dunque utile?

Individuo come crocevia di connessioni

Il mondo umano, per Dilthey, ha il suo nucleo elementare, il suo *Grundkörper*, nell'individuo. È un mondo "in costruzione"¹⁹. La connessione è molteplice poiché si differenzia nel "tipo" di connessione. Il mondo umano appare così costituito da un complesso di rapporti: connessioni effettuali (*wirkliche Zusammenhänge*), connessioni di scopo (*Zweckzusammenhänge*),

¹⁵ Cfr. L. Floridi, *La rivoluzione dell'informazione*, cit.

¹⁶ Cfr. A. Spadaro, *L'uomo decoder e il motore di ricerca di Dio*, in Id., *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Milano 2012.

¹⁷ Tema che tornerà ad essere centrale, grazie anche al saggio di F. Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Gottinga 2003.

¹⁸ J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, Paris 1982; tr. it. *La partizione delle voci*, a cura di A. Folin, Padova 1993.

¹⁹ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Gottinga 1927, p. 77-188; tr. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di P. Rossi, Torino 2004, p. 155-286 (cit. come GS VII; Der Aufbau).

da cui sorgono i sistemi di cultura (*die Systemen der Kultur*) e le organizzazioni esterne della società (*die äußere Organisationen der Gesellschaft*)¹.

Tra le *Geisteswissenschaften* quelle che studiano l'individuo sono la psicologia e l'antropologia; le altre invece, hanno per oggetto i sistemi di cultura (arte, religione, filosofia, scienza), e le istituzioni (politiche, economiche, giuridiche) in cui si strutturano i rapporti tra gli uomini. Percorrere, analizzare e ordinare, per quanto possibile, le connessioni che legano individuo e totalità è il compito di un'unità di ricerca che Dilthey vuole tenere insieme e fondare, rintracciandone i «motivi più immediati, più naturali e più potenti», che risiedono «nella posizione dell'individuo rispetto alla totalità».

È proprio la storia delle scienze politico-morali a mostrare questo vasto regno spirituale, del quale siamo parte, come contenente un progresso, una gradazione ascendente, poiché essa comprende in sé l'unione tra il progredire dell'intelligenza e la regolamentazione della società².

Questa è l'idea di Dilthey: c'è un "regno spirituale", quello che più tardi chiamerà "spirito oggettivo", dove le prassi umane, connesse in una struttura, vivono connesse dinamicamente, e l'individuo ne è centro di incrocio.

Il punto per Dilthey è: come è possibile la storia e la società in quanto prodotto dell'uomo (l'individuo) e al contempo struttura (totalità) — rapporto individuo-totalità? Come progredisce un'intelligenza collettiva (potremmo dire "Web 2.0") e la regolamentazione della società (politica e morale)?

Innanzitutto l'individuo è "già da sempre" parte di tale connessione. Non esiste per Dilthey un individuo prima della connessione, né una connessione prima dell'individuo. Il prima e dopo sono frutto di un'astrazione: potremmo tradurre, l'individuo, proprio come oggi nelle tecnologie 2.0, è già sempre connesso, già da sempre *onlife*.

Lo sforzo di Dilthey è quello di dare giustificazione a questa trama di *connessioni* (quella della volontà, del sentimento, delle rappresentazioni) che costituiscono, costruiscono, il mondo storico-sociale, ovvero il mondo umano. È un mondo in connessione, sempre ri-configurante la propria forma di rete; strutturato in quanto complesso di connessioni; vita in movimento.

Nel complesso dei saperi, le scienze sono preposte allo studio analitico della realtà. Esse, come espressione della *volontà di sapere*, accumulano nel corso della storia potenzialità, finalità, potenza tecnica e specializzazione. La

¹ Per queste considerazioni e per quelle che seguono, cfr. la Prima Parte in: W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I, Stoccarda 1979; tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di G. B. Demetra, Milano 2007 (cit. come GS I; Einleitung).

² Id., *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, in *Gesammelte Schriften*, vol. V, Gottinga 2008, pp. 31-37; tr. it. *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, a cura di G. Cacciatore, Napoli, 1975, p. 52.

scienza si connota fin dalla sua origine come primigenia riposta al bisogno di sapere; le forme assunte in tale storia sono molteplici, profondamente correlate con le altre “pratiche-teoretiche” nate dal modo di porsi nei confronti del mondo da parte dell’uomo (col sentimento - religione; con la volontà - diritto, politica; con l’intelletto - metafisica, filosofia, etica; ma anche scienza naturale).

Quali strumenti e quali metodi dunque sono a disposizione dello studioso della *connessione*? Proprio il luogo dell’individuo nella connessione, e il retroagire della connessione nell’individuo sono la sfida mai compiuta di afferrare la struttura della vita. Per questo in Dilthey il problema si pone da molteplici punti: che cos’è tale connessione (problema ontologico)? È possibile averne conoscenza (problema gnoseologico)? Quale impostazione scientifica sarà dunque necessaria (problema logico-epistemologico)? Quali strumenti (problema della connessione dei saperi, della scientificità della filosofia)? Sono le domande ancora attuali per porsi nei confronti dell’artificio tecnologico da parte dell’uomo, soprattutto di quell’artefatto, il Web 2.0, che ricalca, duplicandola, la connessione strutturale della vita; e non solo la duplica come in uno specchio, ma ormai la amplia.

Questo problema, nel linguaggio di Dilthey, è indicato nel rapporto individuo-storicità, che è traducibile come individuo-totalità, individuo-vita. Oggi potremmo dire, individuo-Web 2.0. Come abbiamo visto Dilthey comincia dall’individuo, poiché esso costituisce la pietra angolare su cui ricostruire l’unità filosofica dei saperi degli “umani affari”. Perché non dimentichiamolo: stiamo parlando del mondo storico, quello “fatto” dall’uomo, dai suoi “affari” mondani. Ma non approfondiamo qui cosa questo significhi.

Questo individuo è incardinato sulla teoria dell’*Erlebnis*, e sulla convinzione che le *Lebenseinheiten* (le *unità di vita*) costituiscano i “dati” della società e della storia. Unità di vita e vissuto sono la base di ricostruzione del mondo storico. Assumere questo compito, rifondare i saperi di «quest’altra metà del *globus intellectualis*», è la missione di Dilthey.

Il compito può così essere formulato: condurre una critica della ragione, che ora è *storica*, e al contempo, fare una critica *storica* della ragione; tutto ciò nell’intento di superare i limiti formalistici e universalistici del criticismo kantiano, della logica della storia hegeliana, delle ipotesi della psicologia costruttivistica, delle teorie scientifiche delle scienze della natura applicate all’uomo razionale.

Forme e contenuti dell’individualità non si limitano in Dilthey quindi alla dimensione concettuale. Psicologia e antropologia devono assumere il compito di affrontare un soggetto completo, un uomo intero, il *ganzer Mensch*. Per far ciò esse stesse devono adeguare il loro sguardo, tramite fondazione filosofica, per non far di quest’uomo un “soggetto mutilato”:

Nelle vene del soggetto conoscente che Locke, Hume e Kant costruirono non scorre sangue vero, ma la linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero. La frequentazione storica come quella psicologica dell’uomo intero

mi condusse però a mettere quest'ultimo, nella molteplicità delle sue forze, quest'essenza volente, senziente e rappresentante, anche alla base della spiegazione della conoscenza e dei suoi concetti (come mondo esterno, tempo, sostanza, causa), sebbene la conoscenza sembri subito tessere questi suoi concetti solo dal materiale del percepire, rappresentare e pensare³.

Con ciò Dilthey ha in mente un vero e proprio "ampliamento" della stessa "ragione": è questo il compito di una filosofia che si fonda nell'uomo nella sua interezza, e che ha per fine la comprensione di tale uomo e del mondo ad esso correlato (mondo umano-storico-sociale; mondo delle pratiche scientifiche naturali; mondo religioso dell'esperienza religiosa etc.). Assumere tale molteplicità è il compito di una ragione nuova, che si fonda sull'intera esperienza dell'uomo, quella del pensiero, del volere, e del sentimento (un'esperienza anch'essa nuova, "allargata").

Trattasi dunque di una nuova impostazione filosofica; è una frequentazione, come la definisce Dilthey. Un vero e proprio tenersi occupati con la pratica filosofica; nuova per gli strumenti concesse dalle scienze dello spirito (dalla filologia, dalla storia, dalla letteratura), dal depositarsi dell'umana storia, negli scritti e nei monumenti⁴.

Certo è ora la coscienza «storica» che dischiude un intero ambito di esperienza possibile. Questa nuova chiave d'accesso all'uomo disvela al contempo un soggetto nuovo, la cui essenza è molteplice. Un'essenza *wollend - fühlend - vorstellend*.

Il soggetto che Dilthey delinea fin dalla *Einleitung* non è "irrazionale", ma, semmai, "relazionale". Riformare la razionalità, ampliandola, inglobando ciò che fin qui, dalla tradizionale metafisica, è stato considerato *irrazionale*: il sentimento e la volontà, le "connection" che costituiscono una "struttura" globale, un'unità vivente, che l'uomo "via via" è, senza la quale sarebbe "mutilato". La questione è cercarne «la connessione» (*Zusammenhang*).

Le componenti più importanti della nostra immagine e della nostra conoscenza dell'effettualità, come appunto l'unità personale di vita, il mondo esterno, gli individui fuori di noi, la loro vita nel tempo e la loro influenza reciproca, si possono spiegare tutti a partire da questa intera natura dell'uomo, il cui reale processo di vita ha nel volere, nel sentire, nel rappresentare solo i suoi diversi lati⁵.

Connessioni, struttura e Social

Diversi lati di un unico processo di vita, che da individuale è, per via della relazione spaziale (comunità) e temporale (storia, di generazione in generazione), anche collettivo e storico. La storia europea, e quindi la

³ Id., GS I; *Einleitung*, p. LXI (p. XVIII).

⁴ «Vorrei insegnare a vedere questa effettualità — un'arte che dev'essere esercitata a lungo, come quella dell'intuizione di forme spaziali — e scacciare questa nebbia e questi fantasmi», in: Ivi, p. 81 (p. 42).

⁵ Ivi, p. LXI (p. XVIII).

storia del sapere, della scienza, delle istituzioni è la storia stessa dell'uomo che, attraverso di essa, viene a conoscenza di se stesso. Questo è l'ambito illuminato dalla coscienza storica, da cui è ora impossibile retrocedere. Il fare umano appare ora come "storico", ed è possibile rintracciarne l'inizio, l'evoluzione, il senso e, infine, immaginarne il futuro. Questo è il "destino" che si dischiude con la "storia" (lo *Schicksal* che nasce dalla radice della *Geschichte*).

Dilthey insegna a ricostruire la storia. Quella del «dominio e decadenza» della metafisica è tracciata nel secondo libro della *Einleitung*⁶. L'oggetto dell'opera nel suo insieme è quel mondo umano (costruito e in costruzione), l'effettualità storico-sociale (*die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit*) «nella connessione (*Zusammenhang*) in cui essa si costruisce (*sich aufbaut*) da unità individuali all'interno dell'articolazione naturale del genere umano, così come le scienze di questa effettualità (*Wirklichkeit*), vale a dire le scienze dello spirito, nella separazione e nelle relazioni interne in cui sono nate dal dibattersi del conoscere (*des Erkennens*) con questa effettualità: ciò affinché chi si addentra in questa introduzione scorga dinanzi a tutti l'oggetto stesso nella sua realtà (*das Objekt selber in seiner Realität*)»⁷.

Il «dibattersi del conoscere» costituisce quel rapporto di lotta delle connessioni strutturali che fa della storia il terreno dell'emergere di quella particolare figura di sapere che è la metafisica. Affianco ad essa è la scienza della natura, il diritto, l'esperienza religiosa e il rappresentare mitico: Dilthey retrocede in questo mondo umano, storico e sociale, l'apparire di tali configurazioni di senso, volontà e sentimento.

Se il momento fondativo è l'individuo (non nel senso atomistico)⁸, tale effettualità è "storica" fin tanto e in quanto "sociale" (co-azione degli individui, articolazione di volontà, rappresentazioni e sentimenti, quindi di scopi, valori e ideali), e "sociale" solo e in quanto "storica".

Per tutta la *Einleitung* i termini *geschichtlich* e *gesellschaftlich* si tengono stretti, separati solo da quel trattino che li co-implica vicendevolmente (*geschichtlich – gesellschaftlich*). Un trattino segno della "struttura originaria" (*Struktur* e *Zusammenhang*) che si tiene insieme e si distingue (la vita, che è struttura strutturata; connessione di connessioni).

Il mondo effettuale storico-sociale è ciò in cui l'individuo non può che trovarsi (*dejezione* e *Befindlichkeit* per dirla con Heidegger) – *Onlife*; in quanto sociale è storico, in quanto storico è sociale. Questo poiché le forze dello psichico, le unità psico-fisiche di vita (*psycho-physische Lebenseinheiten*), che costituiscono i soggetti di tale connessione, non sono altro che esse stesse la *medesima realtà vitale (reale e virtuale)*; essi stessi sono vita che si struttura, rappresentazione-volontà-sentimento. Sono, per così dire, "della stessa pasta", uniformi con la struttura stessa.

⁶ Ivi, p. 239 (p. 122).

⁷ Ivi, p. 241 (p. 123).

⁸ «Gli individui non stanno di fronte alla potenza di Stato come atomi isolati, ma come una connessione (*Zusammenhang*)», Ivi, p. 165 (p. 84).

I concetti di *Gemeinsamkeit* e *Gemeinschaft* ricoprono un ruolo centrale, infatti, in Dilthey: «Il mondo storico-umano che sulla base di uniformità (*Gemeinsamkeit*), per quell'enigma che è l'individuazione, si espande come un tronco in diversi rami, è l'oggetto centrale della arti espositive, e cioè la plastica, la pittura e la poesia narrativa e drammatica»⁹.

Troviamo la categoria di «uniformità» anche nelle opere del Novecento di Dilthey, dove assumerà importanza crescente nel contesto dell'ermeneutica:

La comunanza (*Gemeinschaft*) delle unità viventi è il punto di partenza di tutte le relazioni tra particolare e universale nelle scienze dello spirito. (...) Essa costituisce il presupposto della comprensione. (...) *Ogni manifestazione particolare della vita rappresenta*, nell'ambito dello spirito oggettivo, un *elemento comune*. Ogni parola, ogni proposizione, ogni gesto e ogni formula di cortesia, ogni opera d'arte e ogni impresa storica sono comprensibili solamente in quanto un rapporto di comunanza unisce chi in essi si esprime con il soggetto comprendente; l'individuo vive, pensa e agisce di continuo in una sfera di comunanza, e solo in questa comprende¹⁰.

Rappresentazione di ideali, volontà che pone scopi, sentimento che distingue valori e che sente la vita (il sentimento della vita - *das Gefühl des Lebens*)¹¹: questo è il quadro delle connessioni della vita.

L'individuo, se è *individuum*, indivisibile, al contempo è anche strutturata connessione di vita, molteplice e non monadologica.

Il singolo è un punto d'intersezione (*Kreuzungspunkt*) di una pluralità di sistemi che si specializzano sempre più finemente nel decorso della cultura nel suo progredire. Anzi, lo stesso atto vitale di un individuo può mostrare questa multilateralità. Quando uno studioso stende un'opera, questo processo può formare un membro nel collegamento di verità che costituiscono la scienza; nel contempo lo stesso processo è il membro più importante del processo economico che si compie nell'approntamento e nella vendita delle copie; lo stesso processo ha inoltre, come adempimento di un contratto, un aspetto giuridico, e può essere una componente delle funzioni professionali dello studioso così come sono subordinate al contesto amministrativo. Lo scrivere ogni singola lettera di quest'opera è così una componente di tutti questi sistemi¹².

Il *post* su Facebook, il *tweet* su Twitter sono possono essere ricondotti a di questo intreccio di sistemi. Non ci si rende conto della modalità d'azione del "postare", del "dire qualcosa", poiché il rapporto tra volontà e realizzabilità è profondamente cambiato con le tecnologie 2.0. Eppure ogni azione, ogni presa di parola, ogni individuo è punto d'intersezione di connessioni, molteplicità

⁹ Id., *Beiträge zum Studium der Individualität*, in *Gesammelte Schriften*, vol. V, Gottinga 2008; tr. it. *Contributi allo studio dell'individualità. Sulla psicologia comparativa*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di A. Marini, Milano 1987, pp. 447-515, p. 476 (p. 273).

¹⁰ GS VII; *Der Aufbau*, p. 234 (p. 240). Sullo sviluppo di questo tema per l'ermeneutica si veda: J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francoforte 1968; tr. it. *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari 1970, p. 156 e ss.

¹¹ GS I; *Einleitung*, p. 785 (p. 395).

¹² GS I; *Einleitung*, p. 99 (p. 51).

d'aspetti che coesistono e agiscono sullo stesso. Un mondo plurale di sistemi passa per il crocevia che ora è rappresentato dall'identità online. Agiscono nel Web 2.0, e retroagiscono sulla realtà, sulla relazione identitaria¹³.

Il singolo, l'abbiamo detto, vi è dentro fin dalla nascita. Si trova di fronte queste "cose", queste "connessioni", queste "oggettivazioni" come un'oggettualità che c'era prima di lui, permane dopo di lui e su di lui opera con i suoi dispositivi (*mit ihren Veranstaltungen*).¹⁴ Una realtà temporale dunque, e efficace, operante e agente. Sono proprio "dispositivi" (*device*) i protagonisti elettronici della ICT. Tali dispositivi sono arrivati a un numero esorbitante in tutto il mondo, e ogni istante "vivono" comunicando informazioni. Tali dispositivi insieme agli esseri "umani" formano un unico mondo, *l'infosfera*¹⁵.

Struttura e Hermes

*Die Auslegung wäre unmöglich,
wenn die Lebensäußerungen
gänzlich fremd wären.
Sie wäre unnötig,
wenn in ihnen nichts fremd wäre.
Zwischen diesen beiden äußersten
Gegensätzen liegt sie also*¹⁶

La vita è struttura e prende forma¹⁷. Ed è struttura poiché la si rintraccia a partire da sé, dalla vita propria. Perché heideggerianamente la vita è "via via sempre la mia"¹⁸. Ebbene, tale articolazione (*Gliederung*) è il carattere della vita, psico-fisica. Psicica e fisica, in un unico originario che è per noi sempre e solo afferrato *ad post*, nel pensiero (*Denken*) e nell'*Erlebnis*. Tale articolazione vive in quanto "esprimibile" e per ciò "comprensibile". *Ausdruck* e *Verstehen* sono la correlazione strutturale, per cui l'articolazione si dà nell'*Erlebnis*, e al contempo ne è costituzione.

Dallo schema brentano per il quale il rapporto tra atto e contenuto è la cifra essenziale dei fenomeni psichici, Dilthey si distanzia (definendo "scolastica" la scuola di Brentano) contrapponendo come elemento originario la comprendente «fatticità della vita»¹⁹. La fatticità di vita precede

¹³ Cfr. A. Romele, *Narrative identity and social networking sites*, cit.

¹⁴ GS I; Einleitung, p. 99 (p. 51).

¹⁵ L. Floridi, *La rivoluzione dell'informazione*, cit.

¹⁶ GS VII; Der Aufbau, p. 225 (p. 221).

¹⁷ Negli scritti di estetica Dilthey parla al riguardo di «legge di Schiller». Vedi: G. Matteucci, *Presentazione*, in *Estetica e poetica*, a cura di G. Matteucci, Milano 2005, p. 9-32. Sulla questione delle forme della vita, nel carteggio col conte York proprio su questo punto il conte gli rimprovererà una visione "estetica" della vita storica; nella risposta gli proporrà quella differenziazione tra "ontico" e "ontologico" che Heidegger recupererà nel §77 di *Sein und Zeit*.

¹⁸ Sul parallelismo della categoria di *Jemeinigkeit* tra Dilthey e Heidegger, cfr. il capitolo I in: C. Paravati, *La costruzione del mondo storico in Wilhelm Dilthey. Ermeneutica e storia*, PhD thesis, Verona 2013.

¹⁹ Cfr. M. Mezzananza, *Von Dilthey zu Levinas. Wege im Zwischenbereich von Lebensphilosophie, Neukantismus und Phänomenologie*, Nordhausen 2012, p. 64.

la distinzione tra “coscienza” (*Bewusstsein*) e i suoi oggetti; tra interno e esterno; soggetto e oggetto.

Non solo Dilthey si distanzia con ciò dal realismo di Brentano, ma anche dalla fenomenologia di Husserl²⁰. Esempio in tal senso è il diverso modo di intendere la nozione di *Ausdruck*. Se per l'Husserl delle ricerche logiche l'espressione è interessante nella sua “dimensione semantica”, nella sua struttura di atto intenzionale, «nel quale gli *Erlebnisse* si riferiscono ad un'unità di significato ideale»²¹, per Dilthey l'espressione è “obiettivazione della vita”. Essa è articolazione di *Erlebnis*, ed è in essa che è possibile lo *Verstehen* non solo nel senso di una “metodica delle *Geisteswissenschaften*”, bensì anche nel senso del comprendere “elementare”, che trova il suo luogo sul piano prescientifico della vita pratica (quotidiana)²².

Le prese con questa vita, questa “connessione strutturale”²³, costringe ora il filosofo ad aver a che fare: a) con le molteplici sfaccettature della realtà; la vita è *vielseitig*, non basta un “sistema” per prenderla (afferrarla) e comprenderla; b) col praticarne un rapporto cosciente (*Selbstbesinnung* come metodo di esperienza possibile - stacco del pensiero dalla vita - filosofia), sapendo al contempo di non poter superare un limite invalicabile (inaggrabilità della vita - enigma della vita - tragicità della conoscenza).

Tenere insieme la pluralità della realtà è compito arduo. La filosofia della struttura è in grado di farlo, poiché evita ogni forma di riduzionismo. Quello che “riduce” a natura (positivismo), e al contempo sa bene di dover fare i conti con l'unità di *Geist* e *Natur* in una nuova configurazione. Per questo l'uomo per Dilthey è “unità psico-fisica”, la cui essenza non è né psichica né fisica bensì quel *trait d'union* tra le due.

Nessuno psicologismo, nessun naturalismo, nessun positivismo; nessun sistema né empirismo. Il pensiero di Dilthey avanza nella ricerca senza costringere in schemi, bensì mostrando, analizzando, rintracciando i nodi della rete e le figure della struttura. Non solo quindi il “mondo-storico”, ma anche la ricerca è un continuo “aufbauen”, una costruzione (e, quindi, una de-costruzione).

Noi stessi siamo natura, e la natura agisce in noi, inconsciamente, in impulsi oscuri; gli stati di coscienza si esprimono costantemente nei gesti, nelle espressioni facciali, nelle parole e hanno le loro obiettività nelle istituzioni, negli Stati, nelle chiese e negli istituti scientifici; proprio in queste connessioni (*Zusammenhänge*) si muove la storia²⁴.

²⁰ Ivi, p. 64-65.

²¹ Ivi, p. 65.

²² Ibid.

²³ «Se ci fosse una scienza dell'uomo, questa sarebbe l'antropologia, poiché vuole comprendere la totalità dei vissuti secondo la connessione strutturale (Strukturzusammenhang)», in W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Göttinga 1927; tr. it. *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito. Abbozzi di una critica della ragion storica*, in *Scritti filosofici (1905-19011)*, a cura di P. Rossi, Torino 2004, pp. 287-401 (cit. come GS VII; *Plan der Fortsetzung*), p. 279.

²⁴ GS VII, *Der Aufbau*, p. 80.

Superando l'astratta dicotomia tra interno e sterno, natura e spirito, individuo e struttura, Dilthey mostra un quadro articolato dove il tutto si tiene insieme. Indica con una lungimiranza oggi da recuperare la connessione del mondo storico, per il quale appare ora evidente che voler "capire" un lato della questione significa sempre che ne va della totalità. Non si può capire la questione dell'individuo senza far riferimento alle istituzioni; non si può decidere della natura senza la storia. Non si può, secondo l'insegnamento di Dilthey, agire e concepire la realtà solo per "settori disciplinari" separati, tra loro impermeabili, frutto della specializzazione dei saperi. Esiste un'unità di vita (struttura) che chiede con urgenza una possibilità di analisi "unitaria", che sembra a noi difficile possa essere condotta da altri se non dalla filosofia.

L'individuo in quanto oggetto della psicologia, dell'antropologia, è il risultato, come abbiamo detto, di un'astrazione. Non esiste un individuo se non nella connessione storica e sociale: in questo senso vita e storia coincidono. Quando la vita è connessione depositata, la consapevolezza di ciò è "storia", e il de-posito, il *positum*, è "mondo": la costruzione del mondo storico.

Non è quindi un'ermeneutica del pieno, quella di Dilthey, in cui tutto è dato e può esistere solo nelle modalità del senso/non-senso. La sua non è mai una "riduzione ermeneutica", ma è semmai un'ermeneutica della vita. La positività del mondo non è l'arena chiusa dell'esperienza, bensì la consapevolezza di un'esperienza possibile, e dei suoi limiti²⁵. L'allargamento dei limiti (*Erweiterung*) costituisce il disegno progettuale di una nuova ermeneutica, un nuovo rapporto con la vita all'insegna di Hermes.

Gli strati della vita si apprendono solo sperimentando, facendo esperienza "totale", "intera": dal piano biologico a quello corporeo, dall'espressione corporea a quella linguistica, sino ai sistemi della cultura. Si tengono insieme il quotidiano e l'eterno, il simbolico con l'astratto, il quotidiano e il politico. Dilthey dovrebbe essere ripreso e non trascurato per le ricerche di biopolitica, poiché mostra come la struttura della vita coinvolga i piani diversi del mondo storico-sociale destinando le sorti dell'individuo e del "sistema di cultura"; della persona e della conoscenza. Nel mostrare questa connessione di connessioni, Dilthey non prende posizione per dualismi di sorta, men che mai tra natura e storia: il punto è quel «concetto di struttura, che in Dilthey costituisce il punto mediano sistematico della sua posizione antropologica antidualistica»²⁶.

Su questo limite la vita è in gioco; dove natura e storia si incontrano e l'uomo è per essenza tutte le possibilità di "stare" su questo limite. Non a caso questa struttura, che connette l'effetto reciproco tra *Milieu* sociale e naturale, tiene insieme, per Dilthey, l'uomo e l'animale:

²⁵ Sulla questione di immanenza e trascendenza, vita e pensiero, sta lavorando negli ultimi anni Rocco Ronchi. Uno dei suoi ultimi lavori sul tema: R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Milano 2011.

²⁶ M. Mezzanzanica, *Von Dilthey zu Levinas. Wege im Zwischenbereich von Lebensphilosophie, Neukantismus und Phänomenologie*, cit., p. 183.

Scorgiamo in noi stessi una molteplicità di eventi interni che si distinguono nella coscienza chiaramente gli uni dagli altri: sensazioni, rappresentazioni, sentimenti, istinti, volizioni. Questi eventi sono collegati tra loro in una struttura della vita psichica che è la stessa per tutti gli essere animali di questa terra, e che costituisce la legge psichica fondamentale di questi esseri viventi²⁷.

La struttura di pensiero, sentimento e volontà non sono quindi astratte costanti, bensì funzioni che nell'unità di vita sono "intrecciate", ne costituiscono il "tessuto", e quindi il "tessuto". Sé e Mondo sono la vita stessa nel loro rapporto mediato e sensibile. «Il Sé e l'Altro, l'Io e il Mondo esistono l'un per l'altro in questa connessione (*Zusammenhang*). Essi non esistono l'un per l'altro, né sono riferiti l'uno all'altro, in un rapporto puramente intellettuale di soggetto-oggetto, ma nella connessione della vita»²⁸.

«In questo senso il concetto di struttura è una sorta di apriori empirico e materiale»²⁹, un "quadro d'articolazione" inaggrabile³⁰. Questo empirico e materiale apriori è la natura dell'uomo, di cui Dilthey spesso parla, una natura connotata storicamente. La natura quando è umana, allora la chiamiamo storica; superare le dualità ontologiche permette la definizione di una nuova ermeneutica.

Non più contrapposizione dualistica tra naturale e artificiale; tra pensiero e vita; tra enti e connessioni; tra umano e dis-umano. Come cambia alla luce di ciò l'analisi del rapporto uomo-macchina, naturale-artificiale nell'era 2.0? Di quale ermeneutica abbiamo bisogno per appropriarci della struttura-mondo (che anticipa ogni divisione ulteriore)? Tale struttura si è mostrata in quanto connessioni; struttura fisica, psichica (dell'individuo); ma anche struttura politica, istituzionale. Ne va dunque della vita quotidiana, e di quella ideale; di quella personale come anche di quella comunitaria-sociale; e infine politica e mondiale.

Secondo le intuizioni di Dilthey appare ora evidente come anche il Web 2.0 non si possa affrontare se non tenendo insieme l'individuale (gli

²⁷ W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an der Realität der Aussenwelt und seinem Recht*, in *Gesammelte Schriften*, vol. V, Gottinga 2008, p. 90-138; tr. it. *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di A. Marini, Milano 1987, pp. 228-276 (cit. come GS V; *Aussenwelt*), p. 95 (p. 233).

²⁸ Id., *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*, in *Gesammelte Schriften*, vol. XIX, Gottinga 1982, p. 333-388; tr. it. *Vivere e conoscere. Progetto di una logica gnoseologica e di dottrina delle categorie*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di A. Marini, Milano 1987, pp. 293-349 (cit. come GS XIX; *Leben und Erkennen*), p. 349 (pp. 309-310).

²⁹ M. Mezzananza, *Von Dilthey zu Levinas. Wege im Zwischenbereich von Lebensphilosophie, Neukantismus und Phänomenologie*, cit., p. 184. Su questo tema cfr. anche P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft: Wilhelm Dilthey's Revolution der Allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Frankfurt a. M. 1968.

³⁰ Cfr. F. Rodi, *Erkenntnis der Erkenntnis. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Francoforte 1990; tr. it. *«Conoscenza del conosciuto»*. *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, a cura di A. Marini, Milano 1996, pp. 15-30.

effetti sulla persona), il sociale (gli effetti della connessione storico-sociale) e il politico. È una “affare umano” che interessa la vita nella sua totalità; è questione *biopolitica*, etica, sociale, culturale, religiosa, artistica: filosofica; insomma, è questione “vitale”:

Lo scopo principale di tutte le forme della cultura consiste precisamente nel compito di edificare un mondo comune del pensiero e del sentimento, un mondo umano che vuole essere un *koinon cosmos* e non un sogno individuale, o una bizzarria o fantasia non meno individuale³¹.

È giunta l'ora di un'ermeneutica 2.0?

Il compito della filosofia, prospettive diltheyane per uno *shifting* ermeneutico

Vedere la struttura di connessioni della vita significa vederne la storicità, la provenienza; gli effetti che le connessioni hanno vicendevolmente; significa abbandonare la metafisica e la filosofia sistematica. Non si può tornare indietro.

Quale compito dunque per la filosofia? Per rispondere alla domanda si rende necessario innanzitutto decidere sulla questione: Dilthey può proporre una filosofia? Dopo la metafisica che tipo di filosofia è possibile per Dilthey? Quale il suo compito? E, ancora prima di porre tali domande: non ha Dilthey compromesso queste possibilità facendo emergere, tramite le sua analisi, un quadro relativistico su cui è impossibile costruire?

Tutt'altro! Si profila, invece, un pensiero che, volendo trovare il nocciolo, la quintessenza, l'unità della vita, la sua struttura, supera la stessa filosofia, in un “pensiero post-metafisico”³². Quella di Dilthey non è nemmeno una posizione soggettivo-relativistica, ma indica «semmai una sorta di *Metafilosofia*, che domanda della funzione della filosofia tanto nella vita individuale quando in quella sociale-storica»³³.

L'informazione storica porta così a una visione del condizionamento dell'incondizionato, a una presa di coscienza della relatività storica. Con ciò però Dilthey non diventa il rappresentante di un relativismo storico, perché non è la relatività, ma la realtà “originaria” della vita, che è alla base di ogni relatività, ciò che occupa il suo pensiero³⁴.

L'originarietà della vita è il punto centrale della riflessione di Dilthey. Non quindi la relatività di per sé, non un tipo accanto all'altro; e neanche una

³¹ E. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, a cura di D. Ph. Verene, Londra 1979; tr. it. *Simbolo, mito e cultura*, Roma-Bari 1985, p. 72 (p. 81).

³² J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Francoforte 1992.

³³ M. Mezzanica, cit., p. 87.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte in der neuen deutschen Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Tübinga 1993, pp. 27-36; tr. it. *Il problema della storia nella filosofia tedesca contemporanea*, in *Verità e metodo 2*, a cura di R. Dottori, Milano 2001, p. 38.

Weltanschauung rispetto ad un'altra. Bensì la vita nella sua inaggrirabilità, il che significa, la vita in ciò che di essa è possibile vedere³⁵.

Non già la relatività di ogni visione del mondo è l'ultima parola dello spirito, che le ha tutte attraversate, bensì la sovranità dello spirito nei confronti di ognuna di esse, e al tempo stesso la coscienza positiva del fatto che nelle diverse forme di atteggiamento dello spirito esiste per noi l'unica realtà del mondo³⁶.

La sua filosofia non decide sulla legittimità di un'unica forma di vita, di un'unica storia da raccontare. Preserva la pluralità in quanto possibilità fattive di vita. Di conseguenza l'uomo ha un'essenza storica per Dilthey, è eccedenza da sé, eccede se stesso poiché è lo spettro delle proprie possibilità³⁷. L'uomo è le proprie possibilità: è *homo homini lupus*, come vuole Hobbes; *homo homini Deus*, come risponde Spinoza; tutto lo spettro di tali possibilità è "uomo", ovvero *homo homini homo*³⁸.

Fare filosofia è dunque ora uno *shifting* necessario, quello del pensiero in una nuova configurazione, adatta a "saper vedere e cogliere" la vita, nelle strutture che si costruiscono parallelamente, connessioni globali: la filosofia diviene ora ermeneutica, in una "versione aggiornata".

Ermeneutica in Dilthey significa preservare la vita nella sua totalità, senza mutarla. È una configurazione della stessa coscienza (coscienza storica) che nasce da quello che noi definiamo il "principio ermeneutico", la risposta della coscienza storica per preservare la vita di fronte al *polemos*. Dilthey si iscrive in questa tradizione: la sua filosofia è ermeneutica per la vita.

Filosofare diviene un "far filosofia della filosofia", della scienza, del sapere, della cultura, insomma, filosofia della vita (struttura e connessione).

³⁵ «Le indagini di Wilhelm Dilthey ci tengono col fiato sospeso con la costante domanda circa la "vita". I "vissuti" di questa "vita" egli cerca di comprenderli nella loro connessione strutturale e nella loro connessione evolutiva a partire dalla totalità di questa vita stessa. L'elemento filosoficamente rilevante della sua "psicologia come scienza dello spirito" non deve essere cercato nel fatto che non è più orientata su elementi e atomi psichici, né tanto più di rimontare pezzo a pezzo la vita psichica ma punta piuttosto alla "totalità della vita" e alle sue "configurazioni" – bensì nel fatto che, così facendo, era *soprattutto* in cammino verso la domanda circa la "vita"», in: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga 2006; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Milano 2006, p. 145.

³⁶ W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, vol. V, Gottinga 1924; tr. it. *L'essenza della filosofia*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di P. Rossi, Torino 2004 (cit. come GS V; *Das Wesen*), p. 483.

³⁷ La categoria di «eccentricità» è stata introdotta da Plessner nella sua antropologia filosofica, frutto di confronto con la fenomenologia di Husserl, conosciuto a Gottinga, e con l'opera di Dilthey, fattagli conoscere dall'amico G. Misch; H. Plessner, *Die Stufen der Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlino 1975; tr. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Torino 1989.

³⁸ L'espressione è usata da Carl Schmitt, che racconta di averla trovata nel diario del viaggiatore Francisco de Vitoria, vedi: C. Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zur Machthaber*, Neske 1984; tr. it. *Dialogo sul potere*, a cura di G. Gurisatti, Milano 2012, p. 16.

La meta-filosofia è pratica di vita la cui cifra è la “dedizione” per questa possibilità del pensiero: «dedizione filosofica».

La dedizione si accompagna a un'altra possibilità: la «libera negazione della nostra egoità»³⁹. Così facendo, dice Dilthey, ci si accorge di non essere «necessitati dalla natura», e si traduce quindi in una «liberazione» (*Freigebung*): accorgersi del proprio poter-essere.

Libertà è dunque questo poter-essere, nel suo permettere il poter-essere. Il compito della filosofia è quello di ripetere tale atto di liberazione. Accorgersi di non essere “necessitati dalla natura” e abbracciare tutte le libere possibilità dell'uomo: in che modo questa impostazione può essere utile per affrontare il mondo contemporaneo 2.0?

La dedizione (*Hingabe*) filosofica è dono (*Gabe*) e compito (*Ausgabe*) di chi si pone di fronte all'enigma della vita. I limiti della conoscenza finiscono nella tragicità della propria finitezza. Svaniscono in questo modo le pretese filosofiche? Al contrario. Assunti questi stessi limiti, dove la conoscenza è tragedia, proprio allora la libertà è autocoscienza. La dedizione (*Hingabe*) nella storia diviene compito (*Ausgabe*) in quanto dono (*Gabe*). Questa è l'umanità, l'uomo — il mondo spirituale. Mondo di necessità naturale, ma anche necessità del pensiero; libertà del sentimento e della volontà. Mondo che è un'unica connessione strutturata.

Il filosofo, nel mezzo della connessione spirituale in cui vive, è parte di una funzione, la funzione della filosofia stessa. Funzione per la società, che non dimentichiamolo, significa funzione per la vita spirituale tutta, quindi per la storia, per l'uomo. La sua funzione è dunque quella di indicare, nel tentativo di risolverlo, l'enigma della vita e del mondo; e così facendo testimoniare la libertà del poter-essere; rendere possibile la libertà che si “stacca” dalla vita necessitata per creare ed essere creata; la vita che diremmo “umana”.

Ogni manifestazione, per la sua interezza di vita, è verità espressa, connessione possibile, possibilità di vita. Essere-per-la-vita è quindi la risposta filosofica all'enigma del mondo dopo la caduta della metafisica nella società contemporanea. La molteplicità delle manifestazioni di vita, dalla cultura (multiculturalità), le differenti pratiche (comunicative, sociali, politiche), necessitano di un pensiero che sappia tenere insieme la molteplicità “con intenzione filosofica”. «Emerge allora la plurivocità senza fine della materia storica»⁴⁰. Dilthey ci consegna questo pensiero. Vivere e far-vivere⁴¹. Da qui in poi trattasi di un “aggiornamento da scaricare”: un'ermeneutica 2.0.

³⁹ GS I; Einleitung, p. 765 (p. 385).

⁴⁰ GS I; Einleitung, p. 374.

⁴¹ O. Marquard, *Leben und leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey*, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», II, 1984, pp. 128-139.