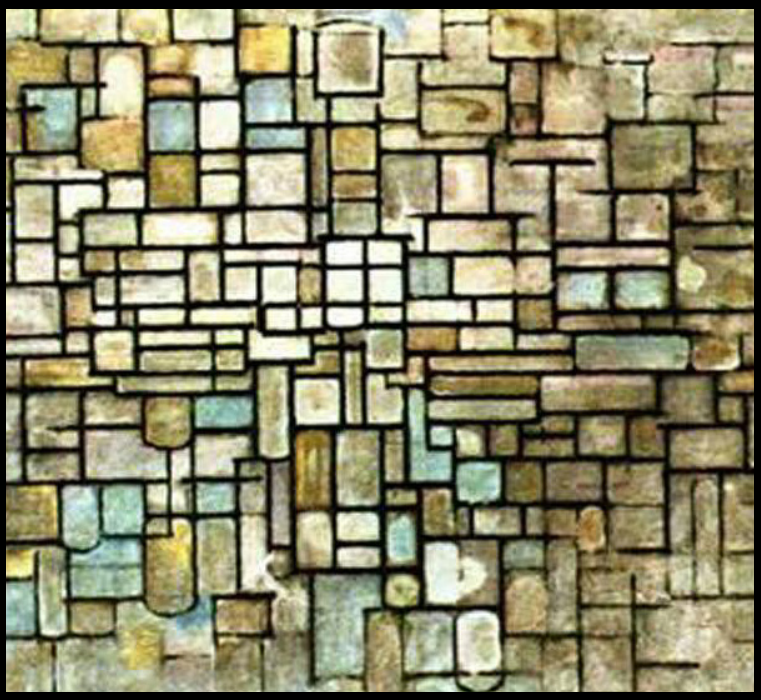
Lo Sguardo .net
rivista di filosofia

Wilhelm Dilthey
Un pensiero della struttura

N. 14, 2014 (I)

a cura di Christian Berner, Edouard Jolly, Alberto Romele



ISSN: 2036-6558

Lo Sguardo – Rivista di Filosofia

Aut. Tribunale di Roma n° 387/2011
ISSN: 2036-6558

Comitato Scientifico:

Nunzio Allocca (sapienza Università di Roma), Antonello D'Angelo (sapienza Università di Roma), Paolo D'Angelo (Università degli studi Roma Tre), Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra), Roberto Esposito (Istituto Italiano di Scienze Umane), Miguel Angel Granada (Universidat Autònoma de Barcelona), Thomas Macho (Humboldt Universität zu Berlin), Marcello Musté (sapienza Università di Roma), Corrado Ocone (LUISS Guido Carli), Maria Teresa Pansera (Università degli studi Roma Tre), Fabio Polidori (Università degli studi di Trieste), Lorena Preta (Psicanalista, membro ordinario SPI), Paola Rodano (sapienza Università di Roma), Wolfgang Rother (Universität Zürich), Francesco Saverio Trincia (sapienza Università di Roma), Nicla Vassallo (Università degli Studi di Genova)

Caporedattori:

Simone Guidi (Coordinamento editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

Redazione:

Federica Buongiorno, Marzia Caciolini, Marco Carassai, Lorenzo Ciavatta,
Andrea Pinazzi, Libera Pisano

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

"Lo Sguardo" è una rivista elettronica di filosofia *Open access* promossa da Edizioni di Storia e Letteratura. A partire dal 2010 la rivista pubblica con cadenza quadrimestrale numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono "Lo Sguardo" sono:

"Articoli": la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a *peer review* dal Comitato dei lettori della rivista.
"Interviste": la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.
"Contributi": la sezione, attiva a partire dal numero di Giugno (IX, 2012) ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti ad un doppio blind review da parte del Comitato dei lettori e altri collaboratori, esperti nelle materie in questione, selezionati per l'occasione dai responsabili della rivista.
"Testi": la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.
"Recensioni, discussioni e note": la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

Lo Sguardo è un progetto dell'Associazione Culturale *Ex Nihilo*.

N. 14, 2014 (I)
Wilhelm Dilthey. Un pensiero della struttura
a cura di Christian Berner, Edouard Jolly, Alberto Romele

Indice:

Wilhelm Dilthey. Un pensiero della struttura
Editoriale di Christian Berner, Edouard Jolly, Alberto Romele.....pp. 5-8

Wilhelm Dilthey. Une pensée de la structure
Présentation par Christian Berner, Edouard Jolly, Alberto Romele....pp. 9-12

¶ Sezione Prima: **Comprensione e storia**

Articoli/1: *Mémoire et théorie de l'histoire chez Dilthey*
di Jeffrey Andrew Barash.....pp. 15-20

Articoli/2: *Compréhension et histoire chez Dilthey*
di Csaba Olay.....pp. 21-32

¶ Sezione Seconda: Le visioni/concezioni del mondo e l'essenza della filosofia

Articoli/3: *«Wir verstehen nur Zusammenhang». A propos de la théorie des conceptions du monde de Dilthey*
di Christian Berner.....pp. 35-45

Articoli/4: *La Weltanschauungslehre diltheyana: storicità e fondazione del sapere umanistico*
di Giancarlo Magnano San Lio.....pp. 47-65

Articoli/5: *La tendance tragique dans la structure. W. Dilthey, Fr. Rosenzweig, K. Löwith*
di Mario G. Lombardo.....pp. 67-82

Articoli/6: *«Prognostische Hermeneutik». Anders et la compréhension diltheyenne de l'histoire*
di Edouard Jolly.....pp. 83-98

¶ Sezione Terza: Comprendere: dalla natura al web 2.0

Articoli/7: *L'origine et l'avenir biologique du concept diltheyen de Strukturzusammenhang. Entre Karl Ernst von Baer et Jakob von Uexküll*
di Jean-Claude Gens.....pp. 101-116

Testi/2 *Comprendere la natura. Dilthey, Plessner e la bioermeneutica*
di Jos de Mul.....pp. 117-134

Articoli/8: *Ebbinghaus versus Dilthey. Il dialogo mancato tra scienze della natura e scienze dello spirito*
di Francesca d'Alberto.....pp. 135-146

Articoli/9: *Fondazione delle scienze dello spirito e archeologia delle scienze umane: Dilthey a confronto con Foucault*
di Massimo Mezzanzanica.....pp. 147-175

Articoli/10: *Dilthey 2.0: struttura e connessione*
di Claudio Paravati.....pp. 177-194

¶ Sezione Quarta: Dilthey e Heidegger

Articoli/11: *L'herméneutique, de Dilthey à Heidegger*
di Guillaume Fagniez.....pp. 197-212

Articoli/12: *Dilthey à Davos*
di Holger Schmid.....pp. 213-227

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Editoriale

Wilhelm Dilthey: un pensiero della struttura

di Christian Berner, Edouard Jolly, Alberto Romele

Al termine delle celebrazioni per il centenario della sua morte, questo numero si propone di offrire una panoramica delle attuali ricerche attorno a Wilhelm Dilthey (1833-2011), in particolare attorno alla nozione di struttura (Zusammenhang), che riguarda la sua intera opera. Con i concetti di «sistema» e «significato», il concetto di «struttura» è in effetti al centro delle riflessioni di Dilthey, in particolare per quel che riguarda la critica della ragion storica. Esso rappresenta un elemento fondamentale delle scienze dello spirito: al di là dell'invarianza, la struttura permette infatti di pensare tanto l'individuo quanto la storia in un'interazione costante, fornendo così i lineamenti per un metodo scientifico.

Tale problema ha, soprattutto in Francia, laddove la riflessione è stata dominata per due generazioni dal concetto di struttura, un'importanza tutta particolare. Lo strutturalismo pareva infatti un pensiero tanto potente da poter allontanare definitivamente le questioni del soggetto e dell'individuo. Il tesi della morte del soggetto, dell'autore, dell'uomo sembrava esserne l'inevitabile conseguenza. Ora, il pensiero di Dilthey, a condizione che non venga ridotto a quello dell'entropatia, ci mostra che le cose non stanno così, poiché pensiero della struttura e dell'individuo sembrano in effetti completarsi. Nulla di strano in questo, d'altro canto, per un pensatore che è stato alla scuola di Schleiermacher, la cui etica o la teoria della storia è interamente strutturata dai rapporti reciproci tra l'individuale e l'universale, il generale e il particolare. Ed è interessante a questo proposito rilevare che l'opposizione della struttura alle categorie della storia, per esempio, non si dimostra vincolante. Si può così pensare l'individuo senza per questo sacrificare la struttura, così come possiamo pensare il sistema insieme con la storia.

Inoltre, nel momento in cui le «scienze dello spirito» sembrano più che mai essere state liquidate o se non altro messe temporaneamente in congedo, può essere utile tornare sulla loro prima e illustre difesa, che rimanda al nome di Dilthey, il quale voleva «lasciar apparire per se stessa la vera natura delle scienze dello spirito». Poiché si potrebbe tranquillamente pensare che d'allora non si è fatto altro che ripetere la stessa problematica e che il Ventunesimo secolo e il suo nuovo positivismo non siano altro che una ripresa

di ciò che accadde nel Diciannovesimo. Cogliere l'occasione del centenario dalla morte di Dilthey può aver senso a condizione che ci si interroghi non tanto sulla persona quanto sui problemi che erano i suoi e che sono in qualche modo ancora i nostri. Gli interventi di questo numero invitano in questo senso a ripensare sia l'opera stessa di Dilthey sia le riattualizzazioni logiche, ermeneutiche o archeologiche della riflessione sulle scienze dell'uomo nel Ventesimo secolo alla luce del pensiero della struttura così come è stato elaborato da Dilthey.

Un simile approccio alle scienze dell'uomo supera evidentemente i confini delle singole scienze: la riflessione filosofica sulle implicazioni delle scienze dell'uomo, in cui le «scienze dello spirito» sono messe a confronto di volta in volta con l'idea di «scienza» in generale o a quella di «scienza rigorosa», in opposizione allo storicismo delle «visioni del mondo», che si trasforma allora in una riflessione sulla filosofia stessa, sulla sua essenza, sull'«autoriflessione» della filosofia o la «filosofia della filosofia», forma d'anticipazione della cosiddetta «metafilosofia» contemporanea. È a questi diversi livelli che i contributi di questo numero riprendono l'interrogare di Dilthey.

I contributi, tra cui alcuni sono stati presentati all'interno del convegno «Dilthey e il pensiero della struttura» organizzato nel 2011 dalla rete di formazione e di ricerca internazionale «Herméneutique, mythe et image», affrontano questioni come la comprensione della struttura psichica, della biografia, della teoria della storia, dell'autoriflessione, della filosofia e delle visioni – o concezioni – del mondo fino a questioni che impegnano appieno la riflessione contemporanea: la «bioermeneutica», l'attuale «neuromania» e la connessione della nostra vita «onlife» al tempo del Web 2.0.

In questo senso, l'intervento di Jeffrey Andrew Barash propone un'interpretazione del concetto di memoria nelle opere di Dilthey, a partire dal ruolo centrale che gioca tra la storia e la biografia, nella misura in cui la riflessione sulla storicità del vivente invita a determinare la specificità della memoria in rapporto con la continuità della storia e la sua comprensione. Su un piano epistemologico, Csaba Olay ricostruisce la distinzione diltheyana tra scienze naturali e scienze dello spirito a partire dalla concezione ermeneutica della comprensione. Il problema consiste nel determinare se la «scienza» deve essere intesa secondo un concetto unitario o pluralista. In questo contesto, la ripresa critica delle tesi di Dilthey offerta da Gadamer permette di considerare le scienze umane prese in una rinuncia alla scientificità. È infine a partire dalla teoria delle visioni o concezioni del mondo e dalla definizione della comprensione come connessione o struttura (Zusammenhang) che Christian Berner descrive, partendo dalla struttura psichica, in che misura queste visioni o connessioni si concepiscono come filosofia della filosofia. Queste ultime consolidano il nostro rapporto al mondo, ma evidenziano anche una contraddizione apparentemente insolubile tra un bisogno di stabilità, che rimanda a una problematica metafisica e una storicizzazione radicale, propria alla vita cosciente, problema che trova eco nell'intervento di Mario Lombardo. Prima di questo, il contributo di

Magnano San Lio riprende il tema classico, ma non per questo meno attuale, della Weltanschauungslehre. Con tale concetto, Dilthey avrebbe tentato di operare una possibile mediazione, nell'ambito delle scienze dello spirito, tra le procedure individualizzanti e le istanze scientifiche. In un certo senso, si tratta ancora di trovare attraverso le intuizioni del filosofo di Biebrich delle risposte tanto all'aspirazione di validità universale del pensiero sistematico quanto ai pressanti appelli dell'individualità e della storicità. Una questione che riguardava Dilthey a cavallo tra Otto e Novecento e un problema che coinvolge noi, che ci occupiamo di scienze umane, ancora oggi. Mario Lombardo ne rivela la portata mostrando che con Dilthey si trova rimessa in questione la possibilità di una validità dei sistemi metafisici stabili, organizzati attorno a una cosmologia, una psicologia e una teologia. Tuttavia, Mario Lombardo spiega anche in quale misura Dilthey non sia un pensatore post-metafisico, mostrando, attraverso un confronto con gli scritti di Franz Rosenzweig e Karl Löwith, che l'elemento tragico della struttura della vita umana si concepisce a partire da due elementi fondamentali, la limitazione storica delle prospettive da un lato e la contingenza insieme con la finitudine della vita dall'altro. Infine, la questione delle visioni o concezioni del mondo, che sono allo stesso tempo delle maniere di comprendere la conoscenza umana, compresa la filosofia, permette di porre anche il problema della costituzione di un pensiero sistematico. In effetti, la visione o concezione storica del mondo tende a distruggere ogni a priori. Di conseguenza, sembra impossibile determinare qualunque fondamento a-storico della filosofia che si possa dire sua essenza. La filosofia dovrebbe allora rinunciare a elaborare ogni tipo di verità riguardo al mondo? Edouard Jolly intende rispondere a questa domanda a partire dell'utilizzo degli schemi diltheyani nell'opera tardiva del filosofo Günther Anders, per mostrare che la filosofia non si accontenta di descrivere continuamente dei vecchi sistemi caduti in disuso.

Jean-Claude Gens ritorna al cuore del pensiero della struttura mostrando che, nelle sue analisi sulla psicologia, Dilthey concepisce il nexus psichico o Lebenzusammenhang come un nexus particolare e determinato. L'autore mira a chiarificare questa questa nozione non solo per quanto concerne l'uomo ma anche più ampiamente rispetto allo psichismo animale. In questo senso, il termine Zielstrebigkeit, mutuato dai lavori del biologista Karl von Baer, merita di essere preso in esame, nella misura in cui designa un compito incosciente, così come il concetto di Komposition, nozione cardine in Jakob von Uexküll, che permette proseguire l'indagine al di là del «nexus». Jos de Mul affronta da parte sua la biologia più contemporanea, cercando di mostrare come la triade diltheyiana Erleben, Ausdruck e Verstehen offra un proficuo punto di partenza per lo sviluppo di una bioermeneutica che non ha a che fare solamente con la comprensione umana ma che include anche l'interpretazione di e da parte di agenti non-umani. Un'impresa tutt'altro che semplice, vista la tendenza di Dilthey a distinguere tra natura e cultura. Per questo, de Mul si avvale anche del contributo di Plessner e di alcuni riferimenti ai più recenti sviluppi negli ambiti della biologia dei sistemi e della neuropsicologia. In continuità con il contributo precedente, l'intervento

di Francesca d'Alberto mostra in maniera efficace come il dibattito attuale tra i sostenitori del riduzionismo neuronale e gli antiriduzionisti richiami temi già noti alle discussioni ottocentesche e quanto le risposte allora date da Dilthey ci offrano ancora concetti e impostazioni per interpretare il presente.

Massimo Mezzanzanica propone poi un interessante confronto tra Dilthey e Foucault, a suo dire importante per comprendere il pensiero diltheyiano della struttura alla luce dello strutturalismo e del post-strutturalismo francesi. O meglio, si potrebbe dire il contrario, nel senso che nella prospettiva dell'autore, Dilthey pare in fin dei conti illuminare alcuni limiti del pensiero strutturalista e post-strutturalista, limiti che lo stesso Foucault a un certo punto, con la sua *Ermeneutica del soggetto*, sembra d'altro canto riconoscere. La concezione aperta di struttura non implica in Dilthey né una prospettiva antiumanistica né una decostruttiva, ma piuttosto un umanismo di tipo nuovo, consapevole dell'impossibilità di esaurire una volta per tutte l'idea di uomo.

Traducendo il termine tedesco Zusammenhang con «connessione», Claudio Paravati propone un'interessante «espansione» dell'ermeneutica di Dilthey in direzione delle nuove tecnologie e più precisamente verso il Web 2.0. A suo dire, l'intuizione profonda che rende il pensiero diltheyiano della struttura di estremo interesse per la nostra condizione «onlife» è lo spostamento (shifting) da un concetto «monadico» di soggetto – e, in senso più ampio, di proprietà del soggetto stesso (volontà, sentimento, intelletto), società, disciplina, etc. – a uno per così dire «relazionale». A ben vedere, la rete 2.0 è una connessione vitale (Lebenszusammenhang) in cui passività e attività sono possibili allo stesso modo: si può guardare ed essere guardati, provare sentimenti e apprendere conoscenza.

I due contributi seguenti affrontano i rapporti tra Dilthey e Heidegger. In effetti, è cosa nota, Heidegger sostiene che Dilthey abbia trattato solo parzialmente di ermeneutica. L'articolo di Guillaume Fagniez ha come scopo di stabilire invece una continuità implicita tra l'ermeneutica di Dilthey e quella di Heidegger. La vita, in quanto si interpreta da se stessa, sarebbe l'elemento iniziale per la radicalizzazione dei paradigmi storici ed estetici nella fenomenologia del vivente sviluppata nei primi lavori di Heidegger. La stessa «distruzione» può in questo modo essere ricondotta a delle fonti diltheyane. Il rapporto tra Dilthey e Heidegger rappresenta allo stesso modo uno degli elementi del contributo di Holger Schmid che rivede il celebre incontro tra Cassirer e Heidegger a Davos nel 1929 alla luce della critica della ragion storica. Dietro al problema esegetico della comprensione dell'opera di Kant, le questioni del mito e del linguaggio legittimano una reinterpretazione delle tensioni esposte dalla discussione tra i due filosofi, discussione che rende essa stessa possibile una riflessione sul concetto di struttura.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Présentation

Wilhelm Dilthey: une pensée de la structure

di Christian Berner, Edouard Jolly, Alberto Romele

Alors que l'on vient de célébrer le centenaire de sa mort, ce numéro se propose d'offrir un panorama des recherches actuelles menées autour de Wilhelm Dilthey (1833-1911), en particulier autour de la notion de structure (Zusammenhang), qui concerne toutes les parties de son œuvre. Avec les concepts de «système» et de «signification», le concept de «structure» est en effet au centre de la réflexion de Dilthey, en particulier pour ce qui concerne la critique de la raison historique. Il devient un élément fondamental des sciences de l'esprit: par-delà l'invariance, la structure permet de penser tant l'individu que l'histoire dans une interaction constante, tout en donnant les grandes lignes d'une méthode scientifique.

Ce problème prend, notamment en France, où la pensée a été dominée sur deux générations par le concept de structure, un relief tout particulier. Car le structuralisme apparaissait comme une puissante pensée permettant d'écarter la pensée du sujet, ou de l'individu. La pensée de la mort du sujet, de l'auteur, de l'homme en paraissait être la conséquence inévitable. Or la pensée de Dilthey, si tant est qu'on ne le réduise pas à la pensée de l'intropathie, nous montre qu'il n'en est rien: la pensée de la structure et de l'individu en effet semblent se compléter. Rien d'étonnant à cela, d'ailleurs, pour un penseur qui a été à l'école de Schleiermacher, dont l'éthique ou théorie de l'histoire est entièrement structurée par les rapports réciproques entre l'individuel et l'universel, le général et le particulier. Et il est intéressant de relever à ce propos que l'opposition de la structure aux catégories de l'histoire, par exemple, ne s'avère pas contraignante. Pas plus que la structure ne signifie la disparition du sujet. On peut ainsi penser l'individu sans sacrifier la structure, comme on peut penser le système et l'histoire.

Aussi, à l'heure où les « sciences de l'esprit » semblent plus que jamais être si ce n'est congédiées, du moins mises en disponibilité, il peut s'avérer utile de revenir sur leur première et illustre défense, rattachée au nom de Dilthey, qui voulait « laisser apparaître pour elle-même la véritable nature des sciences de l'esprit ». Car l'on pourrait sans peine penser que, depuis, l'on n'a finalement que répété la même problématique et que le 21e siècle et son nouveau positivisme ne sont qu'une reprise du 19e. Aussi saisir l'occasion du centième anniversaire de la mort de Dilthey peut prendre tout son sens à

condition que l'on s'interroge non pas sur sa personne, mais sur les problèmes qui étaient les siens et qui sont donc aussi les nôtres. Les contributions de ce numéro invitent en ce sens à repenser tant l'œuvre même de Dilthey que les reprises logique, herméneutique ou archéologique de la réflexion sur les sciences de l'homme au 20e siècle à la lumière de la pensée de la structure telle qu'elle a été élaborée par Dilthey.

Une telle approche des sciences de l'homme déborde bien sûr le champ des sciences singulières: la réflexion philosophique sur les enjeux des sciences de l'homme, où les «sciences de l'esprit» sont confrontées tour à tour à l'idée de la «science» en général ou à celle de «science rigoureuse», par opposition à l'historicisme des «conceptions du monde», qui se transforme alors en une réflexion sur la philosophie elle-même, sur son essence, sur l'«autoréflexion» de la philosophie ou la «philosophie de la philosophie», forme d'anticipation de la soi-disant «métaphilosophie» contemporaine. C'est à ces différents niveaux que les contributions de ce numéro reprennent les questionnements de Dilthey.

C'est ainsi que les contributions, dont certaines ont été présentées dans le cadre du colloque «Dilthey et la pensée de la structure» organisé en 2011 par le réseau de formation et de recherche international «Herméneutique, myhe, image», envisagent la question de la compréhension, de la structure psychique, de la biographie, de la théorie de l'histoire, de l'autoréflexion de la philosophie et des conceptions du monde jusqu'aux questions qui engagent pleinement la réflexion contemporaine: la «bioherméneutique», la «neuromania» contemporaine et la connexion de notre vie «onlife» à la temporalité du Web 2.0.

En ce sens, la contribution de Jeffrey Andrew Barash propose une interprétation du concept de mémoire dans les travaux de Dilthey, à partir du rôle central qu'il joue entre l'histoire et la biographie, la réflexion sur l'historicité du vivant invitant à déterminer la spécificité de la mémoire en rapport avec la continuité de l'histoire et sa compréhension. Sur un plan épistémologique, Csaba Olay reconstitue la distinction diltheyenne entre sciences naturelles et sciences de l'esprit à partir de la conception herméneutique de la compréhension. Le problème consiste à déterminer si la «science» doit être entendue selon une conception unitaire ou pluraliste. Dans ce contexte, la reprise critique des thèses de Dilthey offerte par Gadamer permet d'envisager les sciences humaines prises dans un renoncement au caractère scientifique. C'est enfin à partir de la théorie des conceptions du monde et de la définition de la compréhension comme connexion ou structure (Zusammenhang) que Christian Berner décrit, partant de la structure psychique, en quoi ces conceptions se conçoivent comme philosophie de la philosophie. Ces dernières affermissent notre rapport au monde, mais révèlent une contradiction apparemment insoluble entre un besoin de stabilité, qui renvoie à une problématique métaphysique, et une historicisation radicale, propre à la vie consciente, problème qui trouvera son écho dans la contribution de Mario Lombardo. Avant celle-ci, la contribution de Magnano San Lio reprend le thème classique, mais néanmoins très actuel,

de la Weltanschauungslehre. A l'aide de ce concept, Dilthey a essayé d'effectuer une médiation, dans le cadre des sciences de l'esprit, entre les procédures individualisantes et les prétentions scientifiques. En un certain sens, il s'agit de trouver encore dans les intuitions du philosophe de Biebrich les réponses tant à l'aspiration à une validité universelle de la pensée systématique qu'aux appels pressants de l'individualité et de l'historicité. Une question qui concerne autant Dilthey, à cheval entre le 19e et le 20e siècle, que nous-mêmes qui nous occupons encore des sciences de l'esprit aujourd'hui. Mario Lombardo en dégage la portée en montrant qu'avec Dilthey se trouve remise en question la possibilité d'une validité de systèmes métaphysiques stables, organisée autour d'une cosmologie, d'une psychologie et d'une théologie. Toutefois, Mario Lombardo explique aussi en quoi Dilthey n'est pas un philosophe post-métaphysique, en montrant, à travers une comparaison avec les écrits de Franz Rosenzweig et de Karl Löwith, que l'élément tragique de la structure de la vie humaine se conçoit à partir de deux aspects fondamentaux, à savoir d'une part la limitation historique des perspectives et d'autre part la contingence et la finitude de l'existence. Enfin, la question des conceptions du monde, qui sont autant de manières de comprendre la connaissance humaine, y compris la philosophie, permet également de poser le problème de la constitution d'une pensée systématique. En effet, la conception historique du monde entreprend de détruire tout a priori. De ce fait, il semblerait qu'il soit impossible de déterminer un quelconque fondement anhistorique de la philosophie qui serait comme son essence. Celle-ci devrait-elle dès lors renoncer à élaborer toute vérité concernant le monde? Edouard Jolly entend répondre à cette question à partir de l'utilisation de schèmes diltheyens dans l'œuvre tardive du philosophe Günther Anders, pour montrer que la philosophie ne se contente pas de décrire perpétuellement d'anciens systèmes tombés en désuétude.

Jean-Claude Gens revient au cœur de la pensée de la structure en montrant que, dans ses analyses de la psychologie, Dilthey conçoit le nexus psychique ou Lebenzusammenhang comme un nexus particulier et déterminé. Il vise à clarifier cette notion non seulement en ce qui concerne l'homme, mais également plus largement par rapport au psychisme animal. En ce sens, le terme de Zielstrebigkeit, tiré des travaux du biologiste Karl von Baer, mérite d'être examiné en tant qu'il désigne une tâche inconsciente, tout comme le concept de Komposition, cardinal chez Jakob von Uexküll, qui permet de poursuivre l'investigation au-delà du «nexus». Jos de Mul aborde de son côté la biologie la plus contemporaine, en cherchant à montrer comment la triade diltheyenne Erleben, Ausdruck et Verstehen est un bon point de départ pour le développement d'une bioherméneutique qui n'a pas affaire qu'à la seule compréhension humaine, mais qui comprend également l'interprétation de et à partir d'agents non-humains. Une tentative pas facile, étant donné l'effort diltheyen de distinguer la nature et la culture. C'est pourquoi de Mul se réfère à la contribution de Plessner et aux développements les plus récents dans les domaines de la biologie des systèmes et de la neuropsychologie. Dans le prolongement de la contribution précédente, l'intervention de Francesca

D'Alberto montre de manière efficace comment le débat entre les partisans du réductionnisme neuronal et les antiréductionnistes rappellent des thèmes déjà discutés au 19e siècle, et les réponses données par Dilthey qui donnent encore de nos jours des concepts et des approches permettant d'interpréter notre présent.

Massimo Mezzanzanica propose ensuite une intéressante comparaison entre Dilthey et Foucault, fondamentale à ses yeux pour comprendre la pensée diltheyienne de la structure à la lumière du structuralisme et du poststructuralisme français. A vrai dire, c'est à l'inverse, selon l'auteur, que Dilthey permet de mettre en lumière certaines limites de la pensée structuraliste et poststructuraliste. Limites que Foucault lui-même reconnaît après coup, à partir de son Herméneutique du sujet. La conception ouverte de la structure n'implique pas chez Dilthey une perspective antihumaniste ou déconstructiviste, mais plutôt un humanisme nouveaux, conscient de l'impossibilité d'épuiser une fois pour toutes l'idée même de l'homme.

En traduisant le terme allemand de Zusammenhang par «connexion», Claudio Paravati propose une «extension» intéressante de l'herméneutique de Dilthey en direction des nouvelles technologies, et plus particulièrement vers le Web 2.0. Selon lui, l'intuition profonde qui rend particulièrement intéressante la pensée diltheyenne de la structure pour notre condition «onlife» n'est autre que le déplacement (shifting) d'un concept «monadique» du sujet – et, dans un sens plus large, des propriétés du sujet lui-même (la volonté, le sentiment, l'intellect), la société, la discipline etc. – vers un concept que l'on pourrait dire «relationnel». A dire vrai, le réseau 2.0 est une connexion vitale (Lebenszusammenhang) dans laquelle passivité et activité sont également possibles: on peut voir et être vu, éprouver des sentiments et apprendre des connaissances.

Les deux contributions suivantes envisagent le rapport entre Dilthey et Heidegger. En effet, concernant l'interprétation habituelle du rapport entre Dilthey et Heidegger, celle-ci stipule que la philosophie du premier ne traite que partiellement d'herméneutique. L'article de Guillaume Fagniez vise à ce titre à établir une continuité implicite entre l'herméneutique de Dilthey et celle de Heidegger. La vie, en tant qu'elle s'interprète elle-même, serait l'élément initial d'une radicalisation des paradigmes historique et esthétiques dans la phénoménologie du vivant développée par les premiers travaux de Heidegger. La «destruction» elle-même peut de cette manière provenir de sources diltheyennes. Le rapport entre Dilthey et Heidegger forme également l'un des éléments de la contribution de Holger Schmid qui revisite la rencontre célèbre entre Cassirer et Heidegger à Davos en 1929 à la lumière de la critique de la raison historique. Derrière le problème exégétique de la compréhension de l'œuvre de Kant, les questions du mythe et du langage autorisent une réinterprétation des tensions exposées par la discussion entre les deux philosophes, discussion qui elle-même rend possible une réflexion sur le concept de structure.

¶ Sezione Prima
Comprensione e storia

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Articoli/1

Mémoire et théorie de l'histoire chez Dilthey

di Jeffrey Andrew Barash

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 03/09/2013 accettato il 15/10/2013

In this paper I undertake an interpretation of the concept of memory in the work of Wilhelm Dilthey and of its role in the framework of his theory of history. Through analysis of the concept of memory, Dilthey interweaves the complex levels of personal biography, group interaction and historical life-experience. According to my argument, it is in this capacity that memory, for Dilthey, stands at the center of the more general problem of the cohesion and continuity of history.

***

I

La complexité du concept de la mémoire chez Dilthey correspond au rôle principal qu'il accorde à cette faculté dans les champs à la fois de l'épistémologie, de la théorie de la création littéraire et de la compréhension historique. Dilthey explique que la mémoire – «Erinnerung» ou «Gedächtnis»[1] – ne se déploie pas comme une faculté isolée, puisqu'elle relève d'une unité primordiale de la vie. A partir de cette unité anthropologique fondamentale, la mémoire est animée par la volonté et le sentiment et elle s'enchevêtre avec la perception et l'imagination. Dans son essai «Goethe et la fantaisie poétique» (Goethe und die dichterische Phantasie), le second des essais de son ouvrage L'expérience vécue et la poésie (Das Erlebnis und die Dichtung), Dilthey met en valeur cette unité primordiale des facultés, en insistant sur le rapport intime qu'entretient la mémoire avec l'imagination:

Comme il n'existe pas d'imagination qui ne s'appuie pas sur la mémoire (Gedächtnis), de même il n'y a pas de mémoire qui ne contienne pas un aspect de l'imagination. La réminiscence (Wiedererinnerung) est en même temps une métamorphose[2].

Dans les essais sur la théorie de l'histoire publiés dans le volume La construction du monde historique dans les sciences de l'esprit (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften), Dilthey met en relief

[1] Dilthey ne semble pas opérer une distinction terminologique entre les deux mots.
[2] W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, GS XXVI, Leipzig et Berlin, 1916, p. 182: «Wie es keine Einbildungskraft gibt, die nicht auf Gedächtnis beruhte, so gibt es kein Gedächtnis, das nicht schon eine Seite der Einbildungskraft in sich enthielte. Wiedererinnerung ist zugleich Metamorphose».

l'unité primordiale de la vie comme source de la compréhension (Verstehen). La compréhension n'est pas simplement un produit intellectuel, puisqu'elle met en œuvre des actes de transposition (Transposition), de refiguraton (Nachbilden), de revivification (Nacherleben), et elle présuppose ainsi le concours d'une totalité de l'âme humaine (Totalität des Seelenlebens)[3]. Toutefois, dans l'élaboration de cette théorie de l'histoire, Dilthey n'examine que de manière ponctuelle l'apport de l'imagination; son intérêt dans ce cadre est plutôt porté sur le rôle de la mémoire. Et c'est également ici que toute la complexité de sa conception de la mémoire s'illustre.

A un premier niveau de son articulation, Dilthey analyse la mémoire personnelle. Au cœur même de l'ouvrage Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, dans l'essai intitulé «Projets en vue d'une critique de la raison historique» («Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft»), et tout particulièrement dans une section intitulée «S'apercevoir, réalité, temps» («Innewerden, Realität, Zeit»), Dilthey fait valoir le lien entre la conscience du temps et la cohésion de la vie (Lebenszusammenhang) que toute réflexion sur le monde et sur nous-mêmes présuppose. Le temps auquel Dilthey se réfère n'est pas, en premier lieu, le temps quantifiable et abstrait, mais un temps vécu, que Dilthey caractérise comme temps du cours de la vie (Lebenslauf) qui englobe les images mémorielles (Erinnerungsbilder), chacune desquelles revêtant une signification et une tonalité émotive spécifique. C'est à travers le souvenir du cours de la vie que s'articule la cohésion de la vie. «Nous n'avons cette cohésion» comme Dilthey l'écrit, «que par la médiation de la mémoire par laquelle nous pouvons embrasser du regard le cours de la vie passée»[4]. Rapportée au cours de la vie comme source de sa cohésion, la mémoire n'est jamais limitée à la seule vie personnelle; c'est pourquoi à un second niveau de son articulation, la cohésion de la vie désigne, par le biais du réseau de symboles et de langage que la mémoire met en œuvre, un lien avec autrui et avec le monde. En même temps, ce lien ne peut jamais se limiter à l'actualité. Tout rapport à autrui dans un cadre social et institutionnel, toute signification (Bedeutung) symbolique et linguistique s'enracine dans les profondeurs d'un passé qui déborde du cadre de l'expérience des générations actuelles. Il relève d'un réseau stratifié de liens historiques, qui le marque même lorsque cette histoire ne fait pas l'objet d'un rappel explicite. Ce rapport historique, qui s'étend au-delà de la vie des générations actuelles, met en évidence ce que l'on pourrait désigner comme un troisième niveau de la mémoire.

Dans ses travaux sur la théorie de l'histoire, Dilthey met en valeur le croisement des différents niveaux qui s'effectue de manière exemplaire dans le mode de réflexion sur soi qui est l'autobiographie (Selbstbiographie). En réfléchissant sur le cours de sa propre vie, l'individu est porté à réfléchir en même temps sur le monde dans lequel il vit qui relève de l'histoire

[3] W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, Stuttgart 1973, p. 218.
[4] Ivi, p. 233: «Wir haben diesen Zusammenhang nur vermittels der Erinnerung, in welcher wir den vergangenen Lebenslauf überblicken können».

dans laquelle tous ces liens plongent leurs racines. C'est en tenant compte de cet entrecroisement au sein du récit autobiographique que Dilthey tire la conclusion selon laquelle l'«histoire, c'est la mémoire» (Geschichte [ist] Erinnerung).[5] Toutefois, Dilthey nuance cette affirmation un peu plus loin. Dans la seconde partie de cet essai, intitulée «La connaissance de la cohésion de l'histoire universelle» («Die Erkenntnis des universalhistorischen Zusammenhangs»), Dilthey opère une distinction entre le souvenir d'une expérience vécue, ou une expérience témoignée par les contemporains, et le souvenir historique d'événements qui se situent au-delà de la portée de toute expérience des générations encore vivantes. Cette sphère de la mémoire historique englobe la dimension illimitée des souvenirs déposés par le genre humain. Dilthey qualifie cette sphère du passé, par-delà toute mémoire des générations contemporaines, par les mots «empire des morts rappelé par la mémoire» (Totenreich des Gedächtnisses)[6].

II

Dans ses écrits sur la théorie de l'histoire, Dilthey se sert du terme «mémoire» pour désigner à la fois le rappel de l'expérience vécue ou rapportée par les vivants et l'expérience provenant de toutes les époques du passé historique. Après la Première guerre mondiale, et plus d'une décennie après la mort de Dilthey, c'est une telle généralité de l'acception du terme «mémoire» qui sera contestée par Maurice Halbwachs, qui opère une distinction fondamentale entre mémoire collective et histoire, ou par Walter Benjamin, qui distingue entre la mémoire déployée dans le récit du chroniqueur ou du conteur et celle propre à l'historiographie moderne[7]. La grande étendue de la signification du terme «mémoire» chez Dilthey pourrait sembler paradoxale, notamment si l'on tient compte d'un autre aspect de sa théorie de l'histoire: sa conception des visions du monde ou la Weltanschauungslehre. Selon ce concept bien connu, la cohésion de la vie, cohésion de soi-même dans son lien avec le monde, s'inscrit dans une vision du monde spécifique. Loin d'être figées, les visions du monde se transforment, ce qui porte à une modification radicale du sol même sur lequel la rencontre avec soi-même dans le contexte d'un monde s'effectue. Cette modification conduit au déplacement de la base sur laquelle le souvenir et toute réflexion qu'elle alimente se déploient. Les transformations entre les différentes Weltanschauungen marquent nécessairement une profonde discontinuité entre les générations et les époques, ce qui rend paradoxale toute idée de saisie du passé historique en termes de «souvenir». Le souvenir, comme Dilthey le précise lui-même, tisse le lien, le Zusammenhang, qui assure cohésion et continuité, que ce soit du parcours de la vie personnelle, du lien avec autrui, ou du passé historique. Mais, au vu de l'historicité fondamentale de la vie

[5] Ivi, p. 202
[6] Ivi, p. 279,
[7] Voir: M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1968, p. 35-79; W. Benjamin, *Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften*, vol. II, 2, Frankfurt am Main 1991, «Der Erzähler», p. 451-454.

humaine et de la discontinuité entre les Weltanschauungen, le concept même d'un «souvenir» du passé historique ne s'avère-il pas fort problématique?

Dilthey n'aborde pas cette question dans les essais inclus dans le volume Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, même lorsque son analyse porte sur le problème de la discontinuité entre époques historiques. S'agissant de ce thème, Dilthey affirme, par exemple, en évoquant l'époque de Martin Luther, que pour lui comme pour la plupart de ses contemporains, l'expérience de la religiosité de cette époque a perdu sa force[8]. Mais, même si les modes actuels d'existence se sont éloignés de cet élément central de la vie de Luther et de son époque, il est toujours possible de «revivifier» (Nacherleben) ce moment du passé. Par un acte de transposition (Hineinversetzen), de refiguration (Nachbilden), de revivification (Nacherleben), il est encore possible de comprendre l'époque de Luther. Comme Dilthey le précise dans la suite de ce passage, cet acte repose sur l'imagination (Imagination). Mais ce constat ne nous permet pas de résoudre le paradoxe identifié plus haut; au contraire, il le rend encore plus problématique. Reposant sur l'imagination, l'on pourrait conclure que ce que Dilthey nomme la «compréhension» concerne moins le passé lui-même qu'une construction arbitraire spécifique à l'état d'âme de son époque.

Le problème fondamental qui se présente ici est celui de la *continuité* de l'histoire, une continuité plus profonde que toute discontinuité et montrant une unité à partir de laquelle la compréhension actuelle pourrait saisir, en dépit de toute leur diversité, les visions du monde des époques révolues. Et c'est précisément en postulant le principe d'une continuité qui traverse les époques de l'histoire que Dilthey, un peu plus loin dans son analyse, renoue avec le thème de la mémoire et de son rôle dans le champ de la compréhension historique. Dans la section du livre intitulée «La possibilité d'une connaissance objective» («*Die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis*»), Dilthey rend compte de cette continuité en termes de ce qu'il nomme l'«universel-humain», la condition anthropologique fondamentale qui traverse toutes les époques de l'histoire. Or, Dilthey conçoit comme acte de *souvenance* la saisie d'un lien de cohésion qui traverse la diversité des époques de l'histoire. A ses yeux, c'est le rappel de ce lien qui fait apparaître un noyau d'universalité que le passé recèle et qui, de ce fait, reste *présent* pour nous. Cette perdurance du passé, remémorée au sein du présent dans la cohésion de ses époques, s'articule dans le cadre de ce que Dilthey nomme l'esprit objectif. Il écrit:

> La vie est historique dans la mesure où elle est saisie à partir de sa progression dans le temps et à partir de la cohésion effective (*Wirkungszusammenhang*) qui en relève. Cela est possible grâce à la refiguration (*Nachbilden*) de son cours dans la mémoire, qui ne reproduit pas le singulier, mais la cohésion elle-même par la refiguration de ses stades. Ce que la mémoire accomplit dans la saisie du cours de la vie elle-même, est effectué dans l'histoire au moyen des expressions de la vie que

[8] W. Dilthey, *Aufbau*, op. cit., p. 215.

l'esprit objectif englobe, au travers d'une mise ensemble qu'elle délivre à la suite de cette progression et production. L'histoire, c'est cela[9].

La source hégélienne de cette notion de l'esprit objectif et bien évidente et, à maintes reprises, Dilthey lui-même évoque cette inspiration, même s'il renonce à toute prétention concernant le fondement ontologique ultime de l'histoire. Le résidu de l'héritage hégélien se trouve surtout dans sa conviction concernant la possibilité de saisir la signification essentielle du passé au sein du présent, d'assurer ce que l'on serait tenté d'appeler l'«Aufhebung» de l'expérience de l'esprit dans le cadre d'une mémoire historique universelle.

Je n'insisterai pas ici sur le rôle de cet héritage hégélien dans la théorie de l'histoire chez Dilthey. Je soulignerai bien plutôt ce qui me paraît être l'une des sources de sa grande originalité. Elle relève à mes yeux d'une conception de la compréhension historique qui met en œuvre une totalité de capacités de l'esprit humain et qui, notamment, interprète la mémoire dans son enchevêtrement primordiale avec l'imagination. Dilthey lui-même n'a pas suffisamment élucidé cet aspect de sa pensée dans ses écrits sur la théorie de l'histoire. Je voudrais, pour conclure, mettre en évidence l'une des pistes qui est ouverte par sa théorie de la compréhension.

Dans *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* Dilthey juxtapose très souvent les deux domaines de l'historiographie et de la création littéraire. De nos jours, notamment depuis les travaux de Roland Barthes ou de Hayden White, une telle juxtaposition est devenue courante, et elle sert le plus souvent à porter le doute sur la prétention de l'historien à saisir, même de façon limitée, la *réalité* du passé historique. Ainsi, cette juxtaposition des deux domaines est mobilisée pour montrer à quel point l'historien, loin de s'appuyer sur une reprise fidèle des «faits», tend bien plutôt à opérer une construction, voire même une simple fabrication imaginaire, du sens du passé, mettant en œuvre une démarche tout à fait analogue à celle de l'écrivain de fiction.

En revanche, si Dilthey rapproche l'historiographie et la création littéraire, c'est pour la raison inverse. La fiction, surtout celle d'une grande qualité, s'avère capable de susciter en nous un élément essentiel pour toute compréhension en tant que telle: la capacité du Nacherleben, de faire revivre, à la fois chez l'historien et chez le romancier ou le dramaturge. En suscitant cette capacité en nous, elle nous ouvre à des possibilités de vie qui ne sont pas normalement données dans la sphère de notre expérience courante. Juste avant d'évoquer la possibilité chez l'historien de faire revivre des aspects principaux de l'époque de Luther, possibilité que nous avons citée plus haut, Dilthey met l'accent sur ce thème du Nacherleben par rapport à un drame de

[9] Ivi, p. 261: «Geschichtlich ist das Leben, sofern es in seinem Fortrücken in der Zeit und dem so entstehenden Wirkungszusammenhang aufgefasst wird. Die Möglichkeit hiervon liegt in der Nachbildung dieses Verlaufes in einer Erinnerung, welche nicht das Einzelne reproduziert, sondern den Zusammenhang selbst, seine Stadien nachbildet. Was in der Auffassung des Lebensverlaufes selber die Erinnerung leistet, wird in der Geschichte vermittels der Lebensäusserungen, die der objektive Geist umfasst, durch die Verknüpfung nach diesem Fortrücken und Erwirken herbeigeführt. Das ist Geschichte».

Shakespeare. «Richard apparaît et», comme Dilthey écrit, «une âme vive, en suivant ses mots, gestes et mouvements, peut faire revivre quelque chose qui se situe en dehors de toute possibilité de sa vie effective et réelle»[10]. C'est ici, en s'appuyant sur l'ensemble des capacités humaines, que l'historiographie et la création littéraire, comme la mémoire et l'imagination qu'elles mettent en œuvre, loin d'être des adversaires, montrent leur complémentarité fondamentale.

[10] Ivi, p. 215: «Richard erscheint, und eine bewegliche Seele kann nun, indem sie seinen Worten, Mienen und Bewegungen folgt, etwas nacherleben, das ausserhalb jeder Möglichkeit ihres wirklichen realen Lebens liegt».

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Articoli/2

*Compréhension et histoire chez Dilthey**

di Csaba Olay

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 01/04/2012 accettato il 05/05/2012

The paper investigates Dilthey's hermeneutic conception of understanding with regard to the question of the human sciences (*Geisteswissenschaften*), and analyses his path-breaking work as the first elaboration of a dualistic account in philosophy of science. Although not having reached a satisfying version of his approach, Dilthey opened with the distinction between natural sciences and human sciences an ongoing discussion on the unity or plurality of what might be called "science". I follow in the paper how Dilthey developed in his later writings a hermeneutics designed to give epistemological foundations for human sciences. Afterwards, I explore the work of Dilthey by relating it to the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer which can be analyzed partly as continuation, partly as critique of Dilthey's philosophical project. I shall argue for the claim that Gadamer gives a deeper image of human sciences, while renouncing to grasp them in terms of their scientific character.

***

L'un des principaux acquis de la pensée herméneutique de Dilthey réside dans la mise en évidence des caractéristiques propres aux sciences humaines. Bien que Dilthey n'ait pas réussi à réaliser une version satisfaisante de la fondation épistémologique des sciences de l'homme, Herbert Schnädelbach pouvait caractériser l'impact de Dilthey sur les sciences de l'homme comme étant presque insurpassable: «on exagère à peine lorsqu'on dit que tout ce qui s'est passé jusqu'à maintenant ne sont que des annotations ajoutées au travail de Dilthey»[1]. Sans doute Dilthey a-t-il défendu pour la première fois une thèse dualiste dans la théorie de la science, et ce faisant il a ouvert une discussion sur l'unité ou la pluralité de ce qu'on appelle «science». La caractérisation diltheyenne des sciences humaines – «les sciences de l'esprit» (Geisteswissenschaften) – a distingué de deux groupes autonomes de sciences. Il a ainsi élaboré dans ses ouvrages plus tardifs une herméneutique afin de donner de solides fondements aux sciences humaines. Dans ce qui suit, je traiterai l'œuvre de Dilthey complétée par l'«annotation ajoutée» que représente l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer. Gadamer a élaboré sa position à travers d'un dialogue intime et intensif avec

* Ce travail a été préparé au sein du groupe de recherche «Herméneutique» de MTA-ELTE, avec le soutien de la Bourse de Recherche Bolyai de l'Académie Hongroise des Sciences et du projet K 81997 de Fonds National de la Recherche Scientifique (OTKA).

[1] H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main 1983, p. 154.

la position de Dilthey[2], tout en transformant la conception de la particularité des sciences humaines. Je discuterai dans un premier temps la conception centrale de la compréhension dans l'œuvre tardive de Dilthey et, ensuite, j'examinerai le rapport complexe de Gadamer à l'entreprise diltheyenne. Je montrerai que la reprise du projet de Dilthey par Gadamer approfondit l'image des sciences humaines, mais renonce à les analyser du point de vue de leur scientificité. Et il en va de même de la conception de la compréhension[3].

A ce questionnement on pourrait commencer par objecter que c'est une approche partiale de l'œuvre de Dilthey et se réduit à une «appropriation herméneutique», parce qu'il n'était pas un philosophe appartenant entièrement à la tradition herméneutique. Il est même possible, en outre, de renforcer cette objection en disant que la référence à l'herméneutique réduit la complexité des projets philosophiques diltheyens, parce qu'il a intégré dans ses œuvres des influences diverses, par exemple positivistes. Ainsi, il semble que le centre de son œuvre se trouve dans les sciences de l'homme que seuls ses écrits ultérieurs abordent herméneutiquement. Pour répondre à ces objections, il ne s'agit pas d'enfermer la pensée de Dilthey dans le cadre d'une question trop étroite. S'attacher de manière trop littérale aux dénominations des mouvements intellectuels serait stérile. Quant à Dilthey, son projet principal a été de fonder épistémologiquement les sciences humaines, et il l'a fait sans aucune référence à l'herméneutique. Malgré cela, on peut dire qu'une certaine structure herméneutique était dès l'origine à l'œuvre dans sa pensée, dès l'Introduction aux sciences de l'homme. Il s'agit de ce qui fournit la matière des sciences de l'homme: la structure d'interdépendance réciproque et mutuelle d'un tout et de ses parties qui caractérise tout objet des sciences de l'homme, la totalité de la vie intérieure, une action, un texte, une culture. Cette structure élémentaire est moins visible du fait que Dilthey admet, dans l'Introduction, que «l'expérience intérieure» peut constituer la possibilité de la matière des sciences de l'homme, mais il reste vrai que, dans un certain sens, l'herméneutique n'est pas une découverte du Dilthey tardif[4].

Avant l'analyse de son programme, il nous faut reconnaître que, comparé à Dilthey et à son époque, le problème des fondements épistémologiques des

[2] J.-Cl. Gens remarque sur ce point que la «critique de Dilthey est si essentielle à la définition du projet de *Vérité et méthode* qu'il est possible de voir dans ce philosophe l'interlocuteur principal de l'ouvrage.» (J.-Cl. Gens, «Gadamer et l'Ecole de Göttingen: les deux voies de l'herméneutique post-diltheyenne», in: G. Deniau – J-Cl. Gens (dir.*), L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris 2004, p. 209.) Cet avis exagère néanmoins la signification du thème des sciences de l'esprit dans le cadre de l'herméneutique gadamérienne, au détriment de la philosophie antique grecque (surtout Platon et Aristote), de Hegel et de Heidegger. La question de la vérité de l'art est par ailleurs une idée étrangère à la pensée de Dilthey.

[3] Ces aspects ne sont pas concernés par la légère autocritique de Gadamer par rapport à sa lecture de Dilthey: «Im ganzen würde ich anerkennen, daß ich, wie im Falle Schleiermachers, auch im Falle Diltheys der Profilierung meiner eignenen Ideen zuliebe Einseitigkeiten begangen habe». (H-G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick: Gesammelte Werke* 10, Tübingen 1995, p. 199.)

[4] Voir Gens op. cit., p. 157: «L'unité herméneutique de la pensée diltheyenne», et la remarque de Schnädelbach «In der Dilthey-Interpretation ist bis heute umstritten, wie sich die *psychologischen* zu den im engeren Sinne *hermeneutischen* Anteilen in Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften zueinander verhalten».

sciences humaines est devenu une question moins centrale et urgente. C'est en partie le résultat du changement de la situation des sciences. Les disciplines scientifiques proliféraient bien après les recherches de Dilthey, et l'événement le plus important par rapport à notre contexte est l'émergence d'un troisième groupe de sciences: les sciences sociales, en premier lieu, la sociologie et l'économie. Dilthey les a connues dans un état embryonnaire, ne sachant pas combien ces disciplines deviendraient puissantes plus tard. Car c'était durant la première décade du 20ème siècle que les œuvres fondatrices de la sociologie sont parues et que, en même temps, l'économie a acquis le statut d'un moyen effectif de gouvernement. Au fond, ce développement ne met pas en question les recherches de Dilthey, mais invite à passer de sa dichotomie à une trichotomie. En remplaçant la dichotomie des sciences de la nature et des sciences de l'homme par la trichotomie des sciences de la nature, des sciences sociales et des sciences de l'homme, le problème se transforme, mais pas fondamentalement, parce que la portée principale de l'investigation de Dilthey concerne la spécificité des sciences humaines, et celle-ci reste un problème, même lorsque les sciences sociales sont considérées comme un troisième groupe des sciences.

En revenant au programme philosophique de Dilthey, il est important de noter qu'il a voulu fonder les sciences de l'esprit et les travaux de l'Ecole historique[5] sur «l'homme tout entier», et il en résulte que sa pensée s'est développée comme «philosophie de la vie». Le terme, pas usuel en français et en anglais, désigne en général, en un sens un peu faible, la centralité de la vie (Leben), dont le concept s'oppose fortement à la philosophie classique moderne qui se fonde sur le sujet, sur la conscience ou sur la pensée abstraite. Chez Dilthey, le concept de «vie» est le programme d'une saisie non partielle et non déformée de la vie facticielle, Dilthey étant convaincu que la perspective épistémologique de la philosophie moderne a déformé la description de la vie humaine: «Dans les veines du sujet connaissant tel que Locke, Hume et Kant le construisirent, ce n'est pas du sang véritable qui coule, mais une sève délayée de raison, conçue comme unique activité de penser»[6]. Cette critique conduit au point de départ de Dilthey, à «l'homme tout entier» comme étant un être «dans la diversité de ses capacités, cet être qui veut, sent, et qui a la faculté de représentation» (dies wollend fuehlend vorstellende Wesen). Aux yeux de Dilthey, il est essentiel que «le processus vital réel» ne peut pas être saisi par la composition des trois dimensions de la représentation, du sentir et du vouloir. Ils constituent seulement divers aspects du processus vital réel qu'il faut entendre dans son intégralité[7]. On voit donc pourquoi Dilthey refuse clairement la réduction de l'homme aux fonctions intellectuelles. Plus tard, il a désigné ce programme comme étant le centre de son œuvre: «la tendance, prépondérante de ma pensée philosophique, à vouloir comprendre la vie

[5] Dilthey, *Œuvres 1*, p. 146-147.
[6] Ivi, p. 148-9 (GS I, XVIII).
[7] GS I, XVIII. Voir aussi: «Vorstellen, Wille, Fühlen sind in jedem status conscientiae enthalten und sind in jedem Augenblick des psyhischen Lebens fortgehende Äußerungen desselben in seiner Wechselwirkung mit der Außenwelt». (GS XIX, 390).

à partir d'elle-même»[8]. D'un autre point de vue, la réduction de l'homme entier dans la philosophie moderne correspond à celle de l'expérience, qui constitue l'autre aspect essentiel du projet diltheyen. Sur l'arrière-plan de la réduction de l'expérience par la philosophie moderne, Dilthey se donne pour tâche de fonder la philosophie sur l'expérience globale, non-réduite, non-mutilée, non-corrompue: «Mais, jusqu'à présent, on n'a jamais encore mis à la base de l'activité philosophique une telle expérience totale, complète, sans mutilation»[9].

Heidegger a découvert dans cet aspect de l'œuvre de Dilthey une intention vraiment philosophique qui peut être séparée du projet de la fondation épistémologique des sciences de l'esprit. Et mettant au centre de l'attention la description de la vie facticielle, Heidegger ne s'intéresse pas à l'accusation usuelle du relativisme, mais déclare quand même qu'il faut, en philosophie, se libérer de la peur du relativisme – une remarque dirigée aussi contre Husserl[10]. Husserl a caractérisé dans son étude programmatique «La philosophie comme science rigoureuse» la position de Dilthey comme un relativisme qui se réfute lui-même, et, de fait, c'est un argument souvent répété contre l'historisme qu'il conduit nécessairement au relativisme. Bien que les présuppositions de la critique du Husserl n'aillent pas de soi, Dilthey s'est plusieurs fois confronté à cette critique. Dans la correspondance avec Husserl, il l'a énergiquement rejeté, mais il percevait ce problème jusqu'à la fin de sa carrière. Il a résumé les difficultés à l'occasion du discours de son 70ème anniversaire en 1903 ainsi:

J'entrepris de chercher la nature et les conditions de la conscience historique, c'est-à-dire une critique de la raison historique. Finalement, cette tâche m'a conduit à aborder le problème le plus général: une contradiction insoluble surgit quand la conscience historique est poussée jusqu'à ses dernières conséquences. La finitude de tout phénomène historique, qu'il s'agisse d'une religion, d'un idéal ou d'un système philosophique, et par la suite la relativité de toute appréhension humaine de l'ensemble des choses, est le dernier mot de la vision historique du monde: tout s'y écoule, rien n'y demeure. Contre cela s'élèvent le besoin qu'éprouve la pensée d'une connaissance universellement valable, et l'effort qu'accomplit la philosophie pour l'atteindre. La vision historique du monde a libéré l'esprit humain des dernières chaînes que les sciences de la nature et la philosophie n'ont pas

[8] Dilthey, *Œuvres 1*, p. 39. Pour Dilthey, la considération suivante sert comme point de départ inébranlable: «Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann» (GS VII, 261).

[9] Dilthey, *Œuvres* 1, p. 283 (GS I, 123). Vers la fin de sa vie, Dilthey considerait, rétrospectivement, cette idée comme la pensée fondamentale de son œuvre: «Der Grundgedanke meiner Philosophie ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit» (GS VIII, 175).

[10] «Man bringt Dilthey unter dem Begriff des Historismus und fürchtet in ihm das Gespenst des *Relativismus*; aber wir müssen die Furcht vor diesem Gespenst verlieren» (GA 59, 154).

encore brisées, mais où sont les moyens permettant de surmonter l'anarchie des convictions qui menace de se répandre[11]?

Dans ce passage, le problème du relativisme renvoie, logiquement, à la critique de la raison historique, qui se trouve déjà dans la première élaboration du projet de la fondation des sciences de l'esprit[12]. Le sens de la référence patente à Kant n'est pas très clair à première vue. En fait, il s'agit du double sens de l'adjectif «historique»: d'une part, la raison située dans l'histoire est l'objet de la recherche, et d'autre part, le sujet qui recherche, qui mène l'investigation, est historique au sens d'un enchâssement dans une époque historique. Ce dernier aspect veut dire l'historisation de Kant ou la critique de la raison supra-historique chez Kant. L'homme compris dans sa totalité n'est pas un être anhistorique: «l'homme comme fait antérieur à l'histoire et à la société est une fiction de l'explication génétique»[13].

L'idée de l'historicité n'était pas une innovation de Dilthey qui a souvent souligné sa dette à l'égard de l'école historique. Déjà Droysen conçoit, à la suite de Hegel, l'homme pensant comme un résultat historique, comme le produit des influences intellectuelles et spirituelles qui caractérisent une situation spécifique à une époque spécifique. En outre, Droysen voit dans les préjugés un obstacle pour la recherche de l'historien. Chez lui, en conséquence, l'histoire veut dire deux choses différentes: d'un côté, il s'agit de l'histoire comme d'une chaîne complexe d'événements qu'on peut étudier, de l'autre côté, il s'agit d'une histoire qui est derrière nous, une histoire qui nous détermine, dont nous sommes le résultat, sans que nous en ayons conscience.

Au cours de la première approche des sciences de l'esprit, Dilthey ne développe pas une théorie élaborée de la compréhension. Mais cette théorie plus tardive, c'est-à-dire l'herméneutique est développée afin de garantir l'objectivité de la connaissance. Dès le début de ses études, Dilthey connaissait Friedrich Schleiermacher, le père fondateur de l'herméneutique moderne, et il a même consacré une étude longue à sa vie et à sa pensée. Mais ce n'est que dans l'étude célèbre sur la naissance de l'herméneutique de 1900 (Die Entstehung der Hermeneutik) que Dilthey définit plus précisément les opérations de la compréhension et de l'interprétation et leur rôle pour une fondation herméneutique des sciences humaines. Cependant son point de départ est la question de «la connaissance scientifique de l'individu, voire des grandes formes singulières de l'existence humaine dans sa singularité»[14], et c'est dans ce but qu'il cherche à déterminer la compréhension et l'interprétation. Dilthey appelle compréhension «le processus dans lequel nous reconnaissons, à partir de signes donnés de manière sensible, un fait psychique dont ils sont la manifestation, et il entend sous l'interprétation

[11] Dilthey, *Œuvres* 1, p. 35-36.
[12] Voir sur ce thème J.-Cl. Gens (*La pensée herméneutique de Dilthey*, Villeneuve d'Ascq 1997, 33 sq.) qui dit que la formule ne signifie le même au début et à la fin de la carrière de Dilthey.
[13] Dilthey, *Œuvres* 1, p. 189.
[14] Dilthey, *Œuvres* 7, p. 291.

une compréhension des «expressions de vie durablement fixées» qui est conforme aux règles de l'art[15].

Il est important de souligner que cette définition étend le terrain de l'interprétation, et par conséquent, celui de l'herméneutique. Dans la tradition de l'herméneutique, du moins chez Schleiermacher, l'interprétation (die Auslegung) concernait la «parole» d'un autre (die Rede eines Anderen), orale ou écrite, et, par conséquent, la limitation de la tâche de l'interprétation au domaine langagier était évidente. En empruntant à Schleiermacher la détermination «kunstmässig» dans la définition de l'interprétation, Dilthey élargit en même temps la portée de l'herméneutique. Il est encore plus important que Dilthey le suive aussi par rapport à l'idée relative à l'altérité de ce qu'on veut comprendre. Il est impossible d'interpréter si les extériorisations vitales étaient absolument étrangères, et il est inutile d'interpréter s'il n'y avait rien d'étranger en elles. L'interprétation a donc lieu entre ces deux extrêmes[16]. Cette pensée vient de Schleiermacher qui a constaté cette position médiane de l'interprétation dans son discours à l'Académie berlinoise sur le concept de l'herméneutique (Über den Begriff der Hermeneutik)[17]. Il faut souligner ici une difficulté qui concerne l'objectivité de l'interprétation dans les sciences de l'homme. Dilthey reconnaît à la fin de l'étude sur l'herméneutique, en discutant la théorie de Schleiermacher, que le travail de l'interprétation reste toujours incomplet, car le cercle herméneutique empêche d'arriver à une interprétation définitive: l'individu est ineffable. Mais si le travail de l'interprétation n'est jamais définitif, on peut demander comment elle pourrait prétendre être objective?

Dilthey ne précise pas dans l'étude sur l'herméneutique ce qui rend la compréhension possible. Il constate seulement que «le même esprit humain nous parle dans la pierre, le marbre, les sons musicaux, les gestes, les paroles et les écrits, les actions, l'ordre économique et les constitutions, et demande une interprétation»[18], mais il reste ambigu en ce qui concerne la nature de

[15] Ivi, p. 293. Dilthey intègre ces idées dans l'œuvre plus tardive qu'est L'Edification…: «Wie deutlich zeigt sich im Nachbilden und Nacherleben des Fremden und Vergangenen, daß das Verstehen auf einer besonderen persönlichen Genialität beruht! Da es aber eine bedeutsame und dauernde Aufgabe ist als Grundlage der geschichtlichen Wissenschaft, so wird die persönliche Genialität zu einer Technik, und diese Technik entwickelt sich mit der Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins. Sie ist daran gebunden, daß dauernd fixierte Lebensäußerungen dem Verständnis vorliegen, so daß dieses immer wieder zu ihnen zurückkehren kann. Das kunstmäßige Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen nennen wir Auslegung. Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet, so vollendet sich die Auslegung in der Interpretation der in der Schrift enthaltenen Teste menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik» (GS VII, 216-217)

[16] GS VII, p. 225.

[17] «Si tout était absolument étranger l'herméneutique ne saurait absolument pas rattacher son œuvre, de même dans le cas contraire, à savoir lorsqu'il n'y a rien étranger entre celui, elle n'aurait pas même besoin de trouver le point d'attache, au contraire, la compréhension serait donnée en même temps que la lecture ou l'écoute» (Schleiermacher, *Herméneutique*, p. 160-161)

[18] Dilthey, *Œuvres* 7, p. 293.

l'esprit humain. Les considérations plus tardives de L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit avancent l'idée que le fondement de la compréhension est à chercher dans la communauté de celui qui comprend et de ce qu'il comprend:

Chaque extériorisation particulière de la vie représente, dans le domaine de cet esprit objectif, une dimension de communauté. Chaque mot, chaque phrase, chaque attitude ou formule de politesse, chaque œuvre d'art et chaque fait historique ne sont pas compréhensibles que dans la mesure où une communauté relie celui qui s'y extériorise et celui qui comprend[19].

Afin d'interpréter quelque chose, chaque individu peut mobiliser des possibilités qui sont au-delà de sa vie propre, mais la compréhension n'est possible que si la différence entre l'individu et ce qu'il cherche à comprendre n'est pas trop grand. Aux yeux de Dilthey, sur la base d'une appartenance au monde commun de l'esprit, l'individu interprétant peut retrouver le Je dans le Tu[20].

Gadamer essaie dans *Vérité et méthode* de réinterpréter les sciences humaines par une critique de l'historisme et par une nouvelle conception de la compréhension. Cependant, Gadamer ne veut plus démontrer, contrairement au projet de Dilthey, que les sciences humaines, opposées aux sciences naturelles, constituent un groupe de sciences. Il faudrait plutôt rendre plus plausible qu'il y a certaines expériences, certaines «vérités» qui ne peuvent pas être justifiées méthodiquement ou bien par un algorithme. Autrement dit, selon l'idée fondamentale de l'herméneutique philosophique, le domaine de la vérité ne se limite pas aux procédures méthodiques de la science de la nature, mais il y a des connaissances dans le domaine d'art, des sciences humaines et de la philosophie.

Dans les limites de la connaissance méthodique, Gadamer considère que le caractère décisif de la méthode est d'être une procédure standardisée de vérification qui peut être répétée par n'importe qui. Ainsi, le philosophe allemand défend-t-il la thèse selon laquelle les objets d'art et les textes fondamentaux contiennent des vérités qui ne sont pas susceptibles d'une telle vérification méthodique. Par conséquent, l'herméneutique philosophique défend l'idée qu'il n'y a pas de méthode comparable à celles des sciences naturelles dans le domaine des sciences humaines. La justification méthodique est en quête de vérification, elle implique la possibilité de répéter l'opération un nombre indéfini de fois. C'est l'extrême de la standardisation: au cours d'une vérification méthodique, chaque individu voit la même chose et a les mêmes expériences. Ainsi, faire une expérience méthodique,

[19] Dilthey, *Œuvres* 3, p. 100.

[20] GS VII, p. 259, «Aber diese Möglichkeit muß derart im Gemeinsamen einer 'geistigen Welt' verankert sein, daß die Differenz zwischen dem verstehenden Individuum und dem, das verstanden werden soll, nicht mehr entscheidend ist. Mit dem Gelingen des Verstehens verschwindet sie ganz, so daß die Fremdheit des zu Verstehenden sich als relative erweist. Die Übertragung des eigenen Verhaltens auf das fremde ist nur erfolgreich, wenn beide Verhaltensweisen wirklich von derselben Art sind. Sie sind es aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen geistigen Welt. In dieser ist das Verstehen ein Wiederfinden des Ich im Du».

c'est faire des observations pour toutes les autres personnes et au nom des autres personnes[21]. Gadamer ne veut pas mettre en doute la légitimité de la vérification, il ne veut que critiquer l'universalisation de l'idée de la méthode et, par là, limiter sa portée. Il faut reconnaître, selon lui, qu'il y a des domaines où l'idée d'une telle méthode ne peut pas être appliquée. Les sciences naturelles ne sont pas un modèle fécond pour les sciences humaines, et, par conséquent, elles doivent être limitées comme point d'orientation.

La conception de Gadamer peut être considérée comme une variation du programme de Dilthey qui s'est efforcé de décrire les sciences humaines ou les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) dans leur spécificité et a essayé de les établir comme un groupe autonome de sciences à côté des sciences naturelles. De la même manière que Dilthey, Gadamer veut saisir le caractère spécifique des sciences humaines, mais son projet change en même temps profondément le programme de Dilthey, parce qu'il ne cherche plus à démontrer le caractère scientifique des sciences humaines. Au lieu de cela, il traite les sciences humaines comme un type particulier du savoir qui doit être conçu à partir de la tradition de la prudence pratique chez Aristote. C'est pourquoi Gadamer croit que concevoir les sciences de l'esprit à partir du modèle des sciences naturelles est trompeur. Le rapport de Gadamer à Dilthey et, en général, à l'historicisme est double: d'une part, il trouve certaines de ses idées très importantes – par exemple la reconnaissance de l'altérité possible de ce qu'on essaie de comprendre –, mais, d'autre part, il ne peut pas accepter l'historicisation des œuvres et des objets d'art. La conséquence problématique de l'historicisme, c'est que les textes et les objets d'art des époques précédentes sont devenus historiques au sens où ils ne sont plus pertinents pour le présent. Le projet philosophique de Gadamer issu de cette conception peut se formuler comme un historisme qui reconnaît et réfléchit sa propre historicité. Pour ce programme, le phénomène de la compréhension est essentiel, parce que son analyse devrait aider à légitimer les vérités de l'art et des sciences humaines; ainsi le rôle central qu'il donne à la compréhension est la raison pour laquelle Gadamer a donné à sa position philosophique le nom «herméneutique».

Vérité et méthode, en dehors d'établir l'existence des vérités dans ces disciplines, veut se libérer de la subjectivisation de ces domaines qui a été accomplie par la philosophie moderne. Quant à l'esthétique, Gadamer parle d'une «subjectivisation» par la critique kantienne, bien qu'il soit difficile de savoir si l'on peut attribuer cette subjectivation à Kant ou à Friedrich Schiller. Dans le domaine de l'interprétation des textes, c'est d'abord l'herméneutique universelle de Friedrich Schleiermacher que Gadamer critique en disant que celle-ci transforme le sens d'un texte en une opinion subjective (mens auctoris). En ce qui concerne le soupçon de la subjectivation, Gadamer reste un disciple fidèle de Martin Heidegger qui s'oppose au projet propre à

[21] Dans un autre contexte, Kant a fondé la validité universelle subjective du jugement esthétique sur le fait qu'en jugeant esthétiquement, c'est un sujet dépersonnalisé qui se prononce, car il est dépourvu de toute caractéristique particulière, et ainsi le jugement est fait au nom de toutes les autres personnes.

l'époque moderne de fonder la philosophie sur la subjectivité[22]. Cependant, le reproche de la désubjectivation chez Gadamer est moins radical que chez Heidegger. On le comprend bien du fait que Gadamer ne refuse pas d'utiliser le vocabulaire traditionnel de la philosophie, contrairement à Heidegger qui a essayé d'inventer un nouveau langage[23].

L'essence de la théorie de la compréhension de Gadamer se trouve dans l'ontologie de l'œuvre d'art, dont la thèse fondamentale a deux versants, tous deux relatifs au mode d'existence des œuvres d'art. Gadamer met en rapport l'unité de l'œuvre et la pluralité de ses interprétations. D'un côté, l'œuvre d'art a son être dans la présentation ou représentation (Darstellung), sans laquelle elle ne peut pas devenir présente. Autrement dit, les œuvres ne sont pas accessibles hors de leur présentation, c'est-à-dire hors de leur compréhension et interprétation. Il est simplement impossible de placer l'œuvre même à côté de sa représentation ou de son interprétation. Si l'on veut que l'œuvre devienne présente, on ne peut pas en éviter l'interprétation. Le mot Darstellung que Gadamer utilise ici peut signifier d'une part faire apparaître une œuvre (comme au théâtre ou au concert, par exemple), et d'autre part en donner une interprétation. Le mot français «représentation» est peut-être un peu trompeur, parce qu'il suggère l'existence indépendante de ce qui est présenté à nouveau. De l'autre côté, les présentations et les interprétations ne sont pas arbitraires, elles sont soumises à l'œuvre même qu'elles cherchent à rendre présentes. C'est toujours une œuvre concrète que la présentation tente de faire apparaître. Ce serait un malentendu de la part de l'interprète s'il voulait lui-même créer l'œuvre d'art. Bien que l'activité de l'interprète doive être créatrice, elle n'est pas absolument libre. C'est l'œuvre d'art elle-même que les interprétations visent à faire valoir, d'où un caractère contraignant de l'œuvre: «Dans tous ces cas, l'œuvre elle-même est distinguée de sa «représentation», mais on méconnaît l'obligation qu'impose l'œuvre d'art quand on tient pour libres et indifférentes les variations possibles de la représentation»[24]. Même s'il n'y a pas de critères fixes d'une représentation ou une interprétation exacte, il serait fallacieux de conclure à la relativité arbitraire des interprétations[25].

En bref, il s'agit d'une représentation de l'œuvre, bien qu'il s'agisse d'une représentation de l'œuvre dans son ipséité. Gadamer conçoit l'être du texte et

[22] Voir la conférence de M. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», in M. Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Francfort-sur-le-Main 2003. pp. 75-96.

[23] Jean Grondin remarque justement: «A la différence *d'Être et temps*, Gadamer n'offre pas vraiment une Analytique de l'existence, centrée sur les existentiaux ou la question de l'être. Ce qu'il propose, c'est plutôt une *phénoménologie de l'événement de compréhension*, qui part de certains acquis de l'herméneutique heideggérienne, mais qui sont appropriés d'une manière bien spécifique» («Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer», in J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris 2003, p. 77.)

[24] H.-G Gadamer, *Vérité et méthode*, tr. fr, p. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris 1996, p. 136 (désormais cité VM).

[25] «Il se peut que le critère qui sert ici à mesurer la «justesse d'une interprétation» soit extrêmement mobile et relatif. Mais ce n'est pas parce que la représentation doit renoncer à un critère bien établi qu'elle perd de sa force contraignante» (VM, p. 137).

ses représentations comme solidaires. La théorie de la compréhension chez Gadamer est déterminée en tout par la dichotomie de l'être et de l'apparence, plus précisément par l'idée de l'être à travers ses apparences. Il formule clairement ce point à propos du jeu:

Le jeu est œuvre (Gebilde), cette thèse veut dire: malgré la nécessité d'être joué, le jeu est une totalité qui a un sens (ein bedeutungshaftes Ganzes); comme tel, il peut être répété et livrer le sens qui est le sien. Mais l'œuvre est également jeu, parce que, en dépit de son unité idéelle, elle ne parvient à la plénitude de son être qu'à chaque fois qu'elle est jouée»[26].

Gadamer utilise la structure de la compréhension dégagée dans l'ontologie de l'œuvre d'art en discutant les sciences humaines, où il s'agit de la description de la compréhension des textes. Le texte, de même que l'œuvre d'art, est lié à sa présentation, c'est-à-dire à sa compréhension, et le philosophe rend justice à cette considération dans la deuxième partie de *Vérité et méthode*. Le moment nouveau de ces analyses est une description plus détaillée du processus de la compréhension, y compris la structure fine de l'activité interprétative.

Les préjugés de l'interprète sont nécessaires au processus de la compréhension, parce que ce processus se déploie comme une anticipation continuellement répétée du sens du texte entier en vertu de la lecture des parties. Ici, Gadamer s'appuie sur l'idée traditionnelle du cercle herméneutique, selon laquelle il faut entendre réciproquement aussi bien le tout du texte que ses parties. Le noyau de l'idée du cercle herméneutique est la dépendance mutuelle de ces deux facteurs. Le texte entier ne peut être compris qu'à travers les parties, mais le sens d'une partie dépend du tout, dans lequel elle est enchâssée. On doit attirer l'attention sur la présupposition importante de cette conception, qui dit que le sens du texte ne peut pas se montrer par la simple addition des sens des phrases constituant le texte. La métaphore du cercle, en plus, renvoie au fait que le processus de la compréhension n'a pas de point final où le travail de l'interprétation pourrait finir. Dans le processus du comprendre, il n'y a aucun critère par lequel on pourrait constater que la compréhension est complète. En renvoyant au cercle herméneutique, Gadamer souligne le caractère ouvert du processus de la compréhension. Il est bien entendu que j'achève la compréhension quelque part, mais je sais en même temps que les autres comprennent autrement, et que moi-même, je pourrais comprendre autrement une autre fois:

Comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, dès que l'on comprend, on comprend autrement[27].

Quant aux détails, selon Gadamer, la lecture esquisse continuellement le sens du tout du texte, et elle doit parfois corriger les projets sur la base de nouvelles parties. A son avis, la compréhension a lieu à travers un

[26] VM, p. 134-5.
[27] VM, p. 318.

accomplissement d'une «pré-esquisse, constamment révisée il est vrai à partir de ce que livre le progrès dans la pénétration du sens»[28]. La révision des ébauches du sens s'effectue tant que toutes les parties ne sont pas en accord avec le sens du tout. En outre, la seule objectivité, qui soit réalisable ici, consiste dans l'élaboration réussie des anticipations: «Il n'y a pas d'autre «objectivité» ici que celle de la confirmation qu'une pré-opinion peut recevoir au cours de son élaboration»[29]. Les préjugés ou la compréhension préalable (das Vorverständnis), cela veut dire chez Gadamer, d'une part, la maîtrise de la langue, d'autre part, une certaine connaissance du sujet. Il est facile de reconnaître que la pré-esquisse serait impossible si l'interprète n'avait pas déjà eu des préjugés par lesquels les ébauches et les anticipations du sens du tout du texte deviennent possibles. Sans préjugés, on ne pourrait rien anticiper, et la lecture ne serait pas possible. C'est ici que nous comprenons pourquoi la position de Gadamer mérite l'épithète «phénoménologique»: il tente d'élaborer une conception du sens du texte qui ne le pense pas d'une manière abstraite, mais essaie de décrire comment le sens du texte peut se manifester pour l'interprète. Il s'agit, chez lui, d'une phénoménologie de l'interprétation[30].

Christian Berner a objecté que Gadamer n'avait pas raison en considérant la compréhension d'un texte comme un dialogue: c'est une implication de l'intégration nécessaire du texte à notre horizon, selon Berner, qui rend la dialogicité du comprendre illusoire. «Ce n'est pas un dialogue lorsqu'une telle intégration interdit au texte autre de faire valoir contre nous, contre la particularité de notre horizon, la spécificité de son propre horizon.» Et il est encore plus problématique, écrit-il, lorsqu'il s'agit de textes écrits: «dans un dialogue, l'écoute des raisons d'autrui me permet, le cas échéant, de changer d'opinion et vice versa, ce qu'un texte précisément ne peut jamais»[31]. Berner oublie cependant une idée fondamentale de l'herméneutique gadamerienne qui complète sa description de fusion d'horizons: l'exigence de l'ouverture de l'interprète. L'ouverture est nécessaire, plus précisément, dans le rapport de l'interprète à ses propres préjugés: «Comprendre un texte, c'est [...] être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte»[32]. Sous cet angle, il n'y a aucune différence entre le dialogue avec une personne et le dialogue avec le texte. La dialogicité de la compréhension n'est possible que par l'ouverture qui doit être en œuvre de la même façon dans les deux cas. C'est un dialogue, car il faut toujours compter sur la possibilité que le texte à comprendre peut modifier ou corriger ce que nous avons cru et nous avons pensé. C'est la raison pour laquelle l'herméneutique philosophique peut souligner que la compréhension est un événement au sens strict, c'est-

[28] VM, p. 288.
[29] *Ibid*.
[30] Sur le caractère phénoménologique de son herméneutique, nous nous permettons de renvoyer à notre livre *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge,* Würzburg 2007.
[31] C. Berner, *Au détour du sens*, Paris 2007, p. 63.
[32] VM, p. 290.

à-dire quelque chose dont on ne dispose pas. Cette indisponibilité de la compréhension est une raison de plus pour laquelle la compréhension ne peut pas s'effectuer méthodiquement[33].

[33] Cfr. sur ce point mon essai «La dialogicité de l'herméneutique philosophique», in «Verbum. Analecta Neolatina» 2009 XI/1. pp. 7-13.

¶ Sezione Seconda
Le visioni/concezioni del mondo e l'essenza della filosofia

Articoli/3

«Wir verstehen nur Zusammenhang»

A propos de la théorie des conceptions du monde de Dilthey

di Christian Berner

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 20/01/2012 Accettato il 23/02/2012

In this paper, we start from the definition of understanding as *Zusammenhang*. We show that it is accomplished, based on the psychic structure, in the movement towards totalizing understanding through various levels, from our first reports to the world until the worldviews that reflects the philosophy of philosophy. The analysis of the structure of these conceptions which stabilize our relation to the world is not without difficulties, and the theory of worldviews is presented as an often ambivalent theory of understanding and interpretation: it actually reflects the contradiction between the need for stability, part of metaphysical impetus, and radical historicization, which gives an «insoluble contradiction», the «contradiction between the claim of universal validity for each worldview and for life, and the historical consciousness».

***

La proposition donnée en titre est empruntée au projet de suite à L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit, «Aufbau» qui pourrait d'ailleurs se traduire par «structure». En vérité, deux propositions s'enchaînent dans le texte: «Wir verstehen nur Zusammenhang. Zusammenhang und Verstehen entsprechen einander» (VII, 257)[1]:«Nous ne comprenons qu'une configuration. Configuration et compréhension se répondent.» Zusammenhang est, on le sait, un terme difficile à traduire, un Grundwort de Dilthey: ensemble, connexion, rapport, structure, système, cohérence, contexte, configuration. Nous proposons, avec Jean-Claude Gens, de traduire le plus souvent par «configuration»[2], traduction certes un peu forte, réservée usuellement à Gestaltung, mais qui convient le plus souvent dans le contexte. Le Zusammenhang qui représente pour nous le monde est une synthèse, fondée dans la configuration de la vie et en dernier ressort sur ses catégories. Les catégories, conformément aux déterminations kantiennes, sont définies par Dilthey comme «des concepts qui expriment ou établissent un Zusammenhang» (GS XIX, 360). Elles sont «fonction

[1] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften,* Leipzig-Berlin- Göttingen 1924 s. [dorénavant cité GS].
[2] W. Dilthey, *La vie historique*, trad. fr. C. Berner et J.-Cl Gens, Villeneuve d'Ascq 2014, p. 136.

d'unité», de synthèse. Dilthey ancre ces catégories dans la vie, dont elles permettent la configuration à travers la structure de la vie psychique. En même temps, la compréhension établit un Zusammenhang. En effet, qui dit Zusammenhang dit le rapport entre des parties et un tout, l'intégration de ces dernières à un tout (VIII, 177) qui donne la signification. Comprendre est cette constitution d'une totalité cohérente à partir de ses parties dans un mouvement de détermination réciproque des parties par le tout et vice versa. Dans ce qui suit, nous nous attacherons à l'élan vers la compréhension totalisante que l'on appelle «conception du monde», qui est proprement configuration en monde. Le monde lui-même étant traditionnellement défini comme «connexion mutuelle des choses» («Verknüpfung der Dinge»)[3], comme le dit la définition de Christian Wolff dont héritera Kant.

Compréhension et familiarité

S'agissant de la compréhension, dont il ne peut s'agir ici de reconstruire la théorie, les études existent[4]. Quelques rappels suffiront. La compréhension de ce qui est étranger présuppose, pour Dilthey, que l'on parte de soi pour retrouver le Je dans le Tu, en transposant pour ainsi dire le monde propre dans un corps étranger (V, 246). Comprendre signifie alors principalement retraduire, transposer de l'étranger vers soi, et cela à partir de notre propre structure: nous ne pouvons comprendre que dans l'horizon de notre propre expérience vécue, ce qui explique par exemple que la compréhension «dépend de notre degré de sympathie, et que nous ne comprenons absolument pas les personnes antipathiques» (V, 277): «la limite de notre compréhension est toujours là où nous ne pouvons plus refigurer (nachbilden) à partir de notre propre configuration (Zusammenhang)» (V, 277). La compréhension présuppose donc, comme cela a souvent été rappelé, une similarité, parenté entre les hommes, quelque chose de commun entre l'interprète et ce qui est interprété, qui repose en dernier ressort sur l'idée d'une «nature humaine universelle» (V, 329; Cfr. VII, 65) qui nous permet de reconstituer l'arc du comprendre (expérience vécue, expression, compréhension). Ces thèses sont fortes, et on comprend qu'elles engagent des réflexions métaphysiques.

Il en résulte qu'on ne comprend vraiment toujours que quelque chose qu'on a déjà un peu compris, et que ce qui est radicalement étranger (la nature, une culture avec laquelle nous n'aurions aucun contact…) ne saurait finalement être compris. Le principe de l'analogie, qui postule une identité structurelle, associé à celui d'affinité ou de parenté, deviennent, tel était le cas chez Humboldt ou Schleiermacher, des conditions de possibilité de la compréhension. Et Dilthey de reprendre littéralement Schleiermacher:

[3] C. Wolff, *Gesammelte Werke*, Abt. 2., Bd. 7.1 I: *Theologiae Naturalis,* pars 11, éd. J. Ecole, Hildesheim 1978, § 665, p. 615.
[4] De manière synthétique, on pourra voir H.-U. Lessing, «Das Verstehen und seine Grenzen in Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften», dans G. Kühne-Bertram/ G. Scholtz (éd.), *Grenzen des Verstehens. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, Göttingen 2002, p. 49-67.

L'interprétation serait impossible, si les extériorisations vitales étaient entièrement étrangères. Elle serait inutile, s'il n'y avait rien d'étranger en elles. Elle se trouve donc entre ces deux opposés extrêmes[5]. Elle est exigée partout où il y a quelque chose d'étranger que l'art de la compréhension doit permettre de s'approprier (VII, 225).

La compréhension est donc le mouvement qui repose sur un désir de familiarité, que l'on perçoit souvent dans sa dimension apaisante lorsque Dilthey par exemple, dans l'Edification du monde historique, parle de l'esprit objectif où l'esprit qui reconnaît l'esprit est chez soi dans le monde, prenant en compte le caractère historiquement spécifié de l'expérience vécue[6]:

> Chaque *extériorisation particulière de la vie représente*, dans le domaine de cet esprit objectif, *une dimension de communauté*. Chaque mot, chaque phrase, chaque attitude ou formule de politesse, chaque œuvre d'art et chaque fait historique ne sont compréhensibles que dans la mesure où une communauté relie celui qui s'y extériorise et celui qui comprend; l'individu vit, pense et agit dans une sphère de communauté et il ne parvient à la compréhension que dans une telle sphère. Tout ce qui est compris porte en soi pour ainsi dire la marque du fait que c'est à partir d'une telle communauté qu'il est connu. Nous vivons dans cette atmosphère, elle nous entoure continuellement. Nous sommes plongés en elle. *Dans ce monde de l'histoire et de la compréhension, nous sommes partout chez nous, nous comprenons le sens et la signification de tout ce qui en fait partie*, nous sommes nous-mêmes imbriqués dans ces dimensions de communauté (VII, 146-147)[7].

Comprendre, c'est être intégré dans le monde, en être une partie. Il y a incontestablement dans une telle analyse de l'esprit objectif une vision excessivement optimiste, qui ne voit pas l'inquiétude d'une histoire qui pourrait ne pas ou plus être la nôtre[8], et cela alors même que Dilthey reconnaît par ailleurs que la vie reste régie par quelque chose d'obscur, d'insondable (Unergründlichkeit) (VIII, 226), qui marque le familier du sceau de l'étrangeté, de l'incompréhensible.

Par la configuration, comprendre est donc tant maîtrise de l'inquiétude que rencontre de l'étrangeté, ce qui donne l'un des traits caractéristiques de la compréhension dans sa dimension pratique qui, lorsqu'elle est totalisante, permet d'habiter un monde familier. Au plan métaphysique, Dilthey retrouve ainsi l'élan philosophique que Novalis disait être «aspiration à être partout chez soi»[9], à «tout comprendre»[10].

---

[5] Voir F.D.E. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. C. Berner, Paris 1987, p. 160.
[6] Voir H.-U. Lessing, «Das Verstehen und seine Grenzen in Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften», *op.cit.*, p. 61-66.
[7] Je souligne.
[8] Voir H. D. Kittsteiner, *Marx-Heidegger. Les philosophies gnostiques de l'histoire*, trad. fr. E. Prokob, Paris 2007, p. 47-57.
[9] Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, éd. P. Kluckhohn et R. Samuel, Stuttgart/ Berlin/ Cologne/ Mayence 1981, t. 3, p. 434 [857].
[10] Ivi, p. 556 [1].

De l'interprétation aux conceptions du monde

Cela dit, la compréhension s'élabore à différents niveaux de la structure, des premiers rapports au monde jusqu'aux conceptions du monde que réfléchit la philosophie de la philosophie. C'est à ce niveau de structure que nous voudrions conduire sans nous appesantir sur l'enchaînement des formes de compréhension à partir de la compréhension élémentaire. La thèse de Dilthey relative aux conceptions du monde est la suivante: en rapportant les conceptions du monde à la structure même de la vie psychique, il est permis de montrer que les différentes façons dont elles s'élaborent ont une unité, une «forme fondamentale commune». Religion, art et philosophie sont conçus dans ce cadre comme différentes façons pour l'esprit humain de répondre à une même interrogation de l'homme inscrit dans le monde, qui n'est autre que la question de l'«énigme du monde et de la vie» elle-même, c'est-à-dire de leur incompréhensibilité (VIII, 86). Car le monde, dans lequel nous sommes jetés, et la vie, à savoir la naissance et la mort, qui rend la vie si terrifiante (VIII, 81), sont ce que nous ne comprenons absolument pas. Ils sont l'irrationnel auquel, dit Dilthey, il faut pourtant bien arracher quelque raison. C'est, et nous retrouvons le besoin de sécurité et de stabilité, que la fin de la compréhension est bien en quelque sorte une orientation dans le monde.

Pour remonter à la configuration des conceptions du monde, il faut commencer par la «structure de la vie psychique» qui n'est, d'après Dilthey, accessible qu'à une psychologie descriptive[11]. Cette structure se manifeste par l'organisation de la vie qu'elle réalise au contact non pas du monde, ce dernier n'étant pas encore formé comme tel, mais du «milieu» dans lequel le sujet se trouve plongé (V, 373). Cette structure psychique est déterminée par les rapports d'action réciproque entre l'individu et ce milieu, notamment par la résistance qu'il rencontre dans le monde extérieur, c'est-à-dire dans la réciprocité entre l'action du monde extérieur et la réaction de l'individu. Dans cette interaction s'organisent et s'articulent les états internes de l'individu: la structure mentale apprend par le plaisir ou la douleur ce qui est important pour elle, ce qui est désirable et ce qu'il est préférable d'éviter. En cela l'unité psychique fait attention, choisit, veut, distingue des buts et recherche les moyens pour les atteindre. Elle évalue et apprécie; elle sélectionne, constituant l'«expérience de la vie [Lebenserfahrung]», à savoir «la configuration [Zusammenhang] des processus par lequel nous apprenons à connaître les valeurs de la vie et des choses» (V, 374). Ainsi se configure, par l'imagination ancrée dans les instincts et la sensibilité, une première «image du monde», une représentation orientée du monde objectif. Une telle image est toujours valorisée, c'est-à-dire articulée en fonction de ce qui nous importe, de «ce qui est vraiment précieux pour nous». Cette première connaissance de la valeur de la vie et des choses est, à suivre Dilthey, au fondement des conceptions du monde.

[11] W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, GS V, p. 139 - 240.

Les conceptions du monde trouvent donc leur racine première dans la vie elle-même, dans notre être-dans-la-vie (*Darinnensein im Leben*) (VIII, 99). En même temps, les processus de valorisation permettent le *surgissement du sens*. C'est en quelque sorte la vie qui se comprend elle-même. A ce niveau, on ne peut que constater et décrire le fait que, dans notre pensée comme dans notre action, nous *prenons position* à l'égard de tout ce que nous rencontrons (VIII, 99). C'est ainsi que «la vie crée à partir de chaque individu *son propre monde*.» (VIII, 79; je souligne). L'homme qui réfléchit sur soi et configure la vie en fixe les structures en les élevant au sens, c'est-à-dire en les valorisant. Le monde devient alors totalité signifiante, totalité toutefois individuelle parce que fondée dans des expériences personnelles: le monde est *mon* monde parce que le sens est celui que je lui donne à partir de ma perspective spécifique. En cela la signification est configuration, comprendre est configurer pour fixer une signification:

> La configuration du vécu dans son effectivité concrète se trouve dans la catégorie de la signification. Celle-ci est l'unité qui rassemble dans le souvenir le cours du vécu ou du revécu, et la signification de ce dernier n'est pas à chercher en un point d'unité qui se trouverait au-delà des vécus, mais elle est contenue en ces vécus en tant qu'elle en constitue la configuration. (VII, 237).

Le caractère individuel du rapport au monde explique le caractère changeant de ce qui constitue le sol vital des conceptions du monde. Demeure constante, dit Dilthey, la structure, la liaison entre l'«expérience de la vie» et l'«image du monde», c'est-à-dire le fait que l'image du monde se développe en même temps que notre réflexion se transforme dans son rapport au monde. Connaissance du monde objectif et sentiment de la vie vont ainsi ensemble et se complètent dans une «évaluation de la vie», évaluation changeant comme nos sentiments et, par conséquent, comme les conceptions qui leur sont rattachées.

Si cette évaluation est ordinaire, vécue dans la vie quotidienne, Dilthey affirme qu'il n'appartient cependant qu'à quelques uns de les «fixer» et de les soustraire à la transformation permanente dans le flux de la vie et de nos impressions. Ce sont là le religieux, l'artiste et le philosophe. Le rapport spécifique qu'ils ont au monde les réunit: ils se placent directement devant *l'énigme du monde et de la vie en général* et ne s'orientent pas vers une seule région de ce qui est. Ils ne déploient pas dans le monde une volonté orientée vers des buts définis, comme le scientifique, par exemple, qui vise la transformation technique de la nature. Dans la religion, l'art et la philosophie, dit Dilthey, l'homme se «libère de son asservissement aux données précises en réfléchissant sur lui-même et sur l'unité [*Zusammenhang*] des choses» (V, 377): religion, art et philosophie soustraient l'expérience vécue au changement pour l'objectiver dans un sens global. Cette expérience est portée à la conscience et présentée, objectivée dans des œuvres. Sa signification n'est plus dès lors singulière, mais *typique* de la vie. «Est typique ce qui, dans un cas singulier, représente un universel» (VIII, 177).

C'est en ce sens qu'en mettant à découvert la relation entre la conscience et le monde tout en dépassant sa singularité, on peut dire que l'art, la religion ou la philosophie, en objectivant et en généralisant cette structure, remplissent une fonction «significative», qu'ils mettent en évidence la *signification:* religion, art et philosophie font ressortir durablement la signification de moments singuliers. N'étant pas individuelle, cette fonction permet, comme objectivation, aux différents membres d'une société de se retrouver dans une expérience générale de la vie. L'expérience ainsi mise en commun peut être reconnue et par suite fonder une identité par-delà les individus singuliers. Elle relève d'un élan vers l'universel, et Dilthey d'affirmer qu'«il y a dans l'esprit humain une tendance vers la *Weltanschauung*» (V, 378), l'équivalent de l'élan métaphysique qui, inhérent à la raison d'après Kant, nous pousse à nous placer sous la direction d'idées totalisantes.

La stabilisation du rapport au monde

C'est ainsi que Dilthey constate:

> De toutes parts s'élèvent ainsi des interprétations de la réalité: les conceptions du monde. De même qu'une proposition a et exprime un sens ou une signification, de même ces interprétations cherchent à exprimer le sens et la signification du monde (V, 379).

Où *Weltanschauung* est simplement synonyme d'interprétation totalisante qui part d'une attitude fondamentale de la vie et des perspectives qui l'habitent, interprétation qui donne «le sens et la signification du monde», c'est-à-dire sa compréhension à partir de sa structuration.

En vertu de leur structure, ces interprétations apparaissent dans une irrémédiable diversité, et en raison de l'inscription sensible dans le monde, dans un «milieu» dit Dilthey, déterminées par leurs références spatio-temporelles. Elles peuvent aussi varier suivant les humeurs, et cela chez le même individu qui peut éprouver différemment, par exemple, le poids de l'existence à des moments distincts. Nos expériences, et par suite notre savoir, affectent elles aussi le rapport au monde qui nous entoure. Les interprétations structurant la réalité sont donc extrêmement diverses. Or l'idée de Dilthey est que parmi la diversité de ces interprétations certaines parviennent à s'imposer et sont adoptées par d'autres. Ce sont celles des «grands hommes» ou «génies» religieux, artistes ou philosophes. Le Christ, Raphaël ou Kant deviennent par exemple, chacun en leur domaine, des modèles d'interprétation. Ils sont des génies parce qu'ils synthétisent une manière de voir et font école en servant de modèle. Ces écoles stabilisent les conceptions du monde en transmettant des interprétations auxquelles on peut désormais se référer. La conscience trouve là des structures mettant un terme à l'«instabilité et à la dérive des processus psychiques».

On doit cependant relever en passant le caractère inquiétant des conséquences d'une telle approche. En rattachant les conceptions du monde

à des génies ou en affirmant qu'il faut être génial pour avoir une conception du monde, Dilthey prend le contrepied de Kant qui déniait à l'homme fini le pouvoir de parvenir à une «intuition intellectuelle», comme le prétend, par «véritable orgueil», le génie[12]. Dans la description de Dilthey, la conception du monde se confond aisément avec le culte du génie, le culte de la personnalité sur laquelle peuvent se fonder des communautés qui adhèrent à la même Weltanschauung. «Comme il faut qu'une grande personnalité exerce de puissance, pour rendre vraisemblable une conception du monde !» écrit Dilthey (VIII, 231). Il n'est pas donné à tout le monde d'oser prétendre au regard sur le monde comme totalité, et c'est pour cela qu'on admire celui qui ose prendre le point de vue de Dieu. Or la stabilité, la «fermeté» et la «sérénité» dont bénéficient ceux qui se soumettent au génie de la Weltanschauung se paie du prix de l'intolérance. La conséquence que sont la lutte ou le conflit mortel entre interprétations du monde semble inhérente à l'existence d'une pluralité de tels visionnaires et de communautés qui s'en remettent aux génies pour savoir qui elles sont et ce qu'elles doivent faire. Une telle lutte ne trouve sa fin qu'avec celles qui s'imposent, «qui prennent le pouvoir sur les hommes» (V, 379). Tout apparaît alors comme une question de puissance, manifestation de la volonté de puissance qui, comme dit Nietzsche, est elle-même interprétation[13].

La «puissante configuration» des conceptions du monde

Nous avons relevé la relation interne entre l'«expérience de la vie» et l'«image du monde». Le propre de la Weltanschauung est qu'elle relie ces éléments à un «idéal de vie» et fournit une compréhension du monde. Toutes les conceptions du monde ont, pour Dilthey, la même structure[14]:

> Cette structure est toujours une configuration [*Zusammenhang*] dans laquelle, sur la base d'une image du monde, on résout les questions de la signification et du sens du monde et à partir de laquelle on déduit l'idéal, le Bien suprême et les plus hauts principes pour la conduite de la vie (VIII, 82).

Une conception du monde réunit une «réalité» rattachée à l'image du monde, des «valeurs» relatives à l'expérience de la vie et une «détermination de la volonté». Ces trois dimensions nous donnent d'une part le réel naturel, d'autre part, dans l'expérience de la vie, l'expérience vécue du sens et de la signification et enfin, dans l'idéal de la vie, les *principes de l'action*. Cette combinaison d'intelligence du monde, d'appréciation de la vie et de principes d'action est hétérogène dans la mesure où elle implique à la fois la *pensée*, le

[12] I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* AA VIII, 145.
[13] F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1885 – automne 1886 2 [148] et [151].
[14] Pour la critique, justifiée, de cette thèse, voir K. Flasch, *Prendre congé de Dilthey,* trad. fr. F. Gregorio et C. König-Pralong, Paris 2004, p. 111.

sentiment et la *volonté*, unifiés toutefois parce que rapportés à la structure fondamentale qu'est la vie psychique elle-même.

Le mouvement d'édification ou de configuration des conceptions du monde peut donc être présenté comme suit: la structure de la vie psychique conduit à dépasser les expériences vitales, nécessairement individuelles, en direction de constantes, de traits fondamentaux et universels. L'expérience individuelle devient alors une expérience générale dans l'histoire où les individus se communiquent les expériences grâce à des traditions et partagent des attitudes face à cette expérience. Cette généralisation se fait progressivement, par un long processus d'intégration, de correction et débouche sur la formulation de *propositions* sur l'«expérience de la vie», constitutives des mœurs, des coutumes etc., qui ne sont certes pas l'équivalent de propositions scientifiques, mais qui manifestent une attitude à l'égard de l'énigme de la vie, c'est-à-dire une prise de position. C'est parce que le monde et la vie sont énigmatiques et tragiques, incompréhensibles, qu'il faut recourir à l'imagination pour produire une certaine intelligibilité et utiliser des figures du discours pour dire ce qui ne se laisse pas appréhender. C'est ainsi, comme en témoignent les religions, la poésie, la métaphysique etc., que se forgent des langages spécifiques, des mondes que l'on peut dire symboliques.

Nous ne pouvons pas préciser ici en détail la différence entre les conceptions du monde religieuse, artistique et métaphysique qui s'enracinent dans des expériences vitales distinctes. L'expérience religieuse repose sur la conscience qui accompagne le «commerce avec l'invisible», l'expérience poétique donne naissance à des «tonalités affectives universelles». Quant à la *Weltanschauung* philosophique ou métaphysique, elle est le résultat des conceptions religieuses et artistiques et répond à la tendance à fixer les conceptions du monde en un savoir universellement valable. Elle réfléchit les interprétations qui s'élèvent à partir de la vie et, dit Dilthey, établit la «puissante configuration» [*gewaltige Zusammenhang*] «destinée à guider le genre humain» (VIII, 223). Car la philosophie a pour «fonction suprême» de fonder, de justifier, de développer la conscience critique, de configurer tant le savoir objectif, la détermination de valeurs que la position de fins. Elle recueille ainsi cette structure spécifique qui allie connaissance du réel, conduite de la vie et direction de la volonté, rapprochant ces interprétations philosophiques de ce que Rawls appelle des «doctrines compréhensives». Cette structure se décline suivant Dilthey en systèmes typiques, suivant la conception qu'une philosophie se fait de la connaissance du réel et des conséquences qu'elle a au plan de l'organisation de la vie. Inscrites dans un processus de généralisation, les grandes conceptions du monde devenues philosophies, c'est-à-dire générales, permettent de comprendre ce qui anime au fond les conceptions religieuses ou artistiques. Il s'agit, suivant Dilthey: 1. du *naturalisme positiviste*, qui est un matérialisme qui s'élabore à partir de l'*entendement*; 2. de *l'idéalisme de la liberté* qui comprend le monde à partir de l'activité de la *volonté*; 3. de l'*idéalisme objectif* qui, partant du *sentiment*, préconise une approche plus contemplative.

Pluralité des conceptions du monde, relativisme, typologie

Nous avions vu que dès le départ, les conceptions du monde, comme perspectives situées, conduisent inévitablement au pluralisme. Partout s'élèvent des interprétations. Chaque rapport vital au monde donne une mise en forme unilatérale, car, écrit Dilthey, «nous ne pouvons appréhender le monde que suivant une catégorie fondamentale. Nous ne pouvons toujours nous assurer que d'un aspect de notre rapport à lui, jamais la configuration (*Zusammenhang*) entière, telle qu'elle serait déterminée par l'ensemble de ces catégories» (V, 403). Ce rapport se généralise dans une *Weltanschauung* où l'unilatéralité affecte jusqu'à la position des idéaux qui donnent aux conceptions leur authentique énergie: les idéaux permettent de poser des fins durables, d'élaborent des projets de vie, bref, de proposer une orientation.

> Cet univers incommensurable, insaisissable, insondable (*unergründlich*) se reflète de manières variées à travers les grands visionnaires religieux, les poètes et les philosophes. Tous sont placés sous la puissance du lieu et de l'heure. Chaque conception du monde est historiquement conditionnée, par conséquent limitée, relative. Une terrible anarchie de la pensée semble en procéder. Mais c'est précisément la conscience historique, qui a suscité ce doute absolu, qui est aussi en mesure d'en définir les limites. D'abord: les conceptions du monde se sont distinguées suivant une loi interne. [...] Ces types de conceptions du monde s'affirment côte à côte au cours des siècles. Ensuite, et c'est l'élément libérateur: les conceptions du monde sont fondées dans la nature de l'univers et la relation qu'a avec lui l'esprit connaissant fini. Chacune d'elles exprime donc un aspect de l'univers dans les limites de notre pensée. En cela chacune est vraie. Mais chacune est unilatérale. Il nous est interdit de voir ensemble ces *rayons diversement réfractés* (VIII, 222).

Le pluralisme que Dilthey cherche ici à fonder doit pouvoir être réduit ou maîtrisé si on ne veut se résoudre à y voir une simple manifestation de la volonté de puissance interprétative, comme le font tous ceux qui célèbrent dans cette diversité une pure expression de la liberté. Or il existe plusieurs manières de se mesurer à ce pluralisme des conceptions du monde ou des «doctrines compréhensives». Dilthey ne veut pas les déduire à partir d'un principe, mais pense pouvoir réduire cette diversité à travers une méthode historique comparative (VIII, 99) qui classe les conceptions du monde relevées dans l'histoire à l'aide de caractéristiques générales dans le cadre d'une typologie. Selon lui, certaines conceptions manifestent leur stabilité et s'imposent plus durablement, qu'il s'agisse de religions, de métaphysiques ou de mouvements artistiques. Cette durabilité nourrit le sentiment d'une certaine régularité jointe à une unité qui tient à la relation constante à l'énigme du monde. Cela conduit Dilthey à l'idée que d'authentiques structures peuvent se dégager pour réduire le simple pluralisme et écarter le danger du relativisme. Il les appelle des «types» de conception du monde. Ces types sont obtenus par description et non par déduction. Un type, nous l'avons vu, présente l'universel dans le singulier, c'est-à-dire l'universel qui n'est plus inquiété par l'individuel incompréhensible. Cela dit, comprendre les

conceptions du monde dans leur ancrage dans la vie signifie aussi toujours rester ouvert à la possibilité de modifications nouvelles et ne pas prétendre à une typologie définitive. Car il y a dans la typologie quelque chose qui se marie mal avec l'historicisme professé par ailleurs par Dilthey, même au niveau des catégories de la vie. La typologie apparaît d'abord comme une stratégie d'évitement du relativisme historiciste de la seconde moitié du 19e siècle. En effet, si Hegel avait donné ses lettres de noblesse à l'histoire en reconnaissant la vérité de chaque moment qui la compose, vérité provisoire puisque appelée à être relevée dans la philosophie absolue, qu'il appelle d'ailleurs «Weltanschauung infinie»[15], l'abandon post-hégélien de l'absolu permet de comprendre, comme le dit Husserl, d'une part «le revirement de la métaphysique hégélienne de l'histoire en un historicisme sceptique» et d'autre part l'apparition de «la philosophie comme "conception du monde"» où se succèdent indéfiniment des systèmes comme autant de vérités[16]. Le recours à une typologie, c'est-à-dire à des «types constants», peut donc être perçu comme une réponse à l'affirmation de «la plus extrême historicité de l'être humain» parce qu'elle permet de compenser, de manière provisoire, comme le dit Odo Marquard, la perte du «sens de l'histoire» après la ruine des philosophies de l'histoire[17]. Elle permet de répondre au sentiment tragique qui reste essentiel dans la pensée de Dilthey[18]. Mais la solution de Dilthey est loin d'être confortable, puisqu'elle conjugue paradoxalement un historisme radical, suivant lequel l'homme, qui est un être historique, n'apprend ce qu'il est qu'à travers l'histoire, et l'idée d'«une même nature, commune à tous les hommes [eine gemeinsame Menschennatur]» (VIII, 85) qui serait quant à elle pensée de manière anhistorique.

N'est guère plus convaincante la thèse suivant laquelle les diverses conceptions du monde sont des vues sur le réel qui sont toutes vraies. Certes, sauver la vérité était le souci premier du perspectivisme traditionnel, tel qu'on pouvait le trouver chez Leibniz. Chaque perspective était vraie, mais relative à son point de vue, les perspectives s'harmonisant dans le point de vue suprême qui est celui de Dieu. Elles peuvent donc coexister, dans leur singulière prétention à la vérité, bien que la vérité soit le tout. Pour Dilthey, chaque système métaphysique est représentatif de la situation dans laquelle l'âme a envisagé l'énigme du monde. Mais qu'est-ce qui, en l'absence de monade absolue, garantit leur vérité ou même leur caractère comparable? La «nature de l'Univers», dit Dilthey, à l'instar de l'Univers contemplé par les diverses religions dans les *Discours* de Schleiermacher. Mais là aussi, la thèse métaphysique est lourde. Aussi comprend-on que Dilthey ne soit

[15] G.W.F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. fr. B. Gilson, Paris 1986, p. 131.
[16] E. Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. Marc de Launay, Paris 1989, p. 16.
[17] O. Marquard, «Typologie de la vision du monde. Notes sur une forme de pensée anthropologique des XIX^{e} et XX^{e} siècles», dans *Des Difficultés avec la philosophie de l'histoire*, trad. fr. O. Mannoni, Paris 2002, p. 119-135.
[18] Voir par exemple Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, p. 155-176.

pas toujours aussi rassurant et envisage parfois la possibilité d'une diversité persistante:

> Les points de vue innombrables dans la suite des générations donnent naissance à d'innombrables objectivations. Lorsqu'un esprit sans prévention veut tout unir ce qu'il est en mesure de revivre en lui, s'il veut pour ainsi dire regarder le monde face à face, pour comprendre ce qui lui est le plus intérieur, alors se révèlent des traits *qui résistent à une compréhension unifiée* (VIII, 233; je souligne).

Une autre solution consisterait à penser l'évolution des conceptions par la critique interne, la réflexivité, que Dilthey esquisse pour l'intégrer à sa classification en évoquant une progression interne qui finit par se stabiliser. Car la conscience de l'unilatéralité des conceptions du monde, manifeste dans les conflits de conceptions, doit «pousser plus avant» (VIII, 155). C'est là que s'inscrit «le progrès de la conscience critique»:

> Le progrès de la conscience critique, qui avance dans chacune des visions du monde (*Weltansicht*) en suivant des degrés qui se conforment à des lois, comme conscience croissante de l'esprit quant à la genèse de ses propres productions, des conditions auxquelles elles sont soumises, est la force suprême dans la transformation (*Umbildung*) de celles-ci en formes supérieures et moins unilatérales (VIII, 155).

Déstabilisées de l'intérieur et de l'extérieur par leur prétention à l'universalité, les conceptions ne sont pas appelées à se maintenir, mais à épouser le mouvement de la réflexion critique, et l'on trouve ici les mêmes problèmes que dans la philosophie des formes symboliques de Cassirer. C'est ainsi que la compréhension, qui se fixe dans une structure, se ressaisit, se repense, se reprend, c'est-à-dire que la compréhension s'accomplit comme interprétation.

La théorie des conceptions du monde, qui est pensée du Zusammenhang, se présente donc comme une théorie de la compréhension et de l'interprétation souvent ambivalente. Elle est en effet le reflet de l'antinomie entre le besoin de stabilité, inscrit dans l'élan métaphysique, et l'historicisation radicale, qui donne une «contradiction insoluble» (V, 9), l'«antinomie entre la prétention de chaque conception du monde et de la vie à une validité universelle et la conscience historique» (VIII, 3). Si nous écartons la typologie tout en gardant le besoin de stabilisation individuelle et collective, alors nous trouvons une pensée plus mouvante des interprétations, plus proche aussi d'un authentique esprit historiciste qui montre à quel point la compréhension est structuration, et se place, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Gunter Scholtz, entre la prétention au savoir et le besoin d'orientation[19].

[19] G. Scholtz, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfniss. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1991.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Articoli/4

La Weltanschauungslehre *diltheyana: storicità e fondazione del sapere umanistico*

di Giancarlo Magnano San Lio

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 23/08/2013. Accettato il 10/09/2013.

This essay considers Dilthey's *Weltanschauungslehre* as a problematic result of his investigations on the constitution of the human sciences. The author highlights Dilthey's main arguments in favor of the specificity of history and humanities. Moreover, the paper's shows Dilthey's attempt to find a balance between the instances of the individual and the need of universalisation that characterizes human knowledge.

***

L'itinerario speculativo di Wilhelm Dilthey è stato particolarmente complesso e articolato, muovendo dal problema della fondazione delle scienze dello spirito e concentrandosi, con piena coerenza, attorno al tema fondamentale della storicità. La conclusione di tale itinerario, non solo e non tanto da un punto di vista strettamente temporale, può essere individuata nella celebre Weltanschauungslehre, affidata, nella forma relativamente più compiuta, al vol. VIII delle Gesammelte Schriften diltheyane[1].

La dottrina delle visioni del mondo elaborata da Dilthey ha comportato talune evidenti difficoltà ermeneutiche, e questo sia per la sua straordinaria originalità e complessità[2] che per motivi più strettamente editoriali, essendo

[1] Il volume VIII delle *Gesammelte Schriften* diltheyane è intitolato *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di B. Groethuysen, 1931 (le edizioni delle *Gesammelte Schriften*, è noto, si sono susseguite, sostanzialmente invariate, presso diversi editori, in particolare Teubner, a Stoccarda, e Vandenhoeck & Ruprecht, a Gottinga, per cui appare superfluo il riferimento esclusivo ad una di esse), del quale ho curato la traduzione e l'edizione italiana: *La dottrina delle visioni del mondo*, Napoli 1998.

[2] È certo significativo, ma evito qui di ritornarci in modo specifico, trattandosi, peraltro, di argomentazioni oramai ben note e delle quali ho già detto diffusamente in molti altri luoghi, che la filosofia diltheyana sia stata oggetto, nel corso del Novecento, di interpretazioni quanto mai varie e diversificate, che spaziano dalla semplicistica riconduzione ad esiti sistematici più o meno 'tradizionali' (e l'articolazione di una ben precisa tipologia di *Weltanschauungen* ne sarebbe diretta testimonianza) alle opposte, presunte letture in chiave relativistico-scettica (apparentemente legittimate dall'esercizio radicale della coscienza storica). Sono convinto che entrambe queste prospettive siano eccessivamente unilaterali e scarsamente attente alla costitutiva complessità dell'opera diltheyana; ma, al di là di questo, ciò che qui importa notare è che tale radicale difformità delle interpretazioni critiche sia certamente ascrivibile, per buona parte, alla struttura intrinseca alla dottrina

rimasta per lo più affidata a scritti tardivi e in buona parte pubblicati soltanto postumi[3]. E tuttavia essa rappresenta sicuramente uno dei punti più alti dell'itinerario speculativo del filosofo di Biebrich, laddove egli è capace di individuare, seppur in modo critico e problematico piuttosto che semplicemente sistematico, un possibile punto di equilibrio tra le ineludibili esigenze della storicità come dato costitutivo dell'umano e la non meno urgente intenzione di procedere ad una fondazione rigorosa ed autonoma delle Geisteswissenschaften[4].

È utile ricordare che il primo grande nucleo argomentativo di Dilthey può essere senz'altro raccolto attorno alla Einleitung in die Geisteswissenschaften[5], che rappresenta una sistematica messa a fuoco del problema di un'autonoma fondazione scientifica delle scienze dello spirito, una fondazione volutamente altra da quella altrimenti prospettata nell'ambito della filosofia positivistica e, d'altra parte, allo stesso modo assai distante da qualunque ripiegamento entro una qualunque dimensione prettamente ascientifica. Si trattava, in quella sede, di operare una distinzione (ma al di fuori da ogni orizzonte semplicemente dicotomico, cioè ignaro degli inevitabili tratti comuni: proprio il riferimento all'essere umano, d'altra parte, poteva facilmente essere preso a modello delle ineludibili confluenze tra mondo della natura e dimensione dello spirito) tra il modello naturwissenschaflich e quello geisteswissenschaftlich, quindi di individuare e di articolare le principali scienze dello spirito e di cominciare a riflettere sulla necessità

filosofica diltheyana e, in modo particolare, alla *Weltanschauungslehre*, che ne costituisce il problematico esito finale.

[3] È noto come buona parte del volume VIII, ad eccezione di un saggio, sia stata edita postuma, come mostrano in modo inequivocabile numerose pagine del testo, ancora incompiute e sulle quali l'autore aveva certamente in mente di ritornare con ulteriori interventi. Va ricordato che Dilthey lasciò, alla sua morte, un impressionante numero di pagine manoscritte che hanno poi costituito il copioso *Nachlaß* (per buona parte situato presso la *Berlin-Branderburgische Akademie der Wissenschaften*) e che hanno reso per lungo tempo incerta e sempre soggetta a revisione l'interpretazione della sua dottrina. Il riconoscimento dell'importanza assegnata alla *Weltanschauungslehre* come possibile esito del suo intero *Denkweg*, ad esempio, è dato tutto sommato relativamente recente nell'ambito della storia della critica.

[4] Ovviamente devo evitare, in questa sede, qualunque forma di ricostruzione più o meno analitica del pensiero diltheyano, che devo necessariamente considerare come presupposta; così come devo astenermi da una più circostanziata ricognizione bibliografica, dal momento che anch'essa inevitabilmente distoglierebbe queste pagine dal loro intento fondamentale. Per un attento profilo bibliografico rimane sempre di grande utilità U. Herrmann, *Bibliographie Wilhelm Dilthey. Quellen und Literatur*, Weinheim-Berlin-Basel 1969; come pure, vanno visti almeno gli aggiornamenti bibliografici curati da H.U. Lessing ed apparsi sul «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften» (1983 e sgg.).

[5] Si tratta della notissima Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, in Id., Gesammelte Schriften, vol. I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, a cura di B. Groethuysen, 1922. L'Einleitung è stata tradotta in italiano con il titolo Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia, a cura di G.A. De Toni, Firenze 1974; di recente è apparsa l'edizione Bompiani (Milano 2007), con introduzione e apparati di G.B. Demarta, che ha anche rivisto la precedente traduzione di De Toni.

di una nuova e più specifica metodologia, una volta appurata, nei termini appena ricordati, la differenza oggettuale e non senza aver tracciato un quadro storico delle principali modalità attraverso cui erano state da sempre concepite, specie nell'ambito del pensiero occidentale, le scienze umane.

Arrivavano così a maturazione, soprattutto con l'opera del 1883, le istanze in direzione di una necessaria storicizzazione del sapere filosofico (e più in generale umanistico) che Dilthey aveva mutuato, tra l'altro, dall'insegnamento di Trendelenburg e dai rapporti fondamentali intrattenuti, durante il periodo di studio a Berlino, con i rappresentanti della 'Scuola storica', nonché la contemporanea esigenza, che egli aveva fin da subito avvertito, di procedere ad una storicizzazione del kantismo e, nel contempo, di andare oltre il pericoloso e per certi versi persino inquietante riduzionismo scientista di matrice positivistica. Al centro di tale esigenza critico-argomentativa diltheyana vi era, innanzi tutto, la necessità di riportare al centro i fondamentali concetti di individualità e di storicità come cifre precipue del mondo umano, sebbene occorresse farlo, poi, evitando in modo altrettanto risoluto la parcellizzazione del sapere storico cui sovente finiva inevitabilmente per ripiegare la 'Scuola storica'ed incrementando, al contrario, il progetto di una fondazione scientifica del sapere storico-umanistico. Su tale progetto premevano, d'altronde, le coeve pressioni delle scuole neokantiane, con cui Dilthey avrebbe dovuto confrontarsi in modo serrato e continuo. È certamente significativo che la celebre espressione 'critica della ragione storica', che egli intende come sostanziale ampliamento della prospettiva kantiana, compaia già negli appunti giovanili della fine degli anni '50 e venga sostanzialmente mantenuta fino agli ultimi scritti[6].

Ma, certamente, il punto di riferimento critico fondamentale era allora costituito dal positivismo, nel senso che Dilthey doveva lottare strenuamente e per tutta la vita contro la prospettiva, lì sostenuta, di una sostanziale riconduzione metodologica del sapere umanistico alle istanze strumentali e dimostrative utilizzate in ambito scientifico-naturale, pena il suo collocamento al di fuori da ogni prospettiva scientifica[7]. Il discorso era tutt'altro che semplice e doveva impegnare il filosofo di Biebrich, con alterne vicende, per tutta la vita, come mostrano, per esempio, anche i

[6] Si veda, ad esempio, il *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di B. Groethuysen, 1927, pp. 191-293 (trad. it.: *Nuovi studi per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in P. Rossi (a cura di), *Critica della ragione storica*, Torino 1954, pp. 293-384).

[7] Per quanto concerne i complicati rapporti di Dilthey con il positivismo rimane sempre illuminante quanto ne dice G. Cacciatore, soprattutto nell'*Introduzione* a W. Dilthey, *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, Napoli 1975; si tratta dell'edizione italiana di Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, *der Gesellschaft und dem Staat*, ora in Id., *Gesammelte Schriften,* vol. V*: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens,* 1ª parte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschften*, a cura di G. Misch, 1924, pp. 31-73.

ripetuti tentativi di portare a compimento la stesura delle parti successive della Einleitung del 1883[8].

Se negli anni '80 Dilthey aveva in buona parte posto e formulato in termini espliciti la questione relativa ad una fondazione autonoma delle scienze dello spirito, nel decennio successivo egli dovette tentare di dare risposte più precise agli interrogativi così suscitati, cosa che in un primo momento ritenne di dover fare battendo la cosiddetta 'via psicologica', come mostrano gli scritti di quegli anni su tali tematiche[9], scritti nei quali si spinge fino ad ipotizzare un'improbabile rifondazione della scienza psicologica in chiave analitica e descrittiva. Sono note, però, le difficoltà che egli incontrò lungo tale percorso, in particolar modo quando si trattò di trasporre sul piano 'oggettivo'della conoscenza scientifica l'enigmatico Erlebnis, vale a dire quell'esperienza vissuta che avrebbe dovuto costituire, dal punto di vista della rinnovata metodologia geisteswissenschaftlich, l'ambito di applicazione del Verstehen. Tanto più, poi, che egli dovette subire, contemporaneamente, le critiche radicali e gli attacchi senza riserve di Windelband, soprattutto per quel che riguardava taluni importanti aspetti legati alle scienze dello spirito, e di Ebbinghaus, relativamente alle sue obiettivamente fragili cognizioni psicologiche[10]. Si trattava di personaggi della cultura contemporanea sicuramente autorevoli, il che significò per Dilthey aggiungere alle proprie perplessità, peraltro già avvertite ed in qualche misura persino manifestate, ulteriori elementi di instabilità e di riflessione.

Muovendo da tale situazione, Dilthey, pur mantenendo sostanzialmente inalterata l'intenzione di procedere ad una fondazione delle scienze dello spirito specifica ed autonoma, decise di mutare il percorso argomentativo che, una volta abbandonata la via psicologica, avrebbe dovuto condurlo ad una più convincente (innanzi tutto per se stesso) risoluzione delle problematiche legate alle *Geisteswissenschaften*. Fu così che si spostò sul più concreto terreno dell'indagine storica, dalla quale sarebbe scaturita

[8] Il vol. XIX delle *Gesammelte Schriften* rappresenta la tangibile testimonianza di tale irrisolto e tormentato tentativo diltheyano: si tratta della raccolta intitolata *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitung und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*, curata da H. Johach e F. Rodi ed edita nel 1982.

[9] Primo tra tutti il celebre *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. V, cit., pp. 139-240 (trad. it.: *Idee su una psicologia analitica e descrittiva*, in A. Marini (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, Milano 1985, pp. 351-446).

[10] Se da una parte Windelband, nella celebre *Rektoratsrede*, dal titolo *Geschichte und Naturwissenschaft*, del '94, tendeva a riportare la distinzione tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* su un terreno esclusivamente metodologico e ricomprendeva la psicologia nel secondo gruppo di scienze, dall'altra Ebbinghaus (specie nel saggio Über erklärende und beschreibende Psychologie, pubblicato nella «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», IX, 1895-96, pp. 161-205; trad. it.: *Psicologia esplicativa e psicologia descrittiva,* in A. Marini (a cura di), *Materiali per Dilthey. Ebbinghaus, Yorck-Dilthey, Wundt, Windelband: aspetti del dibattito sulla psicologia,* Milano 1979, pp. 1-56) demoliva le critiche diltheyane alla psicologia esplicativa e mostrava l'assoluta inconsistenza del modello analitico-descrittivo che il filosofo di Biebrich avrebbe voluto fondare e legittimare.

la *Weltanschauungslehre* come possibile chiave ermeneutica in grado di rendere accessibile, sebbene in un'ottica più problematica che sistematica, l'enigmatico *Erlebnis*, l'esperienza vissuta caratteristica delle scienze umane che ora avrebbe forse potuto essere rintracciata sul più agevole terreno dell'indagine delle produzioni storico-culturali che, per così dire, ne sono più diretta espressione e manifestazione. Da questo punto di vista si può dire che tale insieme di dottrine abbia permesso una significativa rimodulazione delle istanze precedentemente espresse da Dilthey, nel senso che ha reso possibile ricomporle in una prospettiva per certi versi più ordinata, 'oggettiva'ed unitaria, sebbene da intendersi sempre in senso problematico e dunque mai riconducibile ad esiti in qualche modo definitivi e sistematici (il che, se certamente da una parte ne costituisce uno degli indubbi pregi e dei tratti più originali, dall'altra è stata tra le più ricorrenti cause, come accennavo poco sopra, di una sostanziale incomprensione di alcuni tratti fondamentali del suo pensiero o, quanto meno, dei numerosi ed evidenti travisamenti avutisi in sede critica).

È opportuno ricordare, poi, che all'innegabile complessità del percorso diltheyano teso alla fondazione delle *Geisteswissenschaften* e, soprattutto, alle conseguenti difficoltà di rileggerne gli esiti più maturi nella *Weltanschauungslehre*, si aggiunse, ben presto, il problema costituito dalla frammentarietà di molti testi diltheyani dell'ultimo periodo (ma non solo), testi peraltro rimasti a lungo inediti e, come dicevo, pubblicati soltanto postumi: elementi, questi, che hanno ulteriormente alimentato, in sede critica, talune incertezze e qualche fin troppo semplicistica approssimazione.

Nella tematica delle visioni del mondo confluiscono, dunque, diverse argomentazioni da sempre fortemente avvertite a Dilthey: basterà ricordare, per esempio, la questione della storicità come cifra costitutiva dell'umano, oppure il problema della fondazione delle scienze dello spirito, per non dire della connessione strutturale di arte, religione e filosofia. Muovendo da quest'ultimo aspetto, è noto, innanzi tutto, l'originario interesse religioso di Dilthey, interesse che gli proveniva dalla tradizione familiare e che egli spostò subito sul piano della considerazione storica, evitando di rimanere ancorato in modo esclusivo alla dimensione del culto e della professione (avviato allo studio della Teologia, ad Heidelberg, già nel 1852/53 e destinato ad assumere l'ufficio di pastore già tenuto dal padre e dal nonno, egli abbandonò ben presto tale prospettiva, preferendo dedicarsi, da questo punto di vista, all'interpretazione storica del fenomeno religioso). Così come, d'altra parte, è noto che l'interesse per la dimensione estetica (soprattutto per la musica e la poesia) lo accompagnò fin dalla giovinezza, assumendo anch'esso ben presto la più congeniale forma della riflessione storica, come mostra, per esempio, anche il suo primo intervento accademico ufficiale, vale a dire la significativa Prolusione di Basilea[11]. Dimensione religiosa e prospettiva estetica procedono insieme, per Dilthey, nel processo di espressione e di

[11] Il riferimento è al discorso di insediamento sulla cattedra dell'Università di Basilea, intitolato *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800*, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. V., cit., pp. 12-27 (traduzione italiana, a mia cura: *Il*

manifestazione storica dell'uomo, e si accompagnano, da questo punto di vista, alla riflessione filosofico-metafisica: non a caso sono proprio queste le tre forme fondamentali di visione del mondo, tra loro in stretta e continua relazione. Anche la filosofia, d'altra parte, è stata sempre considerata, dal filosofo di Biebrich, nella sua connotazione essenzialmente storica, peraltro in linea con l'insegnamento di Trendelenburg ed in aperto conflitto con la codificazione sistematica di matrice hegeliana. La dimensione della storicità assumeva, così, un ruolo essenziale che doveva essere continuamente sottolineato dall'esercizio dell'indagine comparativa tesa a rileggere in chiave critico-problematica il ripetersi a grandi linee, sebbene con modalità mai perfettamente identiche, di determinate forme culturali, il che doveva lasciar intravedere, poi, la possibilità di rintracciare elementi in certa misura comuni e stabilizzanti, sebbene sempre mantenuti al di fuori da qualunque codificazione sistematica e dagli esiti manifestamente astorici.

Dilthey riteneva di poter superare, attraverso la formulazione della Weltanschauungslehre, le incertezze prima legate alla soggettività, difficilmente esplicitabile sul piano dell'indagine scientifica, dell'Erlebnis, introducendo tra questo e il Verstehen il termine medio dell'Ausdruck, vale a dire dell'espressione storica su cui la comprensione poteva ora esercitare il proprio compito metodologico fondamentale. Guardare alle manifestazioni storiche utilizzando il metodo comparativo doveva significare tentare una possibile mediazione tra la soggettività dell'esperienza vissuta e l'oggettività imprescindibilmente richiesta dal sapere scientifico, mantenendosi sempre, però, in una logica assolutamente estranea a qualunque codificazione sistematica in qualche modo esaustiva e definitiva. Si trattava, in altri termini, di richiamare ad una rinnovata forma di scientificità, tenuta fuori dal semplicistico e per molti versi riduttivo (almeno in ambito geisteswissenschaflich) schema esplicativo-causale proprio delle Naturwissenschaften. Si trattava, ancora, di ritrovare una forma di oggettività del sapere storico-filosofico ed umanistico in genere assolutamente altra, per esempio, rispetto a quella hegeliana[12] e capace di mantenersi sempre in un orizzonte problematico e comparativo, piuttosto che acquietarsi in più tranquillizzanti formule sistematiche e definitive. La differenza fondamentale poteva essere ricondotta, guardando all'interpretazione resa da Dilthey, alla sostanziale inesplicabilità della vita nei concetti, e dunque all'idea dell'inevitabile storicità di ogni codificazione sistematica della filosofia come

movimento poetico e filosofico in Germania tra il 1770 ed il 1800 (Prolusione di Basilea, 1867), in «Archivio di Storia della Cultura», IX, 1998, pp. 243-259).

[12] Non è certo casuale che Dilthey pubblicasse, nel 1905, *Die Jugendgeschichte Hegels* (ora in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, a cura di H. Nohl, 1921, pp. 5-190; trad. it. di G. Cavallo Guzzo: *Storia della giovinezza di Hegel*, in W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli 1986, pp. 11-262, dove tentava, nel fare i conti con la sistematica hegeliana, di recuperare l'Hegel 'giovanile', quello, per intenderci, ancora fortemente segnato dall'interesse storico e non del tutto assorbito da quello sistematico (rilettura, questa, poi ulteriormente sviluppata, con indubbi meriti, dal suo allievo H. Nohl).

di ogni altra forma di espressione storico-culturale. L'equilibrio tra storicità e fondazione veniva continuamente ricercato da Dilthey anche attraverso l'utilizzo di concetti quali 'connessione dinamica'(che, facendo riferimento a valori e fini, è dunque tipica del mondo storico-umano) e 'autocentralità'delle epoche storiche (che, pur essendo in sé chiuse e coerenti, rimangono sempre in qualche modo connesse con il passato ed il futuro), tutti tentativi di mediare tra l'irriducibile ed ininterrotto fluire della storia e l'esigenza di rinvenirvi forme di parziale stabilizzazione ed universalizzazione.

Attraverso la *Weltanschauungslehre*, quindi, Dilthey cerca di operare una possibile mediazione, nell'ambito delle scienze dello spirito, tra le procedure individualizzanti e le formulazioni strettamente scientifiche. Il punto di avvio è dato dalla ben nota constatazione del continuo contraddirsi dei sistemi filosofici, sostanzialmente incapaci di rimanere costantemente validi e dunque destinati ad essere continuamente sostituiti da 'verità'più recenti e in apparenza maggiormente plausibili o semplicemente meglio argomentate:

> Tra le cause che alimentano continuamente lo scetticismo una delle più incidenti è l'anarchia dei sistemi filosofici. Tra la coscienza storica della loro illimitata molteplicità e la pretesa, di ciascuno di essi, di possedere una validità universale sussiste una contraddizione, la quale sostiene lo spirito scettico in modo molto più potente di qualsivoglia argomentazione sistematica[13].

La rilettura della vicenda storica mostra, dunque, il continuo contraddirsi dei sistemi filosofici l'uno con l'altro e lascia quindi intravedere la sostanziale impossibilità di decidersi, in qualunque momento storico, per l'uno o per l'altro:

> Sconfinata, caotica, la molteplicità dei sistemi filosofici sta dietro di noi e si propaga intorno a noi. In ogni epoca, da quando esistono, essi si sono combattuti ed esclusi reciprocamente. E non si mostra alcuna speranza di poter giungere ad una scelta tra loro[14].

A questa sostanziale incapacità di dare definitivo credito a questo o a quel sistema filosofico potrebbe far seguito, ora, l'affermazione della prospettiva relativistico-scettica, ma questo è proprio quanto Dilthey vuole cercare di evitare. L'impossibilità di conseguire un sapere sistematico universalmente valido non deve far scivolare, infatti, nell'anarchia che deriva dallo scetticismo, questo sarebbe in aperta contraddizione con il proposito originario e fondamentale del filosofo di Biebrich, vale a dire l'idea di potere e dovere pervenire ad una fondazione scientifica del sapere intorno all'uomo.

La questione può essere parzialmente chiarita, anche se non definitivamente risolta, se si guarda alla relazione fondamentale che lega i sistemi filosofici (ma anche le produzioni artistiche e religiose) alla vita, al *Leben*, che ne costituisce, in qualche modo, il fondamento originario ed il

[13] W. Dilthey, *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, in Id., *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., p. 169.
[14] *Ibid.*

luogo di sicura provenienza. Da questo punto di vista essi appaiono come manifestazioni tese a comprendere l'enigma della vita, dunque guardando a questa attraverso lo strumento critico della coscienza storica è forse possibile intravedere una via in grado di condurre fuori dalle secche del relativismo scetticheggiante:

> La molteplicità dei sistemi che cercano di comprendere la connessione del mondo sta ora in evidente connessione con la vita; essa è una delle più importanti ed illuminanti creazioni della medesima, e così lo stesso sviluppo della coscienza storica, che ha esercitato un'opera tanto distruttiva nell'ambito dei sistemi importanti, dovrà esserci di aiuto per eliminare l'aspra contraddizione tra la pretesa di validità universale in ogni sistema filosofico e l'anarchia storica di questi sistemi[15].

Le *Weltanschauungen* possono essere interpretate, quindi, come forme di codificazione storica (e dunque sempre rivedibile) delle espressioni culturali dell'uomo, per questo appaiono in perenne divenire ed in continua sovrapposizione, quando non in aperta contrapposizione reciproca. Ciò si spiega perché, è questa la conclusione cui giunge Dilthey, esse muovono dal comune tentativo di comprendere la vita e di fissarla in formule in qualche modo stabili e rassicuranti:

> La radice ultima della visione del mondo è la vita. Diffusa, sulla terra, in innumerevoli, singoli corsi di vita, rivissuta in ogni individuo, e, poiché si sottrae all'osservazione come semplice momento del presente, fissata nel riecheggiare della memoria, d'altra parte comprensibile in modo più perfetto, nella sua intera profondità, così come si è oggettivata nelle sue manifestazioni, nella comprensione e nell'interpretazione piuttosto che in ogni accorgersi ed apprendere della propria esperienza vissuta – la vita ci è presente, nel nostro sapere, in innumerevoli forme e mostra dappertutto le medesime caratteristiche comuni[16].

In tal modo Dilthey può rintracciare, ad un tempo, gli elementi che stanno alla base della evidente rassomiglianza tra le diverse tipologie di visione del mondo e, anche, le eventuali differenze tra le medesime, nel senso che ogni rilettura di quel fenomeno complesso che è la vita risulta sempre prodotta da una prospettiva ben precisa, sicuramente legittima e motivata e tuttavia capace di abbracciarne soltanto taluni aspetti. È evidente, qui, come la comune provenienza dal *Leben* serva a fornire una sorta di appiglio contro qualunque eventuale processo di radicale relativizzazione (che finirebbe per condurre, inevitabilmente, allo scetticismo), mentre la specificità di ogni forma di visione del mondo risulta in linea con l'ineludibile storicità di ogni elemento culturale e dunque capace di giustificarne e di salvaguardarne la dimensione specifica e prettamente individuale.

Dilthey tiene a ribadire costantemente, però, come ogni tentativo di rendere stabili le esperienze della vita (esigenza, questa, strettamente connaturata all'esistenza stessa dell'individuo) si giochi sempre su un piano che non può

[15] Ivi, p. 172.
[16] Ivi, p. 173.

essere del tutto esaurito dall'argomentazione scientifica rigorosa, e questo perché ogni sapere intorno all'uomo si muove in un orizzonte assolutamente altro rispetto a quello in prevalenza sondato dalle *Naturwissenschaften*:

> Ogni cosa che ci domina come costume, consuetudine, tradizione è fondata su tali esperienze della vita. Ma sempre, nelle esperienze particolari come in quelle universali, i tipi di certezza e il carattere della formulazione delle medesime sono assolutamente diversi dalla validità universale di tipo scientifico. Il pensiero scientifico può controllare il metodo sul quale si basa la sua sicurezza, può formulare esattamente e fondare i suoi principi: il sorgere del nostro sapere dalla vita non può essere controllato nello stesso modo, e non possono essere elaborate formule sicure del medesimo[17].

Se si guarda al corso della storia, allora risulta assolutamente evidente come l'enigma della vita abbia esercitato fin dalle origini un fascino irresistibile sulle capacità di comprensione dell'uomo, e tuttavia, nonostante i ripetuti tentativi da questi compiuti, esso sembra sfuggirgli costantemente, senza che mai lo si possa affidare, con soddisfacente e durevole credibilità, alle fuggevoli rappresentazioni delle visioni del mondo:

> Dalle mutevoli esperienze della vita scaturisce, per la comprensione orientata alla totalità, il volto della vita, volto contraddittorio, vitalità ed al tempo stesso legge, ragione ed arbitrio, volto che offre aspetti sempre nuovi, e, dunque, forse chiaro nei particolari ma assolutamente enigmatico nella totalità[18].

Proprio così vengono fuori le innumerevoli, continue contraddizioni che segnano la storia del pensiero (inteso nel senso più ampio, e non limitato al solo aspetto teoretico e scientifico) fin dalle origini e che non paiono destinate a risolversi:

> Scaturiscono strane contraddizioni che nell'esperienza della vita giungono alla coscienza con sempre maggiore forza e non vengono mai risolte: la fugacità universale e la volontà, in noi, di qualcosa di sicuro, la potenza della natura e l'autonomia della nostra volontà, la limitatezza di ogni cosa, e nel tempo e nello spazio, e la nostra capacità di superare ogni limite. Questi enigmi hanno occupato i sacerdoti egiziani e babilonesi tanto bene quanto oggi impegnano la predica degli ecclesiastici cristiani, Eraclito ed Hegel, il *Prometeo* di Eschilo tanto bene quanto il *Faust* di Goethe[19].

Ciò che qui emerge con assoluta chiarezza è l'impossibilità di venire a capo delle problematiche legate alla comprensione della vita fintantoché ci si continua a muovere esclusivamente sul piano del pensiero scientifico-dimostrativo, dell'argomentazione logica concepita in chiave essenzialmente astorica; Dilthey non per questo disconosce, però, la necessità costitutiva (e dunque ineliminabile) avvertita dall'uomo nei confronti della soluzione del mistero della vita. La tendenza irrefrenabile che spinge ogni uomo

[17] Ivi, p. 175.
[18] Ivi, p. 176.
[19] *Ibid.*

in una tale direzione è certamente innegabile, ma, muovendo da una più consapevole ed attenta rilettura storico-comparativa, occorre spostare il problema dal piano della certezza scientifica, tradizionalmente ispirata al modello *naturwissenschaftlich*, all'ambito certamente più sofisticato di una più ampia e meglio argomentata comprensione *geisteswissenschaftlich*.

Proprio lo studio comparativo delle visioni del mondo prodottesi nella storia conduce Dilthey ad accertarne l'essenziale storicità e, conseguentemente, le eventuali dinamiche evolutive (sempre, però, in un'ottica radicalmente estranea ad ogni filosofia della storia), per cui ad ogni tentativo di stabilizzazione delle esperienze della vita si deve far corrispondere il loro essenziale rimettersi nelle forme del sapere storico:

> Questa è la struttura della visione del mondo. Ciò che nell'enigma della vita è confuso, è contenuto come un fascio di compiti, viene qui elevato ad una connessione consapevole e necessaria di problemi e soluzioni; questo sviluppo si svolge in gradi di regola determinati dall'interno: da ciò segue che ogni visione del mondo ha uno sviluppo ed in questo giunge all'esplicazione di ciò che è contenuto in essa: allora essa ottiene nel corso del tempo, a poco a poco, durata, solidità e potenza: essa è un prodotto della storia[20].

Lo sviluppo e le dinamiche delle visioni del mondo sono direttamente correlati alla loro specifica capacità di assumere una qualche consistenza e, quindi, di mantenersi adeguatamente coerenti e credibili per periodi più o meno lunghi; da questo punto di vista, tra esse avviene una sorta di selezione naturale che permette ogni volta alle più forti e convincenti di sopraffare le altre e, dunque, di sopravvivere più a lungo:

> Come la terra è coperta da innumerevoli forme di vita, tra le quali vi è una lotta costante per l'esistenza e per l'ambito di estensione, così nel mondo umano si sviluppano le forme delle visioni del mondo ed esse combattono l'una contro l'altra per il potere sull'anima… Le visioni del mondo che favoriscono la comprensione della vita, che conducono ad obiettivi finali utili, si conservano e rimuovono quelle che meno si prestano in tal senso. Così, tra di esse ha luogo una selezione. E nella successione delle generazioni tra queste visioni del mondo le più vitali si sviluppano, ora, in una forma sempre più perfetta[21].

Dilthey sottolinea continuamente come l'avvicendarsi delle visioni del mondo, nelle diverse forme in cui esse si sviluppano storicamente, non permetta di stabilire alcuna rigida teleologia in grado di accreditare a qualcuna di queste il conseguimento di una forma di verità assoluta, dal momento che nessuna è realmente in grado di acquisirla al di fuori dal proprio spazio storico, né sembra possibile stabilire, come facevano per esempio i positivisti (ma anche molti altri: si pensi, ad esempio, sebbene su piani diversi, ad Hegel, Marx, etc.), un processo chiaramente evolutivo rispetto ad una progressiva ed illimitata acquisizione di certezze:

[20] Ivi, p. 179.
[21] Ivi, p. 180.

La religione, come la filosofia, cerca stabilità, influenza, dominio, validità universale. Ma su questa via l'umanità non ha compiuto un solo passo in avanti. La reciproca lotta delle visioni del mondo non è pervenuta a nessuna decisione su alcun punto fondamentale. La storia compie una selezione tra di esse, ma i grandi tipi rimangono lì, l'uno vicino all'altro, autonomi, indimostrabili ed indistruttibili. Essi non possono essere obbligati a nessuna dimostrazione circa la propria origine, perché non possono essere dissolti da nessuna dimostrazione. I singoli gradi e le specifiche formazioni di un tipo vengono confutati, ma la loro radice nella vita perdura, continua ad agire e produce sempre nuove creazioni[22].

L'argomentazione di Dilthey si sviluppa, quindi, specie nelle opere degli ultimi anni, attraverso la disamina delle principali visioni del mondo che la storia ha proposto e che egli sostanzialmente crede di individuare, seppur sempre con l'attenta precauzione di non renderle in forma assoluta né sistematica, nell'arte, nella religione e nella filosofia (spesso identificata, per sottolinearne l'irresistibile tendenza verso forme di verità universalmente valide, con la metafisica)[23]. Ma, al di là delle articolazioni più specifiche, quel che qui importa sottolineare è la dimensione non esclusivamente teoretico-conoscitiva di ogni tipologia di Weltanschauung, se è vero che al suo interno ogni tentativo di spiegazione concettuale della vita appare sempre indissolubilmente connesso con la tendenza a determinare un qualche orientamento pratico nelle vicende della vita e con l'irrinunciabile individuazione di fini e di ideali dotati di una forte valenza pragmatica. Questo per dire che uno dei punti centrali della Weltanschauungslehre diltheyana può essere certamente rintracciato nella convinta volontà di procedere al recupero di una dimensione del pensiero assai più ampia rispetto a quella strettamente teoretica, che ne costituisce solo una parte e che comunque non può mai essere nettamente separata dalle rimanenti, parimenti importanti. Di più, l'incontestabile contraddittorietà dei diversi tentativi di spiegazione del mondo succedutisi nel corso dei secoli è per buona parte da ascriversi proprio alla pretesa, da parte di ciascuno di essi, di volere isolare ed in qualche modo codificare l'aspetto esclusivamente teoretico, assurgendo così ad improbabile oggettivazione di modelli di verità assoluta che non avrebbero potuto che collidere con altri tentativi animati dalle medesime pretese. È quanto ha sempre fatto, con aspettative spropositate, proprio la metafisica:

L'intero processo della nascita e del consolidamento delle visioni del mondo spinge all'esigenza di elevarle al sapere universalmente valido… Se la visione del mondo viene così innalzata ad una connessione concettuale, se questa viene fondata scientificamente e si presenta, così, con la pretesa di validità universale, allora sorge la metafisica. La storia mostra che dovunque essa si presenti lo sviluppo religioso l'ha preparata, la poesia la influenza e la disposizione vitale delle nazioni, il loro apprezzamento della vita ed il loro ideale agiscono su di essa. La volontà di

[22] Ivi, p. 182.
[23] Si vedano, per questo, soprattutto le pp. 183-217 dello scritto cui ho fatto riferimento da ultimo.

un sapere universalmente valido dà a questa nuova forma di visione del mondo una struttura particolare[24].

Ma è proprio tale pretesa di validità universale da parte del sapere sistematico-metafisico a mostrarsi assolutamente infondata, come lascia chiaramente vedere lo sviluppo storico dei sistemi filosofici:

> Ognuno di questi sistemi metafisici è condizionato dal posto che occupa nella storia; esso è dipendente da una certa situazione dei problemi ed è determinato dai concetti che da ciò scaturiscono… Un unico sistema universalmente valido della metafisica – questa è la tendenza di tale importante movimento generale. La differenziazione, che scaturisce dalle profondità della vita, della metafisica appare a questi pensatori come un'aggiunta casuale e soggettiva che deve essere eliminata. L'immenso lavoro orientato alla creazione di un'unanime connessione concettuale dimostrabile, nell'ambito della quale sarebbe poi possibile risolvere metodicamente l'enigma della vita, ottiene un significato autonomo; nello sviluppo in direzione di questo obiettivo ogni sistema riceve il proprio posto tramite le situazione del lavoro concettuale[25].

E qui Dilthey ribadisce uno dei punti chiave del proprio argomentare, soprattutto in quest'ultima parte del suo *Denkweg*, vale a dire il compito fondamentale assegnato alla coscienza storica, ora in grado di restituire ogni connotazione teoretica alla dimensione temporale che la costituisce e la determina in modo fondamentale ed imprescindibile; l'intera *Weltanschauungslehre* non troverebbe senso pieno ed autentico, va ribadito, se non alla luce di questo fondamentale tentativo di ricondurre ogni modello di spiegazione della vita alla costitutiva storicità, senza per questo arrendersi, d'altra parte, ad eventuali prospettive scetticheggianti:

> A questo punto può essere chiarita l'idea fondamentale dalla quale, in generale, ha preso le mosse il mio tentativo di una dottrina delle visioni del mondo, e che determina anche questo lavoro. La *coscienza storica* ci riconduce dietro la tendenza dei metafisici ad un sistema unitario universalmente valido, dietro le differenze, da ciò scaturenti, che dividono gli intellettuali, e, alla fine, dietro la riunificazione di queste differenze in classificazioni. Tale coscienza storica assume come proprio oggetto la contraddizione, effettivamente esistente, dei sistemi nella loro disposizione complessiva. Essa vede queste disposizioni complessive in connessione con il corso della religione e della poesia. Essa mostra come tutto il lavoro concettuale metafisico non abbia compiuto un solo passo avanti in direzione di un sistema unitario[26].

Tutto questo è legato, in definitiva, ad un evidente fraintendimento circa la possibilità di spiegare in modo esaustivo l'enigma della vita, e dunque impone un radicale mutamento di rotta che porti fuori dalle secche del ragionamento esclusivamente teoretico sostenuto dall'improbabile

[24] Ivi, pp. 190-191.
[25] Ivi, pp. 192-193.
[26] Ivi, p. 194.

convinzione che si possa conseguire una verità in qualche modo stabile e universalmente valida:

> Così si vede come la contraddizione dei sistemi metafisici sia *fondata sulla vita stessa*, sull'esperienza della vita, sugli atteggiamenti nei confronti del problema della vita. Su tali atteggiamenti è basata la molteplicità dei sistemi e, nello stesso tempo, la possibilità di differenziare, in essi, certi *tipi*. Ognuno di questi tipi si occupa della *conoscenza della realtà, dell'apprezzamento della vita e della posizione di scopi*. Essi sono indipendenti dalla forma dell'antitesi in cui i problemi fondamentali vengono risolti a partire da punti di vista contrari[27].

Dilthey arriva a tali conclusioni attraverso l'analisi storico-comparativa delle diverse tipologie di visione del mondo susseguitesi nel corso dei secoli, mostrando come esse siano sostanzialmente raggruppabili per modelli che, in linea di massima, si ripetono con una qualche regolarità. Così, come le forme dell'arte e della religione possono essere rilette attraverso linee comuni in qualche modo evidenziate dalla loro storia, anche la metafisica sembra esprimersi soprattutto attraverso alcuni modelli fondamentali che si susseguono e si alternano, vale a dire il naturalismo, l'idealismo della libertà e l'idealismo oggettivo, cui Dilthey dedica un'ampia disamina storico-critica[28]. Tuttavia, è opportuno ribadire che il filosofo di Biebrich considera tale rilettura dei modelli storici della visione del mondo metafisica, rilettura operata attraverso il metodo comparativo, come un procedimento semplicemente ermeneutico e comunque sempre prodotto in chiave critico-problematica, e non già un'ulteriore, improbabile sistematizzazione del sapere filosofico in una qualche prospettiva che comunque prima o poi si rivelerebbe, come le altre, sostanzialmente dogmatica ed astorica. Da questo punto di vista si può certamente sostenere che la Weltanschauungslehre rappresenti in qualche modo il compimento dello storicismo critico-problematico di Dilthey, il più alto tentativo di trovare un punto di possibile equilibrio, certo mai definitivo ed ogni volta in qualche modo da ristabilire, tra l'ineludibile necessità, da chiunque avvertita, di spiegarsi la vita così da trarne rassicuranti certezze esistenziali e l'inesorabile tribunale della storia che riconduce ognuno di questi tentativi ad un preciso contesto spazio-temporale e ad una data prospettiva. Se la storia non pare lasciare scampo ad alcuna pretesa stabilizzazione delle certezze, è però vero che al suo interno possono identificarsi taluni elementi di parziale uniformità, dati soprattutto dal comune riferimento oggettuale all'inesauribile infinità della vita e dal contestuale rimando ad una soggettività che, pur nella sua irriducibile dimensione individuale e specifica, mostra comunque elementi costanti ed in qualche modo sempre rintracciabili:

> Ogni visione del mondo è storicamente condizionata, quindi limitata, relativa. Da ciò sembra derivare una spaventosa anarchia del pensiero. Ma proprio la coscienza storica che ha prodotto questo dubbio assoluto è capace di

[27] *Ibid.*
[28] Si vedano, per esempio, le pp. 197-217 dell'opera appena citata.

determinare anche qui i suoi limiti. Innanzi tutto: le visioni del mondo si sono selezionate secondo una legge interna. Qui i miei pensieri ritornano alle grandi forme fondamentali delle stesse… Questi tipi di visione del mondo si affermano l'uno accanto all'altro nel corso dei secoli. E ora l'altro, l'elemento liberatorio: le visioni del mondo sono fondate nella natura dell'universo e nella relazione dello spirito finito, che fa opera di comprensione, con le stesse. Così ognuna di esse esprime, nei nostri limiti di pensiero, un aspetto dell'universo. Per questo ognuna è vera. Ma ognuna è unilaterale. Ci è negato di guardare insieme questi aspetti. La pura luce della verità è visibile, per noi, soltanto in diversi raggi spezzati[29].

La coscienza storica opera, quindi, in senso decisamente critico e palesa l'impossibilità di conseguire, per quel che riguarda le questioni che concernono l'uomo, un sapere universalmente valido; nel contempo, però, essa dischiude un orizzonte prospettico che, piuttosto che ricorrere alle insidiose congetture del relativismo scettico, è capace di riscoprire il senso autentico della conoscenza *geisteswissenschaflich*:

La coscienza storica rompe le ultime catene che filosofia e ricerca della natura non potevano spezzare. L'uomo sta ora qui completamente libero. Ma essa salva, nello stesso tempo, nell'uomo l'unità della sua anima, lo sguardo ad una connessione delle cose sebbene imperscrutabile tuttavia manifesta per la vitalità della nostra essenza. Vogliamo venerare serenamente una parte di verità in ognuna di queste visioni del mondo. E se il corso della nostra vita ci porta vicino soltanto singole parti della connessione imperscrutabile - quando la verità della visione del mondo che esprime questa parte ci coglie in modo vitale, allora noi possiamo abbandonarci a questo tranquillamente: la verità è presente in tutte loro[30].

Ciò significa, ancora, non solo recuperare il senso autentico della storia, ma soprattutto e proprio per questo rivalutare il continuo riproporsi di modelli culturali come costitutivo permanere e dispiegarsi della relazione strutturale tra la soggettività comprendente e la vita, una relazione segnata, ad un tempo, dal riproporsi di forme comuni e di irrepetibili connotazioni individuali e più specifiche:

Che cos'è l'uomo glielo dice soltanto la sua storia. Invano altri gettano dietro di sé l'intero passato per iniziare, per così dire, con la vita liberi da pregiudizi. Essi non sono capaci di respingere ciò che è stato, e gli dei del passato diventano per loro fantasmi. La melodia della nostra vita è condizionata dalle voci accompagnatrici del passato. L'uomo si libera dal tormento del momento e dalla fugacità di ogni gioia soltanto con l'abbandono alle grandi potenze oggettive che la storia ha prodotto. La riconciliazione della personalità sovrana con il corso del mondo è abbandono ad esse, non alla soggettività dell'arbitrio e del godimento[31].

L'indagine storico-filosofica che Dilthey conduce con particolare attenzione e sempre utilizzando il metodo comparativo mostra con chiarezza l'impossibilità di ogni tentativo di conciliare sistemi dottrinari spesso in

[29] W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., p. 345.
[30] Ivi, p. 346.
[31] Ivi, p. 347.

contrasto o addirittura antinomici, sebbene tutti sostenuti dalla medesima aspirazione alla validità universale delle conoscenze prodotte:

> Tra la coscienza storica del presente ed ogni tipo di metafisica come visione del mondo scientifica sussiste una contraddizione. Contro la validità oggettiva di ogni determinata visione del mondo agisce, in modo molto più incisivo di ogni argomentazione sistematica, il fatto che, storicamente, si sia sviluppato un numero illimitato di tali sistemi metafisici, che essi, in ogni epoca in cui sono esistiti, si siano combattuti ed esclusi reciprocamente, e che fino ad oggi non si sia potuta operare una scelta[32].

Questo vuol dire essere necessariamente condotti a riconoscere la storicità di ogni visione del mondo, sia che essa si sviluppi nella forma di un sistema filosofico o in quelle di una concezione artistica o di una motivazione religiosa, e ciò viene immediatamente a stridere, in modo particolare, con la costitutiva pretesa dei sistemi metafisici di poter conseguire una sorta di verità universalmente valida:

> Sorge così la seguente antinomia: alla variabilità delle forme umane di esistenza corrisponde la molteplicità dei modi di pensiero, dei sistemi religiosi, degli ideali etici e dei sistemi metafisici. Questo è un fatto storico. I sistemi filosofici cambiano come i costumi, le religioni e le disposizioni. Così essi si mostrano come prodotti storicamente condizionati. Ciò che è condizionato da relazioni storiche è anche relativo nel suo valore. Ma l'oggetto della metafisica è la conoscenza oggettiva della connessione della realtà. Solo una tale conoscenza oggettiva sembra rendere possibile per l'uomo un atteggiamento sicuro in questa realtà, e per l'agire umano uno scopo oggettivo[33].

La serie di considerazioni diltheyane da ultimo addotte deve condurre, come si è detto, non tanto ad una qualche forma di rassegnazione scettico-relativistica che prenda il posto delle ormai insostenibili pretese di una sistematicità rivelatasi inevitabilmente dogmatica, quanto, piuttosto, ad una nuova idea di filosofia come autoriflessione, cioè come autentica capacità di ripensare se stessa in chiave storica e critica, nel tentativo di conciliare, ogni volta con modalità nuove, l'aspirazione ad un sapere in certa misura stabile e rassicurante con l'idea della sua fondamentale, ineludibile costituzione storica:

> C'è una soluzione per questa antinomia? Se essa è possibile, allora deve essere ottenuta proprio tramite l'autoriflessione storica. Essa deve assumersi per oggetto questo ideale umano e le visioni del mondo. Deve svelare, attraverso il metodo analitico, la struttura, la connessione, l'articolazione nella svariata molteplicità dei sistemi. Quando essa segue, così, il suo corso fino al punto in cui incontra un concetto di filosofia che rende spiegabile la sua stessa storia, allora sorge una prospettiva per risolvere l'antinomia tra i risultati della storia della filosofia conseguiti fino ad oggi e la sistematica filosofica durata finora: allora il compito

[32] W. Dilthey, *La coscienza storica e le visioni del mondo*, cit., p. 59.
[33] Ivi, p. 62.

della filosofia sarebbe compiuto in modo sufficiente rispetto al nostro bisogno, e questa filosofia si accorderebbe con la coscienza storica[34].

Dilthey insiste ripetutamente sull'impossibilità di conseguire, nell'ambito del sapere *geistewissenschaftlich*, qualunque forma di verità sistematica e definitiva:

> Quale oscurità c'è per colui che guarda la storia del mondo in questa illusione di avere preso in appalto la verità. Questo gran sacerdote di una qualche metafisica disconosce completamente l'origine soggettiva, temporalmente e spazialmente condizionata, di ogni sistema metafisico. Poiché tutto quello che è fondato nella condizione psichica della persona, sia ciò religione o arte o metafisica, si pavoneggia invano con la pretesa di una validità oggettiva. La storia del mondo come tribunale del mondo mostra ogni sistema metafisico come relativo, transitorio, effimero[35].

Ma questa constatazione non trova, come si è detto, il proprio sbocco naturale nello scetticismo, semmai rimanda all'autoriflessione del sapere filosofico che si scopre, ora, ad un tempo segnato dalla storicità e dall'esigenza di conseguire stabilità e certezze:

> Ma da ciò segue ora il vuoto scetticismo? Il genere umano deve continuamente oscillare tra fede sistematica e dubbio? La stessa analisi che prende come oggetto il passato del pensiero umano mostra la relatività di ogni singolo sistema ma, nello stesso tempo, rende comprensibili questi sistemi a partire dalla natura dell'uomo e delle cose, ricerca le leggi secondo le quali essi si formano, la struttura che è a loro comune, le forme principali, la legge di costituzione e la forma interne di queste[36].

È fondamentale, nell'economia del discorso diltheyano, sottolineare continuamente questa esigenza problematica che se da un lato riporta ogni certezza alla dimensione storica costitutiva, limitando fortemente le smisurate pretese di ogni tipo di conoscenza teoretica, dall'altro è attenta ad individuare le possibili forme culturali in grado di conseguire un qualche equilibrio, ogni volta da ristabilire, tra le strutture della soggettività e le infinite dimensioni della vita con cui essa è continuamente chiamata a confrontarsi.

La dottrina delle visioni del mondo riporta alla loro costitutiva dimensione storica le diverse espressioni culturali e con esse anche la filosofia, con la sua irrefrenabile tendenza a costruire o ad accertare verità da considerare valide universalmente. Il proposito diltheyano è qui volto, alla fine della lunga parabola intellettuale che lo aveva visto perseverare costantemente nel tentativo di conseguire una fondazione autonoma delle *Geisteswissenschaften*, a rinvenire una dimensione fondativa che, senza disconoscere l'essenziale storicità di ogni elemento del mondo umano, possa però in qualche modo lasciare intravedere rassicuranti forme di parziale uniformità dei modelli via via proposti e, dunque, rendere all'individuo storico prudenti convinzioni

[34] Ivi, p. 63.
[35] Ivi, p. 73.
[36] Ivi, p. 74.

esistenziali. In questa direzione Dilthey sviluppa, proprio nell'ultimo periodo di vita ed in stretta connessione con la *Weltanschauungslehre*, l'idea di una *Philosophie der Philosophie* da intendersi come autoriflessione del sapere filosofico, cioè come riconoscimento della funzione costante della filosofia, come ricerca di conoscenze teoretiche e di stabilità esistenziali, nonostante ed al di là del continuo fluttuare dei suoi contenuti più specifici. Se appare impossibile, infatti, rintracciare all'interno della storia della filosofia un contenuto unitario e non contraddittorio, è altrettanto evidente, però, che essa ha sempre svolto, al cospetto di qualunque determinazione contenutistica e metodologica, la medesima funzione, vale a dire l'esercizio dell'inalienabile, costante tentativo, ogni volta esplicitato in forme diverse, di procedere ad una comprensione, la più ampia possibile, dell'indiremibile mistero della vita:

> Filosofia è, perciò, una caratteristica personale, un modo del carattere al quale, in ogni tempo, si è attribuito il compito di liberare l'animo dalla tradizione, dai dogmi, dai pregiudizi, dalla potenza degli affetti istintivi, perfino dal dominio di ciò che ci limita dall'esterno. Un tipo di energia logica e di coscienza superiore che è applicato ad ogni cosa, che cerca dappertutto connessione. La coscienza si manifesta, dappertutto, nel chiarimento tramite concetti; nella trasformazione della visione nella connessione logica[37].

Questo costante, ininterrotto tentativo si è mostrato, però, sostanzialmente irrealizzabile, e ciò proprio in virtù del prezioso lavorio della coscienza storica; quest'ultima, tuttavia, dopo avere smascherato ogni smisurata pretesa dell'ambizione gnoseologico-teoretica, è anche in grado di venire in soccorso, quando riconosce e sottolinea, contro ogni pregiudizio, il valore estremamente positivo e critico-costruttivo di una verità filosofica ora restituita alla sua dimensione più autentica:

> Una filosofia che ha coscienza della propria relatività, che riconosce la legge della finitezza e della soggettività sotto la quale sta, è l'inutile amenità del dotto: essa non compie più la sua funzione; se ogni sistema metafisico è relativo, è soggetto alla dialettica dell'esclusione reciproca nella storia, allora lo spirito umano deve cercare di ritornare alle relazioni oggettivamente conoscibili della filosofia sistematica, nel suo sviluppo e nelle sue forme, con la natura dell'uomo, con gli oggetti ad essa dati, con i suoi ideali e con i suoi fini. Se le intuizioni della vita e del mondo mutano e si trasformano, allora l'autoriflessione storica, che ha dietro di sé quella filosofica, deve ricercare il sicuro fondamento di ogni storicità, della lotta delle intuizioni del mondo, nella vita umana e nei suoi rapporti con ciò che le sta di fronte e agisce su di essa. *La filosofia deve diventare, come fenomeno storico-umano, essa stessa oggettiva*[38].

Il che impone, in modo quanto mai urgente e radicale, la traslazione della filosofia e della sua funzione dall'improbabile piano assiomatico-definitorio a quello, ben più affascinante e tormentato, dell'espressione storica:

[37] Ivi, p. 103.
[38] Ivi, p. 74.

Cos'è la filosofia? Essa non può essere determinata né attraverso l'oggetto né attraverso il metodo. Coloro che assegnano la teoria della conoscenza o la ricerca psicologica o la connessione enciclopedica delle scienze come suo ambito particolare determinano soltanto ciò che appare come un oggetto della filosofia per un dato tempo ed a partire da un determinato punto di vista, il quale oggetto rimane riservato ad essa dopo così tanti processi di differenziazione. Ciò è quanto viene ancora salvato d'un importante ambito passato. La storia deve essere interrogata su cosa sia la filosofia. Essa mostra il mutamento nell'oggetto, le differenze nel metodo; soltanto la funzione della filosofia nella società umana e nella sua cultura è ciò che si conserva in questo cambiamento[39].

In questo senso si può allora sostenere che

la filosofia è così nient'affatto limitata ad una qualche determinata risposta alla questione dell'enigma della vita; essa è questo domandare e rispondere in genere. Essa è definibile solo attraverso la *funzione* che esercita all'interno della società e della sua cultura[40].

Piuttosto che considerarla, quindi, come l'insostenibile tentativo di pervenire ad una qualche forma di verità assoluta e universalmente valida, essa va vista come un connaturato e dunque inestinguibile atteggiamento dell'uomo, che non può fare a meno, per sua natura, di interrogarsi (e di tentare di rispondersi) circa il significato della vita, e questo sempre a partire dalla sua collocazione storica, che risulta, così, ad un tempo determinata e determinante. Se si guarda da una tale prospettiva, certo assai faticosa da guadagnare e non meno difficile da mantenere, allora lo spettro del relativismo è in grado di mostrare risvolti in certa misura positivi, nel senso che risulta capace di distaccarsi dalla disarmante negazione di qualunque certezza per aprirsi, invece, ad una considerazione storica più attenta della riflessione filosofica e della verità che essa tenta di perseguire:

"La lama", così io continuai, "del relativismo storico, che ha, per così dire, fatto a pezzi ogni metafisica e religione, deve anche produrre la cura. Dobbiamo soltanto essere coscienziosi. Dobbiamo rendere la filosofia stessa oggetto della filosofia. È necessaria una scienza che abbia per oggetto i sistemi stessi attraverso i concetti storico-evolutivi ed il metodo comparativo"[41].

Da questo punto di vista si può certamente sostenere che la *Weltanschauungslehre* diltheyana rappresenti il punto più alto di una straordinaria parabola di pensiero che, nel costante tentativo di procedere ad una fondazione autonoma delle *Geisteswissenschaften*, ha saputo abbandonare le improbabili certezze di ogni conoscenza teoretica concepita in un'ottica esclusivamente sistematica e definitiva senza per questo rifugiarsi nelle improduttive considerazioni di una qualunque prospettiva scettica,

[39] W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., p. 328.
[40] Ivi, p. 332.
[41] Ivi, p. 356.

ma, al contrario, rimanendo sempre lucida e consapevole nel sostenere la prospettiva forse più difficile e complicata, vale a dire l'esigenza, sempre argomentata in chiave critica e problematica, di mediare tra i pressanti appelli della coscienza storica che tutto relativizza e l'innata necessità di conseguire certezze e stabilità propria degli uomini di ogni epoca storica.

Articoli/5

*La tendance tragique dans la structure**

W. Dilthey, Fr. Rosenzweig, K. Löwith

di Mario G. Lombardo

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 14/01/2013. Accettato il 19/02/2013

For Dilthey, as for many intellectuals of his time, it is no more possible, after the kantian criticism in ontology and the growth of the historical consciousness, to give an absolute credence to the validity of synthetic metaphysical systems neither to the large cosmological, psychological and theological tales. But Dilthey is not a "post-metaphysical" philosopher. The aim of this paper is to show, by contrast and comparison with Franz Rosenzweig and Karl Löwith's writings, that for Dilthey, the tragic element in the structure of the human life can be thought under two main aspects. The first is an epistemological one, concerning the historical and geographical limitation of the points of view, the transcendentals not only in the intellectualist Kantian meaning but on top of that in the vitalist Diltheyian meaning. It can be partially treated with the descriptive method and the narrative form of the sciences of mind. The second aspect is an existential one, inherent to the ambivalence, the contingency and the finitude of the individual life. Remedies to this last are the hermeneutical methods of the others individual lives.

***

Dilthey partageait avec de nombreux intellectuels de son temps l'idée qu'après le criticisme kantien en matière d'ontologie et le développement de la conscience historique dans l'évaluation des cadres culturels se référant aux valeurs, il n'était plus possible de croire en la validité absolue et intemporelle des systèmes métaphysiques totalisants et des grands récits cosmologiques, psychologiques et théologiques. Mais on ne peut pour autant considérer Dilthey comme un philosophe «post-métaphysicien». Qu'à la variabilité des formes humaines d'existence, conditionnée par des facteurs géographiques, climatiques, linguistiques et sociaux, corresponde une pluralité incommensurable de modes de pensée, de formes religieuses, d'idéaux éthiques et de systèmes métaphysiques, voilà qui était pour lui un fait historique indéniable. Mais il lui paraissait tout aussi indéniable qu'il ne suffit pas de s'en tenir, par une sorte de scepticisme tolérant et pragmatique, au pluralisme des innombrables conceptions possibles sur le sens du monde et de la vie. Tout comme Nietzsche, Dilthey était conscient du préjudice que l'excès de conscience historique fait subir à la cohésion sociale et à la santé de

* Traduit de l'italien par Hélène Leblanc.

la vie psychique. En effet, comment est-il possible, en admettant qu'il y ait une solution au problème, de s'y tenir et de poser une limite à la fuite du «pouvoir être autrement»? Sur quelles convictions raisonnées peut-on engager sa propre volonté? À quelles valeurs peut-on s'attacher dans l'intention de conduire une vie sûre et heureuse? La tendance à chercher quelque chose de vrai et de valide en dehors et par-delà l'histoire est essentielle à la créativité de l'esprit humain.

> L'homme, cette créature du temps, trouve la sécurité de son existence, opérant dans le temps, en soustrayant ce qu'il crée au flux du temps, comme quelque chose de durable [...]. Ici réside la contradiction éternelle entre les esprits qui créent et la conscience historique [...]. Cette contradiction est précisément la souffrance plus secrète de la philosophie contemporaine[1].

De nombreux penseurs modernes perçoivent la perte de la métaphysique, ce savoir portant sur la connexion objective de la réalité, comme un événement douloureux, tendanciellement tragique. Dans un manuscrit de Dilthey, datable de 1904, nous lisons:

> "C'est une chose douloureuse", dit mon ami, "que de renoncer à toute connaissance de la connexion ultime des choses. Même l'expérience vécue de notre capacité à surpasser en nous la nature, que nous éprouvons, dans le sacrifice et dans l'abnégation de notre moi, d'être plus qu'une simple nature – ce fait ultime et plus profond ne doit pas nous ouvrir l'accès à une connaissance valide de ce qui se tient derrière les phénomènes?"[2].

Dans ses écrits, Dilthey caractérise à plusieurs reprises ce «renoncement douloureux à la connaissance de la connexion ultime des choses» par le mot «*Tragik*». Il faut se demander si le tragique dérive du caractère fermé, car systématiquement limité, de l'attitude métaphysique traditionnelle, tout comme sont tragiques les personnages des œuvres d'Eschyle en raison de leurs caractères fermés. S'il en est ainsi, il faut se demander si la philosophie de Dilthey envisage une sortie de cette condition tragique de la conscience moderne grâce à une attitude différente de la volonté de savoir, plus adéquate à la complexité fonctionnelle de la vie humaine telle que Dilthey l'a décrite en termes de connexion structurale dynamique.

La métaphysique naît, selon Dilthey, du besoin radical de l'intelligence humaine de trouver une solution sûre et objectivement fondée au mystère du monde et de la vie. Si une métaphysique manque ce but, c'est parce que la solution trouvée n'est pas réaliste, c'est-à-dire qu'elle ne tient pas compte du rapport que la vie, dans son intégralité, a avec la réalité. La vie est une connexion dynamique, une syndérèse ou un concours de volontés, de sentiments et de représentations, centrée sur le bien-être de la vie même et principalement orientée vers les valeurs qui s'avèrent pertinentes pour

[1] W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, GS V, p. 364. Pour l'assimilation de Nietzsche et de Dilthey relativement au danger d'«excès de conscience historique», voir Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*, New Haven – London 2004, p. 282.
[2] W. Dilthey, *Der moderne Mensch und der Streit der Weltanschauugen*, GS VIII, p. 227.

donner un but objectif à la volonté libre[3]. Les contradictions entre les systèmes métaphysiques et la conscience subjective surgissent de l'autonomisation des images objectives, articulées selon une logique intellectuelle, par rapport à la réalité, et de la méconnaissance de la pluralité des fonctions et des intérêts vitaux: la dimension émotive et ses valeurs, la dimension volitive et ses buts, qui interagissent avec la dimension cognitive de l'apprentissage conceptuel de la réalité. Si en revanche – soutient Dilthey – les différents systèmes métaphysiques et les images correspondantes du monde se ramènent, dans l'horizon de la considération historique, à la diversité des fonctions de la structure psychique humaine, alors il n'y aura qu'une diversité d'attitudes à l'égard de la réalité et de méthodes cognitives pour la comprendre, mais aucune contradiction. Si donc les diverses formes d'apprentissage de la réalité, qui correspondent aux fonctions de notre structure vitale, se maintiennent connectées entre elles, alors on découvre, par une simplification typologique adéquate, qu'à ces trois fonctions de la structure psychique correspondent: (a) la libre expressivité artistique de la réaction émotionnelle de la vie intérieure aux phénomènes de la vie objective; (b) le lien religieux à ce que l'on sent porteur de valeur; (c) la cohérence logique de l'apprentissage rationnel de la réalité. Art, religion et philosophie, «produisent seulement ensemble l'expression complète de la vitalité dans une intuition de la vie et du monde»[4].

Il s'agit là d'une assertion typique de Dilthey, et c'est aussi un des sens implicites de l'énoncé prophétique que l'on lit à la fin de la *Introduction aux sciences de l'esprit:*

> La dimension méta-physique de notre vie subsiste comme expérience, c'est-à-dire comme vérité religieuse et morale [...]. La science métaphysique est un phénomène historique délimité, mais la conscience métaphysique de la personne, elle, est éternelle[5].

Si l'on voulait lire une magistrale exécution de cette partition diltheyienne, on pourrait la trouver dans l'introduction de l'œuvre de Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la rédemption*, bien que le nom de Dilthey n'y apparaisse jamais. Là aussi, il s'agit d'abord de décrire la raison de l'échec des métaphysiques à correspondre aux questions fondamentales de la vie humaine, parmi lesquelles l'angoisse du fait violent de la mort de l'individu en tant que tel, avec son nom et sa biographie, est considérée comme la plus importante. Cet échec, écrit Rosenzweig, tient au fait que chacun des trois grands thèmes systématiques de la métaphysique – Dieu, le monde, l'homme – est traité, par exigence de complétude et de cohérence logique, de façon absolue pour lui-même, et donc de façon à ce que chacun des trois englobe les deux autres dans sa systématicité et contienne la modalité de «connaître le tout». Ainsi l'attitude spontanément originaire de la saine intelligence humaine qui tient unis et réciproquement articulés ces trois aspects

[3] W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, GS V, p. 180.
[4] W. Dilthey, *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen*, GS VIII, p. 8.
[5] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, GS I, pp. 384, 386.

différents de la même volonté de savoir, que Rosenzweig considère comme les éléments originaires et pérennes de la constitution anthropologique, se trompe. Les trois sections de la première partie – la première ayant pour titre et sujet «Dieu et son être ou méta-physique», la seconde «Le monde et son sens ou méta-logique», la troisième «L'homme et son soi ou méta-éthique» – décrivent en figures décisives l'effet tragique de leur traitement séparé et absolutisé, et de la prétention autoréférentielle respective des trois traités métaphysiques (ontologie, cosmologie, psychologie) à donner une explication unitaire et complète à la question anthropologique originaire sur l'essence et le destin de l'être-là humain.

Rosenzweig réduit les thèmes des trois traités classiques de la métaphysique en *éléments* anthropologiques pérennes de la structure humaine, en radicalisant la différence et le caractère critique de chacun d'eux par rapport aux autres: c'est ce que signifie le tiret qui sépare le préfixe *méta* des titres des objets thématiques. À propos de la méta-éthique, Rosenzweig écrit que l'éthique est restée, jusqu'à Kant compris, une partie de la conception cosmologique, et qu'elle est donc sujette à la *violence de la théorie de l'ordre cosmologique sur l'individu vivant avec ses désirs de rédemption de la violence de la loi.* Pour signifier que c'est la loi qui doit se considérer faite pour l'homme, et non l'homme pour la loi, Rosenzweig observe:

> L'opposition entre conception de la vie et conception du monde s'exacerbe à tel point dans l'opposition contre la partie éthique de la conception du monde, que les problèmes de la conception de la vie pourraient même préférablement être désignés comme méta-éthiques[6].

Ici *méta-éthique* signifie l'autonomie réelle et indique la possibilité pour l'individu d'assumer – fièrement, ou humblement, ou de manière ostentatoire – sa propre hérédité ou *Begabung* éthique, tout en jugeant de son utilité pour sa propre vie, telle que celle-ci s'est constituée au cours du temps subjectivement vécu. En contestant la validité d'une *loi* morale et en préservant le caractère d'un individu qui «est devenu ainsi et non pas autrement (*Soundnichtanders*)», Rosenzweig s'accorde avec Dilthey pour observer que le concept d'ordre ne dérive pas de l'observation du monde extérieur, mais qu'il est plutôt la projection sur le monde extérieur de connexions régulières internes à l'unité vitale vécue, selon les «catégories réelles de la vie», parmi lesquelles se distinguent celle de «signification (*Bedeutung*)» et de «configuration (*Gestaltung*)», comme catégories formatrices de chaque autobiographie: signification et formation que chaque existence imprime au cours de sa propre vie, même la plus misérable et privée de sens aux yeux du pharisien légaliste.

Mais on trouve encore plus près de l'esprit de la philosophie de Dilthey le concept de méta-logique chez Rosenzweig. Des présocratiques à Hegel

[6] Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), in *id.*, GS II, The Hague 1976, p. 12; tr. it. *La stella della redenzione*, Gianfranco Bonola (éd.), Milano 2005, p. 11.

(«d'*Ionie à Iéna*»), l'unité du logos a prouvé sa valeur de vérité en fondant logiquement l'unité du monde comme totalité. La révolte contre la totalité conteste une réponse univoque à la question «qu'est-ce que le tout?». En refusant à l'être la totalité, on nie également l'unité de la pensée. Chaque pensée est caractérisée par son contenu, mais alors qu'elle se réfère à l'être, la pensée d'un philosophe de chair et d'os se réfère également à lui-même. Il y a donc autant de fondations de l'unité de la pensée et de l'être qu'il y a d'images du monde que chaque pensée crée en elle-même. C'est seulement si l'on considère une image du monde comme s'il s'agissait d'un tableau accroché à un mur, ignorant les autres tableaux accrochés à ses côtés, que l'on peut penser que l'image du monde est univoque. Mais cela est impossible pour qui regarde le tableau et remarque la pauvreté du monde réel dans la beauté refermée sur elle-même de la scène encadrée. Cela ne signifie pas que le monde est a-logique, mais plutôt que la logique fait partie du monde pensé, du rôle de la pensée dans le monde. Rosenzweig présuppose cependant encore une conviction métaphysique fondamentale lorsqu'il affirme que «la vérité ne rend pas vraie la réalité, mais c'est la réalité qui contient et préserve la vérité»[7]. On peut donc penser que le monde est le méta-logique qui se configure sans cesse en de nouvelles créations de sens – ou dans un rapport circulaire du tout à ses parties – pourtant sujettes à une réponse de la réalité disant l'accord ou le désaccord.

Un point particulier rapproche plus intimement encore Rosenzweig de Dilthey. Le début de L'Etoile ne présente pas l'évocation attendue de l'aporie inhérente à la vie qui veut se justifier logiquement à travers le logicisme d'une théorie générale. Il ne s'agit pas de répéter que la vie ne peut pas remonter aux sources d'elle-même et ne peut se théoriser objectivement en se transcendant elle-même. L'incipit de Rosenzweig relate l'expérience de la souffrance et de l'angoisse individuelle de la mort, exactement comme lorsque Dilthey introduit le discours sur les catégories de la vie ou parle de la «métaphysique spontanée» qui prend une forme historique dans les différentes Weltanschauungen. «De la mort, de la crainte de la mort naît et s'élève toute connaissance du Tout». La consolation offerte par les philosophies qui ont montré à la créature tourmentée par la crainte du rien un Tout-Un dans lequel rien ne mourrait complètement, cette consolation apparaît, pour le moi conscient de lui-même, pour lequel la mort est une chose sérieuse, comme une mystification. Rosenzweig n'oppose pas à l'idée du Monde connaissable l'Homme vivant en général, mais un exemple d'homme à la biographie concrète, qui dans la simplicité de son essence individuelle, marquée par un nom, a vécu philosophiquement: Nietzsche. Dans la figure biographique de Nietzsche – à propos duquel Rosenzweig écrit qu'il a été cet homme «qui savait sa propre vie et sa propre âme comme un poète, qui obéissait à leur voix comme un saint, et qui pourtant était un philosophe»[8] – nous retrouvons la thèse *diltheyienne* de la solidarité radicale entre poésie, religion et philosophie au sein de la structure de la vie, toujours égale à

[7] Ivi, p. 16; tr. it. p. 15.
[8] Ivi, p. 9; tr. it. pp. 8-9.

elle-même. Par ailleurs, on observe une ressemblance supplémentaire entre Rosenzweig et Dilthey en traduisant la figure *diltheyienne* d'une structure psychique à trois pôles par la distinction de trois extases temporelles: le contenu de la fonction représentative correspond à la mémoire, le contenu de la fonction pulsionnelle à l'Erleben dans l'instant présent, et le contenu de la fonction volontaire orientée vers certaines fins correspond au futur. Pour Rosenzweig, la «pensée nouvelle» s'articule en événements historiques interprétés de façon prophétique. Plus précisément, ils attestent de la véritable signification du passé dans l'implication affective, dans le présent, de la vie de personnes qui partagent les mêmes destins, et dans l'espérance d'une perfection eschatologique qui, idéalement, guide l'existence quotidienne et décide d'elle-même. On retrouve une articulation similaire, bien que plus laïque, dans l'anthropologie de Dilthey et dans ses écrits sur les catégories réelles de la vie: images de l'identité personnelle selon la connexion de souvenirs; conscience affectivement teintée de l'implication interpersonnelle momentanée dans un destin partagé; espérance active en un futur meilleur.

Il serait cependant illusoire de croire qu'il est possible d'échapper au sentiment tragique de l'existence en évitant simplement les idéologismes intégristes des conceptions esthétiques, religieuses, et philosophico-scientifiques du monde. Dilthey lui-même ne le pensait pas. Le tragique nous gagne dès que nous prenons conscience que chaque vie individuelle est destinée à la mort depuis sa naissance. Au cours de la vie, c'est ensuite l'expérience du mal qui nous blesse dans la faiblesse de la nature au regard du destin des individus et dans la souffrance violente que les hommes s'infligent les uns aux autres. Dès Vie et connaissance (1892-93), la question fondamentale de la vie des personnes, que les métaphysiques classiques absorbent en la vidant de son sens, est pour Dilthey celle de la conscience du mal social et de la mort individuelle. Plus tard, au début du traité Les types de conception du monde et leur élaboration dans les systèmes métaphysiques, publié en 1911, Dilthey écrit qu'il y a, à l'origine de toutes les métaphysiques, la stupeur ressentie devant la force du destin, devant la corruptibilité de tout ce que nous possédons, aimons ou craignons, et devant la «présence stable de la mort, qui, dans son omnipotence, détermine pour chacun de nous la signification et le sens de la vie»[9]. À la fin du manuscrit L'homme moderne et le conflit des conceptions du monde, nous lisons:

> Lorsqu'un esprit sans préjugés veut relier tout ce qu'il est capable de faire revivre en lui, quand cet esprit, pour ainsi dire, veut regarder en face le monde afin d'en comprendre l'intériorité, alors [...] bonté et cruauté alternent constamment dans ce visage. Tout semble tendre, le plus possible, à donner naissance à la vie. Cette nature détruit négligemment ses semences: en nous le besoin d'un ordre

[9] W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauug und ihre Ausbildung in den metaphysische Systemen* (1911), GS VII, p. 79: «So gestaltet sich die Lebenserfahrung verschieden in den Einzelnen. Ihren gemeinsamen Untergrund in allen bilden die Anschauugen von der Macht der Zufalls, der Korruptibilität von allem, was wir besitzen, lieben oder auch hassen und fürchten, und von beständigen Gegenwart des Todes, der allgewaltig für jeden von Bedeutung und Sinn des Lebens bestimmt».

réglé des choses, et dans la société la victoire de l'autorité sans scrupule. Nous exaltons le sacrifice et l'abnégation, et un monde dans lequel sacrifice et abnégation domineraient accorderait au mal un champ d'action illimité[10].

Le fait est, bien sûr, qu'il y a une grande différence entre la pensée réflexive sur la structure et sa cohérence logique intrinsèque, et la pensée de la structure, c'est-à-dire entre la structure pensée et la structure pensante. Il y a une différence entre penser théoriquement la vie des individus dans le monde, en donner une raison philosophique par l'analyse des fonctions synergiques de sa structure, par la comparaison, la généralisation, et la construction des types idéaux de réalisation de cette structure, et vivre effectivement la vie avec une structure psychique qui nous est propre, en pensant des états de choses, en suivant des valeurs, en tendant vers des buts en concurrence avec d'autres structures personnelles et sociales. Dans le troisième chapitre de Vie et connaissance, intitulé «L'élan de la connaissance, qui procède de la vie elle-même, et son caractère tragique», Dilthey ne dit pas que «l'heureux accord de ces grandes puissances de la conscience que sont la science positive, la métaphysique, la religion et la poésie» constitue une sortie de secours du caractère tragique de la pensée qui se déroule à l'intérieur de la vie. Il dit au contraire que dans la tension de l'humanité pour admettre l'absurde contradiction des choses de la vie, l'échec tragique de la connaissance – qui prétend à une validité universelle dans sa description de la réalité – se trouve étrangement mêlé d'une demi-réussite[11]. Une théorie de la connexion structurale psychique et une théorie, conforme à la première, de la coopération de la science, de la philosophie, de l'art et de la religion en vue de la même fin de l'homme, peuvent fonctionner comme ressources cognitives pour une orientation pragmatique dans la vie réelle. Ces théories, y compris celle de Dilthey, sont soumises à un contrôle de fonctionnalité selon la règle de la meilleure explication, qu'évoque également Dilthey: «Les visions du monde qui favorisent la compréhension de la vie, qui conduisent à des objectifs vitaux utiles, se conservent et chassent celles qui s'y prêtaient moins. Une sélection est ainsi à l'œuvre entre elles»[12]. La difficulté spécifique que doit affronter une théorie comme celle de Dilthey consiste justement à favoriser la compréhension et à renforcer l'effet de concordance entre les différentes fonctions de la structure (leur «Wirkungszusammenhang») en vue d'un but partagé entre les différentes dimensions, qui se distinguent les

[10] W. Dilthey, *Der moderne Mensch..., op. cit.,* GS VIII, p. 235: «Wenn ein unbefangener Geist alles verbinden will, was er in sich nachzuerleben vermag, wenn er gleichsam der Welt ins Antlitz blicken möchte, um ihr Inneres zu verstehen, so erscheinen ihm Züge, die in kein einheitliches Verständnis zusammengehen wollen [...]. Güte und Grausamkeit scheinen auf diesem Antlitz beständig zu wechseln. Alles scheint darauf angelegt, möglichst viel Leben hervorzubringen, und sorglos zerstört diese Natur ihre Keime. In uns Bedürfnis nach einer gerechten Ordnung der Dinge, und in der Gesellschaft der Sieg des rücksichtslos Starken. Wir preisen Aufopferung und Hingabe, und eine Welt, in der sie herrschten, würde dem Bösen einen grenzlosen Spielraum gewähren».

[11] W. Dilthey, *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur Erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*, GS XIX, p. 357.

[12] W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung..., op. cit.*, GS VIII, p. 85.

unes des autres par leur connexion cognitive, pulsionnelle, intentionnelle et communicative, et à renforcer l'efficacité socialisante, comme à travers la philosophie, la science empirique, la religion et la poésie. Ici se pose une question: «l'échec tragique» est-il exclusivement imputable au défaut de la forme de la connaissance prétendant à une validité universelle? S'il en est ainsi le «tragisches Mißlingen», l'échec tragique dériverait d'abord de défauts épistémiques, partiellement améliorables («ein halber Erfolg»).

Avant d'évaluer la «demie-réussite» liée à l'élan tragique vers un savoir universellement valide, et avant de revenir à la différence, tendanciellement aporétique et bien connue comme telle par Dilthey, entre *penser la structure du système de vie philosophante* et *vivre structurellement dans les relations entre les systèmes sociaux et culturels,* dont chaque être pensant fait partie de façon plus ou moins intense, il est nécessaire de rappeler la théorie diltheyienne de la *cognition* humaine de la *réalité* selon les différents degrés dont on peut la vivre.

Dans les *Beiträge* de 1890, Dilthey a voulu montrer comment

> *la conscience de la réalité* (*Realität*) des objets *n'est pas toujours égale à elle-même*, mais contient plutôt des *degrés* et des *modifications*. Des représentations qui, rigoureusement distinctes des perceptions, se réfèrent aux objets et s'en font les représentants, découle une succession de degrés et de modifications du rapport [conscience-objet] dirigée sur les images qui apparaissent dans les sens et qui sont accompagnées de la conscience certaine de leur réalité[13].

Le schéma de base de sa théorie est la relation dans la conscience entre le mouvement volontaire et la résistance que celui-ci rencontre (sur ce point Scheler lui reprochera à tort d'avoir plagié Maine de Biran)[14]. Mon propos regarde principalement le chapitre dix, sur l'effet intensif que la perception de la réalité du monde externe reçoit à partir de la relation vivante d'un individu avec d'autres personnes. La thèse est celle d'un rapport proportionnel: plus la forme de la relation interpersonnelle est intense et articulée, plus l'est également la cognition de la réalité externe. J'indique la succession des degrés d'intensité avec des lettres alphabétiques.

a) Lorsque sur la scène du monde où pénètre un individu, des personnes ou des noyaux de volonté différents de lui lui font face avec une réactivité incisive, alors «dans ce champ restreint le monde extérieur reçoit de la réalité une énergie augmentée»[15]. Il s'agit là du cas général.

b) A l'intérieur des «relations primaires de domination, de dépendance, de communauté» (chef – subordonnés, pères – fils, maris – épouses) les processus du sentiment et de la volonté (*Gefühls- und Willensvorgänge*) créent et renforcent, avec une tonalité émotionnelle déterminée, la réalité

[13] W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890), GS V, p. 117.
[14] Pour une comparaison entre Dilthey et Scheler sur ce point, voir Mario G. Lombardo, «Tipi di realtà. La logica anipotetica della psicologia in Dilthey", in *Id.* (éd.), *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, Padova 2003, pp. 123-210 (169-179).
[15] W. Dilthey, *Beiträge* (1890), *op. cit.*, GS V, p. 110.

de la relation avec les autres unités vitales. Il s'agit pourtant de relations de valeur originairement pragmatique, utilitariste: les individus se disposent réciproquement selon leurs rôles respectifs.

c) Un niveau différent de perception de la réalité s'instaure lorsqu'un individu développe une attitude de respect à l'égard de l'autre comme constituant «une fin en soi comme nous le sommes nous-mêmes»[16]. Dans l'expérience vivante de la réalité d'une volonté qui nous détermine de l'extérieur sont impliqués «des processus équivalents à des raisonnements par analogie». Des rapports consolidés dans la «connexion psychique acquise» entre états physiologiques de plaisir ou de souffrance et les expressions corporelles correspondantes: contractions musculaires, rires, pleurs, colère, etc., qui sont les supports de la sympathie et de la compassion intersubjective. De tels processus se sont vus confirmés par la théorie neurophysiologique contemporaine des «neurones miroirs»[17]. «Nous avons en cela, observe Dilthey, la plus énergique condensation de la réalité vitale» des unités en relation.

d) Il manque cependant dans la description du troisième niveau l'explication du passage de l'attitude de respect passif à l'attitude active que décrit Dilthey comme «honorer l'autre comme fin pour soi-même [als Selbstzweck zu ehren]», où l'on considère important pour soi-même de laisser vivre (Geltenlassen) une autre personne comme elle l'entend, au point de renoncer à limiter son autonomie en sa faveur [aufopfernde Handlung]». Ces dernières attitudes naissent de raisonnements liés à des expériences ultérieures de la réalité. L'attention accordée à l'autre pour le connaître par sympathie, en reproduisant et en revivant avec circonspection (nachtasten) les expressions de sa vitalité interne, suscite chez celui qui se comporte ainsi l'expérience interne réfléchie de la prise de conscience, de l'excitation, des sentiments suscités, de la tension à se reprendre soi-même dans une nouvelle stabilité existentielle: non pas comme après un équilibre dérangé, défendu et retrouvé, mais comme un nouvel équilibre de la propre structure, jugé non seulement bon en lui-même, mais d'une perfection supérieure au précédent. Seulement alors – observe Dilthey – on est en mesure de comprendre le propre moi et la propre vie comme une unité dynamique «fondée, grâce à sa structure, en un tout fermé [die Abgrundung desselben, vermittels seiner Struktur, zu einer in sich geschlossenen Ganzen]»[18]. Ces processus de conscience de soi sont provoqués par la conviction que la solidarité entre des personnes déterminées associe effectivement, efficacement, leurs destins respectifs.

Ce que Dilthey écrit dans les Beiträge en 1890 reflète l'un de ses acquis théoriques, qui perdurera dans ses écrits postérieurs. Il y décrit

[16] Ivi, p. 111: «[...] erfassen wir nun [...] diese Lebenseinheit als einen Selbstzweck, wie wir selbst ein solcher sind" (je souligne).

[17] Cfr. Paolo Gallese et alii, *La simulazione incarnata: i neuroni specchio, le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività ed alcune implicazioni per la psicanalisi*, «Psicoterapia e Scienze Umane», 2006, XL, 3, pp. 543-583. http://www.psicoterapiaescienzeumane.it.

[18] W. Dilthey, Beiträge (1890), op. cit., p. 113.

l'intensification de la perception psychique du propre soi et de la réalité externe et la transformation du Soi par l'effet de l'interprétation de la réalité des autres unités personnelles[19]. Pour quelques interprètes des aspects anthropologiques et herméneutiques de la philosophie de Ditlhey, demeure le problème de comprendre correctement si l'on doit, selon lui, concevoir la vie interpersonnelle comme développement de la conscience de soi dans la limitation réciproque de l'être l'un-à-côté-de-l'autre («in der Abgrenzung des Nebeneinander»)[20], ou bien dans l'intensification de l'être originairement l'un-avec-l'autre (Miteinander). Il n'y a pas à mon avis de véritable alternative: en admettant que l'on accepte de traiter la vie psychique comme s'il s'agissait d'une structure dynamique, une telle structure est toujours à la fois ouverte et fermée. Des problèmes scientifiques subsistent néanmoins pour expliquer les formes existentielles possibles d'identité personnelle, différenciées selon les niveaux de perfection de déontologie morale. Quoiqu'il en soit, Karl Löwitz, dans son Habilitationsschrift de 1928 a clairement pris parti pour la seconde hypothèse chez Dilthey[21].

«Le fait d'avoir fondé anthropologiquement l'autonomie d'autrui (Mitmenschen) sans la présupposer comme évidente ni l'assurer dogmatiquement, est un mérite essentiel de la Realitätsabhandlung de Dilthey»[22]. C'est ce qu'écrit Löwith au début du § 37 consacré au «Double concept empirique, chez Dilthey, de l'autonomie de l'autre personne». À l'époque où la question relative à l'enracinement naturel de «l'esprit» et du «je» dans le «tu déterminé de façon sensible» (Feuerbach) s'était déjà développée contre le modèle du je spirituel de la philosophie de l'esprit comme philosophie du «je», et au moment où se posait le caractère problématique effectif de la vie humaine en tant que vie des rapports sensibles-moraux, il apparut d'une certaine façon comme allant de soi, «als etwas Selbstverständliches», selon les mots de Feuerbach, que «le je réel est seulement celui devant lequel se tient un tu qui, à son tour, est un tu face à un autre je». «À travers la pensée je deviens seulement conscient de ce que je suis déjà: un être fondé sur d'autres être-là, et non une existence infondée. Ce n'est pas «je», mais plutôt je et tu qui est le vrai principe de la vie et de la pensée»[23]. Le respect moral de l'autonomie d'autrui, que Fichte tenait pour un a priori de la volonté subjective, serait ensuite apparu à Dilthey comme «dogmatiquement assuré». Le point de départ de la fondation anthropologique de l'autonomie des autres personnes doit être pour Dilthey l'expérience même du mode de donation de leur réalité. En analysant les Realitätsbeiträge de Dilthey, Löwith écrit:

[19] Voir par exemple in W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895-96), GS V, pp. 263, 264.
[20] W. Dilthey, *Beiträge (1890), op. cit.*, p. 114.
[21] Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in *id.*, *Sämtliche Schriften I, Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, hrsg von Klaus Stichweh, Stuttgart 1981, pp. 9-197.
[22] Ivi, p. 152.
[23] L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GS X, pp. 192, 198. *Cit.* in, *Das Individuum..., op. cit.*, pp. 25, 26.

Dilthey ne veut pas déduire le réel être-présent d'un mode externe "à partir d'une impulsion et d'une résistance", ce que lui attribue Rickert de façon erronée. Il veut plutôt démontrer et montrer comment le caractère spécifique de réalité se développe dans l'expérience humaine réelle [...]. Dilthey ne veut ici rien dire d'autre que ceci: pour la formation de l'expérience commune de la réalité, ce n'est pas le monde ambiant (*Umwelt*) qui se tient à la *première* place, mais le monde-de-l'avec (*Mitwelt*), et ce pour la simple raison que la vie humaine a d'abord lieu dans le monde-de-l'avec»[24]. En analysant ensuite la manière dont la cognition empirique de l'autonomie croît à l'intérieur des rapports interhumains dans le jeu des «intentions de la volonté (*Willensintentionen*)» et des «résistances étrangères (*fremden Widerstände*)», Löwith relève que «l'autonomie de l'autre s'exprime *tout d'abord* seulement dans le «mal gré» (*wider-willig*), c'est-à-dire comme obstination externe contre la volonté propre[25].

Ce mode de relation à l'autre est le plus commun et le plus spontané. Il est aussi la plupart du temps privatif parce que caractérisé par sa tendance à acquérir l'autonomie de l'autre et par la demande de reconnaissance: en tant que fils, on prétend à quelque chose de la part de ses parents, en tant que subordonné de la part de ses patrons, en tant que mari de la part de sa femme. Reconduit à moi-même par la résistance de l'autre à mon égard, je peux arriver à prendre en considération l'autonomie de l'autre et parvenir dans le même temps à une libre autonomie. Cette condition ne se donne pas naturellement a priori comme devoir, mais elle est le résultat du regard volontaire initialement non-naturel sur l'autre et son autonomie. «On se rapporte à l'autre non pas en re-gard (Rück-sicht) de soi-même, mais de lui-même»[26]. Le mouvement d'approche et de reprise de distance ne brise pas le lien du rapport, mais le transforme même en solidarité authentique. «Tu» n'est pas «un autre moi», ni un «toi-même». C'est seulement comme «tu même» que tu es vraiment mon égal, dans la différence et la solidarité de nos destins.

Dans les années qui suivent son habilitation, Löwith a été porté par sa vie et par son caractère, ouvert aux autres et plein de délicatesse, à une orientation philosophique de «sobre inquiétude» critique[27]. Sa vie philosophique pourrait illustrer par exemple l'exposition tragique consciente du philosophe moderne à la recherche de solutions objectives. Dans Histoire et salut, on peut lire:

La pensée moderne vit encore de ces deux symboles: la Croix et le cercle. L'histoire spirituelle de l'humanité occidentale est une tentative continue de concilier l'antiquité et le christianisme. Cette tentative ne peut aboutir sans un compromis entre ce qui est, par principe, inconciliable [...] Comment en effet pourrait-on jamais accorder l'antique théorie de l'éternité du monde avec la foi chrétienne en la création, le cycle avec l'*eschaton* et l'acceptation païenne du destin avec le devoir chrétien de l'espérance? Ce caractère inconciliable est déjà contenu implicitement dans le fait que la vision classique du monde est vision de choses visibles, alors que

[24] K. Löwith, *op. cit.*, pp. 57, 59.
[25] Ivi, p. 153.
[26] Ivi, p. 154.
[27] Cfr. Enrico Donaggio, *Una sobria inquietitudine. Karl Löwith e la filosofia*, Milano, 2004.

la «vision du monde» chrétienne n'est précisément pas une vision, mais un acte d'espérance et de foi dans l'invisible[28].

La conscience philosophique contemporaine ne peut pas ressusciter ces deux conceptions dominantes du monde. Mais la conscience philosophique contemporaine, profondément marquée par le stoïcisme, n'est pas non plus capable de se sortir de la tragédie de la culture. Bien qu'«historicisme» au sens diltheyien ait un sens social autant qu'éthique, et qu'il désigne aussi la conscience de la finitude que la situation historique impose à la philosophie, il semble toutefois à Löwith que Dilthey s'illusionne en espérant que la conscience historique trouve d'elle-même le remède au scepticisme face à toute prétention à la vérité inconditionnée. Dans La Dynamique de l'histoire et l'historisme (1952)[29], Löwith décrit la «relativité sans limite de chaque être et de chaque conscience historique, parce que la signification du devenu et du pensé change déjà avec l'histoire et avec notre interprétation historiquement conditionnée par ces derniers», et ajoute que Dilthey connaissait bien les conséquences destructrices de l'historicisme conscient de lui-même, incapable de déterminer des règles de jugement sûres. En réalité, Dilthey espérait que, l'historicisme étant la vérité de son propre temps, il guérirait avec le temps de sa maladie. Mais il ne trouva jamais le traitement de cette maladie de la «perte de toute mesure» dans le fond de la conscience historique qui compare les nombreuses conceptions de la vérité et du bien moral.

Dans *L'Homme et le monde humain* (1960), nous lisons:

> nous vivons et nous pensons aujourd'hui dans l'horizon de l'histoire et de ses destins, mais nous ne vivons plus dans l'environnement du monde naturel [...]. Monde et monde humain ne s'identifient pas l'un à l'autre. Le monde physique peut se penser sans relation essentielle à l'être-là humain, mais aucun homme n'est pensable sans un monde [...]. Ce n'est pas au monde de nous appartenir, c'est nous qui lui appartenons[30].

Ce monde n'est pas notre projet de sens. Il a en soi son sens. Il est id quod substat, supra-humain et absolument autonome. Il serait donc «contre ce que nous dicte la raison» d'accepter la thèse de l'historicisme, telle que la formule Dilthey, selon laquelle «nous ne pouvons tirer un sens pour la vie humaine du monde de la nature, étant donné que sens et signification proviendraient seulement de l'homme»[31].

Ces considérations de Löwith sont pourtant quelque peu schématiques. Elles oublient ce que Löwith lui-même avait relevé à propos de Dilthey dans son essai d'habilitation concernant la duplicité, la *Zweideutigkeit* de l'homme:

[28] K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie,* SS II, p. 179.
[29] K. Löwith, *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*, SS II, p. 309.
[30] K. Löwith, *Mensch und Menschenwelt*, SS I, pp. 295, 328.
[31] Ivi, pp. 303-304.

le simple fait qu'un être vivant soit un homme est *significatif*, mais la vie de cet homme n'en a pas pour autant *un sens*. S'interroger sur le sens de la vie signifie que celle-ci est fondamentalement problématique. La vie personnelle procède de la signification parce qu'elle est incertaine-ambiguë («non-naturelle») et donc interprétable[32].

Le fait est que dans ses essais thématiques moins liés à l'interprétation textuelle, Löwith isole et radicalise les éléments de la structure de l'objet de sa pensée (antiquité – christianisme; conscience historique – conscience de faire partie de la nature; certitude – désespoir) en les présentant méthodologiquement selon leur positivité historique, au détriment de leur dynamisme dialectique[33]. Ainsi, par exemple, l'essai La position de Dilthey et de Heidegger à l'égard de la métaphysique (1966) ne constitue pas une comparaison explicite entre les deux philosophes, parce que Dilthey y fait figure de contrepoint dans l'interprétation par laquelle Löwith, comme souvent au cours de sa vie, règle ses comptes avec son maître. «Alors que Dilthey, écrit Löwith, avait constaté la fin de la métaphysique, en la délaissant pour l'expérience scientifique de la réalité, [...] dans la conception de Heidegger, la métaphysique n'atteint absolument pas sa fin, mais fonde seulement son empire sur l'étant, c'est-à-dire dans la " forme privée de vérité du réel "». Le tragique de l'existence historique réapparaît, étant donné que «la métaphysique est destin» en tant qu'elle abandonne, comme caractère fondamental de l'histoire occidentale européenne, les règnes de l'homme au tourbillon de l'étant sans que jamais la duplicité ni la différence entre l'être et l'étant ne puissent être reconnues, recherchées et véritablement comprises. À cause de la volonté de l'homme, qui veut s'approprier tout objet, y compris elle-même, la terre deviendra désert en l'absence de Dieu comme ultime conséquence de la métaphysique déviée de la subjectivité. C'est seulement lorsque l'homme s'y attachera avec la pensée en repensant (Andenken) à l'être, à son pasteur et gardien, quand il entrera dans la dimension authentique du sacré, quand dans sa clairière l'être approchera de l'homme, qu'il pourra penser et dire ce qui se révèle dans le mot «Dieu». Heidegger tente de le faire en remontant dans le passé de la pensée: avant que la métaphysique ne pense Dieu en termes ontologiques, et avant la distinction entre théisme et athéisme. Et Löwith de conclure:

La tentative d'Heidegger de dépasser la métaphysique [traditionnelle] est la meilleure démonstration qu'une métaphysique qui fait abstraction de la physique a touché à sa fin [...]. La *physis* ayant en soi le principe de son propre mouvement fut découverte par les Grecs comme l'être originaire de tout ce qui existe par nature. [...] Conformément au procédé de la *Science Nouvelle* de Vico, les sciences historiques de l'esprit au XIXe siècle se sont émancipées de la *physis* et contre elle, et la philosophie se trouve depuis lors entre ces deux chaires, bien qu'en une seule Faculté, appelée philosophique [...]. Pour pouvoir se repenser elle-même dans le vrai et dans le juste, ce que Schelling exigeait déjà contre Hegel, elle devrait se refaire à l'antique, au plus antique encore, et à ce qui toujours perdure – *id quod*

[32] K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, SS I, p. 37.
[33] Cfr. Alberto Caracciolo, *Karl Löwith*, Brescia 1997, p. 110.

substat – c'est-à-dire retourner à la *nature* de toute chose, puisque sans l'«histoire de la nature l'homme reste aussi pour lui-même une énigme insoluble»[34].

Je reprends pour conclure, le thème laissé en suspens de la différence entre penser la structure et vivre selon la structure, en citant les mots avec lesquels Dilthey a décrit ce qui est selon lui la vérité fondamentale de toutes les métaphysiques historiques. J'ai cité ci-dessus une partie de la phrase, je la cite maintenant en entier:

> Quoiqu'il en soit, là où un homme rompt dans sa volonté la connexion de perception, plaisir, impulsion et jouissance, là où il ne se veut plus, là est le Métaphysique [...]. En effet la science métaphysique est un phénomène historiquement délimité, mais la conscience méta-physique est éternelle[35].

Comment un homme brise-il sa volonté, sinon dans l'abnégation de soi en faveur de sa communion de vie et de destin avec les autres? Cette disposition méta-éthique n'est pas sans critère de mesure: il est nécessaire que tous les éléments de la connexion structurelle dynamique de l'interhumain, même la plus petite des âmes vivantes qui en fait partie, continuent à être afin que la connexion produise ses effets bénéfiques pour chacun d'eux. Cette assertion est moins banale qu'il ne semble. Elle décrit l'un des deux pôles entre lesquels la vie personnelle doit osciller de façon continue, en les tenant fructueusement ensemble. L'autre pôle est celui de la réflexion objectivante. On retrouve la même duplicité chez Martin Buber – qui, même à un âge avancé, n'a cessé de rappeler qu'il avait eu Dilthey pour maître – dans le je de l'homme et dans son attitude dans la duplicité des paroles fondamentales: Je-Tu et Je-Il[36].

L'élément tragique propre à la structure de la vie humaine peut donc être considéré sous deux aspects: un aspect épistémique, que nous avons déjà noté, et qui intéresse la limitation historique et géographique des points de vue et des catégories cognitives, les transcendantaux non seulement au sens intellectualiste kantien, mais aussi au sens vitaliste diltheyien; et un aspect existentiel, inhérent à la radicale ambivalence, contingence et finitude de la vie individuelle[37]. Une thérapie d'une efficacité partielle contre le premier aspect réside dans la méthode descriptive et dans la forme narrative des sciences de l'esprit. On combat le second aspect avec les méthodes herméneutiques de la compréhension des autres vies individuelles, celles qui nous sont contemporaines et celles qui, bien que passées, peuvent être reconnues comme actives dans notre présent.

---

[34] K. Löwith, *Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik* (1966), SS VIII, pp. 258-275 (274).
[35] W. Dilthey, *Einleitung, op. cit.*, GS I, 385-386: «Jedoch wie dem sei, wo ein Mensch in seinem Willen den Zusammenhang von Wahrnehmung, Lust, Antrieb und Genuß durchbricht, wo er nicht sich mehr will: da ist das Meta-Physische [...]».
[36] Martin Buber, *Ich und Du*, in *Id.*, *Werke, I: Schriften zur Philosophie*, München - Heidelberg 1962, p. 79.
[37] Cfr. Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude, op. cit.*, pp. 279-283; 371-376.

Dans l'entreprise de sa vie, qui visait à offrir une fondation scientifique aux sciences de l'esprit, Dilthey n'a jamais cessé de tenir présent le fait que quelle que soit la chose qui est assertée au sujet de l'homme, de la société, de l'histoire, de l'esprit, du monde et de Dieu, c'est toujours *un* homme qui l'asserte. Dans *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (1910), le concept de structure est défini comme suit:

> Par unité de la vie psychique, j'entends les éléments du monde historico-social, et par structure psychique je désigne la connexion par laquelle, dans les unités de la vie psychique, les diverses opérations sont liées entre elles[38].

La structure formelle de la vie individuelle qui expérimente la vie et réagit aux résistances qu'elle y rencontre (représentations cognitives, motivations affectives, valeurs pressenties et buts pratiques à atteindre) se reflète donc aussi sur les opérateurs des sciences historico-sociales, et en particulier de la science historique, qui est pour Dilthey la plus compréhensive[39]. Dans une telle situation se manifeste l'antithèse entre le point de vue individuel et le savoir scientifique, que Löwith et de nombreux autres critiques ont relevée et décrétée incurable. Pour Dilthey au contraire, elle se résout dans un cercle herméneutique productif.

> Cette relation immédiate entre la vie et les sciences de l'esprit conduit, dans ces sciences, à une contradiction qui oppose les tendances de la vie et le but scientifique de ces disciplines. [...] Ce rapport immédiat, dans lequel sont entre eux la vie et les sciences de l'esprit, conduit dans de telles disciplines à une antithèse entre les tendances de la vie et leur fin scientifique [...]. Le principe de la solution de la contradiction existant dans ces sciences, je le trouve dans la compréhension du monde historique comme un ensemble interactif (*Wirkungszusammenhang*) qui trouve son centre en lui-même: chaque ensemble interactif particulier contenu en lui possède, à travers la position de valeurs et la réalisation de fins, son centre en lui-même, mais tous sont structurellement liés à un tout dans lequel, à partir de la signification des éléments, surgit le sens de l'ensemble du monde sociohistorique[40].

Le sens du discours de Dilthey sur les sciences de l'esprit, et sur l'ensemble interactif (*Wirkungszusammenhang*) comme étant leur objet premier, est qu'elles sont elles-mêmes des fonctions de la vie, utiles pour organiser la réalité selon des idées de vie bonne. Si leur prétention à l'universalité, qui est maintenue, a une *validité dialogique* dans le vécu de l'engagement social de qui les pratique, ouvert aux corrections, aux intégrations, aux comparaisons, alors la limitation du point de vue est précisément ce «demi-succès» contre l'impulsion totalisante et donc contre le tragique de la volonté de savoir. De la même façon, le soin que l'on prend, avec les ressources cognitives,

[38] W. Dilthey, GS VII, p. 131.
[39] Cfr. Hans-Ulrich Lessing, "Der Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen. Diltheys späte hermeneutische Grunlegung der Geisteswissenschaften", in Gudrun Kühne-Bertram u. Frithiof Rodi (Hrg), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, Göttingen 2008, pp. 57-76 (59).
[40] W. Dilthey, *Der Aufbau..., op. cit.,* GS VII, pp. 137-138; trad. fr. S. Mesure, *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris 1988, p. 92.

sympathiques et instrumentales qui nous sont disponibles, de l'individu souffrant dont, selon la parabole évangélique (*Luc 25-37*), nous sommes les prochains, est «*halber Erfolg*» face à l'énigme de la mort pour celui qui cherche une réponse réelle et praticable aux questions sur le sens de la vie. L'analogie n'est pas hasardeuse, parce que le remède au sentiment tragique qui découle des souffrances de la vie consiste dans cette même *attitude de communauté humaine* qui peut même rendre fructueuse la limitation de la volonté de savoir.

Articoli/6

«Prognostische Hermeneutik»

Anders et la compréhension diltheyenne de l'histoire

di Edouard Jolly

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 01/02/2012 Accettato il 08/03/2012

Is it possible to build a system in philosophy? According to Dilthey, the historical «world view» (*Weltanschauung*) is a way to understand the human knowledge, including philosophy. This way provides a freedom to think by destroying every a priori. As a result of this historical manner to do philosophy, it seems, though, to be impossible to find any unhistorical ground. Should philosophy renounce once and for all to search any truth about the world? Should we not be afraid? Reading Dilthey with Anders (1902-1992), who studied with Husserl and Heidegger, could help us to solve the problem: the philosophy should be «grounded» on contingency, circumstances and insignificance – and by this way, it becomes a «prognostic hermeneutic» – otherwise we are condemned to describe some old systems, which are perpetually falling into disuse.

***

Dans son *Discours du soixante-dixième anniversaire* (1903), Dilthey jette un regard sur la cohérence de son œuvre, produite jusqu'alors, avec une attention particulière accordée à sa finalité générale. La conséquence de la vision historique du monde est tragique:

> Tout s'y écoule, rien n'y demeure. Contre cela s'élèvent le besoin qu'éprouve la pensée d'une connaissance universellement valable, et l'effort qu'accomplit la philosophie pour l'atteindre. La vision historique du monde a libéré l'esprit humain des dernières chaînes que les sciences de la nature et la philosophie n'ont pas encore brisées, mais où sont les moyens permettant de surmonter l'anarchie des convictions qui menace de se répandre[1]?

Face à la contingence ultime de toute chose, la philosophie semble n'être plus qu'un frêle esquif emporté par les vagues de l'histoire qu'elle est condamnée à subir. Le besoin de retrouver la terre ferme et systématique

[1] W. Dilthey, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, tr. fr. S. Mesure, Paris 1992, p. 35; GS V, p. 9: «Alles im Prozeß fließend, nichts bleibend. Und dagegen erhebt sich das Bedürfnis des Denkens und das Streben der Philosophie nach einer allgemeingültigen Erkenntnis. Die geschichtliche Weltanschauung ist die Befreierin des menschlichen Geistes von der letzten Kette, die Naturwissenschaft und Philosophie noch nicht zerrisen haben – aber wo sind die Mittel, die Anarchie der Überzeugungen, die hereinzubrechen droht, zu überwinden?».

reste là, oppressant. Peut-être pourrait-on même lire l'œuvre entière de Dilthey comme l'expression de son conflit intérieur, engagé contre sa propre crainte de voir fuir la terre sous ses yeux de façon irrémédiable.

Ce besoin de stabilité exprimé par Dilthey renvoie d'abord au problème de l'effort qu'il engendre, perceptible dans la quête de systématicité de l'œuvre philosophique. Mais sommes-nous encore capables de produire une totalité cohérente qui nous permette de résister aux assauts de l'histoire? Si cette stabilité ne pouvait plus s'exprimer sous une forme systématique, l'anarchie des convictions ne serait-elle pas que la conséquence d'une crispation sur son soi-même propre? Dit autrement, si nous sommes condamnés à être emportés par les flots de l'histoire et à ne jamais retrouver la terre ferme, ne pourrions-nous pas apprendre à y naviguer et à y repérer les mouvements des vagues à venir, en dépit du vacarme de la mer déchainée?

Dans sa postface de l'ouvrage posthume de Günther Anders, Über Heidegger (2001), Dieter Thomä formule l'hypothèse que plusieurs notions cardinales de l'herméneutique de Dilthey jouent un «rôle méthodique spécifique»[2] (methodische Sonderrolle) dans la philosophie qu'il développe. En dégageant ce rôle, tout en découvrant la conception andersienne du «système», prélude nécessaire à la conception d'une herméneutique pronostique, peut-être parviendrons-nous à comprendre pourquoi dans une lettre à Löwith de 1952, Anders déclara que «le philosophe n'est pas qu'un mineur, c'est aussi un marin»[3].

Généalogie du système: cosmologie historique

A la toute fin du second tome de Die Antiquiertheit des Menschen (1980), dans le chapitre «Réflexions méthodologiques après coup» (Methodologische Nachgedanken), Anders prend soin d'exposer brièvement la théorie de sa méthode. La lecture de ses écrits est parfois déconcertante: outre les formes multiples (journaux, aphorismes, lettres, fables, élégies, articles, dialogues fictifs, etc.), les objets appréhendés sont tout autant disparates (voyage dans l'espace, bombe nucléaire, télévision, honte, haine et autres affects, machines, romans de Kafka, Broch ou Döblin, arts picturaux, etc.). Le style est fuyant, l'expression volontairement lapidaire, souvent ironique. La terminologie ésotérique, mêlée à l'envi à l'exotérique, plonge le lecteur dans une absence de systématicité, pour ainsi dire, dans le lieu du manque de celle-ci. «Toutefois ce caractère aléatoire n'exclut pas que les essais [...] ne trahissent qu'ils proviennent d'un seul et même atelier»[4].

[2] D. Thomä, «Gegen Selbsterhitzung und Naturvergessenheit. Nachwort zur Aktualität des Philosophen Günther Anders», dans G. Anders, *Über Heidegger*, hrsg. v. G. Oberschlick, München 2001, p. 473. En absence de précision, les traductions sont les nôtres.
[3] G. Anders, *Brief an Karl Löwith vom 26.01.1952*, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (LIT), Wien, Nachlass Günther Anders, Briefwechseln 2.5.20: «Der Philosoph ist eben nicht nur ein Bergwerker, sondern auch ein Seefahrer».
[4] G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1980, p. 411: «Diese Beliebigkeit schließt

Anders réfléchissant à sa propre production déclare ne pas souhaiter établir un système. L'ordre des chapitres est le fruit du hasard, les objets de ses réflexions tout autant. Chaque chapitre ne fait que traiter d'observations occasionnelles (okkasionelle Beobachtungen) susceptibles de porter la marque d'une même fabrique. L'observateur Anders pourrait être compris comme expression de la structure de tout homme dont l'unité se trouve diffractée dans une multiplicité d'actions, matérialisées ici sous forme de chapitres d'un ouvrage, indépendants les uns des autres, objets potentiels d'étude et de lecture. Déterminer la nature de l'atelier Anders reviendrait à saisir l'unité parmi cette diversité.

> La philosophie consiste précisément à élever à la conscience de son unité, et par là même à la conscience de la cohésion qui réunit toutes ses extériorisations, la totalité que nous formons et des ténèbres de laquelle ont surgi toutes les grandes manifestations de l'esprit[5].

Comprendre Anders nécessite de chercher cette unité en reconstituant la traversée de toutes les étapes de l'histoire qu'il a effectuée lui-même[6]. En d'autres termes, il s'agit de déterminer quelle fût l'attitude de sa vie psychique par rapport à son propre monde socio-historique. Il faut trouver le nom de l'atelier. Et il suffit d'observer l'intitulé des chapitres du second tome de Die Antiquiertheit des Menschen: chacun d'eux commence par «die Antiquiertheit» («la désuétude»), suivi du génitif de l'objet traité. Chacune des manifestations de l'esprit d'Anders semble marquée du sceau de cette désuétude.

Naturellement, ses réflexions méthodologiques, elles aussi, reprennent ce motif sans le dire explicitement. «Le système comme type de philosophie disparaît ou a déjà disparu.»[7] Selon Anders, il n'y a plus de philosophie systématique[8]. Cette disparition du systématisme serait même révélatrice

---

allerdings nicht aus, daß die Aufsätze [...] verraten, daß sie einer und derselber Werkstatt entstammen». Cité AdM II par la suite.

[5] W. Dilthey, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, tr. fr. S. Mesure, Paris 1992, «Vu d'ensemble de mon système» (1896), p. 23; GS VIII, p. 180: «Eben die Erhebung unserer Totalität, aus deren Dunkelheit alle großen geistigen Manifestationen hervorgegangen sind, zum Bewußtsein ihrer Einheit und damit des Zusammenhangs aller ihrer Äußerungen ist Philosophie».

[6] Nous tentons cette entreprise, tout en gardant à l'esprit que dans un texte inédit de 1988 (*Le moi perdu*, Typoscript, LIT, Wien, Nachlass Günther Anders), Anders affirme que «*Kontinuität verbürgt nicht Idendität*».

[7] AdM II, p. 411: «*Das System als Philosophie-Typ stirbt aus oder ist bereits ausgestorben*».

[8] Néanmoins, après avoir parcouru l'ensemble des ouvrages édités d'Anders, ainsi que la majeure partie de ses écrits inédits, la désuétude, cette marque de l'atelier, apparaît comme étant l'évolution d'une unité antérieure, dont la forme est relativement classique, composée d'une logique, d'une physique et d'une éthique et dont les traces sont perceptibles dans l'introduction de l'ouvrage d'esthétique intitulé *Mensch ohne Welt* (1984). Elle s'est construite au fil d'écrits de jeunesse et d'exil en cours d'édition aux Archives de Vienne à l'heure actuelle, dont la forme est similaire à celle de ses rares articles publiés en anglais à la fin des années 40 aux États-Unis. L'ouvrage *Über Heidegger* (2001) contient lui-aussi des esquisses de cette unité qui démontre s'être constituée à l'origine au moyen d'une *Auseinandersetzung* avec Heidegger.

d'un préjugé philosophique pourtant à l'apparence inoffensive et à l'utilité presque vitale: celui de la singularité du monde.

Il est plutôt tout à fait concevable que *l'étant n'est pas un «tout»*, que même – l'hérésie atteint là son apogée – *l'expression au singulier «le monde»* représente *déjà un préjugé ontologique*, peut-être illusoire. Puisque notre monde, et je désigne maintenant exclusivement le monde humain (mes analyses ne traitent que de celui-ci, à savoir notre monde actuel d'appareils), est un monde historique, mais que, *per definitionem*, l'histoire continue, la «totalité de l'histoire» ne peut jamais être atteinte, *il ne peut être question d'un «système de l'histoire»* (puisque les systèmes reproduisent la totalité)[9].

Si tant est qu'un système soit la présentation d'une conception du monde ou une mise en image d'une totalité mondaine, deux contradictions sont apparentes: d'une part, si le monde est considéré comme infini, alors en faire un système clos et unifié est impossible. D'autre part, si le monde est un processus dynamique, il ne peut pas non plus être une totalité cosmologique organisée. Le monde humain est celui que je suis susceptible d'avoir ou non, c'est un monde historique, soumis à une perpétuelle variation. Notre monde actuel est un monde d'appareils, nos rapports au monde sont médiés par la technique et toute description de notre agir doit répondre à la prise en compte de cette situation et des principes qui lui sont propres[10]. Désigner le monde comme totalité historique est d'autant plus risqué que, comme Anders l'énonce clairement, l'histoire continue[11]. Puisqu'elle continue, clore le système est impossible.

[9] AdM II, p. 412: «Vielmehr ist es durchhaus denkbar, daß *das Seiende kein «Ganzes»* ist, daß sogar – dies die Klimax der Ketzerei – *der Singularausdruck "die Welt" bereits ein ontologisches Vorurteil*, vielleicht ein flasches, darstellt. Da unsere Welt, und nun meine ich ausschließlich die menschliche Welt (nur von dieser: nämlich von unserer heutigen Welt der Geräte, handeln ja meine Analysen) – eine geschichtliche ist, Geschichte aber per definitionem weitergeht, ist *die "Gänze der Geschichte" niemals erreicht, kann von einem "System der Geschichte"* (da Systeme das Ganzsein abbilden) *keine Rede sein*».

[10] Sans entrer dans les détails concernant la technique traitée par Anders, l'idée à retenir est qu'il n'est ni technophile (attitude qui consiste à projeter un caractère salvateur dans nos produits, au mépris de leurs finalités), ni technophobe (attitude qui consiste à présupposer que le changement induit par une technique est néfaste par essence). Proclamée bonne ou mauvaise *a priori*, la technique ne peut donc pas être soumise à un examen critique en tant que tel et tout juste devient-elle une idéologie ou un argument de vente pour des pensées tout au plus fonctionnelles.

[11] Parler de la fin de l'histoire n'a de sens qu'en regard de nos possibilités techniques d'anéantissement du monde humain, problématique traitée par Anders dans le dernier chapitre de AdM I (1956), dans le chapitre «*Die Antiquiertheit der Geschichte*» dans AdM II (1980), ainsi que dans son ouvrage *Die atomare Drohung* (1981). Brièvement, la co-historicité de chacun renvoie à *une* anhistoricité possible de tous et masque *la* possibilité, non plus de l'apocalypse théologique, mais de l'apocalypse historique: sous l'ère nucléaire, de la main même de l'homme et de sa technique, le monde ambiant historiquement partagé est soumis à la possibilité absolue de son anéantissement définitif, fin de l'histoire pour tous. Ce qui angoissait philosophiquement Dilthey, à savoir l'alternative nihiliste «tout ou rien», un système ou l'anarchie, désespère concrètement Anders: le tout est impossible, mais le rien, c'est-à-dire l'absence de l'homme, est devenu la finalité de nos produits, donc de nous-mêmes, car nous ne sommes que les produits de nos propres produits.

Le temporel, du moins l'historiquement temporel, ne se laisse pas «fixer» dans un système. Seul le spatial est susceptible d'être «fixé». Le «système» est effectivement une caractéristique spatiale[12].

Le temps historique ne laisse place à aucun repère transhistorique. La connaissance systématique et historique de l'être comme totalité est un projet d'emblée voué à l'échec[13]. Elle n'a pour finalité, en réponse à l'effroi primordial face à la vanité de toute chose, «l'ébranlement principiel»[14], que de tenter de nous orienter dans l'illusoire «océan métaphysique de totalité infinie»[15]. La tentative hegelienne de concilier temps et système à partir d'un stade historique déterminé revient, selon Anders, a n'exprimer qu'un étrange messianisme prussien. Et la tentative marxiste de projeter un système dans l'utopie de la fin de la pré-histoire est aveuglée d'espoir et émet un faux pronostic[16]. Ou pour le dire comme Löwith: «comparée à celle de Marx, la philosophie de Hegel est réaliste»[17].

La spatialité des systèmes, tentatives de s'amarrer à un monde pré-donné, reçu en héritage et à potentiellement reprendre en le répétant, est un des critères permettant néanmoins d'offrir une synoptique utile en histoire de la philosophie. Ces spatialités autorisent la reconstitution de systèmes cohérents en totalités finies, contextualisées dans le continuum artificiel de l'histoire traditionnelle produite par la discipline[18]. Ainsi Dilthey avait remarqué et décrit la dialectique opérant de système en système, qui «tire

[12] AdM II, p. 412: «Das Zeitliche, mindestens das geschichtlich-Zeitliche, läßt sich nicht in einem System "feststellen". "Festgestellt" kann immer nur Räumliches werden. In der Tat ist "System" ein räumliches Charakteristikum». Le problème de la non-fixité ou de l'instabilité appliqué à l'existence humaine, étrangère au monde, est déjà thématisé par Anders dans un article de jeunesse traduit en français: G. Stern, «Pathologie de la liberté; Essai sur la non-identification», dans *Recherches philosophiques*, tr. fr. E. Levinas, volume VI, Paris 1937. L'édition de la version initiale de ce texte, datée de 1929 et intitulée *Die Weltfremdheit des Menschen*, accompagnée d'autres œuvres de jeunesse (sur le sommeil, le rêve, l'éveil, une phénoménologie de l'écoute) est prévue à partir de 2015.

[13] Tout au mieux peut-on tenter encore de se rassurer en déclarant que «la conscience historique désigne, en effet, la supériorité de vue qui nous distingue des époques antérieures, prisonnières qu'elles étaient de leurs horizons et de leurs valeurs, qu'elles ne savaient pas considérer avec le recul historique» (J. Grondin, «La solution de Dilthey au problème du relativisme historique», dans *Revue internationale de philosophie*, n° 57, 2003, p. 470). Serait-ce là l'aveu contemplatif de l'usage d'une «planche de salut de la vie théorétique dans la société industrielle» comme le dit Kurt Flasch? (*Prendre congé de Dilthey*, tr. F. Gregorio et C. König-Pralong, Paris 2006, p. 20).

[14] J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. Erika Abrams, Paris 1999, p. 222.

[15] J. A. Barash, *Heidegger et le sens de l'histoire*, tr. S. Taussig, Paris 2006, p. 50.

[16] AdM II, p. 413: «von Hoffnung geblendet, falsch prognostiziert».

[17] K. Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, tr. M.-C. Challiot-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris 2002, p. 78.

[18] Le problème de la constitution fictive de traditions philosophiques tentant de concilier thématiquement des écrits de philosophes ne s'étant pas ou peu connus et allant jusqu'à s'opposer thétiquement et politiquement devrait malheureusement être diagnostiquée au mieux comme un manque de méthode, au pire comme maladie (curable?) d'une discipline centrée sur sa propre perpétuation et dont la seule fonction effective, consciente ou non, est d'inventer une identité pour une pratique inconséquente de la pensée. Voir au sujet de la tradition: E. Hobsbawm (dir.), *L'invention de la tradition*, tr. C. Vivier, Paris 2006.

toujours de nouvelles formes des anciennes et ne laisse le problème en repos dans aucune forme aboutie de la pensée systématique»[19]. Le système, méthodologiquement, est un outil d'analyse, un guide interprétatif, et non plus un modèle de pensée, similaire aux plans architecturaux. Historiquement, en gardant à l'esprit que l'édification de tout système soit une réponse à un manque de stabilité, nous pouvons tenter d'esquisser une généalogie du système en tant que tel, à partir de son origine politique et jusqu'à sa contemporanéité technique, en se servant de celle établie brièvement par Anders au détour d'une note de bas de page[20].

Le premier système cohérent est celui de la cité-état, intégrant des principes d'exclusion (fermeture), d'ordre (hiérarchie) et de régulation (légalité). Il s'agit de la réponse au cinquante-troisième fragment héraclitéen proclamant que «Polemos est le père de toute chose» (Poèlemov paéntwn meén pathér eèsti), c'est-à-dire que le commun primordial est le conflit, l'unité dans la discorde, «ce qui donne un visage à l'espace de liberté»[21]. Appliqué ensuite au plan de la nature, le concept de système, déterminé comme image d'un ensemble fini, identifie (feststellen) une totalité mondaine, toujours avec ses lois propres. La structure légale du monde dépend d'un ordre (Befehl) et se tient dans une harmonie. A ce stade, astronomie et cosmologie philosophique se confondant, le monde est décrit comme étant fait sur le modèle de la nature: la cosmologie fonde le modèle du cosmos fini, ordonné et cohérent (in sich stimmig), modèle dont le système philosophique n'est que la reproduction (Abbildung). La perte progressive de cette double origine politique et cosmologique, conjointement au maintien de l'idée d'ordre, avec sa réponse l'obéissance, ont permis le glissement sémantique du cosmos vers l'universum, où l'oubli de la finitude du monde originaire fut la condition d'émergence d'un infini programmatique. Si le concept de système s'est maintenu en dépit de cette infinité, cela est dû, selon Anders, à la conception du monde judéo-chrétienne comme création planifiée (geplante Schöpfung) et non plus comme totalité finie harmonieuse, ainsi qu'à la conception de l'histoire correspondante, non plus cyclique et hasardeuse (sich-verändern), mais linéaire et orientée.

Le monde et l'histoire formaient ainsi un «système» parce que ceux-ci étaient planifiés par Dieu et même – ce qui correspondait très bien au concept – planifiés comme advenir *temporellement limité*[22].

[19] W. Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, tr. F. Blaise, Paris 1999, p. 305; GS II, p. 312: «Eine in dem Problem selber enthaltene ruhelose Dialektik treibt immer neue Formen aus den alten hervor und läßt bei keiner erreichten Gestalt des systematischen Denkens ausruhen». Cette méthode d'analyse semble avoir été celle de Löwith dans *Histoire et Salut*, reconstituant chaque système autour d'un problème s'étant transmis dans l'histoire.
[20] AdM II, p. 463-464.
[21] J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 78.
[22] AdM II, p. 464: «"System" waren Welt und Geschichte nun also deshalb, weil diese von Gott geplant waren und sogar – was ja dem Begriff sehr entgegenkam – als ein *zeitlich begrenztes* Geschehen».

L'examen du monde et de l'histoire devient ainsi chez Hegel une théodicée systématique. «Le plan de l'esprit du monde dépasse la planification humaine, il la renverse même»[23]. La philosophie persiste dans sa systématicité dès lors qu'il s'agit de réfléchir (nachdenken) et de repenser (nach-denken) le plan divin. La réduction progressive de Dieu à un principe de l'esprit ou de l'étant, dans l'identification de l'esprit et de la réalité, fait de l'esprit du monde l'histoire systématisée de son développement. L'idée s'incarne dans chacune des époques de l'histoire par un processus dialectique totalisant. L'anarchie factuelle est régie par des lois rationnelles qui gouvernent leur succession. La tâche du philosophe est de les découvrir. Bien que l'esprit hegelien se soit effondré, il semble néanmoins persister chez Dilthey, qui hérite de «l'histoire qui se présente comme l'histoire d'une déchéance»[24]. Cet esprit œuvre comme médium entre l'observateur historique et l'objet du savoir historique, observateur qui comprend toujours le monde comme l'expression d'une intériorité. La description des régularités phénoménales est régie par le «concept de vraisemblance maximale»[25]. Le monde est la reproduction (Abbild) abyssale des systèmes planifiés, construits et contrôlés par l'homme dans l'histoire: il est donc clôt et régi par une causalité perceptible dans le conditionnement mutuel de chaque élément formant la structure de chaque système. Selon Anders, le système contemporain, dont nous pourrions dire qu'il dépend d'une dialectique de la technique entre maîtrise du manque et dépassement de l'assouvissement, est celui des machines qui en régissent la médiation. Or, cette clôture postulant une causalité fermée se heurte toujours au fait qu'en dépit de toute clôture l'histoire continue, remettant en question la portée universelle totalisante de la causalité structurante.

Cette généalogie du système, qui pourrait encore être approfondie et détaillée, explique le doute émis par Anders:

> La systématique n'est pas qu'une forme de représentation littéraire, c'est un énoncé métaphysique anticipé, précisément que l'objet «monde» lui-même, que le système prétend reproduire, serait lui-même un système[26].

La problématicité de l'être en tant que totalité, si tant est qu'il s'agisse de la question la plus originaire de la philosophie occidentale, reste elle aussi tributaire de ce préjugé. Si nous devons nous détourner de la quête d'une totalité structurée, stabilisée en un quelconque système, marqué du sceau de la désuétude et dans l'impossibilité d'appréhender une histoire qui continue, il en va alors de la possibilité d'être de la philosophie elle-même. L'intérêt de la vue synoptique sur la systématicité en général, offerte par la

[23] K. Löwith, *Histoire et Salut*, *op. cit.*, p. 84.
[24] G. Anders, *Über Heidegger*, *op. cit.*, p. 158: «Die Geschichte stellt sich als die *Geschichte eines Verfalls* dar».
[25] W. Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, *op. cit.*, p. 306; GS II, p. 313: «Die höchsterreichbare Wahrscheinlichkeit».
[26] AdM II, p. 413: «*Systematik ist nicht nur eine literarische Darstellungsform, sondern eine vorweggenommene metaphysische Aussage*, eben die, daß der Gegenstand *"Welt" selbst*, den das System abzubilden vorgibt, *selbst ein System* sei».

philosophie de Dilthey, dont lui-même fut transi d'effroi, est d'aboutir à ce que la philosophie elle-même apparaisse contingente et vaine. Il se pourrait tout à fait que sous sa forme actuelle elle ne réponde plus à aucun besoin, qu'elle ne soit plus qu'un vestige culturel ne s'intéressant plus qu'à sa propre histoire faute de ne plus parvenir à s'intégrer à son époque.

> Penser fait perdre du temps. L'allure du tempo inconsidéré de l'histoire ne peut être suivie. *Il appartient à la philosophie d'avoir un certain défaut de synchronisation*[27].

La solution, toujours dans l'objectif de découvrir un fondement stable qui ne soit pas soumis à la contingence, une généralité inconditionnée, serait d'affirmer que la philosophie se limite à l'étude des essences (Wesen)[28] et laisse de côté le fait contingent et empirique aux autres sciences. Il ne s'agit pas d'examiner en quoi un état de chose serait un fait en tant qu'individuation (Vereinzelung)[29] contingente d'une généralité éidétique, dont la loi d'essence serait à établir au sein du tout présupposé d'une conscience. Selon Anders, l'usage même du terme essence est le résultat du préjugé métaphysique de la division et hiérarchisation du monde en faits et essences, bien qu'à l'origine il s'agisse pourtant méthodologiquement d'exclure la position d'existence (Daseinsthesis) de l'examen philosophique, afin d'éviter l'anarchie des convictions redoutée entre autres par Dilthey. Anders avoue néanmoins que sa thèse possède elle aussi une teneur métaphysique hautement paradoxale, «à savoir qu'il appartiendrait à l'essence du monde que celui-ci contienne aussi du non-essentiel»[30]. Ainsi, affirmer que la conscience absolue est le résidu de l'anéantissement du monde ne revient pas à déclarer, dans un élan naïvement idéaliste, que ma conscience subsisterait une fois que la terre, conçue en tant qu'environnement et milieu d'échanges vitaux répondant à des besoins, aurait entièrement disparu. Au contraire, la possibilité de la négation du monde, rejeté comme inessentiel lors d'une expérience

[27] G. Anders, *Gelegenheitsphilosophie*, (Typoskript), LIT, Wien, Nachlass Günther Anders.
[28] Le terme *Wesen* fait partie de la «*schwarze Liste*» établie par Anders dans un chapitre intitulé «*Anstössigkeiten*» («Indécences») qui fait partie du troisième volume de *Die Antiquiertheit* resté inédit. Une autre version est cependant disponible: G. Anders, *Ketzereien*, München 1981, pp. 130-138. L'usage de ce terme et de bon nombre de ceux présents dans sa liste lui était pourtant courant dans ses œuvres de jeunesse à la finalité bien plus académique qu'il ne semble l'avouer. L'affirmation de la contingence ultime de toute chose, y compris et surtout de l'existence de l'espèce humaine, reste *la* thèse majeure d'Anders qui varie sous la guise de deux figures historiquement déterminées: celle de l'étranger dans ses œuvres de jeunesse et d'exil, puis celle de la perte dans ses œuvres tardives. L'indice le plus probant est la fréquence élevée des renvois à son article de jeunesse intitulé *Pathologie de la liberté* (1937) dans les différents ouvrages publiés à partir des années 50.
[29] Anders expose en quoi «l'individuation est l'enfant de la terreur» dans son article *Nihilismus und Existenz* (1946), repris dans *Über Heidegger*, *op. cit.*, pp. 39-71. Le dénominateur commun est une fois de plus la volonté de trouver une réponse à l'effroi primordial, transposé dans la situation politique de la première moitié du XX[e] siècle.
[30] AdM II, p. 415: «nämlich die, dass es *zum Wesen der Welt gehöre, dass diese auch Unwesentliches enthalte*».

imaginaire, est une preuve de la liberté de l'homme. Venu au monde en lui étant d'emblée étranger, se découvrant une essence négative, son instabilité (Unfestgelegtheit), et une nature elle aussi négative, son artificialité (Künstlichkeit), «l'homme est installé dans le monde de manière à l'atteindre après coup»[31]. Cette contingence de la position (Stellung) de l'homme dans le monde, qui révèle corrélativement la contingence du monde, monde que nous pourrions potentiellement ne jamais atteindre, rend désuet la question de savoir déterminer ce qui est digne (würdig) ou indigne d'être philosophé. «Tout étant, même son être, est considéré comme contingent»[32].

La philosophie de la contingence est une philosophie de circonstance (*Gelegenheitsphilosophie*), conçue sur le modèle déjà développé par Simmel lorsque celui-ci traitait de faits déterminés comme les ruines, les sculptures de Rodin ou les pauvres. Si les phénomènes concrets individuels pris conjoncturellement en considération ne sont pas philosophiques, les réflexions d'Anders, quant à elles, le sont.

> Le «philosopher de circonstance» fonctionne en effet seulement si les circonstances ou les embarras de la vie, desquels on saute dans l'universel, rayonnent déjà au-delà d'eux-mêmes dans l'universel. C'est-à-dire si ce dont il en va de chacun dans la vie et si ce qui atteint et concerne chacun ne sont pas seulement des affaires privées, mais sont simplement, au sens du terme français «cause», des «*choses*»[33].

Lorsque nous sommes confrontés aux événements (Ereignissen) de l'époque, nous ne posons pas la question «que dois-je en dire» mais «que doit-on en dire». Le «on» dont il est question est une solidarité, visée comme universelle et commune à tous, autre que la médiocrité (Durchschnittlichkeit). Elle provient du fait que je ne sois pas seulement «moi» (gerade ich), mais que je sois un «tel» (solcher). Ce qui signifie que la question du saut du particulier à l'universel est illégitime. Seul le saut de l'universel dans l'universel est légitime. «Les problèmes philosophiques ne sont pas des fleurs sans racines»[34].

La réponse d'Anders à l'effroi de Dilthey se traduit par une méthode philosophique à élaborer qui permette de rendre compte de la contingence de toute chose, en particulier de l'existence humaine, de l'a-systématicité du monde historique et du fait que l'histoire, si elle continue, soit susceptible, elle aussi, de disparaître.

---

[31] G. Anders, *Die Weltfremdheit des Menschen*, (Typoskript), LIT, Wien, Nachlass Günther Anders: «Der Mensch steht so in der Welt dass er erst nachträglich zu ihr kommen muss».
[32] AdM II, p. 417: «Alles Seiende, selbst dessen Sein, wird als kontingent betrachtet».
[33] G. Anders, *Gelegenheitsphilosophie*, (Typoskript), LIT, Wien, Nachlass Günther Anders: «"Gelegentheitsphilosophieren" gelingt nämlich nur dann, wenn die Lebensgelegenheiten oder =Verlegenheiten, von denen man ins Allgemeine abspringt, selbst bereits ins Allgemeine hinüberschillern; das heisst: wenn dasjenige, worum es einem im Leben geht, was einen trifft und betrifft, nicht nur private Angelegenheiten, sondern eben, im Sinne der französischen "cause", "*Sachen*" sind».
[34] *Ibid.:* «Philosophische Probleme sind keine Schnittblumen».

Éléments pour une herméneutique pronostique

Revenons à la question de l'atelier et de sa production philosophique à partir de la matière première que forment les «découvertes empiriques»[35] effectuées par Anders. Il s'agit d'examiner en quoi, si d'abord la réflexion andersienne sur le système répondait à l'effroi diltheyen, l'exposition de sa méthode propre en est également un héritage. En tant qu'observateur du monde socio-historique au sein duquel il vivait, ou plus précisément, s'exilait, Anders a cherché à interpréter (deuten) les différents objets rencontrés. Parmi ces objets se trouvent cette capacité à interpréter et la question de l'interprétabilité du monde, accessibles elles aussi, au moyen d'un «retour après coup» (nachträgliche Rückbesinnung). Deux objectifs respectifs apparaissent: d'une part, une réflexion concernant la nécessité de l'interprétation, d'autre part, une autre concernant la possibilité d'interpréter le monde, tout en gardant à l'esprit qu'il s'agit là uniquement du monde humain socio-historique, à savoir, pour nous, du monde actuel composé par nos appareils. Nécessité et possibilité de l'interprétation disent quelque chose tant de l'objet, qui est à interpréter, que du sujet, qui est l'interprète: l'action est réciproque. Il est nécessaire d'interpréter l'ensemble, en fonction de la possibilité d'être interprété (deutbar) de l'objet et de la possibilité d'interpréter (deutungsfähig) du sujet. Cette dichotomie rappelle d'abord celle de l'historisme de Dilthey qui porte attention à la réciprocité entre le fait singulier documenté et l'observateur historique, unis par l'esprit médiateur, expression de la vie intérieure, qui prend signification par reproduction chez autrui.

Mais lorsqu'ensuite Anders énonce son axiome de l'interprétation, la référence à Dilthey est davantage explicite:

> Seul le vivant peut être interprété et se montrer [...] parce seul le vivant s'extériorise. [...] Et beaucoup *veulent* même être interprétés et ne sont là qu'à cette fin. [...] Parce que le vivant ne peut pas exister en autarcie, mais seulement dans la communication avec d'autres vivants. A n'existe pas sans B et B n'existe pas sans A[36].

Le vivant s'extériorise parce qu'il veut être interprété de ses semblables en communiquant avec eux, en s'exprimant, parce qu'il fait partie intégrante du monde socio-historique et d'une solidarité. Néanmoins celle-ci reste toujours susceptible de tomber en désuétude. Il se peut qu'il y ait des situations où elle n'apparaisse plus que sous les traits de la médiocrité oppressante des lémures, requérant l'édification d'un abri dans la conversation avec soi-même. Mais l'expression se définissant comme étant «l'effet de la pression que constitue l'extériorisation lorsqu'elle laisse une empreinte, une

[35] AdM II, p. 419: «Die empirische Funde».
[36] AdM II, p. 420: «*Gedeutet werden und sich deutlich machen kann allein Lebendiges.* [...] weil allein Lebendiges *sich äußert*. [...] Und viele *wollen* sogar gedeutet werden, sind zu diesem Zwecke da. [...] weil es nicht autark, vielmehr nur in Verständigung mit anderen Lebendigen, A nicht ohne B und B nicht ohne A, existieren kann».

marque durable»[37], le risque serait de confondre, dans cette expression, la réalité de l'expérience vécue avec la réalité de l'expérimenté[38]. La vérité de l'expression n'est d'être ni un point de vue (Hinsicht), ni un avis (Ansicht), mais une émission (Herausscheinen) de ce que l'homme est en tant qu'il est vivant[39]. Cette émission demande une entente et contient une information à comprendre pour en dégager une signification possible. «Si un quelque chose requiert une interprétation, alors ce fait «signifie» d'abord que ce quelque chose n'apparaît pas clairement»[40]. L'interprétation est nécessaire lorsque ce quelque chose résiste, lorsque je ne parviens pas à saisir de quoi il s'agit. Ou comme l'affirme Dilthey:

> L'interprétation serait impossible si les extériorisations vitales étaient entièrement étrangères. Elle serait inutile, s'il n'y avait rien d'étranger en elles. Elle se trouve donc entre ces deux opposés les plus extrêmes. Elle est nécessaire partout où il y a quelque chose d'étranger que l'art de la compréhension doit s'approprier[41].

Il est remarquable que la réponse à ce constat de l'étrangeté nécessaire consiste en une appropriation compréhensive, avec tout le succès que celle-ci aura chez Heidegger[42]. Que tout étant ne se donne pas en totalité, qu'il se tienne toujours partiellement en retrait (sich verbergen), est même le principe de la conception heideggerienne de la vérité comme aèlhéqeia ou dévoilement. Si l'étant devait, pour un quelconque motif, s'extérioriser en totalité (äußern), celui-ci se perdrait en totalité (entäußern), il s'abandonnerait. Sans pourquoi et parfaitement clair à lui-même, il renoncerait à être interprété et flotterait sur l'océan métaphysique, tel une fleur sans racines[43].

S'il s'agit pour Heidegger de penser à la mise à découvert de ce qui est en retrait (*Verborgenes zu entbergen*), il est question pour Anders de réfléchir à ce qui fait que l'étant se tienne en retrait. La nécessité de l'interprétation provient du *fait* (*Tatsache*) du retrait (*Verborgenheit*) qu'il s'agirait de découvrir. La raison en est que:

> L'être-en-retrait est apparemment la conditio sine qua non de l'être-individuel. La question de la chose-en-soi est une question de l'individu-en-soi. La vérité est retenue en l'être-individu[44].

[37] J.-C. Gens, *Éléments pour une herméneutique de la nature*, Paris 2008, p. 124.
[38] G. Anders, *Über Heidegger*, *op. cit.*, p. 326.
[39] Ivi, p. 323.
[40] AdM II, p. 420: «Wenn ein Etwas Deutung verlangt, dann «bedeutet» diese Tatsache erst einmal, daß dieses Etwas *nicht offen zutage liegt*».
[41] W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, hrsg. v. B. Groethuysen, Stuttgart 1927, p. 225 «Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebenäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also. Sie wird überall erfordert, wo etwas fremd ist, das die Kunst des Verstehens zu eigen machen soll»., cité et traduit dans J.-C. Gens, *Éléments pour une herméneutique de la nature*, *op. cit.*, p. 114.
[42] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006 (1927), §§ 31-32.
[43] Ivi, §§ 7 B-C. Il s'agit du problème de la Bodenständigkeit, p. 36.
[44] AdM II, p. 421: «*Verborgensein ist wahrscheinlich die conditio sine qua non individuellen Seins. Die Ding-an-sich-Frage ist eine Individuum-an-sich-Frage. Wahrheit wird verhindert durch das Individuum-sein*».

En l'être du Dasein se trouvent «la possibilité et la nécessité de la plus radicale individuation»[45] et c'est sur lui que la question de l'être est individuée pour Heidegger. En ce sens, le divers sensible, présenté par la chose en soi sur la toile de fond des formes de l'intuition, assure la fonction d'un modèle d'infini inconnaissable, celui des ténèbres diltheyennes d'où surgissent les manifestations de l'esprit, dont le Dasein doit se sortir en s'individuant, l'individuation étant sa manière de se rapporter au monde, en s'en détachant. Or, le principe d'individuation ne peut n'être constitué que par le temps, et a fortiori par le temps historique, où conçu comme un écoulement dont la fin nécessaire serait ma possibilité la plus propre, je comprendrais ma finitude comme un soi-même étiré entre naissance et mort et je devrais me tourner volontairement vers celle-ci. Le choc de la contingence et son effroi primordial proviennent bien plutôt du fait qu'en dépit de l'évasion du là où je peux me trouver, en dépit du malaise de ma singularité individuée, je ne puis que tenter vainement de me perdre dans l'étranger inconnu, cherchant à me désindividuer, pour ensuite toujours et encore me retrouver en me comprenant[46]. En quittant une mer trop signifiante, je n'en retrouve qu'une autre. Mais c'est déjà ça.

Découvrir le fait que nous soyons capables de découvrir l'étant ne serait-ce que partiellement ou indéfiniment, en d'autres termes, la séparation entre vie propre et monde extérieur, provient de «l'expérience de l'inhibition de l'intention, de la pression du monde extérieur»[47]. Aucune vie ne pourrait persister dans un monde totalement obscurci: la capacité à découvrir, donc à comprendre, est la réponse à cette nécessité éprouvée dans le conflit entre impulsion et résistance. Rappelons que le monde étant le nôtre est celui des appareils: il est formé par nos produits. Un monde obscurci, où la vie ne serait plus possible, serait celui où nos appareils ne nous diraient plus rien, nous seraient devenus entièrement étrangers ou à l'inverse entièrement transparents.

Ces objets extérieurs sont pour nous des signes d'une multiplicité d'agents indépendante de nous. Mais, parmi ces objets extérieurs, se signalent ceux dans lesquels nous nous trouvons contraints d'inscrire une intériorité; cela s'accomplit grâce au processus de reproduction ou de compréhension[48].

[45] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 7 C, p. 38: «Die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation*».

[46] On lira avec une attention particulière le petit essai de Schütz au sujet de l'étranger, ainsi que celui portant sur le *retour* au pays. Voir: A. Schütz, *L'étranger*, tr. fr. B. Bégout, Paris 2003.

[47] W. Dilthey, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, *op. cit.*, p. 30; GS VIII, p. 187: «Die Erfahrung der Hemmung der Intention, der Druck der Außen Welt».

[48] Ivi, p. 32; p. 187: «Die äußere Objekte sind für uns Zeichen einer von uns unabhängigen Mannigfaltigkeit von Agentien. Unter diesen äußeren Objekten zeichnen sich aber diejenigen aus, in welche wir ein Inneres zu verlegen uns genötigt finden; dies geschieht durch den Vorgang des Nachbildens oder Verstehens».

Lorsque l'on cherche à comprendre un produit, nous tentons d'en découvrir l'intériorité: celle qu'un agent y a placée, dans le cadre d'Anders, un producteur (Herstellende) ou un marqueur (Prägende)[49]. Opérer un retour à l'origine du produit, c'est retrouver la manière d'être que fut celle du producteur dans sa production:

> Nous l'interprétons – «interpréter» est cette méthode qui conduit à la compréhension –, alors nous détachons du produit la signification que le sujet (l'artiste, la société, l'époque) lui avait donné à l'origine[50].

Il n'est pas ici question d'une quelconque opération syllogistique ou de déployer un *appareil* déductif. L'exprimé peut être perçu directement, c'est-à-dire compris, ou perçu indirectement, c'est-à-dire au détour de l'interprétation, dans l'expression, celle-ci étant entendue au sens de l'action de faire sortir, de dégager quelque chose sous la pression. Comprendre n'est pas une opération déductive (*besteht in keiner Konklusion*): le geste du marin perdu en mer, dressant le poing de colère, n'est pas d'abord perçu en tant que geste, auquel serait attribuée la signification «colère». C'est seulement si ce geste exprime quelque chose d'étranger qu'alors pour parvenir à sa compréhension nous devons l'interpréter. Mais au-delà de cette thèse relativement classique, dont la terminologie est imprégnée de la pensée diltheyenne, toute la force de celle-ci provient de l'actualisation qu'en propose Anders. Ce qui vaut pour la compréhension et l'interprétation dirigées vers l'origine, vaut également pour celles dirigées par avance (*nach vorne*), lorsqu'il s'agit de comprendre ou interpréter le «caractère» (*Bewandtnis*)[51] d'un produit. Car dès lors que nous considérons ce qui est exprimé par notre monde socio-historique, celui de nos appareils, celui-ci n'apparaît plus qu'en tant que monde de tous les produits (*alles Gemachten*).

Une simple écoute, même inattentive, suffit à remarquer que nous nous trouvons submergés par quantité de moyens d'expression, particulièrement d'expression de soi-même. Nous revenons à nouveau à la marque de fabrique de l'atelier Anders, la désuétude, mais appliquée cette fois-ci à l'expression. La pression qui s'exerce sur chacun de nous consiste à devoir être capable de *donner ses propres impressions*, simplement pour prouver que nous en possédons, qu'elles sont les nôtres et particulièrement qu'elles sont les miennes, les tiennes ou les leurs. Et si nous devons impérativement livrer nos sentiments les plus intimes, c'est que ceux-ci ne devraient et ne pourraient plus provenir que de nous-mêmes, cela *va de soi*:

[49] Nous pouvons bien sûr appliquer cette théorie aux propres productions d'Anders: on continue d'interpréter le sujet et l'objet dans leur médiation.
[50] AdM II, p. 421: «Deuten wir es – "Deuten" ist jede Methode, die zum Verstehen führt –, dann erdeuten wir aus dem Produkt die Bedeutung, die das Subjekt (der Künstler, die Gesellschaft, das Zeitalter) diesem ursprünglich mitgegeben hatte».
[51] AdM II, p. 422.

La plupart des produits typiques de notre époque, notamment nos machines et appareils – et la plupart de nos produits appartiennent à cette catégorie – *reste sans expression*, ils n'ont «plus l'air de rien»[52].

Ceux-ci gardent le silence, tant sur leur origine que sur leur caractère[53]. Leurs effets se tiennent dans un retrait inaccessible, ils sont absents, leurs possibilités se nient elles-mêmes. Le monde n'est plus qu'insignifiance, il ne porte plus aucune empreinte ou marque durable, il n'apparaît plus comme exerçant cette pression à laquelle répondait nos impulsions vitales. L'émergence simultanée de la conscience et du monde est totalement entravée. L'aliénation serait totale, à moins que l'interprétation ne puisse se tourner vers le lieu de cette absence d'expression, vers ce monde d'appareils dont nous aurions perdu jusqu'à la possibilité de l'étrangeté, nous efforçant éperdument à découvrir un lieu inconnu où nous pourrions retrouver sens à nous y chercher. Le voyage de mer en mer n'est devenu qu'un éternel retour du même dans un océan d'indéfini. Le marin sombre dans le désespoir et pourrait être tenté de s'enfermer dans le monologue du discours authentique.

Or, si nous avons tant à nous exprimer, c'est peut-être parce que, selon la règle de réciprocité de l'interprétation, bien que nos instruments et nos produits témoignent d'une absence d'expression, leurs effets insignifiants et invisibles ne sont pas sans conséquences. Ils nous altèrent (verändern), nous transforment. C'est même cet effrayant changement irrémédiable qui fait de nous des parties intégrantes du monde historique, car «nous devenons leurs "impressions", leur (si nous pouvons faire usage du mot si paradoxalement) "expression"»[54]. S'il est possible que nous croyions, volontairement ou non, exprimer nos propres impressions en vivant dans un monde réduit à une ombre, cela n'est que la conséquence de l'adaptation progressive de l'homme à ses propres instruments. En tant qu'il est historique, l'homme imprégné (geprägt) par ses produits et ses instruments est conditionné par ceux d'hier pour ceux de demain. Alors Anders énonce la thèse suivante:

> Si j'écrivais maintenant un texte académique, j'introduirais alors le terme de «compréhension pronostique» et je nommerais la théorie de cette compréhension «*herméneutique pronostique*»[55].

Pour comprendre de cette manière, il ne serait plus question d'interpréter ce que les auteurs des produits ont voulu dire, pour ensuite vouloir à son

[52] AdM II, p. 422: «*Die meisten der für unsere Epoche bezeichnenden Erzeugnisse*, vor allem unsere Maschinen und Apparate – und die meisten unserer Produkte gehören zu dieser Klasse – *bleiben ausdrucklos*, sie "sehen nicht mehr aus"».

[53] Les exemples vont de la molécule d'additif alimentaire, codée sous une appellation chiffrée, jusqu'aux paisibles cubes de la centrale de Fukushima avant qu'elle n'explose sans même dégager de flammes, en passant par nos antennes de téléphonie mobile camouflées en cheminées.

[54] AdM II, p. 424: «*Wir werden deren "Abdrücke", deren* (wenn wir das Wort so paradox verwenden dürfen) "*Ausdruck*"».

[55] AdM II, p. 425: «Schriebe ich hier einen akademischen Text, dann würde ich den Terminus "prognostisches Verstehen" einführen, und die Lehre von diesem Verstehen "*prognostische Hermeneutik*"».

tour dire quelque chose authentiquement, afin de répondre à un non-appel en provenance d'un monde absenté, afin de retrouver le paradis perdu de son illusoire soi-même. L'objectif serait au contraire de découvrir ce que nos produits, choisis en fonction des circonstances ou de l'occasion, vont faire de nous, donc ce que notre monde absent d'appareils imprègne en nous. Si nous pouvons nous considérer comme étant jetés au monde, à la façon dont le marin est jeté dans la tempête en pleine mer, c'est uniquement parce que nous sommes contraints d'accepter l'usage de nos produits, de naviguer par dépit et que la négation de leurs possibilités peu à peu n'en est plus une. La seule consigne de navigation donnée par Anders est de prendre exemple sur les descriptions de l'homme imprégné par ses produits, offertes par des auteurs tels que Stanisław Lem ou George Orwell[56]. Appliquer la compréhension des expressions, née chez Dilthey, à la compréhension pronostique permettrait de remonter de nos expressions vers les impressions subies, pour pouvoir interpréter par avance quelles transformations de l'homme à venir sont induites dans l'usage de nos produits. Nous devrions donc nous mettre en quête de ces gestes qui trahissent leurs effets dans leurs expressions mêmes, sinon dans leur absence d'expression que nous devons apprendre à reconnaître. Car ce n'est pas parce que je ne perçois pas la terre étrangère à venir que je dois tenter de m'approprier une absence toujours fuyante. Au contraire, je dois m'efforcer de l'imaginer pour que celle-ci ne soit pas devenue si monstrueuse que je ne puisse plus que m'y échouer.

Parce que toute chose est historique, toute chose est susceptible d'être désuète. Puisque l'histoire continue, en dépit de toute désuétude, sa fin ne peut être atteinte et le projet d'en établir un système est lui-même désuet. Le système peut seulement conserver une fonction comme outil historiographique après coup. Malgré cette contingence ultime, la philosophie peut toujours opter méthodologiquement pour la perspective synoptique. L'inessentiel ne doit donc pas être écarté au profit de l'illusion d'une immuabilité essentielle. Absences d'essence et de nature chez l'homme fondent le besoin d'une philosophie de la contingence. Celle-ci se développe à partir de la solidarité générique de tout un chacun et cette communauté s'exprime dans l'expérience vécue. L'interprétation est nécessaire dès lors que l'étranger se montre présent. C'est seulement en rencontrant l'étranger spatialement présenté, un autre là, que j'ai la possibilité de découvrir quelque chose en retour. Cette découverte peut d'abord être interprétée ou être immédiatement comprise. Mais l'expression du monde est celle de nos produits. Leur impressionnante pression nous pousse à l'expression sans finalité. Cela va de soi, car cela n'apparaît pas pouvoir provenir de notre monde absent qui se tait. Serions-nous condamnés politiquement et socialement à cette individualisation passive?

Non, il s'agit même de refuser cette attitude. Car le produit de nos propres produits est l'altération qu'ils imprègnent en nous et c'est leur

[56] On pourra lire particulièrement S. Lem, *Summa technologiae*, tr. all. F. Griese, Frankfurt am Main 1964 où l'auteur y expose de telles descriptions. Le classique *1984* d'Orwell reste un modèle du genre.

expression, masquée par notre *Je*, que *nous* sommes. Vivant sans monde et reconnaissant enfin son absence, nous pouvons l'interpréter et le comprendre, et éviter ainsi qu'il ne disparaisse dans l'indifférence. Alors au marin de déclarer:

> Voici l'horizon à nouveau dégagé, encore qu'il ne soit point clair, voici nos vaisseaux libres de reprendre leur course, de reprendre leur cours à tout risque, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, *notre* mer, la voici à nouveau ouverte, peut-être n'y eut-il jamais «mer» semblablement «ouverte»[57].

[57] F. Nietzsche, *Le gai savoir*, tr. fr. P. Klossowski, Paris 1982, p. 238; *Die fröhliche Wissenschaft*, Stuttgart 2000, p. 234: «Endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so "offenes Meer"».

¶ Sezione Terza
Comprendere: dalla natura al web 2.0

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Articoli/7

L'origine et l'avenir biologique du concept diltheyen de Strukturzusammenhang

Entre Karl Ernst von Baer et Jakob von Uexküll

di Jean-Claude Gens

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 22/03/2013. Accettato il 05/05/2013

In his «Ideas for a Descriptive and Analytic Psychology» Dilthey thinks of the psychic nexus or Lebenszusammenhang as a purposive nexus, and I shall first investigate the meaning of this notion; but as psychic nexus refers in this essay not only to human but more widely to animal psyche, how should we understand this purposiveness? In his last work Dilthey uses another word than purposiveness or Zweckmäßigkeit: the word Zielstrebigkeit which was borrowed from the biologist Karl von Baer und which means a strive without any consciousness. The third and last part of this paper invites to consider a key concept of Jakob von Uexküll, which gives perhaps the possibility to go beyond the "nexus": the concept of Komposition.

***

Dilthey a souvent rappelé les raisons pratiques de son entreprise gnoséologique de fondation des sciences de l'esprit, c'est-à-dire la nécessité de répondre au défi constitué par la crise de la culture de son époque[1]. Cette entreprise fondationnelle est indissociable de celle qui invite à repenser l'assise conceptuelle de ces sciences en élaborant une nouvelle théorie des catégories dans laquelle les concepts comme ceux de vécu, de configuration, d'expression, de développement, de structure… se verront accorder une place centrale[2]. Dans quelle mesure l'époque actuelle appellerait-elle à reconsidérer l'entreprise diltheyenne? Par rapport à celle de Dilthey, la nouveauté de notre époque tient à deux phénomènes étroitement entrelacés: ceux de la mondialisation et de la crise écologique.

[1] Voir, par exemple, W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschafte*n, *Gesammelte Schriften* – désormais cité GS suivi du tome et de la page –, Stuttgart, Göttingen 1990, volume I, p. 3 sq., trad. S. Mesure, *Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris 1992; cette traduction indiquant la pagination allemande, nous nous référerons en note uniquement à celle-ci.
[2] GS I, 19 sq., 43.

Ainsi, et pour en rester au défi représenté par cette crise, alors que Dilthey pouvait se contenter de pointer le soubassement naturel de la vie socio-historique considéré par l'Introduction aux sciences de l'esprit comme «le plus profond mystère de la métaphysique»[3], c'est l'inscription de l'homme dans la nature qui demande aujourd'hui à être repensée, et, de ce fait, la conception qu'il se fait de cette nature. Je partirai d'un réexamen des concepts de configuration et de structure psychique que Dilthey pense comme essentiellement finale, pour examiner ensuite le sens et l'origine de la notion de «tendance vers un but» (Zielstrebigkeit) dont ses derniers manuscrits font un usage occasionnel à propos de la structure psychique. Un troisième et dernier temps se proposera de prolonger la pensée diltheyenne en interrogeant la signification d'un concept dont l'acribie surpasse peut-être celle de configuration (Zusammenhang) et de Struktur ou de configuration structurée (Strukturzusammenhang): le concept uexküllien de Komposition.

Contre «l'interprétation atomiste de la vie» propre à l'empirisme et au kantisme[4], qui réduit la matière de la connaissance à un divers a-configuré[5] et ne conduit ainsi qu'à d'«hypothétiques palais de verre », la thèse fondamentale de Dilthey, c'est que la vie ne nous est jamais donnée que dans une configuration psychique donnée. Les Idées pour une psychologie descriptive et analytique de 1894, qui se donnent pour tâche d'analyser cette configuration, la qualifient aussi de configuration structurée (Strukturzusammenhang). Il convient, avant d'analyser ce que recouvre cette notion de structure, de s'arrêter à l'usage apparemment déroutant d'une telle expression.

L'expression de configuration structurée semble en effet relever d'un pléonasme, car on voit mal au premier abord ce qui distingue les termes de configuration et de structure. Dilthey écrit ainsi: «Configuration de vie ou structure», «l'unité vitale est une structure [...]. Cette structure est une configuration interne», «la configuration est structure», ou encore: «la configuration de vie et sa structure sont une, elle est vivante, la vie même»[6]. La même question se pose également à propos de deux autres termes qui semblent encore signifier la même chose et qui disent une articulation – Gliederung ou Artikulation –[7], par exemple lorsque Dilthey écrit: «structure ou articulation»[8]. Doit-on en conclure que l'on a ici affaire à un usage diltheyen souvent peu terminologique des notions – cet usage approximatif répondant comme en écho à sa critique des systèmes? Ou que les termes de Struktur, Zusammenhang, Gliederung et Artikulation, pointent des

[3] GS I, 43, p. 202.
[4] GS XIX, 342.
[5] GS XIX, 341.
[6] «Lebenszusammenhang oder Struktur» (GS XIX, 349), «Die Lebenseinheit ist eine Struktur [...]. Diese Struktur ist ein innerer Zusammenhang » (GS XIX, 353), «Der Zusammenhang ist Struktur» (GS VII, 253), ou «Der Lebenszusammenhang und seine Struktur ist einer, er ist lebendig, ja das Leben selbst» (GS XIX, 361).
[7] Voir, par exemple, GS I, 50.
[8] «Struktur oder Artikulation» (GS VIII, 250).

dimensions complémentaires de la vie telle qu'elle nous est donnée? Le principe herméneutique d'équité ou de charité voudrait que l'on crédite Dilthey d'un usage plus précis de ces notions.

Si la vie nous est donnée comme une configuration, comme ce qui tient ensemble au sens de la notion grecque de système, la caractéristique de la configuration est d'être toujours signifiante – la priorité de la catégorie de configuration étant indissociable de celle de la signifiance. Que dit de plus configuration structurée? Une configuration n'est pas nécessairement structurée, puisqu'elle peut n'être constituée que d'une multiplicité de facteurs sans unité intrinsèque, par exemple lorsque le terme allemand de Zusammenhang signifie contexte, ou ne désigner qu'une simple connexion causale (Kausalzusammenhang) entre deux termes sans appeler une articulation entre des parties (Gliederung). Une configuration vitale est en revanche si intrinsèquement structurée qu'il serait vain de vouloir se demander quelle est celle des deux dimensions qui est la plus originaire. Et dans la mesure où il est légitime de transposer ce concept de structure aux configurations socio-historiques[9], il en va de même de celles-ci. La notion de structure est néanmoins seconde à un double égard.

D'abord, car elle n'appartient pas au niveau de la description du vécu, mais résulte d'une analyse (*Zergliederung*). Le manuscrit destiné à prolonger *L'édification des sciences de l'esprit dans le monde historique* avance ainsi que

> la signification est la catégorie pour la configuration de la vie inanalysée, alors que la catégorie de la structure n'apparaît qu'à partir de l'analyse dans le cadre de laquelle le vivant revient sur lui-même[10].

Et c'est à ce niveau gnoséologique que Dilthey cherche à élaborer une «doctrine de la structure»[11], alors qu'il ne parle pas d'une «doctrine» à propos de la configuration ou de l'articulation. En second lieu, la structure est fonction de la configuration qu'elle structure, et Dilthey écrit ainsi à propos d'une association comme unité durable de volontés individuelles:

> Une configuration durable *engendre* dans l'agencement des individus qui lui sont soumis [...] une structure: celle-ci est en retour *conditionnée* par ce qui caractérise la configuration finale: celle-ci agit comme loi de formation de la constitution du lien social (*Verband*)[12].

Le projet d'élaborer une «doctrine de la structure» rend donc d'autant plus nécessaire l'examen de ce que recouvre plus précisément le terme de structure. La centralité de la notion de Struktur tient manifestement avant tout au fait qu'elle pointe ce qui, dans les phénomènes fluents de la vie, est durable, voire permanent ou invariant, et donc connaissable. De cette quête

[9] GS VII, 263.
[10] GS VII, 237.
[11] GS VII, 331.
[12] GS I, 71, trad. mod., je souligne, J.-C. Gens.

de l'invariant relève également l'investigation des types de conceptions du monde, c'est-à-dire de comportements ou d'attitudes à l'égard du monde dans la Doctrine des conceptions du monde de 1911. Comme on sait, dans les derniers écrits de Dilthey, ce qui dure, ce sont les expressions vitales irréductibles à de simples extériorisations évanescentes comme un regard ou un cri. Mais si l'on considère non pas le point d'arrivée de la pensée diltheyenne, mais son développement, la structure psychique est d'abord conçue par Dilthey dans le cadre de ce qu'il appelle le «schéma fondamental de l'articulation (Gliederung) psychique». Le manuscrit de Breslau (1880-1890) avance ainsi que ce qui est le plus primitif, c'est la relation, qu'il appelle articulation (Gliederung ou parfois Artikulation)[13], entre impression et réaction, excitation et mouvement[14]. Dans cette structure «pulse l'énigme de la vie», et elle constitue ainsi «le noyau vital primitif», «le noyau de la vie même»[15]. C'est au début des années 1880 que le terme de structure va progressivement avoir tendance à se substituer à celui d'articulation sans être encore corrélé au concept d'expression.

Il en résulte qu'il faut distinguer deux niveaux très différents d'articulation ou de structure. D'abord, celui de l'organisation interne d'un organisme – et c'est là ce que dit Gliederung – à laquelle est corrélée la relation de l'organisme à son milieu. Autrement dit, l'articulation de la totalité de l'organisme et de ses parties est indissociable de celle de la totalité plus englobante de l'organisme et de son milieu dans lequel, et grâce auquel, elle se déploie. C'est seulement à un second niveau que se situe l'articulation ou la structuration des objectivations culturelles durables qui, là encore, est aussi bien interne qu'externe, c'est-à-dire relative aux rapports de ces objectivations entre elles et de celles-ci à la réalité naturelle[16].

Seulement, et c'est là un second point, pour autant qu'une structure est vivante, elle ne saurait être pensée comme intemporelle au niveau aussi bien biologique ou psychologique que culturel. Une structure se développe au cours du temps à un rythme qui lui est propre, se transforme, se défait et disparaît. Car, en tant qu'elle est vivante, la structure n'articule pas des entités abstraites, mais des forces, des pulsions, ou encore, pour reprendre l'expression des Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité de Herder, elle articule une «configuration de forces»[17]. En d'autres termes,

[13] GS XIX, 345.
[14] GS XIX, 99 sqq.
[15] GS XIX, respectivement 344, 345 et 353. C'est également en termes de structure que le discours intitulé «Fantaisie poétique et délire» (1886) considère les désordres possibles de la régulation de la configuration de la vie psychique» (GS VI, 95, trad. M. Remy, *Le monde de l'esprit* II, Paris 1947, p. 97 sq.)
[16] «Les mêmes catégories, qui sont propres à toute configuration psychique, se font valoir. La relation du tout à ses parties est la première détermination de la manière dont les configurations psychiques sont là en tant qu'elles sont historiques. […] Il en résulte qu'il est légitime, pour la critique de la raison historique, de transposer le concept de structure à ces formations» (GS VII, 263).
[17] J. G. v. Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. M. Rouché, (ce *Zusammenhang der Kräfte* se caractérisant par sa *Fortschreitung*), éd. bilingue, Paris 1962, p. 110.

elle est habitée par une aspiration[18], par une téléologie interne aussi obscure soit-elle, au niveau des configurations aussi bien psychiques que socio-historiques. Et c'est ce qui permet à Rodi de dire: «La finalité est le tout structuré lui-même»[19]. Mais ce caractère final de la structure vivante implique une dimension subjective, et c'est là un troisième point.

Une structure vivante naît en effet du processus par lequel un organisme, un psychisme, se structure, c'est-à-dire, puisque les deux types de structures sont indissociables, se construit simultanément son propre monde[20]. Cette dimension active, subjective est plus transparente dans les suffixes des notions de Gliederung ou d'Artikulation qui, à la différence de structure, disent une activité – l'articulation étant plutôt à entendre comme le processus de complexification de la structure, par exemple lorsque Dilthey écrit: «La vie s'articule»[21]. En d'autres termes, cela signifie qu'une telle structuration de soi et de son milieu ne résulte pas simplement de ce qui viendrait déterminer l'organisme causalement et aléatoirement de l'extérieur, mais, au contraire, de l'activité finale d'un sujet.

La notion de subjectivité ne peut évidemment être entendue de la même manière aux niveaux de l'organisme, de la vie psychique humaine et des sujets collectifs, les «sujets historiques concrets» comme les peuples[22], et encore moins au niveau de la vie même comme totalité omni-englobante. Il en va de même de la structure dont la nature varie en fonction des différents genres de configurations, comme de la notion de finalité à propos de laquelle les ultimes manuscrits appartenant au projet d'une suite à L'édification emploient parfois non pas le terme de «conformité à une fin» (Zweckmäßigkeit), mais de «tendance vers un but» (Zielstrebigkeit). D'où vient, et quelle pourrait-être l'intérêt de cette dernière notion par rapport à la conformité à une fin? Pour en saisir le sens et la portée, il est nécessaire de revenir au contexte dans lequel elle apparaît: ce contexte est biologique.

---

[18] GS VII, 248.: «le vécu possède des membres d'une configuration dans laquelle les parties singulières apparaissent dans le cadre de la configuration psychique acquise [...]. Mais cette configuration efficiente ne surgit pas d'elle-même en tant que système d'actions, mais, dans chaque action à partir du présent, il y a la conscience se déployant en direction de fins. Celles-ci forment une configuration efficiente, dans la mesure où les désirs (*Begierde*) renferment également des fins ».

[19] F. Rodi, *Das strukturierte Ganze*, Weilerwist 2003, p. 80 («Der Zweck ist das Strukturganze selbst»), et voir p. 65. En ce qui concerne Dilthey, voir par exemple l'*Introduction aux sciences de l'esprit* qui, considérant «l'incommensurable royaume des formes» des «organisations extérieures» créées par les hommes, déclare ainsi: «Dans toutes ces formes, c'est la *relation entre finalité, fonction et structure*, qui expose la loi de leur formation» (GS I, 75).

[20] «La vie de chaque individu se crée son propre monde» («So schafft das Leben von jedem Individuum aus sich seine eigene Welt», GS VIII, 79).

[21] GS XIX, 345 («Das Leben artikuliert sich»).

[22] «3. Les sujets des énoncés historiques [...] Si la communauté est maintenant un sujet, s'il est possible d'établir, de ce point de vue propre au monde historique, la nouveauté de ce qui se découvre au regard, alors la première question est de savoir comment une telle communauté devient un sujet dont l'action a, comme celle d'un individu, une unité. [...] 4. Les sujets historiques concrets de race, de peuple, etc.» (GS VII, 264 sq., et voir 282 sq. dans le même sens).

Dilthey a interrogé non seulement les configurations psychiques et socio-historiques, mais, en particulier au cours des années 1890, leur soubassement biologique en rétrocédant en amont de notre existence empiriquement donnée jusqu'aux franges obscures et incertaines de l'émergence de notre être incarné. Ce projet me paraît en ce sens analogue à celui de Freud qui concevait la pulsion comme un concept-limite entre le psychique et le biologique, ou à celui, très différent, du second tome des Idées directrices pour une phénoménologie de Husserl qui invite à penser la constitution de l'égo incarné sur le fond obscur des pulsions d'une subjectivité anonyme. «Leben und Erkennen» («Vie et connaissance») déclare ainsi: «Depuis que je vois dans la structure de la vie le fondement de la psychologie, il m'a fallu élargir et approfondir le point de vue psychologique au point de vue biologique»[23], et un peu plus loin: «Seule une appréhension biologique saisit le sens (Sinn) [...] de la vie en général»[24]. Cette approche biologique ne relève pas pour autant d'un biologisme comme le précise déjà l'Introduction aux sciences de l'esprit à propos de la formation du lien social:

> Quel fait étonnant! La relation entre finalité, fonction et structure, qui est seulement un auxiliaire introduit à titre d'hypothèse destinée à orienter la recherche scientifique dans la sphère des êtres organiques, est ici un fait *vécu*, susceptible d'être historiquement établi, accessible à notre *expérience* sociale. Et quelle inversion de la relation, lorsque nous voulons faire usage du concept d'organisme tel qu'il est possible de le penser en ce qui concerne les faits naturels, où il est obscur et hypothétique, en tant que fil conducteur pour concevoir les relations qui naissent de la vie sociale, qui, elles, sont vécues et claires ![25].

Autrement dit, le concept le plus primitif et le plus assuré de structure, c'est celui qui se dégage de la réflexion sur le *vécu* social et historique, et non celui qui est introduit à titre d'hypothèse dans la connaissance des phénomènes naturels.

Le contexte plus large de l'intérêt de Dilthey pour la biologie remonte à ses années bâloises au cours desquelles il dit avoir été «complètement fasciné» par Johannes Müller et Helmholtz. En 1868, il assiste au cours de physiologie de son ami Wilhelm His, un élève de Müller, qui l'a aussi initié à la recherche expérimentale[26]. Célèbre pour avoir engagé la recherche embryologique sur le terrain de la physiologie, His poursuit les recherches de Karl Ernst von Baer. Or, comme on va le voir, c'est ce biologiste germano-balte, par ailleurs fondateur de l'anthropologie russe, qui a forgé le terme de tendance vers un but ou de Zielstrebigkeit.

Initialement marqué, comme Müller, par Schelling avant qu'il ne se tourne du côté de la recherche empirique, Baer a libéré l'embryologie de sa sujétion à l'anatomie en la fondant en tant qu'embryologie comparée. On ne

[23] GS XIX, 345.
[24] GS XIX, 352.
[25] GS I, 71, trad. mod., je souligne, J.-C. Gens.
[26] Voir C. Misch, *Der junge Dilthey*, Leipzig et Berlin 1933, p. 256, 261 et 284.

s'étonnera pas que, dans les œuvres de Dilthey, la seule référence significative à Baer se trouve dans De la psychologie comparée. Contributions à l'étude de l'individualité qui suit les Idées pour une psychologie descriptive et analytique, puisque ce texte appartient à l'époque des années 1890 où culmine l'intérêt diltheyen pour la biologie. Dans le cadre de l'investigation comparative du processus d'individuation auquel est consacré cet essai, Dilthey se réfère au «génial Baer» qui a introduit «le principe de différenciation pour distinguer des stades d'évolution» des formes animales[27]. Dilthey connaissait pourtant ces travaux de Baer bien avant.

Comme l'a montré Rodi, le mémoire intitulé «La diversité et la classification de la vie psychique », qui est postérieur à la majeure partie du manuscrit de Breslau, introduit, sans le thématiser, le concept de structure pour penser la différenciation progressive de la vie psychique et physiologique (Struktur-Differenzierung). Une variante manuscrite de ce mémoire se réfère sur ce point à La psychologie anglaise aujourd'hui de Ribot qui renvoie aux «physiologistes allemands» à propos du processus conduisant dans les organismes «d'une structure homogène à une structure hétérogène»[28], c'est-à-dire, sans qu'il soit nommé, d'abord à Baer. Conformément aux thèses de Baer, Dilthey défend dans son mémoire l'idée qu'il n'y a de développement que là où un but (Ziel) est atteint, de sorte que se déploient des contenus, c'est-à-dire s'intensifient des forces. Considérant que ce fait demande à être transféré de la vie singulière à l'histoire, Dilthey ajoute: «Ainsi, la loi de développement comme spécification est à investiguer dans le monde historique empirique»[29]. Indépendamment de De la psychologie comparée et de ce mémoire, les traces visibles d'un impact de la pensée de Baer sur celle de Dilthey sont peu nombreuses et significatives. En 1900-1901, le cours diltheyen d'histoire de la philosophie renvoie par exemple ponctuellement à Baer, en particulier pour souligner la perspicacité de ses analyses de la différence des allures de la pensée en chaque individu, mais c'est dans le cadre d'une présentation de Locke[30]. Les références les plus intéressantes à Baer se trouvent en revanche dans des recensions.

En 1876, Dilthey rend compte à deux reprises des Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften (1874) de Baer, et, en 1899, d'une monographie qui lui est consacrée. Les recensions ne sont pas en elles-mêmes significatives, car Dilthey a rendu compte des ouvrages les plus divers, et celle de Baer fait ainsi partie d'un ensemble de recensions portant sur la traduction allemande des œuvres de Darwin, sur des ouvrages consacrés à la géographie, à l'instinct animal ou à la psychologie humaine, à la morale et à la religion[31].

[27] GS V, 312 sq. trad. M. Remy, «De la psychologie comparée», in *Le monde de l'esprit* I, Paris 1947, p. 314.
[28] Th. Ribot, *La Psychologie anglaise aujourd'hui* (1870), rééd. Paris 2002, p. 153 et 158.
[29] GS XVIII, 168, 239 sq.
[30] GS XXIII, 316.
[31] GS XVII, 47 sq.

Sous le pseudonyme de W. von Kleist, la première recension rend compte de la seconde partie des *Studien* de Baer dans le *Literaturbrief* des *Westermanns Monatsheften*, dont l'objet n'est pas tant d'évaluer de manière critique les ouvrages recensés que d'informer le public des recherches scientifiques afin de contribuer à sa formation ou à sa *Bildung*. Le compte-rendu se contente d'une très longue citation de Baer récusant l'explication darwinienne de l'évolution en termes de petites variations, et, plus largement, la théorie de la sélection naturelle et l'explication de l'histoire des organismes en termes d'influences matérielles, et non de développement, pour indiquer que cette critique consonne avec les thèses de «l'éminent physiologiste» de Halle, Alfred Wilhelm Volkmann.

La seconde recension rend plus largement compte du second volume comme du troisième, mais elle commence surtout par un remarquable éloge de Baer:

> L'un des premiers chercheurs européens en sciences de la nature, le Humboldt de Russie, le plus génial des chercheurs sur le terrain de l'histoire du développement des organismes [...] a fait paraître une série de travaux qui mettent en relation les sciences de la nature aux plus importantes questions philosophiques et historiques qui agitent l'époque contemporaine[32].

La comparaison avec Humboldt est ici d'autant moins anodine, qu'elle fait en même temps signe vers une autre source probable de la conception diltheyenne de la configuration structurée: la théorie humboldtienne de la forme interne des langues. Mais pour revenir à cette recension et en particulier à ce que Dilthey retient des recherches du second tome, celles-ci commencent par mettre en évidence l'impact de la nature extérieure sur les relations sociales et, plus largement, sur l'histoire de l'humanité[33], dans un esprit qui est donc proche de Montesquieu.

Plus intéressante encore aux yeux de Dilthey, la seconde recherche est relative à la finalité dans les processus naturels. Dilthey pointe la proximité entre les thèses de Baer et les Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité de Herder et promet au lecteur des Studien qu'il trouvera de quoi se réjouir de sa «considération saine et conforme à la nature» qui le changera de la polémique passionnelle de Haeckel. Critique à l'égard du darwinisme, Baer défend en effet la thèse selon laquelle la nécessité de l'enchaînement des faits naturels n'est pas en contradiction avec «leur signification téléologique», une thèse qui doit seulement, précise Dilthey, se confronter à la critique kantienne des «représentations téléologiques communes»[34]. Enfin, la recension relative à la monographie consacrée à Baer revient de manière décisive à cette téléologie, puisqu'elle s'achève en considérant que

[32] GS XVII, 342-345, et, en l'occurrence, p. 342 sq..
[33] GS XVII, 343.
[34] Dilthey, GS XVII, 344.

cet ouvrage a le mérite de mettre en évidence le concept de tendance vers un but (Zielstrebigkeit) qui soutend son système[35].

Loin que l'inspiration biologique et la référence à la Zielstrebigkeit de Baer relèvent ici d'une idiosyncrasie passagère de Dilthey, il est remarquable que c'est un point de vue biologique analogue qui détermine la critique par Roman Jakobson du structuralisme saussurien et du paradigme darwinien auquel recouraient les Néo-grammairiens de l'époque afin d'expliquer l'évolution des langues. À l'encontre de l'histoire conventionnelle et linéaire du structuralisme qui laisse entendre que l'acception du terme de structure est homogène à partir du coup d'envoi saussurien, Jakobson et le Cercle Linguistique de Prague critiquent en effet ce concept saussurien pour inviter à concevoir la structure non pas comme un système de différences, mais comme une totalité orientée vers une fin. S'inspirant de biologistes, et en particulier de Berg[36], un élève de Baer, Jakobson récuse explicitement le modèle darwinien de l'évolution dont est entre autres tributaire Saussure, et qui prétend rendre compte de celle-ci en recourant à une explication causale et au hasard:

> Dans l'interprétation de la diachronie, Saussure se rattache étroitement aux traditions scientifiques du XIX[e] siècle. Pour lui, les changements se produisent en dehors de toute intention, ils sont fortuits et involontaires, certains éléments sont altérés sans égard à la solidarité qui les lie au tout et, en conséquence, ne peuvent être étudiés qu'en dehors du système; le déplacement d'un système se fait sous l'effet d'évènements qui non seulement lui sont étrangers, mais qui sont isolés et ne forment pas un système entre eux[37].

Jakobson précise plus loin ce qu'il entend par la science du XIXe siècle: «Un entassement mécanique dû au jeu du hasard ou de facteurs hétérogènes – telle est l'image favorite de l'idéologie européenne prédominante de la seconde moitié du XIXe siècle», pour lui opposer l'esprit de la nouvelle linguistique: «L'idéologie contemporaine [...] met en relief avec une netteté de plus en plus grande au lieu d'une addition mécanique un système fonctionnel, au lieu d'un renvoi, tout bureaucratique, à une case voisine, des lois structurales immanentes et au lieu d'un hasard aveugle une évolution tendant vers un but»[38]. En d'autres termes encore: «la question du but d'un événement phonétique [...] s'impose de plus en plus au linguiste, à la place de la question traditionnelle des causes»[39]. Qu'en est-il plus précisément de

[35] Sur cette recension par Dilthey de R. Stözle, *Karl Ernst von Baer*, Regensburg, 1897, initialement parue dans les *Archiv für Geschichte der Philosophie* XII (1899), voir GS XV, 338 sq.

[36] L. Semenovich Berg, *Nomogenez*, 1922, trad. anglaise *Nomogenesis: or Evolution détermined by Law*, Londres 1926, rééd. 1969.

[37] R. Jakobson, «Remarques sur l'évolution phonologique du russe» (1927-1928), publié dans les *Travaux du Cercle Linguistique de Prague II* (1929), republié in *Selected Writings* I, The Hague 1962, p. 17.

[38] R. Jakobson, «Remarques...», in *Selected Writings* I, *op. cit.*, p. 110.

[39] R. Jakobson, «Proposition au premier Congrès International de Linguistes», rédigée en octobre 1927, puis contresignée par Karcevski et Trubetzkoy, et reproduite dans les

ce concept de Zielstrebigkeit forgé par Baer et que se réapproprient plus ou moins directement et décisivement Dilthey comme Jakobson?

Comme le remarque Baer dans le dernier de ses écrits «Über Darwins Lehre», l'expression de «conformité à une fin» (Zweckmäßigkeit) est ambiguë et donc confuse, et elle est donc susceptible de donner lieu à ce que ses Studien appellent la «téléophobie»[40]. La finalité qualifie en effet communément l'action déterminée par une représentation qui en est le motif – ce qui ne saurait être mis en évidence dans l'observation des phénomènes naturels. Baer invite ainsi à distinguer entre Zweck et Ziel. Ziel (but) est plus indéterminé et, de ce fait, souvent confondu avec Zweck (fin). Un Ziel

> ne présuppose pas une conscience. Il désigne le terme d'un mouvement et n'exclut en aucune manière la nécessité ou la contrainte; c'est au contraire celle-ci qui permet d'autant mieux d'atteindre le but. Si je veux atteindre une cible avec une flèche ou une balle de carabine, j'applique les forces mécaniques qui conviennent dans la direction appropriée; je peux garder pour moi la finalité que j'ai alors à l'esprit, et, à condition que tout ait été correctement évalué, la flèche atteint la cible avec une nécessité absolue sans avoir connaissance de la finalité[41].

Déclarant employer Ziel et Zielstrebigkeit à propos des processus naturels particuliers, Baer ajoute: «Mais, en ce qui concerne l'ensemble de la nature, je préfère recourir au terme entier de finalité (Zweck) et confesse que j'ai ainsi à l'esprit un être conscient et voulant»[42], autrement dit, une intentionnalité. Il n'en reste pas moins que Baer insiste sur la spontanéité, c'est-à-dire la créativité, des formes vivantes dont l'indétermination de la tendance vers un but est une dimension. Ces formes peuvent en ce sens être considérées comme ouvertes.

> Il faut considérer [...] le type et le rythme vital non comme un résultat du métabolisme, mais comme son directeur et son guide, tout comme une pensée ou un psaume cherche ses mots et les met en ordre afin d'être intelligible, mais n'est pas le produit des mots isolés en fonction de leurs valeurs et de ce qu'ils veulent intrinsèquement dire[43].

Cette puissance créatrice est encore plus évidente lorsque Baer écrit:

Actes du 1er Congrès International de Linguistes du 10-15 avril, 1928, réédité in *Selected Writings* I, *op. cit.*, p. 6.

[40] K. E. v. Baer, «Über Darwins Lehre», in *Studien* , 2e vol., (1876), Braunschweig 2e éd de 1886, p. 333.

[41] K. E. v. Baer, «Über den Zweck in den Vorgängen der Natur», in *Studien* , vol. 2, (1876), 2e éd de 1886, p. 82.

[42] K. E. v. Baer, *Studien* de 1876, 2e éd , p. 82.

[43] K. E. v. Baer, *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*, Berlin, 1862, p. 55 sq., réédité in *Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts*. Erster Theil: Reden, St. Petersburg 1864, p. 237-284, et, en l'occurrence, p. 282 sq. («Es ist nothwendig, [...] dass man Typus und Rhythmus des Lebens nicht als Ergebniss des Stoffwechsels betrachte, sondern als dessen Leiter und Lenker, wie ein Gedanke oder Psalm wohl die Worte sucht und ordnet, um sich vernehmbar zu machen, nicht aber aus den einzelnen Wörtern nach deren eigenem Werth und Streben erzeugt wird»).

Les parties singulières d'un organisme sont édifiées selon le type et le rythme du processus vital qui leur est propre et par son activité, de telle sorte qu'elles ne peuvent servir un autre processus vital. C'est pourquoi, comparant les divers processus vitaux à des pensées musicales ou à des thèmes musicaux, je pense pouvoir les qualifier de *pensées créatrices qui s'édifient leurs propres corps.* Ce qu'en musique nous appelons harmonie et mélodie, ici c'est le type (l'être ensemble des parties) et le rythme (la succession des figures).

Le fait que *ces pensées œuvrent à leur propre incarnation* constitue déjà un certain degré d'autonomie. Un degré plus élevé est constitué par le sentiment de soi et de sa différence par rapport au monde extérieur et par la possibilité d'exercer une action sur ceux-ci[44].

Conformément à la distinction baerienne, L'essence de la philosophie et les manuscrits diltheyens destinés à prolonger L'édification reprennent occasionnellement à leur compte la notion de Zielstrebigkeit. Celle-ci renvoie à une tendance (Streben) ou à un désir obscur dans la mesure où la tendance n'est pas encore corrélée à la représentation consciente d'une fin et ne donne pas lieu à une position de fins et de valeurs[45]. La seconde caractéristique de la Zielstrebigkeit tient à ce que cette tendance finale, loin de viser à la simple conservation de soi, demande à être entendue en un sens plus herdérien et nietzschéen dans la mesure où elle vise à se développer (Fortentwicklung)[46]. La Zielstrebigkeit nomme donc ce qui, dans la pulsion, relève d'une poussée indéterminée. La théorie des conceptions du monde pense en ce sens le processus au cours duquel, «de l'intention, du désir (Streben), de la tendance (Tendenz), se développent les positions de fins durables orientées vers la réalisation d'une représentation»[47] comme «le long et difficile travail accompli par l'humanité dans le développement des visions du monde»[48].

Mais ce qui légitimerait un usage diltheyen plus déterminé ou systématique de cette notion de Zielstrebigkeit, c'est qu'elle qualifie bien mieux que conformité à une fin (Zweckmäßigkeit) la finalité propre à ces sujets collectifs, «les sujets historiques concrets»[49] que sont les institutions sociales, l'État… Ces institutions modernes sont en effet indissociables de l'avènement d'administrations bureaucratiques dont la tendance est non tant, ou seulement, de servir les fins qui en justifient initialement l'existence, mais de se conserver elles-mêmes et plus encore de se développer

[44] K. E. v. Baer, *Welche Auffassung der lebende Natur ist die richtige? op. cit.,* p. 53, rééd. in *Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts*, *op. cit.*, p. 280 sq («In den Organismen sind die einzelnen Theile derselben nach dem Typus und Rhythmus des zugehörigen Leben-Processes und durch dessen Wirksamkeit gebaut, so dass sie einem andern Lebens-Processe nicht dienen können. Deswegen glaube ich die verschiedenen Lebens-Processe, mit musikalischen Gedanken oder Thematen sie vergleichend, Schöpfungsgedanken nennen zu können, die sich ihre Leiber selbst aufbauen. Was wir in der Musik Harmonie und Melodie nennen, ist hier Typus (Zusammensein der Theile) und Rhythmus (Aufeinanderfolge der Bildungen))».
[45] GS V, 374 sq. et GS VII, 330.
[46] GS VII, 268 (comme on l'a vu, Herder disait *Fortschreitung*).
[47] GS VIII, 84.
[48] GS VIII, 86.
[49] GS VII, 265, et voir 264.

de manière autonome, sans que l'on puisse parler ici d'un sujet conscient agissant en fonction de représentations. À cet égard, la distinction entre Zielstrebigkeit et Zweckmäßigkeit est aussi éclairante que celle, par exemple, entre extériorisation et expression (Äusserung et Ausdruck). Mais qu'en est-il maintenant de la fécondité possible, au-delà du texte même de Dilthey, des concepts de configuration et de structure? Ce que Dilthey cherche à dire à l'aide de ces concepts me semble pouvoir être à la fois précisé plus décisivement et prolongé dans le cadre de la pensée de Jakob von Uexküll qui, comme celle de Dilthey, se donne explicitement comme une philosophie de la vie[50].

Si le premier des ouvrages de Uexküll qui le rendit célèbre – *Umwelt und Innewelt der Tiere* (1909) – est contemporain des derniers écrits de Dilthey, ce prolongement ne relève pas simplement d'une rétrocession vers les différentes strates du soubassement naturel de l'existence, ou vers ce que par Merleau-Ponty appelle «la région sauvage» de notre être, là où – comme entre la veille et le sommeil – s'estompent les frontières entre le naturel et le culturel. Elle s'inscrit dans le cadre plus englobant d'une pensée écologique. Indépendamment du fait que sa référence à la notion baerienne de *tendance vers un but* est encore plus essentielle pour Uexküll qui a aussi étudié au département de biologie fondé par Baer à Dorpat, il convient de commencer par remarquer une double consonance entre Dilthey et Uexküll.

Dès Umwelt und Innenwelt der Tiere, la tâche assignée par Uexküll à la biologie qu'il qualifie dès 1910 de «comparée subjective»[51], c'est d'investiguer – en amont ou en deçà de ce que Dilthey appelle un plan de vie ou un projet de vie – le plan de construction (Bauplan) de l'organisme, qui détermine simultanément les mondes intérieur et extérieur de l'animal[52]. D'un point de vue chronologique, la thèse de la Théorie des conceptions du monde selon laquelle «à partir de chaque individu, la vie se crée son propre monde»[53] répond comme en écho à Umwelt und Innenwelt der Tiere qui déclare que le plan de construction «crée (schafft)[54] par une activité qui lui est propre le monde ambiant de l'animal»[55]; ce monde, aussi bien pour Dilthey que pour Uexküll, est donc centré sur le sujet dont il est le monde[56]. Il en résulte que le plan de construction n'est donc pas à chercher dans une intériorité inaccessible de l'organisme, mais dans les comportements qui l'expriment

[50] En témoigne, par exemple, le titre de l'ouvrage de J. v. Uexküll: *Lebenslehre*, Potsdam 1930.
[51] J. v. Uexküll, *Bausteine zu einer biologischen Welanschauung* – désormais cité *Bausteine* – F. Groß éd., Munich 1913, p. 65.
[52] J. v. Uexküll, *Bausteine*, *op. cit.*, p.192.
[53] W. Dilthey, GS VIII, 79 («So schafft das Leben von jedem Individuum aus sich seine eigene Welt»).
[54] J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Leipzig 1921, p. 4. L'édition de 1909 nuançait la thèse par un «dans une large mesure» (p. 5), qui est supprimée dans l'édition de 1921.
[55] J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Leipzig 1909, p. 5.
[56] W. Dilthey, GS VII, 154 («In den Strukturzusammenhang ist weiter fundiert, daß jede geistige Einheit in sich selbst zentriert ist»).

et dont la régularité permet la connaissance. Plus encore, le monde ambiant d'un organisme est l'expression de celui-ci. Alors que Baer n'allait pas jusqu'à concevoir cette création comme celle de son monde ambiant, l'idée de cette création simultanée de l'organisme et de son monde ambiant donne une nouvelle ampleur à la Zielstrebigkeit. Mais il est, inversement, aussi possible de considérer la pensée de Uexküll comme un long commentaire de la thèse diltheyenne.

Les trois dimensions corrélatives des configurations socio-historiques telles que les pense l'*Introduction aux sciences de l'esprit* (la finalité, la fonction et la structure) caractérisent précisément ce que Uexküll appelle l'ajustement (*Einpassung*) de l'organisme à son monde ambiant. Ce concept d'ajustement explicitement opposé à celui, darwinien, d'adaptation (*Anpassung*) est pensé par Uexküll en termes de cercles fonctionnels relatifs aux relations du vivant à son monde ambiant: à la proie et au prédateur, et enfin à la reproduction. Mais, dans le cadre des controverses biologiques de l'époque relatives à la question de savoir si la structure d'un vivant est, ou non, préformée et invisible dans la cellule germinale primitive, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* avance ainsi que:

> *Le protoplasme* a l'aptitude de recevoir la matière brute et de se l'assimiler. C'est un côté de son activité. D'un autre côté, il a *l'aptitude d'engendrer de son propre fond des structures conformes à un plan*. Par conformité à un plan, on doit uniquement entendre le fait que les parties structurelles singulières ne forment pas seulement une totalité spatiale comme les cristaux liquides dans les flocons de neige, mais un tout fonctionnel comme les briques d'une maison[57].

Uexküll défend ainsi non tant la corrélation entre structure et finalité que le primat de l'activité finale du sujet en se référant à Baer:

> Les lois régissant la formation des structures ont exercé leurs effets avant qu'il n'existe de structures. C'est à cette découverte que correspond la déclaration de Karl Ernst Baer selon laquelle les organismes obéissent non seulement à des lois mécaniques, mais également à une tendance vers un but (*Zielstrebigkeit*) qui est au-delà de la légalité mécanique. La tendance finale est indépendante de la matière et de ses forces. À partir de ce qui est dénué de forme, elle forme la structure[58].

De manière analogue, dans une contribution intitulée «Das Weltbild der Biologie» (1912) qui est contemporaine de L'édification de Dilthey, Uexküll commence par remarquer que l'on a successivement cherché la spécificité de la vie dans la matière dont elle est constituée, dans son métabolisme et dans sa structure. Mais c'est pour pointer l'insuffisance de ces critères comme le

[57] J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Leipzig 1909, p. 30.
[58] J. v. Uexküll, «Das Problem der tierischen Formbildung» (1907), in *Bausteine*, *op. cit.*, p. 268. Voir dans le même sens, p. 273 («À côté de la matière, de l'énergie et de la structure, le formateur de la structure (*Strukturbildner*) fait son entrée en tant que quatrième facteur naturel. Seule la structure, et tout ce qui lui obéit, est mortelle. Le formateur de structure est indépendant de la structure et, de ce fait, indestructible et éternel»), ou *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Leipzig 1909, p. 31.

montrent, à son sens, la comparaison de Helmholtz entre la vie et la flamme d'une bougie dont la forme est préservée bien que sa matière change, et la découverte, dans les matières mousseuses, de structures microscopiques capables de produire des mouvements. En revanche, et dans la continuité d'Umwelt und Innenwelt der Tiere, Uexküll considère que «la spécificité de la vie ne peut donc être cherchée que du côté de l'agencement et du mode de coopération des facteurs singuliers. Cet agencement est en effet particulier. Nous le qualifions de final, ou de conforme à une fin (zweckmäßig)»[59]. Et Uexküll peut ainsi avancer que la biologie se définit comme «doctrine de la Zweckmäßigkeit dans la nature»[60].

En revanche, c'est à cette distinction entre Zweck et Ziel que répond la préférence déclarée des Bausteine de l'expression conformité à un plan (Planmäßigkeit) à l'expression ambiguë de conformité à une fin (Zweckmäßigkeit). La Planmäßigkeit signifie simplement que «les parties sont agencées conformément à un abrégé, une esquisse fondamentale ou un plan, de telle sorte qu'elles forment un tout fonctionnant à l'unisson»[61]. Bien que le recours à la distinction baerienne entre Ziel et Zweck n'y soit pas systématique, la notion de Zielstrebigkeit se retrouve chez Uexküll jusque dans Mondes ambiants animaux et humains.

La consonance entre les pensées de Dilthey et d'Uexküll tient en second lieu à la centralité qu'elles accordent toutes deux à la catégorie de la signification. À cet égard, la «Théorie de la signification» d'Uexküll va penser la conformité à un plan (Planmäßigkeit) en termes de plan de signification (Bedeutungsplan): «Dissimulées par le rideau des phénomènes, les diverses images et mélodies originaires se lient selon un plan englobant de signification»[62]. Cela signifie encore que la structure des cercles fonctionnels est essentiellement herméneutique. De manière analogue, Uexküll considérait le codage génétique comme une «langue de signes», une Zeichensprache[63], et les biosémioticiens de l'École de Tartu, qui s'est développée en s'inspirant entre autres de lui à partir des années 1990 et invite à concevoir la vie comme sémiosis, pensent cette conformité à un plan génétique en termes d'«endo-semiosis»[64].

Mais par-delà ces deux consonances entre les pensées de Dilthey et d'Uexküll, l'intérêt de la pensée uexküllienne tient au fait qu'elle avance un autre concept susceptible de dire la vie en tant qu'elle est configuration, structure et articulation, mais qui, lui, dit bien plus explicitement sa

[59] J. v. Uexküll, «Das Weltbild der Biologie» (1912), in *Bausteine*, *op. cit.*, p. 191 sq.
[60] J. v. Uexküll, *Bausteine*, *op. cit.*, p. 193.
[61] J. v. Uexküll, «Das Weltbild der Biologie» (1912), in *Bausteine*, *op. cit.*, p. 194. Le chapitre six des *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* oppose de son côté l'intentionnalité du *Ziel* et le *Plan* (Hambourg 1956, trad., Ph. Müller, *Mondes animaux, monde humain* suivi de *Théorie de la signification*, Paris 1965, ou Ch. Martin-Freville, *Milieu animal et milieu humain*, Paris 2010). Mais la terminologie uexküllienne n'est pas fixe, puisque le chapitre quatre de la *Bedeutungslehre* publiée dans le même volume parle de *Ziel* à propos de l'araignée qui tisse sa toile (trad. Ph. Müller, *op. cit.*).
[62] J. v. Uexküll, *Streifzüge*, *op. cit.*, p. 122, trad. Ph. Müller, p. 106.
[63] J. v. Uexküll, *Bausteine*, *op. cit.*, p. 176.
[64] Voir A. Markos, *Readers of the Book of Life*, New York 2002.

dimension subjective: le concept de Komposition. Comme la configuration ou l'articulation, la composition renvoie immédiatement à la mobilité, à la temporalité d'un déploiement simultanément organique et interspécifique que Uexküll invite à penser musicalement[65]. En dehors de Komposition, Uexküll fait encore un usage habituel, mais moins thématique, d'une notion qui a également l'avantage d'avoir cette connotation musicale: la notion de Gefüge qui dit une structure ou un tissu, et dont l'emploi par Dilthey reste en revanche occasionnel[66].

Pour en rester à la Komposition, si l'on admet comme Dilthey et Uexküll la dimension intersubjective ou sociale de tout individu, ce terme dit d'abord les relations entre les organismes. La tendance vers un but de l'organisme, celle, par exemple, d'une araignée, ne peut ainsi être pensée comme purement immanente à cet organisme[67]. Sa finalité, c'est le tissage de la toile destinée à prendre la mouche; elle est donc pour la mouche. Comme il le remarque lui-même, par la mise en évidence du fait que «les mélodies en fonction desquelles se déploient les formes empruntent leurs motifs [au sens musical de ce terme] à celles d'autres sujets»[68], Uexküll va au-delà de la tendance vers un but telle que la pense la biologie de Baer[69] en dessinant l'horizon d'une écologie.

Le concept de composition dit en second lieu et surtout cette subjectivité dont l'idée est absente de configuration et de structure. Ce concept retrouve en ce sens le concept proprement schleiermacherien de composition qui désigne le processus créateur dont est issu un discours ou un texte, et c'est en référence à Schleiermacher qu'il apparaît en cette acception sous la plume de Dilthey[70]. Certes, les configurations organiques et les compositions interspécifiques ne sont pas du même ordre, ne serait-ce que parce que la totalité constituée par une composition – ou par cette «communauté» que l'on appelle encore un écosystème[71] – n'a pas de limites faciles à circonscrire; mais la problématicité de l'idée de la subjectivité d'une composition naturelle est en cela analogue à celle des subjectivités historiques concrètes. La composition dit l'accord de positions au sens kantien et fichtéen de ce terme – la position pouvant encore s'entendre au sens où Adolf Portmann conçoit les

[65] J. v. Uexküll, «Vom Wesen des Lebens» (1912), in *Bausteine*, *op. cit.*, p. 173 («La première note appelle la première transformation structurelle. La seconde s'enchaîne à la première avec la contrainte propre à une mélodie, et ainsi de suite »).
[66] Sur l'usage diltheyen de *Gefüge*, voir par exemple GS I, 70 , GS VII, 29, 219, 285 et 302.
[67] J. v. Uexküll, *Lebenslehre*, *op. cit.*, p. 156.
[68] J. v. Uexküll, *Streifzüge*, *op. cit.*, p. 151, trad. Ph. Müller, p. 145.
[69] J. v. Uexküll, *Streifzüge*, *op. cit.*, p. 148, trad. Ph. Müller, p. 140.
[70] Voir «La naissance de l'herméneutique», GS V, 325 sq ., 330, et, dans le même sens, GS VII, 95, ou GS VII, 219, où composition est employée au sens rhétorique de ce terme. Mais Dilthey est par ailleurs réservé à l'égard de cette notion qu'il entend comme désignant le résultat d'un processus, car «la vie psychique ne se déploie pas à partir de parties ou d'éléments, elle n'est pas un *Kompositum*» (GS V, 211, trad. mod., *Le monde de l'esprit* I, *op. cit.*, p. 216).
[71] Voir J. B. Callicott, *Beyond the Land Ethic*, New York 1999, p. 348 sq.

vivants en termes d'autoprésentation (Selbstdarstellung), c'est-à-dire d'auto-assertion[72].

L'inspiration baerienne de la pensée diltheyenne de la structure est patente dans l'usage par Dilthey de la notion de tendance vers un but. Si cet usage est seulement occasionnel pour nommer la téléologie interne aux configurations psychiques et collectives, il me paraît devoir être explicitement assumé, puisqu'elle permet de penser plus rigoureusement cette finalité. En ce qui concerne le prolongement de la pensée diltheyenne, l'intérêt de la notion uexküllienne de composition tient – n'en déplaise aux manuels de logique qui voudraient que la compréhension et l'extension d'un concept sont inversement proportionnelles – au fait qu'il s'agit d'une notion formellement plus précise et matériellement plus englobante que celles de *configuration* et de *structure*. Formellement, elle dit en effet à la fois la subjectivité et la musicalité du déploiement temporel d'interactions aussi bien historiques que naturelles. Matériellement, la «doctrine de la composition» ne considère pas seulement la dimension socio-historique de l'existence humaine, mais sa corrélation à une nature, dont la méconnaissance traduit la naïveté et l'*ubris* de la modernité jusqu'à nos jours.

[72] Sur cette *Selbstbehauptung*, voir *Biologie und Geist*, Göttingen 1998, p. 217, et notre contribution «La puissance stylistique de l'apparence des formes vivantes», in *Puissances de l'image*, J.-C. Gens et P. Rodrigo, Dijon 2007, p. 241-252.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Testi/1

*Comprendere la natura. Dilthey, Plessner e la bioermeneutica**

di Jos de Mul

Traduzione sottoposta a peer review. Ricevuto il 01/12/2013. Accettato il 20/12/2013.

In recent years, authors like Chebanov, Markŏs, and Ginev have attempted to implement hermeneutic categories in the domain of biology. Against this background, the author takes Dilthey's scattered remarks on the notion of the organic and Plessner's biophilosophy as his starting point for the development of a biohermeneutical theory of biological purposiveness, which aims at bridging the gulf between the natural and the human sciences. Whereas the natural and human sciences are closely connected with a third-person and a first-person perspective respectively, the author argues that the second-person perspective plays a crucial role in the life sciences. In opposition to the natural sciences, in which causality is the key notion, and the human sciences, which rest on the notion of meaning, the author argues that the central concepts that characterize the second-person perspective of the life sciences are functionality and intentionality.

***

Nella Lebensphilosophie di Dilthey, l'antropologia e la storia sono strettamente connesse. Come lo stesso Dilthey afferma in una sentenza spesso citata, «Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte»[1]. Tuttavia, per Dilthey storia significa solamente storia culturale. Per sviluppare una comprensione adeguata della condizione storica dell'uomo, dovremmo prendere in considerazione però anche la storia naturale. Dopo tutto, in quanto unità psico-fisica, l'Homo sapiens sapiens è il prodotto storico di un'iterazione complessa tra sviluppi sia naturali che culturali. Inoltre, all'epoca delle scienze della vita, la storia naturale e quella culturale sembrano sempre di più sconfinare l'una nell'altra. Le biotecnologie quali l'ingegneria genetica, l'ingegneria metabolica e il trapianto di genoma trasformano gli organismi in artefatti culturali e nel tentativo di creare la vita artificiale (probabilmente il Santo Graal della biologia di sintesi), gli artifatti culturali manifestano via via maggiori qualità prima riservate alla vita organica.

---

* Traduzione di J. de Mul, *Understanding nature. Dilthey, Plessner and biohermeneutics*, in G. D'Anna, H. Johach, E. S. Nelson (eds), *Dilthey. Anthropologie und Geschichte*, Würzburg 2013. Traduzione a cura di Alberto Romele.

[1] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (da ora GS), XXVI volumi, Göttingen 1914-2011, vol. VIII, p. 226.

In quanto segue argomenterò la tesi secondo cui l'ermeneutica di Dilthey, specialmente la sua analisi della triade Erleben, Ausdruck e Verstehen, offre ancora un proficuo punto di partenza per lo sviluppo di una bioermeneutica che non ha a che fare solamente con la comprensione umana e con l'interpretazione degli esseri, delle (inter)azioni e degli artifatti umani, ma che include anche la comprensione e l'interpretazione di e da parte di agenti non-umani. Il fatto che Dilthey nei suoi ultimi scritti ermeneutici distingua in maniera piuttosto dogmatica tra natura e cultura pare senza dubbio di primo acchito un ostacolo per lo sviluppo di una bioermeneutica ispirata al suo pensiero. Per esempio, Dilthey rifiuta esplicitamente la possibilità di una comprensione umana della vita delle piante: «Bedeutung oder Wert kann etwas nicht haben, von dem es kein Verstehen gibt. Ein Baum kann niemals Bedeutung haben» (GS VII, p. 259). La possibilità di una comprensione o di un'interpretazione da parte di agenti non umani non è poi nemmeno considerata da Dilthey. Eppure, sosterrò che gli scritti tardivi di Dilthey sull'ermeneutica contengono qualche traccia per lo sviluppo di una bioermeneutica. Svilupperò oltre queste tracce con l'aiuto della biofilosofia di Plessner e grazie a qualche riferimento ad alcuni recenti sviluppi negli ambiti della biologia dei sistemi e della neuropsicologia[2].

Innanzitutto, riprendendo il dibattito sulla demarcazione delle *Naturwissenschaften* e delle *Geisteswissenschaften* che ebbe luogo in Germania attorno al 1900, avanzerò la tesi secondo cui in quel dibattito erano in gioco varie dicotomie ontologiche, epistemologiche, fenomenologiche e normative che non combaciano. Dirò poi che queste dicotomie precludono una comprensione adeguata del carattere peculiare delle scienze della vita, a metà strada tra le scienze della natura e quelle umane (§ 1). Mostrerò in secondo luogo che Dilthey, nonostante il suo approccio per lo più dicotomico nel dibattito su tale demarcazione, a sua volta fondato sulla distinzione tra

[2] Helmuth Plessner ha sviluppato la propria biofilosofia ermeneutica ne *Die Stufen der Organischen und der Mensch* (1928) in riferimento esplicito a Dilthey. Find dall'inizio degli anni Novanta del secolo scorso sono stati compiuti nuovi tentativi per sviluppare una bioermeneutica, benché senza (quasi) alcun riferimento a Dilthey e Plessner. Nella misura in cui sono legati con la tradizione tedesca dell'ermeneutica (fenomenologica), Heidegger e Gadamer sono state le loro maggiori fonti d'ispirazione. Si veda per esempio S.V. Chebanov, *The Role of Hermeneutics in Biology*, in P. Koslowski (a cura di), *Sociobiology and Bioeconomics. The Theory of Evolution in Biological and Economic Theory*, Berlin, Heidelberg, New York 1998, pp. 141-172; A. Markoš, *Readers of the Book of Life. Contextualizing Developmental Evolutionary Biology*, New York 2002; D. Ginev, *The constitution of biological object of inquiry from the viewpoint of hermeneutic phenomenology,* in A.-T. Tymieniecka (a cura di), «Analecta Husserliana», XCIV, 2007, pp. 151–163. Approcci a questi correlati e in parte sovrapposti si possono trovare in biosemiotica, una sub-disciplina (in buona parte peirciana) ispirata dalla scoperta del codice genetico, nata negli anni Sessanta del secolo scorso e di cui la rivista *Biosemiotics* (Springer, dal 2008) è uno degli organi principali. Per una recente visione d'insieme dello stato attuale della bioermeneutica e della sua relazione con la biosemiotica, si veda il numero speciale *Essays in Biohermeneutics* di *Biosemiotics* (4/2, 2011). In questo articolo mi limiterò a una ricostruzione valutativa della bioermeneutica diltheyana e plessneriana. Un'analisi della relazione tra questa bioermeneutica e gli approcci alternativi appena ricordati sarà oggetto di una futura pubblicazione.

esperienza esteriore (prospettiva alla terza persona) e interiore (prospettiva alla prima persona), in qualche occasione ha riconosciuto lo statuto speciale delle scienze della vita, connesso con la «conformità di scopo (*Zweckmäßigkeit*)» immanente delle entità viventi (§ 2). In terzo luogo, dirò che la comprensione del finalismo immanente richiede l'esperienza da una prospettiva alla seconda persona, incarnata e interattiva (§ 3). Al fine di sostenere tale ipotesi, farò riferimento all'analisi di Plessner della triplice dimensione corporale della vita umana in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (§ 4). Nell'ultima parte, fornirò una breve visione d'insieme dei differenti tipi di interpretazione intraspecie, interspecie e intraorganica e traccerò i compiti che attendono la bioermeneutica (§ 5).

Le demarcazioni dicotomiche e le loro carenze

Nel dibattito tedesco tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento sulla demarcazione delle Naturwissenschaften e delle Geisteswissenschaften si possono individuare quattro gruppi di criteri di distinzione[3]. Da un punto di vista ontologico, le scienze naturali e le scienze umane hanno a che fare con diversi ambiti di realtà. Questa prospettiva ontologica sulla demarcazione può essere trovata per esempio nella tradizione cartesiana e kantiana, nella quale si faceva un'assoluta distinzione tra materia (Natur), intesa come una sostanza estesa e non-pensante, e ragione o spirito (Vernunft, Geist), compreso come una sostanza pensate e inestesa. A partire da questa prospettiva, una distinzione altrettanto fondamentale è fatta tra due classi di scienze che studiano queste due sostanze essenzialmente diverse. Da un punto di vista epistemologico, come lo si trova nella tradizione neo-kantiana, la demarcazione delle Naturwissenschaften e delle Geisteswissenschaften è soprattutto una differenza metodologica. Windelband, per sempio, distingue tra scienze nomotetiche, che aspirano a dare spiegazioni causali basate sulle leggi universali della natura, e scienze idiografiche, che provano a fornire descrizioni narrative di fenomeni unici. Nel caso di Dilthey, il punto di vista è fenomenologico. La sua distinzione di base riguarda due diversi tipi di esperienza: l'esperienza esteriore (äussere Erfahrung), basata sui sensi e sulla comprensione discorsiva, e l'esperienza interiore (innere Erfahrung or Erlebnis), fondata sull'introspezione e caratterizzata da una prospettiva e da una comprensione (Verstehen) alla prima persona. Mentre le scienze della natura dipendono esclusivamente dall'esperienza esteriore, le scienze umane interpretano il significato delle espressioni (Ausdrücke) della mente umana (date nell'esperienza esteriore) collegandole alle esperienze interiori. Queste esperienze interiori possono essere intese psicologicamente, come Dilthey tendeva a fare nelle sue opere anteriori al 1900, o possono piuttosto riguardare un significato (Bedeutung) indipendente, come Dilthey sostiene nei suoi scritti ermeneutici tardivi, ispirato dalle analisi fenomenologiche

[3] Per una discussione più dettagliata su questo argomento, si veda J. de Mul, *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*, New Haven, 2004, pp. 189-205, 221-225.

di Husserl nelle Logische Untersuchungen (1900/1901). Proprio come Husserl e il neo-kantiano Rickert, Dilthey distingue Naturwissenschaften e Geisteswissenschaften anche da un punto di vista normativo, nel senso che le prime sarebbero prive di valore, mentre le seconde intrattengono una relazione speciale con valori logici, etici, politici, religiosi, estetici, etc., in senso descrittivo (Rickert) o propriamente normativo (Dilthey, Husserl). Il dibattito sulla demarcazione che ebbe luogo attorno al 1900 e che venne ripreso durante il Positivismustreit degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso ha contribuito in maniera fondamentale alla nascita dell'immagine dominante secondo cui esisterebbero due distinte culture con ambiti, metodi e scopi essenzialmente diversi, rappresentate dagli scienziati da un lato e dagli intelletuali letterati («Luddisti naturali») dall'altro lato[4].

Questa immagine, tuttavia, è problematica per diverse ragioni. Benché i quattro gruppi di criteri siano in qualche modo correlati, essi non combaciano del tutto. Per esempio, all'interno delle scienze naturali, ci sono discipline che sono rivolte soprattutto alla generalizzazione (come la meccanica) e discipline che studiano fenomeni unici (come le spiegazioni astrofisiche sulla evoluzione dell'universo). Ciò riguarda anche le scienze umane: mentre gli storici primariamente individualizzano, i linguisti generali studiano le caratteristiche universali del linguaggio. E mentre qualcuno potrebbe dire che la meccanica è indipendente dai valori, questo non si può dire di certe discipline medica come la psichiatria. Inoltre, affermazioni di tipo causale non riguardano solo la natura ma possono essere estese all'ambito della mente (per esempio nel comportamentismo e in altre branche della "psicologia scientifica"), così come la natura può diventare il "soggetto" di una interpretazione ermeneutica, come accade in bioermeneutica.

In aggiunta, così come gli studiosi nell'ambito delle scienze umane non possono astenersi dall'esperienza esteriore (dopo tutto, nei loro studi si affidano a espressioni materiali della mente, come gli atti umani e gli artefatti culturali), gli scienziati che aspirano alla spiegazione causale non possono fare a meno dell'esperienza interiore nel senso che devono fare ricorso a modelli dotati di senso e metafore laddove progettano e interpretano le proprie ricerche[5]. Le metafore non solamente incarnano una specifica ontologia (nella misura in cui sono basate su un misto di ambiti d'origine e di scopo e sono per questo spesso tanto ambigue quanto produttive) ma portano anche con sé una "deontologia", un certo tenore normativo[6].

Comunque, alla luce del mio interesse qui, la caratteristica più problematica della demarcazione dicotomica tra scienze della natura e scienze umane è che non lascia praticamente alcuno spazio per un importante terzo ambito della realtà tra la materia innata e la mente immateriale: il regno

[4] Cfr. C.P. Snow, *The two Cultures and the Scientific Revolution*, New York 1959.
[5] Cfr. K. Baake, *Metaphor and knowledge: the challenges of writing science*, Albany 2003; M. Hesse, *The explanatory function of metaphor*, in M. Hesse (a cura di), *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science*, Bloomington 1980.
[6] G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors we live by,* Chicago 1980; D. Journet, *Metaphor, Ambiguity, and Motive in Evolutionary Biology. W.D. Hamilton and the Gene's «Point of View»*, in «Written Communication», 22/4, 2005, pp. 379-420.

della "materia vivente". Evidentemente, le scienze naturali, in particolare le scienze della vita neo-darwiniane, hanno acquisito un insieme di conoscenze estremamente vasto a proposito della materia vivente a livello molecolare. Inoltre, questa conoscenza ha permesso loro di manipolare sostanzialmente e persino di "progettare" gli organismi. Eppure, l'affermazione "avidamente riduzionista"[7] secondo cui impulsi, sensazioni, sentimenti, rappresentazioni e altre caratteristiche della vita non sono di fatto nient'altro che processi fisiologici pare gettare il bambino con l'acqua sporca. E l'affermazione ermeneutica, come formulata da Dilthey, secondo cui le cose viventi quali gli alberi non possono avere alcun significato, e non possono essere affatto comprese, sembra fare esattamente lo stesso.

Dilthey sulla conformità di scopo biologica

Nella misura in cui il nome di Dilthey sembra essere inestricabilmente legato alla distinzione dicotomina tra scienze della natura e scienze dello spirito, è sorprendente osservare come in molti passaggi dei suoi scritti egli proponga inaspettatamente una divisione tripartita. Per esempio, nel saggio *Die Entstehung der Hermeneutik* (1909) egli scrive:

> Es sind selbstverständlich [...] dieselben elementaren logischen Operationen, die in den Geistes- und Naturwissenschaften auftreten. Induktion, Analysis, Konstruktion, Vergleichung. Aber darum handelt es sich nun, welche besondere Form sie innerhalb des Erfahrungsgebiets der Geisteswissenschaften annehmen. Die Induktion, deren Data die sinnlichen Vorgänge sind, vollzieht sich hier wie überall auf der Grundlage eines Wissens von einem Zusammenhang. Dieser ist in den physikalisch-chemischen Wissenschaften die mathematische Kenntnis quantitativer Verhältnisse, in den biologischen Wissenschaften die Lebenszweckmäßigkeit, in den Geisteswissenschaften die Struktur der seelischen Lebendigkeit.

Qui, Dilthey fa notare che tanto le scienze della natura quanto le scienze umane iniziano dalle stesse operazioni logiche elementari – induzione, analisi, costruzione e comparazione – e che queste operazioni hanno il loro fondamento nell'esperienza precedente di un nesso (Zusammenhang) ma che la natura di questo nesso è diversa nei diversi tipi di scienze[8].

[7] D. Dennett, *Evolution and the Meanings of Life*, London 1995, p. 82. Gli avidi riduzionisti, «nel loro desiderio di fare un affare», «stanno tentando di saltare interi strati o livelli di teoria», e facendo così, spiegano «troppo e troppo in fretta» e «troppo con troppo poco».

[8] In *Erfahrung und Denken* (1892) Dilthey sostiene che queste forme elementari di pensiero discorsivo non sono successivamente connesse con gli oggetti della percezione ma sono intrinseche alla percezione. Esse dovrebbero essere intese come articolazioni di un nesso che è dato nell'esperienza stessa. Criticando l'assoluta distinzione kantiana tra la forma e il contenuto della conoscenza da una prospettiva (proto)fenomenologica, Dilthey sostiene che «Das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter ich nicht zurückgehen kann, enthält Zusammenhänge, an welchen dann alles Erfahren und Denken explizitiert» (GS V, p. 83). Nelle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), Dilthey cita come esempio la maniera in cui esperiamo un'armonia musicale in una serie

Sorprendentemente, nella frase che segue Dilthey non distingue tra due, come ci si aspetterebbe, ma tra tre tipi differenti di nesso, e di conseguenza tra tipi di scienze: le scienze fisico-chimiche, che sono basate su una conoscenza matematica di relazioni quantitative; le scienze umane, che si fondano sulla conoscenza ermeneutica della struttura della vita psichica; infine le scienze biologiche, che si basano sulla conoscenza di un nesso di conformità di scopo (Zweckmäßigkeit).

Come Rodi ha notato, non si tratta di un passaggio totalmente isolato, dato che ne troviamo molti altri che contengono questa divisione tripartita, tanto nei lavori pubblicati quanto nel Nachlaß[9]. Per fare solo due esempi, si trovano riferimenti ai «drei Systemen von generellen Wahrheiten» che sono «drei große Ordnungen von Inhalten am Wirklichen» nei Beiträge zum Studium der Individualität (GS V, p. 272), e osservazioni sulla vita organica in quanto livello intermedio (Zwischenglied) tra la natura inorganica e il mondo storico nel suo tardivamente pubblicato Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie (GS XVIII, p. 168). Benché Dilthey non elabori queste osservazioni sparpagliate in una teoria sistematica della vita organica, ciò non implica che egli non sviluppi alcuna idea riguardo alla Lebenszweckmäßigkeit. Queste appaiono nell'ambito della sua psicologia descrittiva e della sua ermeneutica, in cui concetti come Zweckzusammenhang (GS V, p. 207) e Wirkungszusammenhang (GS VII, p. 153) fanno parte delle nozioni teoretiche centrali. In ogni caso, la mancanza di una chiara distinzione in Dilthey tra il nesso biologico e quello ermeneutico si risolve in un discorso biologico-ermeneutico piuttosto ambiguo[10]. Qui due diversi approcci appaiono legittimi. Il primo, suggerito da Yorck e poi seguito da Heidegger e Gadamer, consiste nell'escludere tutti gli elementi biologici dall'ermeneutica e, facendo così, nel rinforzare la distinzione dicotomica tra scienze della natura e scienze umane. Questa strategia non solo offusca la dimensione biologica che è

di toni: «Viel wichtiger als diese Trennung [von Stoff und Form in Kants System] sind die inneren Beziehungen, welche zwischen der Mannigfaltigfkeit der Empfindungen, als dem Stoff unserer Erkenntniss, und der Form, in welcher wir diesen Stoff auffassen, überall bestehen. Wir besitzen gleichzeitige voneindander verschiedene Töne zugleich, und wir vereinigen sie im Bewußtsein, ohne daß wir ihr Auseinander in einem Nebeneinander auffassen» (GS V, p. 149 sgg.). In questo contesto, Dilthey parla anche di «una percezione di secondo grado», in cui il dato nell'esperienza vissuta stessa è articolato (cfr. De Mul, *The Tragedy of Finitude*, cit., p. 168 sgg.).

[9] F. Rodi, *Drei Bemerkungen zu Diltheys Aufsatz* Die Entstehung der Hermeneutik *von 1900*, in «Revue internationale de philosophie», 57/226, 2003, pp. 425-437.

[10] A detta di Rodi, questo è esattamente il tipo di critica che il Conte York von Wartenburg rivolge all'amico Dilthey. «Vom Grafen Yorck von Wartenburg stammt das später von Heidegger berühmt gemachte Diktum von der zu wenig betonten "Differenz zwischen Ontischem und Historischem", wobei unter "Ontisch" das organische Leben zu verstehen war. Denn York bezog sich auf Diltheys Abhandlung Beiträge zum Studium der Individualität, wo in der Tat die Methoden der Biologie nicht in ihrem Gegensatz, sondern in ihrer Nähe zu den vergleichenden und Typen ausbildenden Methoden der Geisteswissenschaften behandelt wurden» (Ivi, p. 434; il riferimento a Heidegger riguarda il famoso passaggio in M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1927, § 77).

presente in ogni comprensione[11], ma – come risultato – finisce anche per bloccare la strada al possibile sviluppo di una bioermeneutica. La seconda strategia consisterebbe nel prendere sul serio le osservazioni di Dilthey sul carattere intermedio della vita organica tra la natura inorganica e il mondo storico e accettare la sfida di sviluppare una teoria della Zweckmäßigkeit biologica che colmi il presunto divario tra le scienze naturali e le scienze umane senza tornare indietro verso un "avido riduzionismo" o in direzione di un non meno "avido trascendentalismo".

Come si è già detto, Dilthey – combattendo e in ultima analisi fallendo nel tentativo di portare a compimento la propria fondazione ermeneutica delle scienze umane – non ha esplorato in profondità questa "terza via" ma si è solamente limitato a farvi sporadicamente riferimento. Eppure, proprio perché non ha propriamente distinto tra il biologico e l'ermeneutico, si trovano nei suoi scritti ermeneutici numerose intuizioni che sono rilevanti per lo sviluppo di una bioermeneutica. Ciò implica che nel nostro tentativo di applicarle alla vita organica, rispettiamo, più radicalmente di quanto Dilthey non sia stato in grado di fare, le caratteristiche indipendenti del livello intermedio tra la natura inorganica e il mondo storico. Uno dei concetti ai quali si potrebbe pensare in questo contesto è l'analisi di Dilthey della «conformità di scopo soggettiva immanente (subjektive immanente Zweckmäßigkeit)» della vita psichica nelle Ideen, che sembra essere una versione elaborata dell'analisi di Kant della teleologia in natura nella Kritik der Urteilskraft[12]. In ogni caso, a differenza di Kant, che guarda alle nozioni teleologiche come a dei concetti meramente regolativi (ovvero non costitutivi), che non si riferiscono tanto a caratteristiche immanenti della vita organica quanto alle maniere soggettive d'interpretare i fenomeni biologici, l'approccio fenomenologico di Dilthey guarda a un nesso teleologico che è immanentemente presente nella stessa vita organica. Quando attribuiamo una teleologia interna alla vita organica, articoliamo un dato[13]. Ma nella misura in cui l'argomentazione nelle Ideen, nelle quali oppone l'approccio comprensivo delle scienze umane a quello esplicativo delle scienze naturali, rimane intrappolata nella dicotomia sopra menzionata, Dilthey può concepire il nesso teleologico della vita organica o come – da una prospettiva alla prima persona – una proiezione soggettiva

[11] Come Plessner osserva, discutendo Heidegger: «Existieren kann nur, wer lebt, auf welchem Niveau immer» (H. Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, in *Die Frage nach der* Conditio Humana. *Aufsätze zur philosophischen Anthropologie,* Frankfurt 1976, p. 159).

[12] Questa è anche la linea interpretativa di Rodi: «Vermutlich hat er eine Art teleologische Betrachtung im Auge, wie sie Kant in der *Kritik der Urteilskraft* für die Beurteilung von Naturphänomenen formuliert hat, also den in regulativer Absicht eingeführten Zweckbegriff als ein Prinzip, die Erscheinungen der Natur "unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität nach den bloßen Mechanismen derselben nicht zulangen"» (F. Rodi, *Drei Bemerkungen zu Diltheys Aufsatz* Die Entstehung der Hermeneutik *von 1900*, cit., p. 435). Tuttavia, a differenza di Rodi, sosterrò che nel caso della vita organica l'intenzionalità soggettiva immanente è più di un semplice concetto regolativo all'interno della comprensione umana della natura vivente ma si riferisce a un'intenzionalità che è immanente alla vita organica stessa.

[13] Si veda la nota 8.

e metaforica del nesso psichico sull'organismo, o come – da una prospettiva alla terza persona – una qualità oggettiva ipotetica che fino a ora manca di un (succifiente) riscontro empirico[14].

Fortunatamente, sviluppi più tardivi nella filosofia della scienza e recenti ricerche nell'ambito della biologia di sistema ci permettono di sviluppare le brancolanti intuizioni di Dilthey in maniera più proficua. Spesso nella filosofia della scienza di oggi si distinguono tre tipi di spiegazione scientifica. Accanto alla spiegazione deduttivo-nomologica che caratterizza le scienze naturali e la comprensione ermeneutica o narrativa che si trova nelle scienze umane, si attribuisce alle scienze biologiche un modello funzionale di spiegazione:

> È caratteristico per un organismo il fatto di avere una certa struttura o organizzazione. L'organismo è orientato verso lo scopo congiunto della conservazione e della riproduzione e ognuna delle diverse parti dell'organismo ha una funzione nel senso che contribuisce al raggiungimento di questo scopo. I processi che avvengono in parti dell'organismo possono essere spiegati in termini del loro ruolo nella sopravvivenzo o nel benessere dell'intero organismo. [...] Nel modello di sviluppo organico, la spiegazione è funzionale. Non ci si preoccupa di spiegare la causa di un fenomeno ma piuttosto del suo scopo. Il fenomeno A è spiegato mostrando che esso è funzionale a un altro fenomeno B. L'emergere dei polmoni, per esempio, può essere spiegato osservando che i polmoni garantiscono l'aspirazione di ossigeno, essenziale per la vita e per la crescita. Benché si creda che A (i polmoni) conducano a B (l'aspirazione dell'ossigeno), il punto della spiegazione non è che B è il risultato di A, ma che A ha un ruolo specifico rispetto a B e che B rende A intelligibile. Benché le relazioni causali siano presupposte, una spiegazione funzionale non è in sé causale. Mentre A è la causa di B, B non è la causa di A[15].

Il punto cruciale qui è che la funzionalità non può essere spiegata da un punto di vista meramente causale. In questo senso Kant aveva ragione nell'affermare che, secondo una prospettiva meramente causale, non ci sarà mai un Newton biologico che possa spiegare fenomeni teleologici come la generazione anche di un singolo filo d'erba[16]. Fenomenologicamente parlando, al fine di approcciare un organismo bisogna considerarlo da un altro punto di vista. Questa prospettiva deve prendere in esame il nesso teleologico che caratterizza l'organismo in quanto organismo. Ciò accade per esempio nell'attuale biologia di sistema. Dopo diversi decenni in cui, secondo

[14] «Ja in der seelischen Struktur allein ist der Charakter der Zweckmäßigkeit ursprünglich gegeben, und wenn wir etwa dem Organismus oder der Welt Zweckmäßigkeit zuschreiben, so ist dieser Begriff nur aus dem inneren Erleben übertragen. Denn jede Beziehung von Teilen zu einem Ganzen erhält erst aus dem in ihr realisierten Wert den Charakter der Zweckmäßigkeit, dieser Wert aber wird nur im Gefühls – und Triebleben erfahren. Die Biologie ist vielfach von dieser subjektiven immanenten Zweckmäßigkeit zu einer objektiven übergegangen. Ihr Begriff entspringt aus der Beziehung des Trieb – und Gefühlsleben zur Erhaltung des Individuums und der Art. Diese Beziehung ist eine Hypothese, und die Arbeit, welche bis jetzt auf ihre Bewahrheitung verwandt worden ist, hat keineswegs zu einer zureichenden Bewahrheitung geführt» (GS V, p. 207).

[15] G. Widdershoven, *Models of Human Development*, in A. W. van Haaften, M. Korthals, T. Wren (a cura di), *Philosophy of Development. Reconstructing the Foundations of Human Development and Education*, Dordrecht-Boston-London 1997, pp. 33-34.

[16] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Theorie-Werkausgabe Bd. X, Frankfurt 1968, B 337.

una prospettiva "avidamente riduzionista", l'enfasi in genetica era posta sulle determinazioni causali dell'organismo determinate dai geni, nell'attuale ricerca genetica ed epigenetica vengono in luce i limiti del determinismo genetico dando il via a un approccio funzionalistico. Il biologo di sistema Dennis Noble sostiene:

> Livelli di organizzazione superiori, come tessuti, organi e sistema, obbligano e ordinano i livelli più bassi attraverso ciò che si potrebbe chiamare causalità verso il basso [...]. Vista dalla prospettiva dell'organismo o persino da quella del suo ambiente, il DNA è un database dal quale l'organismo estrae l'informazione richiesta per produrre le proteine di cui ha bisogno nelle giuste quantità e al posto giusto. Questa forma di causalità dal basso è messa in atto attraverso l'epigenetica: marcatura chimica del genoma per determinare quali geni sono usati o messi a tacere in un momento dato. I geni dunque non hanno molte possibilità di pensare a se stessi; essi sono più come "prigionieri" dell'organismo. [...] Come le canne di un grande organo (ci sono organi con tante canne quanti sono i geni nel genoma umano!), essi sono "suonati" in maniere diverse dalle diverse cellule, tessuti e organi del corpo al fine di produrre la "musica della vita". E quando riusciamo a identificare i "programmi genetici" nel corpo, *essi risultano essere la funzionalità stessa*[17].

Degno di nota è che Dilthey – proprio come Noble – faccia ricorso a metafore musicali quando descrive il nesso della struttura psichica: «Die Erlebnisse verhalten sich, wie in einem Andante einer Sinfonie Motive auftreten, sie werden entwickelt (Explikation), und das Entwickelte wird zusammengenommen (Implikation)» (GS VI, p. 316). Comunque, rimane aperta la questione se simili metafore siano in grado di rendere giustizia alle qualità intrinseche della conformità di scopo organica immanente. Come si potrebbe rendere conto del fatto che questa conformità di scopo immanente delle vita organica è esperita se tanto la prospettiva alla terza persona che caratterizza la spiegazione causale della natura inanimata *e* la prospettiva alla prima persona che distingue la comprensione ermeneutica del significato si rivelano essere inadeguate? Questo ci dovrebbe spingere a rivolgere la nostra attenzione verso la prospettiva alla seconda persona.

La prospettiva alla seconda persona: tra funzionalità e intenzionalità

Il luogo in cui Dilthey si avvicina maggiormente alla comprensione della Zweckmäßigkeit biologica può essere forse individuato nella sua analisi della comprensione dell'azione umana in Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäusserungen (GS VII, pp. 205-227). Questa analisi è rilevante per il mio tema nella misura in cui Dilthey sottolinea il fatto che l'azione

[17] D. Noble, *Systems Biology. A New Paradigm?* (Abstract), in «Systems and Synthetic Biology. Scientific and Social Implications», 9th EMBL/EMBO Joint Conference 2008, Heidelberg (corsivo mio). Per un'esposizione più esaustiva si veda D. Noble, *The Music of Life. Biology Beyond the Genome*, Oxford-New York 2006.

umana, per quanto non sorga dall'intenzione di comunicare, esprima ciò nonostante lo scopo (Zweck) che in essa è dato: «Eine Handlung entspringt nicht aus der Absicht der Mitteilung. Aber nach dem Verhältnis, in dem sie zu einem Zweck steht, ist dieser in ihm gegeben» (GS VII, p. 206). Nel contesto della comprensione umana dello spirito umano, l'analisi dell'azione di Dilthey rivolge una particolare attenzione ai suoi "difetti". A differenza dell'espressione dell'esperienza vissuta (Erlebnisausdruck), come la si trova pre-minentemente nell'opera d'arte, l'azione umana è ir-reversibile, poiché esprime soprattutto relazioni regolari e non permette alcuna determinazione onnicomprensiva della vita interiore da cui proviene. Essa permette solamente ciò che Dilthey chiama «comprensione elementare» degli «atti elementari» come il sollevamento di un oggetto, il colpo di un martello, il taglio della legna con una sega, in breve gli atti che indicano la presenza di certi scopi (GS VII, p. 207). Anticipando la biofilosofia di Plessner (così come il comportamentismo di Wittgenstein e Ryle)[18], Dilthey sostiene che rispetto a questa classe di espressioni non si può distinguere tra gesto e contenuto spirituale, poiché sono una cosa sola:

> Das Grundverhältnis, auf welchem der Vorgang des elementaren Verstehen beruht, ist das des Ausdrucks zu dem, was in ihm ausgedrückt ist. Das elementare Verstehen ist kein Schluß von einer Wirkung auf die Ursache. [...] Wie beides [the sensory expression and the spiritual content, JdM], etwa die Gebärde und der Schrecken, nicht ein Nebeneinander, sondern eine Einheit sind, ist in diesem Grundverhältnis vom Ausdruck zum Geistigen gegründet (GS VII, p. 208).

Mentre questa comprensione elementare potrebbe avere un valore metodologico limitato per le scienze umane, essa sembra essere una descrizione riconoscibile e adeguata della nostra interazione con la vita organica. Mi sia permesso di dare un semplice esempio di una simile comprensione interspecie. Per molti anni, fino a quando non è morto di vecchiaia, io e la mia famiglia abbiamo avuto un bracco tedesco in casa, un cane vivace che amava correre e giocare nei campi e nei boschi vicino a casa nostra. Ogni volta che tornavo a casa, la seguente scena si presentava: appena il cane mi vedeva, mi salutava entusiasticamente e correva a prendere la sua corda giocattolo, per poi tornare e insistere affinché giocassi con lui. Generalmente il rituale si svolgeva nel seguente modo: il cane metteva la corda giocattolo di fronte ai miei piedi, cosicché la potessi prendere, ma appena provavo a farlo tentava di portarsela via. Quando gli riusciva, la corda giocattolo era messa nuovamente ai miei piedi e, quando ero più veloce

[18] Secondo Gilbert Ryle è un errore categoriale cartesiano comprendere corpo e mente come due sostanze indipendenti. Ed è per lo stesso errore categoriale che «tanto l'Idealismo quanto il Materialismo sono due risposte a una domanda mal formulata. La "riduzione" del mondo materiale a stati e processi mentali, così come la "riduzione" degli stati e dei processi mentali a stati e processi fisici, presuppone [erroneamente] la legittimità della distinzione. "O esistono menti o esistono corpi (ma non entrambi)". Sarebbe come dire "o ha comprato un guanto sinistro e un guanto destro oppura ha comprato un paio di guanti (ma non entrambe le cose)» (G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, p. 22 sgg.). Tornerò sull'elaborazione di Plessner di questo tema nel prossimo paragrafo.

di lui, dovevo lanciare la corda giocattolo lontano. Il cane andava dopodiché a riprenderla e il gioco sarebbe iniziato nuovamente e sarebbe continuato fino a quando o io o il cane non ne fossimo stati stufi.

Pare perfettamente sensato affermare che avevo una comprensione elementare di ciò che il cane voleva da me, non appena veniva da me con la corda giocattolo in bocca. È chiaro che questa comprensione è di genere fondamentalmente diverso rispetto a quella delle riflessioni del protagonista de À la recherche du temps perdu di Proust. Nel caso del cane, la comprensione del suo desiderio di giocare non è tanto una comprensione psicologica di un'intenzione e nemmeno la comprensione ermeneutica del significato di un gesto ma piuttosto una comprensione in (inter)azione incorporata (*embodied*). Non posso chiedere al cane che cosa vuole da me o immaginare quel che sta succedendo nel suo cervello ma non ce n'è nemmeno bisogno, poiché il suo audace comportamento così come il movimento avanti e indietro tra i nostri corpi che ne segue rende perfettamente chiaro quali siano l'intenzione del cane e il significato del suo comportamento. Il significato non è qualcosa di nacosto rispetto all'avanti e indietro della nostra interazione giocosa che ricostruisco attraverso un atto immaginativo alla prima persona per mezzo di un'analogia (so ciò che significa essere in una disposizione d'animo giocosa e dunque comprendo il comportamento del cane come tale) e nemmeno il risultato di una descrizione prospettica alla terza persona di una serie di movimenti corporali del cane, ma è l'interazione stessa. Qui, l'interpretazione è *nella* messa in atto corporale.

Ciò che caratterizza fenomenologicamente questa esperienza interattiva di conformità di scopo, è che sia il cane sia io esperiamo questa interzaione da una prospettiva alla seconda persona (nel caso del cane alla seconda animale[19])[20]. Lo scopo non è un dato o ascritto a priori ma si realizza nel corso dell'azione corporale. Visto da una prospettiva alla terza persona potremmo attribuire a posteriori una specifica funzionalità al comportamento giocoso, nel senso che gli atti elementari costituiscono insieme un intero dotato di scopo che ha una certa funzione rispetto al mantenimento del benessere dell'organismo (per esempio l'allenamento o l'evitare la noia). Considerato da

[19] Un'espressione più adeguata, sebbene non comune, sarebbe «una prospettiva alla seconda-entità».

[20] La «seconda persona» è la categoria grammaticale che nella comunicazione linguistica è associata con il «tu»: l'ascoltatore, colui al quale ci si rivolge. Comunque, il concetto non è ristretto agli atti di parola ma può essere esteso per includere tutti gli elementi del comportamento non linguistico nella comunicazione e nell'interazione umana che si rivolgono ad altri. Secondo la psicanalista Bonnie Litowitz, la prospettiva alla seconda persona è associata a una classe specifica di scienze: «Specificatamente, sostengo che ci sono scienze alla prima e alla terza persona ma che ciò che è unico nel caso della psicanalisi è il suo interesse per la seconda persona. L'approccio dialogico mette l'accento sulle pragmatiche di comunicazione: l'intenzionalità del parlante, rivolta a un "tu" particolare, in un tempo e in uno spazio particolari. Questi particolari localizzano concetti condivisi attraverso espressioni indessicali quali pronomi personali, tempi verbali e indicatori d'aspetto (che indicano tempo e durata dell'azione), e altre forme di deissi» (B. E. Litowitz, *The Second Person*, in «Journal of the American Psychoanalytic Association», 55, 2007, pp. 1129-1149).

una prospettiva alla prima persona, potrei esperire il mio giocare come un atto di intenzionalità e potrei anche ascrivere intenzioni coscenti al cane e provare a immaginarmi nella sua prospettiva. Ovviamente, in quale misura riuscirò in ciò dipenderà in gran parte dal grado di affinità. È più facile immaginare com'è essere un cane che gioca che immaginare cosa voglia dire essere un pipistrello che gioca, per non parlare di un'ameba o di un albero che giocano. E, ovviamente, in ognuno di questi atti immaginativi corriamo il rischio di proiezioni antropomorfiche. In ogni caso, il punto che voglio chiarire è che nel caso del mio giocare con il cane, le prospettive alla prima e alla terza persona hanno un carattere derivato (se non inadeguato) rispetto all'esperienza immediata di diventare parte dell'avanti e indietro dotato di scopo dell'interazione. Un'implicazione di ciò è che la nostra comprensione degli animali (e di forme di vita extraterrestri o artificiali, peraltro) dipenderà dalla misura in cui possiamo "procedere" in una praxis comune incorporata, sia questa una cooperazione pacifica come nel caso del mio giocare con il mio cane o una lotta violenta come in una interazione tra predatore e preda[21]. L'importanza della prospettiva alla seconda persona per la comprensione dell'interazione ermeneutica emerge anche nei recenti dibattiti teoretici in neuroscienze. Nei risultati di una recente ricerca sul ruolo funzionale della corteccia parieto-frontale nell'osservazione di azioni e nell'esecuzione di azioni nelle scimmie e negli uomini, Giacomo Rizzolati e Corrado Sinigaglia

[21] Ne Die Grundbegriffe der Metaphysik (1929/1930), Martin Heidegger affronta il problema di come comprendere gli animali in maniera simile. Innanzitutto, egli mette in dubbio l'adeguatezza di un approccio secondo una prospettiva alla terza persona: «Auf welchem Wege kann und soll die Lebendigkeit des Lebenden in ihrem Wesen zugänglich werden? In welcher Weise soll uns das Leben, die Tierheit des Tieres and die Pflanzlichkeit der Pflanze zugänglich werden? Es genügt nicht, die Gestalt des Tieres, seine Glieder und dergleichen morphologisch zu beschreiben; es genügt nicht, die physiologischen Prozesse zu erforschen und daran noch irgendeine Tierpsychologie zu knüpfen, sondern bei all dem haben wir schon vorausgesetzt, daß das Tier lebt, daß ihm in gewisser Weise bei seinem Gebaren so und so ist. Wie sollen wir dahinter kommen? [...] Wie ist Lebendiges als solches [...] ursprünglich zugänglich?» (M. Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Gesamtausgabe Bd. XXIX/XXX, Frankfurt am Main 1983, p. 266). Heidegger critica poi l'approccio secondo una prospettiva alla seconda persona: «Allgemein geht es um die Frage der Möglichkeit des Sichversetzens des Menschen in anderes Seiendes, das er selbst nicht ist. Sichversetzen meint dabei nicht das faktische Hineinschaffen eines seienden Menschen in das Innere eines anderen Seienden. Es meint auch kein faktisches Erzetzen des anderen Seienden, kein Sich-an-dessen-Stelle-setzen» (Ivi, p. 296). L'approccio alternativo che Heidegger esplora – un «andare insieme (Mitgehen)» – pare essere vicino all'interattiva prospettiva alla seconda persona discussa in questo paragrafo: «Wenn wir die erste Frage stellen: Können wir uns in das Tier versetzen?, was ist uns dabei eigentlich fraglich? Nichts anderes als dieses: ob es uns gelingt, mit dem Tier mitzugehen in der Art, wie es hört und sieht, wie es seine Beute angreift und vor seinen Feinden ausweicht, wie es sein Nest baut und dergleichen. Fraglich ist uns also nicht, daß hier das Seiende, darein wir uns versetzen wollen, sich auf anderes bezieht – zu Beute und Feind Zugang und damit Umgang hat. Wir setzen in dieser Frage: Können wir uns ins das Tier verzetzen, als unfraglich voraus, daß überhaupt mit Bezug auf das Tier so etwas wie ein Mitgehen, ein Mitgang mit dem Zugang und Umgang des Tieres in seiner Welt möglich, nicht schlechthin sinnwidrig ist. [...] Fraglich bleibt nur das faktische Gelingen unseres Unsversetzens in diese bestimmte Sphäre. Fraglich bleiben die faktisch notwendigen Maßnahmen für die Verwirklichung eines solchen Sichversetzens und die faktische Grenze» (Ivi, p 298-299).

concludono che «benché vi siano diversi meccanismi attraverso cui si può comprendere il comportamento di altri individui, il meccanismo-parieto frontale è l'unico che permette a un individuo di comprendere l'azione di altri "dall'interno" e permette all'osservatore di cogliere alla prima persona gli scopi e le intenzioni motrici di altri individui»[22]. In una reazione critica, Leonhard Schilbach sostiene che l'altrimenti equilibrata analisi di Rizzolati e Sinigaglia manca di fare riferimento al carattere enattivo della cognizione, che sottolinea come la cognizione stessa sia il risultato dell'espolarazione e dell'appaiamento di un animale con il suo ambiente:

> Ciò sembra essere più importante poiché un'estensione di questa considerazione all'ambito sociale suggerisce che la cognizione sociale è fondamentalmente differente laddove un individuo interagisce attivamente e direttamente con altri. In questi casi, un individuo adotta una "prospettiva alla seconda persona" nella quale le interazioni con altri possono essere pensate come essenziali e persino costitutive per la cognizione sociale, anziché meramente osservare gli altri e fare affidamento sul "coglimento alla prima (o alla terza) persona" dei loro stati mentali[23].

Schilbach conclude allora che riconoscere la funzione enattive della dimensione sociale della cognizione ha importanti implicazioni sia per la metodologia della ricerca neuropsicologica nell'interazione sociale sia per l'interpretazione di dati rilevanti. Come vedremo nella prossima sezione, ha anche importanti implicazioni nell'ambito della bioermeneutica.

La bioermeneutica incorporata di Plessner

In contrasto con le scienze naturali, dove si ha a che fare con oggetti esterni che ci rimangono sempre alieni[24], nelle scienze umane, la vita umana afferra se stessa: «Leben erfaßt hier Leben» (GS VII, p. 136). Per Dilthey, ci sono due maniere in cui questo afferrare avviene nella vita quotidiana. Rapportandoci all'esperienza vissuta del propri stati, spesso ci affidiamo all'introspezione (GS VII, p. 119). Eppure, l'ambito dell'introspezione è limito. I nostri stati coscienti sono in un flusso costante e subiscono cambiamenti a causa degli stati d'introspezione propriamente detti. Inoltre, l'introspezione non dà accesso all'esperienza interna di altri esseri. Comunque, grazie alla fondamentale espressività della vita umana, abbiamo accesso a un'enorme varietà di espressioni di esperienza vissuta, tanto di noi stessi quanto di

[22] G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *The functional role of the parieto-frontal mirror circuit: interpretations and misinterpretations*, in «Nature Reviews Neuroscience», 111, 2010, pp. 264–274, p. 264.

[23] L. Schilbach, *A second-person approach to other minds*, in «*Nature Reviews Neuroscience»,* 11, 2010, p. 449. Cfr. M. Wheeler, *Reconstructing the Cognitive World. The Next Step,* Cambridge (MA) 2005; V. Reddy, *How Infants Know Minds*, Cambridge (MA) 2008; M. Wilms *et al.*, *It's in your eyes — using gaze-contingent stimuli to create truly interactive paradigms for social cognitive and affective neuroscience*, in «Social Cognitive Affective Neuroscience», 5, 2010, pp. 98–107; H. De Jaegher, *Social understanding through direct perception? Yes, by interacting*, in «Conscious ness and Cognition», 18, 2009, pp. 535–542.

[24] «Die Natur ist uns stumm» (GS I, p. 36).

altri esseri umani. Questo grande ambito di espressione umana (che va dal discorso, dal linguaggio corporeo, dagli abiti e dall'azione umana fino alle armi, gli edifici, i sistemi politici e i trattati filosofici) costituisce il vasto mondo della cultura umana che le scienze umane intendono comprendere:

> Als Gegenstand der Geisteswissenschaften entsteht sie [die Menschheit - JdM] aber nur, sofern menschliche Zustände erlebt werden, sofern sie in Lebensäußerungen zum Ausdruck gelangen und sofern diese Ausdrücke verstanden werden. [...] Eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist (GS VII, pp. 86-87).

Secondo Helmuth Plessner, che esplicitamente si riferisce all'ermeneutica di Dilthey nel primo capitolo de Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928), la forza dell'ermeneutica di Dilthey sta nella sua immanenza radicale, nel «erfahrungsmäßige[n] Sinn des Lebensbegriffs»[25]. Per Dilthey, la vita non è un'entità metafisica come è invece nell'"avido trascendentalismo" di vitalisti come Driesch, Bergson o Spengler, «sondern eine durch Anschauung und Intellekt und Phantasie und Einfühlungsfähigkeit erfahrbare und selbst wieder die Erfahrung ermöglichende, erzwingende Größe»[26]. In ogni caso, agli occhi di Plessner, Dilthey, nella sua analisi delle categorie della vita (Lebenskategorien), a causa della sua distinzione dicotomica tra scienze naturali e scienze umane, ha mancato di esplorare in maniera sufficientemente radicale la dimensione corporale del nesso dell'esperienza, dell'espresisone e della comprensione vissute:

> Infolgedessen erzwingt der Gedanke einer Grundlegung der geisteswissenschaftlichen Erfahrung die Aufrollung von Problemen, die in die sinnlich-stoffliche, körperliche Sphäre des "Lebens" hineinreichen, erzwingt also eine Philosophie der *Natur,* in ihrem weitesten und ursprünglichsten Sinn verstanden[27].

Lo stesso Plessner ha sviluppato una simile filosofia della natura ne *Die Stufen des Organischen und der Mensch*[28]. I seguenti elementi della "Fortgang über Dilthey" di Plessner sono particolarmente rilevanti per la nostra tematica.

Innanzitutto, nella biofilosofia di Plessner, l'espressività non è più una categoria ristretta alla vita umana, come ra per Dilthey. Essa diventa

[25] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch, Gesammelte Schriften* IV, Frankfurt 2003, p. 59.
[26] *Ibid.*
[27] Ivi, p. 61.
[28] Come nel caso di Dilthey, l'analisi di Plessner è un tipo speciale di filosofia trascendentale, che non mira alla spiegazione di categorie formali ma di concrete categorie della vita (Lebenskategorien). La terminologia di Plessner non è stabile, dato che egli non parla solo di «eine apriorische Theorie der organischen Wesensmerkmale» ma usa anche espressioni quali «materialapriorische Wesenscharaktere», «Existenzkategorien» e «Vitalkategorien» (Ivi, pp. 158, 172, 110, 110).

invece – per utilizzare una formula pregnante di Gesa Lindemann – «eine Eigenschaft lebendiger Dinge überhaupt»[29]. Nella biofilosofia di Plessner, le cose viventi si distinguono dagli oggetti inanimati poiché tracciano da sé i propri confini: «Das lebendige Ding grenzt sich gegen sein Umfeld ab und zeigt den Sachverhalt der Grenzrealisierung»[30]. Per questa ragione, i fenomeni biologici come il metabolismo e la riproduzione possono essere compresi come realizzazioni espressive della vita. Poiché hanno confini, le cose viventi sono caratterizzate da una "doppia aspettività (Doppelaspektivität)", hanno un dentro e un fuori[31]. Come si vede per esempio nel fenomeno del metabolismo, i confini permettono anche tutti i generi di scambio tra il dentro e il fuori.

Una seconda innovazione di Plessner è la sua distinzione, con l'aiuto della nozione di posizionalità (Positionalität) di tre differenti tipi di realizzazione dei confini. Mentre le piante sono la realizzazione dei loro confini, gli animali hanno, in una certa misura, il controllo sulla realizzazione dei propri confini. Gli animali sono coscienti del e possono agire sul loro ambiente. A livello ontico, questa abilità può essere descritta in termini di meccanismi di feedback che sono incorporati nel loro sistema nervoso (centrale). Inoltre, Plessner chiama la posizionalità degli animali "centrica": essi (inter)agiscono con il proprio ambiente a partire dal loro centro. Anche gli esseri umani manifestano questo auto-controllo centrale ma allo stesso tempo mantengono una certa distanza dal loro centro. Per questa ragione Plessner chiama la posizionalità di tipo umano "eccentrica". A causa di questa eccentricità, gli esseri umani, a differenza degli animali, non sono chiusi nel loro ambiente (Umwelt) ma sono caratterizzati da una certa apertura al mondo (Welt) che si manifesta nella grande varietà delle espressioni culturali e tecnologiche nel corso della storia umana. Gli esseri umani sono artificiali per natura, poiché sono caratterizzati da una necessità ontica di sublimare e trasformare simbolicamente i propri impulsi[32]. In altre parole, la storicità dell'uomo enfatizzata da Dilthey ha un fondamento biologico:

> Durch seine Expressivität ist er also ein Wesen, das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer *anderer* Verwirklichungen drängt und so eine *Geschichte* hinter sich zurückläßt. Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner Existenz[33].

Tanto dall'esterno quanto dall'interno, l'unità psicofisica dell'uomo si esprime in maniera triplice: «Das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es

[29] G. Lindemann, *Neurale Expressivität. Auf dem Weg zur neuen Natürlichkeit*, in B. Accarino, M. Schloßberger (a cura di), «Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie», 1, 2008, pp. 85-96, p. 86.
[30] Ibid.
[31] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, cit., p. 128 sgg.
[32] Ivi, p. 416. Cfr. H. Plessner, Trieb und Leidenschaft, in Die Frage nach der Conditio Humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, cit., p. 159.
[33] Ivi, 384.

beides ist»[34]. «Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben»[35]. Come risultato, il mondo umano è altrettanto triplice: l'uomo si trova situato in un mondo esteriore (Ausserwelt), in un mondo interiore (Innerwelt) e in un mondo socio-culturale (Mitwelt). Sebbene Plessner non parli esplicitamente di prospettive alla prima, alla terza e alla seconda persona, le tre dimensioni che costituiscono il mondo umano sono connesse con queste tre prospettive. Mentre il mondo interiore è connesso alla prospettiva alla prima persona e il mondo esteriore alla prospettiva alla terza persona, il mondo sociale è legato soprattutto alla nostra prospettiva alla seconda persona, alle interazioni con i nostri simili.

Non bisognerebbe comunque dimenticare che gli esseri umani non sono solamente eccentrici ma restano allo stesso tempo centrici: «Der Mensch ist weltoffen. Zweifellos, daran ist nicht zu zweifeln. Aber die Offenheit ist auf eine eigentümliche Weise verschränkt in die Umweltgebundenheit bei ihm»[36]. Inoltre, nella misura in cui noi restiamo il nostro corpo al di là dell'autocontrollo, abbiamo ancora anche una dimensione "vegetativa". È per questa esistenza triplice che siamo capaci di comprendere non solo i nostri simili ma – come ho cercato di mostrare con la storia del mio cane che giocava – fino a un certo punto anche la vita animale e forse anche – in un senso più limitato – la vita vegetale. Dal momento che condividiamo certe caratteristiche di vita con altri tipi di esseri viventi è anche possibile descrivere e analizzare le categorie vitali di questi tipi. In tale contesto, Thomas Ebke parla della "svolta vitale" di Plessner:

> Mentre Kant pensava che la condizione di possibilità che ci permette di avere esperienza degli oggetti è fondata nelle operazioni sintetiche del nostro intelletto, Plessner ci incoraggia a ricondurre questa condizione a una attività vitale eseguita sia da noi che dagli oggetti di cui abbiamo esperienza. Se in quanto esseri umani siamo capaci di concepire le cose viventi come cose viventi, ciò non è dovuto a un'unica attività cognitiva ma a un'attività che condividiamo con gli oggetti con i quali ci confrontiamo. E questa attività è l'attività della vita nel suo stesso diritto – la realizzazione dei confini. Così, la svolta o la capriola fatta da Plessner è una svolta vitalistica dato che noi stessi abbiamo già compiuto il movimento della vita nel momento in cui descriviamo le cose come cose viventi[37].

Conclusione: gli ormoni di Hermes

Guardando alla storia dell'ermeneutica nell'era moderna, possiamo osservare una continua espansione. Iniziata come disciplina in supporto all'esegesi teologica nel diciasettesimo secolo, Schleiermacher l'ha

[34] Ivi, p. 365.
[35] Ivi, p. 364.
[36] H. Plessner. Das Problem der menschlichen Umwelt, in Politik. Anthropologie. Philosophie. Aufsätze und Vorträge, München 2001, p. 173.
[37] Th. Ebke, Life, concept and subject. Plessner's vital turn in the light of Kant and Berson, in J. de Mul (a cura di), Artifical by Nature. Plessner's Anthropology: Perspectives and Prospects, Amsterdam (in stampa).

trasformata in una metodologia generale per l'interpretazione di ogni testo, mentre Dilthey l'ha espansa ulteriormente facendone una teoria generale per l'interpretazione di espressioni culturali. Inoltre, nell'opera di Dilthey, Heidegger e Gadamer l'ermeneutica è divenuta parte integrante dell'analisi fenomenologica dell'uomo come essere interpretante. Infine, grazie alla elaborazione di Plessner della tesi di Dilthey sulla espressività della vita, l'ermeneutica ha ampliato oltre il proprio scopo per includere i viventi che non sono compresi solamente come oggetti di interpretazione ermeneutica fatta da uomini ma come esseri interpretanti essi stessi.

Sulla base di questa bio-ontologia ermeneutica, possono essere distinti e analizzati diversi tipi di di comprensione e interpretazione bioermeneutica. Accanto alla tradizionale antropoermeneutica, una ricca varietà di ermeneutica degli animali e delle piante attende di essere investigata, tanto nel contesto della comunicazione intra-specie quanto in quello della comunicazione inter-specie. A un livello più basico, possiamo pensare anche a processi intra-organici d'interpretazione come l'interpretazione del DNA da parte dell'organismo al fine di produrre le proteine di cui ha bisogno nella giusta quantità e al giusto posto[38].

La bioermeneutica, come si è detto qui, non comincia dal nulla. Dalla scoperta del codice genetico nella seconda metà dello scorso secolo in poi è emersa l'idea secondo cui la vita è un «fatto controllato da simboli»[39]. Seguendo quest'idea sono emerse una serie di discipline teoretiche ed empiriche che indagano la dimensione simbolica della natura. Mentre la zoosemiotica studia la comunicazione intraspecie e interspecie, altre branche della biosemiotica si concentrano sullo studio di codici, segnali e segni a livello organico e molecolare. Una bioermeneutica diltheyana-plessneriana dovrebbe completare allora queste discipline emergenti con un'analisi ermeneutica di comprensione e interpretazione. Molti ermeneuti rifiuteranno di applicare i concetti di «comprensione» e «interpretazione» alla vita organica, affermando che questa non sarebbe altro che una proiezione antropomorfica (e antropocentrica). Senza dubbio questa critica è opportuna nel caso delle descrizioni riduzionistiche della vita, in cui le ascrizioni di caratteristiche umane a fenomeni organici (come accade, per esempio, ne The Selfish Gene di Richards Dawkins) non sono molto più che semplici metafore[40]. Comunque, come le ricerche in (zoo)semiotica dimostrano in maniera convincente, le forme di vita organica mostrano una ricca varietà d'interpretazioni al di là del mero condizionamento attraverso segnali. Gli animali non solo mostrano schemi complessi di comunicazione (attraverso espressioni facciali, il seguire con lo sguardo, la vocalità, la bioluminescenza e la comunicazione olfattiva o elettrica) ma gli elementi di comunicazione hanno spesso significati multipli e distinti che dipendono dal contesto e dagli schemi di comportamento. Lo scondizolio del nostro bracco tedesco, per riprendere ancora questo esempio, può avere diversi significati.

[38] Si veda la citazione di Dennis Noble nel secondo paragrafo.
[39] Citato in M. Barbieri, A Short History of Biosemiotics, cit., p. 223.
[40] R. Dawkins, The Selfish Gene, Oxford 1976.

Oltre alla predisposizione al gioco, può indicare eccitamento, attesa, ansietà, incertezza o sottomissione, che possono essere interpretati non solo dagli umani ma anche da altri cani e in certi casi anche da altri animali laddove i loro Umwelten combaciano. Benché la loro comprensione non abbia una dimensione semantica, essi esprimono e comprendono intenzioni laddove si mettono l'un l'altro in una prospettiva alla seconda-animale. I cani sono capaci anche di comprendere la meta-comunicazione come è il caso della loro cosidetta "espressione da gioco", che segnala come un messaggio in apparenza aggressivo sia in realtà parte di un gioco di combattimento e non di un vero gesto aggressivo. E anche a livello intra-organico accadono processi interpretativi che esprimono e colgono pragmaticamente dei bisogni vitali. Compresa come una mera interpretazione sintattica, anche la "lettura" del DNA è parte di un processo bioermeneutico.

Va da sé che esistono differenze sostanziali tra l'interpretazione di un romanzo di Proust, la maniera in cui un cane interpreta le nostre carezze e il modo in cui un ormone, come un "Hermes molecolare", trasmette un messaggio. Ma proprio per questo la bioermeneutica ha il compito, iniziando dall'analisi di diversi livelli di organico, di analizzare le maniere d'interpretazione – semantica, pragmatica e sintattica – concomitanti [41].

Lo scopo della bioermeneutica è tanto vasto quanto lo è quello della vita. E potrebbe persino includere forme di vita artificiale non appena le loro performance comportamentali diventeranno indistinguibili da quelle della vita organica. "Assecondare" le attitudini di gioco di un robot potrebbe diventare non molto diverso dal nostro giocare con il cane. Fintanto che la nostra forma di vita combacia con altre forme di vita naturali e artificiali – e il nostro riconoscimento potrebbe persino iniziare quando assistiamo alla riproduzione spontanea di molecole in un brodo primordiale – potremmo convenire con meraviglia con il motto di Dilthey secondo cui «Leben erfaßt hier Leben».

[41] Per una interpretazione ermeneutica più dettagliata di questa «trinità linguistica» nel contesto della teoria dell'informazione si veda J. de Mul, The informatization of the worldview, in Cyberspace Odyssey. Towards a Virtual Ontology and Anthropology, Newcastle upon Tyne 2010, pp. 105-124.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Articoli/8

Ebbinghaus versus Dilthey

Il dialogo mancato tra scienze della natura e scienze dello spirito

di Francesca D'Alberto

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 02/02/2014. Accettato il 25/02/2014.

This contribution deals with the controversy between the phsychologist Herman Ebbinghaus (1850-1909) and Wilhelm Dilthey (1833-1911) on the status of psychology at the time when it began to be inspired by the model of naturalsciences. This controversy, which lies within the broader context of the debate that took place in Germany in the second half of the nineteenth century on the status of the natural and human sciences, shows many points in common with the current debate on neo-reductionism. The current "neuromania", *i.e.* the tendency to reduce the productions of mind to neurological processes of the brain, proposes arguments that have their roots in the never-resolved debate in the nineteenth century. The author wants to highlight that the misconceptions and misunderstandings that characterized the dialogue between scientists and philosophers at the time of Dilthey are reflected in the current comparison between neo-reductionists and supporters of the irreducibility of the spiritual to the natural.

***

"Di nuovo indietro all'Ottocento": perché?

Se si guarda agli esiti più attuali del lungo dibattito tra "scienze della natura" e "scienze dello spirito", culminato nella seconda metà dell'Ottocento nell'elaborazione di prospettive assai varie, da quella di Wilhelm Windelband a quella di Heinrich Rickert a quella, che qui particolarmente ci interessa, di Wilhelm Dilthey, non si può evitare di fare i conti con la più recente prospettiva che si è sviluppata nel campo delle scienze naturali. Oggi, infatti, il fronte della ricerca sul rapporto spirito-natura, anima-corpo è quello delle neuroscienze. Se i "filosofi" nell'Ottocento, il secolo del grande progresso della scienza, si sono dovuti confrontare con fisica, chimica e biologia, oggi i sostenitori dell'antiriduzionismo devono fare i conti con i grandi successi della scienza in ambito di ricerca sul cervello. A questo proposito è interessante comprendere il senso filosofico di quella che è stata chiamata, con definizione azzeccata, "neuromania" e capire quanto il dibattito tra i sostenitori del riduzionismo neuronale e gli antiriduzionisti richiami temi

già noti alle discussioni ottocentesche e quanto le risposte allora date da Dilthey ci offrano ancora concetti e impostazioni per interpretare il presente.

Il termine "neuromania" è stato utilizzato da Paolo Legrenzi e Carlo Umiltà, che ne hanno indagato impostazione e conseguenze non solo in rapporto alla ricerca psicologica, ma anche, più in generale, in relazione alla comprensione e la definizione del mondo che ci circonda. Dalla tendenza a una spiegazione "monistica" e "materialistica" dei processi mentali (con termine "antico", ma essenziale per tutta la storia della psicologia dalla fine dell'Ottocento, dei cosiddetti "prodotti dello spirito"), alla rassicurante riduzione della mente al cervello – cervello che finalmente pare accessibile al "pubblico", e accessibile nella forma per il "pubblico" più eccitante, cioè quella di un'immagine –, alla apparente equazione senza resto cervello=vita (con tutte le conseguenze e le contraddizioni etiche che il "corpo" pone), Neuro-mania apre un orizzonte di riflessione (e di polemica) sostanzialmente inesauribile[1].

Tra tante sollecitazioni, a volte difficili da focalizzare in modo preciso per profani delle neuroscienze, vale la pena avviare il discorso prendendo a prestito proprio il titolo di un paragrafo di *Neuro-mania*: si tratta del paragrafo "Di nuovo indietro all'Ottocento", nel quale si sottolinea come lo studio delle neuroimmagini, che pare rivoluzionare oggi il problema mente-cervello, abbia in realtà la sua radice in studi di fine Ottocento (con particolare riferimento alla sottrazione cognitiva e alla misura del flusso sanguigno cerebrale). Più in generale, non solo in relazione ai singoli studi e ai risultati anticipatori di molte successive acquisizioni, l'Ottocento si rivela come un momento al quale sempre ritornare. La seconda metà secolo, in particolare, resta il punto di riferimento decisivo per comprendere cosa sia e come nasca quella svolta riduzionista che oggi è di gran moda nella forma del "neuroriduzionismo", ma che ha visto, prima dell'utilizzo del prefisso "neuro" diversi, anche se meno felici, tentativi di ridurre il mentale (o spirituale) al fisiologico (al materiale).

Questi tentativi (in larga misura volti a superare il dualismo cartesiano) si collocavano, come si accennava sopra, nel quadro del lungo contrasto tra scienziati e filosofi, che diventava sempre più teso nell'epoca in cui, senza troppe esitazioni, la psicologia si decideva a diventare "scienza", e scienza di un certo tipo, svincolandosi dal secolare legame, in parte di subordinazione, con la filosofia.

Al di là delle pur evidenti differenze, dovute soprattutto ai grandi avanzamenti tecnologici, molte analogie tra l'attuale discussione sul neuroriduzionismo e la discussione ottocentesca sulla trasposizione dei metodi della fisica e della chimica (presto anche della biologia) in campo "spirituale" (cioè psicologico) sono innegabili. Il tentativo, oggi portato avanti da più parti, di strappare la psicologia a quella che sembra un'inevitabile neuroriduzione, risulta, forse, ancor più difficile, proprio per le ragioni messe in luce da Legrenzi e Umilitá. I concreti risultati delle neuroscienze,

[1] P. Legrenzi, C. Umiltà, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Bologna 2009.

la divulgazione semplificatoria delle analisi del cervello, la fiducia in efficaci strumenti di "guarigione" rende per l'uomo "comune" l'approccio neuroriduzionista assai consolatorio.

Per quanto a fine Ottocento questi sviluppi fossero ancora lontani, il problema di fondo si presentava per molti versi simile: perché la psicologia, a fronte dell'efficacia teorica e dei grandi risultati pratici delle scienze naturali, alla prospettiva quasi determinista di un loro costante progresso, avrebbe dovuto mantenere il suo legame con la filosofia?

La scelta di votarsi al metodo scientifico e di trovare una salda fondazione sperimentale appariva di certo, all'epoca, la via più adatta per salvarsi dall'abbraccio, divenuto ormai mortale, con la filosofia, la quale, dopo Kant, sopravviveva (per una buona parte dei suoi contenuti tradizionali) come "metafisica" dalle certezze assai labili. È storia nota in quali e quante forme si sia realizzata l'aspirazione della psicologia a farsi scienza (nonostante le resistenze degli stessi scienziati). D'altra parte sono famosi i tentativi di salvarne la specificità metodologica e riconoscerne la peculiarità dell'oggetto, individuando una strada alternativa a quella della sua riduzione a scienza naturale. Il merito maggiore, in tal senso, è di Edmund Husserl, che, con la radicale messa in questione non solo della psicologia "scientifica" e di ogni atteggiamento ingenuamente naturalistico, ma con l'affermazione – paradossale agli occhi di molti, visti i grandi risultati ottenuti dalle più diverse discipline scientifiche – della crisi della scienza stessa, scienza divenuta cieca al senso, ha scommesso su un nuovo metodo e una nuova interpretazione dell'esperienza.

Anche le questioni che Husserl poneva in modo magistrale al nuovo secolo e il suo intenso lavoro a una scienza d'esperienza dalla connotazione non naturalistica (con il riaffiorare di un altro dualismo, ben colto dalla neurofenomenologia, quello di *natura* ed *esperienza*) affondavano le loro radici nella discussione di fine Ottocento. È, infatti, in questo periodo che viene elaborata una nuova possibilità di indagine dell'esperienza, per la quale veniva coniato appositamente il neologismo *Erlebnis*, esperienza vissuta. Fu proprio Dilthey, come noto, a coniare il termine che diventò l'imprescindibile riferimento per tutte le prospettive che rifiutavano l'unilaterale naturalizzazione della psicologia.

Certamente Dilthey non si poneva ancora problemi che oggi, invece, sono all'ordine del giorno: in primo luogo, ovviamente, la questione della morte cerebrale e dei limiti della vita non erano per lui neppure ancora immaginabili; per quanto fosse appassionato cultore di studi fisiologici, le sue competenze non gli permettevano certo di entrare nello specifico delle nuove scoperte biologiche e delle loro possibili conseguenze etiche. Tuttavia, nel confrontarsi con le scienze naturali e soprattutto con la nuova psicologia scientifica che da esse traeva metodi e impostazione teorica, Dilthey coglieva chiaramente le questioni centrali del riduzionismo naturalistico e le conseguenze che tale prospettiva avrebbe avuto per l'interpretazione del mondo umano.

Che il suo apporto allo sviluppo di una psicologia "non naturalistica" sia stato sostanzialmente dimenticato è da ascrivere non solo ad alcune debolezze e ambiguità della sua impostazione, ma anche al più generale sviluppo della psicologia novecentesca. A prescindere dai limiti del discorso diltheyano (inevitabili, d'altronde, per un pensatore dalla formazione classica, addirittura teologica, ma desideroso di confrontarsi con quella che appariva la grande novità del post-kantismo), quello che vale la pena mettere in luce è il senso di questa nuova indagine dell'esperienza: quanto importante sarà, per la successiva riflessione relativa alle scienze umane, questa controversa impostazione diltheyana è evidente dalla ripresa delle sue linee generali tanto in sede fenomenologica quanto all'interno delle più varie teorie ermeneutiche.

Linguaggio unico e corpo

Due aspetti illustrati in *Neuro-mania*, in particolare, ci riportano a quella tensione tra riduzione della psiche a natura e riconoscimento della specificità dei fenomeni mentali, che stavano al centro del programma filosofico diltheyano:

a) In primo luogo, Dilthey viveva una situazione analoga a quella descritta da Legrenzi e Umiltá, cioè viveva il cortocircuito tra saperi tradizionali e nuove discipline. Il progetto riduzionista, per il quale «un unico linguaggio, quello della fisica-chimica e della biologia, sarebbe il grimaldello per svelare i meccanismi di tutti i fenomeni conosciuti dell'universo, dal moto dei corpi celesti alle particelle elementari, dal naturale al sociale», ha prodotto il fiorire di nuove discipline: o meglio, di discipline tradizionalmente "umanistiche" che paiono ri-legittimarsi (e avere successo) oggi grazie al prefisso "neuro" (neuroestetica, neuroetica, neuroteologia, e soprattutto, neuropolitica).

Proprio l'analoga aspirazione a "un linguaggio unico", portata avanti, nell'Ottocento, dal positivismo classico, era l'oggetto della critica diltheyana. Il progetto positivista non considerava, infatti, secondo il filosofo, l'eterogeneità dei fenomeni psicologici rispetto a quelli naturali, e, di conseguenza, non era in grado di elaborare un approccio all'esperienza del mondo storico-sociale (prodotto dall'interazione di individui psico-fisici) più consono alla sua complessità rispetto all'approccio sperimentale utilizzato in realtà costruite ad hoc e meno articolate[2].

Dilthey vedeva frantumarsi il tradizionale sapere filosofico e formarsi una serie di scienze singole, che ambivano a essere riconosciute nella loro autonomia pur applicando il medesimo metodo (statistica, sociologia, antropologia). Come accade oggi, tutte queste discipline si differenziavano solo per la porzione di realtà considerata, ma prendevano a prestito la loro scientificità dalle scienze naturali. A quel tempo il caso più clamoroso di questo "slittamento" del metodo delle Naturwissenschaften nell'ambito di discipline tradizionalmente filosofiche fu la trasposizione dell'evoluzionismo

[2] Ivi, pp. 56-57.

in ambito sociale, con le note drammatiche conseguenze che conosciamo; non va dimenticato anche un altro caso particolare di questo fenomeno, cioè l'interpretazione della teoria del genio di ascendenza romantica in termini di equilibrio di forze psico-fisiche, che proprio Dilthey presentava all'Istituto per la formazione di medici militari[3].

b) Un secondo aspetto fondamentale di Neuro-mania, quello della centralità del corpo, chiave della ricerca attuale e delle speranze future, era tema all'ordine del giorno anche nell'Ottocento. Il fatto che «l'uomo, inteso come corpo, [faccia] parte a pieno titolo della natura»[4] era innegabile anche per Dilthey (che, tra l'altro, era arrivato a riconoscere l'imprescindibilità e l'influenza del sostrato materiale sullo spirito attraverso la lettura della teologia di Schleiermacher più che della scienza), ma non gli pareva sufficiente a comprendere la complessità dell'esperienza. Come oggi, appunto, «il cervello non spiega chi siamo», così per Dilthey l'analisi psicologica che riconduceva i prodotti della mente a processi fisiologici non spiegava i processi spirituali. A rendere impossibile e insensata questa riduzione "naturalistica" era, infatti, per Dilthey l'ineliminabile dimensione soggettiva inscritta nell'esperienza interna, e quindi l'inaggirabile problema della coscienza. Proprio nel dare voce a un modello in cui l'indagine in terza persona, tipica del metodo naturalistico, veniva ripensata in rapporto Erlebnis, all'esperienza vissuta in prima persona, Dilthey trovava un approccio innovativo all'analisi esperienziale.

Una polemica senza via d'uscita

La novità del programma diltheyano ben si delinea alla luce dello scontro con Heinrich Ebbinghaus, difensore della prospettiva associazionistica. Al di là delle vicende storiche e biografiche, e soprattutto al di là delle antipatie accademiche che resero impossibile ai due interlocutori anche solo uno scambio di opinioni costruttivo, la loro polemica senza via d'uscita intorno al famoso testo diltheyano del 1894, Idee per una psicologia analitica e descrittiva, mostra l'impossibile dialogo tra l'atteggiamento ispirato alle scienze della natura e l'indagine dell'Erlebnis[5].

Tre sono i punti di questa polemica che consentono di ricostruire il quadro di questo mancato dialogo.

[3] Cfr. W. Dilthey, *Immaginazione poetica e follia*, in Id., *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1886-1909)*, a cura di G. Matteucci, Milano 1995, pp. 63 ss.
[4] P. Legrenzi, C. Umiltà, *Neuro-mania*, cit., p. 55.
[5] Sulla "antipatia accademica" tra i due protagonisti in questione cfr. A. Marini, *Materiali per Dilthey. "Idee su una psicologia analitica e descrittiva"*, Milano 2002 e F. Rodi, *Die Ebbinghaus-Dilthey-Kontroverse. Biographischer Hintergrund und sachlicher Ertrag*, in Id., *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Weilerswist 2003, pp. 173-183.

a) Definizione di psicologia esplicativa (impossibilità del riduzionismo)

Il presupposto della nuova indagine diltheyana era la critica alla psicologia dominante al suo tempo, che egli definisce come psicologia esplicativa. Esplicativa, spiega Dilthey, è una scienza che opera la «sussunzione di un campo di fenomeni sotto un nesso causale, tramite un numero limitato di elementi univocamente determinati [...]» e che «può raggiungere il suo scopo solo tramite un collegamento di ipotesi»[6].

A questo modello, che, procedendo per ipotesi, prescinderebbe, secondo Dilthey, dalla concretezza dell'esperienza, sarebbero da ricondurre sia «la dottrina del parallelismo dei processi nervosi e dei processi spirituali» sia ogni «riduzione di tutti i fenomeni di coscienza a elementi rappresentati come atomi in rapporto di azione reciproca secondo leggi»[7]. Il riduzionismo secondo il modello fisico-chimico risultava, per Dilthey, pura teoria, poiché il salto da una dimensione all'altra non era, di fatto, comprovabile. La riflessione diltheyana, da questo puto di vista, si trova perfettamente in linea con gli argomenti antiriduzionisti che oggi evidenziano il gap mente/cervello.

Queste critiche, secondo Ebbinghaus, non toccavano minimamente la psicologia associazionista: soltanto una semplificazione dilettantesca e un'esposizione "oscura" di questo modello potevano, a suo avviso, mettere insieme prospettive così diverse, come quella di Herbart e di Mill, confondendo psicologia associazionistica e psicologia esplicativa[8]. Anche le giuste considerazioni fatte da Dilthey in merito alla necessità di considerare la totalità e la complessità dell'esperienza umana arriverebbero tardi, secondo Ebbinghaus, perché la psicologia, a suo avviso, aveva già preso coscienza di questi limiti, volgendosi non a caso alla biologia, anziché assumere il semplice metodo fisico-chimico. Dilthey darebbe quindi, secondo Ebbinghaus, non solo un'immagine inadeguata della psicologia contemporanea, ma addirittura un'immagine inadeguata di ciò che la psicologia «in un'epoca qualsiasi, è effettivamente stata»[9].

Per quanto concerne poi l'uso di ipotesi, criticato dal filosofo, Ebbinghaus afferma che «la psicologia non ha un modo di procedere diverso da quello di tutte le altre scienze»[10], ed è assurdo pretendere «da essa qualcosa di diverso da ciò che è in grado di offrire»[11]: le sue ipotesi «sono ben verificabili nelle loro conseguenze come lo sono delle buone ipotesi scientifico-naturali», e questo proprio grazie all'esperimento e alla misurazione[12].

[6] W. Dilthey, *Idee per una psicologia analitica e descrittiva*, in Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, a cura di A. Marini, Milano 2003, pp. 351-352.
[7] Ivi, p. 354.
[8] A. Marini, *Materiali per Dilthey*, cit., pp. 111.
[9] Ivi, p. 107.
[10] Ivi, p. 125.
[11] Ivi, p. 128.
[12] Ivi, p. 123.

È evidente che per Ebbinghaus *esperienza* ed *esperimento* sono la medesima cosa ed è questa la prima di una lunga serie di incomprensioni che rendevano impossibile il dialogo tra i due studiosi.

b) Connessione vivente (insensatezza del riduzionismo)

In contrasto con questo modello *tout court* naturalistico (la spiegazione è elaborazione e collegamento di ipotesi, il metodo in uso quello sperimentale), Dilthey propone un approccio che vuole rendere giustizia all'*intero contenuto* della vita psichica.

La psicologia descrittiva (o concreta) si caratterizza proprio per il fatto di rifiutare l'idea di un rapporto causale tra la percezione e la rappresentazione, tra processo fisico e prodotto mentale. Il modo di darsi della vita psichica, sostiene Dilthey, è, infatti, completamente differente rispetto a quello della vita del corpo: l'unità dell'oggetto della psicologia non è, cioè, costruita dall'esterno tramite ipotesi, ma «riposa su una sintesi delle sensazioni proveniente dall'interno»[13]. Sintesi è collegamento in unità presente immediatamente nella coscienza: è «un nesso dato originariamente»[14], il suo oggetto è «la datità immediata della connessione psichica nella esperienza interna». Psicologia descrittiva, perciò, non significa "semplicemente descrittiva": piuttosto, la descrizione di quell'immediato vivere che noi siamo è la condizione per comprendere l'altro.

Nel tentativo di ripensare la filosofia all'epoca del dominio delle scienze naturali, precisa Dilthey, esclusivamente nell'esperienza interna (innere Erfahrung), nei fatti della coscienza, è possibile trovare un saldo ancoraggio per il pensiero. La messa a fuoco di questa esperienza interna, della sua peculiarità e del suo senso per la conoscenza è il punto d'avvio per ripensare il rapporto tra soggetto e mondo esterno: infatti, «la realtà, così come essa è, la possediamo solo nei fatti della coscienza dati nell'esperienza interna»[15]. Dilthey rovescia quindi la situazione apparentemente sfavorevole alla sua prospettiva "descrittiva" a tutto vantaggio di un approccio non naturalistico e non sperimentale alla psiche.

Egli arriva così a elaborare il principio di fenomenalità, «secondo il quale tutto ciò che esiste per me sta sotto la condizione generalissima di essere un fatto della mia coscienza; anche ogni cosa esterna mi è data soltanto come un collegamento di fatti o eventi della coscienza: oggetto, cosa esistono solo per una coscienza e in una coscienza»[16]. Contro l'ovvio atteggiamento naturale, che considera la realtà come qualcosa di dato ed esterno, il principio di fenomenalità rende imprescindibile, anche per il costituirsi della realtà, la dimensione soggettiva. Questa consapevolezza del riferimento costante alla

[13] Ivi, p. 94.
[14] Ibid.
[15] W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di G.B. Demarta, Milano 2007, p. LXI.
[16] Id., *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*, in Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., p. 228.

coscienza avviene perciò tramite autoriflessione (Selbstbesinnung): «solo negli atti di coscienza ha luogo la contrapposizione, la separazione di sé da un oggetto»[17]. Non si tratta né di un fenomenalismo intellettualistico, sottolinea Dilthey (cioè l'affermazione solipsistica "non esiste qualcosa di indipendente dalla coscienza"), né dei tentativi fatti da alcuni scienziati (Johannes Müller e Hermann von Helmholtz) di fare della legge di causalità un apriori, ma di un approccio complesso, che chiama in causa tutte le dimensioni psichiche (non solo quella intellettuale).

A fronte dell'insicuro collegamento di ipotesi della psicologia esplicativa, quindi, la psicologia descrittiva ha, paradossalmente, una maggior certezza. Il suo punto di forza – contrariamente a quanto sostenuto dagli scienziati – sta proprio nel fatto di essere un approccio in prima persona. In essa, infatti, «la connessione vivente dell'anima non viene conquistata poco a poco per tentativi, ma precede ogni conoscenza»[18].

Provocatoriamente Dilthey sostiene:

> è evidente che le scienze dello spirito sono avvantaggiate rispetto a quelle della natura in quanto il loro oggetto non è un fenomeno sensibile, un mero riflesso di una realtà in una coscienza, bensì è la stessa interiore e immediata realtà, nella forma di una connessione vissuta interiormente. La realtà, così come essa è, la possediamo solo nei fatti della coscienza dati nell'esperienza interna. L'analisi di questi fatti è il centro delle scienze dello spirito[19].

Più in generale, un'assoluta diversità caratterizza il senso dell'esperienza nel mondo delle scienze naturali e in quello delle scienze dello spirito: le prime «hanno per oggetto fatti che nella coscienza compaiono come dati dall'esterno, come fenomeni e singolarmente», mentre le seconde – e la psicologia in prima istanza – hanno come oggetti fatti che compaiono «come dati dall'interno, come realtà e connessione vivente». Da questa diversità deriva la nota tesi diltheyana che «spieghiamo la natura, comprendiamo la vita psichica»[20].

Se nella conoscenza naturale «qualsiasi connessione si costituisce tramite costruzione ipotetica, nella psicologia proprio la connessione è data originariamente e costantemente nel vivere (*Erleben*): c'è vita (*Leben*) solo e dovunque come connessione».

Per quanto anche l'umanità possa essere «per noi un fatto fisico, e accessibile in quanto tale solo alla conoscenza naturale» (cioè, cose si diceva in apertura, *corpo*), poiché «gli stati umani sono immediatamente vissuti», «giungono a espressione nelle manifestazioni di vita» e queste «espressioni vengono intese», la psicologia – se vuole essere *scienza dell'esperienza umana* – non può in alcun modo occuparsi dell'uomo come se questo fosse solo corpo.

---

[17] Ibid.
[18] Ivi, p. 95 (in relazione a W. Dilthey, *Idee per una psicologia analitica e descrittiva*, cit. p. 403).
[19] Id., *Introduzione alle scienze dello spirito*, cit., p. LXI.
[20] Id., *Idee per una psicologia analitica e descrittiva*, cit., p. 355.

A partire dalla constatazione di questa differenza fondamentale e della irriducibilità reciproca di esperienza ed esperimento, Dilthey sviluppa la concezione dell'Erlebnis e il «procedimento dell'intendere»: «noi intendiamo noi stessi e gli altri solo in quanto compiamo una trasposizione della nostra vita vissuta in ogni specie di espressione della propria e dell'altrui vita»[21]. La psicologia deve quindi essere in primo luogo analitica, cioè partire dalla Selbstbesinnung, dalla riflessione su di sé e quindi descrittiva, deve cioè, senza cercare legami causali alla luce di ipotesi "esterne", descrivere ciò che il soggetto vede intorno a sé, il mondo e gli altri uomini. Procedimento biografico ed autobiografico sono dunque i metodi più consoni a un'indagine d'esperienza, che voglia coglierne la complessità. L'autobiografia, afferma non a caso Dilthey, è la forma più alta di comprensione della vita[22].

Lo stesso procedimento, controbatte Ebbinghaus, sarebbe in realtà messo in opera anche dagli psicologi associazionisti, perciò Dilthey, a ben vedere, non direbbe nulla di nuovo: l'integrazione delle lacune dell'esperienza avviene infatti, nella psicologia associazionistica, con l'aiuto di e per analogia con qualcosa che è ricavato da una realtà effettivamente data altrove[23]. Anche in relazione a questo secondo, assai decisivo, punto vi è chiaramente un fraintendimento da parte di Ebbinghaus della proposta diltheyana. Non di analogia, si tratta infatti, nel modello diltheyano, ma di una trasposizione del Sé nell'altro, trasposizione possibile sulla base dell'esperienza vissuta: si tratta quindi di un approccio in terza persona che è però, per così dire, fondato sull'analisi di Sé e del proprio vissuto, quindi sulla prima persona.

Appare chiaro a Dilthey che, grazie a questo intreccio tra prima e terza persona, «ovunque la connessione di Erleben, espressione e intendere è il procedimento specifico per cui l'umanità esiste per noi come oggetto delle scienze dello spirito» e una disciplina appartiene alle scienze dello spirito solo se il suo oggetto è accessibile a questo atteggiamento[24].

c) Psicologia della vita

Terzo punto di questo scambio fatto soprattutto di fraintendimenti riguarda il senso stesso della psicologia. Quando Ebbinghaus afferma che Dilthey e gran parte dei rappresentanti delle scienze dello spirito tenderebbero a rinunciare a ogni fondazione psicologica per rivolgersi alla «ambigua e soggettiva "psicologia della vita"»[25], mostra di confondere la vita con l'esperienza vissuta e di non cogliere la specificità di quell'Erlebnis "inventato" da Dilthey.

Dilthey non si ferma, in realtà, solo alla dimensione della vita e dell'Erleben, del vivere immediato, ma, appunto, tratta dell'Erlebnis, di un'esperienza strutturata, e quindi analizzabile, in primo luogo, a partire da

[21] Id., *La costruzione del mondo storico*, in Id., *Critica della ragione storica*, p. 155.
[22] Cfr. Id., *Nuovi studi sulle scienze dello spirito*, in Id., *Critica della ragione storica*, cit., p. 304.
[23] Cfr. A. Marini, *Materiali per Dilthey*, cit., p. 117.
[24] W. Dilthey, *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 155.
[25] A. Marini, *Materiali per Dilthey*, cit., p. 99.

se stessi (non a caso lo Strukturzusammenhang è il carattere peculiare della vita psichica, secondo Dilthey). L'intera possibilità delle scienze dello spirito starebbe in questa particolare connotazione del vivere, che non è solo vivere del corpo, ma strutturarsi dell'esperienza del mondo secondo categorie specifiche (valore, scopo, significato), tutte categorie tratte dalla temporalità e dalla concretezza dell'esistenza. Per Dilthey «l'Erleben è soltanto un divenire interiore dell'intera realtà psichica in una data situazione»[26]: a partire da esso si ricavano le categorie del mondo spirituale, reali. Le categorie formali, quelle della logica, invece, non nascono dalla vita, ma da astrazioni del pensiero e non possono essere trasferite nel mondo spirituale se non distorcendone la natura. Il corso temporale, che è propriamente il modo in cui si dà l'Erleben, non può essere immediatamente vissuto: non è possibile vivere immediatamente il fluire, perché ogni atto di attenzione, che vuole apprendere questo fluire, ne apprenderà solo una parte, già divenuta passata. Il corso temporale è sì la condizione sotto cui si dà la nostra vita, ma non è vivibile dalla vita stessa: «il tempo viene esperito come l'incessante procedere del presente»; se «questa pienezza reale, che costituisce il presente, sussiste sempre», «di continuo muta ciò che forma il contenuto dell'Erleben». Quindi «le rappresentazioni nelle quali noi possediamo il passato e il futuro, esistono soltanto per chi vive nel presente. Il presente esiste sempre, e nulla esiste che non abbia luogo in esso»[27].

L'*Erlebnis*, cioè l'esperienza vissuta, invece, è la minima unità nel presente con significato unitario. Tutte queste parti, questi *Erlebnisse* temporali sono connessi tra loro e il centro di questa connessione è *l'unità della coscienza*. Noi non possiamo afferrare la struttura della vita, che è questo fluire ininterrotto, ma possiamo riconoscere la *strutturale connessione* delle sue parti grazie alla coscienza.

In questa psicologia della vita, inoltre, Dilthey trovava un'alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo fisicalista anche in relazione all'importante questione del corpo. La formazione del Sé corporeo è, nell'ottica diltheyana, un complesso scambio che passa per la coscienza e quindi per la relazione immediata con il mondo esterno e con le altre persone. Si apre qui naturalmente lo spazio per la riflessione sull'empatia, che, infatti, non a caso è stata portata avanti da Edith Stein. A rendere impossibile e insensata la riduzione "naturalistica" era dunque, in ultima istanza, per Dilthey l'ineliminabile dimensione soggettiva inscritta nell'esperienza interna, e quindi l'inaggirabile problema della coscienza. L'indagine in terza persona, tipica del metodo naturalistico, non poteva rendere conto per Dilthey dell'*Erlebnis*, il cui carattere specifico è appunto l'essere vissuta in prima persona.

[26] Ibid.
[27] W. Dilthey, *Nuovi studi sulle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica,* cit., p. 296.

La polemica con Ebbinghaus termina con un niente di fatto: dopo una breve nota di risposta, Dilthey abbondonerà il campo della psicologia, sviluppando, invece, sicuramente con maggiore vigore teoretico, una articolata *teoria della conoscenza*.

È innegabile, infatti, che Ebbinghaus abbia centrato alcuni punti deboli della impostazione diltheyana (in particolare la semplificazione stereotipata del metodo scientifico). Ma il punto essenziale della polemica sta nel fatto che era impossibile per Ebbinghaus comprendere la necessità diltheyana di rimettere al centro della psicologia l'esperienza, di allargare quindi il campo della psicologia (come si direbbe oggi, nella consapevolezza che «la mente è più vasta del cervello»[28]) e, con maggior coraggio rispetto agli psicologi scientifici, di farne non una scienza naturale, bensì la disciplina di mediazione con le scienze naturali. Non va sottovalutato, infatti, che, pur nei limiti della sua prospettiva per molti versi ancora kantiana, Dilthey, nell'analisi del vissuto, faceva riferimento a un corpo materiale e a un corpo vissuto, aprendo, anche su questo fronte, ai successivi sviluppi fenomenologici.

Per quanto riguarda poi il problema della differenziazione disciplinare, Dilthey coglieva, grazie al modello dell'esperienza vissuta, l'ingenuità del riduzionismo: le neurodiscipline, come ai suoi tempi le *Einzelwissenschaften*, le scienze singole ispirate al modello naturalistico, nell'illusione di aver trovato un fondamento forte, si avviavano a perdere completamente la loro autonomia, e, soprattutto, il loro *senso*. La crisi delle scienze colta da Husserl sviluppava e traeva le conseguenze di questa intuizione diltheyana, alla quale Dilthey non seppe dare compiuta forma (e su questo Ebbinghaus ha ragione), paradossalmente proprio per la grande considerazione che nutriva verso le scienze e verso il loro rigore metodologico.

A questa fascinazione per le scienze è da ricondurre anche una serie di ambiguità d'impostazione, che hanno impedito al filosofo di esprimere senza mezzi termini l'impossibilità del riduzionismo. Il cuore della teoria dell'Erlebnis, cioè la trasposizione di Sé, infatti, risponde pur sempre a un'idea oggettivistica, per la quale vera scienza è lo sguardo disincarnato. L'esercizio di autoriflessione, per così dire, si realizza compiutamente in una sorta di estinzione di sé nell'altro. Per quanto Dilthey affermi che di fatto tale estinzione è impossibile, dal punto di vista metodologico rimane sullo sfondo della sua teoria questo sogno positivista dell'oggettività. Se quella di Dilthey è da considerarsi certamente un'alternativa al riduzionismo naturalista, in alcuni momenti della sua argomentazione percepiamo la tentazione di trovare un appiglio materiale, di ricondurre la complessità esperienziale ad alcuni modelli biologici (come accade ad esempio, nella formulazione dell'etica[29]).

Ciononostante, Dilthey coglieva con chiarezza la difficoltà fondamentale della psicologia, cioè il fatto che oggetto dell'analisi è sostanzialmente il

[28] S. Rose, *The 21th century brain*, London 2005.
[29] W. Dilthey, *Sistema di etica*, Napoli 1993.

soggetto: ed è proprio questa difficoltà a districarsi dal soggetto che segna il limite fondamentale di ogni riduzionismo.

Nonostante l'enorme distanza che separa il dibattito attuale da quello in cui era coinvolto Dilthey, la questione della soggettività e della coscienza erano ben riconosciute e valorizzate da Dilthey come l'ostacolo più difficile per ogni compiuto riduzionismo. Il salto dal *corpo-oggetto* alla *coscienza* liberava, infatti, lo spazio per riprendere un'analisi filosofica dell'esperienza di tutt'altro tipo, che è appunto quello che farà Husserl.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Articoli/9

Fondazione delle scienze dello spirito e archeologia delle scienze umane: Dilthey a confronto con Foucault

di Massimo Mezzanzanica

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 23/01/2014. Accettato il 20/02/2014.

If one wants to read Dilthey's structural thinking after structuralistic, post-structuralistic and archeological philosophies, it can be interesting a comparison of it with Michel Foucault's thought. In spite of their differences, Dilthey and Foucault have in common some important questions and topics: the reconstruction of the history of human sciences in relation to the aim of the foundation (Dilthey) or of the archeology (Foucault) of knowledge, the link between philosophy and history and the significance that both philosophers ascribe to anthropology in modern and contemporary philosophy. Like Dilthey, Foucault tries through his archeological and genealogical method to transform the Kantian a priori in a historical and empirical one. And like Dilthey (and Nietzsche), he considers man as historical being. Unlike Dilthey, Foucault aims to overcome anthropology as a vision which close subjectivity in the structure of human nature but he considers anthropology as a key question of modernity; Dilthey sees anthropology – as a grounding dimension of critique of historical reason – in the light of the principle of life's inscrutability (*Unergründlichkeit*), which excludes every metaphysical determination of human nature. And if Foucault rejects every form of transcendental philosophy by setting and decentering subjectivity within the ensemble of discursive practices, Dilthey understands the origin of knowledge – the life-nexus – as a open and dynamic structure.

***

Se ci si propone di leggere il pensiero di Dilthey evidenziando il ruolo fondamentale che in esso svolge il concetto di struttura e collocandolo nel contesto delle impostazioni strutturalistiche e post-strutturalistiche del Novecento, e/o in rapporto agli sviluppi archeologici del pensiero contemporaneo, può essere interessante un confronto con la prospettiva di Foucault, che di quella atmosfera filosofica e culturale è stato uno degli esponenti di primo piano. Al di là delle differenze tra i due pensatori, che, almeno a prima vista, possono essere considerati agli antipodi[1], alcuni

[1] È quanto sostiene J. Greisch, che, nel saggio *Herméneutique et épistémologie des sciences humaines: l'héritage herméneutique de Wilhelm Dilthey*, in G. Florival (a cura di), *Figures*

temi, portanti della loro opera rendono plausibile questo confronto: il ruolo fondamentale che le scienze dello spirito, in Dilthey, e le scienze umane, in Foucault, rivestono dal punto di vista dell'elaborazione di un approccio alla conoscenza che in entrambi i casi si vuole alternativo sia alle diverse forme di positivismo sia alle filosofie della storia; il rapporto della filosofia con la storia e la tendenza a trasformare l'a priori kantiano in un a priori storico ed empirico; la problematica antropologica e la sua relazione con la modernità. Nel seguito cercheremo di considerare questi temi, senza volere stabilire un inesistente influsso di Dilthey su Foucault, né suggerire anacronistiche equivalenze tra i due pensatori. Piuttosto, intendiamo mettere in luce la presenza di nuclei tematici e di problematiche comuni a cui di volta in volta i due autori danno risposte diverse, ma talora tendenti in una direzione analoga. Questo potrà forse contribuire sia a leggere in una nuova luce taluni aspetti del pensiero di Foucault sia a evidenziare nel pensiero di Dilthey la presenza di impostazioni che possono essere ancora utili nel contesto attuale e possono aiutare a vedere in modo differente alcune questioni poste dai pensatori strutturalisti, post-strutturalisti e post-moderni.

Filosofia, presente e storia

Secondo la formula usata da H. L. Dreyfus e P. Rabinow, il pensiero foucaultiano si pone, «al di là dello strutturalismo e dell'ermeneutica»[2]. Tuttavia, per attenuare l'opposizione tra Foucault e l'ermeneutica, bisogna tenere presente, da una parte, che nell'ultimo Foucault diventa centrale la questione dell'«ermeneutica del soggetto»[3], e dall'altra bisogna considerare che Dilthey parla con parsimonia di ermeneutica, considerando la questione dell'interpretazione solo un aspetto parziale, relativo al piano della metodologia delle scienze dello spirito, all'interno del progetto di critica della ragione storica: in questo senso la specificità della concezione diltheyana dell'ermeneutica è data non dal suo essere una dottrina generale dell'interpretazione e della comprensione, ma dal suo caratterizzarsi nel senso di un'«ermeneutica della vita» che riconduce le espressioni e le obiettivazioni della cultura alla dimensione vitale da cui esse nascono[4].

de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique, Paris/ Louvain-la-Neuve 1991, indica, oltre alle differenze, alcune possibilità di convergenza tra Dilthey e Foucault.

[2] H. L. Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Strtturalism and Hermeneutics*, Chicago 1982; tr. it. di D. Benati, M. Bertani e I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze 1989. Gli autori di questo studio intendono l'ermeneutica in senso heideggeriano e gadameriano.

[3] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris 2001; tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano 2003.

[4] Cfr. *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Weilerswist 2003, p. 18. Sulla peculiarità della posizione di Dilthey nell'ambito del pensiero ermeneutico contemporaneo cfr. gli studi raccolti in G. Kühne-Bertram-F. Rodi (a cura di), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, Göttingen 2008.

Aspetto importante, questo, perché anche in Foucault la nozione di vita svolge un ruolo centrale, anche se con connotazioni diverse da quella diltheyana. Inoltre bisogna considerare che, se in entrambi gli autori sono presenti nozioni di carattere 'strutturale'(in Dilthey i concetti di struttura e di connessione, nelle loro diverse articolazioni al livello della psiche e della storia[5], in Foucault i concetti di episteme, discorso e archivio come elementi centrali di un approccio «archeologico» alla conoscenza[6]), tali nozioni si caratterizzano in modo diverso rispetto allo strutturalismo. In Dilthey, come vedremo più oltre, la struttura è connessa alla storia e al tempo, e ha un carattere dinamico. Per Foucault – la cui archeologia delle scienze umane ricostruisce le condizioni 'discorsive'dello sviluppo, nel XVIII e XIX secolo, del sapere relativo al lavoro, alla vita e al linguaggio – lo strutturalismo, nella misura in cui va alla ricerca di costanti antropologiche, resta legato alla tradizione dell'umanismo, che secondo Foucault va superata a favore di una nuova episteme, dato che «l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma»[7].

A questo bisogna aggiungere che, se Foucault critica ogni visione dell'uomo basata su costanti di carattere universale[8], anche Dilthey mette in discussione un'idea astorica dell'uomo là dove afferma che come conseguenza dello sviluppo della coscienza storica dell'età moderna il «tipo di uomo», ovvero l'uomo 'naturale'che rappresenta un paradigma di fondo tanto del pensiero greco e romano e della religione cristiana, quanto del «sistema naturale» delle scienze sviluppatosi nel XVII secolo, «si scioglie nel processo

[5] L'importanza del concetto di struttura nel pensiero di Dilthey è stata sottolineata da diversi interpreti. Cfr. per es. P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Frankfurt a. M. 1968; F. Rodi, *Das strukturierte Ganze*, cit.; H.-U. Lessing, *La concezione di una psicologia della struttura in Dilthey e il significato sistematico di essa nella sua filosofia delle scienze dello spirito*, in: M. Lombardo (c/ di), *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, Padova 2003, p. 37-54.

[6] Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969; tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Milano 1980.

[7] M. Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane,* Milano 1967, p. 13. La prospettiva delineata in quest'opera, ed esplicitata per quanto riguarda i suoi principi metodologici nell'*Archeologia del sapere*, ha procurato a Foucault la fama di pensatore strutturalista. In diversi luoghi della sua opera egli ha però rifiutato questa etichetta. Per l'interpretazione di Foucault come strutturalista cfr. per es. G. Deleuze, *À quoi reconnaît-on le structuralisme*, in F. Châtelet (a cura di), *Histoire de la philosophie*, tome VIII: *Le XX siècle*, Paris 1972; tr. it. di S. Paolini, *Lo strutturalismo*, Milano 2004. Un'interpretazione di Foucault nel quadro dello strutturalismo è anche quella di J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris 1968; tr. it. di A. Bonomi, *Lo strutturalismo*, Milano 1968. Si veda la violenta critic di Foucault di questa interpretazione in M. Foucault, *L'illegalisme, et l'art de punir*, in Id., *Dit et ècrits* III, Paris 1994, p. 89: «J'accuse explicitement de mensonge, et de mensonge éhonté, des gens comme Piaget qui disent que je suis un structuraliste. Piaget ne peut le dire que par mensonge ou par bêtise: je lui laisse le choix».

[8] Cfr. per es. le posizioni espresse da Foucault nel dialogo con Noam Chomsky, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, in M. Foucault, *Dits et écrits* III, cit.; tr. it. di I. Buzzoni e M. Mazzeo, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Roma 2005.

della storia» (der Typus Mensch zerschmilzt in der Geschichte)[9]. In Dilthey però la consapevolezza della storicità dell'uomo coesiste con la tendenza ad ammettere l'idea di una «unità psicofisica della natura umana» o di una «totalità della natura umana»[10], connessa al concetto di struttura psichica e intesa in senso non metafisico.

Tra i rari riferimenti espliciti a Dilthey reperibili nell'opera di Foucault, due possono servire a indicare l'ambito problematico di un possibile confronto. Nella conferenza su Illuminismo e critica, Foucault colloca il pensiero di Dilthey, insieme a quello di Habermas, all'interno di una linea di pensiero che, a partire da Kant, tematizza la questione dell'Aufklärung e del suo rapporto con la modernità nel senso di una «ricerca sulla legittimità dei modi storici del conoscere»[11]. Un simile approccio, che cerca di identificare gli effetti di potere legati alla conoscenza e in particolare alle sue concezioni positivistiche, oggettivistiche e tecnicistiche, è sintetizzabile nelle seguenti domande: «Quale idea falsa si è fatta la conoscenza di se stessa? A quale uso eccessivo si è trovata esposta e, di conseguenza, a quale forma di dominio ha legato il proprio destino?». Rispetto a questo modo di sviluppare l'eredità kantiana Foucault delinea un'altra possibilità, consistente nel porsi la questione dell'Aufklärung non a partire dal tema della conoscenza ma da quello del potere. In questo caso, afferma Foucault, scusandosi per l'utilizzo di un termine «orribile», si tratterebbe di una «prova di evenemenzializzazione». L'obiettivo, qui, non è di interrogarsi sulle condizioni e i fondamenti della conoscenza, sul suo carattere scientifico o ideologico, sulla sua legittimità o illegittimità, ma

> quello di sapere quali sono i legami, le connessioni che possono essere segnalati tra meccanismi di coercizione ed elementi di conoscenza, quali giochi di rimando e sostegno reciproco si instaurano; ciò che consente a uno specifico elemento di conoscenza di avere effetti di potere abbinati, in un simile sistema, a un elemento vero o probabile o incerto o falso; e infine ciò che permette a questo processo di coercizione di acquistare le forme e le giustificazioni proprie di un elemento razionale, calcolato, tecnicamente efficace ecc.[12]

L'altro riferimento a Dilthey si trova in una nota de L'archeologia del sapere, dove Foucault distingue il proprio metodo archeologico dall'analisi della cultura come espressione di una Weltanschauung, precisando che suo obiettivo non è di descrivere una cultura nella sua totalità, ma di mettere in luce una «regione d'interpositività», un insieme di relazioni che definiscono «una configurazione particolare»: «Gli amici della Weltanschauung restino

[9] W. Dilthey, *Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen*, in *Gesammelte Schriften*, 26 voll, vol. VIII (nel seguito citate con la sigla GS e l'indicazione del numero del volume); tr. it. di Pietro Rossi, *La coscienza storica e le visioni del mondo*, in W. Dilthey, *Scritti filosofici (1905-1911)*, Torino 2004, p. 435.
[10] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in GS I; tr. it. di G-A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze 1974, p. 17.
[11] M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, Paris 1990*;* tr. it. a cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Roma 1997, p. 52.
[12] Ivi, pp. 53-54.

pure delusi: ci tengo a che la descrizione che ho intrapreso non sia dello stesso tipo della loro. Quel che per loro rappresenterebbe lacuna, dimenticanza, errore, per me costituirebbe esclusione deliberata e metodica»[13]. Foucault non menziona qui esplicitamente Dilthey, ma se si considera che la dottrina della Weltanschauung è uno degli ambiti in cui Dilthey applica il proprio metodo strutturale, sembra difficile non leggere questo passaggio come l'espressione di una presa di distanza o almeno come segnalazione di una differenza di fondo.

Questi due riferimenti a Dilthey indicano un ambito problematico in cui la questione dell'eredità del pensiero di Kant e della sua nozione di *critica* si intreccia con la prospettiva di un'analisi archeologica della cultura e del sapere. Per quanto riguarda il primo aspetto, Foucault individua in Kant, e nel suo concetto di critica, l'origine di due problematiche e di due modi di impostare la questione della modernità: quella di un'«analitica della verità», che si pone il problema delle condizioni di possibilità della conoscenza, al cui interno egli colloca Dilthey, e quella di un'«ontologia dell'attualità», che si propone di sviluppare una diagnosi del presente mettendo in luce le dinamiche di potere da cui nasce la verità.

> Se si dà il nome di filosofia critica a una filosofia che parta non dallo stupore per il fatto che ci sia dell'essere, ma dalla sorpresa per il fatto che ci sia della verità, si può vedere allora che esistono due forme di filosofia critica. Da una parte c'è quella che si domanda a quali condizioni possono esistere enunciati veri – condizioni formali o condizioni trascendentali. Dall'altra c'è quella che si interroga sulle differenti forme del dir vero[14].

È nella scia della seconda tendenza che Foucault colloca i propri sforzi per un'archeologia e genealogia del sapere. Nella visione di Foucault il metodo archeologico si differenzia dall'approccio basato sulla nozione di Weltanschauung in quanto, mentre quest'ultimo mirerebbe a ricostruire totalità centrate in se stesse, il primo individua, secondo un approccio di tipo 'anatomico', all'interno di un determinato momento storico, le stratificazioni, dei discorsi e delle pratiche che lo compongono senza disporsi attorno a un centro[15]. Entrambe le impostazioni implicano tuttavia la questione del rapporto tra filosofia e storia. L'archeologia ha infatti a che fare secondo

[13] Id., *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 209-210.
[14] Id., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu,* Édition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt, Chicago-Louvain-la-Neuve 2012; tr. it. di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Torino 2013, p. 10.
[15] Cfr. J. G. Merquior, *Foucault*, London-Glasgow 1985; tr. it. di S. Maddaloni, *Foucault*, Roma-Bari 1988, che riprende una metafora di Angèle Kremer-Marietti, autrice degli studi *Michel Foucault et l'archéologie du savoir*, Paris 1974 e *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, Paris 1985: «Proprio come l'anatomista seziona i corpi operando dalla superficie in profondità, portando alla luce tutti i particolari degli strati del corpo, fibra per fibra, tessuto per tessuto, membrana per membrana, tendine per tendine, senza riuscire mai a cogliere il segreto della vita, allo stesso modo lo storico 'archeologico' seziona molti discorsi e pratiche, negando a se stesso il miraggio di quella comprensione globale di passate totalità culturali una volta perseguite dagli storici e filosofi neo-idealisti. Tale è la distanza che separa Dilthey da Foucault».

Foucault sia con la filosofia sia con la storia. Con la filosofia perché, a partire da Nietzsche, il compito della filosofia è di sviluppare una diagnosi del presente e non più di cercare una verità valida universalmente; con la storia, nella misura in cui quest'ultima non è qualcosa di lineare e non implica la relazione tra una coscienza individuale e libera e l'insieme del mondo umano, ma intende mostrare che i discorsi umani sono governati da regole la cui origine si trova al di fuori della soggettività[16]. Un approccio di questo genere, caratterizzato da Foucault come «etnologico», si propone di porsi al di fuori della propria cultura «per vedere come essa abbia potuto effettivamente costituirsi»[17]. In un contesto e con esiti diversi, anche per Dilthey è centrale la questione del presente e del suo rapporto con la storia, anche se il suo atteggiamento nei confronti del presente non è quello di uno sguardo dall'esterno ispirato a una critica della cultura di stampo nietzscheano, ma quello di una Selbstbesinnung, di una presa di coscienza filosofica e storica di sé. «Quello che intendo proporvi – afferma rivolgendosi ai suoi studenti in Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie – non è una mera filosofia cattedratica. Solo dalla comprensione del presente può venirvi la giusta parola filosofica»[18]. È nel presente, epoca di crisi e rivolgimenti, che si colloca la Selbstbesinnung filosofica, che si propone di innalzare «l'attività dell'uomo a chiara coscienza, connessione, fondazione»[19] e che è strettamente connessa alla ricostruzione storica delle tendenze che hanno contribuito alla costituzione del presente, a una «ricerca storica in una intenzione filosofica» (historische Forschung in philosophischer Absicht)[20]. La cooperazione e integrazione di procedimento «storiografico» e «sistematico», di storia e teoria della conoscenza nella fondazione delle scienze dello spirito deriva dalla consapevolezza che «la storia dell'evoluzione intellettuale mostra il crescere alla luce del sole di quello stesso albero di cui la fondazione gnoseologica deve andare a cercare le radici sotto terra»[21]. Si esprime qui una concezione integralmente storica della ragione e della conoscenza che sembra ben diversa dalla «metafisica dello spirito» con cui Foucault, in uno studio del 1957, identifica la filosofia di Dilthey[22].

[16] Cfr. M. Foucault, *Dits et écrits* I, Paris 1994, pp. 605-606.
[17] Ivi, p. 605.
[18] W. Dilthey, *Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie*, in GS VIII, p. 194.
[19] Id., *System der Philosophie in Grundzügen ('System I')*, in GS XX, p. 235.
[20] Id., *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, in GS V; tr. it. di G. Cacciatore, *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, Napoli 1975, p. 52.
[21] Id., *Introduzione alle scienze dello spirito*, cit., p. 11.
[22] Cfr. M. Foucault, *La psychologie de 1850 à 1950*, in Id., *Dits et écrits* I, cit., p. 127, dove Foucault distingue due modi di fondare il metodo dell comprensione: quello diltheyano, che si basa su una «metafisica dello spirito» e quello della fenomenologia, fondato su un'«analisi del senso immanente a ogni esperienza vissuta». Anche nell'intervista del 1965 sul tema *Philosophie et psychologie* (Ivi, pp. 446-447) Foucault collega Dilthey alla distinzione tra spiegazione e comprensione, attribuendogli anche il merito di avere fatto «a mia conoscenza, l'unica storia, un po'approssimativa, ma quanto interessante, dell'ermeneutica». Ciò che vi è «di più profondo» in Dilthey è il riconoscimento della specificità del'ermeneutica in quanto «modo di riflessione» e la consapevolezza del rischio che esso possa venire occultato dai modi di conoscenza improntati alle scienze della natura. «Et je crois – aggiunge Foucault

Scienze umane, antropologia e modernità: l'empirico e il trascendentale

Prescindendo dalla loro diversa posizione storica, tanto Dilthey quanto Foucault attribuiscono alle scienze umane, chiamate da Dilthey scienze dello spirito[23], un ruolo fondamentale nello sviluppo della modernità e fanno della questione dei fondamenti, in un caso, e della ricostruzione archeologica dell'origine di tali scienze, nell'altro, la chiave di un nuovo approccio alle questioni dell'epistemologia. Per Dilthey le scienze dello spirito costituiscono una dimensione di autocomprensione della società non priva di risvolti etici e politici, che rinviano alle trasformazioni prodottesi nella società a partire dalla rivoluzione francese: «Per la nostra civiltà la conoscenza delle forze che dominano nella società, delle cause che ne hanno prodotto le scosse, delle risorse in essa reperibili per un sano progresso, è divenuta una questione vitale. Donde la crescente importanza delle scienze sociali rispetto a quelle della natura»[24]. Dalla consapevolezza di questa importanza deriva per Dilthey il compito di conferire una fondazione alle ricerche della scuola storica, che, al «sistema di idee sociali» sviluppatosi in Francia sotto i titoli di «diritto naturale, religione naturale, teoria astratta dello Stato e astratta economia politica», opposero una visione storica dei fatti spirituali che era tuttavia priva di basi filosofiche[25].

Per Foucault è la crisi del piano della rappresentazione, che nell'età «classica» aveva fondato la possibilità dell'ordine del sapere e del discorso, ad aprire lo spazio in cui, agli inizi del XIX secolo, possono nascere le scienze umane, con i «temi moderni di un individuo che vive, parla e lavora secondo le leggi d'un'economia, d'una filologia e d'una biologia»[26]. Con lo svanire della rappresentazione in quanto «fondamento generale di tutti gli ordini possibili» e con la conseguente perdita da parte del linguaggio della sua funzione di mediazione tra la rappresentazione e gli esseri, emergono le dimensioni della storia e della finitudine:

> una storicità profonda penetra il cuore delle cose, le isola e le definisce nella loro coerenza, impone ad esse ordini formali implicati dalla continuità del tempo; l'analisi degli scambi e della moneta cede il posto allo studio della produzione, quella dell'organismo prevale sulla ricerca dei caratteri tassonomici; e, soprattutto, il linguaggio perde il proprio posto privilegiato e diviene a sua volta una figura della storia, coerente con lo spessore del proprio passato[27].

– que Dilthey a senti à quel contexte herméneutique historiquement général dans notre culture appartenaient la psychologie et les sciences e l'homme en général. C'est cela qu'il a, d'une façon un peu mythique, défini par la compréhension opposée à l'explcation. L'explication, ce serait le mauvais modèle épistémologique; la compréhension, c'est la figure mythique d'une science de l'homme ramenée à son sens radical d'exégèse».

[23] Prima di arrivare alla denominazione stabile di scienze dello spirito, Dilthey chiama queste scienze anche scienze della cultura, scienze dell'uomo che agisce, scienze dell'uomo, della società e dello stato, scienze politico-morali.

[24] W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, cit., p. 15.

[25] Ivi, p. 6.

[26] M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 335.

[27] Ivi, p. 13.

Si tratta di una «mutazione archeologica» in cui passa in primo piano il soggetto della rappresentazione che costituiva il centro inavvertito del discorso classico: compare l'uomo come essere finito, nella «posizione ambigua» di oggetto di sapere e soggetto che conosce[28], al tempo stesso soggetto e oggetto di un'«analitica della finitudine», che lo caratterizza come un essere che è vita, produzione e linguaggio. In questo contesto, la positività (della vita, del lavoro e del linguaggio) fonda i limiti della conoscenza e, reciprocamente, il carattere limitato della conoscenza fonda la possibilità di conoscere, in un'esperienza limitata, cosa sono la vita, il lavoro e il linguaggio»[29]. Secondo una tendenza caratteristica della modernità, che anche Dilthey riconosce come esito della coscienza storica, la finitudine rinvia solo a se stessa escludendo ogni metafisica.

In seguito alla crisi della rappresentazione, dell'io penso le condizioni del sapere vengono cercate nell'uomo e nella finitudine che lo caratterizza sia in quanto coscienza sia come «individuo che vive, parla, lavora»[30]. In questo tentativo di fare emergere le condizioni della conoscenza a partire dai contenuti empirici che si danno in essa, l'uomo si configura come «allotropo empirico-trascendentale», poiché «è un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza»[31]. In quanto «riflessione generale, semipositiva, semifilosofica sull'uomo»[32], l'antropologia ha dunque svolto un ruolo costituente nel pensiero moderno, condizionandone però l'evoluzione – e qui risulta palese l'infusso di Heidegger su Foucault[33] – nel senso di una nuova metafisica, di un'assolutizzazione della finitezza.

È questo il contesto in cui si sviluppa il tentativo di sviluppare una critica della ragione storica, con cui Dilthey tocca proprio una delle questioni principali poste da Foucault in *Le parole e le cose*, quella del rapporto tra la fondazione del sapere e l'analisi antropologica o tra *a priori* ed esperienza. Per Dilthey, la via che porta a questa fondazione passa attraverso la messa in discussione delle concezioni del soggetto dell'empirismo e di Kant, accomunate, pur nelle loro differenze, dalla limitazione alla dimensione intellettualistica della rappresentazione:

> Dove si prescinda da pochi accenni non giunti a formulazione scientifica, come quelli di Herder e di Wilhelm von Humboldt, fin qui la gnoseologia – sia quella empiristica, sia quella di Kant – ha spiegato l'esperienza e la conoscenza a partire dal fatto del semplice rappresentare. Nelle vene del soggetto conoscente

[28] Ivi, p. 336.
[29] Ivi, p. 341.
[30] Ivi, p. 366.
[31] Ivi, p. 343.
[32] Ivi, p. 13.
[33] In *Kant e il problema dela metafisica* Heidegger ravvisa nella finitezza dell'esserci la condizione di possibilità della conoscenza. Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1973; tr. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari 1981.

costruito da Locke, Hume e Kant non scorre sangue vero ma la linfa rarefatta di una ragione intesa come pura attività di pensiero[34].

Contro questa concezione Dilthey fa valere l'esigenza di una considerazione del soggetto nella molteplicità delle sue forze, nella pluralità delle dimensioni storiche e psicologiche che lo compongono e che ne fanno un essere non solo rappresentante, ma anche volente e senziente: Alla base di questa prospettiva si trova il principio dell'«accorgersi» (*Innewerden*), che designa una coscienza in cui non si dà contrapposizione tra soggetto e oggetto, e che costituisce la base della *Selbstbesinnung* che Dilthey oppone alla teoria della conoscenza (*Erkenntnistheorie*) di matrice kantiana e neokantiana. In base a questo punto di vista, la connessione che costtuisce la base delle operazioni della ragione non è l'io penso, ma la connessione della vita. Dilthey si ricollega quindi alla concezione kantiana ed empiristica delle condizioni della coscienza, ma criticando il carattere astratto dell'*a priori* kantiano e declinandolo in senso storico ed empirico. Come Husserl, e diversamente da Foucault, Dilthey è un filosofo della coscienza, come risulta tra l'altro dal principio di fenomenalità, che egli pone alla base della filosofia, ma non intende questa coscienza in senso cartesiano in quanto essa si colloca nella complessiva «connessione della vita», che ha un carattere sia storico che psicologico.

> Questa veduta circa le condizioni della coscienza, che fu ugualmente fondamentale per Locke, Hume, Kant, Fichte, viene però concepita, nel contesto della filosofia che qui si sviluppa, in relazione alla piena fattualità della coscienza. L'*a priori* di Kant è rigido e morto; ma le condizioni effettive della coscienza, così come io le concepisco, sono processo vivente, sono sviluppo, hanno la loro storia e il decorso di questa storia è adattamento alla molteplicità delle esperienze conosciute induttivamente con sempre maggiore esattezza. La vita della storia, nel suo flusso potentemente produttivo e formativo, ha anche partorito le condizioni vistosamente rigide del nostro pensiero. Qui domina la vita, come ovunque, e non la forma che è astrazione[35].

Diversi interpreti hanno evidenziato la peculiarità della nozione diltheyana di a priori, parlando a questo riguardo di un «a priori relativo»[36] o «empirico»[37]. Caratteristica fondamentale di questo a priori e la convertibilità di esperienza e pensiero, che fa sì che si possa parlare di

[34] W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, cit., p. 9.
[35] Id., *Frühe Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften (vor 1880)*, in GS XIX; tr. it. di A. Marini, *Primi progetti di teoria della conoscenza e logica delle scienze dello spirito (pre 1880)*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, Milano 1985, p. 121. Su Dilthey come filosofo della coscienza e sul rapporto tra principio di fenomenalità e connessione della vita cfr. E. W. Orth, *Dilthey zwischen Kant und Husserl*, in G. Scholtz (a cura di), *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen 2013, p. 13.
[36] Cfr. P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunftcit*., p. 63.
[37] Cfr. S. Ottto, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*. Erster Teil: *Historisch-kritische Bestandsaufnahme*, München 1982, p. 33 s.

un «a priori condizionato dall'esperienza e condizionante l'esperienza»[38] e che rappresenta oggi «il concetto conduttore per una trasformazione della filosofia trascendentale 'classica'di Kant nella dimensione di un pensare conscio delle sue condizioni storiche e sociali»[39]. Anche se l'espressione a priori empirico non si trova in Dilthey, il seguente brano esprime l'idea che le condizioni dell'esperienza abbiano efficacia solo all'interno dell'esperienza e si trasformino con essa:

> *A priori* nel senso di indipendente dall'esperienza, cioè precedente rispetto a essa dal punto di vista psicologico non sono per noi nemmeno spazio, sostanza ecc. Anche questi elementari mezzi viventi del rappresentare sono effettuali solo nell'esperienza, cioè per via di una singola rappresentazione condizionata da qualcosa di indipendente. Anche Kant sapeva che solo nell'esperienza appare la forma dell'esperienza[40].

Questa concezione dell'*a priori* trova una delle proprie motivazioni nel legame, caratteristico delle scienze dello spirito, tra le norme e i fatti. In particolare, l'apprensione della connessione in una vita psichica è inseparabile dalla valutazione:

> Ciò che è appare non separabile da ciò che vale e da ciò che deve essere. Così ai fatti della vita si associano le *norme* della vita. [ ]. Qui sorge un grosso problema di metodo, dalla cui soluzione dipende la connessione delle scienze dello spirito: gli enunciati teorici non possono essere separati da quelli pratici. [ ] Infatti tale divisione in due classi di enunciati di cui gli uni contengono ciò che è, e gli altri dicono ciò che deve essere, priverebbe le conoscenze della loro fecondità e gli ideali e le norme di ogni loro connessione e giustificazione. Per cui bisogna trovare la connessione nella quale, da ciò che è essenziale nelle grandi attività della vita umana, scaturiscono le relative norme. Poiché fatti e norme sono collegati inscindibilmente, il loro legame reciproco attraversa tutte le scienze dello spirito[41].

Come evidenziato dalla più recente letteratura critica su Dilthey, la fondazione delle scienze dello spirito non ha un carattere meramente metodologico, ma assume il significato di una fondazione generale del sapere, di una «critica della ragione storica» che si presenta come un «perfezionamento dell'effettivo indirizzo di Kant»[42] e al tempo stesso come la realizzazione di una filosofia che sia in grado di render conto dell'esperienza in tutta la sua complessità e varietà, al di là delle opposte

[38] Ivi, p. 43.
[39] S. Otto, *Dilthey e il concetto di «a priori empirico» nel contesto della «critica della ragione storica»*, in G. Cacciatore e G. Cantillo (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna 1985, p. 76. Otto (Ivi, p. 84) sottolinea che «la *convergenza* fra empiria e norma di validità apriorica dell'empiria non cancella la *differenza* fra empiria e *a priori*, essa assegna piuttosto ad *entrambe* un carattere di condizionamento reciproco».
[40] W. Dilthey, GS VIII, p. 259.
[41] Id., *[Über vergleichende Psychologie]. Beiträge zum Studium der IndIvidualität*, in GS V; tr. it. di A. Marini, *[Sulla psicologia comparativa]. Contributi allo studio dell'indIvidualità*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., p. 470.
[42] Id., *Introduzione alle scienze dello spirito*, cit., p. 537.

astrazioni dell'empirismo e della speculazione[43]. Questa prosecuzione della filosofia trascendentale, che deve permettere di comprendere l'esperienza nella sua integralità, al di qua delle astrazioni dell'empirismo, deve ridurre l'a priori formale all'«insieme di contenuti» (Inhaltlichkeit) che costituiscono l'uomo[44]. Ciò potrà realizzarsi a condizione di intendere le categorie non in senso kantiano, come radicate nell'intelletto, ma come categorie della vita, che nascono dalla vita stessa e non possono pretendere di esaurirla e di fondarla[45]. Secondo il teorema della «totalità della natura umana» si deve dunque assumere come base della teoria della conoscenza la connessione strutturale psichica, prendendo in questo modo le mosse «dalla vita e dalla totalità»[46]. Ne deriva che la fondazione delle scienze dello spirito dovrà avere una base psicologica e antropologica, poiché sono gli individui, nella loro irriducibile e incommensurabile diversità, a costituire il dato primario del mondo storico-sociale, «le unità interagenti nel tutto meravigliosamente intricato della storia e della società». Esse costituiscono l'oggetto di una scienza che Dilthey chiama antropologia e psicologia, che ha come suo materiale «tutta quanta l'esperienza della storia e della vita»[47]. Funzione di questa antropologia-psicologia è di offrire alla teoria della conoscenza la descrizione dello sfondo su cui si svolgono i processi conoscitivi[48]. Nel solco della «via critica di Kant» e della scienza della natura di Goethe, la fondazione delle scienze dello spirito si pone allora come la realizzazione del programma di una «scienza d'esperienza dello spirito umano in cooperazione con i ricercatori di altri ambiti», il cui compito è di conoscere le leggi «che dominano i fenomeni sociali, intellettuali, morali»[49]. Secondo Dilthey, la conoscenza di queste leggi ha un significato che non è solo teoretico, ma anche pratico, politico e morale, poiché costituisce «la fonte di ogni potere (Macht) dell'uomo anche nei confronti dei fenomeni spirituali»[50]. E se lo scopo dell'uomo è l'azione, la filosofia potrà trovare le condizioni per una azione veramente fruttuosa solo nella misura in cui sarà in grado di dischiudere la dimensione interiore dell'uomo (das Innere des Menschen)[51].

---

[43] Id., *Erkenntnistheoretische fragmente (1874-79)*, in GS XVIII; tr. it. di A. Marini, *Frammenti di teoria della conoscenza (1874-79)*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., p. 60.

[44] Id., *La coscienza storica e le visioni del mondo*, cit., p. 512: «ciò che è duraturo è che l'uomo è un insieme di contenuti».

[45] Id., *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*, in GS XIX; tr. it. di A. Marini, *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica e di dottrina delle categorie*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., p. 316 s.

[46] Id., *Introduzione alle scienze dello spirito*, cit., pp. 537-538.

[47] Ivi, p. 47.

[48] Cfr. Id., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in GS V; tr. it. di A. Marini, *Idee su una psicologia descrittiva e analitca*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*. cit., p. 384.

[49] Id., *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800 (Antrittsvorlesung in Basel 1867)*, in GS V, p. 27.

[50] Ibid.

[51] Ibid.

La questione del rapporto tra antropologia e filosofia occupa Foucault fin dalla sua tesi dedicata all'antropologia di Kant. Attraverso l'analisi dell'Antropologia dal punto di vista pragmatico, testo la cui stesura accompagna le diverse fasi dell'elaborazione della prospettiva critica, egli pone in luce le relazioni tra i tre piani della critica, dell'antropologia e della filosofia trascendentale, ovvero dell'«a priori», dell'«originario» e del «fondamentale», che si riferiscono rispettivamente alle questioni delle fonti della conoscenza, del mondo e dei limiti dell'uomo e del conoscere. L'antropologia è il luogo in cui questi tre piani si confondono e questa confusione, secondo Foucault, tornerà incessantemente nella filosofia postkantiana, ad onta dei suoi tentativi di superarla[52]. La soluzione kantiana al problema delle condizioni di possibilità della conoscenza risulta così gravata da un'ambiguità: da una parte egli stabilisce come un punto fermo la distinzione tra l'empirico e il trascendentale, ma dal'altra, reinterpretando le questioni trattate nella Critica dal punto di vista della domanda «Che cos'è l'uomo?», sembra confondere i confini tra questi due ambiti, trasponendo la questione dell'a priori nella dimensione dell'«originario» e preparando così il terreno per la duplicazione del trascendentale nell'empirico che secondo Foucault caratterizza il pensiero contemporaneo[53].

Studiando il modo in cui, nell'Antropologia da un punto di vista pragmatico, l'antropologia empirica si connette e si rende conforme alla critica, Foucault si dedica a un tema che aveva già impegnato Husserl, quello dell'antropologizzazione della filosofia[54], e che, come abbiamo visto, si trova al centro dell'analisi archeologica di Le parole e le cose e del progetto diltheyano di critica della ragione storica. Foucault evidenzia come questione centrale dell'antropologia kantiana quella della possibilità di una conoscenza empirica della finitudine. «L'antropologia credeva di mettere in questione un settore della natura; in realtà poneva un interrogativo destinato a riversare sulla filosofia della nostra epoca tutta l'ombra di una filosofia classica ormai privata di Dio: può esistere una conoscenza empirica della finitudine?»[55]. Secondo Foucault, la risposta di Kant esclude la possibilità di fondare l'empiricità dell'antropologia su se stessa mostrandone il necessario riferimento alla critica, di cui rappresenta la ripetizione. L'antropologia non

[52] Id., *Introduction à l'*Anthropologie, in E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris 2008; tr. it. di M. Bertani, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino 2010, pp. 79-80.

[53] Su questa interpretazione del pensiero di Kant da parte di Foucault cfr. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble 1998, p. 10 s. In una recensione della traduzione francese della Philosophie der *Aufklärung* di Cassirer Foucault afferma che l'impossibilità, per il pensiero contemporaneo, di «superare la rottura stabilita da Kant» fa sì che «siamo tutti neo-kantiani», poiché «le neo-kantisme […] c'est l'injonction sans cesse répétée à raviver cette coupure – à la fois pour retrouver sa nécessité et pour en prendre toute la mesure». Cfr. M. Foucault, *Une histoire restée muette* (1966), in Id., *Dits et écrits* I, cit., p. 548.

[54] Cfr. per es. la conferenza di E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, in Id., Husserliana Bd. XVII: *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, a cura di H. R. Sepp e Th. Nenon, Dordrecht 1989.

[55] M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, cit., pp. 88-89.

può comprendere la Critica; ma «non potrebbe fare a meno di riferirvisi», in quanto «si basa su strutture dell'a priori già nominate e messe in luce» da essa[56]. Ne risulta che nel pensiero di Kant la finitudine non può riflettersi al suo proprio livello e si offre alla conoscenza solo in modo indiretto, riferendosi all'insieme delle condizioni a priori. Per questo motivo l'antropologia non può pretendere di sostituirsi alla critica, non può essere «il campo di positività in cui tutte le scienze umane trovano il loro fondamento e la loro possibilità», poiché, di fatto, essa può parlare solo «il linguaggio del limite e della negatività»[57]. Tanto le «antropologie filosofiche» che pretendono di essere un «accesso naturale al fondamentale», quanto le filosofie che prendono le mosse da una riflessione antropologica che resta il loro orizzonte concreto testimoniano di un'«illusione antropologica» che fa il paio con l'«illusione trascendentale» che si celava nella metafisica prekantiana[58]. Se quest'ultima risiedeva nel tentativo di applicare i principi dell'intelletto al di là dei limiti dell'esperienza, l'illusione antropologica consiste in una «regressione riflessiva che deve render conto di questa trasgressione»[59]. In questo modo «il problema della finitudine è passato da un'interrogativo sul limite e sulla trasgressione a una domanda sul ritorno a sé; da una problematica della verità a una problematica del medesimo e dell'altro. Essa è entrata nell'ambito dell'alienazione»[60]. Per Foucault è allora necessario superare l'antropologia intesa come pensiero che ipostatizza e chiude la soggettività nella struttura del menschliches Wesen e mira a cogliere attraverso la riflessione «un senso in cui è in gioco il ritorno all'originario, all'autentico, all'attività fondatrice, a ciò per cui esistono al mondo dei significati», riferendosi immediatamente, in questo tentativo, alle scienze umane e aggirando, il momento della critica, dell'epistemologia e della teoria della conoscenza[61]. Contro questa illusione antropologica è necessario esercitare una critica di cui si trova il modello in Nietzsche. «La traiettoria della domanda: Was ist der Mensch? nel campo della filosofia ha il suo compimento nella risposta che la ricusa e la disarma: der Übermensch»[62].

Pensiero dell'origine e *a priori* storico

Al superamento di una concezione antropologica della conoscenza è rivolta l'analisi di Le parole e le cose, che si propone di descrivere le condizioni di possibilità dell'apparire dell'uomo come soggetto-oggetto delle scienze umane. Quello che in quest'opera si intende indagare – precisa Foucault – non è il piano delle teorie e delle scienze costituite, e nemmeno il livello di una soggettività trascendentale che le costituirebbe, ma una regione intermedia che si colloca «fra lo sguardo già codificato e la conoscenza riflessiva», nella

[56] Ivi, p. 90.
[57] Ivi, p. 92.
[58] Ivi, p. 77.
[59] Ibid.
[60] Ivi, p. 93.
[61] Ivi, p. 94.
[62] Ibid.

quale in cui si manifesta «l'ordine nel suo essere stesso»[63]. Si tratta di uno spazio sui generis, in cui le parole e le cose non sono ancora separate, che per essere descritto richiede un peculiare approccio storico, definito da Foucault «archeologico» in quanto deve portare allo scoperto uno strato concettuale e discorsivo inconscio e anonimo che si trova alla base delle diverse conoscenze e delle diverse «empiricità» di una determinata epoca: l'episteme, che costituisce un vero e proprio a priori storico. Anche qui, come in Dilthey, è in gioco l'analisi di un insieme di condizioni storiche della conoscenza.

> È chiaro che un'analisi del genere non rientra nella storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d'ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale *a priori* storico e nell'elemento di quale positività idee poterono apparire, scienze costituirsi, esperienze riflettersi in filosofie, razionalità formarsi per, subito forse, disfarsi e svanire[64].

Questo a priori si diferenzia da quello kantiano per il suo carattere storico e per alcuni aspetti ricorda la dimensione delle forme simboliche attraverso cui Cassirer, in modo analogo a Dilthey, ha cercato di estendere e concretizzare l'a priori di Kant[65]. Nell'Archeologia del sapere, testo in cui articola e sviluppa ulteriormente la nozione di archeologia, Foucault considera l'a priori storico alla luce del concetto di «archivio», intendendo con quest'ultimo termine «il sistema generale della formazione e della

[63] Id., *Le parole e le cose,* cit., pp. 10-11.
[64] Ibid., pp. 11-12.
[65] Nella già citata recensione della traduzione francese della *Philosophie der Aufklärung* di Cassirer lo stesso Foucault indica l'esistenza di un rapporto tra la propria impostazione metodologica e quella cassireriana. Facendo astrazione dai fattori indIviduali, biografici e contingenti della storia, e prescindendo dalle determinazioni economiche e sociali, Cassirer mette infatti in luce l'«universo autonomo del 'discorso-pensiero'», tracciando così «una mappa indissociabile di discorsi e di pensieri, di concetti e di parole, di enunciati e di affermazioni» che sottopone ad analisi. Unico limite di Cassirer, che in questo si rivela, secondo Foucault, fedele alle analisi di Dilthey, è il primato accordato, in questo tessuto di saperi, alla filosofia e alla riflessione. Su questo punto però Foucault sembra non tenere presente che Dilthey non accorda alcuna superiorità alla filosofia rispetto alle altre forme della *Weltanschauung*, in cui vede un'espressione dell'esperienza della vita. Cfr. M. Foucault, *Dits et écrits* I, cit., pp. 547-548. Sull'analogia tra la prospettiva di Foucault e quella delle forme simboliche cassireriane cfr. J.-L. Vieillard-Baron, *Sujet collectif et sujet indIviduel chez Michel Foucault*, in J.-C. Bourdin, F. Chauvaud, V. Estellon, B. Geay et J.-M. Passerault (a cura di), *Michel Foucault. Savoirs, domination et sujet*, Rennes 2008, p. 174. Al di là del rifiuto opposto da Foucault rispetto al termine antropologia, l'autore sottolinea come la problematica antropoloogica svolga un ruolo centrale nel pensatore francese: «Et si Foucault rejette le terme d'anthropologie comme ontologie paresseuse, et pensée vide, il n'en reste pas moins que tout son propos est 'anthropologique' au sens où la signification d'un savoir particulier dépend tojours de l'*a priori historique* antérieur qui constitue l'*épistemé* d'une époque». Per un'interpretazione del pensiero di Cassirer alla luce di temi dello strutturalismo e post-strutturalismo francese cfr. S.J. Loft, *Ernst Cassirer. A 'Repetition' of Modernity*, New York 2000. Sul rapporto tra Dilthey e Cassirer cfr. M. Mezzanzanica, *Hermeneutik des Lebens und Kulturphilosophie*, in Id., *Von Dilthey zu Levinas. Wege im Zwischenbereich von Lebensphilosophie, Neukanianismus und Phänomenologie*, Nordhausen 2012.

trasformazione degli enunciati»[66] e precisando che non si tratta di un a priori logico-formale, di una «condizione di validità per dei giudizi», ma di una «condizione di validità per degli enunciati»; non di una struttura atemporale, ma dell'«insieme delle regole che caratterizzano una pratica discorsiva», regole che non provengono dall'esterno, ma «sono implicate proprio in ciò che collegano»[67]:

> Non si tratta di ritrovare ciò che potrebbe rendere legittima una asserzione, ma di evidenziare le condizioni di emergenza degli enunciati, la legge della loro coesistenza con altri, la forma specifica del loro modo di essere, i principi in base ai quali sussistono, si trasformano e scompaiono. *A priori* non di verità che potrebbero non venire mai dette, né realmente offerte all'esperienza; ma di una storia che è data, perché è quella delle cose effettivamente dette[68].

L'analisi archeologica deve spiegare la dispersione, la non coerenza e la reciproca sovrapponibilità degli enunciati, rendendo conto della specificità dei discorsi che si sviluppano nei diversi ambiti epistemologici. Rispetto agli *a priori* formali, l'*a priori* che essa mette in luce si caratterizza come «una figura puramente empirica», che non è «né dello stesso livello né della stessa natura», e tuttavia, permette di comprendere la possibile relazione tra gli *a priori* formali e la storia. Tale *a priori*

> non può spiegare (mediante qualcosa come una genesi psicologica o culturale) degli *a priori* formali; ma permette di capire in che modo gli *a priori* formali possano avere nella storia dei punti di appiglio, dei luoghi d'inserzione, d'irruzione o d'emergenza, dei campi o delle occasioni d'impiego, e di capire in che modo questa storia possa essere non contingenza estrinseca, non necessità della forma che dispiega la sua particolare dialettica, ma regolarità specifica[69].

Interrogando le scienze e la loro storia, Foucault intende fare apparire il campo delle «positività», un campo non unitario ma attraversato da dispersioni e fratture, cogliendo in questo modo il meccanismo che porta alla nascita, alla trasformazione e all'avvicendarsi delle formazioni discorsive. Per differenziare la propria impostazione da quella dello strutturalismo, Foucault sottolinea che, se in essa il discorso non viene riferito a un soggetto e se non ne viene considerato il carattere diacronico, non è per negare la soggettività e la storia, ma per fare emergere la pluralità delle posizioni e delle funzioni che il soggetto assume nelle pratiche discorsive e al tempo stesso per sospendere «la categoria generale e vuota del cambiamento», rifiutando «un modello uniforme di temporalizzazione per descrivere, di ogni pratica discorsiva, le regole di accumulo, di esclusione, di riattivazione, le forme particolari di derivazione e i modi specifici di inserimento in successioni

[66] M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 174.
[67] Ivi, pp. 170-171. Per Foucault l'enunciato è la funzione che si trova alla base delle formazioni discorsive. Caratterizzato da una «singolare maniera di esistere», esso si definisce in negativo rispetto alle proposizioni e alle frasi, ed è ciò che permette di dire se ci si trova o meno in presenza di una frase, una proposizione o un atto linguistico. Cfr. Ivi, pp. 115-116.
[68] Ivi, p. 170.
[69] Ivi, p. 171-172.

diverse»[70]. Prendendo le distanze tanto da Kant quanto dalla fenomenologia (e da quella che egli reputa essere la sovrapposizione del trascendentale alla dimensione antropologica che caratterizza entrambe le tendenze), Foucault afferma qui di volere «affrancare la storia del pensiero dalla soggettività», analizzandola in modo indipendente da ogni teleologia e restituendola al suo anonimato. «Si trattava di spogliarla di ogni narcisismo trascendentale; bisognava liberarla da quel cerchio dell'origine perduta e ritrovata in cui era racchiusa»[71]. Con le parole di Deleuze si può parlare, per quanto riguarda questa fase del pensiero di Foucault, di una «nuova filosofia trascendentale», basata su «una nuova ripartizione dell'empirico e del trascendentale»[72] o, riprendendo un'espressione di Ricoeur relativa allo strutturalismo di Lévi-Strauss, di un «kantismo senza soggetto trascendentale»[73]. Questo aspetto emerge anche là dove Foucault afferma che l'archeologia non è una «ricerca dell'origine, degli a priori formali, degli atti fondatori», non «una specie di fenomenologia storica», ma ha invece il compito di «liberare la storia dalla influenza trascendentale»[74].

In Foucault la condizione di un approccio alternativo a quello basato sull'origine e a quello teleologico delle filosofie della storia è il linguaggio. Attraverso la sua analisi degli enunciati, Foucault vuole in particolare mettere fuori gioco il concetto di intenzionalità e di intenzione significativa: al riferimento all'oggetto si sostituisce una serie di regole tramite le quali gli oggetti vengono posti e distinti tra loro; il soggetto dell'enunciato non è più un singolo parlante, ma un posto vuoto che può essere occupato da diversi individui. Si configura così un'impostazione che si limita alla descrizione del detto, senza supporre che ci sia un al di là del discorso, un livello ante-predicativo che lo fonda o un non detto da disvelare. Dietro la dispersione dell'esteriorità del linguaggio non si dà alcuna interiorità, alcun soggetto, alcuna intenzione. Il soggetto viene decentrato e risulta determinato dalla posizione che occupa e dalle funzioni che svolge nel discorso. A questo riguardo si può osservare che anche in Dilthey, sia pure in una prospettiva diversa da quella di Foucault, si ha una critica del concetto di intenzionalità. Dilthey pensa il vissuto (Erlebnis) come relazione vitale, distinguendolo sia dall'interiorità in senso psichico-soggettivo sia dalla coscienza oggettuale. Esso implica dunque costitutivamente la relazione a un altro o, per usare una nozione foucaultiana, a un'esteriorità[75], che non è ancora un oggetto in senso teoretico, ma è qualcosa che si incontra nel mondo. Questo aspetto è

[70] Ivi, p. 261.
[71] Ivi, p. 265.
[72] G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, cit., pp. 20-21.
[73] P. Ricoeur, *Structure et herméneutique*, in Id., *Le conflit des interprétations*, Paris 1969; tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, *Struttura ed ermeneutica*, in P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book 1972, p. 66.
[74] M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 261.
[75] Cfr. M. Foucault, *La pensée du dehors*, Montpellier 1986; tr. it. di V. Del Ninno, *Il pensiero del fuori*, Milano 1998. Per caratterizzare questa costitutiva relazione con un'alterità Emmanuel Levinas ha parlato di una «rovina della rappresentazione». Cfr. E. Levinas, *En découvrant l'existance avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967; tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano 1998, pp. 141-154.

stato evidenziato e sviluppato da Misch, secondo cui il soggetto non è chiuso nella propria interiorità, ma è sempre aperto verso il 'fuori'già prima di potersi trovare come soggetto isolato. In opposizione all'«accadere psichico» (psychisches Vorkommen) di un soggetto isolato, o al «rappresentare» (Vorstellen), che sarebbe solo in me, secondo Misch il vissuto costituisce «proprio il diventare cosciente (das Bewußtwerden), l'essere afferrato da qualcosa che non è me stesso» ed è ciò su cui si fonda la relazione oggettuale[76].

Se è vero che il motivo dell'a priori storico è già presente in Husserl, la distanza di Foucault rispetto alla fenomenologia risulta chiaramente se si pensa alla centralità della nozione di un telos della ragione e del motivo della soggettività come origine nella Crisi delle scienze europee[77]. Nella Crisi, e in particolare nelle Appendici II e III, Husserl, aprendo la fenomenologia alla ricerca di un a priori storico, riconosceva l'importanza di uno studio delle stratificazioni storiche in base a cui si costituiscono gli oggetti della scienza, analizzando nel caso specifico la costituzione della geometria a partire dalla sua «origine»[78]. Per questo aspetto, si trattava «di penetrare attraverso la crosta dei 'fatti storici'esteriori della storia della filosofia, indagandone, provandone, verificandone il senso intimo, la nascosta teleologia»[79]. Diversa dalla storia empirica delle scienze, la storicità delle oggettualità ideali – come notava Derrida – indica «un nuovo tipo o una nuova profondità della

[76] G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, a cura di G. Kühne-Bertram e F. Rodi, Freiburg i. Br.-München 1994, p. 303-304.

[77] In *Le parole e le cose* Foucault considera la fenomenologia, in quanto «analisi del vissuto», come «contestazione radicale del positIvismo e del'escatologia», tendenze incarnate esemplarmente, a suo avviso, da Comte e Marx. A suo avviso, però, anche la fenomenologia non esce dal quadro del pensiero moderno del Medesimo . D'altra parte, egli caratterizza la fenomenologia come un'«ontologia dell'impensato» che, in conseguenza della duplicazione del trascendentale nell'empirico, implicante una non coincidenza dell'uomo con se stesso, non è in grado di passare dal *cogito* all'essere. Nelle analisi di Husserl l'impensato è «l'implicito, l'inattuale, il sedimentato, il non effettuato». Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 345-346 e 347-352. Al di là delle critiche esplicite, il rapporto di Foucault con la fenomenologia è però complesso e carico di ambivalenze, come mostra lo studio di B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit. Sul rapporto tra Foucault e la fenomenologia cfr. anche B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1983, pp. 513-535. Questo studio però non ha potuto considerare i testi di Foucault pubblicati dopo la *Storia della sessualità*. Waldenfels (Ivi, p. 517) osserva a ragione che la nozione di un *a priori* concreto è nata sul terreno della fenomenologia e che da questo punto di vista le analisi storiche di Foucault possono essere considerate una prosecuzione della fenomenologia genetica «con altri mezzi». Anche Dreyfus e Rabinow, op. *cit*., p. 118, vedono nell'archeologia del sapere una radicalizzazione della fenomenologia di Husserl. D'altra parte, Fink ricorda che Husserl «si è sempre rammaricato che un"espressione veramente calzante per l'essenza della filosofia fosse già stata assunta da una scienza positiva, l'espressione: archeologia». Cfr. E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, in Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966; tr. it. N. Zippel, *Il problema della fenomenologia di Edmund Husserl*, in E. Fink, *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Roma 2010, p. 291.

[78] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI, Den Haag 1959; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, pp. 380-405.

[79] Ivi, p. 47.

storicità», da indagarsi con intenzioni e metodi specifici, e mirante a una «riattivazione intenzionale del senso» soggiacente alla formazione delle oggettualità scientifiche: «La nascita e il divenire della scienze devono quindi essere accessibili ad un'intuizione storica di uno stile inaudito, secondo il quale la riattivazione intenzionale del senso dovrebbe precedere e condizionare – di diritto – la determinazione empirica del fatto»[80]. Nell'Appendice III della Crisi, Husserl connetteva dunque la problematica dell'a priori storico con quella di una conoscenza trascendentale in grado di risalire agli atti fondatori di una scienza e di una tradizione: «Perché un'autentica storia della filosofia, un'autentica storia delle scienze particolari non è altro e non può essere altro che la realizzazione del proposito di ricondurre le formazioni storiche di senso date nel presente, oppure le loro evidenze [ ] alla dimensione occulta delle evidenze originarie che stanno loro alla base»[81].

Nel rifiuto di un pensiero dell'origine si esprime il debito di Foucault nei confronti di Nietzsche e la sua predilezione per un approccio genealogico. La genealogia infatti, in Nietzsche, si oppone «al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle infinite teleologie» e «alla ricerca dell''origine'»: essa permette di cogliere nella storia non l'origine (Ursprung) intesa come essenza, identità, forma immobile, ma la provenienza (Herkunft), mantenendo l'accaduto «nella dispersione che gli è propria»[82].

Considerando il rapporto di Dilthey con il pensiero di Husserl e quello di Nietzsche, possono emergere ulteriori analogie e differenze rispetto a Foucault. In modo simile a Husserl, Dilthey cerca di ricondurre la fattualità storica alla dimensione strutturale che la connette, ma attribuendo solo occasionalmente a tale dimensione una connotazione esplicitamente trascendentale e caratterizzandola invece come connessione psichica e storica[83]. Nell'impostazione descrittiva delle Ricerche logiche Dilthey riconosce un analogon del proprio tentativo di basare la teoria della conoscenza sul metodo della descrizione. Egli critica però gli aspetti 'platonici'e 'metafisici'della fenomenologia, consistenti a suo avviso nella pretesa di esprimere la «connessione del mondo» attraverso una «connessione di concetti»[84]. La critica di questa pretesa percorre tutta la

[80] Cfr. J. Derrida, *Introduction*, in E. Husserl, *L'origine de la géometrie*, Paris 1962; tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*, Milano 1987, p. 72.
[81] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 399.
[82] M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. Bachelard et al., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, (ora in M. Foucault, *Dits et écrits* II, Paris 1994); tr. it. a cura di A. Fontana e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, Torino 1977.
[83] Cfr. W. Dilthey, *Contributi allo studio dell'indIvidualità*, cit., p. 451 s. Qui Dilthey afferma l'importanza del punto di vista trascendentale in quanto modalità di riflessione sull'esperienza.
[84] *Der Briefwechsel Dilthey-Husserl*, in F. Rodi- H. U. Lessing (a cura di), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M. 1984, p. 110. Da parte sua Husserl, dopo avere criticato la prospettiva ‚storicistica' della *Weltanschauungslehre*, apprezzerà la psicologia descrittiva e analitica diltheyana e riconoscerà l'importanza di Dilthey per l'avvicinamento della fenomenologia alla dimensione storica. Per questi aspetti del rapporto tra Dilthey e Husserl rinviamo al nostro *Psicologia, teoria della conoscenza e scienze dello spirito in Dilthey e Husserl*, in «magazzino di filosofia», 16, 2005, p. 66.

Weltanschauungslehre, che, nel tentativo di superare il contrasto tra la coscienza della relatività storica della filosofa e la sua aspirazione alla validità universale, cerca di individuare la presenza di elementi strutturali nei sistemi filosofici, i quali sono riconducibili alle costanti della struttura psichica dell'uomo. Oltre al motivo della totalità, criticato da Foucault, la Weltanschauungslehre presenta dunque quello della riconduzione delle forme della cultura alla vita, un motivo non distante dall'impostazione genealogica di Nietzsche. In questa prospettiva le diverse visioni del mondo, che cercano di risolvere l'enigma del mondo e della vita basandosi sull'esperienza della vita, hanno un carattere plurale, in quanto esprimono la «pluralità di lati della vita». Sviluppando le implicazioni di quello che in alcuni frammenti giovanili aveva chiamato il teorema della «piena positività del mondo»[85], Dilthey afferma una concezione del rapporto tra vita e concettualità che presenta motivi simili a quelli di Nietzsche: tali sono la dottrina delle categorie della vita; quella della relatività dei valori alla dimensione vitale da cui nascono[86] e quella del carattere temporale della vita, rivolta contro la concezione kantiana della fenomenalità o idealità del tempo[87]. Se questi motivi accomunano Dilthey a Nietzsche (e dunque possono servire ad avvicinare la sua prospttiva filosofica a quella di Foucault tenendo conto degli aspetti vitalistici del pensiero di quest'ultimo), non si può trascurare di ricordare che Dilthey cerca di andare oltre la riduzione 'nichilistica'del pensiero e del valore alla vita e al tempo[88]. Per Dilthey non si tratta però di fondare il tempo e la vita su una dimensione sovratemporale, ma di trovare in essi la forza che produce valori e significati[89]. E questi valori e significati si cristallizzano nelle forme dello spirito oggettivo, espressione che indica le forme sensibili grazie a cui tra gli individui di una determinata cultura sussiste una dimensione di comunanza. «Da questo mondo dello spirito oggettivo il nostro io trae il suo nutrimento fin dalla prima infanzia: esso è anche il mezzo in cui si compie la comprensione delle altre persone e delle loro manifestazioni di vita. Infatti tutto ciò in cui lo spirito si è oggettivato contiene un elemento comune all'io e al tu»[90]. Questa concezione della comprensione attraverso lo spirito oggettivo

[85] W. Dilthey, *Frammenti di teoria della conoscenza (1874-79)*, cit., p. 66.
[86] Cfr. W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, p. 130: "valore e norma esistono solo in rapporto al sistema delle nostre energie e senza rapporto a tale sistema non hanno più alcun senso immaginabile".
[87] Nella vita – scrive Dilthey nel *Plan der Fortsetzung* – è contenuta come sua prima determinazione categoriale, fondamentale rispetto a tutte le altre, la temporalità. Ciò emerge già nell'espressione "corso della vita". Il tempo esiste per noi in virtù dell'unità comprensiva della nostra coscienza. Cfr. anche *Scritti filosofici*, cit., p. 291.
[88] Cfr. A. Masullo, *Coscienza storica e trascendentalismo in Dilthey*, in G. Cacciatore e G. Cantillo (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, cit., p. 124 s. Cfr. anche, nello stesso volume, il contributo di E. Mazzarella, *Dilthey e Nietzsche*.
[89] Id., *Das Wesen der Philosophie*, in GS V; tr. it. di P. Rossi, *L'essenza della filosofia*, in W. Dilthey, *Scritti filosofici*, cit., p. 435: «l'uomo, questa creatura del tempo, trova la sicurezza della sua esistenza, fin quando agisce in esso, nel fatto di trarre fuori dal fluire del tempo ciò che crea come qualcosa di durevole».
[90] Id. *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in GS VII; tr. it. di Pietro Rossi, *Progetto di continuazione per la costruzione delle scienze dello spirito*, in W. Dilthey, *Scritti filosofici*, cit., p. 307.

sembra implicare una presa di distanza rispetto al soggetto costituente della fenomenologia. L'origine a cui tende la filosofia diltheyana – quella della «vita stessa» – si dà solo attraverso le forme dello spirito oggettivo e del linguaggio, dei sistemi della cultura e delle istituzioni sociali, chiamate da Dilthey «organizzazioni esterne della società»[91].

Secondo questa aspirazione a un'oggettività dal carattere non metafisico, lo sforzo di Dilthey, che trova anche espressione nei suoi tentativi di costruire un «sistema di filosofia»[92], è quello di pervenire a una fondazione del sapere e della tendenza insita nella vita alla comprensione di se stessa – una teoria del sapere che fa valere la tensione tra l'imperscrutabilità (Unergründlichkeit) della vita e la sua pensabilità (Gedankenmäßigkeit). In questo sforzo – che ha peraltro, come risulta dall'incompiutezza dell'Introduzione alle scienze dello spirito, un carattere problematico in quanto si trova in un rapporto di tensione con quello che Misch chiamava «punto di vista della vita» - svolge un ruolo-chiave la nozione di struttura, che presenta caratteristiche essenzialmente diverse rispetto al modo in cui tale nozione si articola nello strutturalismo francese.

Soggetto e struttura

Per esemplificare le caratteristiche essenziali del concetto di struttura nello strutturalismo francese si può fare riferimento all'opera di Claude Lévi-Strauss. Richiamandosi agli studi di linguistica di Saussure e a quelli di fonologia di Trubeckoj, Lévi-Strauss ha fatto di tale concetto l'elemento centrale della sua antropologia, applicandolo allo studio dei miti e dei sistemi di parentela ed esercitando sulla cultura francese un influsso che è andato ben oltre l'ambito specifico dell'antropologia culturale. Presupposto di questa impostazione è che i fenomeni della cultura siano sistemi di segni (dal carattere non necessariamente linguistico) dotati di un valore comunicativo. La struttura che consente di spiegare il significato di tali fenomeni è un sistema in cui quello che conta non è il singolo elemento, ma l'insieme delle relazioni che permangono nel variare dei singoli elementi[93]. Queste strutture, che non vengono toccate dai mutamenti prodotti dalla storia a livello superficiale, corrispondono a strutture costanti della mente umana e del suo funzionamento. Non sono essenze legate all'attività di una soggettività

[91] Id., *Introduzione alle scienze dello spirito*, cit., pp. 70-117.
[92] Cfr. G. Scholtz, *Diltheys Philosophiebegriff*, in G. Kühne-Bertram-F. Rodi (a cura di), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, pp. 17-37, dove si evidenzia la differenza tra la concezione del sistema in Dilthey e Nietzsche. Quest'ultimo, nel *Crepuscolo degli idoli*, considerava la «volontà di sistema» una «mancanza di onestà».
[93] Lévi-Strauss critica la distinzione, che attribuisce a Dilthey e a Spengler, tra spiegazione e comprensione e ravvisa l'originalità dell'antropologia nel suo superamento di tale contrapposizione tramite l'indIviduazione di «un oggetto che sia, nello stesso tempo, oggettivamente molto lontano e soggettivamente molto concreto, e la cui spiegazione causale possa fondarsi su quella comprensione che, per noi, non è altro che una forma supplementare di prova». Cfr. C. Lévi-Strauss, *Éloge de l'anthropologie*, 1966; tr. it. di P. Caruso, *Elogio dell'antropologia*, Torino 2008, p. 12.

trascendentale, ma parte di una psiche intesa come realtà naturale. Nella versione di Lévi-Strauss, le strutture sono indipendenti dalla storia e dal divenire: se le espressioni particolari delle strutture variano nella storia, le strutture profonde restano costanti, non vengono toccate dal mutamento e servono anzi a comprenderlo. «Perché si possa parlare di struttura occorre che tra gli elementi e le relazioni di parecchi insiemi appaiano dei rapporti invarianti, tali che si possa passare da un insieme all'altro per mezzo di una trasformazione». Simili a modelli di carattere matematico, le strutture sono ciò che permette di comprendere le trasformazioni[94]. Da questo punto di vista, ha scritto Deleuze, «la posizione dello strutturalismo nei confronti del tempo è dunque molto chiara: il tempo è sempre un tempo di attualizzazione, seguendo il quale si effettuano a ritmi diversi gli elementi di coesistenza virtuale. Il tempo va dal virtuale all'attuale, e non da una forma attuale a un'altra». La struttura, che riveste il ruolo di un nuovo a priori, è composta da elementi il cui senso è legato alla posizione che occupano «in uno spazio strutturale, ossia topologico»[95], e non va esente da una certa staticità.

In Nascita della clinica Foucault ha caratterizzato il proprio approccio come strutturale indicandone l'obiettivo nel tentativo di «decifrare nello spessore della storia le condizioni della storia stessa»[96]. Secondo questo approccio i significati che costituiscono la dimensione della cultura (e nel caso speifico l'oggetto dell'esperienza medica nel periodo in cui nasce la clinica) non vanno trattati come contenuti o concatenazioni di temi, ma come segmenti di un sistema.

> Il senso d'una proposizione non sarebbe allora definito dal tesoro d'intenzioni ch'essa conterrebbe, rivelandolo e tenendolo insieme in serbo, ma dalla differenza che l'articola con gli altri enunciati reali o possibili, che le sono contemporanei o a cui essa s'oppone nella serie lineare del tempo. Apparirebbe allora la forma sistematica del significato[97].

A partire dall'Archeologia del sapere, però, Foucault rifiuta di essere annoverato tra gli strutturalisti[98]. La ricerca strutturalistica di leggi

[94] In alcune occasoni Lévi-Strauss ha affermato l'importanza della storia, intesa come scienza particolare, per l'antropologia. Cfr-per es. *Elogio dell'antropologia*, cit., p. 20: «Disprezzare la dimensione storica, con il pretesto che i mezzi per valutarla in modo non approssimativo sono insufficienti, induce a soddisfarsi di una sociologia rarefatta, in cui i fenomeni sono come scollati dal loro supporto». Cfr. anche Id., *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi. Una conversazione con Marcel Hénaff*, Milano 2013, p. 47: «La storia offre un interesse intrinseco per l'antropologo perché moltiplica nella dimensione del tempo la varietà delle esperienze socieli che l'antropologia chiede allo spazio di fornirle». Il fatto che Lévi-Strauss riconosca l'importanza della storica come ausilio per l'antropologo nella ricerca dei modelli soggiacenti alle singole culture, non esclude la connotazione statica della struttura e la sua preminenza rispetto al divenire.

[95] Cfr. G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, cit., p. 19.

[96] M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris 1963; tr. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica*, Einaudi 1969, p. 14.

[97] Ivi, p. 12.

[98] In quest'opera Foucault sottolinea per esempio di non avere mai usato il termine struttura in *Le parole e le cose* e aggiunge: «Ma, se non avete niente in contrario, smettiamola con le polemiche sullo 'strutturalismo'; esse sopravvivono a stento in regioni ormai abbandonate

nascoste sembra fare il paio, nella sua visione, con quella fenomenologica di un'origine. In opposizione a queste tendenze «si tratta di sviluppare una dispersione che non si può mai ricondurre a un sistema unico di differenze, che non si riferisce a degli assi di riferimento assoluto; si tratta di operare un decentramento che non lascia privilegi a nessun centro»[99]. Questo rifiuto esprime l'avversione per la ricerca strutturalistica di invarianti universali a cui Foucault contrappone, con Nietzsche e in modo non dissimile da Dilthey, l'idea che il significato si costituisca in una storia. All'approccio strutturalistico, che mira a riconoscere strutture invarianti al di là o al di sotto del divenire storico, Foucault contrappone la propria impostazione, che mira a valorizzare la nozione di avvenimento: «Se si ammette che lo strutturalismo è stato lo sforzo più sistematico per eliminare non solo dall'etnolgia, ma da tutta una serie di altre scienze e al limite dalla storia stessa il concetto di avvenimento, non vedo chi possa essere più antistrutturalista di me»[100]. Questo antistrutturalismo esprime dunque una visione nietzscheana della storia, basata non su un modello semiotico e linguistico, ma su quello della guerra, della battaglia e del conflitto. Da questo punto di vista, Foucault può affermare che «la storia non ha 'senso'», intendendo con questo non che essa sia «assurda o incoerente», ma che la sua analisi deve procedere «secondo l'intelligibilità delle lotte, delle strategie e delle tattiche»[101].

In Dilthey la struttura si distingue per il suo carattere dinamico e per il suo rapporto con l'individualità. Essa è il concetto fondamentale dell'approccio antropologico di Dilthey e connette natura e spirito, individuo e storia, sé e mondo. Da una parte, Dilthey considera l'uomo come una «unità vitale psicofisica», come un essere in cui la dimensione naturale costituisce la base per la formazione delle istituzioni dello spirito oggettivo e della cultura. Dall'altra, egli ritiene che gli individui studiati dall'antropologia e dalla psicologia siano sempre inseriti in un contesto storico e sociale dal quale possono essere disgiunti solo per astrazione. Tutti questi aspetti trovano espressione nel concetto di struttura, che per Dilthey è anzitutto «struttura della vita psichica» e che indica l'interazione costante tra l'individuo e l'ambiente circostante, un'interazione che costituisce «la vita stessa»:

> Il Sé si trova in un mutare di stati che vengono riconosciuti come unitari tramite la coscienza dell'identità personale, contemporaneamente si trova ad essere condizionato da un mondo esterno e a reagire su di esso, che poi esplora nella sua coscienza e sa determinato dai propri atti di percezione sensibile. In quanto dunque la unità vitale si trova insieme ad essere condizionata dal Sé e a reagire sul *milieu* nel quale vive, ne deriva una articolazione dei suoi stati interni che io chiamo struttura della vita psichica. E in quanto la psicologia descrittiva

da quelli che lavorano; questa diatriba che ha potuto essere feconda ormai viene portata avanti soltanto dai mimi e dai saltimbanchi». Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 261. In questo senso egli parla del «problema ormai esaurito dello strutturalismo» (Ivi, p. 282).

[99] Ivi, p. 268.

[100] A. Fontana-P. Pasquino, *Intervista a Michel Foucault*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 8.

[101] Ivi, p. 9.

coglie questa struttura, le si offre la connessione che lega le serie psichiche in una totalità. Questa totalità è la vita[102].

Questa connessione, che esprime l'identità del Sé – un'identità dinamica – e la sua correlazione col mondo è l'elemento che rappresenta la forma permanente della vita cosciente; essa è strettamente legata ai processi della vita psichica da cui nasce, che hanno un carattere temporale, e si modifica in base allo sviluppo, a cui è sempre legata[103]. D'altra parte, essa mostra che in ogni stato di coscienza sono presenti, e connessi tra loro, «un certo rappresentare, un sentimento, uno stato di volontà»[104]. Caratteristica fondamentale di questa struttura è dunque il suo essere relazione tra le parti e il tutto:

> La struttura è [...] una disposizione in cui certi fattori psichici sono tra loro connessi in virtù di una relazione interna: ognuno dei fatti così correlati costituisce una parte della connessione strutturale; la regolarità consiste qui nella relazione delle parti in un tutto. [...] La struttura è un complesso di rapporti in cui, in mezzo al mutamento dei processi, in mezzo all'accidentalità della coesistenza di elementi psichici e della successione di vissuti psichici, le singole parti della connessione psichica sono collegate le une con le altre[105].

Anche il mondo storico – la cui conoscenza è resa possibile dalle oggettivazioni della vita – viene inteso da Dilthey alla luce di un concetto di carattere strutturale, quello di «connessione effettuale», cioè una connessione che è contenuta nei suoi effetti durevoli e ha un carattere dinamico. Vi è un isomorfismo tra la struttura psichica e le connessioni effettuali del mondo storico e sociale: anche queste ultime, infatti, producono valori e realizzano scopi sulla base di un'apprensione oggettuale, e in questo arattere produttivo e creativo risiede la teleologia immanente delle connessioni effettuali. «Con ciò – scrive Dilthey – intendo una connessione di operazioni che è fondata nella struttura di una connessione effettuale. La vita storica crea, essa è continuamente attiva nella produzione di beni e di valori, e tutti i concetti relativi sono soltanto riflessi di questa sua attività»[106]. Nel carattere teleologico-produttivo di tali connessioni risiede la loro differenza rispetto agli oggetti studiati dalle scienze della natura. Si tratta però di una teleologia

[102] W. Dilthey, *Idee su una psicologia descrittiva e analitca*, cit., p. 408.
[103] Sul legame tra struttura e sviluppo della vita psichica cfr. Ivi, p. 419 s.. Cfr. anche Id., *Rede zum 70. Geburtstag*, in GS V; tr. it. di G. Cacciatore, *Discorso per il settantesimo compleanno*, in W. Dilthey, *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, cit., p. 131, dove si afferma che questo legame è riscontrabile anche al livello delle forme della cultura: «La cIviltà è anzitutto intreccio di sistemi di fini. Ciascuno di essi, come la lingua, il diritto, il mito e la religiosità, la poesia, la filosofia, possiede una legittimità interiore che condiziona la sua struttura, e questa determina il suo sviluppo».
[104] Ivi, p. 409.
[105] Id., *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, in GS VII; tr. it. di Pietro Rossi, *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito*, in W. Dilthey, *Scritti filosofici,* cit., p. 88.
[106] Id., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in GS VII; tr. it. di Pietro Rossi, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in W. Dilthey, *Scritti filosofici,* cit., p. 248.

immanente, in quanto ogni singola connessione effettuale non realizza scopi esterni ma è autocentrata. Anche queste connessioni hanno un carattere dinamico, espresso da concetti tipici delle scienze dello spirito come «l'agire, l'energia, il corso temporale, l'accadere», di cui Dilthey individua l'origine in Fichte[107]. Lo stesso rapporto dinamico tra il tutto e le parti della vita è espresso nel concetto di significato, o di una «connessione significativa della vita» che per Dilthey rappresenta la categoria più generale di apprensione della vita, una generalità che è sempre legata alla singolarità della vita e alla sua «fatticità»[108].

Sia sul piano delle connessioni storiche sia su quello della connessione psichica, la struttura è dunque espressione di singolarità e creatività:

> Ogni vita ha un proprio senso. Esso risiede in una connessione significativa nella quale ogni momento che può essere ricordato possiede un proprio valore, ma ha al tempo stesso nella connessione del ricordo una relazione con il senso della totalità. Questo senso dell'esistenza individuale è del tutto singolare, non risolvibile da parte del conoscere, e rappresenta a suo modo, come una monade di Leibniz, l'universo storico[109].

Questo carattere di singolarità appartiene in particolare alle connessioni acquisite che costituiscono la sedimentazione del passato nel presente e da cui dipende l'identità dell'individuo – un'identità definita attraverso la categoria vitale della Selbigkeit[110]. In quanto singolarità irriducibile, la connessione della vita contiene un elemento imperscrutabile che si colloca in un rapporto di tensione con la sua pensabilità. Da questo punto di vista, con l'imperscrutabilità della vita, la filosofia di Dilthey fa valere, all'interno del progetto di fondazione, un elemento che sembra rendere impossibile o impraticabile una fondazione sistematica di tipo tradizionale. Se, da una parte, la struttura psichica deve essere, nelle intenzioni di Dilthey, il punto archimedico, e dunque il centro, a partire da cui fondare il sapere, il carattere dinamico e individuale di questa struttura fa sì che essa sia in realtà priva di un centro[111]. Se è vero che, come ha osservato Derrida in La scrittura e la differenza, nelle concezioni «classiche» la struttura è inseparabile da un centro che ha la funzione di organizzarla, rendendo possibile, ma anche limitando, il gioco dei suoi elementi, e se nella storia del pensiero questo centro ha assunto le diverse forme di eidos, archè, telos,

[107] Ivi, p. 252.
[108] Nelle lezioni universitarie sull'«ermeneutica della fatticità» Heidegger si riferisce esplicitamente alla concezione diltheyana, vedendo nella vita la dimensione dell'origine ovvero delle «cose stesse» a cui vuole pervenire la fenomenologia. Cfr. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in Id., *Gesamtausgabe* 63, a cura di K. Bröcker Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988; tr. it. a cura di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettIvità*, Napoli 1992.
[109] W. Dilthey, *Progetto di continuazioneper la costruzione delle scienze dello spirito*, cit., p. 299.
[110] Cfr. Id., *Vivere e conoscere*, cit., p. 322.
[111] Su questa mancanza di centro della struttura insiste S. Giammusso, *Die Tragweite von Diltheys Strukturbegriff für Anthropologie und Psychologie*, in G. Kühne-Bertram-F. Rodi (a cura di), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, cit., pp. 273-282.

energeia, ousia, aletheia, trascendentalità, coscienza, Dio, uomo, la nozione di Zusammenhang, diversamente da quanto ritiene lo stesso Derrida, che vede in lui un precursore dello strutturalismo, è proprio ciò che allontana Dilthey da Lévi-Strauss[112]. La mancanza di un centro, afferma Derrida, riferendosi a Nietzsche, Heidegger e Freud, non è solo perdita del centro, ma apre una nuova concezione dell'interpretazione:

> Vi sono dunque due interpretazioni dell'interpretazione, della struttura, del segno e del gioco. L'una cerca di decifrare, sogna di decifrare una verità o un'origine che sfugge al gioco e all'ordine del segno, e vive come un esilio la necessità dell'interpretazione. L'altra, che non è più rivolta verso l'origine, aferma il gioco e tenta di passare al di là dell'uomo e dell'umanesimo, poiché il nome dell'uomo è il nome di quell'essere che, attraverso la storia della metafisica o dell'onto-teologia, cioè attraverso l'intera sua storia, ha sognato la presenza piena, il fondamento rassicurante, l'origine e la fine del gioco[113].

La concezione aperta della struttura non implica però in Dilthey una prospettiva antiumanistica e decostruttiva, ma piuttosto quella di un umanismo di tipo nuovo, simile più a quello di Clifford Geertz[114] che a quello di Lévi-Strauss e consapevole dell'impossibilità di esaurire una volta per tutte l'idea di uomo; non implica il rifiuto di ogni totalizzazione ma piuttosto l'idea di una totalità aperta e dinamica, di una struttura di significati variabile con il contesto, dove alla semplice restituzione di elementi presenti, dati ed esistenti si sostituisce il libero gioco delle interpretazioni, un gioco le cui condizioni di possibilità sono di volta in volta limitate dal contesto, ma dove il contesto ha un carattere aperto e mutevole. Come ha osservato Misch, in Dilthey il significato è al tempo stesso determinato e indeterminato, in quanto si costituisce gradualmente nella comprensione[115]. Lo stesso carattere «determinato-indeterminato» può essere attribuito alla connessione della vita, che viene costruita a partire dalle sue parti. Per questo motivo la filosofia non può basarsi su un fondamento stabile: il ritorno all'origine significa realizzazione e compimento del sapere, sua trasposizione in una dimensione vitale[116]. In questo senso, le nozioni diltheyane di struttura e di connessione costituiscono gli strumenti concettuali fondamentali di una filosofia dell'esperienza che intende mettere in discussione la separazione tra datità sensibile e pensiero e che vuole riconoscere l'imperscrutabilità della vita senza per questo rinunciare alla possibilità di pensarla. Se in Foucault il rifiuto del sistema e il rapporto della filosofia con la storia sono legati

[112] Cfr. su questo aspetto J. Owensby, *Dilthey and the Narrative of History*, Ithaca, NY 1994, p. 126 s.
[113] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil 1967; tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino 1971, p. 376.
[114] Su cui cfr. per es. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 2003; tr. it. di E. Bona, *Interpretazione di culture*, Bologna 1987.
[115] G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, cit., p. 483-490.
[116] Id., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Bonn 1930, p. 231.

all'opposizione a una filosofia dell'origine, in Dilthey l'impraticabilità del sistema – se non come orizzonte a cui tendere – deriva dalla sua concezione di una filosofia empirica e storica, basata sul teorema dell'imperscrutabilità della vita.

Nel passaggio dalla fase archeologica a quella genealogica del suo pensiero l'attenzione di Foucault si concentra sul rapporto tra sapere e potere. Egli passa ora dall'analisi delle modalità discorsive che rendono possibile il sapere relativo all'individuo, e dunque la sua oggettivazione, agli effetti di potere prodotti dallo sviluppo delle scienze umane, un potere che, essendo legato a tali discipline, viene da lui definito «disciplinare», e si traduce nel controllo a cui gli individui e i loro corpi sono sottomessi in istituzion come la scuola, l'esercito, la fabbrica, gli ospedali e la prigione. In opere come Sorvegliare e punire e la Storia della sessualità, al centro dell'analisi si trova il corpo e la sua costituzione attraverso sistemi e pratiche discorsive che lo assoggettano a poteri che per il loro carattere diffuso e molecolare hanno un carattere «microfisico»[117]. La costituzione del soggetto e il suo assoggettamento vanno qui di pari passo. Da questo punto di vista, Foucault può sostenere la tesi secondo cui è nella formazione dei dispositivi disciplinari e in quella di «un nuovo tipo di sapere sui corpi», negli archivi «di scarsa gloria» in cui è stato elaborato «il gioco moderno delle coercizioni sui corpi, i gesti, i comportamenti» che ha avuto luogo la nascita delle scienze dell'uomo[118]. Il positivismo «felice»[119] dell'archeologia del sapere si traduce qui in una sorta di filosofia della vita che considera quest'ultima come produttrice di effetti di potere legati allo sviluppo di determinate forme di verità, che hanno un carattere storico. Tale connotazione della vita in termini di potere e del potere in termini di assoggettamento è assente in Dilthey, che pure parla dell'individuo come «punto di incrocio di una varietà di sistemi»[120], ma non intende questi ultimi in base alla categoria del potere. Sarà Helmuth Plessner, richiamandosi a Dilthey e a Misch, a individuare nel «potere» (Macht) dell'uomo la base della cultura[121]. Plessner offre un'analisi della dimensione biologica dell'uomo che manca in Foucault e individua nella «posizionalità eccentrica» che distingue l'uomo dagli altri animali[122] il

[117] Anche nella *Storia della sessualità*, l'analisi non riguarda il corpo nella sua dimensione materiale, ma la sessualità in quanto prodotto di una serie di discorsi che hanno prodotto effetti di potere. Cfr. M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris 1976; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. it. Milano 1978, pp. 16-17.

[118] M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1976, p. 209.

[119] Id., *L'ordre du discours*, Paris 1971; tr. it. di M. Bertani, *L'ordine del discorso*, Torino 2004, p. 36.

[120] W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, cit., p. 72.

[121] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in Id., *Gesammelte Schriften* V, Frankfurt a. M. 2003; tr. it. di Bruno Accarino, *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, Roma 2006, p. 51: «L'uomo viene scoperto come il soggetto, il creatore e il 'luogo' produttivo della scaturigine di una cultura».

[122] Id., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Schriften* IV, Frankfurt a. M. 2003; tr. it. di V. Rasini, *I*

carattere che ne fa un essere creativo e indeterminato, una «questione aperta». D'altra parte, egli connette il potere dell'uomo e la sua costitutiva politicità all'idea dell'imperscrutabilità della vita, sviluppando un'immagine non metafisica dell'uomo che riconosce l'«irriducibile molteplicità delle culture storicamente divenute» e sembra potersi sottrarre alle critiche mosse da Foucault all'antropologia. «Il concetto di essere umano non è nient'altro che il 'mezzo'mediante il quale, e nel quale, viene compiuta quella equiparazione valorialmente democratica di tutte le culture nella loro retroazione su un creativo fondamento vitale»[123].

Circa il rapporto tra soggetto e potere bisogna poi osservare che Foucault, nell'ultimo periodo della sua ricerca, concentrandosi sul tema delle «tecnologie del sé»[124,] sviluppa una diversa visione del soggetto, secondo la quale quest'ultimo non è solo costituito da tecniche di potere, ma anche si costituisce attraverso le pratiche di una «cura di sé» (epimeleia heautou) rintracciabili già nell'antichità greco-romana[125]. La genealogia dei sistemi di potere lascia qui il posto a una problematizzazione del soggetto e l'interesse etico si aggiunge e intreccia a quello politico dando luogo all'analisi di un nuovo rapporto tra il soggetto e la verità. Nell'orizzonte generale della questione del rapporto tra soggetto e verità, Foucault analizza le diverse forme della cura di sé dall'antichità al cristianesimo, individuando in essa, già nella figura di Socrate documentata dai dialoghi platonici, e in particolare dall'Alcibiade, una dimensione più fondamentale rispetto a quella della conoscenza di sé (gnōthi seauton). Le pratiche della cura di sé, e tra esse le forme della scrittura di sé che la accompagnano, diventano così esempi di una modalità non assoggettante di soggettivazione. Al tempo stesso, la conoscenza viene collocata in un ambito che precede la dimensione logica e teoretica e che ne costituisce la condizione di possibilità, coinvolgendo «il nostro stesso modo di essere soggetti moderni»[126]. Foucault ritiene infatti che, a partire da Cartesio, il pensiero occidentale abbia rovesciato il rapporto tra cura di sé e conoscenza di sé, attribuendo il primato alla seconda e che questo rovesciamento sia stato il risultato di un mutamento radicale nel modo di intendere la verità: alla «spiritualità», cioè alla visione secondo cui il soggetto, per poter accedere alla verità, deve operare in se stesso una serie di trasformazioni, diventando così, in una certa misura, altro da sé, si sostituisce nell'età moderna la concezione che ravvisa nella conoscenza l'unico accesso del soggetto alla verità[127]. Dando «un semplice accenno su una questione che è invece estremamente complessa e importante», Foucault osserva che il ritorno, nel XVI secolo, di pratiche di scrittura simili a quelle del I e II secolo, come l'attività di annotazione, il diario intimo, il resoconto di

gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica, Torino 2006.
[123] Id., *Potere e natura umana*, cit., pp. 93-94.
[124] L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Boston 1988; tr. it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Torino 1992.
[125] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., passim.
[126] Ivi, p. 11.
[127] Ivi, p. 16 s.

vita e il giornale di bordo dell'esistenza, porti con sé la centralità del genere letterario dell'autobiografia, che resta invece marginale in autori come Lucilio o Plutarco, e indica come motivo di questo passaggio un mutamento nel rapporto tra il soggetto e la verità legato alla comparsa del cristianesimo[128]. In seguito a questo mutamento, lo scopo non sarebbe più di chiedersi «in che modo diventare un soggetto di veridizione», ma «in che modo è possibile dire la verità su se stessi»[129]. Considerando questi sviluppi del pensiero di Foucault, si può indicare un ulteriore parallelismo tematico, ma anche un'ulteriore differenza rispetto a Dilthey. Questi vedeva nella scrittura autobiografica, in quanto autocomprensione della vita a partire dall'espressione, il luogo di origine della conoscenza storica e delle categorie della vita con cui operano le scienze dello spirito, ponendo così l'esperienza della vita su cui si basa l'autobiografia come dimensione primaria rispetto al sapere scientifico e alla conoscenza teoretica[130]. Se, come Foucault, Dilthey è interessato alla scrittura di sé, diversamente da lui non distingue una dimensione pratica del rapporto con sé da una conoscenza di sé in cui il soggetto è spinto a dire la verità, ma un sapere che nasce dalla vita da una conoscenza dal carattere teoretico. Sviluppando le implicazioni di questa concezione, Misch ha visto nell'autobiografia una modalità di «autorappresentazione» (Selbstdarstellung) e un'«autoenunciazione» (Selbstaussage) della vita[131]. Per il suo essere espressione della vita, l'autobiografia offre l'esempio di un tipo di verità che, nella misura in cui si avvale di espressioni «evocative», non è quella dei concetti «puramente discorsivi», che intendono oggettualità puramente teoretiche, ma può essere caratterizzata come prossimità alla vita e autenticità[132]. E dato che caratteristica delle espressioni evocative è il loro carattere produttivo-obiettivante, cioè la loro capacità di dar forma alle «oggettualità ermeneutiche» e di esprimerne la significatività, la scrittura autobiografica risulta essere non solo una forma di conoscenza del sé, ma in una certa misura anche un momento della sua costituzione. Ci si può dunque chiedere se questa forma di autocomprensione della vita, che implica un lavoro di scavo analitico in cui il sé si trova costitutivamente in rapporto con gli altri e con il mondo, non possa essere a sua volta una modalità della cura e della trasformazione di sé[133].

[128] Ivi, p. 322.
[129] Ibid.
[130] W. Dilthey, *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, cit. p. 299 s.
[131] G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, cit., pp. 562-565.
[132] Cfr. Ivi, passim.
[133] Cfr. D. Demetrio, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Milano 1995.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

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 cambiamento[1].

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 *nbic*) 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 battagliare (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 rassicurazione in un periodo di passaggio, avvertito come crisi e mancanza di stabilità, porta all'elaborazione di risposte sentite come "concrete" e rassicuranti. Anche oggigiorno 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 aggiornamento[3]. *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] Esemplificativo 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 2.0[4]? 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 disposizione[5]?

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 si queste linee di ricerca, che arrivano a porre come urgente una nuova critica della ragione[7].

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 facilità[10].

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]. Esemplificativi 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 affini[14].

---

[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, espistemologia 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: intelleto-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 struttura[17].

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 *communinity*; 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 Wihelm 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 società[2].

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 istorica 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 pensare[3].

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 fondi 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 concessele dalle scienze dello spirito (dalla filologia, dalla storia, dalla letteratura), dal depositarsi dell'umana storia, negli scritti e nei monumenti[4].

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 lati[5].

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 *Geschich-te*).

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 (*Wiklichkeit*), 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 comprende[10].

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 sistemi[12].

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 delle 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 realità, sulla relazione identitaria[13].

Il singolo, l'abbiamo detto, vi è dentro fin dalla nascita. Si trova di fronte queste "cose", queste "connessioni", queste "objettivazioni" 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 efficacie, 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 forma[17]. 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. Psichica 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 é costituzione.

Dallo schema brentaniano 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. Mezzanzanica, *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 Husserl[20]. Esemplare 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 (inaggirabilità 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 objettività nelle istituzioni, negli Stati, nelle chiese e negli istituti scientifici; proprio in queste connessioni (*Zusammenhänge*) si muove la storia[24].

[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, Gottinga 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 limiti[25]. 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 bio-politica, 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 viventi[27].

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 "testo". 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" inaggirabile[30]. 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 al 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. Mezzanzanica, *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 Diltheys Revolution der Allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Frankfurt a. M. 1968.

[30] Cfr. F. Rodi, *Erkenntnis der Erkannten. 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 individuale[31].

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 pensiero[34].

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. Mezzanzanica, cit., p. 87.
[34] H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte in der neuren deutschen Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Tubinga 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 inaggirabilità, il che significa, la vita in ciò che di essa è possibile vedere[35].

> 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 mondo[36].

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 possibilità[37]. 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 mutilarla. 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 inscrive 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 zul 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-vivere[41]. 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.

¶ Sezione Quarta
Dilthey e Heidegger

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Articoli/11

L'herméneutique, de Dilthey à Heidegger

di Guillaume Fagniez

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 22/07/2013. Accettato il 15/09/2013.

Despite the usual genealogies of hermeneutics, Heidegger's appropriation of Dilthey's philosophy only deals marginally with hermeneutics. Nevertheless, this paper aims to shed light on elements in favour of an implicit continuity in hermeneutics from Dilthey to Heidegger. Against the general background of the conception of life as self-interpretation, which allows the ontological radicalisation of Dilthey's hermeneutical concepts, some diltheyan historical and aesthetical paradigms prove to be at work in Heidegger's first phenomenology of life. "Destruction" itself, the very core of Heidegger's concept of hermeneutics, can be partially traced back to diltheyan sources.

***

Les «généalogies convenues»[1] de l'herméneutique retiennent, au tournant des xixe et xxe siècles, une histoire faite de deux «renversements coperniciens»[2] successifs: avec Dilthey d'abord une «généralisation» de l'herméneutique qui fait d'elle une discipline «fondamentale»; puis chez Heidegger sa radicalisation «ontologique», qui accomplirait le dépassement décisif d'une entreprise diltheyenne empêtrée dans ses contradictions: critique de la raison historique d'une part, philosophie de la vie historique d'autre part, la pensée de Dilthey, sous l'effet de ce que Gadamer a nommé un «cartésianisme persistant»[3], n'aurait pas été en mesure d'aboutir; de sorte qu'il serait revenu à Heidegger de «dégager» l'«intention philosophique»[4] de Dilthey en annexant le problème critique à la question de l'être.

[1] Cfr. D. Thouard, *Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900*, in F. Worms (éd.), *Le moment 1900 en philosophie*, Paris 2004, p. 176, qui mentionne notamment Ricœur et Vattimo parmi les auteurs de «généalogies convenues allant de la Réforme à Gadamer en passant par les étapes convenues que sont Schleiermacher, Dilthey et Heidegger».
[2] P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1998, p. 97.
[3] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke* Band 1, Tübingen 1986, p. 241; *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, tr. fr. P. Fruchon, J. Grondin, P. Merlio, Paris 1996, p. 257. (Gadamer parle littéralement d'un «cartésianisme non résolu [unaufgelöster Cartesianismus]», «non dissipé».)
[4] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, p. 247; tr. fr. p. 263.

Le récit de cette rupture est d'autant plus digne de foi qu'il peut s'autoriser de la parole même de Heidegger: dans un cours de 1923 auquel Gadamer a d'ailleurs assisté[5], Heidegger évoque la «limitation funeste» du concept d'herméneutique que Dilthey reprend à Schleiermacher dans l'essai de 1900 sur La naissance de l'herméneutique, où elle est entendue «comme "fixation de règles pour la compréhension" ("art d'interpréter les monuments écrits")». Certes, Dilthey «lui [=l'herméneutique] a donné un fondement grâce à une analyse de la compréhension comme telle»; mais toute sa perspective reste guidée, selon Heidegger, par une «méthodologie des sciences herméneutiques de l'esprit»[6].

Ce renvoi de Dilthey à une conception traditionnelle de l'herméneutique – à rapprocher de la récusation globale par Heidegger de la «critique de la raison historique», en tant qu'elle ferait avorter le véritable projet de Dilthey, celui de penser l'historicité – peut expliquer que l'herméneutique joue un rôle si marginal dans la réception explicite par Heidegger de l'œuvre du philosophe berlinois: contrairement à ce qu'une illusion d'optique rétrospective pourrait laisser croire[7], aux yeux du jeune Heidegger, Dilthey n'est pas, ou pas d'abord, le représentant d'une philosophie «herméneutique»[8].

Si donc Heidegger vient se situer dans une histoire de l'herméneutique – par cela même, peut-être, qu'il rompt décisivement avec elle –, force est de constater que les points de contacts explicites avec cette tradition, plus précisément avec l'herméneutique diltheyenne, sont ténus. Le passage de l'herméneutique de Dilthey à Heidegger paraît donc devoir être décrit d'abord comme une situation authentiquement historique, où ce qui est reçu s'intègre chez le successeur avant toute distanciation à l'égard du devancier. Ce sont ces lignes qui marquent une continuité entre les deux auteurs que nous chercherons ici à faire affleurer, lignes qu'il nous faudra donc chercher plutôt dans l'implicite du texte heideggérien, en y relevant les signes d'une action souterraine, pour ainsi dire en sous-main, de l'herméneutique de Dilthey.

---

[5] C'est même le premier cours de Heidegger auquel Gadamer ait assisté (Cfr. J. Grondin, H.-G. Gadamer. *Eine Biographie*, Tübingen 1999, p. 117 sqq.).

[6] M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988, p. 14. (Cfr. également GA 63, p. 68.) La définition de l'herméneutique comme «Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen» se trouve dans W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in *Die geistige Welt*, GS V, hrsg. v. G. Misch, Leipzig & Berlin 1924, p. 320 (*Œuvres 7: écrits d'esthétique*, tr. fr. D. Cohn et E. Lafon, Paris 1995, p. 294). L'expression «Regelgebung des Verstehens» en revanche ne paraît pas être une citation exacte de Dilthey.

[7] Illusion qui tient originellement à la première réception de Dilthey qui, comme Gadamer l'a lui-même remarqué (Cfr. *Wahrheit und Methode*, GW 1, p. 222-223; tr. fr. p. 238-239), a été perturbée par la force d'attraction subitement exercée par la pensée de Heidegger. La concomitance de la parution des premiers volumes des œuvres de Dilthey (notamment le vol. VII) et de celle de *Sein und Zeit* n'y est pas pour rien.

[8] C'est seulement dans *Sein und Zeit*, c'est-à-dire dans la dernière phase de la réception de Dilthey par Heidegger que l'herméneutique est explicitement nommée et placée au centre du propos. (Cfr. *Sein und Zeit*, GA 2, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1977, p. 97; *Être et Temps*, tr. fr. F. Vezin, Paris 1986, p. 463.)

La vie comme auto-compréhension

Le «premier tournant "herméneutique"»[9] de la phénoménologie, chez Heidegger, s'oppose à la philosophie réflexive de Husserl en tirant parti d'éléments qui chez Dilthey lui-même ont permis le passage de la fondation psychologique à la fondation herméneutique des sciences de l'esprit, en prolongeant donc un mouvement interne à la pensée de Dilthey: la notion de structure, dans les sens divers qu'elle revêt chez Dilthey, est le pivot de ce tournant.

Ce qui prépare d'abord ce tournant herméneutique, c'est ce qu'on peut appeler schématiquement, avec certains commentateurs, le «pragmatisme» de Dilthey[10]. Celui-ci commence avec le rejet d'une subjectivité abstraite purement définie par l'activité représentative, au profit d'un «soi concret», englobant «la totalité de notre être qui veut et qui sent en même temps qu'il se représente»[11]. Ce point de départ est décisif, puisqu'il fait envisager le rapport au monde comme constitutif de l'existence, et cela selon une modalité non-cognitive, non-théorique. La coappartenance originaire du soi et du monde – premier sens de la structure chez Dilthey –, fondée dans l'«expérience vivante de la volonté»[12] – et l'«expérience de la résistance» qui lui est corollaire[13] –, par opposition à l'intentionnalité husserlienne, a une dimension d'entrée de jeu «pratique». Accès «pratique» au monde qui donne un poids tout particulier à la finalité, qui constitue l'horizon ultime de la vie psychique: l'«ensemble psychique» est toujours caractérisé par Dilthey comme un ensemble téléologique, finalisé[14], où s'articulent d'ailleurs la cohérence présente, diachronique, de la psychè – l'intégration des différentes fonctions dans un véritable «ensemble fonctionnel»: tel est le deuxième sens de la structure – et le développement dans le temps qui lui est tout aussi essentiel. Heidegger en viendra comme on le sait, dans la première section d'Être et Temps, à envisager le monde lui-même comme un ensemble finalisé de ce genre, à l'horizon duquel se trouve le «souci» dont dépend toute sa «réalité»[15]. Mais dès son tout premier cours de Fribourg,

[9] Cfr. F. Dastur, *Heidegger. La question du Logos*, Paris 2007, p. 55.
[10] Cfr. p. ex. M. Jung, *"Das Leben artikuliert sich". Diltheys performativer Begriff der Bedeutung: Artikulation als Fokus hermeneutischen Denkens»*, in «Revue Internationale de Philosophie», n° 226, 4/2003, p. 445 sqq.
[11] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS I, hrsg. v. B. Groethuysen, p. xix; *Introduction aux sciences de l'esprit*, in *Œuvres 1*, tr. fr. S. Mesure, p. 149. Dilthey cite lui-même ce passage de la préface de l'*Introduction* dans l'essai sur la réalité (Cfr. *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in GS V, p. 97-98; tr. fr. p. 102-103).
[12] W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in GS V, p. 105; *Le monde de l'esprit*, tome I, tr. fr. M. Remy, Paris 1947, p. 109-110.
[13] Cfr. W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in GS V, p. 98 sqq.; *Le monde de l'esprit*, t. I, p. 103 sqq.
[14] Cfr. notamment W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in GS V, p. 207 sqq.; *Le monde de l'esprit*, t. I, p. 212 sqq.
[15] Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 43, notamment p. 280-281 (tr. fr. p. 262-263).

Heidegger radicalise ce point de vue «pragmatiste» de Dilthey qui permet le retour au concret, en interrogeant la «réalité» même du monde. Si celle-ci, en effet, se fonde avant tout sur les «rapports de vie [Lebensbezüge]», les «visées vitales [Lebenstendenzen]» dont le soi est le centre[16], le monde n'a pas la consistance de la «chose» que la tradition lui attribue, mais est tissé de significations, il n'est pas dinghaft mais bedeutungshaft.

En se réappropriant ce concept central de signification, Heidegger prolonge un mouvement présent chez Dilthey, à savoir le détachement progressif de ladite notion à l'égard d'une fonction psychologique distincte (la volonté), pour recevoir un statut authentiquement herméneutique. Si en effet Heidegger, rapidement, ne parle plus simplement de «signification [Bedeutung]», mais de «significativité [Bedeutsamkeit]», c'est pour, dans un même geste, détacher la signification de l'idée trop restrictive de finalité, mais aussi et surtout pour insister sur le fait que la compréhension n'est jamais celle d'une unité isolée de sens, mais bien celle d'un «ensemble de significativité [Bedeutsamkeitszusammenhang]»[17], au sein duquel les renvois réciproques de sens du tout aux parties sont animés par une dynamique inhérente à la vie même: les «rapports de significativité [Bedeutsamkeitsbezüge]» sont en effet portés par des «rapports de vie [Lebensbezüge]», dans l'élan donné par des «motifs» et des «tendances» qui inscrivent ces relations de sens dans une historicité. Sans doute l'introduction de cette notion renvoie-t-elle, en deçà de Dilthey, à la découverte initiale du cercle herméneutique par Schleiermacher. Mais il est remarquable que ce concept pour ainsi dire «structural» de la signification reçoive une place centrale dans les textes tardifs de Dilthey, que Heidegger a fréquentés autant qu'il était à l'époque possible de le faire. Dilthey dans ces textes fait de la signification la «relation caractéristique existant entre [les] parties» de la vie psychique, dans la mesure où «l'ensemble du cours de la vie n'est concevable que par la catégorie de la signification des parties individuelles de la vie en relation avec la compréhension du tout», si bien que «la signification est la catégorie la plus englobante par laquelle la vie puisse être conçue»[18]. Et plus remarquable encore le fait que chez Heidegger aussi bien que chez Dilthey, la signification, dans son sens «structural», est le point d'appui, la catégorie focale d'une «herméneutique fondamentale»[19] de la vie, c'est-à-dire d'une logique interprétative de l'existence fondée sur son auto-compréhension. Dilthey avait formé le projet de dégager des catégories qui ne seraient plus des formes déduites a priori, appliquées de l'extérieur à l'expérience, mais des «formes structurelles de la vie même»[20], interprétées

[16] Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, GA 58, hrsg. v. H.-H. Gander, Frankfurt a. M. 1993, p. 87 et 207.
[17] M. Heidegger, GA 58, p. 112.
[18] W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in GS VII, hrsg. v. B. Groethuysen, Stuttgart 1927, p. 232.
[19] Cfr. J.-C. Gens, *La double dimension de l'herméneutique diltheyenne: interprétation fondatrice des catégories de la vie et interprétation des formes de vie*, in «L'Art du comprendre», n° 3, 1995, p. 143-153.
[20] «Il s'agit de former des concepts qui expriment la vie et l'histoire», des «catégories du monde spirituel». Cfr. W. Dilthey, GS VII, p. 203 et 192.

à la faveur d'une réflexion de la vie sur ses vécus. De même, Heidegger, dans son cours de 1921-1922, cherche à développer des «catégories fondamentales de la vie»[21] à partir d'une «interprétation du sens du catégorial lui-même»[22], et à son tour fait de la «significativité», en tant qu'elle «constitue l'existence mondaine [weltliches Dasein]»[23], le foyer d'une «catégorialité» propre à l'existence: «La significativité n'est pas une catégorie de chose… Elle est un comment de l'être, c'est en elle que se concentre le catégorial de l'existence du monde»[24]. Cette dernière formule indique déjà, en même temps qu'une convergence, la distance qui sépare ces deux herméneutiques fondamentales: certes, les catégories diltheyennes sont des catégories de la vie, et non plus des choses, mais elles sont encore des catégories de la connaissance de la vie par elle-même et non des catégories qui mettent en jeu l'être de cette vie.

Cependant, cette réflexion immanente productrice de catégories spécifiques passe chez Heidegger par une discrète médiation, qu'il faut encore brièvement remarquer. Dans l'expérience naturelle – celle qui n'est pas défigurée par sa prise en vue théorique –, «quelque chose», dit Heidegger, est chaque fois «compréhensivement vécu [verstehend erlebt]», dans une intuition qui n'est pas d'abord «sensible» mais «herméneutique»[25]. Heidegger, dans ses premiers cours, laisse largement dans l'implicite ce qu'il faut entendre par «comprendre», et par «herméneutique». Mais cet implicite ouvre là encore sur un arrière-plan diltheyen: en plus de la significativité, un autre «caractère» de la «vie factive» est selon Heidegger l'«expression»[26]. Heidegger recourt à ce concept, en parlant notamment d'«ensemble expressif [Ausdruckszusammenhang]»[27], dans l'intention manifeste de récuser toute distinction entre fait et sens – la factualité de la vie n'étant jamais muette, mais d'emblée «expressive», au sens où elle me «parle»: «La vie se parle à elle-même dans sa propre langue»[28]; elle comprend les vécus qu'elle ne cesse d'exprimer. Le cercle diltheyen du vécu, de l'expression et de la compréhension paraît bien constituer l'arrière-plan de cette description de

[21] Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einleitung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, hrsg. v. W. Bröcker u. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1985, p. 79-130. H. Tietjen, *Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers*, in «Heidegger Studies», vol. 2, 1986, p. 11-40, met en rapport de façon assez précise cette première explicitation «existentielle-catégoriale» et l'analytique existentiale d'Être et Temps.

[22] M. Heidegger, GA 61, p. 79.

[23] M. Heidegger, GA 63, p. 97. Cette «existence [Dasein]» désigne «aussi bien l'être du monde que celui de la vie humaine» (GA 63, p. 86).

[24] M. Heidegger, GA 63, p. 86: «Bedeutsamkeit ist nicht eine Sachkategorie […] sie ist ein Wie des Seins, und zwar zentriert in ihr das Kategoriale des Daseins von Welt».

[25] Cfr. M. Heidegger, GA 56/57, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, hrsg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt a. M. 21999, p. 115 et 117.

[26] Cfr. M. Heidegger, GA 58, p. 231. Nous laissons de côté un troisième caractère, celui de l'«auto-suffisance [Selbstgenügsamkeit]».

[27] L'expression revient tout au long du cours du semestre d'hiver 1919-1920, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58).

[28] M. Heidegger, GA 58, p. 231; Cfr. également p. 31.

l'expérience de vivre par Heidegger. Et le concept de monde, tel qu'il apparaît notamment dans le cours de 1919-1920, est tout proche de celui d'esprit objectif, ou objectivé, présent dans L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit[29]. Toutefois, cette notion d'expression est mal adaptée au projet heideggérien d'une formulation de la réflexivité du soi qui situerait celui-ci en deçà de toute opposition sujet-objet – ce phénomène primitif que Heidegger nomme «s'avoir soi-même [Sich-Selbst-haben]»[30].

Il ne lui est donc pas donné suite, probablement aussi parce que la notion de significativité suffit à élaborer un concept de vie comme auto-interprétation dans une dimension de sens immédiatement présente[31]. Mais cette médiation de l'expression n'est pas sans nécessité: elle introduit un moment négatif dans l'appropriation du soi qui joue un rôle décisif dans la détermination de la philosophie comme herméneutique.

Les paradigmes historique et esthétique de la phénoménologie de la vie

Si «la science originaire philosophique est une science compréhensive»[32], c'est parce que la vie est en elle-même compréhension, parce que «le Dasein est un ens hermeneuticum»[33]. Cependant, l'herméneutique ne devient pleinement consubstantielle à la vie qu'à partir d'une conception paradoxale de l'existence: celle-ci se comprend immédiatement elle-même, mais elle est également – et pour cette raison même – étrangère à elle-même. Elle n'est pas seulement «capable d'interprétation [auslegungsfähig]», elle «nécessite l'interprétation [auslegungsbedürftig]». La «tâche» de l'herméneutique «eu égard à chaque existence propre et pour cette existence même» doit donc être «de traquer l'aliénation que cette existence s'inflige à elle-même»[34] – Selbstentfremdung que Heidegger impute à une tendance profonde de l'existence, qu'il nomme en 1922 une Verfallensgeneigtheit, un

[29] Cfr. en particulier M. Heidegger, GA 58, p. 33 sqq. et p. 147 sqq. et W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, p. 146 sqq.; *Œuvres 3*: *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, tr. fr. S. Mesure, Paris 1988, p. 100 sqq.

[30] M. Heidegger, GA 58, p. 257. C'est en lisant le livre de G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, que Heidegger notera, en marge de son exemplaire, le caractère irrémédiablement subjectiviste de la triade diltheyenne. Cfr. *Heideggers Marginalien zu Mischs Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Ontologie*, hrsg. von C. Strube, in «Dilthey-Jahrbuch», Band 12/2000, Göttingen, p. 205.

[31] L'intention ultime de Heidegger peut se résumer par la formule du cours de 1927: «La compréhension du monde est [...] essentiellement compréhension de soi, et la compréhension de soi est compréhension du Dasein» (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 21989, p. 420-421).

[32] M. Heidegger, *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*, in GA 56/57, p. 208.

[33] Cfr. J. Grondin, «Hermeneutik: Selbstauslegung und Seinsverstehen», in Heidegger Handbuch, hrsg. v. D. Thomä, Stuttgart 2003, p. 48.

[34] M. Heidegger, GA 63, p. 15.

penchant à «déchoir», à «dévaler» sa propre pente[35]. C'est cette déclivité constitutive de l'existence, et le «primat originaire» de la négation qui en résulte[36], qui fait de la pensée philosophique une herméneutique au sens proprement heideggérien, c'est-à-dire une herméneutique dialectique – une «diaherméneutique»[37] portée par un «contre-mouvement contre la tendance à dévaler»[38] –, une herméneutique ontologique au sens où y est en jeu l'être même de celui qui comprend[39]. À première vue c'est donc bien à juste titre que Heidegger démarque son concept d'herméneutique comme «être-éveillé de l'existence à l'égard d'elle-même» du concept moderne, et précise qu'elle «n'a rien de comparable avec ce qu'on appelle par ailleurs compréhension, à savoir un comportement de connaissance à l'égard de la vie d'autrui»[40]. Or c'est justement cette détermination de l'herméneutique à partir de l'idée d'une dépossession, d'une non-coïncidence originaire du soi avec lui-même – d'une coïncidence à retrouver, donc – qui la rend «comparable» avec l'herméneutique diltheyenne de la compréhension d'autrui.

L'herméneutique, chez Dilthey, est avant tout annexée au projet de fondation des sciences de l'esprit; c'est pour assurer leur autonomie que Dilthey s'intéresse à la «compréhension» comme à leur acte de connaissance propre: une œuvre artistique, une institution politique, sont des «objets» auxquels nous devons attribuer une certaine «intériorité» que la «compréhension» doit chercher à «reproduire [nachbilden]». Comprendre, c'est reproduire «le monde spirituel et historique» grâce à l'«expérience intérieure». Mais «reproduire, c'est revivre [Nachbilden ist Nacherleben]»[41]. Dans des formules d'apparence assez psychologisante, Dilthey explicite ce «revivre»: pour comprendre, il faut «se transposer» dans ce qui est à comprendre[42]; la

[35] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA 62, hrsg. v. G. Neumann, Frankfurt a. M., 2005 p. 356. Heidegger l'avait dans un premier temps identifiée comme une «dé-vitalisation [Ent-lebung]» de la vie liée à sa prise en vue théorique; Cfr. GA 56/57, § 17, et GA 58, p. 77 sqq.

[36] M. Heidegger, GA 62, p. 362. Ricœur ne dit pas autre chose, à propos d'*Être et Temps*: «la phénoménologie [...] n'est possible que comme herméneutique, pour autant que, sous le régime de l'oubli, la dissimulation est la condition première de toute entreprise de monstration dernière...» (*Temps et récit*, III, Le Seuil, Paris, 1985, p. 93.)

[37] «[...] la dialectique philosophique est "diaherméneutique"» (M. Heidegger, GA 58, p. 262-263).

[38] M. Heidegger, GA 62, p. 361.

[39] M. Heidegger, GA 63, p. 15: «La relation entre herméneutique et factivité n'est pas celle de l'appréhension d'un objet et d'un objet appréhendé [...] l'interprétation même est un mode insigne parmi d'autres possibles du caractère d'être de la factivité même. L'interprétation est l'étant de l'être de la vie factive.» Disons, en paraphrasant une maxime phénoménologique en usage depuis Lambert: autant d'interpréter, autant d'être – autant d'être, autant d'interpréter.

[40] M. Heidegger, GA 63, p. 15.

[41] W. Dilthey, *Übersicht meines Systems*, in *Weltanschauungslehre*, GS VIII, p. 187; *Œuvres 1: Critique de la raison historique*, tr. fr. S. Mesure, Paris 1992, p. 31. Cfr. également *Beiträge zum Studium der Individualität*, in GS V, p. 277.

[42] Cfr. p. ex. *Beiträge zum Studium der Individualität*, in GS V, p. 262 (tr. fr. *Le monde de l'esprit*, t. I, p. 267): la «méthode herméneutique», «sans laquelle il n'y aurait pas de science

condition pour qu'une «conscience reproductrice» parvienne à rejoindre une «conscience directe» est la «sympathie [Sympathie]», «le grand phénomène de la sympathie [Miterleben], de la faculté de revivre [Nacherleben] le monde psychique»[43]. Qu'il faille comprendre cet «accompagnement» par le vécu comme une reprise du vécu d'autrui, ou plus justement comme une reprise du sens vécu et exprimé par autrui[44], il y a là un paradigme (romantique) de la compréhension d'autrui qui est transposé, dans le projet phénoménologique du jeune Heidegger, au plan de la compréhension de soi. Heidegger donne à la phénoménologie pour principe ultime – en reformulant le «principe des principes» husserlien – celui de la «sympathie avec la vie [Lebenssympathie]»[45]: la compréhension de soi est suspendue à un retour de la vie, par-delà ou en deçà de son «auto-aliénation» au «vivre lui-même». Heidegger insiste sur l'aspect dynamique de l'intuition phénoménologique, qui fait d'elle une intuition à la fois «originaire» et «herméneutique»: accéder par la compréhension au soi, à la vie, n'est pas le résultat statique d'une opération de suspension, de réduction, mais un «accompagnement [ein Mitgehen]»: «c'est la participation immédiate du vivre [au vécu]»[46]. Il s'agit en somme, pour la vie, de se re-vivre elle-même, pour pouvoir tout bonnement se vivre. Tel est le sens premier d'un thème heideggérien fameux, celui de la «répétition» ou «reprise [Wiederholung]»: la philosophie est un mode spécifique du vivre, par lequel la vie se «reprend», au sens où elle se «reprend dans sa chute»[47]. On comprend mieux dès lors pourquoi affleurent, en particulier dans le cours de 1919-1920[48], divers signes indiquant que la «compréhension historique» sert de guide à la compréhension phénoménologique. Celle-ci se réfère à la science historique, avance Heidegger, «parce que la science de l'origine est en dernière instance la science herméneutique»[49]. «Re-vivre»

---

de l'esprit», «repose sur la transposition du soi propre dans quelque chose d'extérieur et sur la transformation corrélative qu'il subit dans le processus de compréhension [die Hineinverlegung des eignen Selbst in ein Äußeres und damit verbundene Umformung dieses Selbst in dem Vorgang des Verstehens]».

[43] W. Dilthey, *Fortsetzungen der Abhandlung von 1875,* Manuskript II, in GS XVIII, p. 94-95; *Œuvres 1*, p. 128-129.

[44] L'interprétation «psychologisante» qui sert de base au rejet par Ricœur de l'herméneutique diltheyenne (Cfr. *Du texte à l'action*, op. cit., p. 95 sqq.) peut certes alléguer le psychologisme de certaines formules de Dilthey; mais la compréhension, telle qu'elle est présentée dans les derniers textes de Dilthey ne laisse aucun doute sur le fait qu'il s'agisse en dernière instance de comprendre un sens rendu autonome par son expression. (Cfr. p. ex. les pages que Dilthey consacre à la «compréhension» de la musique, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in GS VII, p. 220 sqq.)

[45] M. Heidegger, GA 56/57, p. 110.

[46] M. Heidegger, GA 58, p. 254. «Mitmachen des Erlebens» où l'on peut entendre la participation du vivre au vécu.

[47] «La "reprise": tout dépend de son sens. La philosophie est un comment fondamental de la vie elle-même, de sorte qu'elle la re-prend [wieder-holt] chaque fois véritablement, elle la reprend dans sa chute [aus dem Abfall zurücknimmt], reprise qui, recherche radicale, est elle-même vie». (M. Heidegger, GA 61, p. 80. Cfr. *Sein und Zeit*, § 68.)

[48] M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, GA 58.

[49] «Prendre en considération [la science] est ici important pour plusieurs raisons. Premièrement: science en général, parce que nous visons une science de l'origine; deuxièmement: science historique parce que la science de l'origine est en dernière instance

l'expérience d'autrui doit donner des indications quant aux modalités de la reprise compréhensive de soi visée par la phénoménologie. Mais il faut ajouter que cette reprise, pour ainsi dire ce redoublement de soi, n'a pas seulement le sens d'un accompagnement de la vie par elle-même, mais aussi celui d'une intensification de la vie, par là plus «vivante». Et sur ce point la conjonction avec les œuvres esthétiques de Dilthey est frappante.

Pour bien mesurer l'action souterraine des travaux de Dilthey dans les recherches du jeune Heidegger[50], il faut rappeler que la poétique n'est pas seulement pour Dilthey une science spéciale, mais qu'elle procure une connaissance de l'homme qui fait d'elle une «voisine» de l'anthropologie[51]. Le «problème suprême» de la poésie, rien de moins que «comprendre la vie à partir d'elle-même»[52], est aussi celui de la philosophie. La poésie se laisse assurément déterminer par certains moyens propres d'expression, mais d'abord et avant tout par une certaine qualité de l'expérience: «sentir de manière vivante les états [d'âme] et être capable de les exprimer, voilà ce qui fait le poète»[53]; ce «sentiment vivant», Dilthey précise souvent qu'il dépend d'une «énergie dans la façon de vivre l'expérience [Energie des Erlebens]»[54]; de sorte que la poésie exprime «l'expérience la plus vivante de l'ensemble de nos rapports existentiels, unis dans le sens de la vie [die lebendigste Erfahrung vom Zusammenhang unserer Daseinsbezüge in dem Sinn des Lebens]»[55], et que «la fonction de la poésie est [...] d'abord [...] d'éveiller, d'entretenir et de renforcer cette intensité de la vie en nous»[56]. La poésie remplit cette fonction en «[faisant] voir» la «teneur en vie [Gehalt an Leben]»[57] de l'expérience en concentrant, en intensifiant le sens que contiennent les rapports de vie: il

la science herméneutique». M. Heidegger, GA 58, p. 55, note 2. Le texte dit bien la science herméneutique. Dès ce moment, la phénoménologie est envisagée comme la science herméneutique par excellence; mais pour la reconnaître comme une science herméneutique, la science historique, science herméneutique bien établie, peut servir de guide.

[50] Souterraine, parce que «ni Husserl ni Heidegger n'insistent sur les liens multiples par lesquels les analyses psychologiques de Dilthey sont rattachées à ses études sur la poétique» (G. van Kerckhoven, *Le développement de l'idée de psychologie chez W. Dilthey*, in «Annales de Phénoménologie», vol. 1, 2002, p. 105); ce «point aveugle» de la lecture phénoménologique des travaux de Dilthey est d'autant plus étonnant que Heidegger insiste à maintes reprises sur le caractère fondamentalement «esthético-artistique [aesthetisch-künstlerisch]» de la perspective diltheyenne, aussi bien dans l'histoire et dans la psychologie (M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1994, p. 92).

[51] W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, in *Die Geistige Welt: Zweite Hälfte*, GS VI, hrsg. v. G. Misch, Leipzig & Berlin 1924, p. 305; *Le monde de l'esprit*, t. II, p. 307.

[52] W. Dilthey, *Goethe und die dichterische Phantasie*, in *Das Erlebnis und die Dichtung*, GS XXVI, hrsg. v. G. Malsch, Göttingen, p. 130; œuvres 7, p. 243.

[53] Définition de Goethe, reprise par W. Dilthey, *Die Einbildungskraft des Dichters*, in GS VI, p. 201; Œuvres 7, p. 133.

[54] Cfr. p. ex. W. Dilthey, *Die Einbildungskraft des Dichters*, in GS VI, p. 130: «Das Schaffen des Dichters beruht überall auf der Energie des Erlebens». Dans le même sens: «Das ist nun die erste und entscheidende Eigenschaft der Dichtung Goethes, daß sie aus einer außerordentlichen Energie des Erlebens erwächst» (*Goethe und die dichterische Phantasie*, in GS XXVI, p. 116).

[55] W. Dilthey, *Goethe und die dichterische Phantasie*, in GS XXVI, p. 115; *Œuvres 7*, p. 227.

[56] W. Dilthey, *Die Einbildungskraft des Dichters*, in GS VI, p. 131; *Œuvres 7*, p. 60.

[57] W. Dilthey, *Goethe und die dichterische Phantasie*, in GS XXVI, p. 115; *Œuvres 7*, p. 228.

s'agit pour la poésie de reprendre et de renforcer ce qu'il y a de «significatif» dans l'expérience jusqu'à atteindre le «type» susceptible d'exprimer cette intensité de vie[58].

Tournons-nous à présent vers Heidegger. La Lebenssympathie doit être selon lui «l'attitude fondamentale», le «Urhabitus du phénoménologue»; mais cette attitude ne peut être purement et simplement adoptée, comme un vêtement qu'on passerait provisoirement: il faut au contraire se couler en elle, «vivre en elle-même», ce qui ne peut être acquis «par aucun système conceptuel», mais seulement par «la vie phénoménologique dans l'intensification croissante d'elle-même»[59]. La réussite du projet phénoménologique reposerait donc tout entière sur «le phénomène de l'intensification de la vie [Lebenssteigerung]»[60]. Cette intensification, cependant, ne dépend pas du degré variable selon lequel les contenus de l'expérience m'affectent[61]: il n'est plus question ici de sentiment, mais de l'implication plus ou moins grande du soi dans sa propre expérience; l'intensification de la vie est corrélative en effet de ce que Heidegger appelle la «centration dans la vie du soi» et de l'«aiguisement sur le monde du soi»[62]. Tout tient donc à l'accomplissement du soi à travers l'expérience: l'intensité de vie, qui donne sa vérité à la compréhension, est à la mesure de l'avoir-lieu effectif du soi, en ses propres possibilités[63].

«Comprendre la vie à partir d'elle-même», pour la phénoménologie, à l'instar de la poésie dans sa présentation diltheyenne, signifie non pas connaître la vie dans une opération où celle-ci est à la fois sujet et objet, mais intensifier son sens à partir de sa propre vitalité. La vie est donc la modalité même de sa propre connaissance: seule la pensée vivante peut penser la vie, ou pour emprunter une formule de Yorck dans sa correspondance avec Dilthey: «seule la vie est l'organon de la vie»[64].

---

[58] Dilthey distingue le concept produit par la pensée scientifique et l'«essentiel» tel qu'il est dégagé par la poésie: «Les types contiennent [...] un accroissement du vécu, mais non pas dans le sens d'une idéalité vide, au contraire dans celui d'une représentation de la diversité sous une forme imagée, dont la structure forte et claire rend compréhensible la signification d'expériences vécues de moindre intérêt, non encore démêlées» (*Die Einbildungskraft des Dichters,* in GS VI, p. 186; *Œuvres 7*, p. 116).

[59] M. Heidegger, GA 56/57, p. 110.

[60] M. Heidegger, GA 56/57, p. 208.

[61] «Ce phénomène [de l'intensification] n'est pas déterminé par un sentir des contenus vécus» (GA 56/57, p. 208).

[62] Cfr. M. Heidegger, GA 58, p. 56 sqq.

[63] L'«accomplissement – accomplissement au sein du soi», est «l'être même de la vie» (GA 58, 156). L'«originalité» de cet accomplissement (caractérisée in M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, hrsg. v. C. Strube, Frankfurt a. M. 1993, p. 75) permet l'«événement [Ereignis]» du soi en propre, qui dépasse le plan des «vécus [Erlebnisse]» sur lequel Dilthey, analyse la subjectivité.

[64] Lettre de Yorck à Dilthey du 21 octobre 1895, Cfr. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877-1897*, Halle an der Saale 1923, p. 193.

Historicité et herméneutique «dé-structive»

Si l'herméneutique consiste donc bien avant tout à recouvrer la vie par-delà une négation première, reste maintenant à évoquer un aspect essentiel de cette négativité et de ce recouvrement, la dimension historique. Dimension ici essentielle: c'est justement la reconnaissance de cette historicité qui définit une «philosophie herméneutique» comme telle[65]. Les philosophies de Dilthey et du jeune Heidegger, en affirmant toutes deux, et dans les mêmes termes, le caractère indissociablement historique et systématique de la pensée philosophique, remplissent bien cette condition première de la pensée herméneutique[66]. Cette historicité n'est toutefois entièrement prise en compte que si la pensée se confronte de façon «offensive»[67] avec le passé – non pas en tant qu'il est passé, mais justement en tant qu'il est toujours présent, nécessairement inclus dans l'auto-interprétation de la vie. C'est dans cette perspective que Heidegger identifie herméneutique et Destruktion sous la forme de ce qu'il appelle une «diaherméneutique»[68].

L'objet propre de la phénoménologie, c'est selon Heidegger «la vie en et pour soi». Mais la vie ne se donne que médiatement, sous des «figures concrètes où s'exprime l'esprit»[69], dans ou à travers des «formes expressives». Celles-ci présentent des relations de sens qui sont des relations vitales objectivées, déposées, sédimentées: le soi, pour actualiser une compréhension de lui-même, doit s'approprier un autre que soi qui constitue cependant son monde. Il doit traverser l'«expression» morte pour aller vers une «intuition» vivante, vers les motivations de sens qui ont présidé à l'institution de son monde; mais l'intuition phénoménologique n'est jamais une «intuition d'objet»[70] statique, elle contient de façon dynamique le problème de son expression; la phénoménologie se déploie ainsi en un incessant échange d'intuition et d'expression[71], que Heidegger qualifie provisoirement de «dialectique»[72].

---

[65] Cfr. G. Scholtz, *Was ist und seit wann gibt es "hermeneutische Philosophie"?*, in «Dilthey-Jahrbuch», Band 8/1992-1993, Göttingen, p. 107 sqq.

[66] Le projet diltheyen de rassembler les perspectives historique et systématique est formulé dès la première ligne de l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Cfr. l'ensemble de la préface de l'ouvrage, GS I, hrsg. v. B. Groethuysen, Leipzig & Berlin, 1922, p. xv-xx). Heidegger le reprend très tôt et à plusieurs reprises, Cfr. p. ex. GA 61, p. 110-111.

[67] Cfr. S. Jollivet, *La notion de "destruction" chez le jeune Heidegger: de la "critique historique" à la "destruction de l'histoire de l'ontologie"*, in «Horizons philosophiques», vol. 14, n° 2, 2004, p. 87. Sur le sens de la Destruktion chez le «jeune Heidegger», on pourra se reporter à ce texte qui, plus généralement, saisit bien l'esprit de la phénoménologie de la vie du premier Heidegger.

[68] «Hermeneutik ist Destruktion!» (M. Heidegger, GA 63, p. 105.)

[69] M. Heidegger, GA 58, p. 147.

[70] M. Heidegger, GA 58, p. 237.

[71] «Toute la connaissance phénoménologique est un ensemble de stades de saisie et d'expression» (M. Heidegger, GA 58, p. 238). Ce parcours de compréhension phénoménologique à la faveur duquel se reconstruit l'origine est un «accompagnement intuitif» «au fil du sens»: «par les renversements [Umkippungen] de la compréhension et de l'intuition, les phénomènes parviennent à l'expression». (GA 58, p. 262-263).

[72] Il faut comprendre la dialectique à partir de la négativité propre au rapport de l'intuition et de l'expression, et non l'inverse: ainsi s'éclaire l'attitude apparemment ambivalente de Heidegger qui à la fois évoque une «dialectique philosophique» – la «diaherméneutique»

On comprend déjà pourquoi Heidegger dit que la «compréhension de l'origine» qu'est la «compréhension philosophico-phénoménologique» «travaille [...] avec des négations»[73]. Mais si le sens fondamental de la méthode phénoménologique consiste à «dire non [das Neinsagen]», ce n'est pas seulement qu'il faille sans relâche réfuter toute forme déposée de sens; mais aussi parce que l'expression comme telle implique une «déformation [Deformation]»[74], déformation qui peut s'entendre comme dénaturation d'une intuition, mais sans doute aussi, de façon plus féconde, comme une nécessaire distorsion dans la réappropriation de l'expression, qui fait apparaître le sens proprement historique de l'herméneutique et de la Destruktion: les ensembles expressifs constituent en effet une «situation herméneutique» dans laquelle l'interprétation que la vie peut donner d'elle-même se trouve nécessairement «pré-formée», «pré-structurée»[75]. Cette interprétation première, héritée du passé – en l'occurrence «l'interprétation gréco-chrétienne de la vie»[76] –, détermine donc la tâche de l'herméneutique:

> L'herméneutique phénoménologique de la factivité se voit donc [...] assignée comme tâche de défaire [*aufzulockern*] l'interprétation dominante reçue en en dégageant les motifs cachés, les tendances et les voies interprétatives implicites, et de pousser jusqu'aux sources originales qui ont motivé cette explicitation, à la faveur d'un *retour déconstructeur* [*im* abbauenden Rückgang]. *L'herméneutique n'accomplit donc sa tâche que sur la voie de la dé-struction*[77].

L'herméneutique est donc diaherméneutique au sens où elle repose tout entière sur la négativité productive de la dé-struction – productive en tant qu'elle ouvre la voie à une intuition, ou mieux, à un «accomplissement»,

– et d'autre part rejette la dialectique comme «non radicale», «principiellement non-philosophique» (Cfr. GA 58, p. 225-226 et GA 63, § 9, p. 43 sqq.)

[73] M. Heidegger, GA 58, p. 240.

[74] M. Heidegger, GA 58, p. 148 et 240. Heidegger paraît ici inscrire son propos dans la problématique natorpienne d'une appréhension non-objectivante de la subjectivité. Mais la singularité de la Deformation ici visée se laisse sans doute mieux comprendre à partir de la dimension temporelle et historique de la pensée: telle philosophie n'est pas nécessairement pour elle-même une «déformation» (comme mise en forme de son intuition philosophique); elle l'est cependant pour une pensée qui, à une autre époque de l'histoire, croit pouvoir se comprendre à travers des instruments de pensée qui ne lui appartiennent pas.

[75] «L'herméneutique phénoménologique de la factivité prend [...] nécessairement son point de départ au sein même de la situation factive, dans une explicitation [Ausgelegtheit] déterminée donnée d'avance, qui la soutient tout d'abord elle-même, et qui ne saurait être entièrement écartée». (GA 62, p. 366; *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, tr. fr. J.-F. Courtine, Mauvezin 1992, p. 29). En parlant de «cercle de la compréhension», *Être et Temps* (§ 12) prolonge les analyses de la dynamique du sens nées de la découverte de ce Vorgriff à partir de 1920 (Cfr. GA 59, p. 35).

[76] M. Heidegger, GA 62, p. 369; tr. fr. p. 31.

[77] M. Heidegger, GA 62, p. 368; tr. fr. p. 31. R. Makkreel défend l'idée que l'*Abbau* heideggérien du monde historique constituerait une sorte de réponse à l'*Aufbau* diltheyen (Cfr. *Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band II, hrsg. v. D. Papenfuss und O. Pöggeler, Frankfurt a. M. 1990, p. 181-182, et *Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte*, in «Heidegger-Jahrbuch», Band I, hrsg. v. A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, Freiburg/München 2004, p. 312).

à l'actualisation d'un sens vivant, à partir de la confrontation avec un sens vécu. Nous l'avons vu, dans sa reprise incessante de la vie vécue, la vie vivante est l'organon de sa propre réflexion; mais, inversement, la vie vécue est cette médiation par laquelle la vie peut devenir la modalité de sa réappropriation, peut libérer sa vitalité. La «diaherméneutique» paraît nommer ce cercle de la vie vécue et vivante[78].

Cependant, Heidegger, en plaçant au centre de son «herméneutique de la factivité» cet échange entre vie vécue et vie vivante, entre histoire déposée et histoire-accomplissement, nous indique le paradigme de ses recherches. Il le fait d'ailleurs explicitement, en remarquant que l'expérience religieuse chrétienne offre le paradigme d'un accomplissement véritable, de l'historicité au sens propre – découverte fondamentale du christianisme qui aurait été occultée par son interprétation à travers des catégories grecques, signant par là une victoire d'Aristote pour plusieurs siècles et donnant tout son sens à la Réforme luthérienne[79]. L'hypothèse jusqu'ici seulement (très) probable d'une inspiration diltheyenne d'un tel schéma a été récemment confirmée par la découverte des passages de l'Introduction aux sciences de l'esprit recopiés par Heidegger, probablement au début de l'année 1919[80]. Il s'agit des chapitres II et III de la troisième section du Livre II, «Christianisme, théorie de la connaissance et métaphysique» et du chapitre consacré à saint Augustin. Ils contiennent deux idées essentielles reprises par Heidegger: 1°) le caractère singulier de l'expérience chrétienne conçue comme une concentration exclusive sur l'expérience intérieure, là où la pensée grecque mettait l'accent sur l'harmonie du monde[81], et comme intrinsèquement historique[82]; 2°) ce que Dilthey appelle le «destin tragique

[78] «Le véritable organon de la compréhension de la vie, c'est l'histoire, non pas comme science de l'histoire ou comme collection de curiosités, mais comme vie vécue, cette vie qui accompagne la vie vivante». (GA 58, p. 256; Cfr. également M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. Main 2004, p. 8). Sur ce point, la proximité avec les formulations de Yorck dans ses lettres à Dilthey est frappante (Cfr. surtout *Briefwechsel*, op. cit., p. 167), et ce d'autant plus que la parution de la correspondance de Dilthey et Yorck est postérieure à ce cours de 1919-1920.

[79] Cfr. notamment GA 58, p. 61 sq., et p. 205, et GA 60, p. 97.

[80] Cfr. Th. Kisiel, *Notes for a work on the "Phenomenology of Religious Life" (1916-1919)*, in S. J. Mc Grath et A. Wiercinski (éds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Amsterdam/New York 2010, p. 309-328. Rappelons que Heidegger avait commencé à fréquenter les textes de Dilthey, par l'intermédiaire de Heinrich Finke, dès avant la guerre (Cfr. M. Heidegger, *«Vita»* (1922), in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, hrsg. v. H. Heidegger, Frankfurt a. Main 2000, p. 42).

[81] «Die Innerlichkeit des Christentums fand im Seelenleben den Mittelpunkt der Auffassung und Behandlung der ganzen Wirklichkeit, ja den Eingang in die geheimnisvolle metaphysische Welt». (GS I, p. 255).

[82] Cette expérience est historique – elle marque même d'après Dilthey la naissance de la conscience historique – en un double sens: 1°) le Christ est l'événement, la manifestation du divin qui donne sens à ce qui vient avant et après lui; 2°) le chrétien re-vit en lui cet événement selon la modalité d'un Erleben non représentatif, non subjectif. (Voir sur ce point les passages essentiels de GS I, p. 253-254.) Cette identité, dans la conscience chrétienne, de l'histoire au sens de la singularité d'un événement par lequel s'éclaire la trame historique et de l'histoire au sens de l'intensité d'une expérience non-représentative, pré-subjective, est essentielle pour tout le développement de la pensée heideggérienne.

du christianisme»[83]: la découverte de l'intériorité est immédiatement suivie d'une expression qui l'extériorise pratiquement en construction normative et théoriquement en appareil de représentations tirées du monde naturel. L'esprit romain fait de l'expérience chrétienne un dogme, l'esprit grec en fait une théorie[84]: ce deuxième aspect de l'aliénation historique du christianisme, la résurgence, à partir de la «réflexion introspective», d'une «métaphysique objective»[85] est évidemment essentiel pour le jeune philosophe Heidegger, qui assigne à la phénoménologie la tâche de «dés-helléniser» la théologie chrétienne[86], autrement dit la libérer de la métaphysique.

Peut-être le caractère plus radicalement herméneutique de la pensée de Heidegger tient-il justement à cette différence — soulignée par Karl Löwith[87] — que Dilthey voit dans la métaphysique un «phénomène historiquement limité»[88] qui a déjà trouvé sa clôture historique: sa destruction aurait été le résultat de la «guerre d'extermination [Vernichtungskrieg]» qui lui aurait été menée par les théories de la connaissance du xixe siècle[89]. Tandis que pour Heidegger la métaphysique, loin d'appartenir au passé, est à l'œuvre jusques et y compris dans ces théories de la connaissance. «L'herméneutique commence, selon Ricœur, [...] lorsque, non contents d'appartenir à la tradition transmise, nous interrompons la relation d'appartenance pour la signifier»[90]. Mais cela demande d'abord de mesurer la profondeur de cette appartenance et l'ampleur des recouvrements qu'elle implique; du point de vue de Heidegger, c'est justement parce que Dilthey ne voit pas la subsistance, au présent, de la métaphysique grecque, qu'il ne peut donner une conception adéquate de l'historicité de l'existence: il envisage la subjectivité à partir d'un préjugé théorique «gréco-cartésien», et maintient un concept de «personnalité» qui fait obstacle à son intention de penser l'être «de part en part historique»[91] de l'homme. C'est aussi la raison pour laquelle, dans

[83] Cfr. W. Dilthey, GS I, p. 258. Il s'agit de l'un des passages recopiés par Heidegger (Cfr. Th. Kisiel, *Notes*..., p. 326).
[84] Cfr. W. Dilthey, GS I, p. 258 et Th. Kisiel, *Notes*..., p. 326.
[85] Dilthey se penche essentiellement sur le platonisme d'Augustin; Cfr. GS I, p. 262-263. Heidegger recopie un long passage (p. 260-261) qui se conclut sur cette phrase: «So entspringt aus seiner [=Augustinus] Selbstbesinnung zunächst vermittels des platonisierenden Begriffs der veritates aeternae wieder Metaphysik» (Th. Kisiel, *Notes*..., p. 325). Heidegger tient par ailleurs l'interprétation diltheyenne d'Augustin pour profondément erronée, parce que celle-ci le comprend avant tout dans la perspective de la théorie de la connaissance (Cfr. GA 60, p. 163-173).
[86] Cfr. M. Heidegger, GA 59, p. 91.
[87] Cfr. K. Löwith, *Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik*, in *Sämtliche Werke*, Band 8: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit: Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1984, p. 258-275.
[88] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS I, p. 386; *Œuvres 1*, p. 337.
[89] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS I, p. 357; *Œuvres 1*, p. 306. Ce phénomène de la métaphysique «comme science» doit être distingué du «sentiment métaphysique fondamental», de la «conscience méta-physique de la personne» qui, elle, «est éternelle» (Cfr. GS I, p. 364-365 et 386; tr. fr. p. 314-315 et 337).
[90] P. Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 65.
[91] W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, in GS V, p. 275. Sur le caractère «personnaliste» de la psychologie diltheyenne, Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt a. M., § 13, p. 157-182

sa lecture de la correspondance entre Dilthey et Yorck, Heidegger tend à donner raison à Yorck, chez qui la «critique du présent»[92], essentielle à l'herméneutique dé-structive, est particulièrement incisive.

La référence à Yorck, dans Être et Temps, pourrait dès lors être comprise comme une façon de soumettre Dilthey à une féroce critique[93], et de donner congé à une «herméneutique philosophique» qui ne serait pas parvenue à se déployer en une véritable «philosophie herméneutique». On peut toutefois supposer que l'appropriation par le jeune Heidegger de motifs propres à l'herméneutique de Dilthey était sinon préparée, du moins rendue possible par la pensée de Dilthey elle-même. Le fait peut être souligné, notamment, que déjà chez Dilthey la compréhension de l'autre personne s'apparente à la compréhension de soi[94], et que l'autobiographie donne son modèle à la connaissance d'autrui[95]. Inversement, la connaissance de soi ne peut être qu'indirecte, historique, rétrospective: un certain primat du négatif impose déjà chez Dilthey la transition de la psychologie à l'herméneutique[96].

Cependant, peut-être cette rétrospection même – implication nécessaire de la «signification» dans la triade herméneutique de la philosophie tardive de Dilthey – fait-elle apparaître le point de rupture le plus net entre Heidegger et Dilthey. Là où une certaine prééminence du passé se laisse établir dans l'approche diltheyenne de l'histoire[97], Heidegger au contraire tente de renverser la perspective en pensant l'histoire à partir de l'avenir, voire comme avenir. C'est en effet en concevant la vie comme transcendance par laquelle elle advient à elle-même – en donnant donc à l'histoire son sens premier de Geschehen, d'advenir –, autrement dit, en menant à son terme le projet de Dilthey de penser la vie comme histoire, de concevoir l'historicité

(*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, tr. fr. A. Boutot, Paris 2006, p. 171-195), et *Sein und Zeit*, § 10.

[92] Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in GA 62, p. 350; tr. fr. p. 19. C'est en ce sens que Yorck peut être vu comme «philosophe herméneutique par excellence» (G. Scholtz, art. cit., p. 115).

[93] Gadamer l'a dit à plusieurs reprises. Cfr. p. ex. *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in «Dilthey-Jahrbuch», Band 4/1986-1987, p. 14.

[94] Cfr. W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, GS V, p. 277.

[95] Sur l'autobiographie comme «modèle» ou «cas prototypique», Cfr. S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris 1990, p. 229-238.

[96] Dans le même sens, on peut supposer que l'intensification poétique de la vie pensée par Dilthey repose également sur la reconnaissance d'un certain primat du négatif dans l'expérience: si le poète accentue et intensifie les significations ou significativités du monde et de la vie humaine, n'est-ce pas parce que, dans la vie quotidienne, ces significations sont loin d'être portées à leur comble? Dilthey dit bien – et l'indication n'est pas sans portée pour le concept de monde du jeune Heidegger –, que la vie est sans cesse confrontée aux expressions de sa propre intériorité: «Dans tout ce qui m'entoure, je re-vis ce qui constitue mon expérience intime [In allem, was mich umgibt, erlebe ich nach, was ich selbst erfahren habe]» (W. Dilthey, *Goethe und die dichterische Phantasie*, in GS XXVI, p. 115; *Œuvres 7*, p. 227). Vivre, pour Dilthey, est en un sens toujours déjà re-vivre; mais la vie s'éclaire plus ou moins elle-même, selon le degré et les modalités de cette «re-vie».

[97] Cfr. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, nouvelle édition établie par S. Mesure, Paris 1987, p. 83 sqq., et D. Carr, *Le passé à venir. Ordre et articulation du temps selon Husserl, Dilthey et Heidegger*, in «Laval théologique et philosophique», vol. 42, n° 3, 1986, p. 333-344.

intrinsèque de la vie, que Heidegger s'en sépare définitivement[98]. Certains commentateurs l'ont à juste titre remarqué: c'est la pensée de la vie comme être-vers-la-mort qui signe la rupture définitive de Heidegger avec Dilthey[99]. Mais le fait que Heidegger explicite le renversement de l'ordre des temps qui en résulte (le primat de l'avenir) dans sa recension de la correspondance entre Dilthey et Yorck[100] laisse également soupçonner que, dans cette rupture définitive même, certains motifs diltheyens sont encore à l'œuvre.

[98] Cette idée d'un «soi historique», centrale chez le jeune Heidegger, motive sa critique de la psychologie comme telle, omniprésente dans les premiers cours de Fribourg. Pour Heidegger, psychologie et herméneutique ne peuvent cohabiter comme deux lignes programmatiques qui s'entrelaceraient et se nourriraient réciproquement (Cfr. O. F. Bollnow, *Wilhelm Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie*, in *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, Aachen 1988, p. 183 sqq.): l'herméneutique accomplie, c'est-à-dire «historico-destructive», s'oppose radicalement aux cadres traditionnels de la psychologie.

[99] Cfr. L. Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, Halle an der Saale 1928, p. 362 sqq.; J.-C. Gens, *La première répétition de la question de Dilthey par Heidegger* et *Le déplacement de la question herméneutique classique par l'herméneutique du Dasein*, in M. Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925)*, édition bilingue établie par J.-C. Gens, Paris 2003, p. 75 et 82-83. C. Jamme (*Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*, in «Dilthey-Jahrbuch», Bd 4/1986-1987, p. 90) situe le point de rupture entre Dilthey et Heidegger dans le «caractère de projection de toute compréhension»; mais ce qui fait entrer en jeu une telle transcendance herméneutique, c'est bien le rapport à l'avenir qui fait voir dans la possibilité le mode d'être caractéristique de la vie.

[100] Recension devenue un essai à part entière: *Der Begriff der Zeit*, in GA 64, p. 1-103.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Articoli/12

Dilthey à Davos

di Holger Schmid

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 18/05/2012. Accettato il 26/06/2012.

The legendary encounter at Davos (1929) between Ernst Cassirer and Martin Heidegger may be recognized as the crucial point in the "afterlife" of Dilthey's philosophy. Starting from the emblematic confrontation of phenomenology and Neo-Kantianism as to the "essence of philosophy", the present study first enquires after some surprising aspects of a "critique of historical reason" on either side, before moving on to tensions and dissonances. Behind the surface matter of proper Kant-exegesis there is the deeper issue of myth and language, yielding eventually a short meditation upon the Diltheyan concept of "structure" in the light of 20th-century structuralism.

***

La rencontre entre Ernst Cassirer et Martin Heidegger à Davos en 1929 a parfois été considérée comme un haut moment de la pensée philosophique du vingtième siècle. Mais en quoi consisterait alors la qualité exemplaire de cette discussion qui, à première vue, ressemble assez peu à un «débat» philosophique, au sens scolaire, comme l'a souligné entre autres Pierre Aubenque[1]? Que penser de la proximité de l'an 1933? Ou encore, est-ce précisément de l'échec d'un échange banal, disons entre deux écoles de pensée, qu'il y aurait des leçons à tirer? Le thème litigieux, on le sait suffisamment, était l'exégèse de la Critique de la raison pure, occasion évidente de confronter les démarches néo-kantienne et phénoménologique.

Dès l'époque du débat, dans le sentiment exalté d'avoir assisté à un moment historique, la tentation a existé d'y voir une espèce de combat de boxe dont il fallait identifier un gagnant, à la façon d'un arbitre présentant son calcul de points en faveur du meilleur. Les jugements ont pu varier; on entend dire par exemple: «Tout le monde croit que Heidegger a gagné, mais en vérité, c'est Cassirer». Se superpose ici à la confrontation scolastique, celle des personnalités et des mentalités: urbanité ou province, acceptation ou refus du monde moderne (incluse la république de Weimar), tempérament conciliatoire ou «radical», et ainsi de suite. Le différend autour de Kant se voit dès lors relégué au rang d'un prétexte ou d'une cause occasionnelle, afin de laisser place à cette collision de deux esprits représentatifs,

[1] P. Aubenque, *Présentation*, dans E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris 1972, p. 12 sq.

antithétiques (toujours en supposant qu'il y ait une véritable antithèse entre phénoménologie et néo-kantisme). Aux enjeux strictement conceptuels se mêlent inévitablement les sympathies politiques et morales, jusqu'au souhait parfois d'extirper ce qu'on appelle la semence heideggerienne du dragon[2].

Sans doute est-ce dans une perspective autre que celle d'un concours athlétique qu'il convient toutefois d'envisager l'enjeu et la dimension du débat (et donc sa qualité emblématique), et ce en vue d'un plan thématique dont l'exégèse du criticisme ne constituerait qu'une facette, voire la surface. S'il est vrai que le débat portait sur l'«essence de la philosophie», au moment où la philosophie transcendantale tombait en crise, la question d'un enjeu moins directement saisissable pourrait impliquer le problème du «monde historique». Cette perspective nous intéresse à mesure qu'elle paraît indiquer la présence, à Davos, d'un tiers homme qui n'est autre que Wilhelm Dilthey. Il s'agirait dès lors de repérer un réseau de concepts fondamentaux (dont la «structure») qui, partagés entre les deux interlocuteurs, dirigeraient le regard vers certains éléments communs, donnant à voir précisément cette couche latente que recèle le conflit des interprétations néo-kantienne et phénoménologique. Mais on verra en même temps que cet autre enjeu, quant à lui, figure pourtant visiblement dans le contexte immédiat du débat; et il devrait incarner le rapport à Dilthey. C'est ainsi que nous espérons approfondir la question de la dimension représentative du 20e siècle dans cette rencontre (laquelle tombe juste avant la rupture de 1933).

I

A commencer par la fin du spectacle, c'est précisément par rapport à l'«essence» de la philosophie que s'est imposée l'impression d'une dichotomie ou incompatibilité des voix, dans le bilan mélancolique exprimé par Cassirer, ayant recours à la sentence bien connue de Fichte: «Ce que l'on choisit comme philosophie dépend de ce que l'on est comme homme.»[3] La philosophie d'un penseur dépendrait du genre d'homme qu'il est, elle serait donc fonction de sa constitution personnelle. Dans un contexte kantien, cela ne manque pas de surprendre, tant il est vrai qu'un tel recours ultime à la constitution subjective du penseur semble installer le relativisme sceptico-anthropologique que la méthode transcendantale devait éviter à tout prix (parce que c'est admettre précisément «ce que souhaite le sceptique»). Notre surprise n'est pas amoindrie par les commentateurs qui reproduisent parfois cette même clôture mélancolique dans leurs analyses, comme s'il n'y avait plus rien à dire. Mais il y a un deuxième aspect à la surprise: il semblerait que c'est bien ce relativisme que Heidegger, pour sa part, avait préconisé au sein du débat même, en s'opposant à un universalisme de la «raison»

[2] Voir, en général, D. Kaegi et E. Rudolph (dir.), *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hambourg Meiner, 2002.
[3] E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme*, op. cit., p. 47. Voir aussi J. A. Barash, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris 2004, p. 229.

dite abstraite, et ce au nom de la facticité et, précisément, d'une «historicité» du penseur individuel (l'ontologie du Dasein n'étant que la version modifiée de la «subjectivité» d'autrefois). Dans la bouche de Cassirer, serait-ce alors donner enfin raison à son interlocuteur radical? Le lecteur a conscience du désaccord précédent sur «l'angoisse», dont la problématique correspond très exactement à celle de la condition de facticité ou d'«être-jeté».

Toujours est-il que Cassirer ne souhaite nullement en rester là; au lieu de se résigner à un tel constat défaitiste, il propose de dépasser cette frontière, en se réclamant du *langage* comme échappée d'une telle captivité dans le soliloque. Ainsi faudra-t-il examiner le langage dans cette position-clé du débat. Mais on voit aisément qu'il y va en même temps, par implication, de l'«essence de la philosophie» ou de la connaissance, étant donné que celle-ci se définit, pour Cassirer, par le projet même de libérer les hommes de l'angoisse (libération, dans laquelle la vie devient «esprit», *Geist*). Force est alors de constater que nous ne comprenons pas encore cette tournure finale du débat. Quoi qu'il en soit, il semblerait cependant qu'il faille commencer plutôt que terminer par le problème inhérent à la maxime fichtéenne – et ce au vu de l'évocation par Cassirer du thème du langage. En corollaire, on peut espérer trouver par là quelques aspects pertinents pour éclaircir le rapport entre les démarches néo-kantienne et phénoménologique.

Pour commencer enfin, on repère sans peine une dimension commune aux deux projets et qui se trouve incarnée essentiellement par Dilthey, en tant qu'elle constitue le propre projet de ce dernier: nous voulons parler du motif d'une limitation de la «raison» abstraite qui sous-tend l'enjeu «kantien». De la part de Heidegger, penseur de la Geschichtlichkeit, cette dimension est manifeste dans la référence faite aux «recherches de Dilthey portant sur le monde historique», dans les conférences de Kassel (1925), ensuite dans le passage bien connu du § 77 d'Être et temps. Cassirer, quant à lui, revendique même textuellement la formule du projet diltheyen, celle d'une «critique de la raison historique», conçue en outre comme un «élargissement» de la raison fixée chez Kant sur les sciences physiques, par le domaine des «sciences morales»[4]: «élargissement» qui va coïncider avec la philosophie des «formes symboliques» ou de la «culture». Y réside aussi l'accord où se trouvent les deux penseurs, (1) dans le refus d'un réductionnisme qui chercherait à ramener la pensée kantienne à une «théorie de la connaissance»[5], et (2) sur l'importance qu'il faut attacher à la faculté de l'«imagination» comme fondement de l'esprit (le «Grundvermögen» dont l'idée vient par ailleurs

[4] L'emploi du terme «sciences morales» est bien établi, chez Hippolyte Taine et d'autres; Dilthey lui-même se réfère à John Stuart Mill. Il n'y a, strictement parlant, aucune raison de ne pas retenir ce terme, dont les «Geisteswissenschaften» ne sont que la traduction.

[5] Windelband, chef d'école d'Heidelberg, dans son discours commémoratif de 1904, *Präludien*, (9e éd., Tübingen 1924) vol. 1, p. 152sq., secondait déjà Dilthey dans le postulat d'une mise à jour de Kant pour rendre compte des sciences historiques contemporaines. Cfr. en général W. Flach, *Kants Begriff der Kultur und das Selbstverständnis des Neukantianismus als Kulturphilosophie*, dans M. Heinz et C. Krijnen (dir.), *Kant im Neukantianismus*, Würzburg 2007, p. 9-24; C. Berner, *Au détour du sens*, Paris 2007, p. 327 sq.

de Fichte, et d'où découlera à vrai dire la difficulté centrale - celle du «sol maternel» ou soubassement perpétuel de l'esprit, bref, le futur rapport entre mythe et langage). Ce n'est pas là où une lecture scolaire le croit, que s'ouvre déjà l'abîme entre les deux auteurs, et Cassirer était bien en droit de s'en défendre. Tout cela semble alors indiquer un enjeu implicite, plus fondamental ou compréhensif que les études kantiennes, et qui à son tour implique effectivement «l'essence de la philosophie». Car c'est seulement plus tard, au sujet de la «raison» (que le Kant de Heidegger aurait détruite) et de sa sœur synomyme, la libération de l'angoisse, que nous trouverons le véritable désaccord qui nous occupera dans cet article. Ce sera par ailleurs un enjeu de «Marburg»[6].

Précisons donc tout d'abord l'aspect significatif de cette communauté: c'est le motif de la «critique de la raison historique», avec son corollaire de remédier à la prétendue étroitesse de la démarche kantienne par le biais des sciences morales (ou du «monde historique») irréductibles, que partagent nos deux auteurs. Comme il vient d'être dit, le motif est revendiqué textuellement par Cassirer; et il est impliqué dans le projet avoué d'*Être et temps* de servir la cause de Dilthey et de Yorck. Or que signifie critique? De part et d'autre, il y a un projet de «métaphysique»: celle du *Dasein* chez Heidegger, celle des formes symboliques chez Cassirer; dans les deux cas, se poseront des difficultés spécifiques, mais parallèles, et qui sont précisément celles du «monde historique». C'est ainsi que d'emblée se dessine un double aspect: primo, dans le débat de Davos, s'élève dans le dos de Kant et du «transcendantal», un enjeu qui est à formuler comme celui du *mythe* (langage), à commencer par le fait notoire que Heidegger souhaitait détruire «la raison» (par le biais de l'imagination, ancêtre d'une *poïésis* plus initiale qui sera recherchée ultérieurement); secundo, le fait qu'en cela se manifeste, à partir du concept de «vie», la conceptualité de Dilthey, comme nous allons le voir tout de suite. C'est cette dernière qui vient structurer la première, selon notre thèse. En cela réside l'intérêt du sujet de Dilthey à Davos.

Or ce que nous affirmons être l'enjeu profond du débat, derrière la surface de «Kant» mais nullement caché, à savoir le problème du mythe (corrélat de «la raison») dans son rapport au langage (logos), *correspond* à la confrontation qui *précède* Davos, dans la critique adressée par Heidegger au second volume des Formes symboliques, «la pensée mythique», au nom de son ontologie du *Dasein*. Ainsi reconnaît-on le véritable lieu du litige, par delà le fait de la (relative) obsolescence de l'approche transcendantale *stricto sensu* pour les deux penseurs. On peut alors préciser les concepts: les formes symboliques du langage et du mythe (dans leur rapport problématique), voilà qui correspond aux thèmes des deux premiers volumes, voire à la totalité de la philosophie des formes symboliques publiée au moment du débat, et que Heidegger, lecteur, avait en vue dans ce que Jaspers nomme le malentendu de soi-même. En même temps, ce rapport langage/mythe, problématisé sous

[6] W. Röd, *Transzendentalphilosophie oder Ontologie?*, dans Kaegi et Rudolph, op. cit., p. 1-25, notamment p. 15 sq. et 19sqq., rappelle que les deux auteurs ne pensent plus en 1929 dans les limites de la philosophie transcendantale.

l'angle du «monde historique», contient le problème diachronique en entier, celui d'un passage «du mythe à la raison» (*vom Mythos zum Logos*, comme on disait en allemand). Nous verrons comment l'historicité de l'esprit et de la vie religieuse y constitue la tension majeure.

Avec ce constat, il est possible de resserrer la présente enquête, car sa teneur recoupe très exactement le fameux second livre de l'Introduction aux sciences de l'esprit de 1883, texte qui incarne l'effort de fonder la «critique de la raison historique». En conséquence, il s'agira de voir que la thématique du mythe (ou du langage) constitue le chaînon manquant qui permet de penser le rapport entre les questions relatives au criticisme et le problème de l'historicité; et c'est cela précisément que Dilthey traite dans le livre II. Y est travaillée, on le sait, le projet d'un élargissement de Kant par une théorie des «sciences de l'esprit», tout en explorant, afin d'en fournir l'épistémologie, les champs particuliers de ces «sciences» morales qui ne sont rien d'autre que les précurseurs des «formes symboliques»: Dilthey, lui, les appelle «systèmes culturels». Religion, art, science, politique, droit, etc. (soulignons le «etc.»): la démarche diltheyenne y conçoit autant de moyens pour approcher la connaissance de l'homme. La pluralité de «systèmes» s'élève sur le socle de la «vie», tout en traversant le processus historique en tant qu'«esprit»; leur cohérence ou Zusammenhang, laquelle engendre justement le «système», constitue chez Dilthey la notion de «structure», catégorie de la «vie» qui – loin de relever des objets ou d'une simple juxtaposition nature/culture à connotation aristotélicienne - fournit donc la condition de possibilité de la «facture»[7].

Par-delà le fait que les catégories de Dilthey paraissent ainsi structurer la grammaire (si l'on peut dire) de la discussion de Davos, entre structure et histoire, méthode transcendantale et génétique, idéal scientifique de la nature ou des mœurs, bref, en tant que «critique de la raison historique», on y entrevoit par ailleurs des perspectives susceptibles d'éclaircir certains aspects dans la postérité, sinon la conséquence de Davos: pour Heidegger par exemple, la conception de l'historicité de «la métaphysique» elle-même (foncièrement diltheyenne, inclus l'aspect de sa «fin»), liée dorénavant aux efforts de penser la parole poétique; pour le dernier Cassirer, l'avatar imprévu du «mythe» et le péril de la «culture», attribuables à un affaiblissement de la raison, au bénéfice d'une «imagination» déchaînée.

II

L'hypothèse proposée ici est donc que le binôme bien caractéristique de Dilthey, langage et «représentation» mythique, régit l'arrière-plan du débat de Davos. Il conviendra de détailler quelque peu cet horizon. Soulignons tout d'abord ce qui importe spécifiquement: la qualité de *couple* polaire; en outre, leur opposition en *dichotomie* - c'est cela que montreront les conséquences qui nous intéressent. La transformation où la polarité entre deux «systèmes

[7] C'est ainsi qu'avait distingué Christian Wolff.

culturels» fait de ces derniers des «formes symboliques», engendre, comme il vient d'être signalé, le schème des deux premiers volets de la philosophie des formes symboliques, «le langage» et «la pensée mythique» (Le troisième volet, la «phénoménologie de la connaissance», paraîtra ultérieurement.) En cela se manifeste, dans sa continuité, le projet de la fameuse «critique de la raison historique».

Juxtaposé au langage, le «mythe» révèle dès lors un premier axe, «synchronique» si l'on veut, qui structure l'enjeu ésotérique de Davos, en vue duquel l'exégèse de Kant ne constitue qu'un facteur partiel. En revanche, le mythe se situe sur un deuxième axe que nos deux penseurs partagent encore avec Dilthey, à même d'évoquer le schème, «génétique» ou «diachronique» en l'occurrence, qui définirait la marche de l'histoire comme progrès de la rationalisation du monde: «du mythe à la raison», d'après le titre proverbial, *Vom Mythos zum Logos*. Car le *logos*, on le sait assez, se traduit par «raison» aussi bien que par «langage» ou discours. La question qui se soulève est alors de savoir si, dans cette configuration, le «mythe» correspond bien à une époque historique (datable) de l'humanité – après laquelle, lors de la «naissance de la raison en Grèce», la rationalité du *logos* prendrait sa place. On voit combien ces deux aspects du mythe sont interconnectés, sa séparation d'avec le langage (en tant que futurs objets de «sciences de l'esprit») et son intégration sur le droit chemin du progrès du genre humain.

Partageant cette vue de la genèse du logos, Heidegger, quant à lui, affirme également s'appuyer sur les recherches de Dilthey pour connaître le «monde historique». Avant l'époque d'Être et temps, la maxime selon laquelle son œuvre doit servir le travail de Dilthey et de Yorck, se concrétise par les premiers cours donnés à Fribourg dès 1920, au cœur du tournant «herméneutique» où la vie qui s'interprète se voit identifiée comme la vie religieuse. Il suffit, pour nos besoins ici, de constater le point cardinal: ladite notion de «vie religieuse», qui structure la pensée du jeune Heidegger, est empruntée précisément à ce contexte diltheyen que nous connaissons bien, à savoir au second livre de l'Introduction. Par conséquent, c'est là qu'on repère de la part d'Heidegger l'endroit précis du litige de Davos. Car il est bien connu que cette vie religieuse devient, transformée par le procédé d'indication formelle, l'ontologie du fameux Dasein; et c'est au nom de cette dernière que la recension d'Heidegger s'oppose à Cassirer, en problématisant les conditions d'une élucidation du mythe censée être suffisante, laquelle envisagerait précisément la fameuse «compréhension de l'être pré-ontologique». Or, de la vie religieuse qualifiée de trans-temporelle (comme le sera la notion d'«historialité» comme catégorie de la structure du Dasein), voilà ce qu'en dit justement Dilthey: «que la vie religieuse est le soubassement perpétuel de l'évolution intellectuelle, non pas une phase transitoire dans la pensée de l'humanité»[8]. – En revanche, mais cela ne deviendra qu'ultérieurement crucial pour Heidegger, «la métaphysique» devient chez Dilthey une notion historique: une époque qui connaît une «fin»; nous verrons d'ici peu

[8] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS I, Göttingen, 1973, p. 138.

combien le parcours heideggerien provient de cette difficulté. Chez Cassirer, quant à lui, se produira aussi la douloureuse ambiguïté de la temporalité ou non des formes symboliques, autrement dit, le rapport entre méthode transcendantale et génétique: «la vie» évolue ici vers «l'esprit», le mythe vers la raison, tout en gardant néanmoins sa qualité persistante de «sol maternel» (histoire dorénavant opposée à structure, en tant que système de «formes structurelles»); il faudra y revenir.

En revanche, si l'on souhaite vérifier, une fois de plus, l'aspect d'une communauté ralliant les penseurs de Davos, c'est au moyen d'une contre-épreuve que s'y laisse prendre la mesure de la présence de Dilthey; il en va, à nouveau, de l'enjeu que constitue le couple mythe/langage. On dira, plus précisément, que les deux positions ont l'air d'échouer, dans une communauté négative, vis-à-vis de l'exigence posée par Dilthey. Or retrouver ainsi la question du mythe, par le biais de la dichotomie des deux «systèmes», c'est envisager cet endroit précis où Heidegger, dans son compte rendu de *La pensée mythique*, profère l'aspiration de penser le mythe mieux que ne le permet la conceptualité anthropologique, objectivante de Cassirer, qualifiée d'optique du «spectateur» (n'oublions pas ici que mythe est synonyme d'imagination, destructrice du «*Logos*» selon l'ambition de l'auteur de la recension). C'est cela que promet d'accomplir l'ontologie du *Dasein*, censée précéder «toute anthropologie», de nature à pourvoir un fondement adéquat d'une part, à la mentalité *mythique* (méprise comme «pensée» ou «conscience» par Cassirer, à repenser comme «compréhension de l'être pré-ontologique») et d'autre part, au «monde *historique*», comme possible objet des sciences dites «de l'esprit».

Peut-on alors reconnaître le facteur Dilthey dans ces évolutions? Rappelons d'abord que Heidegger récuse avant tout, dans la vie (le *Dasein*) et pour autant dans les sciences morales, le geste du «spectateur»: tel est le reproche qu'il adresse à la formation des concepts en sciences humaines, sous le titre polémique d'«anthropologie». En cela *Être et temps* se revendique de la maxime de Yorck qui avait insisté sur la différence de l'existence historique d'avec la pure présence «ontique». Toutefois, le lecteur du § 77 est frappé de l'impression d'un *patchwork* dans le fameux chapitre relatif aux recherches de Dilthey, lequel ne présente guère plus qu'un florilège de citations, trahissant que l'auteur y est tout sauf à l'aise. On ira plus loin en observant que, en plus d'être incohérent, ce paragraphe manque d'articulation avec le reste de l'ouvrage: il y figure comme un bloc erratique. S'y signale une tension qui existe entre le monde historique et l'ontologie du *Dasein* (paulinien, eschatologique, messianique et augustinien, rejeton de la «vie religieuse» timidement formalisée en ontologie): c'est-à-dire, entre les deux composantes précisément dues à Dilthey. En conséquence, la réflexion sur le «monde historique» reste bizarrement oblique; c'est en ce domaine que se prépare une nouvelle réception du rapport diltheyen entre *métaphysique* et *histoire* – ce qui constituera, après l'échec du projet d'*Être et temps*, «le tournant» chez Heidegger.

Pour en rester aux aspects qui nous intéressent dans le contexte de Davos, constatons brièvement que Heidegger, après Davos, au début des années trente, commence à réfléchir sérieusement au problème du langage, comme «racine et miracle de notre Dasein». Il y résume et confirme, dans le même souffle, le fameux schéma d'un passage du mythe au logos en Grèce ; on lit ainsi, en 1931: «que la philosophie ne s'est nullement trompée de parole dans son commencement, ou dans ce moment où l'homme parvint à l'existence authentique [ou «propre», eigentlich]»[9]. Est-ce là cependant un moment historique? L'histoire, comme héritage de Dilthey, demeurera dans l'embarras causé par ce bloc erratique dans Être et temps – même dans et après la modification en histoire de l'Être, telle que l'apporte le «tournant».

D'autre part, chez Cassirer, se produit une conséquence analogue (et qui n'a pas échappé aux commentateurs), sous la forme d'une oscillation incessante entre la «méthode transcendantale» et la démarche liée aux matériaux descriptifs ou empiriques, donc «génétique»[10]. Or l'incertitude se situe précisément au centre du projet cassirerien, dans la notion des «formes symboliques» même, car c'est leur statut, historique ou a priori - par rapport à la «connaissance d l'homme» qu'elles fondent, selon l'aveu même de Cassirer - qui reste confus. Cassirer, pour sa part, se revendique d'une «phénoménologie de la connaissance», notamment dans le dernier volume de la philosophie de formes symboliques, paru peu après Davos, en 1929; il sera également question d'une «herméneutique» de la connaissance. Les savants relèvent ici une contradiction ou rupture entre les volumes II et III de la Philosophie des formes symboliques, dans la mesure où la connaissance prend dès lors le statut de télos hiérarchique, au-dessus des autres «formes».

On se contentera ici de relever que cette incertitude va de pair avec une autre qui, avec un corollaire, a également été pointée par les spécialistes: les formes symboliques sont-elles censées former un système ou simplement une énumération arbitraire (le droit, est-il forme symbolique ou non?) S'il existe une priorité qui, malgré les intentions déclarées du penseur, élèverait «la connaissance» (donc la théorie ou la science, selon la bonne coutume néo-kantienne) au rang du but de la «culture», n'y aurait-t-il pas, dans cette «phénoménologie», un avatar de la «physiologie» lockienne, précisément ce que Kant se proposait d'éviter à tout prix: raconter comment se produit, génétiquement, le progrès de la connaissance - religion après magie, science après religion, jusqu'au terme scientifique? Or n'est-ce pas retomber dans la réduction de l'anthropologie (ou culture) à l'épistémologie «néo-kantienne» (liée notamment au nom de Hermann Cohen) – ce contre quoi Cassirer se défendait pourtant si résolument à Davos?

[9] M. Heidegger, **Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3**, GA 33, Francfort 1981, p. 20. Pour une analyse plus circonstanciée de cet horizon, Cfr. la deuxième partie de notre étude, H. Schmid, *Kunst des Hörens. Orte und Grenzen philosophischer Spracherfahrung*, Cologne et Weimar 1999.

[10] Voir le traitement classique de W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?*, (1883), dans *Präludien*, op. cit., vol. 2, p. 99-131.

Par conséquent, pour en revenir à l'enjeu principal selon nous, la pensée de Cassirer perd des mains «le mythe», lequel demeure dans sa position ambiguë: soit stade primitif de l'esprit humain dans son enfance de pure intuition, concept «génétique» s'il en est; soit «sol maternel» constant de cet esprit, et qui sert, au point de s'y dissoudre, le but de la «raison» ou connaissance, concept «transcendantal». Dans la mesure même où le processus de l'humanisation coïncide avec le *topos* de la marche «du mythe à la raison», on reconnaît dans ces difficultés avec la diachronie, le problème de l'héritage de Dilthey, autrement dit, de la critique de la raison historique. En corollaire, le terme de «formes structurelles», sous la plume de Cassirer (même s'il se trouve déjà chez Dilthey), semblerait presque être un pléonasme, impliquant sans doute la confusion entre le transcendantal et le génétique qu'on vient d'évoquer; et on pourrait en inférer un emprunt ou usage autrement secondaire, chez lui, du vocabulaire de la structure.

III

Admettons, ne serait-ce que provisoirement, le constat d'une telle communauté négative unissant Heidegger et Cassirer dans un certain échec à l'égard des exigences apportées par les «recherches» de Dilthey, et dont les recherches ultérieures manifesteront les conséquences. Il convient de revenir au fait que Cassirer avait terminé le débat (après avoir admis, avec Fichte, la divergence des «hommes» impliqués) par l'invocation du langage, porteur de l'universel. Cela étant, une réflexion sur le monde historique, ou encore sur l'aspect du «mythe» dans sa position entre langage et raison, chez Heidegger après 1931, nous permettra d'aborder quelques corollaires instructifs, toujours à l'égard de la présence de Dilthey à Davos.

On sait bien, en général, que la question du langage va surgir au centre de la pensée heideggerienne, et qu'elle sera centrée sur le problème du langage poétique. Il est donc permis de croire que cela reflète les préoccupations du dernier Dilthey, qui écrit à Yorck que plus rien ne l'occupe autant que la poésie: et effectivement, nous avons affaire aux épiphénomènes et conséquences du débat sur l'imagination transcendantale (productrice ou «poétique») de Davos, correspondant à Mythos und Logos, selon leur rapport au sein du livre II de l'Introduction aux sciences de l'esprit. Il en va désormais du lien qui existe entre les deux aspects relevés ci-dessus: la séparation introduite par Dilthey entre mythe et langage, et l'histoire entendue comme dimension de «la métaphysique» elle-même, jusqu'à sa «fin». En d'autres termes il s'agit, dans cette réflexion sur Dichtung et Sage, du projet heideggerien tout entier, après l'abandon d'Être et temps et à partir du début des années trente, bref il s'agit du «tournant»[11]. Et c'est bien là, selon nous, que se rejoignent à nouveau Dilthey et Cassirer.

[11] L'allusion fugitive faite à la «mythologie» dans l'Introduction à la métaphysique (1935), ne fait que souligner l'embarras qui constitue une conséquence de celui que nous avions décrit à l'instant.

Qu'il nous soit permis de mettre en relief ce qui semble être le point saillant. Il a été question ci-dessus du caractère erratique, dans le contexte d'Être et temps, des extraits censés afficher le service que la pensée heideggerienne souhaitait rendre à l'œuvre de Dilthey. Or, la racine de cette caractéristique – à savoir, la «radicalisation» censée procurer un fondement approfondi à l'historicité du Dasein – coïncide très exactement avec la pierre d'achoppement d'où viendra l'échec d'Être et temps. En d'autres termes, la figure du Dasein se voit ramenée à son stade non encore formalisé, qui n'est rien d'autre que la «vie religieuse», soubassement constant de l'histoire[12]. Or dans la mesure où Heidegger va repenser la métaphysique en termes de son éventuelle histoire, il se tournera, dès 1931 précisément, vers le problème du langage, comme il a déjà été dit. Le commencement de la philosophie, ou la percée de l'homme vers son «existence authentique», coïncidera à son tour avec l'incubation du principe de la raison.

Dans ce cadre nouveau qui va constituer l'horizon de la pensée des années quarante et cinquante jusqu'à Acheminement vers la parole, Heidegger en vient à exposer son idée du langage, en la démarquant de ce qu'il nomme de la tradition métaphysique; et cette dernière se voit incarnée en Guillaume d'Humboldt, comme le montre la conférence «Die Sprache» de 1959. Le cas de ce dernier est frappant: nonobstant les «regards profonds obscurs» qu'il est donné à Humboldt de jeter dans l'essence du langage, et que nous ne devons jamais cesser d'admirer, il ne parvient pas à penser le langage correctement, en plus de révéler son appartenance à la métaphysique par la notion d'energeia au sens leibnizien d'«énergie»: le langage n'est qu'une parmi les «formes de la vision du monde» - de même précisément que l'auteur d'Être et temps avait réduit le discours (Rede), au statut de l'un parmi les trois «existentiaux». Or s'il est vrai qu'une telle lecture de Humboldt n'est pas exempte de problème, la pensée qui lui est imputée par Heidegger est évidemment celle du Humboldt que Cassirer avait présenté dans le premier volume de la Philosophie des formes symboliques (donc héritière de la notoire difficulté du «système» des formes symboliques chez Cassirer). Autrement dit, Heidegger, tout en donnant une réponse tardive à la dernière injonction proférée par Cassirer, suite à la sentence de Fichte, confirme rétrospectivement qu'il y a harmonie essentielle entre la philosophie des formes symboliques («Humboldt») et l'ontologie fondamentale avec sa conception du logos, comme Rede, à dépasser désormais par celle de Sage[13]. Cela se confirme d'ailleurs dans le fait que Heidegger reprend à Cassirer la lecture leibnizienne de l'«énergie», laquelle correspond à la dunamis, et non pas à l'énergeia au sens de Humboldt.

[12] Cfr. le rapport de Georg Misch, dans les *Gesammelte Schriften*, vol. 5, p. XXIII et LIII, qui décrit le double projet chez le jeune Dilthey (*Facit de ma vie*, 1859-60), mais qui s'unifiera en un seul: 1. saisir l'intimité de la vie religieuse dans l'histoire ; 2. une nouvelle *Critique de la raison pure*, d'où découlera la critique de la raison historique.

[13] Comme le malentendu n'en finit pas, rappelons que Sage ne fait que traduire logos, plutôt que mythos, comme «la parole la plus ancienne»; Cfr. nos remarques dans *L'œuvre d'art comme péripétie*, dans R. Barbaras et al., *Phénoménologie et esthétique*, La Versanne 1998, p. 61-78.

Il n'est pas lieu ici d'entrer dans le détail d'une perspective complémentaire qui s'ouvre cependant avec la référence à Humboldt, liée en même temps à la revendication par Cassirer d'adhérer à son maître Cohen (nous voilà toujours encore dans la querelle autour de «l'âme» de Kant). Celui-là, avant de se livrer à ce qui lui fut reproché comme son obsession de Kant, avait collaboré au domaine de la «psychologie des peuples», incarnée par son propre maître, lui-même le principal commentateur de Humboldt au XIXe siècle, H. Steinthal; ce qui n'est pas sans impliquer la question d'un «retour» tardif aux traditions juives du dernier Cohen, comme l'avait affirmé notamment Franz Rosenzweig. Quoi qu'il en soit, c'est de la tradition de Steinthal que relève la référence à Humboldt, chez Cassirer (avec son avatar discret chez Heidegger); ce qui nous y intéresse, c'est alors le fait que nous sommes renvoyés, ici, à une pratique de la linguistique résolument historique, «diachronique», qui n'est pas (encore) séparée des études du mythe, comme le montre la figure emblématique du grand adversaire de Steinthal, Max Müller, avec sa science du langage qui contient aussi la mythologie comparée. Nous reviendrons plus loin à un des aspects pertinents de cette configuration des «sciences de l'esprit».

Contrairement à une telle perspective en amont, dirigée vers l'époque précédant ce qu'on a appelé «le siècle de Lévi-Strauss», nous avons affaire à un autre corollaire de l'ultime référence au *langage*, à Davos, étant donné que le dernier Cassirer se voit exposé à ce renouveau imprévu du «mythe» qu'est la guerre mondiale et la barbarie du nazisme. Péril de la «culture»: est-ce bien la falsification du grand récit de la «raison», où l'esprit accède à la libération de soi? Quelle distance temporelle faudra-t-il pour en juger? Dans la mesure où «le mythe» aurait effectivement été l'enjeu latent de Davos, le débat s'en justifie d'autant plus. En même temps, le langage prend, sous forme des nouveaux moyens de communication (Hitler, inconcevable sans la radio) sa responsabilité, en recoupant à nouveau le mythe.

IV

Toujours afin de prendre la mesure de la présence de Dilthey au XXe siècle, il convient au moins d'effleurer le problème de la «structure»; d'autant que cette époque a vu le grand renouveau du rapport au langage scientifique, parfois même qualifié de «linguistique humboldtienne». En d'autres termes, ici, la notion de structure ressurgira en France très exactement avec le langage, mais sous le paradigme bien différent de la linguistique saussurienne, avec son modèle synchronique, «structural»[14]. On ne saurait trop souligner la différence, face au fait par exemple que «la linguistique», aux yeux du Heidegger dont nous parlons, celui des années cinquante, signifie la destruction du langage. Il y aurait là certainement des questions à poser, à plus d'un niveau. Cependant, pour en rester sur le plan des catégories, est-il

[14] On sait que la désignation de «structure» ne vient remplacer celle de «système» qu'en 1928: P. Ricœur, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Paris 1969, p. 83 sq.

dû au hasard que le structuralisme français, ou ce qu'on a joliment nommé «le siècle de Lévi-Strauss», se constitue également sur un questionnement portant sur langage et mythe, mais toujours sur le mode dissocié?

Si plausible qu'il soit que l'ethnologie rejoigne le modèle saussurien dans l'hostilité principielle à la «diachronie» (car elle reste dépourvue, par définition, du témoignage écrit qui constitue la source constitutive de l'objet scientifique, au moins dans les «sciences morales»), les implications diachroniques n'en tardent pas moins à s'y manifester, comme l'enseigne l'exemple classique de la référence au «néolithique» dans le contexte de la fameuse «leçon d'écrire» des Tristes tropiques. Par delà le champ de l'ethnologie, qu'en sera-t-il alors de l'histoire et de ses «objets»? Nous nous tenons devant la dichotomie structure/histoire, avec son célèbre mépris de l'histoire chronologique[15]. Et avec «le langage», que devient «le mythe»? Répondons tout de suite que, visiblement chez Jean-Pierre Vernant, sous la surface structurale, on découvre sans effort le vieux schéma «du mythe à la raison». Le paradigme de Dilthey est ici remplacé par celui d'Auguste Comte, dont l'influence sur Lévi-Strauss est notoire[16]: l'objet d'étude ou le mythe se voit envisagé sous l'analogie de l'objet physique («fonctionnel», bien entendu), donc mathématique – les sciences physiques, non morales. Par conséquent, comme le constate Vernant, au moment précis où la science assure sa scientificité, elle perd son objet, tout en retenant un prédicat spectral, «le mythique»[17]. Par conséquent, en serait-il du langage comme du mythe, là où Noam Chomsky précise que l'objet de la linguistique transformationnelle (généré dans l'«esprit», pour raviver le terme humboldtien) n'a plus rien en commun avec cette «vague everyday notion» de langage? En poursuivant l'héritage de Comte, à savoir le paradigme de la «science unifiée» ou Einheitswissenschaft, le débat sur Dilthey ne ferait que commencer, au vu de l'évident recyclage du XIXe siècle que nous sommes en train de vivre. La disparition de l'«objet», langage ou mythe, ne signalerait que le problème de l'optique du «spectateur» dans les sciences morales[18].

V

La relativisation subjectiviste, inhérente, semble-t-il, à la notoire maxime fichtéenne selon laquelle la philosophie dont on est capable

[15] Les ennemis du structuraliste sont également ceux du phénoménologue: les fanatiques de la chronologie qui ont toujours peur de l'anachronisme, comme l'exprimait Emmanuel Levinas.

[16] Voir F. Keck, *La Pensée sauvage aujourd'hui: d'Auguste Comte à Claude Lévi-Strauss*, dans P. Maniglier, *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris 2011, p. 113-124.

[17] J.-P. Vernant, *Le temps de la réflexion*, Paris 1980, *Le mythe au réfléchi*, p. 25. Notons que ce constat est fait avec un évident mélange d'ironie et de compassion: «Le mythe, comme Eurydice, a bien pu s'évanouir quand la mythologie a débouché au grand jour. Son fantôme, dispersé et partout répandu, n'a pas fini de hanter le territoire des anthropologues».

[18] La façon dont les penseurs de la structure manient leurs chronologies – la «Grèce ancienne» de Vernant, le «néolithique» de Lévi-Strauss – rappelle un peu le dicton des vignerons souabes face à une récolte maigre: «Et on achètera le reste au supermarché [...]».

dépend de ce qu'on «est» comme homme, devait fonctionner dans notre réflexion sur Davos comme point de départ et non comme fin. La manière dont elle se rattache au problème du langage, à la lumière des remarques finales de Cassirer portant sur l'universalisme, nous est apparue être dotée d'une postérité profonde. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce qui émerveille dans cette configuration, ce sont surtout les rapports étroits allant notamment jusqu'à des déficits partagés. En revanche, l'opposition véritable, diamétrale et explicite qui sépare les interlocuteurs est celle du rapport à l'angoisse: autant le Dasein heideggerien doit s'y plonger, autant la conscience cassirerienne doit s'en affranchir. En ce qui concerne celui-là, il faut tenir compte du fait qu'à Davos, l'échec d'Être et temps n'est nullement achevé, vu que le livre sur Kant, paru peu après la rencontre, est toujours encore censé pourvoir une «introduction» à l'ouvrage de 1927[19]. D'autre part, dans la doctrine des formes symboliques, on a affaire au modèle épicurien, lucrétien: le passage constitutif qui va de la «vie» à l'esprit consiste en l'itinéraire de la libération de soi, tandis que l'esprit humain s'affranchit précisément de l'angoisse, entendue avant tout comme la peur des dieux, donc du «mythe». En revanche l'esprit, pensé jusqu'au bout, affranchi de toute angoisse (non seulement actuelle, mais aussi future), s'accomplira effectivement en tant que spectateur, comme le démontre bien Lucrèce[20].

La volonté de confiner l'homme à l'angoisse, voire à la «dureté de son destin», est ce qu'on a le plus reproché à Heidegger, tout en insistant sur le manque d'une éthique de sa part, défaut qu'il partage pourtant avec Cassirer mais qui reposerait néanmoins chez lui sur des bases plus funestes: si duo faciunt idem, non est idem[21]. Toujours est-il que ce point de la vraie opposition, au nom de l'angoisse, entre Heidegger et Cassirer constitue en même temps l'endroit de ce que, dans sa fameuse réaction aux rapports de Davos, Franz Rosenzweig nomme les «fronts intervertis»: et c'est très exactement au nom de l'angoisse que Rosenzweig se situe du côté de Heidegger, «l'aristotélicien» paradoxal, avec son Gethsémani ontologique. En quoi cela nous permet-il d'aiguiser notre regard sur Davos?

Il conviendrait ici de parler d'un autre enjeu, celui de présences néo-kantiennes à Davos, à savoir l'École de Marburg, les maîtres de Cassirer. Avant tout, le rôle implicite de Paul Natorp (néo-kantien et aristotélicien) a été relevé à juste titre, quoique son nom ne soit pas mentionné aux débats[22]. Pareillement, et c'est là l'importance de l'intervention de Rosenzweig, il en va de l'héritage de Hermann Cohen et notamment, selon lui, du dernier Cohen:

[19] Comme le constate la lettre à Bultmann du 9 avril 1929: R. Bultmann et M. Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, Francfort 2009, p. 106.
[20] La fameuse ouverture du livre II du *De rerum natura* souligne que, dans le spectacle du naufrage qu'on observe, ce ne sont pas les maux subis par autrui (les «objets» contemplés) qui font le plaisir du spectateur, mais la pensée d'y avoir échappé soi-même.
[21] Ainsi, par exemple, B. Recki, *Der Tod, die Moral, die Kultur*, dans Kaegi et Rudolph, op. cit., p. 106, sans nuance ironique, comme si la rédaction d'une éthique était simplement indispensable à un professeur de philosophie.
[22] M. Ferrari, *Paul Natorp – "The Missing Link" in der Davoser Debatte*, dans Kaegi/ Rudolph, op. cit., p. 215-233.

précisément revenu de son «obsession de Kant», retourné au judaïsme. Or l'ironie de la rencontre de Davos consiste pour lui, on le sait, en ce que Heidegger, successeur sur la chaire de Cohen mais «aristotélicien», s'avère être l'authentique héritier du maître de la «religion de la raison», aux dépens du Cassirer grand bourgeois. (Rosenzweig ne connaîtra pas le dernier volume des Formes symboliques, avec le retour à la «théorie de la connaissance» qu'on y a vu, et qui l'aurait sans doute confirmé).

Dans cette remarquable constellation des «fronts intervertis», il conviendrait sans doute de repérer quelques complications, mais elles ne feraient qu'augmenter l'intérêt du parti pris de Rosenzweig. S'il est vrai que ce dernier méconnaît assurément le côté anti-aristotélicien d'un Heidegger devenu luthérien, par le biais de Saint Augustin et de Saint Paul (le Dasein, c'est l'«anthropologie paulinienne» formalisée), il n'en est pas moins justifié à percevoir dans cette hostilité à la tradition thomiste, le parallèle avec sa «nouvelle pensée». En même temps, sa compétence pour apprécier la pensée de Cohen a été vivement contestée: l'idée d'un retour au judaïsme chez celui-ci, une fois guéri de son obsession kantienne, obscurcirait son orientation religieuse perpétuelle, nullement contredite par son adhérence aux idéaux de la raison autonome, y puisant bien plutôt confirmation de son propre universalisme[23]. Il en découle que l'héritage de Cohen – rien d'autre que la «vie religieuse» - engloberait essentiellement les enjeux de sa première période, marquée par la proximité de la «psychologie des peuples» et de Steinthal linguiste et mythologue, ce en vertu de quoi il faudrait rouvrir, en entier, la problématique humboldtienne. Quoi qu'il en soit, l'accord profond entre Heidegger et Rosenzweig, dans le cri de bataille «in philosophos!», concerne très exactement le lieu du désaccord de Davos: l'angoisse, à tel point que ce dernier reprend à son propre compte la scandaleuse tournure d'un «rappel dans la dureté du destin»[24]. Corrélativement, l'aspect d'une affinité à Cohen chez Heidegger se confirme une fois de plus par l'orientation rigoureusement futuriste (pour ne pas dire messianique) de la conception du temps proférée à Davos: celle même qui vient d'être analysée par rapport à l'héritage de Dilthey, à savoir, au livre II de l'Introduction aux sciences de l'esprit.

A présent, il est possible d'ajouter que l'enjeu pour Rosenzweig, en corollaire du débat sur l'héritage de Cohen au nom de la «nouvelle pensée», n'est rien d'autre que celui de son recours, afin d'humilier la philosophie bourgeoise et universitaire, au geste prométhéen du «plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand», découvert par lui en 1917 (avec son renouveau de la perspective sur «le mythe» que Rosenzweig attribuait à Schelling). Goethe et Schiller, revendiqués sans cesse par Cassirer[25], font

[23] D. Adelmann, *Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen*, Würzburg 2010, *Reinige dein Denken*, p. 279 sqq.

[24] F. Rosenzweig, *Zweistromland*, GA 3, Dordrecht, 1984, *Vertauschte Fronten*, p. 237. Lui-même avait proclamé, à l'égard de l'homme: «solang er auf der Erde lebt, soll er auch in der Angst des Irdischen bleiben» (*Der Stern der Erlösung* (1921), Francfort 1988, p. 4).

[25] Dès les années cinquante, Heidegger, pour qui Goethe était «un malheur» auparavant, prend l'habitude de le citer comme une source de sagesse: voir notamment *Le principe*

dès lors partie de cet horizon fondamental, qui révèle toujours encore son appartenance à la postérité de Dilthey qui, le premier, avait attiré l'attention sur les questions du «jeune Hegel». C'est à l'aune de ces rapports qu'il faudrait mesurer le point, évoqué à l'instant, où Cassirer, tout en continuant de se réclamer de Cohen et de Goethe, paraît retomber dans le «néo-kantisme» qu'il récusait à Davos, installant à nouveau le privilège unilatéral de la «connaissance», c'est-à-dire de la science, que l'élargissement de Kant, ou la critique de la raison historique, s'était justement proposé de corriger.

A la lumière d'une méthode qui prend la maxime fichtéenne du rapport «homme»/«philosophie» non pas comme fin mais comme point de départ, et en vue du langage porteur de l'universel tel que l'invoque Cassirer, on pourrait conclure en disant que c'est sans doute là même que se manifeste la présence de Dilthey à Davos. A l'aune de l'universel humboldtien, selon lequel l'universalisation réside dans la divergence, la rencontre de 1929 pourrait alors être considérée comme modèle d'une réussite:

> La langue, dit Humboldt, assurément jette des ponts d'une individualité à l'autre en médiatisant la compréhension réciproque; ce faisant, toutefois, par la clarification et le raffinement des concepts, elle augmente plutôt la différence, en rendant compte plus distinctement de la manière dont celle-ci pousse ses racines dans la disposition originale de l'esprit.[26]

de la raison et *Art et espace*. S'agit-il là d'une autre marque de la postérité de Cassirer, jumelée sans doute à la reprise de Humboldt?

[26] W. von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie, Werke in fünf Bänden*, éd. A. Flitner et K. Giel, vol. 3, Darmstadt 1963, p. 558.

Recensioni, discussioni e note

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Recensione a

Wilhelm Dilthey, *La nascita dell'ermeneutica*

a cura di Francesco Camera, Il Melangolo 2013

di Alberto Romele

Non sono molti i testi tanto brevi che, in filosofia continentale, possono vantare un'influenza comparabile a quella de *La nascita dell'ermeneutica*. Le diciotto pagine – ventidue per quel che riguarda il volume quinto delle *Gesammelte Schriften* pubblicato nel 1924 a cura di Georg Misch – apparse nel 1900 nella miscellanea dedicata a Christoph Sigwart sono divenute infatti ben presto il punto di riferimento canonico per la maggior parte delle ricostruzioni della storia dell'ermeneutica. Si pensi a questo proposito alle prime ore del corso heideggeriano del 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, alla voce *Hermeneutik* scritta da Gerhard Ebeling per la terza edizione dell'enciclopedia teologica d'ispirazione luterana *Die religion in Geschichte und Gegenwart* pubblicata nel 1959. Per non parlare di certe pagine di *Wahrheit und Methode* di Gadamer e del saggio che Ricœur dedica a Dilthey e Schleiermacher in *Du texte à l'action*.

Non si tratta certo di mera questione storiografica, invero di per sé già importante, dato che l'ermeneutica intrattiene un rapporto essenziale con la propria storia. L'idea secondo cui ogni riflessione teoretica in ambito ermeneutico non possa prescindere da considerazioni sulla sua origine e stratificazione storica è proprio tra i presupposti de *La nascita dell'ermeneutica*.

Soprende allora che questo scritto fondamentale, tanto per la storia della disciplina quanto per la svolta in senso ermeneutico del pensiero di Dilthey, abbia avuto origine occasionale. Esso è infatti la rielaborazione di una conferenza pronunciata da Dilthey il 25 Giugno 1896 presso l'Accademia delle Scienze di Berlino. Inoltre, buona parte del testo è ripresa da uno scritto giovanile del 1860, la cosiddetta *Preischrift*, con la quale il filosofo di Biebrich vinse un premio della Fondazione Schleiermacher, che aveva indetto un concorso con lo scopo di mettere in luce «il merito dell'ermeneutica di Schleiermacher [...] comparandola con delle trattazioni anteriori di questa scienza, in particolare quelle di Ernesti e Keil». Insomma, si può dire che il problema di quel testo e, di conseguenza, anche de *La nascita dell'ermeneutica*, è che in esso l'ermeneutica doveva risultare *forzatamente* convergente in Schleiermacher.

Queste brevi annotazioni bastano a giustificare la pubblicazione a parte, la prima in assoluto, del breve scritto. Merito del curatore e traduttore Francesco Camera non è solo quello di aver reso nuovamente disponibile

un testo la cui ultima pubblicazione in Italia risale al 1992, nella riedizione per Rusconi del volume di scritti diltheyiani *Ermeneutica e religione* a cura di G. Morra. Egli dimostra anche profonda consapevolezza terminologica, nata dalla traduzione condotta sull'originale tedesco a confronto con le due traduzioni italiane e le due francesi già esistenti. Al di là della resa consolidata di certi termini quali «comprensione (*Verständniss*)», «spiegazione (*Erkl*ärung)», «esperienza vissuta (*Erlebnis*)», etc., Camera ha compiuto qui e là scelte originali, tutte comunque giustificate nell'Avvertenza Editoriale (pp. 5-10). Questo è il caso di espressioni come «comprensione riproduttiva (*Nachverständnis*)» o laddove distingue tra «esegesi (*Auslegung*)» e «interpretazione (*Interpretation*)». Ancora, il testo è stato dotato di un apparato di note considerevole, in cui non solo si danno indicazioni bio-bibliografiche a proposito dei numerosi autori citati da Dilthey ma si delineano anche alcuni approfondimenti di carattere teoretico. Infine, è soprattutto con la sua lunga postfazione che il curatore riesce a riassumere il testo diltheyano inserendolo poi nel contesto del pensiero del filosofo, ed è su di questa che ci si vuole ora soffermare.

La caratteristica principale de *La nascita dell'ermeneutica*, osserva Camera, è quella di unire principio storico e teoretico. In particolare, a quest'ultimo sono dedicati il paragrafo di introduzione, il § 5 e le tre aggiunte al testo. Di carattere storico sono invece i paragrafi 1-4 che, come si è detto, riprendono per buona parte la *Preischrift*. Essi sono dedicati a diverse fasi della storia dell'ermeneutica. I primi due sono rivolti alle sue origini in Grecia, quando ἑρμηνεία indicava la pratica di spiegazione di opere poetiche e letterarie. Non una disciplina dunque, ma «diversi tentativi d'interpretazione di testi o messaggi realizzati seguendo regole di carattere meramente retorico o estetico» (p. 64). Solo con la filologia in età ellenistica si compie per Dilthey un passo in direzione di una cosapevolezza metodica che sarà maggiormente rafforzata dalla scuola alessandrina a causa del conflitto con la scuola di Pergamo. Tale «conflitto delle interpretazioni» si ripeterà poi al tempo della Patristica greca con gli allegorici alessandrini da un lato e gli antiocheni, fedeli al senso letterale e per i quali Dilthey sembra parteggiare, dall'altro.

Nel § 3 Dilthey distingue le due correnti ermeneutiche che si affermano tra il XV e il XVIII secolo, quella filologica, che ha per oggetto l'esegesi delle opere classiche, e quella teologica, che si occupa dell'interpretazione della Bibbia. Senza dubbio è questa seconda che interessa maggiormente Dilthey, il quale riconosce nel *Clavis Scripturae sacrae* di Flacio Illirico un'esposizione sistematica di una «teoria ermeneutica (*hermeneutische Kunstlehre*)» (p. 65). Di particolare importanza è la regola della «connessione reale», secondo cui i passi di difficile comprensione si comprendono solo in relazione al contesto. Eppure, Dilthey riconosce anche il limite dell'impostazione teologica, già denunciato durante l'Illuminismo, che presuppone sempre finalità teologiche e dogmatiche a cui la regole esegetiche sono subordinate. In questo senso, con Baumgarten e Semler l'*hermeneutica sacra* ricorre sempre più alla filologia.

Alla svolta di Schleiermacher Dilthey dedica l'intero § 4, che può essere suddiviso in due, la prima parte rivolta al contesto storico-culturale, la seconda ai punti principali dell'innovazione di Schleiermacher. Per farla breve, si può dire che questa consista nella risalita, al di là delle regole esegetiche, verso l'analisi del comprendere, vale a dire di «quell'atto intenzionale dello spirito umano che è condizione di possibilità e fondamento di ogni pratica interpretativa» (p. 67). Dilthey dà grande importanza all'intuizione psicologica come evento dialogico che coinvolge sia interprete che autore e che permette così una comprensione universale. Eppure, la stessa intuizione psicologica rappresenta i limiti della tesi ermeneutica schleiermacheriana, nella misura in cui il tentativo di ricostruire le intenzioni altrui non può mai giungere a compimento definitivo (p. 70). In ogni caso, bisogna riconoscere il merito a Schleiermacher di avere individuato nel comprendere il fondamento trascendentale di ogni interpretazione e di avere attuato così un'espansione dell'ermeneutica in direzione della vita umana stessa (p. 72).

Dopo alcune pagine dedicate esplicitamente alla *Preischrift*, Camera si rivolge alle considerazioni teoretiche contenute nel paragrafo introduttivo, nel § 5 e nelle aggiunte de *La nascita dell'ermeneutica*. Queste riguardano a suo dire soprattutto il tema della comprensione e la limitazione dell'ambito proprio alle scienze dello spirito. Ricostruendo brevemente ma in maniera efficace l'evoluzione del pensiero di Dilthey dalla *Einleitung* del 1883, passando per le *Ideen* dell'anno successivo e i *Beiträge* del 1895/96 fino a giungere appunto al breve testo del 1900, egli mostra come Dilthey, pur individuando costantemente negli *Erlebnisse* e nella comprensione rispettivamente l'oggetto e la maniera di conoscere delle scienze dello spirito, giunga progressivamente a rinunciare a un approccio squisitamente psicologico in favore di una deviazione per le vie dello «spirito oggettivo». Già nei *Beiträge*, Dilthey provava a rimediare all'immediatezza degli *Erlebnisse* teorizzando che questi possano essere «rivissuti», per esempio nel ricordo, e «riprodotti» in situazioni analoghe anche da altre persone. Egli parlava allora di «psicologia comprendente», che studia la vita psichica con metodo comparativo e rivela ciò che è comune a ogni vita psichica (p. 83). Camera può allora sostenere che già qui il filosofo di Biebrich riconosceva all'interpretazione portata superiore rispetto a quella dell'introspezione: «l'interpretazione non si rivolge all'esperienza interiore ma vi giunge per via indiretta» (p. 84). Proprio su questa via indiretta, che Ricœur ha felicemente chiamato «via lunga» o «lunga deviazione», Dilthey è andato sempre più insistendo. Ne *La nascita dell'ermeneutica* è oramai chiaro che la comprensione debba passare a suo dire da un'interpretazione di quelle manifestazioni della vita che non sono in continuo movimento, bensì sono stabili, come i reperti archeologici, i monumenti artistici, i documenti storici ma soprattutto le opere letterarie che si basano sul linguaggio. Per questo, scrive Dilthey, il comprendere ha come suo modello l'interpretazione delle testimonianze dell'esistenza umana depositate nei documenti scritti (p. 89). Nel § 5 egli giunge così a delineare i tratti di una scienza ermeneutica non

soggettivistica che fa coincidere la comprensione con l'interpretazione di documenti trasmessi per mezzo della scrittura (p. 91).

Non sembra poi così strano, per noi che veniamo dopo le glorie dello strutturalismo, che Dilthey abbia a un certo punto messo le espressioni linguistiche al centro della sua riflessione filosofica. Eppure, si tratta di un approccio per buona parte inedito per il suo tempo. Ciò che rende tuttavia davvero interessante *La nascita dell'ermeneutica*, e ne giustifica appieno la riedizione a cura di Camera, non dipende tanto dal suo significato in *quel* tempo quanto dalla sua portata per il *nostro* tempo. Infatti, il tentativo di Dilthey, anche in questo breve scritto, può essere inteso come la continua ricerca di universalità, attraverso le vie del linguaggio, senza per questo rinunciare al soggetto così come alla particolarità storica tipica di ciò che è oggetto della ricerca nell'ambito delle scienze umane.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Recensione a

Massimo Mezzanzanica, *Von Dilthey zu Levinas, Wege im Zwischenbereich von Lebensphilosophie, Neukantismus und Phänomenologie*

Verlag Traugott Bauz 2012

di Claudio Paravati

Il libro di Mezzanzanica raccoglie negli undici capitoli che lo costituiscono altrettanti contributi e studi che sezionano il periodo della filosofia a cavallo tra Ottocento e Novecento. Gli autori e i temi trattati vengono accostati l'un l'altro per far emergere consonanze e differenze. Trattasi di vere e proprie incisioni, confronti, sezioni; la molteplicità delle posizioni affrontate, dei pensatori posti l'uno accanto all'altro, sono presi insieme in quel movimento filosofico che Frithjof Rodi ha definito «il grande movimento fenomenologico-ermeneutico» della prima metà del XX secolo. Si potrebbe indicare come una regione non definita, una zona limite in cui si incontrano la filosofia della vita, la fenomenologia e il neokantismo.

Mezzanzanica usa come sponda costante il pensiero di Wilhelm Dilthey e della sua scuola. Così facendo il confronto con i più grandi pensatori di questo periodo, a cavallo tra Ottocento e Novecento, conduce a due risultati importanti: a) all'approfondimento della posizione filosofica di Wilhelm Dilthey; b) a gettare una nuova luce entro cui comprendere tutti gli altri pensatori così incontrati. Per meglio dire: non solo il libro presenta, in maniera a un tempo chiara e approfondita, un Wilhelm Dilthey ancora di estremo interesse per la filosofia di oggi; al contempo la filosofia diltheyana incontra quella di Husserl, Heidegger, Levinas, Cassirer, Helmholtz, Plessner, Simmel, York e, così facendo, concede al lettore di riacquistarle tutte, approfondite.

Mezzanzanica ha il grande merito di mostrare una «*Verwandschaft im Geiste», come la chiamava l'Husserl della Krisis*, tra gli autori, una piattaforma "comune" di lavoro, d'interesse, d'interrogazione filosofica: la vita nelle sue molteplici dimensioni; il pensiero nel suo emergere e comprendersi. E quindi i concetti che via via si trovano e approfondiscono la ricerca di questa comunanza di fondo, sono: individuo, società, empiria, metafisica, apriori, storia, vita.

Come conduce Mezzanzanica questo lavoro? Da una parte il pensiero e i motivi degli autori presi in esame vengono ricostruiti entro i contesti storici e sistematici. Allo stesso tempo i temi e i concetti più importanti vengono dibattuti e presentati, tra i quali: la differenza tra scienze della natura e scienze dello spirito e la loro problematizzazione all'interno della fenomenologia; la logica ermeneutica di Misch col suo principio della "responsabilità" e la

filosofia di Levinas della «priorità dell'Altro»; l'interrogare epistemologico del «comprendere storico» e il rapporto tra teoria della percezione e filosofia trascendentale. Il problema filosofico dell'individuo, e la costellazione storica che unisce antropologia filosofica, ermeneutica della vita e filosofia della cultura; e infine il significato dell'individualità nell'etica della filosofia della vita, e la forma di esperienza che presenta l'*Altro*.

Nel primo capitolo la pretesa di Dilthey di porre a fondamento della filosofia l'intera umana esperienza di vita trova corrispondenza nella storiografia di Droysen, la quale si fonda sul concetto di «empiria istorica». Questa idea di «empiria» che Dilthey vuole distinguere tanto da quella dell'empirismo inglese, quando da quella della speculazione della metafisica, è il centro problematico dei primi due capitoli del libro. Il compito che Dilthey si prefigge comporta la necessità di allargare i concetti di esperienza, in assonanza con quanto avviene in Droysen (per le scienze dello spirito) e in Helmholtz (per le scienza della natura).

I capitoli successivi si occupano del dialogo tra filosofia della vita (*Lebensphilosophie*) e fenomenologia, che ha inizio con Dilthey e Husserl per poi proseguire con Misch e Husserl e Heidegger, e infine con Heidegger e York, col suo §77 di *Sein und Zeit*.

I capitoli che affrontano il rapporto tra Dilthey e Plessner, e Dilthey e Cassirer mostrano invece le assonanze e le divergenze tra filosofia della vita, la filosofia della cultura e quella della natura. Il tema dell'individualità è invece affrontato nei contributi su Misch e Simmel; ma torna anche in quelli su Droysen, su Husserl, su York e anche in quello su Levinas. Il tema dell'Altro nel suo rapporto con il Sé è centrale nel capitolo su Levinas. Viene affrontato anche nei passaggi riguardanti l'ermeneutica, in particolare nel capitolo su Dilthey e Droysen, su Husserl e Heidegger, e infine nei confronti dell'antropologia di Plessner e l'etica dell'individualità di Simmel.

Il punto fondamentale della filosofia di Dilthey è costituito dal concetto dell'«insondabilità della vita». Per Dilthey, Misch e Plessner, ciò significa l'impossibilità di confinare la vita entro i concetti della metafisica, nel senso tradizionale; di darne quindi fondamento incondizionato e eterno.

Al di là delle varie differenze, pensatori come Dilthey, Simmel, Husserl, Cassirer, Misch, Plessner, Heidegger e Levinas hanno in comune «la comprensione dell'uomo come un ente mondano e corporeo [...] e il porre la vita umana in una zona intermedia in cui il Sé e l'Altro, Soggetto e Oggetto, Io e Mondo, Natura e Storia, Immanenza e Trascendenza, Forma e Vita, pensabilità e insondabilità si tengono insieme e si distanziano al medesimo tempo» (p. 11).

In quella zona intermedia tra filosofia della vita, neokantismo e fenomenologia, Dilthey e Levinas ne costituiscono per così dire, per Mezzanzanica, i due estremi. Entrambi si pongono in maniera critica nei confronti dell'intenzionalità di Husserl, ma sono al contempo distanti nella concezione dell'esperienza e dell'individualità. Se per Dilthey l'esperienza della vita è sempre esperienza storica, l'individuo è storico-sociale e il mondo storico-sociale, tramite l'espressione, è accessibile alla comprensione; d'altra

parte per Levinas il volto dell'altro uomo è esperienza concreta, espressione di un'assoluta individualità insondabile e non simbolica.

Il libro di Mezzanzanica è un prezioso contributo per gli studi della filosofia contemporanea, in particolar modo per quel periodo tra Ottocento e Novecento che origina il dibattito filosofico dei decenni a seguire. Sono numerosi i pensatori che si cimentano sul rapporto pensiero e vita, e Mezzanzanica è stato con questo libro in grado di dare un contributo importante per gli studi della filosofia ermeneutica, della vita, fenomenologica e neokantiana: da Dilthey a Levinas.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Recensione a

Jean François Courtine, *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*

PUF 2013

di Laurent Villevieille

Archéo-Logique: le mot répond ici à «phénoménologique», terme implicitement présent dans le sous-titre: *Husserl, Heidegger, Pato*čka. S'il fallait l'énoncer de façon très formelle, la question qui porte le livre de J.-F. Courtine pourrait dès lors être caractérisée comme celle de l'*Arché* ou de l'origine de ce qui, en phénoménologie, doit, comme *Logos*, frayer l'accès au phénomène.

Cette question monumentale n'est cependant pas abordée sur le mode du traité ou de la somme. L'ouvrage entend, plus modestement, procéder par «coups de sonde» (p. 10). Recueil non systématique d'études autour d'un même espace librement mais non aléatoirement sondé, *Archéo-Logique* pourrait ainsi rappeler, au moins sur un plan formel, le livre que l'auteur avait publié, en 2007, dans la même collection: *La cause de la phénoménologie*. Mais si l'ouvrage de 2007 était bien un recueil d'études, celles-ci s'attachaient très scrupuleusement à éclairer, à partir de la lecture de Brentano, de Twardowski ou de Lask, diverses séquences de l'histoire de quelques concepts fondateurs de la phénoménologie. Le livre de 2013, lui, est tout entier porté par la pensée de celui dont le nom figure ainsi au centre du sous-titre pour des raisons plus que chronologiques: Heidegger. Non pas que l'ouvrage ait pour objet cette seule pensée; mais lorsque l'objet se déplace, c'est encore la pensée de Heidegger qui est le fil directeur. Du débat Husserl-Natorp aux pages du *Sophiste* que Platon consacre thématiquement à la question du *Logos*, ce sont toujours les textes de Heidegger qui définissent les coordonnées de la recherche archéologique.

C'est du reste la pensée de Heidegger qui occupe entièrement six des neuf chapitres que compte l'ouvrage. S'y trouvent abordés successivement les thèmes de l'herméneutique, l'ipséité, l'inachèvement de *Sein und Zeit*, l'interprétation heideggérienne du *Logos* héraclitéen, l'historicité, enfin le divin et le «dernier dieu». Quant aux trois autres chapitres, ils traitent respectivement de la question du donné (Heidegger, Natorp, Husserl), de la détermination platonicienne du *Logos* (examinée au fil directeur du cours du semestre d'hiver 1924-1925) et de la critique patočkienne du sens de la phénoménologie.

Avant d'en décrire plus précisément le contenu, disons que le livre se distingue d'emblée par trois au moins de ses vertus: sa capacité à mettre le lecteur en présence de l'ensemble des pièces des dossiers qu'il ouvre successivement; la ligne directrice interprétative nette, simple et forte qui

donne à chaque fois son orientation à l'examen de ces pièces; enfin, les indications décisives qui, ici ou là, fusent et font signe vers d'autres recherches possibles (ainsi, par exemple, et sans aller chercher plus loin que la p. 13, cette indication au sujet de la relation de Husserl et du jeune Heidegger: «Il faudrait s'arrêter sur le déplacement décisif qui conduit de l'*Erlebnis* au *Leben an und für sich*»). S'il fallait tenter de caractériser l›impression qui en résulte, peut-être faudrait-il dire que le texte donne au lecteur le sentiment d'être en présence des données fondamentales sur lesquelles il devra s'appuyer s'il souhaite un jour, sur l'un des sujets abordés, devenir à son tour auteur. Essayons d'en donner un aperçu plus précis. Néanmoins, plutôt que de proposer le compte-rendu exsangue des neuf études que compte le livre de J.-F. Courtine, concentrons-nous sur trois exemples seulement, mais aussi différents que possible: l'étude consacrée à l'ipséité dans la pensée du jeune Heidegger, celle qui traite du *Logos* platonicien, enfin celle qui aborde la question difficile du divin dans la pensée du second Heidegger.

L'étude consacrée à l'ipséité a pour titre: *Quaestio mihi factus sum* («Je suis devenu pour moi-même une question»). Cette célèbre sentence du livre X des *Confessions* de saint Augustin est ici le contrepoint de quelques interrogations non moins célèbres de la deuxième des *Méditations métaphysiques* de Descartes: *Quidnam igitur antehac me esse putavi*? – Quid *autem nunc…? – Sed quid igitur sum*? («Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant…?; mais moi, qui suis-je maintenant…?; Mais qu'est-ce donc que je suis…?» (cité p. 67). Car le point de départ de l'étude de J.-F. Courtine est bien la pensée de Descartes, à laquelle Husserl et Heidegger, l'un à Fribourg, l'autre à Marbourg, consacrent tous deux une part importante de leur enseignement du semestre d'hiver 1923-1924. On s'attendrait à ce que, classiquement, Husserl se fasse le promoteur d'un cartésianisme que Heidegger inviterait au contraire à dépasser. L'originalité de l'étude de J.-F. Courtine consiste à montrer bien plutôt que Heidegger invite, non moins que son maître, à faire «retour à Descartes» (p. 65) – le cours du semestre d'été 1927, donc immédiatement consécutif à la publication de *Sein und Zeit*, allant jusqu'à appeler, et l'expression y figure en toutes lettres, à un «retour au sujet». La vulgate heideggérienne se trouve ainsi d'emblée mise à l'écart. Comment opérer un tel «retour au sujet»? Par l'irruption de la *quaestio* augustinienne en terre cartésienne. Cette irruption prend la forme d'une mise en question, voire d'une mise en crise, du sens du «je suis». Le sens véritable du «je suis» ne peut être atteint, selon Heidegger, que par la mise entre parenthèses ou la biffure de deux éléments: le «je», qui occulte le sens du «suis», mais aussi le «est», qui tend subrepticement à se substituer d'avance au «suis» et, ainsi, à conférer au «je» le mode d'être substantiel de la simple chose, mode d'être par lequel le «je» acquiert en retour le pouvoir d'occulter le «suis». «Je suis», ainsi entendu à partir du «suis», donc du biffage conjoint du «je» et du «est», voire du «je est», ménage la possibilité d'une entente de «l'existence en première personne», et par suite du «suis» comme appropriation, c'est-à-dire comme «~~je~~ *m*'ai» (p. 72). La démarche heideggérienne consiste ainsi à «*radicaliser*, sans du tout le mettre en question, le point de départ cartésien»

(p. 74). L'incise: «sans du tout le mettre en question» est sans doute de trop, puisque radicaliser, c'est déjà, fût-ce de façon minimale, mettre en question. Mais par cette affirmation elle-même radicale, l'auteur tente de mettre fin à un préjugé tenace: celui, issu de la lecture du second Heidegger, selon lequel le premier Heidegger aurait critiqué, chez Descartes, le choix même de l'*ego sum* comme point de départ. Le «"ratage" fatal (*Verfehlung*)» (p. 75) réside plutôt, aux yeux du jeune Heidegger, dans la façon dont l'*ego sum* lui-même se trouve interprété par Descartes. Ce que l'auteur résume en ces termes: «En réalité, plutôt que de «critique» heideggérienne du sujet, c'est donc toujours de lutte contre la *Vorhandenheit* qu'il faudrait parler» (p. 77). Et de conclure sur le presque «sujet éthique» qu'est le *Dasein* qui, comme «(je) suis», devient, au fond, un «*Sois!*» (p. 80).

Venons-en maintenant au chapitre intitulé: «L'interprétation du *Logos* et la théorie de la proposition dans le *Sophiste*». Cette fois, la pensée de Heidegger est là pour ménager l'accès à une autre pensée: celle de Platon, et plus précisément la détermination du *logos* proposée dans un bref passage du *Sophiste* (261c-263d), lu ici à la lumière du cours du semestre d'hiver 1924-1925. Sans doute cette lecture a-t-elle vocation à montrer, contre un préjugé lui aussi bien établi, que l'interprétation heideggérienne de Platon sait se montrer «très généreuse dans son effort de lecture phénoménologique *et* herméneutique» (p. 82). Mais si la conjonction de coordination est ici soulignée par l'auteur, qui voit ainsi dans l'affirmation heideggérienne de la dimension proprement herméneutique du *Logos* platonicien un fait interprétatif capital, c'est qu'il y a une raison sous-jacente à cette lecture du *Sophiste*, que l'auteur, sans la mentionner expressément, laisse néanmoins pressentir: l'archéologie du *Peri Hermeneias* qui s'y joue. En ce sens, cette étude du *Sophiste* répond implicitement au chapitre de *La cause de la phénoménologie* intitulé: «La destruction de la logique». Le λόγος ἀποφαντικός aristotélicien qui en constituait le thème, et que l'auteur interprétait également à la lumière de la pensée de Heidegger, trouve dans l'étude de la συμπλοκή τῶν εἰδῶν, de «l'entrelacs des idées» (p. 86) au sens platonicien, son approfondissement archéologique. Ainsi, le fil directeur du cours du semestre d'hiver 1924-1925 conduit l'auteur à accentuer certaines étapes de l'analyse platonicienne qui répondent directement à celles de l'analyse aristotélicienne: l'analyse de la συμπλοκή, de la «liaison» propositionnelle, puis la distinction entre ὄνομα et ῥῆμα, «nom» et «verbe», enfin la reconduction de cette distinction à un δῆλουν, à une «monstration» qui, loin de résulter de l'addition des deux éléments syntaxiques, les précède en leur conférant leur signification respective. Ces étapes de l'analyse platonicienne trouvent, dans le traité *De l'interprétation*, leur correspondant au chapitre un (pour ce qui concerne la «liaison»), aux chapitres deux et trois (pour ce qui touche à l'analyse du «nom» et du «verbe»), enfin au chapitre quatre (pour ce qui est de la «monstration»). C'est dans ces conditions que peut être posée à la pensée platonicienne la question aristotélicienne du «λόγος τινος» (p. 96), et plus précisément «du quelque chose (τι) comme visée intentionnelle du λέγειν» (p. 97), question que Heidegger résout par la reconduction de ce τι à un πρᾶγμα, et de ce πρᾶγμα à

une πρᾶξις: «… l'ouverture du λέγειν est d'emblée *praxique* ou *pragmatique*. L'interprétation proposée est ici résolument radicalisante…» (p. 100). Le *Sophiste* se fait ainsi, au moins dans le passage compris entre 261c et 263d, et à la lumière interprétative de la lecture heideggérienne, archi-*Peri Hermeneias*.

Tentons enfin de donner un aperçu de l'étude consacrée à la question du divin et du «dernier dieu» dans la pensée de Heidegger («Une a-théologie post-métaphysique»). Le texte s'ouvre sur la question, aussi élémentaire que décisive d'un point de vue heideggérien, de savoir si le «dernier dieu» n'est pas un retour de l'élément métaphysique. Autrement dit, la conjonction d'un dieu, fût-il le «dernier», et de l'être, fût-il pensé dans sa différence avec l'étant, ne constitue-t-elle pas une variation sur le thème de la structure onto-théo-logique de la métaphysique mise au jour par Heidegger lui-même? Avant d'aborder cette question, l'auteur fait, au sujet du statut des *Beiträge zur Philosophie*, qui sont ici le texte directeur, quelques brèves remarques d'une importance capitale: ainsi, par exemple, lorsqu'il reconduit «le jeu de l'exotérique et de l'ésotérique» à la question de savoir, tout simplement, si le texte des *Beiträge* «a jamais été sérieusement conçu en vue d'une publication» (p. 192), ou encore lorsqu'il conteste que les *Beiträge* soient un «second *Hauptwerk*» (p. 194). Une fois ces remarques textuelles faites, l'auteur nomme son thème: le «passage du dieu» (p. 197). Bien entendu, ce thème se trouve d'abord reconduit à ses sources classiques, c'est-à-dire, d'une part, Nietzsche – le nihilisme, la parole nietzschéenne: «Dieu est mort», «la lutte avec le christianisme et les Églises» (p. 203) – et, d'autre part, la poésie de Hölderlin. Mais l'abri que constitue, pour la plupart des interprètes, la source hölderlinienne, et qui permet à ceux-ci de ne pas se trouver désemparés devant une parole aussi singulière que celle du «dernier dieu», est ici abandonné: «La publication des *Beiträge* interdit absolument de considérer cette «a-théologie» comme un motif relativement accessoire et essentiellement lié aux exégèses de Hölderlin» (p. 209). Afin de se porter au-delà de ce qu'autorise la référence hölderlinienne, l'auteur commence par écarter quelques malentendus qu'a pu susciter la pensée du «dernier dieu». Ainsi se trouve frappée d'inanité la tentative de voir dans cette pensée «la version raffinée de quelque néo-paganisme» ou le «retour d'une thématique rémanente dans le romantisme allemand, celle du «dieu qui vient»» (p. 205). J.-F. Courtine oppose à ces commodes amalgames l'affirmation, à la fois simple et difficile à soutenir compte tenu de la complexité du thème, de «la nouveauté de la question heideggérienne». Et l'auteur de noter en conséquence: «L'idée heideggérienne d'un dieu qui peut encore apparaître est d'abord une idée *philosophique*» (p. 206). Mais comment appréhender cette idée? De façon négative – la négation n'ayant donc pas seulement vocation à écarter de fâcheux contresens: «A vrai dire et très classiquement, les déterminations heideggériennes demeurent le plus souvent volontairement négatives» (p. 206). Mais au-delà des diverses déterminations négatives proposées – le «dernier dieu» ne saurait «s'identifier à l'être, ni même à l'éventualité» (p. 207), il se situe «en dehors de toute détermination calculatrice de type

«monothéisme», «panthéisme» ou «athéisme»» (p. 207-208), son «passage» n'est pas une «parousie» (p. 209), etc. –, l'auteur se risque à en donner une détermination à la fois positive et simple: «Le dernier dieu est celui qui, dans son passage, restitue aux choses la simplicité de leur essence, mais qui demeure étranger à toute perspective sotériologique personnelle» (p. 211). L'auteur conclut sur les «perplexités» (p. 214) que peut et, sans doute, que doit susciter cette pensée singulière.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Recensione a

Francesca D'Alberto, *Ermeneutica e Sistema. Dilthey lettore dell'etica di Schleiermacher*

Coop. Libraria Editrice Università di Padova 2011

di Christian Berner

L'ouvrage que Francesca D'Alberto consacre aux rapports entre herméneutique et système dans la lecture de l'éthique de Schleiermacher par Dilthey s'inscrit dans la suite de travaux importants amorcés il y a une dizaine d'années. Francesca D'Alberto avait en effet publié en 2008 la traduction, en deux volumes, du *Leben Schleiermachers* (1870) de Dilthey (W. Dilthey, *La vita di Schleiermacher*, a cura di Fr. D'Alberto, 2 vol., Napoli 2008), qui passe souvent comme le modèle inégalé de biographie intellectuelle dans le cadre de l'historisme allemand. Le travail est considérable et les volumes traduits comptent près de 745 pages, le texte lui-même étant augmenté d'une substantielle présentation et enrichi par le renvoi aux références de la *Kritische Gesamtausgabe* de Schleiermacher. Ce travail avait été précédé d'un essai sur les rapports entre biographie et philosophie (Fr. D'Alberto, *Biografia e filosofia. La scrittura della vita in Wilhelm Dilthey*, Milano 2005) qui comptait un chapitre consacré au *Leben Schleiermachers*, que Dilthey présentait comme étant son premier volume (le volume XIII des *Gesammelte Schriften*). La partie proprement systématique du *Leben Schleiermachers* consacrée plus particulièrement à son système philosophique n'a été publiée par Martin Redeker, dans une édition parfois contestée, qu'en 1966, comme vol. XIV des *Gesammelte Schriften*. Elle est intitulée: «Le système de Schleiermacher comme philosophie et théologie». Dans ce même volume se trouvent également publiés, entre autres la *Preisschrift* de 1860 consacrée à l'herméneutique, et le travail de jeunesse de Dilthey (1863) consacré à la critique des principes éthiques chez Schleiermacher. Cette thèse, *De principiis ethices Schleiermacheri*, n'est d'ailleurs que partiellement reproduite dans sa seconde partie suivant sa version allemande sous le titre *Kritik der ethischen Prinzipien Schleiermachers (1863/1864)* dans GS XIV, p. 339-357. Il s'agit en fait des premiers travaux de Dilthey, de ses premiers succès académiques aussi, un prix couronné par un concours, portant sur l'herméneutique de Schleiermacher dans le contexte de la tradition théologique, de même que sa dissertation qui porte sur l'éthique de Schleiermacher. Cela dit, il n'en a évidemment pas subi l'influence directe, étant aussi élève, entre autres, d'August Boeckh, Kuno Fischer ou Leopold von Ranke.

L'ouvrage de Francesca D'Alberto consacré à la lecture de l'éthique de Schleiermacher par Dilthey est principalement consacré, suivant un ordre chronologique (qui n'est pas celui du volume édité par Redeker) à l'analyse

de ce volume XIV des *Gesammelte Schriften*. Cela est d'autant plus justifié qu'à partir de ce volume, l'A. peut avec clarté poser la question centrale du rapport de Dilthey à l'herméneutique et au système éthique, tant au plan de la justesse de la lecture de Schleiermacher par Dilthey qu'à celui de l'importance effective des découvertes de Schleiermacher pour Dilthey. Une telle lecture, minutieuse, permet de résoudre deux problèmes à la fois, qui méritent depuis longtemps d'être clarifiés: celui de l'herméneutique et celui de l'éthique.

Le premier chapitre (p. 23-58) souligne, à propos de l'herméneutique, son caractère technique ancré dans l'éthique. En rappelant que l'ironie de l'histoire veut que l'on considère souvent comme pères de l'herméneutique ces deux philosophes qui pourtant n'ont jamais revendiqué pour leur pensée le statut d'herméneutique philosophique. Le premier chapitre de l'ouvrage est consacré à l'analyse de la *Preisschrift* et souligne le caractère limité de l'herméneutique qui, dans le système éthique, a le sens d'une discipline technique au sens où elle aide à inscrire la raison dans la nature. Cet écrit est mis en relation avec le petit texte célèbre consacré en 1900 à «La Naissance de l'herméneutique». Mais il faut souligner que les deux textes, celui sur la naissance de l'herméneutique (1900) et celui sur l'herméneutique de Schleiermacher (1860), n'ont absolument pas le même statut, même si en 1900 Dilthey recourt à son texte de 1860 et qu'une édition critique serait en la matière très attendue. Car les questions et les problématiques qui les sous-tendent ne sont pas du tout identiques. Ecrire en vue de gagner un prix (la *Preisschrift*) permettant de financer des études est une chose, et la question à laquelle il fallait répondre («*Das eigentümliche Verdienst der Schleiermacherschen Hermeneutik ist durch Vergleichung mit* älteren *Bearbeitungen dieser Schrift, namentlich von Ernesti und Keil, ins Licht zu setzen*») ne pouvait qu'orienter fortement la réponse elle-même; on ne s'étonnera donc pas que Schleiermacher y fasse figure de père de l'herméneutique et que c'est surtout l'herméneutique théologique qui est mobilisée. En 1900, la question était tout autre: il fallait rédiger dans l'urgence une brève présentation de l'histoire de l'herméneutique qui conduise à la propre position de Dilthey pour résoudre la question de la fondation de la méthode des sciences de l'esprit. Autrement dit, les deux textes ne sauraient être comparés sans la plus grande prudence.

Après ce chapitre consacré à l'herméneutique, l'ouvrage de F. D'Alberto, consacre son ouvrage à la lecture suivie de l'analyse de l'éthique de Schleiermacher par Dilthey (p. 59-196), qui occupe une large partie de GS XIV. C'est ainsi que sont successivement analysés le passage d'un principe formel à une raison réelle, les rapports entre l'éthique et le système des sciences, les rapports entre la raison et les biens et les divisions artificielles du monde éthique avant de parvenir à une confrontation entre l'éthique de Schleiermacher et celle de Dilthey. Et Dilthey critique de l'éthique de Schleiermacher, se demandant si elle a la capacité de fonder une éthique: il s'agit pour Dilthey de se demander quelle valeur peut avoir une «éthique formatrice», celle de Schleiermacher, par rapport à une «éthique limitatrice», principalement représentée par l'éthique kantienne. L'éthique formatrice

est fondée sur l'unité de la raison et de la nature et comprend leur unité comme devenir, devenir assuré par l'activité de la raison selon trois moments qui caractérisent la présentation de l'éthique par Schleiermacher: celui de la *vertu* comme force habitant l'action éthique, celui du *bien* comme ce qui devient, le produit efficient de cette force éthique, et celui du *devoir* comme ce qui sépare les deux, à savoir l'action éthique. Ce qui permet de comprendre le caractère central de la doctrine des biens, et que l'on retrouvera dans l'importance que Dilthey accordera, dans les sciences de l'esprit, à l'activité de configuration. Ce faisant, Dilthey met l'accent sur «l'action symbolisatrice» dans le cadre général d'une éthique comprise comme unité continue de la raison agissante. Le texte est suivi des près et F. D'Alberto relève, au fil de la lecture, les critiques, parfois ouvertes, parfois plus voilées, de Dilthey. On voit bien, au fil des pages, ce qui intéresse Dilthey chez Schleiermacher, même s'il y a reformulation psychologique de l'éthique: le rôle des sciences empiriques, le maintien des différents niveaux des systèmes culturels, qui chez Schleiermacher sont des sphères de la communauté. Alors qu'il condamne tout ce qui relève d'une construction plus métaphysique. Un dernier chapitre confronte les deux conceptions de l'éthique.

Dilthey a reconnu dans l'éthique philosophique de Schleiermacher sa dimension «scientifique, réaliste, descriptive, sociale», constitutive du noyau de son système philosophique (p. 198). Et ce qui est remarquable, c'est qu'il ne voit pas simplement en elle sa dimension critique des éthiques antérieures, notamment du formalisme kantien, mais bien «la clé de la compréhension du monde historico-social à la lumière du principe de l'agir de la raison sur la nature» (*ibid.*). C'est cette dimension concrète de l'éthique de Schleiermacher qui la situe véritablement dans la rationalisation de la nature ou la spiritualisation de la matière qui dégage finalement dans l'éthique un système de la culture.

Si cette étude éclaire la réception complexe de la pensée de Schleiermacher par Dilthey, quelques questions restent en suspens. Comme celle, par exemple, de savoir si et jusqu'où l'influence ou le travail en sous-main de Schleiermacher est présent dans les autres ouvrages que ceux de GS XIV. Que faut-il ainsi, par exemple, penser de la présence de Schleiermacher dans l'Edification du monde historique? Certes, F. D'Alberto le rappelle, souvent on ne sait pas ce qui est de Dilthey, ce qui est de Schleiermacher. Gadamer le notait dès 1960, à propos du Aufbau: «La citation et l'exposé personnel sont souvent difficiles à distinguer» (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, p. 244 note 132). C'est le cas, comme le montre F. D'Alberto, des textes étudiés de GS XIV, qui font directement référence à Schleiermacher, mais on peut sans doute aller au-delà pour mettre en évidence un travail en sous-main dans des ouvrages qui semblent plus proprement diltheyens. On en veut pour exemple le Plan zur Fortsetzung, où l'on trouve par exemple sous le titre «Hermeneutik» des pensées directement empruntées à Schleiermacher et adaptées à la philosophie de la vie (GS VII, 225 s.). Mais quelle est effectivement la place que Dilthey pensait leur réserver dans sa méthode?

Cela ne ressort pas clairement des derniers textes de Dilthey. Car si c'est bien le rapport de la nature à l'esprit, qui interdit d'en sacrifier aucun élément, qui explique l'intérêt que porte Dilthey à l'éthique de Schleiermacher, il faudrait se demander aussi pourquoi, par exemple dans le Aufbau, c'est plus à la théorie hégélienne de l'esprit objectif qu'à la philosophie de la culture de Schleiermacher qu'il se réfère.

Quoiqu'il en soit, voilà en tout cas un ouvrage qui, dans la lignée des travaux novateurs de Gunter Scholtz, qui en signe la présentation, participe à la rectification de l'image tant de Schleiermacher que de Dilthey. Car il rappelle que ni Schleiermacher ni Dilthey ne sont au premier abord des herméneutes ou présentaient ainsi leur philosophie. Et que c'est à proprement parler leur éthique, comprise comme une théorie de l'esprit, qui est au cœur de leurs philosophies. Aussi faut-il être très reconnaissant à F. D'Alberto d'avoir fait avancer simultanément les recherches sur Schleiermacher et sur Dilthey.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Recensione a

Igor Pelgreffi (a cura di), *Il pensiero e il suo schermo. Morfologie filosofiche fra cinema e nuovi media*

Kainòs Edizioni 2013

di Matteo Sarlo

Il filosofo e il tablet. Il pensiero e lo smartphone. L'autore e tutto quello che è schermo: computer, tablet, macchine da presa, ma anche il vetro di un palazzo o la curva di uno specchio. *Il Pensiero e il suo schermo- Morfologie filosofiche tra cinema e nuovi media,* raccolta di sei interventi di sei autori diversi, prova a rispondere a quesiti che hanno a che fare con i tempi moderni. Cosa accade quando il filosofo si discosta dall'universalità senza volto di una parola stampata e transita dietro una macchina da presa? Cambia davvero qualcosa? Cosa accade nel suo riflesso nello specchio? Cosa accade quando di Derrida tendiamo a ricordare più il suo volto da attore hollywoodiano che la sua nozione di fonocentrismo? Si tratta di un'umanizzazione dell'universale, aggiungendovi quindi un carico di Faktizität, oppure di un suo tradimento?

Il libro è, così, il tentativo di pensare il rapporto che c'è tra un autore e la forma che lo veicola. Tra il contenuto di quel che dice e il *medium* che utilizza per veicolare quel che va dicendo. Il *Punctum* del libro, utilizzando una figura di Roland Barthes per l'immagine fotografica, ovvero ciò che trafigge e che ci scuote, sono le "rappresentazioni verbo-visuali di un filosofo su uno schermo", come scrive nella prefazione Igor Pelgreffi, curatore dell'edizione (p. I).

I sei autori del libro sono come sei chimici chiusi nella stessa stanza intenti a osservare la stessa molecola utilizzando diversi microscopi e differenti lenti. Per Antonio Lucci, nel suo *Medien Bestimmen unsere Lage. Note su filosofi e schermi a partire da Friedrich A. Kittler*, lo schermo con cui si deve confrontare il pensatore, più che il cinema o la televisione è piuttosto quello "del computer, su cui il filosofo contemporaneo prepara i propri libri, scrive le proprie lezioni, i propri testi, su sui si documenta, tramite cui tiene i rapporti epistolari e accademici con il resto del mondo" (p. 88).

A partire dallo slogan kittleriano "Medien bestimmen unsere Lage" ("i media stabiliscono la nostra posizione"), Antonio Lucci è convinto che l'unico mutamento introdotto dai media è quello di aver cancellato l'esclusività della filosofia dall'accademia, di aver introdotto "la possibilità - scandalosa - dell'uscita dal circolo del testo scritto-insegnamento orale in contesti riutilizzati come quelli delle moderne accademie" (p. 89). In altri termini, quel che Lucci ravvisa, facendo netta *epoché* dello schermo televisivo e

cinematografico, è una modificazione nella modalità di trasmissione del sapere filosofico e della sua pubblicazione-certificazione. Tutto il suo discorso s'impernia su un'immagine tanto poetica quanto di una meticolosa precisione: "gli oscuri personaggi senza allievi" (p. 90), di cui la forma del Blog e dello schermo del computer, al posto del foglio di carta e del libro rilegato, si è fatta scaturigine - forse per la prima volta rompendo il circolo dell'accademia, della pubblicazione editoriale. I filosofi-blogger, autori senza volto, sono coloro che narrano la loro propria sapienza filosofica dietro l'anonimato di un pixel. Una sapienza troppo spesso inascoltata e che ancora rimane, per il senso comune, difficilmente accettabile.

Eppure, è bene segnalarlo: l'intervento di Lucci conserva le caratteristiche di una dissonanza. Di uno "spaesante" dell'intero libro - traduzione di *Unheimlich* che lo stesso autore ammette di preferire rispetto al tradizionale "perturbante", quasi inconsciamente offrendo egli stesso la propria carta d'identità e cifra distintiva rispetto agli altri interventi dei 5 autori.

A conclusioni più cupe sembra arrivare il saggio di Vincenzo Cuomo, testo d'apertura dell'intero libro: *Le (di)stanze del filosofo. La memoria, la voce, lo schermo.* Per Cuomo la medialità della filosofia le ha sottratto le sue stesse condizioni di possibilità, "la condizione *mediale* della filosofia la sta trasformando nel profondo. Sta trasformando le sue forme di comunicazione ma ancora di più quelle di 'fruizione'. Ha trasformato nel profondo la sua stessa condizione di possibilità. Il *medium* si è mostrato ancora una volta più forte del messaggio. I filosofi in rete sembra che parlino da una sorta di scialuppa di salvataggio, come se la filosofia fosse qualcosa di simile alla saggezza e non "esperimento" del Fuori; la stanza del filosofo assume così l'aspetto di una stanza-rifugio e non quello di un campo di battaglia. Il filosofo diventa un prete laico e la sua stanza un confessionale da *counseling*"(p. 14).

Una via d'uscita, per Cuomo, sarà possibile solo quando crescerà un pensiero capace di gestire lo schermo, "solo quando questo pensiero sarà comparso forse potrà tornare sugli schermi, fonte della sua rinnovata capacità di pensare il fuori, ma senza pretendere di ri-utilizzarlo, oikonomizzarlo e spirituralizzarlo" (p. 16).

Centro della riflessione di Igor Pelgreffi, in *Testualità ibrida del docu-film. Il limite della rappresentazione*, è la forma docu-filmica, e il filosofo in quanto, all'interno del docu-film, residuo e limite della rappresentazione. Il saggio di Pelgreffi, con la sua estensione quantitativamente significante, si colloca al centro geografico del libro costituendone, al contempo, il suo fulcro essenziale. Per lasciar parlare l'autore, egli si chiede se "il docu-film può, e, se sì, entro quali limiti, provocare alterazioni nella categoria della comunicazione filosofica. In altri termini: cambia qualcosa nel messaggio di un filosofo (negli assetti concettuali che gli sono propri; nelle forme utilizzate; nello stile, persino) per il fatto che il messaggio appare su uno schermo e viene proferito in quelle particolare condizioni testuali?"(p. 44). Ma cosa cambia davvero per un filosofo - Pelgreffi ricorda il Derrida di *D'ailleurs* - esprimersi attraverso il medium "scrittura" o dietro una macchina da presa? In effetti,

prima di tutto, si pone un problema di co-autorialità: il filosofo è esautorato all'interno della fitta distribuzione di ruoli del *set*: egli non controlla più la totalità del discorso che va pronunciando, non ne controlla le condizioni temporali, non è lui che ne dominerà eventuali tagli in fase di montaggio. Deve accettarne le interruzioni volute dal regista, gli stop, le riprese a camera aperta che lo registrano fuori scena. Scrive Pelgreffi che, "il docu-film è una riproduzione della propria immagine (da parte dell'altro): qui è in gioco l'intera questione del concedere se stessi, in relazione ai media." (p. 55) In effetti il problema della co-autoralità pare davvero inaggirabile. Il filosofo, colui che si è sempre posto come guida della narrazione, colui che riveste il ruolo di *kybernetes* dell'argomentazione, viene a sua volta "condotto" e "scritto" da un altro. Ed è in questo magma di contro-forze che Pelgreffi vede il filosofo come *elemento limite* della rappresentazione. Ed è convincente: "immaginiamo di togliere questo elemento -il filosofo- supplendovi con un attore che non è lui, nel senso biologico-storico dell'individuo i carne ed ossa. Cosa resterebbe del testo? per certi versi tutto, per altri nulla. In altri termini, non ci è dato di sottrarre, distrarre, staccare il filosofo dalla sua rappresentazione" (p. 62).

Il filosofo, dietro lo specchio della macchina da presa nel ruolo di se stesso, è un elemento testuale, resta *segno*, ma tuttavia egli è anche quell'unico elemento che non rinvia a niente, che non può essere sostituito, che rompe il circolo della significazione. E'colui che si lascia, sì, rappresentare ma mettendo in campo la sua non-rappresentazione. Più che rappresentarsi, diremmo, il filosofo si presenta. Ed è questo il motivo per cui solo Derrida, e non un attore che rappresenti (questa volta totalmente, senza residui di presenza/presentazione) Derrida, può rappresentare Derrida davanti ad una macchina da presa.

Affine tematicamente all'intervento di Pelgreffi sul Docu-film, è il saggio di Daniele Dottorini, *La vita sullo schermo. Sul cinema di Astra Taylor.* Cosa significa filmare un corpo particolare come il corpo di un filosofo? Cosa accade nel passaggio da persona a personaggio? A partire dall'analisi di due documentari della regista canadese, Žižek! ed *Examined Life*, Dottorini cerca di non pensare al filosofo *nello* schermo ma al filosofo *con* lo schermo. Žižek, con tutto il suo muoversi, con i suoi borbottii e scoppi improvvisi, tentando quasi di sfuggire alla telecamera, non smette mai di essere sia persona sia personaggio. Consapevole che il cinema non è una cornice ma una miccia, Dottorini ritiene quindi che sia possibile attraverso il docu-film ricercare, e raggiungere, un pensiero. Un pensiero che sia propriamente cinematografico, "ricordando ancora una volta che filmare è sempre filmare un corpo, e che tale operazione non costruisce un'identità, ma la moltiplica, ne apre le diverse sfaccettature, ne amplia lo sguardo" (p. 42).

Da questo blocco di quattro interventi (il primo, il terzo, il quarto e il quinto) che, tra continuità e (radicali) discontinuità, si installano su un terreno che potremmo chiamare, in senso lato, fenomenologico, volto ad indagare cioè il *come* del rapporto specifico tra filosofo e medium, il *come* del filosofo nel suo esporsi tecnico, si distinguono per tematiche il saggio che

chiude l'intero testo (il sesto) *Il cervello è lo schermo touch. Trasformazioni tecno-logiche da Deleuze a Stiegler*, di Paolo Vignola, e il secondo *"Mi vedo dove non sono". Il cinema e lo specchio*, di Daniela Angelucci.

Se il primo propone una lettura delle società di controllo deleuziana, instaurando così una connessione tra filosofia e tecnologia, lo fa però esclusivamente all'insegna di una spiegazione, questa soltanto, filosofica, su quel che sta accadendo attraverso di essi – la digitalizzazione dell'intera società – rendendo così la sfera filosofica strumento di indagine e non suo oggetto, il secondo incrocia l'identificazione cinematografica tra spettatore e personaggio con la nozione psicanalitica-lacaniana di identificazione primaria, quella che attraversa ogni bambino dai 6 ai primi 18 mesi di vita nel guardarsi di fronte ad uno specchio.

Entrambi evitano di sciogliere il nodo che stringe a prossimità il filosofo, come uomo storico-biologico, al suo *medium*. Entrambi si pongono consapevolmente su altri piani, meno *specifici* e più *generali*. A patto, però, che tali qualificazioni - di specificità e generalità - non si leggano come spie della qualità della lente d'indagine, in tale modo deficitaria nel passaggio da una specificità analitica ad una generalità che in questo caso verrebbe sentita come "vaga", quanto come indicatori della diversità della lente utilizzata. E del diverso uso che, coscientemente, gli autori decidono di farne.

Vignola riflette su cosa voglia dire vivere in una civiltà dominata dalla neuroeconomia sempre più digitalizzata, dominata da macchine capitalistiche, come Google, che ci scioccano con la continua innovazione tecnologica e sollecitano "forme di attenzione [...] sempre più compulsiva e impongono di fatto un adattamento forzato all'uso di dispositivi di giorno in giorno più performanti" (p. 105). Queste tecnologie, tossiche nella visione deleuziana, ci fanno sentire stupidi e sono "l'espressione più esplicita del capitalismo pulsionale"(p. 105). Strumenti di sfruttamento e controllo. "Lo sfruttamento dell'attenzione - scrive Vignola incrociando le chiavi interpretative di Deleuze con quelle di Stiegler - realizzato tramite ogni forma di tecnologia intellettuale, è quello di riuscire a controllare quasi matematicamente le coscienze controllando gli automatismi cerebrali" (p. 107).

Per Vignola, quando entrano in campo le tecnologie più avanzante, il pensiero rischia di rimanere sotto scacco perché "cervello, immagini e gesti manuali si concatenano e configurano veri e propri automatismi comportamentali, sempre più calcolabili e perciò sempre più facili da controllare" (p. 109).

Daniela Angelucci incrocia l'identificazione cinematografica tra spettatore e personaggio con la nozione psicanalitica-lacaniana di identificazione primaria. L'autrice fa rilucere quel che accade nel buio di una sala cinematografica, lì dove chiunque tra noi può osservare "il riflesso di tutto il mondo circostante, tranne quello del proprio corpo. A differenza del bambino, che è insieme dentro e fuori lo specchio, lo spettatore è soltanto fuori, non si riflette nelle immagini ma si colloca all'esterno come

soggetto 'onnipercepiente e ubiquo', una sorta di soggetto trascendentale che rappresenta un''istanza costituente'dell'immagine cinematografica" (p. 26).

L'immagine cinematografica, sembra dirci l'autrice, pure se assimilabile all'immagine che vediamo riflessa nello specchio, è l'unica in grado di offrirci quella completezza di cui è privo lo specchio. È l'unica che, senza la frustrazione e l'alienazione caratteristiche della riflessione infantile, ci permettere di "vederci dove non siamo" (p. 28).

In conclusione, seppure l'osservazione dei legami tra il filosofo e lo schermo appare una molecola in continua trasformazione e quasi inafferrabile e che richieda infinita indagine, certamente mai esauribile in un unico testo – è la maledizione antica dell'uomo, e ancor più viva nella nostra sapienza moderna e estensiva, quella di una scienza che quanto più scopre nuovi saperi al contempo non può che non smascherarne socraticamente la loro pochezza - i sei chimici chiusi nella stanza-libro di *Il Pensiero e il suo schermo- Morfologie filosofiche tra cinema e nuovi media* restituiscono al lettore, consumata l'ultima pagina, l'idea di saperne qualcosa di più. E forse, anche, la vertigine di voler provare a leggere il testo, questo particolare testo almeno, non tenendo tra le mani fogli di carta ma, magari, "toccando" l'ipersensibile schermo *touch* di un dispositivo elettronico.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Recensione a

Luciano De Fiore, *Anche il mare sogna. Filosofie dei flutti*

Editori Riuniti 2013

di Antonio Lucci

Una storia culturale del mare, attraverso la letteratura greca e romana, il mito e la poesia antichi, per arrivare a Thomas Eliot e James Joyce, Franz Rosenzweig e Alexandre Kojève.

Il testo di Luciano de Fiore *Anche il mare sogna, filosofie dei flutti* è tutto questo, ma non solo. È uno studio che si avventura nella e attraverso la dimensione più inesplorata del mare, quella della profondità, dell'immersione, del nuoto. Il mare di De Fiore è più un mare nuotato che navigato, un mare che ricopre il soggetto, che lo sospende senza porlo in uno statuto di *epoché*, che lo coinvolge travolgendolo. Come fa il mare, avverso a ogni "presa" cosciente, a ogni numerizzazione e quantificazione calcolante.

Il Palomar di Calvino, non a caso ricordato dall'autore (p. 251), ponendosi di fronte alle onde con la pretesa di numerarle, calcolarle, osservarle da fuori, si riduce allo scacco inevitabile del proprio intelletto.

De Fiore nel suo testo si pone – implicitamente ma programmaticamente – il compito filosofico di non guardare il mare da fuori, ma da dentro, nuotando, dunque sulla soglia tra superficie e profondità. Lo fa intrecciando dati delle scienze esatte e narrazioni, creando un prodotto narrativo e speculativo notevole.

Il testo, diviso in 11 capitoli, segue – secondo il parere di chi scrive – tre grandi fili conduttori: il mare "nostrum" (come indica il titolo del terzo capitolo) degli antichi (fenici, greci e romani), il mare di poeti e scrittori (soprattutto di lingua inglese del secolo scorso o di fine '800) come Eliot, Joyce, Conrad, che hanno teso una corda tra Oceano Atlantico e mari europei, e il mare come limite del pensiero filosofico, soprattutto nella metaforica classica (Platone, Kant, Hegel) e nella filosofia politica Novecentesca (Rosenzweig, Cacciari, Schmitt). Questi tre fili rossi, o meglio, queste tre rotte, intersecano figure limite, a metà tra terra e mare, tra cielo e acque, come quelle dei naufraghi e delle sirene.

A queste due figure (da intendersi nell'accezione che dà Hegel al termine ne la *Fenomenologia*) è dato il ruolo-cerniera di tracciare un percorso che si giochi sul *limen* del possibile, né terra né mare né aria, ma incontro e tuffo tra i tre elementi.

In questo contesto brillante è l'interpretazione che De Fiore dà del *katapontismos*, il suicidio rituale delle sirene, che dopo lo smacco subito

da Ulisse, passato indenne al loro canto, si sarebbero gettate nel mare, diventando così (anche narrativamente e iconologicamente) creature d'acqua e non di aria, come erano originariamente.

Glossando l'interpretazione adorniana del passo dell'Odissea - a sua volta già piegata in questo senso da una famosa pagina di Kafka – in cui si sostiene che le sirene abbiano taciuto al passaggio della nave di Ulisse, e che il greco abbia finto di aver udito il canto, De Fiore scrive:

"Ma è davvero necessario, a questo punto, che le Sirene si uccidano? Forse è possibile un altro esito per il mito. Ragionando al silenzio opposto dalle Sirene come a una pausa nel discorso, non come alla sua fine. Allora il loro tuffo in mare acquisterebbe un altro senso. Non un suicidio, [...] ma, un alzare la posta: nel riproporre la conversazione col *logos*, la sfida per la ragione è immergersi, inseguirle in mare, condividere quelle acque" (p. 104).

Le sirene diventano quindi figure di una possibilità di dialogo tra ragione e affetti, un femminile rimosso da sempre, ma che da sempre interroga il predominio fallogocentrico dell'uomo occidentale, fin dai suoi esordi omerici.

In questo si fanno cifra del rimosso dal e del logos, e del suo ritorno, che il mare da sempre rappresenta: grande metafora freudiano-hegeliana del contenitore che tutto accoglie, nasconde senza rimuovere, per poi – in una sorta di peculiarissima *Aufhebung* – restituire in forma modificata all'esperienza umana.

L'altra grande figura-cerniera del libro di De Fiore, come detto, è quella del naufrago, dove l'autore, forse più che in ogni altra parte del libro, situa il filosofo e i filosofi, di ogni tempo e luogo.

Il filosofo è naufrago, né dentro né fuori al mare, in balia delle onde, della bonaccia e della deriva, naufrago che tenta – come suggeriva in una grande metafora Otto Neurath – di costruire con i pezzi del mondo che lo circondano (molto spesso scarti e rifiuti) un luogo dove vivere, dove abitare, da dove fare cenno alla speranza.

Se "vivere è trovarsi naufrago tra le cose" (p. 222) ricorda De Fiore citando Ortega y Gasset, dunque cosa comune a tutti gli uomini – e forse a tutti gli essenti -, naufragare è ancor più proprio dei filosofi.

Se Nietzsche, Schopenhauer, Neurath, Rorty, e persino "l'ultimo pensatore dell'epoca agraria dell'essere" – Heidegger in una bella definizione di Sloterdijk, quest'ultimo altro autore caro a De Fiore – sono incorsi in più o meno espliciti naufragi è perché, secondo l'autore, "chi, nonostante il naufragio, tiene la barra sulla riflessione, forse sconta a rate il trauma dello scacco" (p. 230).

Questa – forse una delle più belle frasi del libro – dedicata da De Fiore a San Paolo, è forse la cifra del rapporto tra filosofia e mare: un ostinarsi a tenere la barra della riflessione, il timone del concetto, la rotta del senso, malgrado la nave sia affondata, malgrado si sia su una zattera in balia dell'immenso e dell'estremo, malgrado lo scacco sia già avvenuto e sia necessario – in qualche modo – scontarlo.

Il filosofo, nella sua deriva, sconta lo scacco della ragione, eppure, al contempo, tiene la barra sulla riflessione, non rinuncia a tracciare rotte, a tentare di trovare un senso, come Ahab nelle sue notti insonni alla ricerca del cammino di Moby Dick (cfr. p. 246).

Malgrado questo scacco, che il mare ci ricorda ogni volta che sprofondiamo lo sguardo e il pensiero tra le sue onde, il filosofo può sempre farne oggetto del suo "lavoro del concetto", della sua riflessione e delle infinite possibilità – problematiche e concrete – che essa apre.

È per questo che il libro si chiude (come si è aperto) ancora una volta sul mare *nostrum* di un grande filosofo del '900, a lungo misconosciuto e sottovalutato, Alexandré Kojève, che vedeva nel nostro mare (quasi) chiuso "La" possibilità geopolitica per l'Europa a venire: farsi centro mediatore tra culture storicamente affini, quelle latino-continentali e quelle arabe-nordafricane, per costituire una sorta di schmittiano *katechon*, una "forza che frena" quell'apocalisse che la tensione dell'epoca (1945) tra i grandi imperi anglo-americano e sovietico sembrava rendere pericolosamente prossima.

Nello schizzo kojèviano – recentemente riscoperto anche da Giorgio Agamben – il Mediterraneo diventa una risorsa per noi "europei del sud", una risorsa in grado di farsi centro di un "impero latino" forse parente alla lontana di quella che sarebbe dovuta essere l'Europa.

De Fiore chiude il suo testo – significativamente a nostro parere – su queste riflessioni, al fine, crediamo, di auspicare una speranza politica e filosofica per un ruolo (ancora) politico di noi popoli latini.

Per questo vale come speranza e monito, simile allo straccio agitato dal disperato naufrago della *Zattera della Medusa* di Géricault, il motto di Bachmann che conclude il testo: "E se ancora crederò nel mare, avrò/ speranza nella terra" (p. 318).

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Recensione a

Rosi Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*

DeriveApprodi 2014

di Dario Consoli

Il dibattito italiano sul post-umano si arricchisce di un nuovo importante contributo: il recente volume di Rosi Braidotti, tradotto da Angela Balzano per DeriveApprodi, editore che sta avendo il merito di introdurre nel contesto italiano alcune delle più innovative voci del dibattito delle scienze umane di orientamento critico. Il punto di partenza, come per ogni discorso sul postumano, è rappresentato dalla crisi del concetto di umano, che Braidotti identifica con elementi come «il soggetto Cartesiano del cogito, la kantiana comunità di esseri razionali, [...] il soggetto-cittadino, titolare di diritti, proprietario» (ma anche l'individuo adulto, sessualizzato e razzializzato), di cui rileva l'esplosione «sotto la doppia pressione degli odierni progressi scientifici e degli interessi dell'economia globale» (p. 7). Tuttavia – e l'autrice lo chiarisce subito – così come esistono diversi tipi di umanesimo, che non possono essere ridotti a una sola linea narrativa, allo stesso modo si possono annoverare diversi approcci al postumano. Il testo li ripercorre, sebbene solamente attraverso una breve disamina critica, al fine di delineare su questo sfondo la peculiarità del discorso specifico dell'autrice, che consiste nel legare inscindibilmente il discorso sul postumano e quello critico. In quest'ottica, il pensiero postumano opera per un aggiornamento e un approccio più affermativo alla teoria critica, sostenendo i soggetti nel loro sforzo di sincronizzazione e di intervento positivo nel mondo in metamorfosi: di fronte ai profondi cambiamenti, attuali e futuribili, abbiamo bisogno di pensare in modo critico e creativo la nuova formazione del soggetto, quindi di ricercare e progettare nuovi e alternativi schemi di pensiero, sapere e autorappresentazione.

Coerente con la sua teoria di un soggetto sempre situato in qualche luogo e inscritto alle condizioni della sua storicità, l'autrice sviluppa il suo discorso chiarendo innanzitutto il suo percorso teorico e partendo dalla sua coscienza femminista di una soggettività collocata, per scegliere poi la posizione «dell'apripista e della cartografa», interessata a sperimentare delle figurazioni alternative per il panorama postumano – a partire dalla «soggettività nomade» fino alla pecora Dolly. Fine precipuo e dichiarato della teoria critica postumana, attraverso un'interrogazione che attraversa i diversi aspetti dell'attuale panorama postantropocentrico, consiste nell'«elaborazione accurata di precise cartografie per le differenti posizioni dei soggetti come trampolino di lancio verso la ricomposizione postumana

di un legame cosmopolita panumano» (p. 60), ripensando al contempo «i principi fondamentali della nostra interazione con altri agenti umani e non umani su scala planetaria» (p. 11).

Presupposto filosofico centrale alla base di questa proposta interpretativa del postumano è l'ipotesi di una materia in sé vitale, intelligente e capace di autorganizzazione e al contempo non-naturalistica, non dialetticamente opposta alla cultura o alla mediazione tecnologica ma attigua a esse. Distanziandosi dall'approccio socio-costruttivista, per lungo tempo alla base dell'analisi sociale, che postula una distinzione e un dualismo tra il dato (la natura) e il costruito (la cultura), Braidotti difende l'idea di un continuum natura-cultura, sulla scorta della tradizione filosofica monista e del pensiero di Deleuze e Guattari in particolare. Utilizzando come ulteriori risorse l'ecologia e l'ambientalismo, delinea così un'etica postumana, o un'etica per un soggetto critico non unitario, un "soggetto relazionale determinato nella e dalla molteplicità, che vuol dire un soggetto in grado di operare sulle differenze ma anche internamente differenziato, eppure ancora radicato e responsabile" (p. 57). Si tratta di ciò che Braidotti definisce una "soggettività nomade" e sostituisce al soggetto unitario che caratterizza l'umanesimo in tutte le sue varianti. All'etica incentrata sul soggetto individuale autocentrato e i suoi interessi, si sostituisce un'etica che propone un profondo sentimento di interconnessione tra il sé e gli altri, inclusi inumani e anche i non animali, attraverso una soggettività che esprime una forma di responsabilità incarnata.

Lo statuto e la posizione dell'umanesimo sono affrontati criticamente nella prima parte del testo, ripercorrendo la storia della sua crisi attraverso quella tradizione di pensiero che designa con il termine di antiumanesimo, che dalla pubblicazione de Le parole e le cose di Foucault attraversa tutta la generazione poststrutturalista, l'antiuniversalismo femminista e il pensiero post-coloniale. Per Braidotti l'anitumanesimo «consiste nel disconnettere l'agente umano dalla sua posizione universalistica, richiamandolo a rendere conto, e a spiegare, le azioni concrete che sta intraprendendo» (p. 31).

A partire dall'assunzione storica del declino dell'umanesimo e muovendo dalle critiche poststrutturaliste, Braidotti tuttavia mette in guardia dall'abbandono completo del concetto di soggetto, considerato come indispensabile all'interno di un discorso etico-politico che possa essere d'orientamento in un'epoca post-antropocentrica.

Un minimo di soggettività è indispensabile: non necessariamente univoca o esclusivamente antropocentrica, ma presente come terreno di fondo per garantire la responsabilità etica e politica, oltre che gli immaginari collettivi e le aspirazioni comuni (p. 110).

Non si tratta più tuttavia del soggetto individuale della tradizione umanista, sessualizzato e razzializzato, ma di una soggettività che, in continuità con il monismo del divenire, è concepita come «un processo di autopoiesi e autocreazione del sé, che include complesse e continue negoziazioni con la norma e i valori dominanti e dunque molteplici forme di responsabilità» (p. 43).

Questo postumanesimo critico viene connesso fortemente, nel secondo capitolo, a una presa di distanza dall'antropocentrismo, che muove dalla constatazione dello sfumare delle distinzioni tra l'uomo e altre specie e organismi biologici, fino agli attuali corpi biotecnologicamente modificati. Il monismo del materialismo vitalista, ovvero l'idea dell'unità di tutta la materia vivente che pensatori come Deleuze e Guattari hanno sviluppato a partire da Spinoza, viene confermato e rinforzato dall'attuale consapevolezza scientifica della struttura autonoma intelligente di tutto il vivente, sostenuta dagli sviluppi delle attuali di scienze, delle scienze cognitive, neuronali e informatiche.

D'altra parte questo stesso dato si trova al centro del governo biopolitico della materia vivente. Le forze di mercato neoliberiste mirano sempre più alla capitalizzazione della materia vivente e della sua potenza informativa, delineando una nuova economia politica. Il vero capitale oggi sono le banche dati di informazioni biogenetiche, neuronali e mediatiche sugli individui, di cui appropriarsi per fini di mercato attraverso attività di data-mining e profiling. Così l'economia politica biogenetica del capitalismo comporta la sfumatura della distinzione tra le specie umana e le altre, dal momento che entrambe sono ridotte a fonte di profitto. Ma l'economia globale è inoltre postantropocentrica poiché, raggruppando tutte le specie sotto l'imperativo di mercato, minaccia con i suoi eccessi la sostenibilità dell'intero nostro pianeta.

In questo scenario, Braidotti difende un'estensione del concetto di vita all'umano o alla zoe, ovvero la vita nei suoi aspetti non umani. Un approccio zoe-centrato afferma che in qualità di entità incarnate, siamo tutti parte della natura, in un continuum natura-cultura tecnologicamente mediato e globalmente diffuso, che sfocia in una soggettività come composto che ingloba agenti non umani. Si tratta, tuttavia, di contrapporre alle biopolitiche del capitalismo contemporaneo un "approccio sperimentale no-profit alle diverse pratiche di soggettivazione". Una trasformazione critica e affermativa della soggettività che, sulla scorta di Deleuze e Guattari, si muove lungo gli assi del "divenire animale" (il riconoscimento della solidarietà transpecie), del "divenire terra" (le problematiche della sostenibilità sociale e ambientale) e del "divenire macchina" (il ruolo delle relazioni mediate tecnologicamente nella costituzione del soggetto).

Un ulteriore tema, al centro del terzo capitolo, è quello della morte alla luce del cambiamento delle relazioni tra l'umano e l'altro tecnologico e degli affetti coinvolti, dovuto alle attuali tecnologie del capitalismo avanzato. Al centro sono tanto la straordinaria evoluzione della tecnologia quanto, soprattutto, i suoi inaspettati effetti collaterali. Ripensare la morte all'interno degli attuali contesti biomediati significa riconoscere che il capitalismo contemporaneo è quindi biopolitico nella misura in cui punta a controllare tutto ciò che vive, come suggerisce Foucault, ma poiché la vita non è la prerogativa dell'umano, essa si apre alla dimensione zoe-politica o postantropocentrica (p. 11).

L'orizzonte postumano si caratterizza in questo senso per il passaggio dal timore dell'estinzione della specie umana che caratterizza il periodo nucleare alla coscienza della condizione postumana che include nell'orizzonte della morte anche altre specie. Il rischio globale del cambiamento climatico, inteso come conseguenza non intenzionale dell'azione della specie umana, introduce non solo «una forma negativa o reattiva di legame panumano planetario, che ricompone l'umanità intorno al collante comunemente esperito della vulnerabilità, ma inoltre riconnette l'umano al destino delle altre specie» (p. 119), plasmandone la nuova rappresentazione di sé.

Alla luce del quadro tracciato, la Braidotti affronta infine la problematica della relazione tra la cultura umanista e scientifica, cercando fornire una risposta alla crisi delle discipline umanistiche, di cui individua le principali cause nel presupposto teorico antropocentrico e nel nazionalismo metodologico, concepiti inevitabilmente come difetti epistemologici decisivi per la scienza moderna di fronte agli alti livelli di mediazione tecnologica e alla struttura multiculturale del mondo globalizzato. La tesi in questo campo è che le discipline umanistiche debbano cogliere le molteplici opportunità offerte dalla condizione postumana, svincolandosi dai compiti tradizionali e istituzionali dell'umanismo e relazionandosi alla scienza contemporanea e alla tecnologia, a partire dalla nozione di soggetto della conoscenza come singolarità complessa. Un tentativo stimolante di ripensare le discipline umanistiche e la stessa università, senza disconoscerne d'altra parte la profonda crisi, e ripensando la seconda piuttosto come multiversità: «un'istituzione, in crescita ed espansione, che affermerà una postumanità costruttiva» (p. 193).

Stupisce, alla luce di questa immagine conclusiva, come l'autrice liquidi forse troppo frettolosamente i percorsi di quel discorso (che definisce come "forma analitica del postumano") elaborato dagli science and techologies studies. Un attento e creativo confronto tra questi ultimi e la teoria critica porterebbe invece a indubbi benefici per entrambe le parti e a uno sviluppo del discorso sulle soggettività postumane. Al di là dell'impegnativo presupposto del materialismo vitalistico, che si può scegliere di accettare o meno, l'aspetto più problematico del testo appare, proprio nell'ottica di una teoria critica postumana, la considerazione parziale dei tratti peculiari della relazione e della mediazione tecnologica che caratterizza i nuovi scenari, nella ripresa di una linea che dai discorsi sul cyborg giunge oggi ai nuovi scenari delineati dai rapporti immersivi con le tecnologie digitali, le reti e ogni forma di device. Certamente Braidotti dedica al nuovo panorama disegnato dagli sviluppi tecnologici (il "divenire macchina") alcuni approfondimenti più dettagliati – come nel caso delle stimolanti riflessioni sul moderno warfare, e il chiarimento fondamentale dei nessi tra le odierne tecnologie e la nuova economia biopolitica del capitalismo avanzato. Tuttavia altri aspetti del contesto tecno-mediale andrebbero inoltre messi in luce, attraverso un'analisi più articolata dei nuovi complessi sistemi mediatici, in particolare riguardo le forme di relazione, interconnessione, immersione e

potenziamento somatico e cognitivo, modalità essenziali del divenire negli attuali processi di soggettivazione.

Il merito indiscutibile del testo rimane tuttavia lo sforzo di rinnovare il pensiero critico aggiornandolo a un contesto in cui i mutamenti economici, tecnologici, sociali e ambientali appaiono connessi in modo inestricabile, proponendo nuovi e coraggiosi punti di riferimento per delineare delle rappresentazioni delle soggettività postumane. Un tentativo che non mancherà di far discutere e di portare così, ci auguriamo, a un necessario avanzamento del dibattito.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Recensione a

Salvatore Giammusso, *Hermeneutik und Anthropologie*

Akademie Verlag 2012

di Federica Buongiorno

In seinem letzten Buch hat Salvatore Giammusso eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen gesammelt, die er über 20 Jahre hinweg in deutscher Sprache der hermeneutischen Anthropologie gewidmet hat. Obwohl die Beiträge aus unterschiedlichen Anlässen entstanden sind, scheinen sie eine gemeinsame und konsequente Richtung der Auslegung zu haben: Das spezielle Thema ist die philosophische Anthropologie, «so wie sie in der modernen Philosophie von Wilhelm Dilthey und seiner Schule vertreten wurde» (S. 9). Besondere Berücksichtigung hat dabei die Deutung der hermeneutischen Denkrichtung als ein theoretisches Paradigma, für welches der Begriff des «Unergründlichen» eine fundamentale Rolle spielt.

Die erste Aufgabe ist dann für uns, zu verstehen, was dieser Begriff des Unergründlichen richtig bedeutet, denn er hat nicht nur etwas mit Diltheys Philosophie zu tun, sondern er weist auch auf die von Giammusso vertretene Auslegung der Diltheyschen Philosophie (und Schule) hin. Schon im Vorwort erklärt der Autor die Verbindung von «Grundlosigkeit» und «Kreativität»: «Das Leben für unergründlich zu halten bedeutet, mit der Kreativität menschlichen Seins ernst zu machen» (S. 9). Diese Verbindung enthält schon – so zu sagen – das theoretische "Risiko" der Auslegung (was sie auch zu einer originellen im Kontext der aktuellen Forschung macht): Der kreative Charakter des Lebens erfordert, dass wir bereit sind, sowohl auf «die Struktur des Seins» als auch auf «das Apriori einer transzendentalen Subjektivität» zu verzichten. Mit anderen Worten sollen wir mit Giammusso auf dem Weg der philosophischen Tradition einen Schritt vorwärts gehen, um die bedeutenden Richtungen der idealistischen Philosophie und der Daseinsontologie neu zu überdenken. Die Unergründlichkeit sollte nicht nur im Gebiet der Erkenntnistheorie untersucht werden, sondern auch in der Sphäre ihrer ethischen Konsequenzen: Das bedeutet, wir müssen die «Ergebnisse der Einzelwissenschaften» und «die Probleme des praktischen Lebens» mit einer renovierten (d.h. hermeneutischen) Anlage erforschen.

So ist der erste Beitrag des Buches gerade dem Gedanken «der Unergründlichkeit des Lebens bei Dilthey und in seiner Schule» gewidmet (S. 11-23). Von dem oben dargelegten Standpunkt aus gesehen, erscheint dieses Kapitel als das theoretisch wichtigste: Giammusso geht von den Stellen bei Dilthey aus, welche die konstitutive Rolle der Unergründlichkeit der Welt und des Lebens für die Geisteswissenschaften bezeugen. Mit diesem Begriff meint Dilthey, dass das Merkmal des Lebens «die Unergründlichkeit» des

Gehaltes «durch das Denken» sei, weil das Denken als eine «Funktion des Lebens» behandelt wird (d.h., es hat keinen Vorrang vor dem Leben). «Das Leben – so Giammusso – bleibt Quelle und Ziel des Denkens» (S. 15). Diltheys Auffassung wird mit der Deutung ergänzt, die Georg Misch in seinem Buch *Lebensphilosophie und Phänomenologie* ausgearbeitet hat. Es geht hier um die Verknüpfung von *logos* und Dialektik, die besonders von Heraklit entwickelt wurde: Es ist die «Dialektik von Bewegung und Ruhe» (S. 16), welche die Einheit von Leben und Form bildet. Misch verzichtet von Anfang an «auf feste Fundamente» und versucht, eine "lebensphilosophische" Logik aufzustellen: Das ist der Grund, weshalb diese Logik weder auf das Fundament von (Da)sein (Heidegger) noch auf jenes einer universalen Wissenschaftslehre (Husserl) zurückgreifen kann.

Einen weiteren Schritt vorwärts auf diesem Weg machte Plessner, indem er zeigt, dass wir ebenfalls das menschliche Wesen nicht endgültig bestimmen können. Selbst der *Mensch* wird dabei unergründlich: Diese hermeneutische Richtung wurde von Otto Friedrich Bollnow mit besonderem Scharfsinn weiter entwickelt – einem Autor, dem Giammusso eine spezielle Bedeutung in seinem Buch zuschreibt. «Der systematische Ort der Unergründlichkeit ist bei Bollnow die Anthropologie, die er als einen Wendepunkt in der modernen Philosophie auslegt» (S. 20). Diese Stellung erfordert, dass wir jede Lebensform als «autonom und prinzipiell gleichberechtigt» ansehen: daraus resultiert die praktische Folge der ethisch-politischen «Aktualität der Unergründlichkeit» und die erneuerte Möglichkeit, «Kategorien wie Individualität und Andersartigkeit [...], Gelassenheit und Toleranz» zu betonen.

Wir möchten in dieser Rezension den Weg der Unergründlichkeit durch das Buch verfolgen, da sie – wie wir schon bemerkt haben – die Grundfrage der hermeneutischen Anthropologie bildet, wie sie von Giammusso verstanden wird. Wir werden schließlich nur eine Auswahl der verschiedenen und inhaltsreichen Beiträge analysieren, die wir angesichts dieser Kategorie für die bedeutsamste halten. Die Unergründlichkeit stellt die Frage nach "dem ganzen Menschen", welche das Thema des zweiten Kapitels des Buches ist. Der "ganze Mensch" bedeutet bei Dilthey, den Menschen «als wollend fühlend vorstellendes Wesen, als lebendiger Organismus und historisches Subjekt, ja als psychophysische Lebenseinheit» zu begreifen (S. 26). Wichtig ist es, dass hier die Ganzheitskategorie «kein spekulatives, wie noch bei Hegel, sondern eher ein methodologisches Instrument» bildet, «das im Dienst der empirischen Forschung steht» (S. 27). Das erscheint als eine konsequente Folge der Unergründlichkeit, nämlich des Verbots, das Leben durch das Denken zu begründen.

«Anthropologie bedeutet dann für Dilthey eine Selbstbesinnung auf die Totalität des Lebens, des Individuums und der historisch-sozialen Welt, die unergründlich ist» (S. 28): Eine solche Auffassung gibt auch die Gelegenheit, die Spannung zwischen Natur und Geist zu überwinden. Noch einmal wird Plessners Richtung von Giammusso hoch gewürdigt, weil sie an Diltheysche Theorien anknüpft und versucht, sie weiter zu entwickeln, indem

Plessner die "Kritik der historischen Vernunft" mit der phänomenologisch-ontologischen Analyse des Organischen ergänzt. Dies bedeutet aber für den Philosophen nicht, in die cartesianische Frage nach einem festen Fundament zurückzufallen: Das Leben bleibt unergründlich, und ständig bleibt auch die Aufgabe, «das subjektive Verhalten gegen jede einseitige Auffassung des Menschen zu orientieren» (S. 40).

Im vierten Kapitel formuliert Giammusso seine Auffassung des Diltheyschen "Strukturbegriffs" in den drei folgenden Thesen: Zuerst zeigt er, dass Diltheys Versuch, einen festen Boden für die Erkenntnistheorie im Rahmen seiner Strukturpsychologie zu gewinnen, paradox ist. Dann knüpft er die hermeneutische Anthropologie an die Phänomenologie an – analog wie bei Plessner. Letztlich möchte er die praktischen Folgen aus Diltheys «psycho-anthropologischer Hermeneutik» ziehen. «Ich bin der Meinung, – so Giammusso – dass von Dilthey viele Denkimpulse zu einer humanistischen Psychologie ausgehen, die im Sinne seiner qualitativen Forschung weit über seinen Beitrag zu einer strukturellen Hermeneutik hinausreichen» (S. 83): Der Autor meint, dass der Strukturansatz Diltheys die «humanistische Psychologie der Gegenwart» in vielerlei Hinsicht berührt (S. 84) – und hier findet man, unserer Meinung nach, einen bedeutsamen Zug der originellen Deutung von Giammusso. Er erklärt die Verbindung zwischen Diltheys Strukturbegriff und einigen Aspekten des Denkens, das von Fritz Perls, Kurt Lewin und Sigmund Freud entwickelt wurde.

Wer aber am tiefsten das Verhältnis zwischen Psychologie und Hermeneutik innerhalb der Diltheyschen Schule kritisch untersucht hat, war Otto Friedrich Bollnow. Im neunten Kapitel lesen wir, dass Bollnows Auffassung uns erlaubt, «die Formen eines psychologischen Reduktionismus» zu vermeiden (S. 127). Den Reduktionismus können wir gerade mittels des Begriffes der Unergründlichkeit vermeiden: «Das Leben ist in allen seinen Aspekten unergründlich, und im weiten Sinne gehört dazu auch das Unbewusste» (S. 134). Wenn wir das Leben nicht theoretisch begründen können, dann können wir auch nicht *eine* Grundkategorie bestimmen, durch welche *das ganze Leben* einseitig fundiert wäre. Analogien zwischen der hermeneutischen Anthropologie, wie man sie ausgehend von Plessners und Bollnows Deutungen entwickeln kann, und den gegenwärtigen Theorien der humanistischen Psychologie findet Giammusso dann auch im Kontext der "Tiefenpsychologie".

Es sollte nun klar sein, dass die Unergründlichkeit letztlich bedeutet, dass die Anthropologie heute «kein Menschenbild erarbeiten» kann, und sie sollte eher «in der Form einer Bilderkritik durchgeführt werden» (S. 149, neuntes Kapitel). Dieser Abschied von der traditionellen Auffassung ist als eine Chance für die Anthropologie zu betrachten, um auf ein Status «einer 'prima philosophia'» verzichten und sich in der Sphäre der Kreativität (der Unergründlichkeit!) bewegen zu können. Es stellt sich nun nicht mehr die Frage, nach der "Stellung des Menschen im Kosmos": «Leitend wird die Frage nach den Identitäten, die als eine offene philosophische Aufgabe der Identifikation zu verstehen ist» (S. 155). So kommen wir abschließend

zum letzten Kapitel des Buches über "Die Idee der Unergründlichkeit als Unbestimmtheitsprinzip der historischen Erfahrung".

Das leitende Prinzip der Theorie, das Giammusso aus Bollnow und Plessner gewinnt und in seinem Buch geltend macht, ist folgendes: «Die Unergründlichkeit ist jedenfalls keine Seinsbestimmung des Menschen, sondern eher eine Betrachtungsweise, die dem historischen Bewusstsein entspricht; sie sieht den Menschen als bestimmt und zugleich offen für neue Möglichkeiten der Selbstgestaltung und des Selbstverständnisses an» (S. 168). Hier zeigt sich in dieser Deutung einer Kategorie (nämlich der "Unergründlichkeit") als eine *Weise* (oder auch als *Modus*), ein phänomenologischer Zug der Theorie bei Giammusso: Es lässt sich ein Parallelismus ziehen zwischen Plessners Verhalten zu Dilthey einerseits, und demjenigen Husserls zu seinem Lehrer Franz Brentano andererseits. Auch Husserl betonte den qualitativen Charakter der von Brentano entwickelten Psychologie und ihre Geltung als Beschreibungs*weise* der inneren Phänomene. Die Weisen der Bewusstseinsakte zu unterstreichen, bedeutet, die philosophische Stellung *außerhalb* jeden Dualismus zu setzen. Natur und Geist bilden eine Einheit, und zwar eine lebendige – d.h. eine "kreative" Einheit, wie bei Dilthey und seiner Schule. In beiden Fällen, so glauben wir, ist das Ergebnis der Theorie merkwürdig: Fragen wir danach, was es bedeutet "Menschen zu sein", so müssen wir uns nicht mehr (oder nicht nur) mit dem *Sein des Menschen* beschäftigen, sondern eher mit der *Menschheit des Seins* – wir müssen eine hermeneutische, anti-metaphysische Kehre vollziehen, und immer wieder nach der unterschiedlichen, flüchtigen, wenn auch paradoxen *Weise* des *unergründlichen Mensch-seins* fragen.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558
N. 14, 2014 (I) - Wilhelm Dilthey: Un pensiero della struttura

Recensione a

Guido Traversa, *L'identità in sé distinta*. Agere sequitur esse

Editori Riuniti University Press 2012

di Stella Carella

> *A un uomo la cui via è senza meta*
> *Perché Dio gli bloccò ogni uscita?*
> *Come pane non ho che singhiozzi,*
> *come acqua sgorgano i miei gemiti;*
> *ciò che mi spaventa mi colpisce,*
> *ciò che mi atterrisce mi raggiunge.*
> *Non ho pace, non ho tregua,*
> *non ho riposo: è solo il tormento che irrompe*
> (Giobbe 3, 23-26)

Siamo *in medias res*, precisamente a pagina 55-56, capitolo terzo de *L'identità in sé distinta*. Siamo nel cuore. La rilevanza che quest'opera riconosce a «quello che sta a mezzo» mi suggerisce e mi legittima a iniziare proprio da qui, dal *bel mezzo*, anche nel senso letterale, fisico, del termine. Qui allora, come un cartografo, affondo la punta del compasso. Poiché è intorno a (e con) «le cose che sono intermedie» (pp. 39-40, cit. Platone, *Filebo*) che Guido Traversa tesse la sua "drammaturgia filosofica". Sta qui, mi pare, il vero *incipit* esistenziale del suo libro: di fronte ad un *impasse* ("Dio gli bloccò ogni uscita"), ad una claustrofobica non-distinzione fra sé e sé, fra sé e ciò che si patisce ("è solo il tormento che irrompe"). Perché il dolore non si conosce, non è una forma nitida e definita rispetto alla quale ci si può porre a distanza: il dolore, in un certo senso, si *è* (o si *pare* esserlo). E Giobbe *è* questo dolore: tutta la sua esistenza è (o almeno gli pare) completamente schiacciata sull'esperienza di questa tribolazione totale, in un presente aporetico, temporalmente sospeso, come incastrato in un'immobilità che lo sottrae alla memoria e all'attesa ("senza meta"). Eppure, nel momento stesso il cui egli grida il suo dramma, il dramma inizia a sciogliersi. Quel grido è una crepa, una fenditura in quel presente bidimensionale, poiché è *azione* che divarica lo spazio ontologico fra sé e sé, fra sé e la propria condizione. Rompendo il silenzio, Giobbe riarticola il tempo, "rammenda" la sua storia: urlando il suo bisogno di Dio, ritesse quel legame che ricordava di aver avuto e che pian piano si trasforma nella sua memoria, per farsi sempre più attesa dell'"ancora una volta" in relazione con Lui. Il presente diventa, ora, esso stesso azione, azione che ricuce.

Ne *L'esempio di Giobbe* – l'autore lo anticipa nella splendida poesia con cui prelude il capitolo - «non della pazienza si tratta, non del solo dolore./Si tratta del non ammettere, del non accettare che un rapporto si sia interrotto»

(p. 49). L'atto di questa ribellione è paradossalmente un "permanere nonostante tutto": un sintagma, questo, che sembra esprimere uno stato-in-luogo ostinato e che invece, a ben vedere, dice un'azione potente, uno stare-*verso*. E'proprio nel suo permanere nella relazione interrotta che Traversa riconosce lo scatto e il riscatto di Giobbe (e di quanti si trovano in una simile condizione di "difficile libertà"): «Aprire la bocca è più che dire, maledire è più che dire, urlare è più che dire» (p. 55), è agire *la* relazione e, in definitiva, "starci". Se Giobbe smette di sopportare, di rimanere-*a*, di certo non cessa di permanere, di rimanere-*per*. E così per-mette alla relazione, «anche in assenza tragica di risposta» (p. 45), di tradursi (o redimersi) in atti nuovi.

C'è una storia che è un rigido, immutabile oggetto da museo; c'è un'altra storia invece (forse l'unica) che è un tessuto da rammendare, un "tappeto" (per dirla alla Bloch) dall'ordito mai irreversibile. Una storia in cui la scelta etica del "qui ed ora" è uno slancio non solo in avanti, ma anche all'indietro, sulla memoria, e può realmente ri-direzionare il passato.

Viene in mente l'inferno e il paradiso di Clive Staples Lewis, dove il bene e il male si declinano retroattivamente nel tempo, e al tempo conferiscono la loro qualità:

> […] l'intero loro passato terreno può essere stato Paradiso, per quelli che sono salvi. Non solo la luce crepuscolare in quella città, ma altresì la loro vita sulla terra può essere vista dai dannati come Inferno. Ciò è quanto i mortali fraintendono. Essi si soffermano sulle sofferenze temporali. 'Nessuna felicità a venire può por rimedio a questo'[dicono], non conoscendo questo Paradiso, ma una volta raggiuntolo, operando a ritroso, anche questo tormento può trasformarsi in gloria. E di taluni piaceri peccaminosi essi dicono: 'Lasciami avere questo e io accetterò le conseguenze': come un fatto trascurabile la dannazione si spanderà all'indietro sempre di più dentro il loro passato e contaminerà il piacere tratto dal peccato. Entrambi i processi iniziano ancor prima della morte. Il passato dell'uomo buono comincia a cambiare così che dimentica i suoi peccati e ricorda le pene che si è assunto scegliendo la qualità del Paradiso; il passato dell'uomo malvagio è già conforme alla sua malvagità ed è pieno solamente di tristezza. Questo è il motivo per cui, alla fine di tutte le cose, […] il Beato può dire 'Non abbiamo vissuto mai altrove che in Paradiso', e il Perduto 'Sia sempre all'Inferno'. Ed entrambi parlano sinceramente. (*Il grande divorzio*, pp. 76-77)

In pagine certo meno immaginifiche ma non meno suggestive, Traversa spiega che «[…] la memoria non è e non ha una sola forma. L'*habitus* rispetto alla "memoria liberata" può rendere capaci di mettere in atto la potenza dell'accaduto in atti "altri", distinti dal già dato, non riconducibili, meccanicamente, linearmente, ad esso, ma come "redenzione" dall'accaduto, come "traduzione utopica"» (p. 44).

Si tratta di distinguere da sé quell'evento, quella certa condizione pervasiva che senz'altro ci appartiene, ma che non esaurisce le propensioni della nostra identità, in sé intimamente distinta e, per questo, sempre e ancora feconda, nonostante tutto. E'qui il nocciolo teoretico, il presupposto logico, ontologico ed etico che, secondo Traversa, salva Giobbe dall'essere

identicamente quel "solo dolore", quel puro presente senza sbocchi, e gli permette di agire liberamente "qualcosa" di nuovo: nella formulazione e nella giustificabilità critica di un concetto di "identità in sé distinta". Questa, afferma l'autore, è l'unica che può sostenere (come fondamento) e dimostrare (come concetto) l'agire che ne può seguire senza che esso ne derivi meccanicamente o deterministicamente. E'la questione cocente dell'*agere sequitur esse*, «espressione scultorea[…] e musicale […] dell'umano agire» (p. 10).

Ora, perché questo agire non sia apparente ma libero, l'identità dell'essere deve contenere in sé, necessariamente e costitutivamente, una "plurivocità metafisica". Solo se si tengono i piedi del discorso su questa premessa è possibile riconoscere all'ente una costituzione ontologica non determinata e all'agire umano un "principio responsabilità" reale. L'identità dell'ente creaturale è dunque sempre "identità in sé distinta", o - alla maniera tomista - *compositio* di essenza e atto d'essere partecipato. In effetti il concetto di *partecipatio* e di "essere partecipativo" è la chiave di volta dell'intera argomentazione metafisica.

Traversa recupera chiaramente il neotomismo di Cornelio Fabro, e in particolare il suo studio su *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, citato giustappunto *in exergo* al libro. Attraversando l'"intervallo del nulla" nella creazione, Dio "cade" dalla sua semplice identità nella differenza ontologica: l'*esse per essentiam* diventa "partecipato", quindi commensurato e attribuito *a* "qualcosa", come atto della sostanza, spirito o corpo che sia: questo qualcosa, ch'è soggetto dell'*esse*, non è quindi la potenza pura della materia di Aristotele, ma un principio determinativo dell'*esse* senza il quale l'*esse* partecipato non potrebbe essere tale atto, partecipato per l'appunto. Sebbene l'essenza, pur essendo una certa quiddità e non un'altra, non ha alcuna attualità da sola ed è dunque in atto per l'atto d'essere, il suo "essere in atto" non coincide con il suo "atto d'essere". Perciò, la *compositio* dell'ente creato differenzia, in esso, l'atto di essere della sostanza, da un lato, dall'essere in atto della stessa sostanza, d'altro lato. Lo *esse ut actus* – o atto di essere - è ciò per cui la sostanza è; lo *esse in actu* – o fatto di essere - è ciò che la sostanza è attualmente, e che funge da soggetto dello *esse ut actus*. Così, con il suo *esse ut actus* originario, l'ente dispone di un potenziale di attualità che gli consente di produrre i suoi accidenti, rispetto ai quali il "fatto di essere" si trova in potenza ricettiva.

La portata onto-teologica ed etica di una simile metafisica è vertiginosa. Traversa la esprime in un linguaggio quasi plastico e insieme sublime: «L'*actus essendi* nella *compositio*, in quanto ciò che ci fa ad "immagine e somiglianza" di Dio, diventa esso stesso potenza, si "abbassa" a potenza dei nostri stessi atti, del nostro agire. Quando il nostro atto d'essere si "abbassa" facendosi potenza del nostro libero agire, si ripete la *kenosi*, la *shechinah* di Dio stesso rispetto all'uomo» (p. 10). La presa di coscienza etica che ne segue è quasi febbrile: si potrebbe dire che ogni piccola scelta umana è la liturgia di un "abbassamento", un prendere dimora (*lishkhon*, da cui *shechinah*) di Dio nella libertà dell'uomo, e ogni *agere* è momento reale di creatività, di

palingenesi. Ogni nostro progetto richiama in forme molteplici, ma di cui l'una o l'altra si impone come inevitabile, una qualche "creazione del mondo" nell'ambiente vitale in cui si svolge l'esistenza.

L'esistenza, in questo senso, non è riducibile a mero *modus intrinsecus* dell'essenza (essenzialismo), ma si configura come *modus* o forma di trascendimento, possibilità di «essere operatori della somiglianza con Dio», ponendo in essere atti secondi. In questa possibilità si dà il suo *sequitur*, il suo "sacramento", «affinché non fossimo [solo] come immagini create da un pittore» (pp. 26-27, cit. Basilio di Cesarea).

Ora, è a questo *sequitur* (spesso annegato fra l'*esse* e l'*agere*) che l'autore si fa prossimo, per portare in primo piano la dimensione del divenire e dell'agire umano libero, e fondare il concetto di identità in sé distinta come sua condizione di possibilità.

Il primo capitolo è quindi dedicato al rinvenimento della "fisionomia metafisica" di questa identità distinta, e dalle altre identità e in se stessa, secondo un rapporto identità-distinzione unitario e dinamico, non riducibile alle classiche forme di opposizione (relazione, privazione, contrarietà, contraddizione) ma emergente in un quasi ineffabile, *sublimen*, "di più". Un "di più" che è insieme chiave di intelligibilità del reale (l'*esse*) e di comprensione delle strutture dell'esperienza (fondanti l'*agere*).

E da notare che, in Traversa, il momento logico-metafisico presenta sempre la propria complessione etica, articolandosi in unico plesso categoriale secondo la dinamica relazionale, ma non consequenziale, del *sequitur*. Quella traversiana è «una morale libera dalla rappresentazione della relazione pensata come causa-effetto: libera per essere libera "di" fare ciò che può non causare» (p. 32). Se l'essere è in sé intimamente distinto, se dunque è impossibile stabilire una pura distinzione a sé, allora è impossibile (anche solo in linea di principio) giungere analiticamente agli elementi ultimi della realtà e dell'individuo: ciò significa, in ultima istanza, che l'individuo non può essere dedotto a priori, in senso leibniziano (*esse* = *agere*), e questa impossibilità è la possibilità teoretica (logica) e pratica (etica) della sua libertà.

Proprio alla libertà, in particolare alla "difficile libertà", è dedicato il capitolo secondo del libro. Qui entra in gioco il nostro Giobbe, come esempio di una mancata fluidità dell'agire, dovuta sia ad una condizione esperita come identica a sé (dolore, malattia), sia ad un'interruzione della comunicazione intesa come relazione fondamentale, nella fattispecie con Dio (terzo capitolo). La liberazione di Giobbe sarà possibile, come abbiamo visto, a partire dall'esperienza kantiana del "vedere ciò che manca", ma che si vede proprio perché non manca in assoluto: c'è ma è carente, lacerato. E per questo si può rammendare.

Traversa fa del "rammendo" la categoria pratica fondamentale dell'agire libero, dandone un'interpretazione esattamente opposta a quella di Martin Buber, che indubbiamente predilige al rammendo un lavoro fatto di getto, attitudine e prerogativa di un anima unificata (*Il cammino dell'uomo*). Il rammendo, invece, tessendo insieme, ma senza fondere, i lembi del tessuto

"ferito", tiene conto e rende giustizia ad un'identità in sé distinta, in sé inevitabilmente lacerata. Il rammendo è la metafisica di quel *sequitur* che unisce l'*agere* all'*esse* senza cancellarlo in un'universalità univoca. Per questo ricucire insieme significa anche saper "permanere" nella disomogeneità interna alle cose.

Il capitolo quarto rifocalizza filosoficamente il significato etico della "permanenza" attraverso il commento del *Manuale* di Epitteto: l'*habitus* del permanere è chiarito nei termini di uno stile di vita libero, dove con libertà è da intendersi, in un significato quasi paradossale, «l'identità stessa dell'oggetto cui il nostro volere tende per natura» (p. 83). Se "tende per natura", la nostra volontà è sottesa da una necessità ineliminabile: una necessità, tuttavia, che non abroga la libertà, la quale si gioca nella relazione fra il volere necessario e il suo necessario oggetto, o meglio, nel condiscendere o meno a tale necessaria relazione.

Il permanere si configura, in definitiva, come un "prender tempo", che si traduce, a ben vedere, in un "prender spazio", riconoscere una distanza (cioè una distinzione) tra sé e ciò che si patisce, fra l'altro e ciò che gli corrisponde (mai in maniera assoluta). E'questo un uso adeguato della rappresentazione, come base per il giudizio di ciò che tale rappresentazione rappresenta, ovvero per la corretta traduzione di ciò che si patisce, per rendersi prossimi, con limpidezza se possibile, a ciò che è realmente in nostro potere. Per questo «è necessario fare esercizio della propria volontà come di una facoltà non autoreferenziale, ma capace di assomigliare, in potenza, alla natura del bene cui tende» (p. 94), rifuggendo quel peccato (piccolo o grande) che è la dissomiglianza con ciò (o con Colui) di cui partecipiamo (capitolo quinto).

È esplicito il debito che l'autore ha nei confronti della speculazione scaravelliana (capitolo sesto), dove l'indistinto si configura kantianamente come un "avvertimento critico": non costituisce la realtà, né in senso reale né in senso trascendentale, e tuttavia ne dirige l'esperienza, impedendone la completezza.

L'etica traversiana giunge a questo punto, con naturalezza, ad una peculiarissima inflessione estetica. Attraverso un'analisi funzionale del *De revolutionibus orbium caelestium* (capitolo settimo) propone una definizione di bellezza che, lungi dal "fugace sentire", si profila come esperienza dell'armonia e della simmetria, forma trascendentale della molteplicità disomogenea della realtà, «traduzione reale, non univoca e né scientista, nei rapporti fra scienza e religione» (p. 130).

L'ultimo capitolo ritorna sul concetto di identità univoca, smascherandolo come matrice comune di relativismo e realismo determinista. L'alternativa di Traversa è invece un realismo critico, un *habitus* speculativo che si propone di entrare fisicamente nella realtà, di inserirsi nel ritmo intimo delle cose, rendendosi capace di valutarne i più piccoli accidenti, esaltarne le cromie, coglierne somiglianze e dissomiglianze.

Mossa da un'esigenza di intelligibilità del reale e di concretezza dell'agire, la speculazione di Traversa è sempre filosofia incarnata. Il suo stesso linguaggio filosofico ha una plasticità che rende quasi tangibile «la

sensibilità e l'attenzione metafisica» (p. 9) che c'è dietro. La sua trattazione è una drammaturgia di immagini, testi, letture. Eppure estremamente tecnica, analitica. Il suo stile è quello di un saggismo filosofico che adotta il gesto esatto e il gesto creativo-artistico-narrativo insieme, scegliendoli entrambi e portandoli a reciproca contaminazione. Forse l'unico stile possibile per una metafisica come quella di Traversa: una "metafisica spuria", nel senso affatto spregiativo di una metafisica degli accidenti, della disomogeneità, del rammendo, delle "cose che sono intermedie". «La forma della Redenzione si nutrirà della valutazione dei dettagli» (p. 95).