

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA
Dottorato di ricerca in Filosofia e Antropologia
Ciclo XXIII

Agire e conoscere.
La teoria dell'esperienza in
Wilhelm Dilthey e John Dewey

Coordinatore:
Chiar.ma Prof.ssa Beatrice CENTI

Tutor:
Chiar.mo Prof. Italo TESTA

Dottoranda: Rosa LANZAFAME

ANNO ACCADEMICO 2010/2011

Agire e conoscere. La teoria dell'esperienza in Wilhelm Dilthey e John Dewey

Indice

<i>Indice</i>	5
<i>Introduzione</i>	9
 <i>Primo capitolo. Riferimenti filosofici comuni tra W. Dilthey e J. Dewey</i>	
Premessa al capitolo.....	21
1. Teoria e pratica. Cenni sul dibattito tra scienze dello spirito e scienza della natura	25
a) L'Università di Berlino e il dibattito sulle scienze	25
b) <i>Dilthey als Geisteswissenschaftler</i>	35
c) La professione del filosofo in J. Dewey	42
2. «Spirito oggettivo» e prassi. Radice hegeliana comune a Dilthey e Dewey	51
a) Sullo «spirito oggettivo» in Dilthey	52
b) Sulla ricezione della filosofia hegeliana negli Stati Uniti	58
c) Sullo «spirito oggettivo» in Dewey	63
3. F. A. Trendelenburg e il finalismo dell'esperienza.....	68
4. G. H. Mead alla Humboldt-Universität e cenni sulla prima ricezione del pragmatismo in Germania (William James)	76
 <i>Secondo capitolo. Critica ai dualismi</i>	
Premessa al capitolo	87
1. Critica alla concezione rappresentativa della esperienza	87
2. Sul significato di «esperienza»	97
3. Superamento dei dualismi. Critica al formalismo di Kant	99

4. Superamento dei dualismi. Critica all'astrazione empirista	105
5. Organicità dell'esperienza. Dall'idealismo allo strumentalismo	109
6. Critica al formalismo, empirismo e razionalismo	118

Terzo capitolo. Nuclei teorici della teoria dell'esperienza

1. Una "grammatica" dell'esperienza	127
2. Il principio di fenomenalità	135
3. Il principio di connessione come tessuto della vita psichica	148
4. Primo passaggio nell'esame dell'esperienza da Dilthey a Dewey. Il carattere plurale dell'esperienza in William James	160
5. La dimensione soggettiva della esperienza in Dewey	170
6. «Empirico» ed «esperienza»	179
7. Considerazioni sulla <i>pars destruens</i> e sulla <i>pars costruens</i>	187

Quarto capitolo. Agire e conoscere nei modelli relazionali dell'esperienza

Premessa al capitolo	195
1. Teoria della struttura	197
2. Critica al concetto di arco riflesso	210
3. Secondo passaggio nell'esame dell'esperienza da Dilthey a Dewey	227
a) Architettura delle funzioni dell'animo	227
b) L'apparato regolativo dell'esperienza	234
c) Teleologia dei processi esperienziali	238
4. Dall'esperienza alla vita	245
a) Agire e patire nell'esperienza della realtà esterna in Dilthey	245
b) Passaggio dall'esperienza alla vita in Dilthey	249
c) Funzione del pensiero nella vita in Dilthey	252
d) Agire e patire nell'esperienza in Dewey	253
e) Esperienza e vita in Dewey	260
f) Pensiero come funzione della vita in Dewey	262

Quinto capitolo. La connessione vivente cardine di esperienza e metodo

Premessa al capitolo	267
1. La componente volitiva dell'esperienza	272
2. Una via tra psicologia e antropologia	281
3. Metodo e condotta intelligente	298
4. Organismo e ambiente	306
<i>Considerazioni conclusive</i>	315
<i>Bibliografia</i>	329

Introduzione

Proposito della ricerca

Negli ultimi decenni dell'ottocento e nei primi del novecento la cultura europea e quella statunitense vivono «un'epoca di transizione»¹ e di intensa sperimentazione. Momenti peculiari di questa fase sono: l'emergere delle nuove scienze (biologiche psicologiche e storico-sociali), il fiorire di laboratori artistici e letterari, l'affermarsi di prospettive scientifiche innovative nella logica e nella fisica. La filosofia percorre anch'essa la sua transizione tra la “crisi” dei modelli ottocenteschi (speculativi sistematici e metafisici), «l'anarchia delle convinzioni»² che minaccia di sopraggiungere, il recupero di una forma di razionalità scientifica umana, concreta e storica. Wilhelm Dilthey e John Dewey si collocano appieno in questa fase di transizione. Entrambi recepiscono l'urgenza e i caratteri dei tempi, e alle correnti scientiste e irrazionaliste, che dominano la scena, contrappongono le rispettive posizioni, “storicista” e “strumentalista”, orientate a stabilire il nesso tra conoscere e agire e a superarne la frattura. Alla base della loro riflessione c'è l'idea che pensiero e condotta siano due facce dell'esperienza umana. Idea che si affaccia sia sul piano gnoseologico, nel loro proposito di radicare la conoscenza nell'intreccio di componenti emotive volitive e intellettive di un soggetto *vivente* biologico e sociale; sia sul piano logico, nell'impegno speso per dissolvere l'opposizione tra forme-contenuti nei processi temporali; sia, infine, su quello etico, nel trovare una fondazione per i giudizi di valore nella storia, unica fonte e banco di prova.

¹ Cfr. J. DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, Henry Holt and Co. 1920 [in *The Middle Works 1899-1924*, ed. da Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 12, pp. 79-202, qui p. 201 – d'ora in poi *MW*]; trad. it. di S. Coyaud e Prefazione di A. Massarenti, *Rifare la filosofia*, Universali Donzelli, Roma 2002, p. 177.

² Cfr. W. DILTHEY, *Rede zum 70. Geburtstag* (in *GS V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grindlegung der Geisteswissenschaften*, a cura di G. Misch, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1982, pp. 7-9, p. 9). In proposito si veda G. SCHOLTZ, «Diltheys Philosophiebegriffs», in *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, a cura di G. Kühne-Bertram e F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 17-37.

Intento della presente ricerca è quello di considerare i punti di vista comuni che si rintracciano tra i due, diversi e lontani, filosofi; e di confrontarne radici e sviluppi. Tanto il pensatore tedesco quanto quello statunitense affondano i loro interessi intellettuali in vasti campi dello scibile. Perciò il compito preliminare della ricerca è stato quello di delimitare il campo di analisi e di circoscriverlo al tema di una “teoria dell’esperienza”. Abbiamo assunto a terreno di indagine e confronto la “teoria dell’esperienza”, cui pervengono i due pensatori, in quanto questa costituisce lo strumento con cui i nostri autori combattono i dualismi della tradizione e formulano la relazionalità di conoscere e agire. Alla loro nozione di esperienza rinviano le posizioni caratteristiche assunte da entrambi in merito a una concezione della ragione in sviluppo nell’agire storico umano, a una valorizzazione delle forme comunicative e comunitarie della socialità, a una visione storica e trasformativa della realtà, a una funzione euristica della scienza e della riflessione filosofica, a una integrazione dell’agire quale fattore del conoscere.

Esiste una teoria dell’esperienza?

Proprio nel suo cominciamento la tesi della nostra ricerca potrebbe apparire arbitraria. Ci si potrebbe chiedere, infatti, se esiste una teoria dell’esperienza nei due filosofi. Secondo noi si può rispondere affermativamente a tale domanda. Dilthey e Dewey, come è documentato e testimoniato dalla ricchezza delle loro ricerche e dall’ampia *Wirkungsgeschichte* che queste hanno incontrato, hanno esplorato tutte le regioni dell’esperienza culturale, dalla nozione filosofica, a quella psicologica, etica, dal significato di questo termine in religione a quello in pedagogia, in politica, in estetica a biologia. Tuttavia, se ciò non bastasse a dimostrare che essi avevano una *teoria dell’esperienza*, valgono a sostegno della sua esistenza le seguenti ragioni, che esponiamo schematicamente. In linea generale, riferiamo a entrambi i pensatori l’impegno a definire una nozione di esperienza, per via dell’interesse da loro speso a esplicitare i *nessi* che legano tra i differenti ambiti esperienziali indagati, senza limitarsi a percorrerli. E, in termini più specifici, riteniamo che si possa individuare una teoria dell’esperienza nella loro riflessione: a) per la ragione che, per quanto nei due filosofi

l'esperienza si configuri come un concetto decostruttore delle dicotomie (o «false antitesi»), esso svolge al contempo la funzione di un “grimaldello” propedeutico a un progetto ricostruttivo; b) per la ragione che, nonostante il carattere spesso a-sistematico e frammentario, le loro elaborazioni sul concetto di esperienza lasciano emergere un tessuto di relazioni teoreticamente definito (di connessioni, interazioni) e un profilo metodologico altrettanto definito (di comprensione di sé, descrizione, analisi, indagine). Riformulando la gnoseologia, la logica, la morale, su basi non dualistiche, essi svolgono un discorso articolato sull'esperienza; c) per la ragione che, nell'avanzare una concezione dinamica e trasformatrice dell'esperienza, entrambi modificano radicalmente la cornice della riflessione gnoseologica (e, in senso lato, logica e metodologica) della modernità sostituendo al modello della rappresentazione un modello “strutturale” e interazionale. Infine, i due filosofi rivendicano sistematicamente le radici “extra-cognitive” dell'esperienza e valutano le attività conoscitive come forme particolari di relazioni esperienziali che sorgono dal mondo e solo dal mondo possono essere convalidate (attività-passività, condizionante-condizionato). Queste ragioni autorizzano quindi, a nostro avviso, a parlare di una teoria dell'esperienza in Dilthey e in Dewey.

Ci pare opportuno evidenziare, ai fini della rilevanza dell'argomento, che il tema dell'esperienza non si esaurisce nelle esposte ragioni ma accompagna l'intero percorso dei due filosofi nel riannodare le fila della tradizione filosofica culturale della “modernità” (occidentale). Nell'elaborazione teorica del filosofo tedesco, benché la nozione di esperienza appaia in ombra rispetto ai più noti concetti di «vita», «Erlebnis», «comprendere», sui quali si è spesa una letteratura infinita, essa vi gioca la parte della “città sommersa”. Costituisce il filo conduttore degli scritti in tema gnoseologico-logico e metodologico della nota fondazione delle scienze dello spirito, nucleo al quale Dilthey aveva messo mano già prima della pubblicazione del primo volume della *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883). Il lavoro di pubblicazione delle *Gesammelte Schriften* diltheyane³ nei primi anni '80 (con l'edizione del XIX volume, *Ausarbeitungen und*

³ Rimasti per la maggior parte inediti (e quindi poco conosciuti), questi scritti avrebbero dovuto costituire la parte sistematica della fondazione (IV-VI libro) oggetto del secondo volume della *Introduzione* mai giunto a completamento. La ricezione del pensiero di Dilthey è stata a lungo limitata da una conoscenza parziale della sua opera, alla quale hanno contribuito tanto il carattere incompiuto delle opere principali, di cui la *Vita di Schleiermacher* (1867-70) e la *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883) sono un esempio, e che gli “costò” l'appellativo, nell'ambiente accademico, di «uomo del primo

Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften c.ca 1870-1895) ha reso disponibile un materiale prezioso per lo studio e l'approfondimento di questa nozione, e scoperto già nella *Breslauer Ausarbeitung* (c.ca 1880)⁴ che, con la nozione di fatti di coscienza, egli assegna al concetto di esperienza una funzione antimetafisica⁵, che poi eleverà a primato metodologico nella *Introduzione* del 1883. Si delinea così una fisionomia articolata della teoria dell'esperienza nel filosofo di Biebrich, che lega al progetto di fondazione gnoseologica l'analisi della connessione strutturale della vita psichica e permea l'attività conoscitiva come una funzione della vita, ispirando l'intreccio di *objektiver Geist* ed *Erlebnis*. In questa dimensione, la nozione di esperienza emerge come un filo diretto tra contemporaneità e modernità, che sorregge una critica ai dogmi, uno spirito antropocentrico, un atteggiamento scientifico di ricerca, un metodo sperimentale: cifre del pensiero diltheyano.

Per Dewey il richiamo alla esperienza è immediato e diretto, sin dalle prime mosse per ogni "riflessione intelligente": «[...] nessun filosofo – egli scrive – può prescindere dall'esperienza, quand'anche lo voglia»⁶. Per lui nell'età moderna sono state gettate le

volume; quanto uno stile complesso, che trova riscontro nell'immagine che gli allievi più vicini avevano di lui, come di un «rätselhaften Alten» e «geheimnisvollen Alten Mann» (cfr. G. MISCH, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M. 1947, p. 56; H. NOHL, *Vorwort*, GS IV, p. vi). Il *Vorbericht* di Georg Misch del 1924, che accompagna la pubblicazione del quinto e sesto volume delle *Gesammelte Schriften (Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens)*, contribuì a correggere questa immagine frammentaria dell'opera del maestro, mettendo in luce la profonda unitarietà dei problemi affrontati da Dilthey (G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V, pp. VII-CXVII). La seconda fase della edizione dei suoi scritti (la prima va dal 1914 al 1936, e una intermedia tra la prima e la seconda dal 1966 al 1970), che ha inizio con K. Gründer e F. Rodi (poi U. Herrman, H. Johach, H.-U. Lessing, G. Kühne-Bertram) e che continua ancor oggi, ha reso disponibili testi dei corsi universitari, elaborazioni inedite del *Nachlaß* e corrispondenze del filosofo (con il XXVI volume si completa l'edizione delle opere, con i volumi, XXVII-XXIX, lettere e documenti, e con il XXX volume i documenti e i registri). Con questa seconda fase della edizione, è opportuno ricordare che sono emersi materiali del primo e intermedio periodo diltheyano, che rendono visibile il ponte tra il progetto di fondazione metodologica *geisteswissenschaftlich* e la filosofia della vita (per una ricostruzione della genesi dell'edizione delle GS si veda il già citato M. MEZZANZANICA, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, cit., pp. 10-25).

⁴ Cfr. H. JOHACH e F. RODI, *Vorbericht der Hausgeber* (in GS XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (1870-1895)*, pp. IX-LVII).

⁵ Si veda il terzo capitolo della terza sezione del IV libro intitolato «Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft» (W. DILTHEY, *Breslauer Ausarbeitung*, GS XIX, pp. 82-87). Lo stesso Dilthey scrive nella *Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften (1887)*: «Io ho avviato così una fondazione delle scienze singole dell'uomo, della società e della storia. Io cerco per esse fondamento e connessione, indipendentemente dalla metafisica, nell'esperienza» (in GS V, pp. 10-11, qui p. 11).

⁶ J. DEWEY, *Experience and Nature*, [in *The Lather Works (1925-1953)*, ed. da Jo Ann Boydston, Associate Textual Editors P. Baysinger e B. Levine, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, I, p. 36 – d'ora in poi LW]; trad. it. e Presentazione a cura di P. Bairati con il titolo *Esperienza e natura*, Mursia, Milano 1990, p. 43. Il passo citato prosegue così: «[...] I capitoli che seguono non hanno la pretesa quindi di cominciare a filosofare ex novo come se mai fossero esistite

basi per una rigenerazione della teoria dell'esperienza, in quanto la rivoluzione scientifica ha predisposto un modo nuovo di concepire il rapporto tra pensiero ed esperienza. Questo modo nuovo è sintetizzabile in due assunti, quello del modello di collaborazione scientifica, pubblica fallibile perfettibile estensibile etc., e quello del rapporto di reciprocità tra teoria e pratica, conoscenza e azione, esperienza e ragione (conoscere significa appropriarsi del *come* dei rapporti tra gli avvenimenti, unico mezzo per regolare e controllare il loro corso). Entrambi questi assunti o idee permeano il suo strumentalismo. Illustrando nel saggio del 1929, *La ricerca della certezza. Studi del rapporto tra teoria e azione*, la dipendenza della teoria dalla prassi, nella cornice del confronto con la fisica moderna (di Galileo) e con quella contemporanea (di Einstein e Heisenberg), egli osserva che se si muove dall'assunto che l'attività cognitiva-riflessiva è diretta a "controllare" intenzionalmente tramite azioni l'oggetto cui si volge, è possibile esplicitare meglio i nessi che consentono di esercitare un controllo *più fine*, un controllo che risponda più adeguatamente ai nostri bisogni⁷. Egli riconosce alla fisica post-newtoniana di aver sviluppato la natura relazionale e operativa di concetti e idee, e assegna alla filosofia il compito di riportare queste acquisizioni alla vita e all'esperienza comune. Col suo progetto di una logica dell'esperienza unitaria Dewey tende così a promuovere e suscitare la cooperazione tra esperienza "comune" e pensiero razionale, al fine di individuare modi per incrementare le capacità interattive e costruttive e accrescere il circolo di *esperienza avuta ed esperienza riflessa*.

filosofie. Le discussioni che seguono, invece, forse in misura eccessiva, si fanno forza dei principali risultati dei grandi sistemi filosofici, cercando di evidenziarne i punti di forza e di debolezza, quando si adoperano le loro conclusioni (come devono essere adoperati tutti i prodotti rifiniti della riflessione) come guida per ritornare al contenuto dell'esperienza grezza e quotidiana» (*ibidem* [in *LW*, 1, p. 37]).

⁷ Cfr. J. DEWEY, *The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action*, new York 1929 [in *LW*, 4, pp. 1-253, qui pp. 150-51]; trad. it. a cura di E. Becchi e A. Rizzardi con il titolo *La ricerca della certezza*, e con una Presentazione di A. Visalberghi, La Nuova Italia, Firenze 1965, pp. 193-94.

Percorso bibliografico comparativo

Lo studio comparativo tra Dilthey e Dewey non è nuovo nella letteratura filosofica. E qui passiamo a dare un rapido scorcio agli studi incontrati. Punti di vicinanza tra i due filosofi sono emersi già nel corso del novecento in contributi autonomi tra loro, ma convergenti, vale la pena rilevare, nell'evidenziare la centralità del concetto di esperienza. Il primo studio organico rivolto ai due filosofi è la dissertazione del giovane studente americano Homer Richey (*Die Überwindung der Subjektivität in der empirischen Philosophie Diltheys und Deweys*), svolta presso l'Università di Göttingen nel 1935. In quest'università insegnavano allievi di Dilthey, che erano impegnati nell'edizione delle *Gesammelte Schriften* del maestro. Nel periodo in cui vi soggiornò Richey, tra il 1933 e 1935, lavoravano all'ateneo l'allievo diltheyano H. Nohl⁸ (che aveva poi sviluppato un indirizzo pedagogico), l'allievo mischiano O. F. Bollnow⁹ (che aveva svolto temi pedagogici e *lebensphilosophisch*); e lo stesso Georg Misch¹⁰, poi dal 1935 sospeso dall'insegnamento per motivi politici. Nella dissertazione egli ringrazia anche E. Baumgarten¹¹, uno dei primi studiosi in Germania a porre attenzione, a partire

⁸ Ricordiamo che H. NOHL ha curato l'edizione del IV volume delle *GS*, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, B. G. Teubner, Leipzig, 1921; e il X volume, *System der Ethik*, G. B. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1958.

⁹ Ricordiamo che O. F. BOLLNOW ha curato il IX volume delle *GS*, *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1934 (B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1961); tra i suoi studi critici segnaliamo: ID., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, (1936), Novalis Verlag, Schaffhausen 1980, ID., *Die Lebensphilosophie*, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1958; ID., *Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 2 (1984), pp. 128-39.

¹⁰ G. MISCH ha curato il V-VI volume delle *GS*, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens* (Erste Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, B. G. Teubner, Leipzig 1924; Zweite Hälfte: *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, B. G. Teubner, Leipzig 1924 [B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1961]). Segnaliamo tra i suoi scritti: ID., *Vorbericht des Herausgebers*, cit., ID., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, (1930) Darmstadt 1967; ID., *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, (1932), Frankfurt a. M. 1947.

¹¹ Per il riferimento di Richey a Baumgarten, si veda H. RICHEY: «Io sono obbligato nei confronti del Dr. E. Baumgarten del fatto che egli ha orientato la mia attenzione sul concetto di Dewey del “credere come volontà”» (in *Die Überwindung der Subjektivität in der empirischen Philosophie Diltheys und Deweys*, Göttingen 1935, p. 50). Di E. BAUMGARTEN segnaliamo: *Die pragmatische und instrumentale Philosophie John Deweys*, «Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung», X (1934), pp. 236-48 e *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey* (1938), Klostermann, Frankfurt am Main 1938, ispirati all'ideale sperimentatore e pionieristico del popolo americano (fiducia in se stessi e solidarietà comunitaria).

dalla metà degli anni Trenta, sui temi dell'individualità e della democrazia sviluppati dai pragmatisti. Richey definisce Dilthey e Dewey due “filosofi empirici”, riconoscendo ad entrambi la capacità di realizzare la giuntura tra prospettivismo (ineliminabile parzialità dell'individualità storico-concreta) e procedimento scientifico (capacità di controllo e traduzione delle sue obiettivazioni). Prendendo a riferimento la prospettiva dell'ultimo Dilthey e le opere degli anni venti di Dewey (oltre ai precedenti *Saggi di logica sperimentale*), Richey incentra la sua comparazione sul tema della soggettività, rilevando che il primo supera il suo isolamento mediante la coscienza storica e il secondo mediante la visione attivistica. Tale superamento prelude a una filosofia critica che non crea da sé norme e valori, ma che ha il compito di portarli a coscienza in un rapporto osmotico continuo con l'esperienza. Nel suo studio Richey osserva che la concezione dell'esperienza viene adoperata dai due pensatori per liberare la filosofia da costruzioni metafisiche, sottrarre la riflessione sulla soggettività dal solipsismo e affrontare il problema odierno di come collocare le scoperte scientifiche (problema della fondazione delle scienze dello spirito e richiamo all'esercizio delle procedure in uso nelle scienze sperimentali). La trattazione di Richey, che apre la strada agli studi comparativi, per quanto abbia il limite di prendere in visione solo un gruppo ristretto di scritti dei due autori¹², tuttavia ha il merito di testimoniare la rilevanza del loro pensiero sull'esperienza, nella prima ricezione tedesca del pragmatismo americano.

Dalla fine degli anni sessanta del secolo scorso è l'antologia di Pietro Rossi (*Lo storicismo contemporaneo*¹³) a situarsi sulla scia degli studi comparativi. Rossi colloca il naturalismo americano «di orientamento pragmatista» di J. Dewey nella «famiglia» di dottrine dello storicismo contemporaneo. Osservando che, sebbene l'indirizzo statunitense sia sorto su basi differenti dallo storicismo tedesco contemporaneo, il primo

¹² Di Dilthey ricorrono citazioni tratte dalle opere dell'ultimo periodo, come per esempio *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* del 1910 (in GS VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di B. Groethuysen, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1968, pp. 79-188; trad. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino, 1982, pp. 143-289; traduzione rivista poi dallo stesso curatore in *Scritti filosofici (1905-1911)*, UTET, Torino 2004 (SF), pp. 155-286 – d'ora in poi abbreviato in *La costruzione del mondo storico*) e *Der Wesen der Philosophie* del 1907 (in GS V, pp. 339-416; trad. it. *L'essenza della filosofia* in, pp. 429-87). Mentre di Dewey ricorrono richiami agli scritti strumentalisti come gli *Essays in Experimental Logic*, University of Chicago Press, Chicago 1916; oltre ai più tardi *La ricerca della certezza ed Esperienza e natura* (va da sé che quando la dissertazione è stata scritta opere deweyane dovevano ancora venire alla luce).

¹³ Cfr. P. ROSSI (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino 1968, pp. IX-XXX; pp. 277-307.

condivide con il secondo il riconoscimento del carattere storico dell'esperienza. I due orientamenti si incontrano nell'accogliere la storicità non come derivazione da un principio assoluto, bensì come un processo temporale che si svolge nei rapporti reciproci degli individui concreti e nelle connessioni (interazioni) sociali. Egli osserva, altresì, che la valorizzazione della funzione pratico-operativa del pensiero, operata da Dewey, s'innesta nella determinazione dei compiti della conoscenza storica e delle scienze storico-sociali, che «cessano di costituire semplici strumenti di comprensione, e si presentano come strumenti di trasformazione della realtà sociale»¹⁴.

Sulla stessa scia di studi comparativi si situa il più recente studio di Matthias Jung. Mentre Rossi rileva un motivo di distacco tra Dilthey e Dewey sul tema dell'opposizione di spiegare-comprendere¹⁵, Jung tenta di ridurre questo divario, facendo leva sulla prospettiva antropologica diltheyana degli anni novanta dell'ottocento¹⁶. La sua lettura valorizza gli esiti attivistici della soggettività nei due filosofi. Dal punto di vista storico-filosofico il dato su cui insiste Jung è l'incidenza nelle ricerche di W. James, di W. Dilthey e di J. Dewey, della "prospettiva *von innen*", sviluppata in chiave psicologica (l'esperienza «a due facciate», l'*Erlebnis*, il circuito sensorio-motorio). Un dato questo poco considerato, secondo lui, dalla critica, e il cui approfondimento rileverebbe la continuità dei punti di vista dei due pensatori (Dilthey e Dewey) nel dissolvere la concezione intellettualista dell'esperienza e nel tratteggiare una visione, attiva e trasformativa. Jung osserva ancora che attraverso l'esperienza vissuta (in prima persona) i tre filosofi guadagnano una solida base contro le riduzioni intellettualistiche della soggettività, poiché tale esperienza rinvia alla connessione tra sé e il *milieu*, alla relazione tra agire e conoscere. Il suo studio contribuisce pertanto a valorizzare aspetti poco sviluppati nella ricezione dei due filosofi, prospettando la fecondità del loro studio comparativo.

A bene vedere, seguendo gli studi critici incontrati, la comparazione di Dilthey e Dewey è, per così dire, diventata il primo gradino di un intento teoretico più vasto:

¹⁴ *Ivi*, p. 280.

¹⁵ In merito si rimanda a P. ROSSI, *Storicità e mondo umano in John Dewey*, «Rivista di filosofia», XLIII (1952), 4, pp. 399-419.

¹⁶ Cfr. M. JUNG, *From Dilthey to Mead and Heidegger: Systematic and Historical Relations*, «Journal of the History of Philosophy», 33, 4 (1995), pp. 661-77; ID., «Wilhelm Diltheys handlungstheoretische Begründung der hermeneutischen Wende», in *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 257-72; ID., *Dilthey zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1996 (in particolare pp. 87-138).

mettere in collegamento “correnti” di pensiero e di costruire un ponte tra l’ermeneutica e il pragmatismo. In questa prospettiva di apertura tra correnti va collocato il saggio del 1986 di James T. Kloppenberg, *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*¹⁷. Nel saggio l’autore illustra il flusso di idee tra i due continenti (tra Stati Uniti e Europa), prendendo a oggetto di ricerca la ricostruzione della «transatlantic community of discourse in philosophy and political theory»¹⁸ attraverso due generazioni di filosofi. Vi vengono considerate sei figure: gli inglesi T. H. Green e H. Sidgwick, gli statunitensi W. James e J. Dewey, il tedesco W. Dilthey, il francese A. Fouillé, unite insieme dal filo conduttore della «via media». Secondo Kloppenberg le teorie sull’esperienza di questi sei filosofi convergono nello scartare le opposizioni tra idealismo e empirismo, incorporando nell’epistemologia la riflessione storico-antropologica; tra intuizionismo e utilitarismo, guadagnando il concetto di responsabilità in etica; tra socialismo rivoluzionario e liberismo del *laissez-faire*, propugnando ideali egualitari libertari e democratici in politica. La *via media* corrisponde, secondo l’autore, a una concezione organica e storica dell’esperienza, al di là dei dualismi e dicotomie, che vede le attività e produzioni del pensiero intrinsecamente legate alla vita. Egli riporta le radici di questa concezione a una «radical theory of knowledge» e dà risalto agli esiti epistemologici dei sei filosofi, evidenziandone la continuità con quelli etici e politici.

Infine, un accenno va fatto in questo scorcio a Richard Rorty, uno dei primi a far dialogare il pragmatismo con i classici della filosofia europea. Egli ha ricostruito su un approccio culturale l’incontro tra il pragmatismo di Dewey e il pensiero di altre figure europee (tra i quali lo stesso W. Dilthey). La sua tesi è che Dilthey e Dewey possono essere comparati, e valorizzati, nel loro impegno di critici della cultura, più che come ideatori di fondazioni conoscitive generali¹⁹.

¹⁷ J. T. KLOPPENBERG, *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Oxford University Press, New York 1986.

¹⁸ *Ivi*, p. 3.

¹⁹ La tesi di Rorty è che la ricerca di Dewey, anche laddove si proponga come un’esposizione filosofico-scientifica neutrale, rimane principalmente «critica della cultura», uno strumento di emancipazione sociale, che accresce la comprensione di sé attraverso il dibattito sollevato dalle scienze particolari. Cfr. R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, The University of Minnesota, 1982, trad. it. a cura di F. Elefante con il titolo *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986 (in punto si veda il V capitolo «La metafisica di Dewey», *ivi*, pp. 93-106). Sulle riserve avanzate da R. Rorty a J. T. Kloppenberg si veda «Dewey tra Hegel e Darwin», in *ID.*, *Truth and Progress*, Cambridge University Press 1998, trad. it. a cura di G. Rigamonti e introduzione di A. G. Gargani, *Verità e progresso*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 269-283.

Il duplice dato che si può ricavare da questo *excursus* sulla letteratura comparata, che non ha pretese di esaustività²⁰, è, da un lato, il carattere interconnesso delle diverse prospettive di ricerca che si integrano a vicenda e trovano un punto di incontro nella nozione di esperienza; e dall'altro, il carattere "di frontiera" di questi studi, che aiutano a scoprire la "circolarità" delle idee e loro basi storico-sociali.

Articolazione della tesi

La tesi si articola in cinque capitoli e in considerazioni conclusive. Il primo capitolo delinea una mappa dei riferimenti filosofici comuni dei due pensatori, oggetto della ricerca, nel contesto storico-filosofico tra gli ultimi decenni dell'ottocento e i primi del novecento. La caratterizzazione dei temi si apre con il dibattito sulle scienze della natura e sulle scienze dello spirito, che ha avuto come suo punto centrale l'Università di Berlino, luogo d'incontro di studiosi europei e filosofi americani (Georg Sylvester Morris, William James, Georg Herbert Mead). Morris negli anni precedenti all'insegnamento alla Johns Hopkins, affinò qui le sue conoscenze su Hegel e frequentò le lezioni di F. A. Trendelenburg (1867/68), portando con sé questi interessi di ritorno negli Stati Uniti. E ancora a Berlino James e Dilthey si incontrarono nel 1867 nella casa di Hermann Grimm²¹; e in questa città tra il 1889 e il 1890 il giovane studente Georg Herbert Mead soggiornò quattro semestri, frequentando anche i corsi tenuti da Dilthey. Con il secondo capitolo comincia l'analisi della nozione di esperienza nei due pensatori; analisi che prosegue nel terzo e quarto capitolo. Il centro del secondo capitolo è costituito dalle critiche mosse da Dilthey e Dewey alle concezioni formaliste, astratte e intellettualiste dell'esperienza, dominanti nella filosofia moderna. Il capitolo si sofferma

²⁰ In questo *excursus* lasciamo così da parte di J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse* (trad. it. a cura di G. E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970), poiché l'autore qui considera in prevalenza le convergenze metodologiche tra Dilthey e il pragmatismo «elaborato in senso logico-trascendentale» di Peirce (cfr. *ivi*, pp. 142-162). E non abbiamo menzionato, ma solo per mancanza di spazio, lo studio di V. W. Turner specificamente dedicato alla concezione dell'esperienza estetica in Dilthey e Dewey, di cui l'autore sottolinea la vicinanza di prospettive (V. W. TURNER, *Dilthey and Drama: An Essay in Anthropology of Experience*, in *The Anthropology of Experience*, a cura di V. W. TURNER e E. M. BRUNER, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1986, pp. 33-44).

²¹ Cfr. la lettera del 17 ottobre del 1867 di W. James a sua sorella Alice che riporta notizie dell'incontro con Dilthey avvenuto di lì a poco a casa di Hermann Grimm (in W. JAMES, *The Letters of William James*, a cura di H. James, 2 voll., New York 1969, vol. 1, pp. 108-14).

in particolare sull'attacco sferrato da entrambi alla concezione rappresentativa dell'esperienza (*pars destruens*). E delinea i percorsi attraverso i quali il filosofo tedesco riformula in modo nuovo la tematica della fondazione soggettiva e il filosofo americano quella della scoperta moderna del metodo sperimentale. Il terzo capitolo illustra i nuclei della teoria dell'esperienza e indica i mezzi con cui i due filosofi cercano di risolvere il problema della sua unità (*pars costruens*). Viene chiarito in modo specifico che entrambi muovono verso il superamento dei dualismi (soggetto-oggetto, forma-materia, anima-corpo) con un appello alla esperienza integrale, concreta e storica; vale a dire alla «connessione» e «interazione» strutturata in momenti volitivi emotivi e cognitivi. Il quarto capitolo riguarda l'esame delle strutture relazionali, della continuità e del nesso delle componenti esperienziali, e si sofferma su due momenti specifici della teoria dell'esperienza di Dilthey e di Dewey: la teoria della struttura e quella del circuito sensorio-motorio. In esso si trovano precisazioni sul modello della «struttura», che tipizza una visione dell'esperienza in cui i processi sono scanditi e teleologicamente orientati nel ritmo vitale di una unità psico-fisica; e sul modello del «circuito», che mette in primo piano il carattere contestuale e proiettivo dell'esperienza e il valore cognitivo dell'errore e dell'incertezza. Il risultato è che la concezione organicistica dell'esperienza, nella quale i singoli momenti non sono pezzi discreti ma funzioni, isolabili, di un processo di interrelazione più ampio, che abbraccia il sé e l'ambiente, è un'acquisizione comune dei due filosofi per prospettare il nesso di agire e conoscere, e affermare la funzione cognitiva di questo nesso nei processi di apprendimento. La dinamica di questa interrelazione, che si chiami «struttura» o «circuito sensorio-motorio», è caratterizzata dalla reciprocità effettuale di spontaneità e passività, della soggettività propria e dell'alterità; essa diviene il modo con cui entrambi, in critica al determinismo, integrano gli aspetti creativi dell'esperienza, pur nel condizionamento sociale-ambientale in cui l'uomo viene a trovarsi. Il quinto e ultimo capitolo tratta il passaggio dalla problematica logico-gnoseologica a quella antropologica nell'approccio all'esperienza, soffermandosi sulla «metodologizzazione», da parte dei due filosofi, della presa di consapevolezza del radicamento del pensiero nella connessione vivente, in senso sia organico che storico. In esso si approda a una prospettiva antropologica che segna il passaggio da una considerazione dell'individuo isolato a quella di un uomo che agisce nell'intreccio dei sistemi delle relazioni intersoggettive e si serve del conoscere

come strumento per orientare la propria condotta nel mondo. Le considerazioni conclusive confrontano i due filosofi sulle seguenti proposizioni: che la riflessività sia strumento di mediazione e ricostruttivo dei processi esperienziali; che il nesso di agire e conoscere poggi sull'unità dell'uomo vivente; che nell'agire vi sia il processo di realizzazione dei significati esperienziali.

Primo capitolo.

Riferimenti filosofici comuni tra W. Dilthey e J. Dewey

Premessa al capitolo

Nella seconda metà dell'ottocento al grande sviluppo delle scienze naturali (fisica chimica biologia) si accompagna la nascita e la fioritura delle nuove scienze sociali, psicologia pedagogia sociologia. Il progresso scientifico, e tecnologico, seguito alla grande espansione industriale dell'area europea e nordamericana, accende il dibattito sui metodi della ricerca scientifica e sui modi della trasformazione guidata della società, dando impulso al ripensamento del rapporto tra scienze singole e sapere filosofico. W. Dilthey e J. Dewey si collocano nel contesto di questo dibattito, all'interno del quale intervengono da protagonisti ad accordare il pensiero filosofico allo sviluppo economico-sociale e politico, distinguendosi per svolgere un ruolo "mediatorio"²². Entrambi respingono i dualismi delle correnti filosofiche dominanti (razionalismo, empirismo, idealismo, neo-kantismo, positivismo) e prospettano, sia pure con approcci differenti, una visuale antropologica dei problemi filosofici nell'intento di rispondere all'estraneazione umana indotta dai "processi industriali". Per quanto i punti di vista comuni, che si possono rintracciare tra il pensatore tedesco e lo statunitense, non provengano da rapporti diretti o da frequentazioni personali (di cui non risulta sinora

²² Secondo Dilthey il lavoro delle scienze e della filosofia ha per fine «das menschliche Geschlecht zu leiten» (W. DILTHEY, «Traum», in *GS VIII (Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen, 1962, pp. 220-226, qui p. 225; trad. it. «Sogno» (in *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, a cura di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli 1998, p. 341-47, qui p. 346). Si veda altresì quanto scrive nella *Introduzione* sul compito delle scienze dello spirito di guidare la società (*GS I: Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a cura di B. Groethuysen, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1966, p. 378 – d'ora in poi *Introduzione*; trad. it. trad. di G.A. De Toni rivista da G. B. Demarta, *Introduzione e apparati di G.B. Demarta con il titolo Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, Bompiani, Milano 2007, p. 751).

alcuna testimonianza), essi hanno le loro radici nell'intensa circolazione di idee, che si sviluppa nella seconda metà del XIX secolo tra Europa e Stati Uniti. È un dato riscontrato dalla vasta letteratura sul pensiero statunitense, che la filosofia nordamericana, e non fa eccezione la riflessione di Dewey, si sia sviluppata in stretta connessione con la filosofia tedesca²³. Nel periodo, da noi considerato, le correnti di pensiero statunitensi facevano capo a quelle europee. Nel suo saggio, *Storia della filosofia americana*, Herbert W. Schneider descrive la genesi delle correnti della filosofia americana come indissolubilmente legata a un influsso culturale di provenienza europea²⁴. Era consuetudine diffusa tra i giovani intellettuali-universitari americani approfondire gli studi superiori frequentando per alcuni (o più) semestri di studio e ricerca le università inglesi e tedesche; e conseguirci sin'anche il titolo dottorale²⁵. Una rapida disamina degli scritti giovanili di Dewey attesta tale orientamento filo-europeo e, in particolare filo-tedesco, degli intellettuali statunitensi. Egli stesso ha svolto una tesi di dottorato sulla psicologia di Kant nel 1884 (*The Psychology of Kant*) scritta alla Johns Hopkins University di Baltimora, una monografia su G. F. Leibniz del 1888 (*Leibniz's New Essays Concerning Human Understanding*) scritta durante il periodo di Ann Arbor alla University of Michigan sotto invito di Georg S. Morris (il quale aveva

²³ J. H. MUIRHEAD, *How Hegel come to America*, «The Philosophical Review», 1928, pp. 226-240; S. HOOK, *John Dewey: An Intellectual Portrait*, John Day Company, New York 1939; H. W. SCHNEIDER, *A History of American Philosophy*, Columbia University Press, New York 1946, trad. it. con il titolo *Storia della filosofia Americana*, Il Mulino, Bologna 1962; J. L. BLAU, *Men and Movements in American Philosophy*, trad. it. con il titolo *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze, 1957; M. WHITE, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, Columbia University Press, New York 1943 (2 ed. 1964); ID., *La rivolta contro il formalismo*, Il Mulino, Bologna 1965; G. DELEDALLE, *L'Idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Presses Universitaires de France, 1965, ID., *La philosophie américaine*, L'Age d'Homme, Lausanne 1983; C. SINI, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972; G. DYKHUIZEN, *The Life and Mind of John Dewey*, con una *Introduzione* di H. Taylor, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, Feffer & Simons, Inc., London and Amsterdam, 1973; A. GRANESE, *Introduzione a Dewey*, Laterza, Bari, 1973; ID., *Il giovane Dewey*, La Nuova Italia, Firenze 1986; C. WEST, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison 1989, trad. it. di F.R. Recchia Luciani e Prefazione di F. Fistetti, con il titolo *L'elusione americana della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1997; A. SANTUCCI, *Storia del pragmatismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 1992; L. MENAND, *Il circolo metafisico. La nascita del pragmatismo americano*, Sansoni, Milano 2001; R. M. CALCATERRA, *Introduzione a Il pragmatismo americano*, Editori Laterza, 1997, Roma-Bari; ID., *I valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James, Mead*, Carocci Editore, Roma 2003.

²⁴ H. W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia Americana*, cit., p. 4.

²⁵ Negli Stati Uniti della seconda metà dell'ottocento le università erano istituti d'istruzione superiore legati a finanziamenti di privati e dipendenti spesso da associazioni religiose. La Johns Hopkins fu la prima università laica ad offrire una specializzazione in filosofia, gli studiosi che volevano conseguire il titolo dottorale si specializzavano negli atenei europei.

avviato l'edizione di scritti dei classici tedeschi e si curava di ampliarne il numero²⁶), e una serie di ricerche che attestano, oltre alla familiarità, una piena assimilazione delle tesi idealistiche e degli sviluppi della recente psicologia e fisiologia tedesche, tra cui ricordiamo *The New Psychology*, *The Psychological Standpoint*, *Soul and Body*, e *Psychology*²⁷. Possiamo notare sin da ora che Dilthey nutre interessi analoghi a quelli deweyani menzionati. Uno sguardo sull'itinerario del pensatore mostra il proposito di proseguire l'opera kantiana con una *critica* della ragione (poi *storica*)²⁸ sin dalle annotazioni giovanili, un interesse per G. F. Leibniz dai tempi del suo studio presso l'Università di Heidelberg²⁹, una attenta conoscenza per le nuove ricerche in campo

²⁶ In questa monografia Dewey valorizza la fruttuosa eredità del filosofo tedesco nella visione organicistica, nella teoria della continuità, nel dinamismo conseguente alla definizione della sostanza nei termini di attività, nell'idea di fine e di universo come unità interrelata, insieme all'attenzione rivolta al metodo della dimostrazione (cfr. J. DEWEY, *Leibniz's New Essays Concerning Human Understanding*, S. C. Griggs and Company, Chicago 1888 [in *The Early Works*, 1882-1898, 5 voll., Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1969-72, 1, pp. 250-435 – d'ora in poi abbreviato in *EW*]; cfr. G. DYKHUIZEN, *The Life and Mind of John Dewey*, cit., p. 56).

²⁷ I tre articoli di Dewey sono rispettivamente pubblicati in «*Andover Review*», II, 1884, pp. 278-289 [in *EW*, 1, pp. 48-60]; «*Mind*», XI, 1886, pp. 1-19 [in *EW*, 1, pp. 122-143]; «*Bibliotheca Sacra*», XLIII, 1886, pp. 239-63 [in *EW*, 1, pp. 83-115]; e il saggio *Psychology* è pubblicato da Harper and Brothers, Franklin Square, New York 1887 [in *EW*, 2, pp. 336]. Si veda anche la recensione al saggio di G. T. Ladd del 1887, che passa in rassegna le ricerche psicologiche del tempo (*Professors Ladd's Element of Physiological Psychology*, «*New Englander and Yale Review*», XLV (June 1887), pp.528-37 [in *EW*, 1, pp. 194-204]).

²⁸ In un noto appunto giovanile del 1860 Dilthey formula il compito di una nuova critica della ragione sul fondamento di una visione storico-filosofica e delinea il piano di una critica della ragione storica (il nucleo germinale della *Einleitung in die Geisteswissenschaften*). Cfr. W. DILTHEY, *Der Junge Dilthey Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, a cura di C. Misch 1933, pp. 79-83 (d'ora in poi abbreviato in *DjD*).

²⁹ Leibniz è per Dilthey uno dei primi pensatori a fare della psicologia (e della prospettiva interiore) il centro di comprensione dell'universo e a preparare, così, la prospettiva gnoseologica, centrale per la comprensione di sé della filosofia. Ricordiamo che l'interesse di Dilthey per Leibniz matura in gioventù, e che è probabilmente legato alla figura di Kuno Fischer suo professore alla facoltà di filosofia di Heidelberg e interessato alla filosofia di leibniziana. In *L'analisi dell'uomo e intuizione della natura (Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation)*, a cura di G. Misch, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1969; trad. it. e Prefazione di G. Sanna con il titolo *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, 2 voll., La Nuova Italia editrice, Firenze 1974, vol. 2, pp. 270-87) Dilthey riconosce a Leibniz il merito di aver svolto metodologicamente la connessione di conoscenze storiche e filosofiche, e di aver contribuito al progredire della scienza antropologica. E negli scritti dell'ultimo periodo il concetto di monade di Leibniz è anticipatorio del concetto di individualità storica (la monade «rappresenta a suo modo l'universo storico» (ID., *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *GS VII*, 191-291, qui p. 199; trad. it. *Nuovi studi per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, cit., pp. 293-386, qui p. 304, si ricorda poi la traduzione italiana aggiornata dallo stesso curatore in *Scritti filosofici (1905-1911)*, pp. 287-402). Dilthey dedica a Leibniz un saggio scritto nel 1900 (e ora raccolto in *GS III: Studien zur Geschichte des Deutschen Geistes. Leibniz uns sein Zeitalter. Friedrich der Große und die Deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, a cura di P. Ritter, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1976; trad. it. in *L'analisi dell'uomo e intuizione della natura*, cit., pp. 270-77).

psicologico, testimoniata durante l'intero arco dell'insegnamento universitario³⁰, e, infine, una meditazione originale sul pensiero di Hegel³¹, che ha consegnato lo studio *Die Jugendgeschichte Hegels*. Certamente questi spunti possono indurre a proseguire la ricerca di interessi filosofici e culturali comuni ai due pensatori. Ma uno studio comparativo esteso ai vari ambiti in cui ha spaziato la loro riflessione va al di là dei limiti della presente ricerca. Per delimitare l'ambito della nostra analisi, cominciamo a selezionare i punti d'intersezione tra i due filosofi da considerare. Abbiamo isolato tre "fonti" di intersezioni nel percorso formativo di entrambi. Una prima fonte è il dibattito del tempo tra filosofia e scienze singole. Una seconda è il riferimento a figure legate alla elaborazione giovanile di Dilthey e Dewey. E una terza comprende studiosi che hanno avuto relazioni con i due filosofi, contribuendo alla maturazione delle loro idee. Di conseguenza, il primo paragrafo si sofferma sul dibattito tardo ottocentesco tra scienze dello spirito e scienze della natura; il secondo e terzo paragrafo si occupano di figure influenti nella formazione dei due filosofi, segnatamente di G. W. F. Hegel e di F. A. Trendelenburg; il quarto delinea la figura di G. H. Mead, amico e collega di Dewey e studente di Dilthey alla *Humboldt-Universität*, e quella di W. James, al cui nome è legata tra l'altro la prima ricezione del pragmatismo in Germania.

³⁰ Si vedano le lezioni dei corsi di psicologia, raccolte in *GS XXI: Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875-1894)*, a cura di Guy van Kerckhoven e H.-U. Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

³¹ Sul carattere innovativo della *Die Jugendgeschichte Hegels* (in *GS IV: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, a cura di H. Nohl, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1975; trad. it. di G. Cavallo Guzzo e A. Giugliano, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, con il titolo *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, Guida, Napoli 1986), si rimanda, tra le tante valutazioni positive, al giudizio di K. Löwith: «Dilthey ha fatto rivivere nuovamente il modo di pensare di Hegel e l'ha reso fruttuoso per il presente, con la sua *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905) e i suoi lavori storico-sistematici» (in K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo*, Einaudi, Torino 1949, p. 205).

1. Teoria e pratica. Cenni sul dibattito tra scienze della natura e scienze dello spirito

a) L'Università di Berlino e il dibattito sulle scienze

Iniziamo la nostra ricognizione dei punti di intersezione tra i due filosofi con uno sguardo all'ateneo di Berlino, centro propulsore del dibattito attorno alla metodologia della ricerca scientifica nonché luogo geografico d'incontro delle linee di collegamento che andiamo tracciando. L'università di Berlino viene fondata per iniziativa di Wilhelm von Humboldt nel 1829 e organizzata secondo un modello organicistico dei saperi. Secondo una concezione che poggiava sulla fiduciosa convinzione del valore educativo della cultura per l'accrescimento dell'umanità e proponeva un'armonica integrazione delle scienze tra loro e con la filosofia. I principi fondamentali della Humboldt-Universität possono essere compendati nei due ideali di "libertà accademica" e "unità di ricerca e insegnamento"³². Con il primo ideale s'intendeva la libertà di formazione, libertà che doveva essere garantita dallo stato; con il secondo, un sapere non subordinato ad autorità esteriori e aperto alla ricerca (*Forschen*). Tale modello, che valorizzava l'autonomia individuale e la funzione sociale della ricerca scientifica, si riverberava anche nella partizione degli ambiti disciplinari nelle quattro tipiche facoltà, la filosofica, la teologica, la giuridica e la medica, coordinate in unità dalla filosofia, il cui compito era appunto quello di riportare le scienze alla vita e facilitare il collegamento dei saperi specialistici alla cultura collettiva e condivisa. Nell'articolazione data da Humboldt, la facoltà di filosofia svolgeva una funzione centrale, poiché preparava a riflettere in maniera «kritisch» e autonoma. Nella visione humboldtiana si può riconoscere così il punto di mediazione tra il modello di università inglese e quello universitario francese. Mentre in Inghilterra (come a Oxford) le scienze erano riservate a un'élite aristocratica e impartite secondo i canoni offerti dalla

³² Cfr. H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1983, pp. 35-42.

tradizione, e nei colleges non veniva favorita la libertà di ricerca, la quale, invece, era finanziata dai privati (come nel caso della Royal Society); diversamente, in Francia con la riforma napoleonica dal 1806 l'insegnamento universitario era coordinato dall'alto, e attendeva dagli apparati centrali governativi la programmazione, che la prescrivevano in nome del bene comune. Humboldt, con il suo modello universitario, mirava a coniugare libertà accademica con responsabilità verso stato e società. Questa impostazione umanistica lasciò un'impronta duratura in Germania; e in particolare nell'università di Berlino, che a partire dalla generazione di Hegel, Wilhelm e Alexander von Humboldt, di F. D. E. Schleiermacher, cominciò a rivestire una posizione di rilievo. Nel corso del secolo XIX questo ateneo diventò un centro di irradiazione, nell'intera Europa, delle "scienze dello spirito"³³. Negli anni cinquanta e sessanta le scienze dello spirito trovavano i loro portavoce nei professori convocati di fresco, come T. Mommsen nel 1858³⁴, J. G. Droysen nel 1859, E. Zeller nel 1872; e, nei decenni successivi, la dominante *geisteswissenschaftlich* continuò a esercitare un notevole influsso sulle nuove generazioni di filosofi, sino alla seconda metà del novecento, attraverso i noti nomi dell'ateneo prussiano³⁵. All'ateneo berlinese dal 1883 Dilthey ricoprì la cattedra

³³ Cfr. F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica della ragione storica*, Marzorati, Milano 1971, p. 103. Dilthey riporta, nel discorso tenuto per il suo settantesimo compleanno, considerazioni sul giovanile soggiorno di studio a Berlino utili a comporre un quadro della vita culturale degli inizi sulla seconda metà dell'ottocento: «Quando io giunsi a Berlino agli inizi degli anni cinquanta del secolo passato [...] era giunto al suo punto più elevato il grande movimento, nel quale la costituzione definitiva della scienza storica e attraverso di essa delle scienze dello spirito si era compiuto» e qualche riga più avanti «[...] la costituzione della scienza storica è patita dai tedeschi – qui a Berlino aveva il suo punto centrale – [...]» (W. DILTHEY, *Rede zum 70. Geburtstag*, cit., GS V, p. 7).

³⁴ Cfr. F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica della ragione storica*, cit., p. 120. Bianco, ricostruendo i contatti tra il giovane Dilthey e l'autore della *Römische Geschichte* (1854-1885) e del *Römisches Staatsrecht* (1871-1888), fa cenno alle occasioni di incontro del «Club der Sebstmörder»; un gruppo di studiosi *geisteswissenschaftlich* «in prevalenza i giovani allievi di Trendelenburg, Droysen, Müllenhof e Ranke», impegnati nella riviviscenza degli ideali romantici a fronte della situazione attuale politica e scientifica, che costituiva «uno dei centri più importanti per la diffusione e lo sviluppo della problematica concernente le scienze dello spirito» (*ibidem*). Sul riconoscimento dell'importanza della figura di Theodor Mommsen nel Dilthey maturo, si rimanda oltre al discorso del 1903 *Rede zum 70. Geburtstag* (GS V, p. 8) anche alle pagine dedicate a Mommsen nelle pagine sugli «Zeitgenossen» (in GS XI: *Vom Anfang des geschichtlichen Bewußtseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen*, a cura di E. Weniger, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1965, pp. 230-31). Per una testimonianza diltheyana diretta sul Club si rimanda ai diari (W. DILTHEY, lettera al padre dell'11 gennaio 1867, *DjD*, pp. 230-232).

³⁵ Secondo lo studio di A. Schöltzel gli anni '80 costituiscono una data importante per l'insegnamento della filosofia a Berlino. Da questo momento in poi l'università consolida il carattere di centro importante per la *Lebensphilosophie*, che manterrà sino al 1945. Per quanto vi insegnassero esponenti vicini alle scienze della natura (come H. Ebbinghaus, K. Stumpf, A. Riehl, K. Lewin, H. Reichenbach), questi nomi rimanevano per lo più legati alla psicologia, e non "intaccavano" l'orientamento complessivo dell'università (A. SCHÖLTZEL, *Philosophie aus der Universität Berlin zwischen 1848 und 1945*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 35, 9, 1987, pp. 769-778).

che era stata di Hermann Lotze fino al 1882. La sua *Introduzione alle scienze dello spirito*, pubblicata proprio in occasione della convocazione all'università, ritrae la posizione del filosofo all'interno del dibattito tra scienze dello spirito e scienze della natura nella veste di acceso sostenitore della specificità delle scienze dello spirito, alla cui "fondazione" filosofica (*Grundlegung*) egli avrebbe continuato a dedicare i propri sforzi anche negli anni a venire. Sullo sfondo del dibattito culturale tedesco, e berlinese, si ritrovano i temi della relatività storica e della validità scientifica, del sapere filosofico e delle *Einzelwissenschaften*. Temi che nell'area germanica assumevano un rilievo particolare per via della grande eredità dei pensatori tedeschi dei secoli XVIII e XIX e del contrasto suscitato dalla non meno forte pressione seguita alla irruzione del positivismo dal 1860 in poi (in ritardo rispetto a Francia e a Inghilterra). Il dibattito sulle "scienze dello spirito e scienze della natura" assumeva la forma di una disputa metodologica sui modi di procedere delle "scienze dello spirito"³⁶ e sui modi di procedere delle scienze della natura. Per quanto nell'ambiente culturale tedesco non ci fosse univocità sulla determinazione d'ambito dei due gruppi di scienze, possiamo schematizzare le rispettive competenze nel modo seguente. Per scienze della natura è da intendersi l'insieme delle materie e discipline che hanno per oggetto i fatti dell'esperienza naturale indagabili con il metodo sperimentale (fisica, chimica, fisiologia, etc.); e per scienze dello spirito il mondo delle manifestazioni umane (storiografia, diritto, letteratura, religione, etc.). Questa schematizzazione resterebbe però un guscio vuoto se non si prendessero in considerazione le "forze" che l'hanno chiamata in causa. Nell'ambito di una temperie culturale di sgretolamento dei sistemi

³⁶ Sull'espressione «Geisteswissenschaften» («scienze dello spirito») si rimanda alla puntualizzazione data da Dilthey nelle prime pagine della *Introduzione*. Egli ammette di rifarsi a questa espressione in particolare, più che ad altre, anzitutto, per la comprensibilità raggiunta nell'«uso linguistico» diffuso (non da ultimo grazie alla *Logica* di J. S. Mill). Quest'espressione appare, poi, meno inadeguata di altre possibili enunciazioni (come «scienza della società», «scienze storiche», «scienze morali» e «scienze della cultura») perché designa precisamente la cerchia di fatti indagata: «Erfahrungswissenschaft der geistigen Erscheinungen», «Wissenschaft der geistigen Welt». La scelta dell'espressione «Geisteswissenschaften» non è comunque priva di limitazioni o equivoci, prima fra tutte la divisione della unità di vita psico-fisica («i fatti della vita spirituale non sono divisi dall'unità di vita psico-fisica della natura dell'uomo», W. Dilthey, *Introduzione*, cit., pp. 7-9 [GS I pp. 5-6]). A. Diemer, nella sua voce «Geisteswissenschaften» curata per lo *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ridimensiona il richiamo a Mill, puntualizzando che l'origine del termine non risale alla traduzione di Schiele della *Logica* Mill, bensì al contesto tedesco degli ultimi decenni del settecento (in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* a cura di J. Ritter, Schwabe & Co, Basel-Stuttgart, vol. 3, pp. 7913-7923). Da ricordare è poi la ricostruzione operata da Gunter Scholtz della determinazione di questo concetto (in G. SCHOLTZ, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zur Grundalge und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp Frankfurt am Main 1991, pp. 17-36).

metafisici e speculativi, che trovava nella Humboldt-Universität un importante punto di riferimento, il fiorire delle scienze dello spirito avanzava nella direzione di una interpretazione dello «spirito oggettivo» emancipata dagli schemi razionalistici, mettendo in gioco i connessi temi della specializzazione scientifica, dell'unità della visione dell'uomo, della gestione dei saperi nelle università³⁷) e della tematica metodologica (tipizzata nella distinzione comprendere-spiegare), in una maniera alternativa alle proposte positivistiche. Ci pare dunque opportuno approfondire la schematizzazione che abbiamo fatto. Le posizioni in contrasto si possono raggruppare in due indirizzi, che vedono disporsi da una parte, coloro i quali intendono estendere i metodi delle scienze naturali all'intero campo del sapere³⁸ (positivisti), e dall'altra, coloro che difendono l'autonomia delle scienze dello spirito (storicisti). Il primo indirizzo, muovendo dalla tesi che la scienza positiva è l'unica ad avere valore conoscitivo, e fidando sui suoi successi applicativi, afferma l'unità di metodo nei molteplici ambiti d'indagine scientifica e assegna alla filosofia (come "filosofia

³⁷ Sul dibattito scienze della natura e scienze dello spirito si rimanda alla raccolta di saggi di M. RIEDEL, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, trad. it. di G. Di Costanzo con il titolo *Comprendere o spiegare? Teoria e storia delle scienze ermeneutiche*, Guida, Napoli 1989; K. O. APEL, *Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 1 (1955), pp. 142-199. Sulla centralità di questo dibattito nell'esprimere la coscienza contemporanea della crisi o *tragedia* della filosofia sistematica e speculativa, cfr. F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie, Geist Leben Existenz Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig 1929, p. 180. Si rintracciano echi di questo dibattito nelle novecentesche discussioni sulla metodologia della conoscenza storica (il modello nomologico di C. G. HEMPEL in *La formazione dei concetti e delle teorie nella scienza empirica*, Milano 1961; nell'«a priori trascendental-pragmatico» di K. O. APEL in *Spiegare e comprendere: la «distinzione» diltheyana e le possibilità di «mediazione»*, *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., pp. 106-127; nelle spiegazioni di G. H. VON WRIGHT, *Sulla verità delle «spiegazioni comprendenti»*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., pp. 127-135.

³⁸ Nel contesto segnato degli sconvolgimenti politici e di quelli economici conseguenti agli sviluppi industriali la figura di A. Comte (1798-1857) esercitò una forte attrazione, per via del suo "spirito" riformatore. Le basi comtiane della direzione scientifica della vita della moderna società europea poggiavano su una concezione dello sviluppo della storia, o dell'umanità, procedente secondo gradi crescenti di organizzazione (legge dei tre stadi). Nel *Corso di filosofia positiva* del 1830-42, a livello metodologico, lo status di conoscenza scientifica veniva riservato soltanto a conoscenze rivolte ai "dati positivi", comportando con ciò l'esclusione dal sistema delle scienze dei saperi che hanno per contenuti la auto-riflessione e, quindi, della psicologia. Il *Sistema di logica deduttiva e induttiva* (del 1843) di J. S. Mill esprimeva una riflessione sui metodi positivisticisti e sulla loro applicazione anche nell'ambito delle scienze umane, mostrando la validità del metodo induttivo a base del metodo scientifico. L'evoluzionismo spenseriano poi, con i *Primi principi* del 1862, avanzava una visione cosmica della realtà (che include inorganico, organico e superorganico) quale processo di sviluppo graduale e migliorativo, che si svolge dall'omogeneo all'eterogeneo. In ambito storiografico, H. T. Buckle concepiva la storia come ricerca di leggi generali alle quali ricondurre la spiegazione del corso storico (*History of Civilization in England* del 1857-1861). La sua *History* fu tradotta negli anni seguenti da Arnold Ruge, maestro di R. Haym, che voleva perseguire un'opera di mediazione tra lo spirito tedesco e quello europeo-occidentale.

positiva”) il compito ancillare di esplicitarne i principi e sistematizzarne i risultati. Nel riorganizzare l’intera enciclopedia dei saperi attorno a un nucleo unitario, modellato secondo i procedimenti della scienza naturale, esso rifiuta qualsiasi dato che non sia pubblico (ossia osservabile e verificabile) e priva così di efficacia epistemologica la riflessione interiore (nonché la psicologia a suo supporto), cui si appellano invece gli esponenti del secondo gruppo, sostenitori dell’autonomia delle scienze umane. Il secondo indirizzo, nutrito dai rappresentanti della Scuola storica berlinese, difende dal canto suo l’irriducibilità delle scienze dello spirito di fronte al tentativo di universalizzazione degli schemi concettuali *naturwissenschaftlich* dei filosofi “positivi”, affermano per tutte le scienze che si riferiscono all’uomo e alla società l’univocità del fondamento storico e, conseguentemente, l’autonomia di una peculiare metodologia comprendente, intuitiva, modellata attorno alle manifestazioni umane concrete (produzioni artistiche del singolo, letteratura di un popolo, storia di una nazione, religione, giurisprudenza degli Antichi, e così via). Questi, in sintesi, i motivi principali dello scontro tra i due orientamenti in conflitto sul finire degli anni cinquanta. Per la comprensione di questo contrasto tra i due gruppi di scienze, va aggiunto che esso si svolge in un clima culturale acceso, attraversato oltre che dai successi delle applicazioni scientifico-naturali, dal fiorire delle scienze storiche, dalla rinascita del criticismo kantiano³⁹, nonché dalle tensioni politiche dell’unificazione tedesca (1860-1875)⁴⁰. Un

³⁹ Cfr. K. CH. KÖHNKE, *Die Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

⁴⁰ Con il termine storicismo ci si riferisce alla crescente consapevolezza che matura tra la fine del XVIII e il XIX secolo, del compito di determinare il sapere storico in forma scientifica (è a F. Meinecke che si deve una visione dello storicismo come corrente, ricostruita ne *L’origine dello storicismo* del 1936). Più che un movimento unitario esso designa prospettive teoriche comuni, come: una considerazione della realtà attraverso le categorie filosofiche costitutive di sviluppo, progresso, individualità; una visione della storia come corso di realizzazione finalistica e organica interazione tra le sue manifestazioni; nonché una visione della filosofia libera dal determinismo naturalistico e logico. Nella varietà delle formulazioni storicistiche si possono distinguere due accezioni. L’una sviluppa il lato epistemologico della conoscenza storica, riflettendo in maniera puntuale sui suoi metodi e possibilità conoscitive; l’altro sviluppa una visione storica della realtà, muovendo da un principio logico-materiale o logico-ideale. Al costituirsi di questi due indirizzi ha contribuito lo *Ancora una filosofia della storia per l’educazione della umanità* del 1774 di J. G. Herder (1774-1803). L’eredità della nozione herderiana di *Volksgeist* era legata alle connesse concezioni del linguaggio (inteso come espressione del popolo) e visione organicistica della storia (modello del ciclo vitale). Oltre a Herder, contribuì anche l’insegnamento di Wilhelm von Humboldt (1767-1835) con il fortunato saggio *Sul compito degli storici (Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers)* del 1821, mediante la centralità assegnata al linguaggio, quale *medium* per la auto-comprensione di un popolo, strutturato teleologicamente nella creatività delle proprie molteplici manifestazioni. L’opera di Humboldt fu poi ripresa da J. G. Droysen (per lui il «Bacone delle scienze storiche») che esplicitò sul piano metodologico le premesse antropologico-conoscitive della definizione del linguaggio come veicolo, affinando il procedimento del comprendere. A proposito dell’operazione di Droysen, osserva Riedel: «Dall’incontro della *visione politica*, della

contesto, pertanto, che favorisce sia la proliferazione di punti di vista nuovi sia il rinverdirsi di sintesi filosofiche “vecchie” (riformatori e tradizionalisti), sia la sperimentazione di contaminazioni e soluzioni mediatricie. Prime figure rappresentative del “filone” positivista tedesco sono Karl Twesten e Friedgar Mone. Due figure che Manfred Riedel, studioso del pensiero tedesco di questo periodo, fisionomizza nel suo scritto *Tra positivismo e storicismo. Sull’origine della opposizione tra «comprendere» e «spiegare»*⁴¹. Il primo viene denominato dall’autore «cervello leader del partito prussiano»⁴², il secondo, storico dell’antichità che aspirava a integrare la ricerca storica nel disegno delle scienze positive. Il disegno di K. Twesten⁴³ di realizzare la sintesi di motivi politici e teorici, è animato da un deciso atteggiamento anti-metafisico e anti-speculativo e da un orientamento politico riformatore. Egli aveva fatto proprio un modello di conoscenza storica avvicicabile a quello della *History of Civilization in England* di Buckle, sostenendo che il compito della ricerca storica fosse quello di reperire le leggi universali che regolano i rapporti umani e che su questa base occorresse predisporre le conoscenze sulle quali avviare un adeguato rinnovamento sociale. Il

“esperienza del mondo raccolta nella sua vita operosa» (Droysen) con la *facoltà ermeneutica* nasce un modo di filosofare nuovo, cioè allo stesso tempo trascendentale ed empirico, che ha il suo punto fermo nella mediazione di conoscenza storica e conoscenza filologica» (in M. RIEDEL, *Conoscenza storica, filologica e filosofica. Wilhelm von Humboldt e la svolta ermeneutica della filosofia*, in *Comprendere o spiegare?*, cit., pp. 173-202, qui p. 178). All’Università di Berlino hanno insegnato anche i maestri della Scuola storica i quali, più che un programma teorico univoco, sostenevano univocamente una ricerca storica basata sull’accertamento delle fonti e sulla critica filologica dei materiali rinvenuti; in polemica con le filosofie della storia di matrice idealistica che impiegavano strumenti speculativi ricostruttivi del corso storico. Dal punto di vista delle modalità della ricerca, l’impegno dei suoi rappresentanti andava incontro all’elaborazione di categorie storiografiche per una comprensione razionale del corso storico e delle sue manifestazioni. Dal punto di vista teoretico il filo conduttore che univa i suoi vari esponenti era l’idea dell’individualità (riferita anche ai popoli, alle nazioni, alle lingue, alle poche storiche). Oltre i confini strettamente disciplinari, il lascito “rivoluzionario” di questa scuola sta nell’estendere e universalizzare la “coscienza storica” a ogni considerazione sistematica, imprimendo così una profonda trasformazione nell’intera ricerca teoretica. Gli esponenti di questo indirizzo (oltre il già citato Droysen, Sybel, Treitzchke) hanno dato vita – come F. C. Savigny (1779-1861) nel riformare i metodi del diritto, L. von Ranke (1795-1886) nella ricerca storiografica, Ritter nella geografia, J. Grimm nella ricerca linguistica e letteraria – a ricerche su ambiti specifici, tutte però convergenti in una visione organicistica del corso storico, dal quale ciascuna singola ricerca è estraibile solo per astrazione (sul contesto culturale di Berlino di metà ottocento e la Scuola storica, cfr. F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica della ragione storica*, cit., pp. 102-35). Cfr. D. LOSURDO, *Intellettuali e impegno politico in Germania: 1789-1848*, «Studi storici», anno 23 (1982), pp. 783-819; cfr. G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, Giuffrè, Milano 1965, p. 86.

⁴¹ Cfr. M. RIEDEL, *Tra positivismo e storicismo. Sull’origine della opposizione tra «comprendere» e «spiegare»*, *Comprendere o spiegare?*, cit., pp. 149-173. In questo studio Riedel contesta all’interpretazione di J. HABERMAS (*Erkenntnis und Interesse*, cit., p. 88 ed tedesca) la tesi che storicismo e positivismo sono animati da una medesima «consapevolezza scientifica dei metodi» (*ivi*, p. 149).

⁴² *Ivi*, p. 151.

⁴³ Karl Twesten (1820-1870) giurista e politico a Berlino. Nel 1862 egli dà vita a un’associazione politica di orientamento progressista e critico della politica bismarckiana.

primo volume della sua opera *Die religiösen, politischen und sozialen Ideen der asiatischen Kulturvölker*, rimasta incompiuta, veniva pubblicato postumo nel 1872 dal pionieristico “filosofo della cultura” ed estimatore delle nuove scienze della natura Moritz Lazarus. Quest’ultimo segnalava la continuità degli intenti di Twisten con quelli animatori della rivista da lui fondata assieme a H. Steinthal nel 1859⁴⁴, ben nota a Dilthey. Tra i principali sostenitori delle scienze dello spirito si trovano J. G. Droysen, R. Haym, W. Dilthey, critici dell’interpretazione della storia data da Twisten, senza tuttavia respingerne il messaggio riformatore. Così Rudolf Haym⁴⁵, storico, condivideva i fini pratici della concezione di Twisten, ma non ne accettava l’esclusione di ogni richiamo alla religione e la riduzione della filosofia a teoria delle scienze (tesi percepite come proprie del positivismo). Egli sosteneva una concezione autonoma della storia: «autonoma» dagli schemi speculativi e dalle riduzioni fisiologistiche. E rivendicava una visione che si addentrasse nella “ricchezza” della connessione dell’animo per ricercarne la vitalità (*Lebendigkeit*) degli avvenimenti. Così Droysen, che si dedicava da tempo alla chiarificazione della scienza storica e dei propri fondamenti (come un *analogon* della *critica* kantiana), occupandosi della logica, della metodologia e del soggetto della

⁴⁴ La «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft» viene fondata da Moritz Lazarus e Heymann Steinthal quale organo di ricerca e divulgazione di un programma teorico, volto allo studio delle forme di obiettivazione dello spirito (culturali), privato di richiami speculativi e metafisici. Tale programma s’ispira in parte ai metodi delle scienze naturali (realizzando una «fisiologia della scienza storica»), ma non si limita a registrarne le strumentazioni, rielaborando piuttosto in maniera originale l’ispirazione di Herder e di W. von Humboldt (studio delle manifestazioni della vita e dello spirito dei popoli come lingua, religione, costumi, in quanto forme organiche di comprensione di sé di ogni popolo). Si rimanda in merito allo studio di A. MESCHIARI, *Psicologia delle forme simboliche. «Rivoluzione copernicana», filosofia del linguaggio e «spirito oggettivo»*, Le Lettere, Firenze, 1999). Sulla funzione della psicologia nel programma della *Zeitschrift*, si rimanda a S. POGGI, *I sistemi dell’esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977 (in particolare, pp. 546-49 e sull’analisi del linguaggio pp. 459-60). Dilthey conosceva bene la «Zeitschrift für Völkerpsychologie», e nel *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* (dispensa delle lezioni tenute come Privatdozent a Berlino nel 1865) definiva il suo programma una filosofia della storia accanto a quella hegeliana, positivistica (cfr. W. DILTHEY, *GS XX: Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur Erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903)*, a cura di H.-U. Lessing e F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, pp. 19-32, qui pp. 30-31; sul rapporto Dilthey-Lazarus si veda di H.-U. LESSING, *Dilthey und Lazarus*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 3 (1985), pp. 57-82.

⁴⁵ Di Rudolf Haym (1821-1901) ricordiamo il confronto con Hegel in cui egli esprimeva una presa di posizione critica nei confronti della filosofia speculativa, e la sua attività politica orientata in senso liberale (R. HAYM, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über die Entstehung und Wert der hegelischen Philosophie*, Verlag von Rudolph Gärtner, Berlin 1857). Fu editore dei «Preußische Jahrbücher», portavoce di ideali liberal-progressisti e antifeudali. Per il rapporto Dilthey-Haym, si segnala L. VON RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, pp. 51-67; e sulla specifica discussione tra Dilthey e Haym in merito alla concezione della ricerca storiografica, si rimanda allo studio di F. D’ALBERTO, *Biografia e filosofia. La scrittura della vita in Wilhelm Dilthey*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 21-64.

ricerca storiografica al fine di dimostrare la specificità di queste scienze⁴⁶, non rimaneva indifferente alle esigenze poste dalla ricerca scientifica empirica. Alla fine degli anni cinquanta egli giunge a definire un “canone” che, se per un verso riprendeva la valorizzazione di Humboldt della ricerca e della funzione connettiva della filosofia, dall’altro se ne allontanava, accogliendo l’istanza di una più moderna accentuazione empirica⁴⁷. La sua formula, che «l’essenza del metodo storico è da comprendere nell’attività di ricerca»⁴⁸, metteva in evidenza il carattere “scientifico-esperienziale” della ricerca storica. Sul piano metodologico, Droysen assumeva il criterio che la ricerca storica si dovesse configurare e modellare sul carattere morfologico del suo materiale⁴⁹. La distinzione di natura e storia, pertanto, non poteva corrispondere a due ambiti distinti ontologicamente, ma andava ricondotta a due modi determinati in cui lo spirito umano si rappresenta il mondo. Questo criterio opponeva alla concezione della storia del positivismo, che identifica storia dell’umanità e progresso di civilizzazione e s’impenna sul primato esplicativo di generalizzazioni e leggi, un metodo “descrittivo-comprendente”, teso a considerare l’individuale (soggetto storico) nella sua capacità di azione, distinto da quello esplicativo proprio delle scienze della natura. La voce di Droysen divenne un punto di riferimento ben oltre l’Università di Berlino, in cui egli rappresentava la tradizione di studi storici e umanistici. Lo stesso Dilthey ne venne influenzato, e nella prima suddivisione del 1876 delle *Einzelwissenschaften* articolava le scienze in tre gruppi, *Naturwissenschaften*, *Geisteswissenschaften* e *Metaphysik o philosophische Theologie*⁵⁰, ricalcando la distinzione fatta da Droysen. Alla Humboldt l’esito del dibattito sulle scienze dello spirito e della natura vede la “vittoria” alla Humboldt del filone *geisteswissenschaftlich* e la sconfitta formale di quello positivista nell’ambito degli studi storici accademici.

⁴⁶ «[Die Historik] muß sich die Aufgabe stellen, ein Organon des historischen Denkens und Forschens zu sein» (J. G. DROYSEN, *Grundriß der Historik*, a cura di R. Hübner, München-Berlin 1943, § 16, p. 331; trad. it. di D. Cantimori, *Sommario di istorica*, Sansoni, Firenze 1967, p. 38).

⁴⁷ Cfr. H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, cit., p. 72.

⁴⁸ «Die Methode der historiscke Forschung ist bistimmt durch den morphologischen Charakter ihres Materials. Das Wesen der historische Methode ist forschend zu verstehen» (*ivi*, § 8, p. 328; *Sommario di istorica*, cit., p. 34).

⁴⁹ J. G. DROYSEN, *Grundriß der Historik*, cit., § 8, p. 328.

⁵⁰ Si rimanda a W. DILTHEY, *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* (GS XX, pp. 26-32). Nella più tarda *Die Entstehung der Hermeneutik*, Dilthey disegna la tripartizione delle scienze in scienze fisico-chimiche, scienze biologiche e scienze dello spirito, precisando che ciascuna di queste scienze si trova in connessione con le altre (cfr. *Die Entstehung der Hermeneutik*, GS V, pp. 317-331; trad. it. di M. Ravera, *Le origini dell’ermeneutica in Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, a cura di M. Ravera, Marietti, Genova 1986, pp. 172-98).

Questo esito non risolse, tuttavia, il dibattito sulle scienze della natura e su quelle dello spirito, lasciando sul fondo tensioni ideologiche che continuarono ad alimentare dispute sia sul piano storiografico che su quello politico⁵¹. L'orientamento positivistico lasciò un'impronta duratura, ponendo a tema della ricerca scientifica, anziché i singoli eventi e le grandi personalità, i movimenti storici di massa, i fenomeni di lunga durata (che saranno oggetto della futura ricerca storiografica novecentesca); mentre sul piano politico valorizzò la portata emancipatoria delle ricerche storiografiche (come l'analisi dei fenomeni sociali, dell'industrializzazione capitalistica, etc.). Negli anni ottanta-novanta e fino ai primi del novecento il dibattito su questi temi si impersonò in W. Dilthey e W. Windelband. Nel discorso di rettorato del 1894 tenuto all'Università di Strasburgo, e intitolato *Le scienze naturali e la storia*, Windelband differenziava le scienze dello spirito da quelle della natura utilizzando un criterio metodologico. Egli vedeva nella metodologia e nella teoria della scienza l'occasione per rendere comprensibile «il nesso fra il lavoro filosofico e quello delle altre scienze»⁵². Partendo

⁵¹ Il problema dell'unità dei saperi suscitava interesse e partecipazione anche da parte degli scienziati naturalisti, come fisici, fisiologi, chimici, zoologi. In proposito si ricorda la *Akademische Festrede* tenuta da Hermann Helmholtz nel 1862 alla Università di Heidelberg, intitolata *Sul rapporto tra le scienze della natura e la totalità della scienza* (H. HELMHOLTZ, *Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften*, in *Vorträge und Reden*, Braunschweig, 1903, pp. 159-85, trad. it. a cura di V. Cappelletti, *Opere*, Utet, Torino 1967, pp. 329-368). La connessione dei saperi e delle facoltà, minacciata dalla specializzazione scientifica, secondo Helmholtz, poteva essere realizzata solo tenendo vivo lo scambio reciproco tra le scienze della natura e quelle dello spirito, entrambe portatrici di energie formative, pur nell'impiego di procedimenti differenti e tematizzando aspetti differenti della esperienza (cfr. «brevi considerazioni basteranno a mostrare come questa connessione sia assolutamente necessaria» [ivi, p. 347]). L'auspicio di Helmholtz andava così verso la realizzazione di una collaborazione («connessione») tra questi due gruppi di scienze, come si legge in queste righe estratte dal suo discorso: «Poiché le cose stanno così, poiché le scienze si sono divise in infiniti rami e ramoscelli, poiché tra loro sono nati vivaci contrasti, e nessuna singola persona può più abbracciare il tutto o anche solo una cospicua parte del tutto, ha ancora senso tenere insieme tutte quante le discipline scientifiche in un medesimo istituto? L'unione delle quattro facoltà in una sola non potrebbe essere un residuo medievale? È stato già fatto notare che vi sarebbe più di un vantaggio estrinseco spedendo i medici negli ospedali delle grandi città e gli studenti delle discipline naturalistiche nelle scuole politecniche, e istituendo particolari seminari e scuole per gli studenti di teologia e di diritto. Vogliamo sperare che le università tedesche possano essere preservate ancora per lungo tempo da un tale destino! Nel caso su detto, infatti, la connessione tra le diverse scienze sarebbe rotta [...]» (ivi, p. 346).

⁵² Cfr. W. WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaften* (1904), in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihre Geschichte*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1903; trad. it. Di R. Arrighi, *Preludi*, Bompiani, Milano pp. 156-74; trad. it. rivista *Le scienze naturali e la storia*, in A. MARINI, *Materiali per Dilthey. Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 173-189, qui p. 175). Dilthey criticava la distinzione metodologica introdotta da Windelband, sia perché vedeva in essa il pericolo di un "parallelismo" tra gli indirizzi conoscitivi, che ne ostacolava la visione unitaria; sia perché non trovava adeguatamente riconosciuta l'aspirazione alla conoscenza di strutture generali propria anche delle scienze dello spirito (come la ricerca psicologica). Dilthey risponde subito a Windelband alla conferenza per l'Accademia Prussiana delle Scienze nell'aprile del 1895. Predispose poi i materiali per un intervento scritto, di cui sospende il completamento, limitandosi a pubblicarne la parte mediana nelle *Relazioni* per l'Accademia, apparsa nel 1896 con il titolo

dall'idea che una porzione di esperienza può essere oggetto sia di un interesse scientifico generalizzante che di un interesse scientifico particolarizzante, egli attribuiva alle scienze naturali la prerogativa di pervenire alla conoscenza di leggi generali e alle scienze dello spirito quella di pervenire alla conoscenza dell'irripetibilità e singolarità dei fenomeni. Procedendo su questa via, Windelband dà un fondamento alla suddivisione delle scienze puramente metodologico, affermando che il «principio della suddivisione è il carattere formale dei loro fini scientifici: le une cercano le leggi generali, le altre fatti storici particolari»⁵³:

Così – scrive Windelband – possiamo dire: le scienze empiriche cercano nella conoscenza del reale o il generale nella forma della legge di natura, o il particolare nella sua figura storicamente determinata: ora, considerano la forma stabile, ora il contenuto singolo, determinato in se stesso, dell'accadere reale. Le une sono scienze della legge, le altre scienze dell'avvenimento; quelle insegnano ciò che è sempre, queste ciò che è stato una volta. Il pensiero scientifico è, se posso comporre un'espressione nuova, nel primo caso *nomotetico*, nel secondo *idiografico*⁵⁴.

Il criterio metodologico individuato da Windelband per la distinzione dei due ambiti di scienze costituirà per lungo tempo un punto di riferimento per definire i due indirizzi scientifici, anche quando il dibattito si sposterà, durante il primo Novecento, a investire questioni di carattere istituzionale e sociologico. Come è il caso della rimostranza del 1913 di un centinaio di filosofi di lingua tedesca (tra i quali Natorp, Husserl, Rickert, Windelband, Eucken, Riehl), presentata presso il ministero dell'Istruzione per chiedere di porre freno alla crescente assegnazione delle cattedre universitarie a psicologici scientifico-naturali, sottraendone ai giovani filosofi⁵⁵. Passiamo ora a considerare più da vicino la posizione di Dilthey.

Contributi allo Studio dell'individualità (in *GS V*, pp. 241-316; trad. it. in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., pp. 447-518; cfr. le vicende editoriali ricostruite dal curatore in Nota alla edizione italiana (*ivi*, pp. 515-518).

⁵³ *Id.*, *Le scienze naturali e la storia*, cit., p. 179.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Per una bibliografia sul caso di questa petizione del 1913, e, soprattutto, per un'efficace sintesi sulla critica allo psicologismo in filosofia si rimanda a F. D'AGOSTINI, *Breve storia della filosofia del Novecento. L'anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino 1999, pp. 38-42.

b) Dilthey als Geisteswissenschaftler

Dilthey appartiene alla generazione di universitari berlinesi degli anni sessanta che erano stati educati agli ideali della classicità e avevano sviluppato una “coscienza politica e scientifica”⁵⁶ nutrita di tradizione classico-umanistica tedesca, e porta con sé questo bagaglio ideale nel suo confronto critico con il positivismo francese e inglese e nel suo posizionamento di fronte ai problemi della situazione politica interna. Il nostro filosofo sviluppa sin dagli anni giovanili una identità di *Geisteswissenschaftler*⁵⁷. Ricordiamo la sua partecipazione agli incontri del «Club der Selbstmörder»⁵⁸, che attorno agli anni sessanta raccoglieva gli universitari berlinesi pronti a discorrere dei propri ideali culturali e a renderli partecipi dei temi politici. E i primi lavori storiografici⁵⁹, in cui egli prendeva a tema il rapporto tra sapere universale individualità e mondo storico. In questi primi passi si palesa anche un interesse per la problematica politica del suo tempo. Dilthey si schierava per un orientamento liberal-progressista vicino a quello espresso dai «Preußische Jahrbücher»⁶⁰. I primi scritti rivelano la

⁵⁶ Cfr. F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica della ragione storica*, cit., p. 120 e ss.

⁵⁷ Nella *Antrittsrede* tenuta alla Università di Basel nel 1867, il giovane professore Dilthey avvertiva lucidamente le radici del compito filosofico contemporaneo negli insegnamenti umanistici-trascendentali-romantici tedeschi e ne prospettava l’innesto con le istanze dell’empirismo positivista (a conclusione del discorso si legge, infatti: «la filosofia è oggi legalmente congiunta alle scienze, all’arte, alla società. Da questa congiunzione nasce il suo compito. Anche il nostro è più chiaramente riconoscibile: seguire l’indirizzo critico kantiano, fondare una scienza empirica dello spirito umano in operosa unione con i ricercatori negli altri campi; vale a dire conoscere le leggi che reggono i fenomeni sociali, intellettuali e morali» (W. DILTHEY, *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770 bis 1800 (Antrittsvorlesung in Basel 1867)*, GS V, pp. 12-30, qui p. 27; trad. it. di parti a cura di G. Magnano San Lio, *Il movimento poetico e filosofico in Germania tra il 1770 ed il 1800*, «Archivio di storia della cultura», XI (1998), pp. 243-59).

⁵⁸ Si veda la nostra nota 13 (*infra*).

⁵⁹ Ad esempio, gli articoli: su *Johann Georg Hamann*, «Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft», 40, (1858), pp. 315-20 [in GS XI, pp. 1-39]; su *Zum Jubiläum von Carl Immanuel Nitzsch*, «Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft», 24 (1860), pp. 185-92 [in GS XI, pp. 39-56]; oltre agli studi su Schleiermacher, si ricordano le pubblicazioni per i «Westermanns Monatshefte» come la raccolta *Deutsche Geschichtsschreiber* composta da cinque articoli, dedicati rispettivamente a J. Müller, B. G. Niebuhr, F. C. Schlosser, F. C. Dahlmann e F. von Raumer (GS XI, pp. 70-194); gli scritti *Novalis* (1865), *Über Gotthold Ephraim Lessing* (1867), *Phantastische Gesichterscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig* (1866), *Hölderlin und die Ursachen seines Wahnsinns* (1867) poi rielaborati e raccolti in *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*, a cura di G. Malsch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005; trad. it. a cura di N. Accolti Gil Vitali, *Esperienza vissuta e poesia*, il Melangolo, Genova 1999).

⁶⁰ I «Preußische Jahrbücher» erano “organo” del partito costituzionale liberale, di cui Dilthey condivideva la concezione di un sapere al servizio della *Bildung* di una nazione tedesca libera e unitaria e la valorizzazione dell’incontro tra cultura e politica, ossia la considerazione di storia, biografia, scienze

tendenza del giovane filosofo a tener distinte, per quanto correlate (perché a un tempo differenti e legate), dimensione politica e ricerca storica, nella cornice di una predilezione per la critica delle idee, più che per l'azione⁶¹, e profilano una *Denkweise* propensa a esercitare un effetto trasformativo (*umgestaltend*)⁶², che si consoliderà sul piano fondativo-teoretico nel disegno di riportare la filosofia sul piano della ricerca scientifica empirica e storica. Tale atteggiamento teorico è inciso nel motto della giovinezza: «Kein anderer ist der Charakter, der unsere Epoche aufgeprägt ist, als die Durchdringung der empirischen Wissenschaften und der Philosophie»⁶³, con cui egli condensa l'appello alla cooperazione tra filosofia e scienze empiriche, e trova primo svolgimento ed esposizione compiuta nel saggio del 1875 *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*⁶⁴. Avanzando l'idea della cooperazione tra filosofia e scienze empiriche, egli tocca il cuore del problema della fondazione stessa delle scienze⁶⁵. Il suo intervento si connota

esatte e antropologia come “tasselli” e prospettive che implementano la formazione del cittadino. All'intenzione di porre il sapere storico a servizio della vita e comprendere la storia a partire dal compito etico dell'uomo, è legata la valutazione della ricerca storiografica di F. C. Schlosser, cui Dilthey dedica una monografia (cfr. *Friedrich Christoph Schlosser*, GS XI, pp. 104-164; trad. it. a cura di M. MARTIRANO, *I principi della storiografia di Friedrich Christoph Schlosser*, Guida, Napoli 1993, pp. 41-116). Secondo Dilthey il programma dei «Preußische Jahrbücher» era stato in parte anticipato dagli *Annali tedeschi* di Gervinus, “vivificatore” della tradizione tedesca della *Humanität*. I «Deutsche Jahrbücher» erano animati da un analogo intento di collegare sapere scientifico e vita, e dal proposito di contribuire culturalmente all'impegno pragmatico e all'azione. Sotto il profilo politico, essi erano il manifesto di un ideale anti-reazionario e riformatore, lontano dagli estremi del conservatorismo chiuso e dalle posizioni radicali rivoluzionarie (cfr. lo studio di F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica della ragione storica*, cit., pp. 86-87).

⁶¹ Sull'atteggiamento politico problematico, se non contraddittorio, di professore, cfr. A. NEGRI, *Saggi sullo storicismo tedesco. Dilthey e Meinecke*, Feltrinelli Editore, Milano 1959, pp. 22-23; cfr. W. DILTHEY, *DjD*, pp. 288-291 (lettera a H. von Treitschke).

⁶² J. T. Kloppenberg evidenzia un comune orientamento anti-sistematico tra W. Dilthey e W. James proprio nell'importanza teorica assegnata alla “disposizione dei pensiero” (cfr. J. T. KLOPPENBERG, *Uncertain Victory*, cit., p. 62).

⁶³ Cfr. l'annotazione del 26 marzo 1859, W. DILTHEY, *DjD*, p. 81.

⁶⁴ La ricerca di un corso per le scienze morali-politiche va intesa «als historische Forschung in philosophischer Absicht», poiché il filosofo deve essere al contempo uno storico (cfr. W. DILTHEY, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, GS V, pp. 31-73, qui pp. 36-37; trad. it. di G. Cacciatori, *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, Morano Editore, Napoli 1975). In merito al giudizio di Dilthey sulla portata e i limiti della Scuola storica cfr. *Introduzione*, cit., pp. LVI-LVII [GS I, pp. XV-XVI].

⁶⁵ Questo problema, che accompagna Dilthey per anni, trova nel primo e secondo libro della sua *Introduzione* una compiuta formulazione. La vicenda storico-sistematica della signoria e del declino della metafisica, puntualmente ripercorsa in queste pagine, non conclude affermando il trionfo del sapere scientifico empirico, sia esso delle scienze della natura e quelle dello spirito; quanto piuttosto, esortando a una *critica* fondazionale del sapere, che l'autore chiama il «punto di vista teoretico-conoscitivo dell'umanità» (ID., *Introduzione*, cit., p. 809 [GS I, p. 40]). Punto di vista critico, che fa vedere che «Ogni sistema metafisico è rappresentativo solo per la situazione in cui un'anima ha adocchiato l'enigma del mondo» (*ivi*, p. 807 [GS I, p. 406]).

anzitutto per l'attenzione che egli rivolge ai *limiti* delle scienze empiriche e non solo a quelli delle costruzioni metafisiche. Il limite delle scienze naturali, egli nota, è quello di voler separare la spiegazione meccanica della natura dal contesto di vita e di espungere dalla prima la considerazione dei fini e di tutto ciò che a essi si connette indissolubilmente nel processo di differenziazione della vita del singolo e della società⁶⁶. Per converso, il limite delle scienze dello spirito è quello di non soddisfare la richiesta di un sapere metafisico, non rendendo possibile una presentazione universalmente valida per ogni intelletto delle esperienze personali⁶⁷ (la metafisica come scienza è impossibile sia per la storia che per la società). Il suo intento fondamentale è quello di rispondere al bisogno di dare una base sicura alle scienze dell'uomo e di difenderle dall'unificazione metodologica *naturwissenschaftlich*. Per schematicità possiamo articolare quest'intento in quattro operazioni. La prima di queste operazioni coincide con l'assunzione di un atteggiamento "mediatorio". Dilthey fa proprie tanto istanze positivistiche quanto istanze anti-positivistiche, e distribuisce tanto apprezzamenti alla Scuola storica quanto riserve nei confronti della medesima. Ponendosi sulla scia del disegno empirista-positivista di Comte e di J. S. Mill, egli afferma che occorre estendere la critica scientifica a quegli aspetti del mondo umano che la tradizione filosofica (come le *Critiche* kantiane) aveva periferizzato. Mentre, in critica al positivismo, egli afferma che occorre preservare l'autonomia degli specifici ambiti di indagine e in particolare delle scienze dello spirito dalle interferenze delle scienze naturali, poiché il loro oggetto è lo stesso soggetto, creativo e consapevolmente partecipe di un corso di avvenimenti, che come tale non può essere compreso né risolto nella trama causale delle leggi scientifiche⁶⁸. In continuità con l'indirizzo della Scuola storica, egli afferma poi, che occorre perseguire le ricerche storiche su ogni campo del mondo spirituale attraverso le sue espressioni dirette e oggettivate e la loro

⁶⁶ L'idea di una conformità ai fini viene velata, e non compresa, nella conformità a leggi: «Nelle forme, nei generi e nelle specie della natura, rimane contenuta un'espressione di questa conformità a fini immanente, e gli stessi Darwinisti non fanno che spostarla più oltre» (cfr. *ivi*, *Libro II, Sezione IV*, «La dissoluzione dei sistemi metafisici», cit., p. 739 [GS I, p. 372]).

⁶⁷ Cfr. W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. 765 [GS I, p. 385].

⁶⁸ Sul rapporto tra Dilthey e positivismo, cfr. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, cit., GS V, pp. LXXIII-LXXVIII; e, in generale, lo studio di H.-U. LESSING, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Tra gli studi italiani ricordiamo G. CACCIATORE, *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 voll., Guida, Napoli, 1976, che scandaglia in maniera accurata i legami tra Dilthey e il positivismo, valorizzando il "lascito" di quest'ultimo non solo nelle "inclinazioni" diltheyane verso la biologia ma anche nella ricerca storiografica e sul piano della riflessione sociale.

interpretazione; mentre in critica afferma invece che occorre integrare il basamento delle posizioni teoriche con una fondazione filosofica, altrimenti l'intuizione viva e profonda che l'anima rimarrebbe una protesta priva di alcun influsso efficace sulla vita⁶⁹. Nella *Prefazione* alla *Einleitung* Dilthey sintetizza l'incrociarsi di queste aspirazioni nel modo che segue:

dal sentimento di questo stato delle scienze dello spirito è nato per me il tentativo di giustificare filosoficamente il principio della Scuola Storica e il lavoro delle scienze particolari della società. [...] crebbero così in me da soli bisogno e piano di una fondazione delle scienze dello spirito. Qual è la connessione di proposizioni che stanno ugualmente alla base del giudizio dello storiografo, delle inferenze dell'economista politico, dei concetti del giurista, e che rende possibile determinarne la certezza? Risale essa alla metafisica? Oppure ci sono forse una filosofia della storia retta da concetti metafisici, o un diritto naturale retto in tal modo? Ma se ciò si può confutare, dov'è il saldo sostegno per una connessione delle proposizioni che offra alle scienze particolari intreccio e certezza?⁷⁰

La seconda operazione si condensa nella difesa dell'autonomia delle scienze dello spirito. Una prima esposizione sistematica di quest'operazione si ha nel menzionato saggio del 1875 (*Sullo studio della storia delle scienze dell'uomo, della società e dello stato*⁷¹) otto anni prima della pubblicazione dell'*Introduzione*. Il centro tematico di questa esposizione è l'elaborazione di una "grammatica" delle categorie storiografiche definita su basi empiriche (come la determinazione dei concetti di continuità, generazione) e adeguatamente modellate sulla peculiarità degli oggetti indagati; in modo tale da offrire una strumentazione metodologica conforme alla ricerca delle scienze dell'uomo, sociali e dello stato, e in grado di autonomizzarla da quella delle scienze naturali. Dilthey tenta così di sanare la "mancanza" di chiarezza e articolazione sistematica in cui si ritrovano le scienze intenzionate a cogliere l'intensità etica e la spontaneità dell'esperienza umana, ossia quegli aspetti dell'esperienza lasciati in ombra o espunti dalla considerazione naturalistica. Gli elementi costitutivi per una fondazione

⁶⁹ I limiti intrinseci (*innere Schränke*) della Scuola storica nel basamento della sua posizione (assenza di «un sano rapporto con la teoria della conoscenza e la psicologia») si riflettono poi nell'impiego dei metodi (ripiego «sulla mera descrizione»), nella fragile presa sulla condotta di vita e nella inefficacia della protesta contro i sostenitori delle scienze naturali (W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. LVII [GS I, p. XVI])

⁷⁰ *Ivi*, p. LIX cit. [GS I, p. XVII].

⁷¹ In direzione analoga procedono anche le *Fortsetzungen der Abhandlung von 1875*, scritte di lì a poco, cfr. ID., *GS XVIII: Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, a cura di H. Johach e F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, pp. 57-111.

adeguata di questo ambito di scienze ruotano tutti attorno al peculiare rapporto di costituzione reciproca che si instaura tra soggetto e oggetto di ricerca nelle scienze dell'uomo e della storia, secondo il quale l'ambito di esperienza si costituisce *von innen* nelle generazioni che riflettono su di esso e vi partecipano. A questo nucleo teorico si appoggiano le argomentazioni impiegate della *Introduzione* a sostegno dell'autonomia delle scienze dello spirito. Se l'oggetto delle scienze della natura rimane *fremd*, in quanto dato esternamente attraverso l'esperienza sensibile dei corpi, l'oggetto delle scienze dello spirito è familiare, in quanto dato internamente⁷². Se il tipo di certezza epistemica delle scienze della natura rinvia a una connessione che deve essere cercata, nelle scienze dello spirito essa è già vissuta in modo diretto. Se il procedimento delle scienze della natura è esplicativo, cerca cioè i nessi di legalità causale, quello delle scienze dello spirito è comprendente, cioè esplicita qualcosa che è già compreso nella totalità del nostro spirito, prima ancora di essere conosciuto⁷³.

La terza operazione introduce a una critica gnoseologica che si propone di fondare un nuovo concetto di scientificità. In questa linea di marcia, egli combina le ricerche storico-sociali con quelle gnoseologiche (*Primi progetti di teoria della conoscenza e logica delle scienze dello spirito*⁷⁴). L'esistenza delle scienze dello spirito, oltre a porre il problema di dare una fondazione gnoseologica a questo specifico gruppo di scienze, coinvolge altresì la stessa concezione della scienza in generale. L'oggetto delle scienze

⁷² «Gli stati di fatto nella società sono per noi comprensibili da dentro, li possiamo ricalcare in noi, fino a un certo punto, sul fondamento della percezione dei nostri stati, e con amore e odio, con gioia appassionata, con l'intero gioco dei nostri affetti accompagniamo intuitivamente la rappresentazione del mondo storico» (ID., *Introduzione, Libro I, Capitolo IX* «Posizione del conoscere rispetto alla effettualità storico-sociale», cit. p. 69 [GS, I, p. 36]).

⁷³ Per quanto ne *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* del 1910 Dilthey accentua il motivo, già presente nella *Introduzione*, della estraneità (*Fremdheit*) della natura (eco schilleriana – cfr. ad esempio in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, cit., GS VII, p. 90) il “dualismo” di scienze dello spirito e scienze della natura rimane per lui una distinzione non ontologica. Nello stesso *Aufbau* si legge che «noi stessi siamo natura e la natura agisce in noi inconsapevolmente, nelle pulsioni (*Trieben*) oscure; stati di coscienza si esprimono costantemente in gesti, espressioni formali, parole, e hanno la loro obiettività in istituzioni, stati, chiese, istituti scientifici; proprio in queste connessioni si muove la storia. Ciò non esclude le scienze dello spirito, dove il loro scopo è esigere di servirsi di differenziazioni dello psichico e del fisico. Solamente che esse devono restare consapevoli che poi lavorano solo con astrazioni, non con entità e che queste astrazioni si configurano solamente nei limiti del punto di vista nel quale sono progettate» (*La costruzione del mondo storico*, cit., p. 146 [GS VII, p. 80] – traduzione da noi leggermente modificata).

⁷⁴ ID., *Primi progetti di teoria della conoscenza e logica delle scienze dello spirito (pre 1880)*, in GS pp. 1-57; trad. it. in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., pp. 71-137 – d'ora in poi abbreviato in *Primi progetti di teoria della conoscenza*. Nei *Progetti*, per così dire, Dilthey, mettendo alla prova la logica tradizionale sul campo delle scienze umane, trova insoddisfacenti gli esiti ricavati, e si chiede se una logica delle scienze possa rispondere alla domanda su come ci sono dati i fenomeni in questo campo e attraverso quali operazioni possano essere trattati (cfr. *ivi*, pp. 71-72 [GS XIX, pp. 1-2]).

dello spirito, infatti, getta una luce nuova sul soggetto di ogni sapere scientifico, cioè sull'individualità umana considerata nella sua concretezza storica, smarrita alla programmatica formalistica (razionalistica) e associazionistica, su cui poggia la tradizionale visione della scienza. Quest'operazione si concretizza in una ripresa piuttosto radicale della critica a Kant⁷⁵, volta a cogliere le possibilità conoscitive nella *Erlebbarkeit* della connessione di vita individuale⁷⁶, di un individuo che a un tempo è un punto di intersezione di azioni e reazioni e, in interdipendenza con queste, intelligenza che pensa. La costitutiva unità di teoria e prassi è un reperto scolpito nella connessione logica stessa delle scienze dello spirito, che comprendono «tre classi di enunciati»⁷⁷: a) enunciati che «esprimono un elemento effettuale» e dato nella percezione; b) enunciati che «sviluppano il comportamento uniforme di contenuti parziali di questa effettualità» e ottenuti per astrazione; c) enunciati che «esprimono giudizi di valore e prescrivono regole». In queste scienze si realizza, pertanto, la connessione tra una componente storico-descrittiva (fattuale), una teoretica (universalizzante) e una pratica-valoriale (normativa) della conoscenza; vale a dire, una nozione “complessiva” di esperienza, come totalità degli aspetti emotivi, volitivi e cognitivi, attivi e passivi. Dilthey liquida ogni determinazione (*Bestimmung*) delle scienze dello spirito su basi astrattamente metodologiche, affermando che scopo della conoscenza *geisteswissenschaftlich* è tanto cogliere l'individuale, quanto individuare le uniformità agenti nel suo configurarsi, e il formulare, sulla base delle precedenti cognizioni, norme e strumenti di guida che partecipino alla conformazione dell'individuale stesso. Toglie consistenza a ogni determinazione contenutistica astratta (di qualsivoglia matrice metafisica), indicando nella compenetrazione di fatti e fini, di saperi scientifici e prassi sociale umana, di contenuti cognitivi acquisiti e di valore accrescitivo per la persona, il nesso vitale delle scienze dello spirito. E nella *Introduzione* difende questa «doppia connessione» delle scienze dello spirito nel modo che segue:

Così come sono cresciute, le scienze dello spirito contengono, accanto alla conoscenza di ciò che è, la coscienza della connessione dei giudizi di valore e degli imperativi, in quanto in essa sono collegati

⁷⁵ Cfr. ID., *Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften (1887)*, cit., GS V, pp. 10-11.

⁷⁶ Cfr. F. RODI, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2003, p. 81.

⁷⁷ Per la definizione diltheyana di scienza cfr. *Introduzione*, cit., pp. 5-7 [GS I, pp. 5-6].

valori, ideali, regole e la direzione verso la configurazione del futuro. Un giudizio politico che rigetta un'istituzione non è vero o falso, ma giusto o ingiusto, in quanto si stima la sua direzione, il suo scopo; vero o falso può essere, per contro, un giudizio politico che discute le relazioni di questa istituzione con altre istituzioni. Solo nella misura in cui questa introvisione fa da guida alla teoria della proposizione, dell'enunciato, del giudizio, nasce una base fondativa teoretico-conoscitiva che non comprime, in analogia con la scienza della natura, lo stato di fatto delle scienze dello spirito nell'angustia di una conoscenza di uniformità, e che in tal modo le mutila, ma che le concepisce e giustifica così come esse sono cresciute⁷⁸.

La quarta operazione, infine, asseconda la “professionalizzazione” degli scienziati dello spirito, vedendo in essi figure nuove, le cui radici affondano nei bisogni posti dalla società contemporanea. Il motivo interiore dell'ideale humboldtiano della *Bildung*, condiviso nella formazione classica della giovinezza, si fonde con una critica del proprio tempo, nell'accogliere l'esigenza di un sapere al servizio della vita e capace di intervenire su di essa, secondo la convinzione che l'azione pedagogica è il fine della filosofia. Con riferimento allo specializzarsi delle scienze dello spirito, nella *Introduzione* scrive:

Queste scienze sono cresciute nella stessa prassi della vita stessa, si sono sviluppate attraverso le richieste della formazione professionale, e la sistematica delle facoltà che servono a questa formazione professionale è quindi la forma cresciuta naturalmente della connessione tra queste stesse scienze. Eppure i loro primi concetti e le loro prime regole furono trovati per lo più nell'esercizio delle funzioni sociali stesse⁷⁹.

In conclusione, difendendo l'autonomia delle scienze dello spirito, Dilthey dà un'impostazione gnoseologica alla soluzione del dibattito e mostra la genesi pratica e sociale dei saperi, “anticamera” per la sua impostazione unitaria del rapporto tra teoria e prassi.

⁷⁸ W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. 51 [GS I, p. 27].

⁷⁹ La citazione continua con un richiamo allo Ihering, secondo Dilthey, intellettuale che ha «dimostrato come il pensiero giuridico abbia creato i concetti di fondo del diritto romano attraverso un cosciente lavoro spirituale attuantesi nella stessa vita del diritto» (*ivi*, p. 39 [GS I, p. 21]).

c) *La professione del filosofo in J. Dewey*

Se Dilthey ha valorizzato la funzione mediatrice della critica filosofica e l'ha perseguita concretamente nella sua attività di professore universitario e ricercatore, in maniera analoga hanno sposato un orientamento "mediatorio" altre figure del panorama intellettuale del tempo. Una di queste figure è John Dewey. Nel presentare Dewey "usciremo" dalla cornice specifica del dibattito sulle scienze dello spirito e scienze della natura, che ha preso forma nell'area tedesca. Anche se, a riguardo, potremmo dire che Dewey, critico di ogni dualismo scientifico, lo sarebbe stato anche nei confronti della contrapposizione tra scienza della natura e scienze dello spirito, vedendo in essa il riprodursi della distinzione, antica quanto lo sono le origini del pensiero occidentale con la filosofia dei Greci, tra attività pura e azione pratica⁸⁰. Il tema su cui ci soffermiamo nelle pagine seguenti investe, piuttosto, un tratto comunemente dibattuto e proprio sia al contesto statunitense che a quello tedesco. Esso riguarda il rapporto tra filosofia e scienze particolari e, segnatamente, la professionalizzazione del "filosofo". L'apertura del dibattito filosofico ai temi scientifici negli Stati Uniti è un tratto nuovo che si rileva a partire dall'ultimo trentennio dell'ottocento e che dal suo avvio diventa un aspetto importante nella cultura americana. Tra le voci, che partecipano a questo dibattito, si collocano i pensatori pragmatisti, C. Peirce, W. James, J. Dewey, G. H. Mead, che sostenevano la capacità critica ed euristica del metodo scientifico sperimentale e delle sue applicazioni. Ciò che accomuna questi pensatori era l'abbandono della pretesa a un sapere assoluto e il proposito di realizzare l'incontro tra scienza, cultura e filosofia. Senza voler racchiudere in una formula il vasto orientamento di pensiero, che è il pragmatismo, gli appellativi "filosofia di primo movimento", "critica della cultura",

⁸⁰ Questo tema compare sin dalle prime pagine di *La ricerca della certezza* nella veste di un urgente «problema pratico» per la filosofia: «Che l'uomo abbia due modi, due dimensioni di credenza non può essere messo in dubbio; egli ha credenze da un lato circa la propria esistenza contingente e circa il corso degli eventi; dall'altro circa i fini a cui tendere, la condotta da adottare, i beni da raggiungere e i mali da evitare. Il problema pratico più urgente riguarda quale rapporto possa esserci fra l'uno e l'altro di questi oggetti di credenza. Quale uso potremmo fare delle nostre credenze cognitive più autorevoli e più autentiche al fine di regolare le nostre conoscenze pratiche? E queste in qual modo potranno servire all'integrazione e all'organizzazione delle nostre credenze intellettuali?» (J. DEWEY, *La ricerca della certezza*, cit., pp. 18-19 [in *LW*, 4, p. 15]).

“metodo per rendere chiaro il pensiero ed esplicitare le conseguenze pratiche delle azioni implicate nelle idee”, possono sintetizzare l’intenzione che lo anima⁸¹.

I primi rappresentanti dell’orientamento pragmatista sono i giovani frequentatori del *Metaphysical Club* di Cambridge (C. S. Peirce, C. Wright, O. W. Holmes, J. Warner, N. St. J. Green, J. Fiske, F. A. Abbot)⁸², che dibattevano da un punto di vista scientifico le dottrine speculative. Per loro recuperare il collegamento delle verità e idee rinchiuse in formule con il mondo e l’azione, era un modo “vivo” di occuparsi dei temi filosofici, come mostra la scelta ironica del nome del Club chiamato «Circolo metafisico»⁸³. Di questo richiamo al movimento pragmatista ci preme porre in rilievo il tema della *ricerca* di «un metodo – come scrive Peirce, per accertare i significati di parole difficili o di concetti astratti»⁸⁴, al fine di far propria l’eredità della scienza moderna e di mettere in luce i processi di interazione del pensiero con il mondo dell’esperienza (processi di apprendimento, di formazione e autocorrezione dei significati dell’esperienza umana). In questo “club” le posizioni sono variegata e differenti tra loro. Peirce si occupa di formulare un metodo di accertamento dei significati specificamente rivolto ai concetti intellettuali – che si riferiscono, cioè, alla dimensione potenziale e generale («would-be») dei comportamenti abituali – e lo trova nelle pratiche del lungo corso della

⁸¹ Cfr. S. FRANZESE, *Introduzione* a W. JAMES, *Pragmatismo*, Nino Aragno Editore, Milano 2007, pp. VII-XXII. Una definizione degli intenti comuni ai pensatori pragmatisti è data da Ph. P. Wiener, che ha condensato ciò che i pragmatisti condividono nelle seguenti posizioni teoriche, che concernono posizioni gnoseologiche, logiche, cosmologiche ed etiche. Sinteticamente: 1) «*plurality of concepts to do justice to the diverse problems of mankind*»; 2) «*temporal change in the natures of things*»; 3) «*it has regarded the natures of things, as known and appraised by men, to be relative to the categories and standards of the minds that have evolved modes of knowing and evaluating objects*»; 4) «*what we attain is fallible*»; 5) «*democratic freedom of the individual*» (P. P. WIENER, *Evolution of the Founders of Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge 1969, p. 191). Tra gli studi italiani sul pragmatismo, in *Il pragmatismo americano* di C. Sini viene data e argomentata una definizione del pragmatismo come teoria che implica un’*ampia prospettiva filosofica*, ossia come «teoria dinamica della intelligenza» che porta con sé una metafisica e una cosmologia (cfr. C. SINI, *Il pragmatismo americano*, cit., p. 14).

⁸² Si tratta di un gruppo di studenti, ex-studenti e docenti di Harvard, che si riunì a Cambridge per qualche anno dalla primavera del 1871 con cadenza regolare (si sciolse poi nell’inverno del 1874-74), per discutere dei temi più vivaci della ricerca scientifica, di filosofia, delle idee religiose e di politica. Per la testimonianza di Peirce sul Club dei metafisici si rimanda P. P. WIENER, *Evolution of the Founders of Pragmatism*, cit., pp. 18-31.

⁸³ Un ricordo autobiografico di Peirce suona così: «Fu nei primi anni settanta che un pugno di noi giovanotti della Vecchia Cambridge, chiamandoci un po’ per ironia e un po’ per sfida, «The Metaphysical Club» – perché l’agnosticismo stava allora cavalcando il suo miglior momento e stava disprezzando con superbia ogni metafisica – incontravamo, qualche volta nel mio studio e qualche volta in quello di William James», C. S. PEIRCE, *Pragmatism*, manoscritto (MS. 318), il passo che riportiamo è stato pubblicato nei *Collected Papers (The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, I-VI voll., a cura di P. Weiss e C. Hartshorne, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1931-35, 1.560-62; VII-VIII voll., di A. W. Burks, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1958 – d’ora in poi abbreviato in CP)*; trad. it. a cura di ID., *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, pp. 591-627, qui p. 592.

⁸⁴ C. S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p. 594.

comunità dei ricercatori scientifici⁸⁵. James si adopera per un metodo che chiarisca il significato esistenziale delle idee in vista della condotta individuale, affidandone la valutazione (individuale) alle conseguenze pratiche cui essi conducono (ossia, alla capacità che esse hanno di portare l'esperienza a momenti di cui "sarà valsa la pena"). Peirce cerca di conciliare metodo sperimentale e filosofia; James di conciliare visione scientifica e coscienza individuale, per così dire, argomenti di epistemologia ed etica⁸⁶. Entrambi, a loro modo, hanno l'effetto di scuotere la filosofia cattedratica delle università americane⁸⁷. Ecco il tono che usa James a chiusura della terza delle otto lezioni (*Alcuni problemi metafisici considerati pragmaticamente*) tenute tra il 14 novembre e il 18 dicembre del 1906 al Lowell Institut di Boston, poi raccolte e pubblicate in *Pragmatism* del 1907:

⁸⁵ In *Come rendere chiare le nostre idee* del 1878 Peirce enuncia la regola pragmatica: «considerare quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto» (C. S. PEIRCE, *Come rendere chiare le nostre idee* [*How to Make Our Ideas Clear*, «Popular Science Monthly», 12 (1878), pp. 286-302, in *CP*, 5.388-410]; trad. it. in *Scritti scelti*, cit., pp. 205-227, qui p. 215; si veda anche *Il fissarsi della credenza* [*The Fixation of Belief*, «Popular Science Monthly», 12 (1877), pp. 1-15, in *CP* 5.358-387]; trad. it. in *Scritti scelti*, cit., pp. 185-203).

⁸⁶ La capacità di mediazione è una funzione della verità, scrive James in *Pragmatism*: «La nuova verità è sempre una mediazione, un appianamento delle transizioni. Essa coniuga la vecchia opinione con il fatto nuovo, in modo da mostrare sempre un minimo di frattura e un massimo di continuità. Noi assumiamo una teoria come vera proprio in rapporto al suo successo di risolvere questo «problema di massimi e minimi». Ma il successo nella risoluzione di questo problema è soprattutto una questione di approssimazione. [...] Fino a un certo grado, perciò, tutto qui è plastico» (W. JAMES, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longman Green and Co, New York 1907; trad. it. di S. Franzese, *Pragmatismo*, Aragno, Milano 2007, p. 35).

⁸⁷ Peirce era entrato in conflitto istituzionale con la filosofia universitaria e ne aveva criticato apertamente i metodi di insegnamento. Ne dà un esempio questo passo: «La prima cosa che la volontà di imparare suppone è un'insoddisfazione del proprio stato di opinione. Qui c'è la chiave del perché le nostre università americane sono così miserevolmente insignificanti. Che cosa hanno fatto per il progresso della civiltà? Qual è la grande idea o dov'è il grande uomo che si può veramente dire che sia il prodotto di un'università americana? [...] La ragione è che quelle erano istituzioni dove si imparava, mentre le nostre sono istituzioni dove si insegna. Perché un uomo si dedichi anima e corpo all'insegnamento, deve essere totalmente convinto della vitale importanza e dell'assoluta verità di quanto deve insegnare; invece perché possa riuscire in un grado discreto ad imparare deve essere pervaso da un senso di insoddisfazione della sua condizione conoscitiva. I due atteggiamenti sono pressoché inconciliabili» (C. S. PEIRCE, *CP*, V, 583). Anche Dewey fu critico come Peirce delle istituzioni accademiche filosofiche americane, in proposito si rimanda al rimprovero di conservatorismo alla filosofia universitaria e in *Intelligenza creativa* del 1917 scrive che «Parimenti, negli ultimi cento anni, i progressi delle scienze e della politica si sono cristallizzati in materie d'insegnamento e ora fanno resistenza a ulteriori mutamenti» (J. DEWEY, *The Need for a Recovery of Philosophy*, in *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, Henry Holt and Co., New York, 1917, pp. 3-69 [in *LW*, 10, pp. 3-48, qui p. 3]; trad. it. e commento di L. Borghi, *Intelligenza creativa*, 1957, p. 32. Si ricorda che la Johns Hopkins University di Baltimora, frequentata da Dewey, fu la prima istituzione laica americana nell'ambito degli studi di perfezionamento post-laurea. Si vedano anche alcuni riferimenti autobiografici di J. Dewey in *From Absolutism to Experimentalism*, in *Contemporary American Philosophy*, ed. G. P. Adams and W. P. Montague, McMillan, New York 1930, vol. 2, pp. 13-27 [in *LW*, 5, pp. 147-60]; trad. it. di J. H. Muirhead, *Dall'assolutismo allo sperimentalismo*, Bompiani, Milano 1939, pp. 117-133.

Il pragmatismo, lungi dal tenere lo sguardo chino sul pratico immediato, come viene accusato di fare, si sofferma ampiamente sulle più remote prospettive del mondo. Vedete allora come tali questioni basilari ruotino, per così dire, sui propri cardini; e vedete come, invece di volgersi indietro verso i principi, verso un *erkenntnistheoretische Ich*, und Dio, un *Kausalitätsprinzip*, un Progetto, un Libero arbitrio, presi in se stessi, come qualcosa di augusto e da esaltare al di sopra dei fatti, il pragmatismo sposti l'attenzione e guardi avanti verso i fatti stessi.

Il vero problema vitale per tutti noi è, che cosa diventerà questo mondo? Come cambierà la vita? Il centro di gravità della filosofia deve perciò spostarsi. La terra delle cose, a lungo oscurata dalle glorie del cielo, deve riprendersi i suoi diritti. Questo riorientamento significa che i problemi filosofici dovranno essere trattati da menti di un tipo meno astratto di quello invalso finora, menti di tono più scientifico e individualista ma nemmeno irreligioso. Sarà un mutamento sul «seggio delle autorità» che ricorda in qualcosa la riforma protestante⁸⁸.

Al tema della *ricerca* sollevato dai pragmatisti Peirce e James, si richiama anche Dewey, disponendosi lungo una linea riformatrice e mediana tra idealismo e positivismo, tra evolucionismo e creatività. Linea che fa tutt'uno col suo modo pubblico e partecipativo di impersonare l'impegno dell'insegnamento universitario. Il filosofo di Burlington sostiene l'impiego del metodo critico ed empirico e dà un forte risalto alla considerazione della storia del pensiero, in quanto inesauribile "serbatoio" di materiali per impostare nuovamente i termini delle situazioni che di volta in volta si propongono⁸⁹. E su queste premesse avanza le sue riserve per la filosofia cattedratica delle università americane. Uno sguardo al contesto statunitense di fine ottocento aiuta a capire meglio il modo in cui agli occhi del nostro filosofo prendono forma i "problemi del proprio tempo".

H. Commager nel saggio *Lo spirito americano* ritrae il decennio tra il 1890 e il 1900 nei termini di uno «spartiacque della storia americana», caratterizzato dalla «instabilità»⁹⁰ e da una concentrazione di problemi insolubili. Un decennio *spartiacque*

⁸⁸ W. JAMES, *Pragmatismo*, cit., pp. 74-75.

⁸⁹ Cfr. «Sviluppare un metodo razionale di indagine e di prova che fondasse saldamente gli elementi della credenza tradizionale; un metodo di pensiero e di sapere che purificasse la tradizione e insieme ne conservasse intatti i valori morali e sociali e che, anzi, ne accrescesse il potere e l'autorità» (J. DEWEY, *Rifare la filosofia*, cit., p. 42 [in *MW*, 12, pp. 89]).

⁹⁰ Cfr. Il secondo capitolo «Lo spartiacque del '90» in H. S. COMMAGER, *The American Mind. An interpretation of American Thought and Character Since the 1880's*, trad. it. di P. Vittorelli con il titolo *Lo spirito americano*, La Nuova Italia, Firenze 1950, pp. 48-63). Non possiamo soffermarci sui fenomeni politico-sociali che, dal 1860-70 trasformarono l'America del Nord, e di cui scrive lo studioso. Noi ci limitiamo a elencare qualche "titolo": la guerra contro la Spagna, la scomparsa della linea di frontiera (e definizione territoriale delle riserve indiane), il declino del regno del bestiame, l'accelerazione dello sfruttamento delle risorse naturali, l'accentramento dei processi di fabbricazione industriale, trasporto,

tra un'America agricola, isolazionista, legata ai principi politici economici e morali dei secoli XVII e XVIII; e un'America urbana, industriale e monopolistica, aperta alla politica mondiale, percorsa da profonde trasformazioni sociali. E *instabile* poiché i cambiamenti che gli Stati Uniti stavano vivendo, erano tanto profondi da generare «instabilità» e mutamenti. Più che le istituzioni in sé (famiglia, stato, mercato liberista) a essere così colpiti erano i modi di intendere quelle istituzioni che avevano avuto pesanti effetti di divaricazione sociale a seguito della concentrazione del potere politico, della ricchezza, nonché della politica individualistica del *laissez-faire*; e che suscitavano agitazioni operaie di grande portata. C'era una forte pressione per il controllo sull'accentramento economico e per un programma di democrazia sociale e una dottrina liberale rinnovata, diretta a contenere l'impovertimento e a migliorare la gestione delle istituzioni stesse. In quest'atmosfera si anima «un'incessante curiosità, un'ardente sperimentazione», ed emerge una forte spinta alla ricerca scientifica, filosofica e letteraria⁹¹. La scienza della società è uno dei “prodotti” di questa fase di trasformazione: al liberismo si contrappone la pianificazione statale, alla miseria il progresso, alla disumanizzazione della vita urbana l'urbanismo. Come intellettuale riformista e progressista, Dewey si adopera a promuovere una conduzione scientifica e intelligente (*metodica*) del miglioramento della vita sociale, proponendo una serie di alleanze tra scienza, pedagogia, politica, arti, volte a decongestionare i conflitti sociali e morali e a fornire programmi e riforme di miglioramento della condizione umana. Commager fotografa il ruolo decisivo rivestito da Dewey nel modo seguente:

Dewey fu così fedelmente all'altezza della propria fede filosofica che divenne la guida, il mentore e la coscienza del popolo americano: non si esagera dicendo che per una generazione nessun problema importante fu chiarito fino a quando Dewey non avesse parlato. Pioniere nel campo della riforma scolastica, organizzatore di partiti politici, consigliere di uomini di Stato, difensore del movimento operaio, dei diritti della donna, della pace, delle libertà civili, interprete dell'America all'estero e della Russia, del Giappone, della Cina e della Germania per il popolo americano, egli fu l'uomo di punta di una dozzina di movimenti, il capo di una ventina di campagne, il difensore di un centinaio di riforme. Egli

comunicazione, bancari e monopoli, l'aumento vertiginoso dell'immigrazione dall'Europa, la formazione del moderno movimento operaio (*American Federation of Labor*), l'acuirsi delle agitazioni operaie (cfr., *ivi*, pp. 52-53).

⁹¹ *Ivi*, pp. 55-56.

mise in luce nella sua carriera l'efficacia che poteva avere la filosofia in quella ricostruzione della società che costituì la sua preoccupazione e la sua responsabilità⁹².

La figura di Dewey e la sua fama, in America e poi in Europa, appaiono così legate all'enfasi da lui posta sulla dimensione sociale dell'individuo (che opera nelle associazioni e assieme ad altri individui decide in maniera significativa per la comunità), sulla libertà, sull'azione intelligentemente orientata, sul controllo scientifico. E appaiono, altresì, legate alla capacità che gli fu propria di divulgare le sue idee adoperando le energie, che la propria carica istituzionale gli consentiva, in maniera creativa e originale, in modo tale da poter esercitare un influsso (*leadership*) intellettuale e morale anche sulla stessa "classe" di docenti⁹³. Va ricordato che durante la sua carriera universitaria Dewey contribuì da protagonista all'organizzazione di apparati educativi istituzionali, aprendo laboratori di ricerca, una scuola elementare, una pionieristica formazione specialistica per gli insegnanti⁹⁴; contribuì alla progettazione di un giornalismo radicale con la testata *Thought News*, sostenne l'attività del centro sociale-assistenziale Hull House di Chicago diretta da Jane Addams, e la programmazione di movimenti, come quello dei lavoratori sin'anche alla politica nazionale di pianificazione⁹⁵. Insomma, il movente ideale, pedagogista, che in Dilthey rimaneva germinale, in Dewey si dispiega in opere concrete.

Nella "Laboratory School of Chicago", aperta nei primi anni dell'insegnamento a Chicago, Dewey mise in atto un progetto educativo incentrato sullo sviluppo delle attitudini ideali dei bambini come guide per condurre l'azione nelle svariate situazioni della vita. Muovendo dall'idea che l'apprendimento possa essere attivato solo col fare e che non possa sedimentarsi col mero ascolto passivo o la ripetizione meccanica, egli contribuì a trasformare l'insegnamento e la pratica educativa. Con l'arrivo poi a New York, si occupò anche di varie questioni, nazionali e internazionali (il caso Sacco-Vanzetti, L. Trotsky); e dopo la guerra divenne «ambasciatore non ufficiale» degli Stati Uniti, viaggiando per Messico, Cina, Giappone, Russia, Turchia, Sud Africa⁹⁶. Dewey

⁹² *Ivi*, p. 114.

⁹³ Ad accentuare la convergenza tra Dewey e professione docente in piena ascesa è C. WEST nel già citato studio (*L'elusione americana della filosofia*, cit., pp. 91 e ss.); cfr. anche J. T. KLOPPENBERG, *Uncertain Victory*, cit., p. 46.

⁹⁴ Cfr. S. HOOK, *An Intellectual Portrait*, cit., p. 23.

⁹⁵ Cfr. il ritratto di Hook dedicato a Dewey nel capitolo «The Man», *ivi*, pp. 3-28.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 10.

rese pubblici, perché di tutti, i problemi della filosofia e interpretò la professione di filosofo come quella di un critico della scienza e della cultura, a servizio del sociale, dei limiti dell'economia e della crisi culturale. Quindi, come strumento intellettuale per “decifrare” i problemi e “costruire” i mezzi con cui superare gli ostacoli. Un esempio di ciò è il “manifesto” della “nuova educazione”, e del 1915, dove egli, rivolgendosi al pubblico, scrive nelle prime pagine:

Vi chiedo dunque di rivolgere particolarmente la vostra attenzione al significato che si deve dare al termine “nuova educazione” alla luce dei più larghi cambiamenti della società. Possiamo collegare questa “nuova educazione” al corso generale degli avvenimenti? Se lo possiamo, essa deve uscire dal suo isolamento, deve cessare di essere una faccenda che concerne soltanto le relazioni fra le eccelse menti dei pedagoghi e i loro particolari alunni. *Essa deve essere considerata parte e aspetto dell'intera evoluzione sociale e, almeno nelle linee più generali, come alcunché di inevitabile.* Informiamoci quindi sugli aspetti principali del moto sociale; e volgiamoci alla scuola effettivamente per mettersi in linea⁹⁷.

In Dewey la professione del filosofo fa tutt'uno con l'abito della ricerca (*Denkweise*)⁹⁸. Egli valorizza, come Dilthey, in positivo il condizionamento umano della corporeità, temporalità, socialità e del bisogno, affidandosi alla capacità trasformativa dell'esperienza nelle specifiche situazioni in cui essa è calata. Questo tratto “umanistico”⁹⁹ può essere visto, in parte, come una rielaborazione di motivi emersoniani (una delle voci rappresentative dell'*American Renaissance*)¹⁰⁰; in parte,

⁹⁷ J. DEWEY, *The School and Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1899 [in *MW*, 1, pp. 1-112, qui p. 2]; trad. it. di E. Codignola e L. Borghi, *Scuola e società*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 2 (corsivo nostro). Si confronti questo passo con il seguente tratto da *Rifare la filosofia* (conferenze di Tokyo tra il febbraio e il marzo 1919), ove l'autore esplicita il collegamento tra educazione e democrazia: «La personalità deve essere educata, e non si può educare confinandola in operazioni tecniche e specializzate, o nelle relazioni meno importanti della vita. Un'educazione piena si ha soltanto quando ogni persona ha, in proporzione alle sue capacità, una pari responsabilità nel formare gli scopi e le politiche dei gruppi sociali a cui appartiene. Questo fatto determina il vero significato della democrazia. [...] È semplicemente un nome per il fatto che la natura umana si sviluppa soltanto quando i suoi elementi prendono parte alla direzione di cose che sono comuni, cose per le quali gli uomini e le donne formano dei gruppi: famiglie, imprese produttive, governi, chiese, associazioni scientifiche e così via» (J. DEWEY, *Rifare la filosofia*, cit., p. 174 [in *MW*, 12, pp. 199-200]).

⁹⁸ S'intenda con ciò un atteggiamento, refrattario alle domande sulla *totalità* dell'esperienza del mondo della persona e di Dio, che vengono piuttosto “dirottate”, all'inverso, sulla loro origine (extra-cognitive) nel terreno dell'esperienza, nell'intreccio di perplessità, ansie e preoccupazioni che la colorano. Cfr. S. HOOK, *An Intellectual Portrait*, cit., p. 211.

⁹⁹ Con S Hook la visione umanistica deweyana si lega a un punto di vista conciliatorio che cerca di armonizzare la serenità della visione classica e l'attività dei moderni (cfr. *ivi*, p. 222).

¹⁰⁰ Negli Stati Uniti attorno alla metà dell'ottocento si assiste a una *American Renaissance* della creatività letteraria e filosofica, di cui è un frutto il “trascendentalismo” di Emerson. Nella sua filosofia veniva promosso il superamento della dicotomia pensiero-azione, teoria-prassi, e sollecitata l'attenzione sui temi dell'individualità, del volontarismo e dello sperimentare. Sulla rielaborazione di alcuni motivi del trascendentalismo tra i pragmatisti si rimanda a A. M. NIEDDU, *Pragmatismo e Trascendentalismo*.

come rielaborazione di sviluppi americani del dibattito culturale europeo (accelerati dall'apertura delle università nel Nord America, fortemente influenzate sotto l'aspetto dell'insegnamento filosofico dal pensiero scozzese¹⁰¹ e dall'afflusso di emigranti tedeschi); e di ispirazioni legate all'adesione giovanile al neo-hegelismo della Scuola di St. Louis. Inoltre, l'umanismo del nostro pensatore si ricollega alle implicazioni morali dell'evoluzionismo darwiniano¹⁰² e alla visione antropologica della rivoluzione scientifica sperimentale, che valorizza la progettualità umana per arricchire l'esperienza comune e individuale, in luogo di miti e dogma. L'apprezzamento deweyano del metodo scientifico sperimentale va situato, pertanto, al centro della visione umanistica dell'autore. Nella sua concezione, dell'uomo e della natura, si trovano combinati e fusi i risultati delle ricerche scientifiche più nuove: dalla biologia, alla psicologia, alla fisica, alle ricerche antropologiche, storiche, umanistiche; nonché una cooperazione tra filosofia e scienze empiriche. I nuclei teorici di questa posizione vengono ben sintetizzati in un'opera della maturità, *La ricerca della certezza* del 1929; il cui sottotitolo, *A Study of the Relation of Knowledge and Action*, è rivelatore dell'intenzione dell'autore di mettere a nudo le radici della contrapposizione di teoria e prassi per prospettare il superamento, con i benefici che ne seguono sia nella condotta individuale che negli assetti sociali della via umana¹⁰³. Suo punto di partenza è la constatazione che il legame tra sapere scientifico e intensità della dimensione esistenziale è interrotto:

Affetti, desideri, preferenze e interessi – scrive Dewey – esistono per lo meno come esperienze degli uomini, ne sono anzi una caratteristica. Esiste anche una conoscenza della natura. Che cosa comporta di fatto tale conoscenza in rapporto alla guida della nostra vita emotiva e volizionale? E come può fare quest'ultima per utilizzare ciò che è noto?¹⁰⁴

Discendenze, oltrepassamenti, incaute assimilazioni, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», LXI (2006), pp. 293-314, ove l'autrice esamina l'incidenza del pensiero emersoniano sui pragmatisti americani, dedicando particolare attenzione a James e Dewey.

¹⁰¹ Cfr. J. DEWEY, *Dall'assolutismo allo sperimentalismo* [in *LW*, 5, p. 148-149].

¹⁰² Tralasciamo una considerazione più accurata dell'enorme impatto che l'evoluzionismo esercitò sulla cultura americana, poiché essa costituirebbe di per sé un tema autonomo di ricerca (tra gli studi italiani, uno dei primi a sottolinearne l'importanza è *Il pragmatismo americano* di C. SINI; ove l'autore presenta un quadro accurato delle figure (e delle varianti) più rappresentative dell'evoluzionismo americano (*ivi*, pp. 19-64).

¹⁰³ J. DEWEY, *La ricerca della certezza*, cit., pp. 24-25 [in *LW*, 4, pp. 19-20].

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 46 [in *LW*, 4, p. 36].

Dewey muove da un'insoddisfazione dei metodi scientifici naturali che hanno isolato un privilegiato oggetto di conoscenza (i dati quantitativi) lasciando in ombra le determinazioni personali (raggruppate sotto il titolo di "qualitative")¹⁰⁵. Ed è consapevole della pericolosità della duplicazione di due mondi, uno obiettivo conoscibile certo e visibile, e uno sfuggente multiforme dei fini e valori relegati in un regno del soggettivo, e ne avverte gli effetti destabilizzanti sull'orientamento dell'umano. La posizione deweyana non si assesta quindi su un monismo scienziato, e la sua adesione al metodo sperimentale non è passiva e acritica accettazione dei procedimenti *naturwissenschaftlich*. Secondo Dewey il metodo sperimentale non è depositario di una fondazione adeguata, esso ha piuttosto inaugurato un nuovo rapporto tra azione e conoscenza, precarietà e sicurezza, anche se non lo ha esplicitato compiutamente. Per poter rispondere a una domanda del tipo «come possiamo impiegare le nostre cognizioni per dirigere la formazione delle nostre credenze dei valori, e come possiamo dirigere la nostra condotta pratica al fine di verificare la validità di tali credenze e formularne, eventualmente, delle migliori?»¹⁰⁶, occorre ancora condurre una critica adeguata dei limiti e delle risorse del metodo scientifico. Solo erodendo la fede in incondizionato primato della certezza e del pensiero contemplativo, nelle «autorità» che hanno provocato l'assottigliamento del legame tra scienza, valori, azioni, è possibile, secondo Dewey, introdurre una interazione effettiva e costante tra conoscenza e attività pratica, per liberare la possibilità creatrice del pensiero¹⁰⁷. Secondo lui, le radici della lacerazione tra valori e conoscenze, agire e conoscere, soggettivo e oggettivo, della ristretta visione scienziato (la considerazione mutila dei fatti umani di cui parla Dilthey), affondano nella profondità del bisogno, antropologico, di certezze che garantiscano la stabilità dell'esistenza, ed è da qui che occorre ripartire per trovarne il superamento. La sua difesa della razionalità dell'indagine scientifica, ha il senso di valorizzare positivamente la capacità umane trasformative per far fronte alla precarietà della vita. I caratteri di controllabilità fallibilità comunicabilità, propri dell'indagine, non offrono una garanzia assoluta, ma delineano *un* metodo (scientifico) per sanare le fratture all'interno dell'esperienza. Un metodo che indica la via

¹⁰⁵ Sul dualismo di spirito e materia nella filosofia moderna, si veda *ivi*, p. 55 [in *LW*, 4, p. 43].

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 44 [in *LW*, 4, pp. 34-45].

¹⁰⁷ Cfr. il capitolo «Idee all'opera», *ivi*, pp. 113-44 [in *LW*, 4, pp. 112-35].

paradigmatica per “democratizzare” la stessa professione filosofica, renderla cioè pubblica accessibile e cooperativa.

Dai profili sin qui considerati emerge un tratto caratteristico che accomuna i due filosofi e che consiste in un “atteggiamento mediatore”. Dilthey e Dewey, in luogo di un conoscere modellato su pretese universalizzanti o acquisizioni assolute, cercano entrambi di individuare gli strumenti di guida intellettuale, atti a mediare scienza e vita, agire e conoscere. La riflessione sui metodi scientifici e sociali condotta da Dewey muove dal riconoscimento dell’umano «bisogno di protezione e prosperità»¹⁰⁸ e delle fecondità dell’applicazione di metodi di ricerca razionale nel loro soddisfacimento, per giungere ad affermare la portata umana, sociale e progressiva del sapere scientifico. Nelle scienze dello spirito, Dilthey vede, più che un precipitato di obiettivazioni, una condensazione (teorica) della vita agente e pratica; e con il suo progetto di fondazione egli mira a rivendicare il significato *lebenspraktisch* (valoriale) delle attività riflessive e una concezione delle scienze come processo di acquisizione continuo.

2. «Spirito oggettivo» e prassi. Radice hegeliana comune a Dilthey e Dewey

Il problema del rapporto tra filosofia e scienze, e il tema della professionalizzazione della figura del filosofo, prima toccati, fanno parte del processo di riorganizzazione dei saperi, avviatosi a seguito della crisi del modello sistematico e speculativo della filosofia. In questa direzione si muoveva, non da ultimo, anche il dibattito attorno alle scienze dello spirito, avanzando un’interpretazione de-metafisicizzata della sfera oggettivata dello Spirito hegeliano. Nelle pagine seguenti ci accostiamo proprio alle letture date dai nostri due filosofi dello «spirito oggettivo» di Hegel, nelle quali si può rintracciare oltre a una comune radice filosofica, una vicinanza di prospettive, volte a “tradurre” su un piano culturale ed empiricizzato il significato di «spirito oggettivo».

¹⁰⁸ «The need for protection and prosperity in action created the need for warranting the validity of intellectual beliefs» (*ivi*, p. 41 [in *LW*, 4, p. 32]).

Nell'accezione hegeliana lo «spirito oggettivo» è il momento del cammino dello Spirito verso la presa di coscienza della propria natura razionale, che si attua in una dimensione esterna e oggettiva: nelle istituzioni storiche di diritto, moralità ed eticità. Questo stadio della rivelazione dello Spirito (il secondo nel sistema hegeliano della filosofia dello spirito) rappresenta la realizzazione dell'idea della libertà in relazione a oggettività esternamente date nei dati antropologici dei bisogni particolari, nelle cose naturali esterne, nelle relazioni dei voleri singoli, nelle credenze, nelle configurazioni della cultura. Dopo Hegel il significato di questa espressione è stato oggetto di discussioni ininterrotte. Per Dilthey l'«objektiver Geist» corrisponde al mondo delle esternazioni della vita, delle opere dell'individuo e della comunità. Nell'accezione diltheyana esso coincide con la dimensione pratica, poiché riflette un aspetto creativo dell'uomo, il quale, come soggetto storico, esiste non per essere bensì per agire¹⁰⁹. Per Dewey lo «spirito oggettivo» costituisce un motivo conduttore, non solo quando giovane neo-hegeliano condivide l'impianto idealista, ma anche quando se ne distacca lungo la via strumentalista. Il filosofo di Burlington vede nello «spirito oggettivo» la dimensione umana del linguaggio, istituzioni, miti, religioni, tradizioni, etc., in una parola, dei rapporti intersoggettivi; e fa della natura processuale delle produzioni storiche l'ingrediente della propria visuale pratica.

Detto questo, vediamo di illustrare questa radice comune, considerando specificamente dapprima la posizione di Dilthey, poi la ricezione di questo concetto nell'ambiente nordamericano e, infine, la posizione di Dewey.

a) Sullo «spirito oggettivo» in Dilthey

Il primo scritto in cui compare un esplicito richiamo allo «spirito oggettivo» di Hegel è il saggio *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* del 1894¹¹⁰. Il richiamo

¹⁰⁹ L'idea diltheyana della natura creativa dell'uomo si richiama esplicitamente alla eredità della filosofia idealistica-trascendentale, che considera lo spirito umano come una forza creativa (si vedano ad esempio in punto le osservazioni dell'autore in W. DILTHEY, *Anmerkungen* alle pp. 378-80, *GS XX*, pp. 405-14.

¹¹⁰ ID., *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, titolo originale *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), saggio pubblicato nelle «Relazioni della Accademia berlinese delle Scienze», 1894, pp. 1309-1407, come comunicazione del 22 febbraio e 7 giugno 1894 [in *GS V*, pp.

s'inserisce nell'ambito dell'esposizione della connessione psichica acquisita, che segue all'esame degli altri due caratteri della vita psichica individuale, quello della «struttura» e dello «sviluppo». In quest'esposizione Dilthey afferma che per poter cogliere con maggior completezza e profondità tali caratteri, loro origine, loro forme ed efficacia, occorre passare attraverso le loro «creazioni» spirituali¹¹¹, scrivendo che:

Nella lingua nel mito, nell'usanza religiosa, nel costume, nel diritto, nell'organizzazione esterna sono presenti i prodotti dello spirito complessivo nei quali la coscienza umana, per dirla con Hegel, è diventata obiettiva e quindi si presta all'analisi¹¹².

Il punto di vista teorico e gnoseologico, che Dilthey sostiene in questo passo, avvicina l'autore alla coscienza storica hegeliana; poiché pone l'assimilazione delle produzioni storiche viene a unica via per la conoscenza dell'uomo. Questo elemento appare ancora più forte nelle righe immediatamente successive: «L'uomo non apprende certo che cosa egli sia, rimuginando su se stesso, e neppure con esperimenti psicologici, ma per mezzo della storia»¹¹³, ove appare determinante il momento della concretizzazione storica, ossia l'intreccio di ogni connessione psichica individuale con la dimensione intersoggettiva dello spirito oggettivo.

Quasi dieci anni dopo, nel discorso del 1903 pronunciato in occasione del suo settantesimo compleanno Dilthey attribuisce a Hegel (e a Schleiermacher) il merito di aver contribuito alla comprensione storica delle manifestazioni culturali e di aver unito filosofia sistematica e coscienza storica¹¹⁴. Egli riconosce nell'intreccio hegeliano di filosofia e storia un carattere fondamentale, un sedimentato, della cultura tedesca che s'incontra nel romanticismo, nell'idealismo e nella Scuola storica¹¹⁵, evidenziando così

139-240]; trad. it. in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 351-446 – d'ora in poi abbreviato in *Idee*.

¹¹¹ ID., *Idee*, cit. p. 389 [GS I, p. 180].

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ ID., *Rede zum 70. Geburtstag*, cit., GS V, p. 7.

¹¹⁵ In un'annotazione giovanile scrive Dilthey: «Le scienze filosofiche dello spirito sono giunte a uno stadio, nel quale esse trovano la soluzione del loro problema fondamentale nel pensiero dello sviluppo storico. È un effettivo merito di Fichte, Fr. Schlegel, Schelling e Hegel aver ordinato in una storia generale dello sviluppo i prodotti spirituali che da sempre appaiono innati o sviluppati nello spirito [...] Così Hegel [considera] le categorie come prodotti dello spirito che si sviluppa nella storia. Così come le figure della coscienza [*Zustände*] nella sua fenomenologia. La realizzazione scientifica di questi peculiari pensieri fondamentali avvenne con gli strumenti della ricerca psicologico-antropologica» (ID., *Anmerkungen a Frühe Pläne und Entwürfe (c.ca 1865-66)*, in GS XVIII: *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften*

la vitalità della coscienza storica hegeliana. Da cui lui trae una valorizzazione delle produzioni storico-sociali in chiave etico-pratica, tesa a comprendere il passato, a liberare dalle ristrettezze del presente, a divenire forza per il futuro¹¹⁶.

Negli scritti dell'ultimo periodo, in particolare ne *La costruzione del mondo nelle scienze dello spirito* del 1907 e nel progetto per la sua prosecuzione ritorna con più frequenza l'espressione «spirito oggettivo». Proprio in questi anni, Dilthey si occupa della biografia del giovane Hegel (*Storia della giovinezza di Hegel*¹¹⁷) pubblicata nel 1905/1906. Che cosa significa questo richiamo più frequente allo «spirito oggettivo»? Dilthey stesso chiarisce quanto questo concetto lo avvicini e quanto lo allontani da Hegel: «Debbo però indicare anche con precisione il senso in cui lo uso, distinguendolo da quello che Hegel gli attribuisce. Tale distinzione riguarda tanto il posto sistematico del concetto quanto la sua finalità e il suo ambito»¹¹⁸. Con queste sintetiche battute egli intende dire che: a) che il concetto di «spirito oggettivo» non occupa più, come nel sistema hegeliano, un posto mediano tra lo Spirito soggettivo (molteplicità degli spiriti individuali) e quello assoluto (perfetto auto-riconoscimento dello Spirito nel concetto speculativo); b) che la sua finalità non è più quella di condurre alla Ragione universale, ma alla comprensione delle connessioni delle unità di vita che si svolgono nelle comunità; c) che l'ambito cui esso si riferisce non comprende soltanto famiglia, società civile, stato e diritto, ma l'insieme delle produzioni dell'umanità (*Geist*), comprese arte religione e filosofia¹¹⁹, che nel sistema hegeliano comparivano tra i momenti dello Spirito assoluto. Sul piano sistematico, il frequente richiamo di Dilthey nella produzione dell'ultimo periodo allo «spirito oggettivo» va legato all'enfasi che posta dall'autore

(1865-1880), a cura di H. Johach e F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, pp. 1- 16, qui 1-16, p. 217).

¹¹⁶ In uno scritto diltheyano del tardo periodo «Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie», Dilthey sottolinea la funzione pratica della conoscenza storiografica, che pone le esperienze vissute del passato in relazione alla vita, interiorità, idee pratiche dello storiografo ([GS VIII, pp.190-205; qui p. 204]; trad. it. «La cultura del presente e la filosofia», in *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., pp. 310-25, qui pp. 324-25 [GS VIII, p. 204]).

¹¹⁷ Nella *Storia della giovinezza di Hegel*, la capacità produttiva dello spirito viene riportata sul terreno della vita, intesa come una relazione organica delle parti al tutto, per cui le une non possono né sussistere né esser pensate senza l'altro. Il testo, *Die Jugendgeschichte Hegels*, viene presentato da Dilthey alla seduta dell'Accademia delle Scienze di Berlino del 23 novembre del 1905, e pubblicato nelle *Abhandlungen* dell'Accademia stessa agli inizi del 1906.

¹¹⁸ W. DILTHEY, *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 237-241 (qui p. 237 [GS VII, pp. 148-52, qui p. 237]); si veda anche *ivi*, p. 193 [GS VII, p. 116].

¹¹⁹ *Ivi*, p. 240 [GS VII, pp. 150-51].

sulla nozione di *Leben*¹²⁰. Negli scritti tardi la dimensione delle obiettivazioni corrisponde all'ambito delle manifestazioni della vita, e il «Leben» appare come il principio produttivo unitario che opera nell'agire umano e si manifesta tanto nei sistemi simbolici tanto nelle istituzioni quanto nelle creazioni individuali. Dilthey, per così dire, sostituisce «alla ragione universale di Hegel la vita nella sua totalità, l'*Erlebnis*, l'intendere, la connessione della vita storica, la forza dell'irrazionale in essa presente»¹²¹; creando un legame circolare tra «spirito oggettivo» e vita, in cui non trova più posto lo spirito assoluto, mentre acquistano “diritto” le molteplici manifestazioni vitali, che vengono così valorizzate¹²².

Bisogna allora chiedersi cosa rimane vivo, nella trasformazione operata da Dilthey dello «spirito oggettivo» di Hegel. Come per il filosofo di Stuttgart, anche per quello di Biebrich questo concetto offre un fondamento sia per l'agire sociale, contro una visione atomistica degli individui, sia per comprendere l'uomo attraverso le configurazioni storiche condivise, contro una visione antropologica astratta¹²³. Il primo aspetto trova

¹²⁰ F. Rodi, in «*Il ritmo della vita stessa*» Hegel e Hölderlin nella prospettiva del tardo Dilthey, propone un collegamento sistematico tra il concetto di *Leben* diltheyano degli scritti tardi e la ricezione di Hegel e Hölderlin, quindi con la creatività poetica e musicale (si rimanda a F. RODI, «*Il ritmo della vita stessa*» Hegel e Hölderlin nella prospettiva del tardo Dilthey, in «*Conoscenza del conosciuto. Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, con postfazione di A. Marini, FrancoAngeli, Milano 1996, pp. 56-59). Si ricorda che nello stesso periodo in cui Dilthey studia per il saggio sul giovane Hegel viene pubblicata la raccolta *Esperienza vissuta e poesia* (1906) che contiene oltre a saggi precedentemente composti anche un nuovo scritto su Hölderlin (W. DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin* [in GS XXVI: *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin* a cura di G. Malsch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005]; trad. it. con il titolo *Esperienza vissuta e poesia. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Leipzig 1906, a cura di N. Accolti Gil Vitale, Il Melangolo, Genova 1999).

¹²¹ *Ivi*, p. 241[GS VII, p. 151].

¹²² La circolarità di vita e sue espressioni è un nodo su cui si sofferma H.-G- Gadamer in *Verità e metodo* (cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1960; trad. it. a cura di G. Vattimo, e intr. a cura di G. Reale, con il titolo *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2001, pp. 455-81). L'autore rileva criticamente che lo sfondo della circolarità in Dilthey è determinato, e condizionato, da una impostazione gnoseologica. «Il problema è infatti come l'esperienza del singolo e la sua conoscenza si innalzino al livello dell'esperienza storica» (*ivi*, p. 463). Secondo Gadamer, a base della visione diltheyana ci è la tesi della «autotrasparenza» dello spirito tramite le sue obiettivazioni, da cui segue la «scomparsa completa di ogni estraneità e alterità («coscienza storica»)» [*ivi*, p. 477]. A nostro avviso la lettura di Gadamer non tiene conto, ponendo siffatta enfasi sul motivo di un auto-riferimento trasparente dei processi storici, del carattere di “opacità” o inadeguatezza, che per Dilthey accompagna ogni comprensione (*Unergründlichkeit* della vita che non può risolversi nella ragione universale).

¹²³ Sugli sviluppi diltheyani dell'interpretazione dello spirito oggettivo nella direzione di una valorizzazione della dimensione sociale dell'agire si ricorda il saggio di H. JOHACH, *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1974, in particolare pp. 156-80. Anche lo studio di G. CACCIATORE (*Vita e forme della coscienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Morano Editore, Napoli 1985) approfondisce questo tema. L'esame della nozione diltheyana di individualità condotta da M. A. PRANTEDA, in *Individualità e autobiografia in Dilthey*, Guerini e Associati, Milano 1991) conclude per l'integrazione di oggettività trans-individuale e individualità concreta (*ivi*, pp. 105-114).

specifico sviluppo nell'apertura della dimensione psicologica individuale a quella storica (sovra-individuale e inter-personale) delle sedimentazioni collettive, nel linguaggio, tradizioni, istituzioni, memoria collettiva. Vale a dire, nella visione del soggetto umano come strutturalmente sociale e legato a un ambiente («ogni individuo particolare è, nel medesimo tempo, un punto di incrocio di connessioni che pervadono gli individui e sussistono in essi»¹²⁴). Il secondo aspetto trova sviluppo nella valorizzazione di «tutti i dati storici»¹²⁵, in quanto manifestazioni delle espressioni e azioni umane, e *medium* per giungere alla comprensione di se stessi. Vale a dire nell'esplicitazione dell'assunto che ogni comprensione di sé passa attraverso ed è indissolubilmente legata al ritrovamento di sé nell'altro («tutto ciò in cui lo spirito si è oggettivato, contiene un elemento comune all'io e al tu»¹²⁶).

Alla luce di questi sviluppi della semantica dello «spirito oggettivo» si può dire, impiegando le dense parole di A. Marini, che la filosofia di Hegel è un punto di partenza, a un tempo, «positivo e negativo» per Dilthey¹²⁷. «Positivo perché è una filosofia *della storia*, negativo perché è una *filosofia della storia*»¹²⁸. Da una parte, con Hegel il nostro filosofo riconosce la centralità della dimensione storica, e delle configurazioni individuali e delle relazioni intersoggettive in cui essa si realizza, e fa della «connessione dell'elemento filosofico con quello storico» il centro dei suoi studi¹²⁹; dall'altra, sostiene la convinzione che questo studio vada portato avanti sul terreno dell'esperienza e di un'analisi dei fatti storici. Seguendo un principio, formulato sin dalla giovinezza, che «nessun altro è il carattere, di cui è impressa la nostra epoca, se non la compenetrazione delle scienze empiriche e della filosofia»¹³⁰, Dilthey giunge a delineare un concetto di «objektiver Geist» come un sinonimo di «Kultur». Come un

¹²⁴ W. DILTHEY, *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 219 [GS VII, pp. 134-135].

¹²⁵ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 477.

¹²⁶ W. DILTHEY, *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, cit., p. 315 [GS VII, p. 208].

¹²⁷ A. MARINI, *L'autobiografia in Dilthey come concetto fondamentale di una coscienza storiografica*, in *Autobiografia, autobiografie, ricostruzione di sé*, a cura di M. Mezzananza, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 9-22 (qui p. 12). In punto si veda il giudizio positivo appuntato da Dilthey nel 1860 sulla valorizzazione da parte di Hegel della concretezza storica: «Si giudica Hegel molto stranamente. Il più intimo impulso della sua natura era verso il concetto concreto; egli lottò per superare l'astrattezza dell'idealismo soggettivo, come quello schellingiano: in lui era un tratto pienamente realistico, *sachlicher*» (W. DILTHEY, *DjD*, p. 120).

¹²⁸ A. MARINI, *L'autobiografia in Dilthey come concetto fondamentale di una coscienza storiografica*, cit., p. 12.

¹²⁹ Lettera al padre del 25 novembre 1861 (W. DILTHEY, *DjD*, p. 166).

¹³⁰ Annotazione del 26 marzo 1859 (*ivi*, p. 81).

intreccio di connessioni, «lingua, diritto, mito e religiosità, poesia, filosofia»¹³¹, ciascuna con la sua propria legalità interna e struttura. I termini che compongono questo concetto, «Geist» e «Objektivationen», vengono così spogliati di ogni richiamo metafisico e passano a significare un'auto-comprensione della vita mediante le proprie realizzazioni. Con ciò egli si “appropria” di un'idea elaborata nella filosofia tedesca da Herder (l'idea dell'oggettività come patrimonio collettivo di linguaggio tradizioni religione) che aveva trovato, a partire dal 1860, nella «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft» di M. Lazarus e Steinthal un importante centro di ricerca¹³². Dilthey rielabora tale idea includendo nell'analisi storico-critica anche le categorie dell'esperienza, i concetti fondanti della scienza, concepiti come «prodotti dello spirito che si sviluppa nella storia»¹³³. Rispetto a questo approccio “culturale”, Hegel rimaneva secondo lui avvolto nella “rete” di una concezione sistematica della filosofia e costruttiva del sapere che, nell'intento di risolvere in maniera assoluta il problema della realtà, finiva per essere inadeguata a rendere conto dell'esperienza nella sua varietà e inattuale nei confronti degli sviluppi della situazione scientifica del tempo caratterizzata dalle scienze empiriche¹³⁴. Ai suoi occhi con il filosofo di Jena la impostazione speculativa aveva compiuto il suo “ciclo” storico¹³⁵, e nel corso della nostra esposizione vedremo quali strumenti Dilthey cercherà per elaborare una scientificità emancipata dalle costruzioni speculative¹³⁶.

¹³¹ ID., *Rede zum 70. Geburtstag*, cit. GS V, p. 7.

¹³² Cfr. A. MESCHIARI, *Psicologia delle forme simboliche*, cit., pp. 72-77; S. POGGI, *I sistemi dell'esperienza*, cit., pp. 546-549. H. JOHACH, *Handelnder Mensch und objektiver Geist*, cit., pp. 4-5.

¹³³ W. DILTHEY, *Anmerkungen a Frühe Pläne und Entwürfe (c.ca 1865-66)*, cit., GS XVIII, p. 227.

¹³⁴ Nelle pagine del diario sono frequenti i richiami critici alla filosofia speculativa: «Noi disprezziamo la costruzione, amiamo la ricerca, siamo scettici verso l'artificiosità di un sistema. Questa sistematica e questa dialettica ci sembrano talvolta come una macchina potente, che lavora nel vuoto. Noi siamo soddisfatti, al termine della nostra lunga vita, di aver sondato le molteplici vie della ricerca scientifica, che conducono alla profondità delle cose; noi siamo contenti di morire in cammino [auf der Wanderschaft]» (annotazione del 7/04/1859 ID., *DjD*, p. 87). Sull'«illusione» di una configurazione razionale del mondo (secondo il modello della ragione universale di Hegel) si veda la già menzionata annotazione del 26/03/1859 (*ivi*, p. 82-83). Questi motivi critici vengono ripresi nella *Introduzione*, capitolo II «Il concetto di metafisica, Il problema del suo rapporto con le sue apparizioni più affini» *ISS*, pp. 249-63 (GS I, p. 127-34). Sulla considerazione della storia aperta e problematica di Dilthey che sostituisce quella speculativa di Hegel, cfr. F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica della ragione storica*, cit., pp. 98-99).

¹³⁵ Cfr. G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, Giuffrè, Milano 1965, p. 24.

¹³⁶ E lo farà attraverso una ripresa della critica kantiana, estesa alla considerazione dell'esperienza storica: “come è possibile la conoscenza storica?” e “come è possibile elevare a scienza l'esperienza storica?”. Operazione che lo porta a indagare la soggettività nella ricchezza dei suoi rapporti con l'ambiente e con le tradizioni (configurazioni oggettive della società e della storia), e a radicare la filosofia nelle condizioni della vita storica. In merito si veda la lezione inaugurale tenuta a Basel nel 1867

Questo *excursus* sul concetto di «spirito oggettivo», oltre a chiarire i caratteri della “radice” hegeliana del nostro filosofo, ne mostra l’interesse per il legame individuo-società, per la relazione reciproca tra struttura spirituale (individuale) e cultura (sovra-individuale)¹³⁷. Da cui emerge tra l’altro che l’educazione, intesa come il processo attraverso il quale l’individuo forma se stesso mediante l’acquisizione dei contenuti culturali e l’assunzione di ruoli sociali, costituisce un punto di sutura tra singolo individuo e corso storico, tra soggetto e dimensione culturale. Un “punto di sutura” giacché nei processi formativi (educazionali) intervengono attivamente sia le strutture istituzionali (famiglia comunità stato chiesa) che lo sviluppo nelle molteplici forme di una vita interiore unitaria¹³⁸. Incomincia così a prendere chiarezza l’affermazione di Dilthey, che tanto lo avvicina a Dewey, che «l’ultima parola del filosofo dal punto di vista critico moderno è la pedagogia; poiché ogni attività speculativa è finalizzata all’azione»¹³⁹. L’attenzione ai processi della *Bildung*¹⁴⁰ è uno dei tratti caratteristici della ricezione della filosofia hegeliana negli Stati Uniti, e sotto questo profilo possiamo a gettare uno sguardo sul contesto statunitense.

b) Sulla ricezione della filosofia hegeliana negli Stati Uniti

La ricezione della filosofia di Hegel negli Stati Uniti è un fenomeno prolungato che perdura sin nei tempi odierni. Lo studioso americano R. J. Bernstein, in *Hegel in America. La tradizione del pragmatismo*, ripercorre questo processo di rielaborazione sussumendolo in tre fasi temporali. Una prima, che interessa il dibattito filosofico della seconda metà dell’ottocento (H. C. Brookmayer, W.T. Harris, G. S. Morris, J. Dewey);

(W. DILTHEY, *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770 bis 1800*, GS V, pp. 12-27).

¹³⁷ Legame che Dilthey formula sulla base dell’analisi dell’esperienza psichica: «Concepite così, antropologia e psicologia sono la base fondativa di ogni conoscenza della vita storica, come di ogni regola per la guida e il perfezionamento della società» (ID., *Introduzione*, cit., p. 61 [GS I, p. 32]).

¹³⁸ ID., *Geschichte und Grundlinien eines Systems der Pädagogik*, GS IX: *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*, a cura di O. F. Bollnow, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1961, p. 198; trad. it. di parti a cura di L. Tellaroli, *Fondamenti di un sistema della pedagogia*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa 2003, p. 47.

¹³⁹ Cfr. *Fondamenti di un sistema della pedagogia*, cit., p. 53.

¹⁴⁰ In area tedesca, l’idea di un sapere a servizio della *Bildung* è un tema filosofico che prende forma in un contesto storico-politico nazionale di trasformazioni e riforme (la *Reformzeit* prussiana contemporanea alla generazione di Dilthey). In punto, cfr. F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica della ragione storica*, cit., pp. 269-96).

una seconda, che ravviva il dibattito accademico dagli anni cinquanta e sessanta del novecento tra quegli studiosi che sviluppavano orientamenti alternativi alla filosofia analitica (C. Taylor, A. McIntyre, R. Rorty, R. J. Bernstein); una terza, che caratterizza il confronto con i temi classici della tradizione (Kant, Hegel) nel dibattito contemporaneo (J. McDowell, R. Brandom)¹⁴¹. Ai fini della nostra esposizione ci occupiamo della prima fase.

Per cominciare a caratterizzare la ricezione hegeliana della seconda metà dell'ottocento possiamo prendere a prestito le parole di Herbert W. Schneider, tratte dalla sua *Storia della filosofia americana*, che ritraggono l'intensità d'impatto che questa ricezione ha conosciuto nella cultura nordamericana. L'idealismo «[...] provocò una rivoluzione nel campo dell'insegnamento superiore americano e una rinascita della filosofia concepita come un'attività riflessiva e sistematica. La «filosofia», durante l'ultimo quarto del secolo diciannovesimo, divenne una facoltà indipendente nei nostri *colleges* e nelle nostre università»¹⁴². Schneider descrive il processo di assimilazione dell'idealismo hegeliano, unitamente alla trasformazione dell'insegnamento accademico statunitense, come se con esso si costituisse uno spartiacque tra un *prima*, situazione in cui la disciplina filosofica valeva come elemento integrante dei principali sistemi teologici politici ed economici; e un *dopo*, situazione in cui la filosofia (insieme alla psicologia) divenne professionalizzante. La filosofia trovava, così, una prima espressione sistematica nelle scuole idealistiche americane¹⁴³.

Non fu però un corso facile quello della diffusione dello hegelismo e un chiarimento delle circostanze in cui questa avvenne può chiarirne le ragioni. La diffusione era ostacolata, più che dal linguaggio difficile impiegato dai filosofi, dai pregiudizi che negli ambienti accademici circolavano contro il pensiero tedesco¹⁴⁴. Nei centri di cultura

¹⁴¹ Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Hegel in America. La tradizione del pragmatismo*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano, 2003, pp. 19-39. Secondo J. H. MUIRHEAD (in *How Hegel Came to America*, «The Philosophical Review», vol. 37, 3, 1928, pp. 226-240) l'introduzione di influenze tedesche nella filosofia americana risalgono ai primi decenni del XIX secolo, quando nel 1798 un gruppo di studenti del New England visitò la Germania e tornò portandosi dietro le novità sui movimenti del pensiero tedesco. Questo processo di "importazione" interessò, in particolare, la riflessione teologica. A questo primo significativo contatto sono da ricondursi le radici del trascendentalismo, un movimento che prende nome dalla filosofia trascendentale di Kant, dall'idea che vi siano verità che trascendono il tempo e lo spazio ordinari dell'esperienza e che esse siano accessibili alla apprensione intuitiva (*ivi*, p. 227).

¹⁴² H. W. SCHNEIDER, *A History of American Philosophy*, cit., p. 457.

¹⁴³ *Ivi*, pp. 457-58.

¹⁴⁴ Cfr. J. H. MUIRHEAD, *How Hegel Came to America*, cit., p. 234.

dell'Est (Harvard, Yale, Princeton) l'insegnamento di "filosofia della mente e morale" era, infatti, legato alla filosofia scozzese che, forte del suo intuizionismo, riteneva di disporre della chiave di accesso alle idee (e valori) "buone e giuste" per guidare la condotta e rimaneva chiusa ad altri percorsi. I «pioneers of the Hegelian» si muovevano così ai margini della tradizione accademica, facendo riferimento a città prive di università o centri accademici, come nel caso della città St. Louis¹⁴⁵ sede dei neohegeliani del «Journal of Speculative Philosophy» (1867/93), il primo giornale filosofico del tempo¹⁴⁶. Questi pionieri svolsero un ruolo di rilievo nella diffusione attraverso la traduzione dei testi filosofici e la loro discussione (la traduzione di H. C. Brockmayer della *Logica* di Hegel, per quanto non pubblicata, fu letta ampiamente)¹⁴⁷. Il movimento di St. Louis nasce dalla collaborazione di William Torrey Harris, Bronson Alcott e Henry Brockmayer, che nel 1859 danno vita a un programma che fa della filosofia hegeliana un ponte per affrontare gli sviluppi del pensiero scientifico. Il loro modello filosofico è quello di un sapere "formativo", che unisce, in un organico processo di *Bildung*, ricerca speculativa e attività pratica. Questo movimento dà vita alla figura del filosofo impegnato, che ha il compito di provvedere tanto alla base intellettuale quanto alle strutture politiche. La nota «To the Reader», comparsa nel primo numero del «Journal of Speculative Philosophy», organo di diffusione del movimento, esprime l'ideale di impegno intellettuale-pratico nel modo che segue:

Si deve riconoscere che la coscienza nazionale ha assunto un orientamento diverso negli ultimi anni. L'idea che sta alla base della nostra forma di governo ha sviluppato fino a questo momento solo uno dei suoi aspetti essenziali, quello del fragile individualismo, in cui l'unità nazionale sembrava un meccanismo estrinseco dal quale bisognava al più presto liberarsi sostituendogli l'iniziativa privata o corporativa. Si è ora giunti a prendere coscienza dell'altro aspetto essenziale e ogni individuo riconosce lo stato come sua integrazione essenziale. La libertà del cittadino non consiste nel puro arbitrio, ma nella razionalità che trova espressione nella legge costituita. Questa nuova fase della vita nazionale richiede di essere considerata e compresa è un ulteriore stimolo per la riflessione speculativa¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Notizie sul clima libertario di questa città si trovano in J. H. MUIRHEAD, *How Hegel Came to America*, cit., p. 234.

¹⁴⁶ J. DEWEY, *From Absolutism to Experimentalism*, cit. *LW*, 5, p. 150.

¹⁴⁷ Nei primi numeri del «Journal of Philosophy» vengono pubblicate tradizioni saggi su filosofi tedeschi come Fichte, Schelling oltre a Hegel.

¹⁴⁸ W. T. HARRIS, «Journal of Speculative Philosophy», I (dic. 1867), p. 1.

Gli hegeliani di St Louis “democraticizzano” la visione hegeliana dello stato, sostenendo l’idea che la realizzazione stessa del volere del singolo avviene quale cittadino. Nella figura organicistica dello stato essi vedevano una prospettiva adeguata per superare il contrasto tra diritto astratto e individualismo morale che, nella vicenda politica americana, aveva trovato una corrispondenza nelle posizioni dei sudisti e dei nordisti; nonché per elaborare un modello politico e sociale integrativo in grado di oltrepassare la frammentazione degli individui. Proprio nel momento culminante dello «spirito oggettivo» (lo stato) i neohegeliani di St. Louis vedono realizzarsi un concetto di *Bildung*, vicino al significato emancipatorio assunto nella cultura tedesca tra l’ultimo trentennio del settecento e il primo trentennio dell’ottocento, come ideale di svolgimento della personalità sul terreno storico (cifra della storicità dell’uomo) e di formazione armonica di tutte le facoltà¹⁴⁹. Con questa visione “formativa” del sapere filosofico, gli hegeliani di St. Louis si mostrano in grado di rispondere ad alcune esigenze del proprio tempo, sia teoretiche che pratiche¹⁵⁰, e nonostante le chiusure di parte del contesto culturale americano, le loro idee si diffondono tra gli accademici, favorite dai processi politici sociali e culturali del riassetto nazionale post-secessione. All’uscita dalla Guerra Civile i neohegeliani americani si presentano come i sostenitori di un ruolo di *medium* nell’armonizzazione delle discrepanze sociali ed economiche crescenti.

Chi sono questi intellettuali accademici che si richiamano all’idealismo di Hegel? Nello studio sopra menzionato, H. J. Schneider individua quattro scuole: il personalismo di Borden Parker Bowne (Boston University), l’idealismo speculativo o obiettivo di James Edwin Creighton (Cornell University), l’idealismo dinamico di G.S. Morris (Michigan University) e l’idealismo assoluto di Josiah Royce (Harvard University)¹⁵¹. La prima scuola, quella del personalismo, rimane vicino alla ortodossia delle università americane, ma all’interno di questa cornice tradizionale essa elabora in modo nuovo i temi della psicologia delle facoltà e del soggetto. La seconda scuola, quella dell’idealismo obiettivo, si segnala per il consapevole orientamento anti-

¹⁴⁹ J. Good parla di una «American Bildung Tradition», fautrice di una concezione ampia della filosofia, radicata e impegnata nel contesto sociale e storico in cui sorge (cfr. J. GOOD, *A Search for Unity in Diversity*, cit., p. xix-xx).

¹⁵⁰ Come, per esempio, soddisfare la domanda di libertà individuale all’interno di un quadro istituzionale, cfr. J. H. MUIRHEAD, *How Hegel Came to America*, cit., p. 230.

¹⁵¹ Cfr. H. W. SCHNEIDER, *A History of American Philosophy*, cit., pp. 487-517.

dualistico. Essa sostiene una visione storica dello spirito umano, una concezione dell'esperienza come svolgentesi storicamente e in forme di relazione collettiva (come le forme istituzionali), e valorizza i processi di condivisione e partecipazione per la realizzazione dei saperi scientifici. Di questo indirizzo «oggettivo» la Sage School of Philosophy, e poi la Cornell University, sono i centri di irradiazione negli Stati Uniti, contribuendo a formare la maggior parte di una generazione di professori di filosofia, e a diffondere l'indirizzo di una ricerca filosofica professionale e cooperativa. Questa componente umanistica, connessa alle dimensioni “oggettivate” della vita collettiva, è caratteristica anche della terza scuola, quella dell'idealismo dinamico; di cui fu esponente G. S. Morris, maestro di Dewey e di cui lo stesso giovane Dewey fu un sostenitore. Questa scuola sottolinea sia il carattere culturale che quello biologico della esperienza umana, portando avanti il programma di “naturalizzare” Hegel. Morris tendeva a leggere il processo storico come uno sviluppo di attività viventi e a lasciare in secondo piano l'aspetto logico della dialettica (da qui l'importanza assegnata alla psicologia). Dal 1878 insegna alla Johns Hopkins di Baltimora, un'università che sotto la guida del suo presidente Gilman favorisce la ricerca scientifica¹⁵². In quest'ateneo verso la fine del 1882 avviene l'incontro tra Morris e Dewey: incontro che si consolida in una vicinanza teorica, che porta Dewey a seguire Morris nel suo trasferimento alla Università del Michigan nel 1884. All'Università del Michigan c'è poi l'incontro tra Dewey e A. H. Lloyd, al cui nome si lega la diffusione dello hegelismo dinamico. Infine, la quarta scuola, quella dell'idealismo assoluto di J. Royce, si appropria della filosofia tedesca combinando le idee dell'idealismo con concetti presi dalla logica delle scienze naturali; e porta all'attenzione alle condizioni sociali che condizionano mente, coscienza e sé.

Considerando nell'insieme il vasto panorama dei neo-hegelismi americani di fine ottocento si rilevano due tendenze principali: una volta a ravvivare la riflessione filosofica attorno allo «spirito oggettivo»; e un'altra volta ad aprire la riflessione filosofica ai problemi scientifici. Queste due tendenze non corrono parallelamente l'una all'altra e finiscono per incrociarsi¹⁵³; come avviene nel pensiero di Dewey. Il filosofo

¹⁵² Sulla figura del direttore Daniel Coit Gilman e sulla sua opera di organizzazione della Johns Hopkins University si rimanda alle pagine di L. MENAND, *Il Circolo metafisico*, cit., pp. 279-85.

¹⁵³ Non ci soffermiamo sull'evoluzionismo darwiniano né su quello spenceriano) né alle implicazioni morali conseguenti all'applicazione del metodo sperimentale nelle vicende dell'umanità, per via dell'ampiezza di questo argomento, tale da meritare una esposizione autonoma.

di Burlington, di cui passiamo ora a occuparci, combina e prosegue la lettura umanistica, proposta dalla scuola di St. Louis, con una visione evolutiva e storica aperta al darwinismo e agli sviluppi della biologia.

c) *Sullo «spirito oggettivo» in Dewey*

Nello scritto autobiografico *From Absolutism to Experimentalism* del 1930 Dewey ricorda che la sua passione filosofica si è accesa in gioventù leggendo gli scritti di Thomas Henry Huxley, in cui egli ritrovava un punto di vista organicistico affine alla propria sensibilità nei confronti delle interrelazioni delle cose, nel mondo e nella vita¹⁵⁴. L'impulso a ricercare l'unificazione contro la frattura lo accompagna nella sua intera ricerca. Nel citato scritto autobiografico egli presenta la sintesi hegeliana di soggetto e oggetto, di materia e spirito, come un orientamento, in cui la sua aspirazione all'unità trovava realizzazione. Questa aspirazione fu una delle ragioni che lo spinsero ad approfondire lo studio di Hegel¹⁵⁵. Da quanto si apprende dalle considerazioni autobiografiche da lui svolte nel predetto breve scritto l'affinità con il pensiero hegeliano cresceva anche attorno ai temi della cultura umana, delle istituzioni e delle arti¹⁵⁶. In breve, attorno a quella dimensione culturale che abbiamo visto far parte della visuale diltheyana dello «spirito oggettivo». Se dalle pagine di *From Absolutism* emerge che il lascito hegeliano a Dewey, ha la dimensione di «un deposito permanente»¹⁵⁷; la costante considerazione che il nostro pensatore pone alle configurazioni della storia, è il retaggio più profondo di questo deposito. L'attenzione costante alle configurazioni della storia è una posizione che Dewey condivide con la tradizione dei neohegeliani di St. Louis. La lettura politica che egli ne dà in senso democratico ed educativo – cifra caratteristica del suo pensiero – si colloca in questa tradizione neo-hegeliana e filotedesca¹⁵⁸. Si ricorda, per inciso, che negli anni novanta William Torrey Harris ricopriva

¹⁵⁴ Cfr. J. DEWEY, *From Absolutism to Experimentalism*, cit., LW, 5, p. 148.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 159.

¹⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 154.

¹⁵⁸ Sull'affinità tra la lettura deweyana della filosofia di Hegel in chiave politica e la posizione della Scuola di St Louis si sofferma J. GOOD, *A Search for Unity in Diversity*, cit., pp. 189-190. Le vicinanza tra Dewey e l'idealismo tedesco è oggetto di trattazione P. SALVUCCI, «Dewey e l'idealismo classico tedesco», in *Dewey. Ieri e oggi*, Quattro Venti, Urbino, 1989, pp. 139- 152. Filo conduttore del percorso

la carica di Commissario dell'Educazione degli Stati Uniti e che tra il 1892 e il 1893 erano apparsi sulla rivista «Forum» articoli del pediatra Joseph Mayer Rice, i quali, sulla base delle convinzioni pedagogiche maturate da Rice nel suo soggiorno tedesco, criticavano aspramente i metodi educativi delle scuole elementari basati sull'apprendimento mnemonico¹⁵⁹. Quando Dewey apre nel 1896 la University Elementary School all'Università di Chicago va incontro a uno dei problemi più controversi del suo tempo, quello educativo. Quanto la ricerca deweyana in campo educativo si leghi alla riflessione sullo «spirito oggettivo», lo chiarisce un passo di *Democrazia ed educazione* del 1916, in cui egli esprime i suoi apprezzamenti e le sue riserve alla filosofia di Hegel. Riportiamo la prima parte del suo passo concernente la valutazione:

Nella sua filosofia della storia [di Hegel] e della società sono culminati gli sforzi di tutta una serie di scrittori tedeschi: Lessing, Herder, Kant, Schiller, Goethe, rivolti a far intendere il valore delle grandi istituzioni collettive dell'umanità. Da allora fu impossibile a chi aveva imparato la lezione di questo movimento considerare artificiali le istituzioni o la cultura. Esso distruggeva completamente, non in fatto, ma nell'idea, la psicologia che considerava la «mente» come un possesso [ready-made] già pronto dell'individuo mostrando l'importanza della «mente oggettiva» [objective mind]: la lingua, il governo, l'arte, la religione, nella formazione delle menti individuali¹⁶⁰.

Riportiamo ora la seconda parte concernente le riserve:

Ma poiché Hegel era ossessionato dal concetto di uno scopo assoluto, era obbligato a disporre le istituzioni come esse esistono concretamente, su una scala di approssimazioni ascendenti. Ognuno è assolutamente necessario a tempo e luogo, perché è uno stadio nel processo di auto-realizzazione della mente assoluta. Considerata come uno scalino o uno stadio, la sua esistenza è la prova della sua completa razionalità, perché è un elemento integrale nel tutto, che è la Ragione. Gli individui non hanno alcun

comparativo di Salvucci è sia la ricerca dell'unità e la organicità del reale, che la concezione attiva del soggetto, volta a superare la dicotomia che separa individuo e mondo morale oggettivo. L'autore si sofferma in particolare sulle figure dell'idealismo della libertà, proponendo un collegamento di Dewey con Schiller.

¹⁵⁹ Cfr. L. MENAND, *Il circolo metafisico*, cit., pp. 347-348. La ricostruzione compiuta da Menand mostra che gli interessi pedagogici, in particolare per l'istruzione elementare, erano diffusi nel dibattito culturale del tempo («un argomento all'ordine del giorno nel 1896» li chiama l'autore), soffermandosi anche su altri pionieri della sperimentazione educativa e scolastica, come Francis Parker (con la sua Cook County Normal School).

¹⁶⁰ J. DEWEY, *Democracy and Education*, MacMillan, New York 1917 [in *MW*, 9, pp. 2-375, qui p. 64]; trad. it. e introduzione di A. Granese, *Democrazia e educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1998, qui p. 104. Un testo per alcuni anni il più rappresentativo della sua filosofia a detta di Dewey in *From Absolutism to Experimentalism*.

diritto spirituale contro le istituzioni come sono; lo sviluppo personale e la crescita consistono in una assimilazione obbediente dello spirito delle istituzioni esistenti¹⁶¹.

Questo passo, che abbiamo riportato integralmente per la sua chiarezza, consente di mettere in rilievo quattro aspetti del richiamo deweyano allo «spirito oggettivo». Il primo aspetto concerne l'influenza della concezione dinamica morrisiana dello spirito. Secondo Morris lo spirito non è una sostanza, ma il processo (attività) con cui esso si realizza. Questa idea è uno degli ingredienti che entra nella visione della storia e dello «spirito oggettivo» di Dewey. Egli riconosce a Hegel il merito di aver teorizzato che lo spirito infinito trovi espressione nel mondo finito, nelle multiformi configurazioni storiche; e che esso non si limiti soltanto a manifestarsi in tali configurazioni, ma che, piuttosto, abbia in esse, secondo un dispiegamento progressivo, il proprio sviluppo e la propria realizzazione. Se dal 1883 fino al 1891 il dominio di questa dimensione obiettiva dello spirito lega Dewey all'idea hegeliana dello spirito come un assoluto¹⁶²; dal 1891 siffatto legame passa a indicare la sfera del coinvolgimento sociale di una mente situata nel mondo e viene, per così dire, “de-metafisicizzato” (si ricorda che *Democrazia ed educazione* è del 1916)¹⁶³. In quest'ultima visione de-metafisicizzata, lo «spirito oggettivo» viene ad abbracciare il carattere plurale dell'esperienza (poiché *tutti* i momenti sono significativi). Un carattere plurale che, sottraendosi alla auto-trasparenza di una ragione universale, non può che suscitare una tensione irriducibile tra tratti (o relazioni) di continuità e tratti di discontinuità. In maniera non molto distante da Dilthey, Dewey empiricizza la sfera obiettiva delle produzioni umane, valorizzando i modi diversi, multiformi, in cui ogni situazione concreta può rivelarsi razionale e avvia su base empirica la loro analisi.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 104 [in *MW*, 9, p. 64]

¹⁶² Il testo in cui Dewey prende pubblicamente le distanze da Hegel è *Germans Philosophy and Politics* del 1915 [*Germans Philosophy and Politics*, Henry Holt and Co., New York 1915 [in *MW*, 8, pp. 135-204)]. Pubblicato durante il primo conflitto mondiale, questo scritto riflette il clima culturale e politico di tensioni tra Stati Uniti e Germania. Si può affermare che già in precedenza, con la pubblicazione di *Psychology* nel 1887, il filosofo si fosse affrancato dal neo-hegelismo britannico.

¹⁶³ Dewey si richiama alla concezione hegeliana di un tutto immanente nella vita umana, secondo la quale il principio ideale agisce nel presente e si realizza in «a series of historical institutions which embody the different factors in the Absolute» (ID., *Democrazia ed educazione*, cit., p. 103 [in *MW*, 9, p. 62]). Privato della forma sistematica e del carattere metafisico della dialettica hegeliana, questo concetto continua a esprimere una concezione attivistica e sociale del soggetto (libertà), nella quale le produzioni sono mediazioni necessarie all'apprendimento e alla realizzazione di sé (affinché il pensiero si delucidi occorre che si concretizzi linguisticamente).

Il secondo aspetto riguarda la natura della mente. Il complesso variegato della vita culturale, che va sotto il titolo di «spirito oggettivo», ha per Dewey come soggetto una mente obiettiva (*objective mind*). Seguendo Hegel, il filosofo di Burlington si rifiuta di concepire la mente come qualcosa che esiste separatamente da una organica connessione tra sé e altro, ossia di isolarla dal mondo; e considera l'individuo sottratto all'isolamento, come realizzantesi in un processo di assimilazione di scopi e significati tramite le istituzioni organizzate. Diversamente da Hegel, egli sviluppa una teoria della mente su basi evoluzioniste, che colloca la mente nei processi naturali e vede in essa una peculiare attività, adatta a trovare soluzioni ai problemi incontrati (nel pensiero maturo deweyano la mente e le sue abilità sono funzioni delle nostre interazioni con l'ambiente). Il mondo delle istituzioni, delle configurazioni stabili e condivise dagli uomini viene così posto in continuità con la natura: nello sviluppo storico dell'umanità egli vede svolgersi il processo dell'evoluzione. Si può dire che con la sua teoria biologica della mente e la sua analisi del comportamento umano, egli sviluppi in direzione naturalistica l'approccio storico di Hegel¹⁶⁴.

Il terzo aspetto si riferisce al ruolo della formazione. Dewey riconosce a Hegel il merito di aver ripreso in maniera più compiuta l'idea, nota già presso gli antichi greci, che le istituzioni storiche intervengono attivamente nei processi formativi. Contesta però alla lettura hegeliana di rendere queste configurazioni, e mediazioni indispensabili per la vita di ciascun individuo, *momenti* di uno sviluppo completo e comprensivo di tutto. Occorre “liberare”, secondo Dewey, la dinamica formativa da ogni richiamo all'assoluto. Il centro della critica deweyana alla concezione hegeliana delle obiettivazioni si appunta sul concetto di «stadio», sull'idea cioè che le obiettivazioni siano uno «stadio» assolutamente necessario «nel processo di auto-realizzazione della mente assoluta». Affermando che la sfera delle istituzioni associative e delle forme simboliche ha un significato funzionale, Dewey fa di essa un *medium* del continuo processo di appropriazione significativa dell'esperienza da parte degli uomini. In questo senso egli si adopera per secolarizzare la teleologia dello Spirito hegeliano in un concetto di funzione (fini) umano, sperimentale, euristico e orientato finalisticamente a organizzare le relazioni dell'esperienza¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Cfr. S. HOOK, *John Dewey. An Intellectual Portrait*, cit., p. 14

¹⁶⁵ Cfr. J. T. KLOPPENBERG, *Uncertain Victory*, cit., p. 76.

Il quarto aspetto riguarda la problematica fondazionale. Le trasformazioni operate da Dewey nel modo di vedere lo «spirito oggettivo» si riflettono nella concezione stessa della filosofia, di cui egli sottolinea la capacità critica di riflessione sui fenomeni socio-culturali (laddove per Hegel essa è il proprio tempo appreso in pensiero e concetti). E quindi sui fattori educativi e formativi delle connessioni simboliche (prime fra tutte il linguaggio). In merito a questo aspetto, R. Rorty vede nella posizione deweyana una via per impostare un discorso filosofico alternativo alla ricerca di un basamento fondativo epistemologico assoluto¹⁶⁶. Ponendo l'accento sulla ricerca di un ideale da *realizzare* nei significati e nei valori già incarnati nel mondo, la lettura pragmatista di Hegel da parte di Dewey, offre una prospettiva culturale, sociale e politica, che, secondo Rorty, costituisce un valido strumento per “archiviare” i dualismi e agisce come un “antidoto” per la problematica fondazionale. Questa traduzione dello spirito oggettivo in dimensione culturale avvicina Dewey e Dilthey. Per entrambi, abbandonate le “rive” delle pretese assolute della concettualizzazione, alla filosofia spetta intraprendere un viaggio, una critica culturale, per *scoprire* il razionale nella realtà e lavorare per realizzarlo. Il rilievo assegnato dal filosofo americano alla comprensione del corso storico, si colloca nel quadro di questa lettura. In *Intelligenza creativa* egli auspica mediazioni intellettuali che portino a vita nuova le acquisizioni del passato proiettandole nella ricostruzione del presente:

La riconquista immaginativa del passato è indispensabile per una riuscita invasione dell'avvenire, ma la sua condizione è quella di uno strumento. Ignorarne l'importanza è segno di un attore non disciplinato; ma isolare il passato, indugiarsi su di esso come fine in sé e dare a questo il nome eulogistico di conoscenza, significa sostituire il ricordo della vecchiaia all'intelligenza effettiva. Il movimento dell'agente-paziente per far fronte al futuro è parziale e passionale; eppure il distaccato e imparziale studio del passato costituisce la sola alternativa alla fortuna per assicurare il successo della passione¹⁶⁷.

Concludendo sul richiamo allo «spirito oggettivo», possiamo dire che la centralità delle manifestazioni “obiettivate” dello spirito costituisce una risorsa teorica cui Dilthey e Dewey attingono per elaborare una visione processuale dello spirito (umanità), che si svolge nella storia mediante le obiettivazioni istituzionali e culturali che gli uomini si

¹⁶⁶ Cfr. R. RORTY, *Dewey fra Hegel e Darwin*, in *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Cambridge University Press 1998, trad. it. di G. Rigamonti con il titolo *Verità e progresso. Scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 269-284.

¹⁶⁷ J. DEWEY, *Intelligenza creativa*, cit., pp. 44-45 [in *MW*, 10, p. 10].

danno. Il primo pensatore ha un rapporto di “vicinanza e distacco” con la tradizione idealistica dello «spirito oggettivo». Tale ambivalenza trova un momento apicale in Dilthey nella irriducibile tensione tra imperscrutabilità (*Unergründlichkeit*) e pensabilità (*Gedankenmäßigkeit*)¹⁶⁸ della vita. Tensione che fa seguito al duplice rifiuto del filosofo, da una parte del dissolvimento pieno della realtà in concetti, e dall'altra del puro irrazionalismo; e che lo spinge a trovare la via di una ricerca scientifica della comprensione dell'umano attraverso la storia¹⁶⁹. Anche il rapporto di Dewey con l'idealismo hegeliano è accompagnato da una ambivalenza analoga. Da una parte egli rifiuta l'idea di una ragione universale e dall'altra affida alla formazione di abiti razionali (pratici e intellettuali) il compito di restaurare la connessione e l'organizzazione dell'esperienza. Questa sua posizione si riflette nella concezione della storia intesa come processo aperto e della ragionevolezza come progetto in corso, in cui singolarità, ambiguità, incertezza, stanno in una irriducibile tensione con ordine, completezza, controllo.

3. F. A. Trendelenburg e il finalismo dell'esperienza

Il nome di Trendelenburg costituisce un anello di passaggio dell'iter filosofico compiuto da Dilthey e Dewey. Egli merita di essere considerato nella nostra contestualizzazione in quanto le sue lezioni, tenute presso la Università di Berlino, furono seguite da W. Dilthey¹⁷⁰ e, alcuni anni dopo, lasciarono una impronta duratura sul pensiero di G. S. Morris maestro, come si è già detto, di Dewey alla Johns Hopkins. Il motivo di questa menzione è di portare l'attenzione sull'impronta che questa figura ha lasciato sui nostri

¹⁶⁸ Cfr. H. JOAS, *Handelnder Mensch und objektiver Geist*, cit., p. 96.

¹⁶⁹ Dalle pagine dei diari diltheyani si legge: «Lo spirito tedesco contemporaneo è: comprendere l'uomo come un'essenza storica; la cui esistenza si realizza solamente nella comunità. A partire dalla conoscenza di queste comunità essi devono venir di nuovo animati» (annotazione del 2 maggio 1860 in W. DILTHEY, *DjD*, p. 124).

¹⁷⁰ Cfr. F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica della ragione storica*, cit., p. 105.

due pensatori e riscontrare se vi siano similitudini tra la ricezione di Dilthey e quella di Dewey.

Trendelenburg può essere considerato, a un tempo, pensatore della concretezza e metafisico. “Pensatore della concretezza” per essersi dedicato a un intenso confronto con lo spirito scientifico naturale degli anni cinquanta e sessanta; e “metafisico” per aver preservato di fronte al meccanicismo il finalismo dei principi cosmici (movimento e scopo), comuni sia alla natura che alla storia. La sua formazione maturata nelle università di Kiel, Leipzig e Berlino¹⁷¹, ha favorito entrambe le direzioni di pensiero. Durante gli anni giovanili egli incontrò e approfondì studi d’indirizzo filosofico e scientifico-naturalistico, che poi proseguì nelle ricerche successive rivolte agli sviluppi della psicologia, della fisiologia e dell’evoluzionismo darwiniano. La modernità del suo pensiero è stata notata da G. G. Rosenstock come precorritrice dello strumentalismo deweyano in uno studio novecentesco del 1964¹⁷², di cui parleremo tra poco.

Le *Ricerche logiche*, pubblicate nel 1840, compaiono in un momento di crisi dello hegelismo. Trendelenburg intendeva con quest’opera prendere le distanze da Hegel, come mostrano significativamente sia la scelta del titolo «Untersuchungen» che la sua struttura non-sistematica (raccolta di singole ricerche di logica e metafisica). Di Hegel egli contestava l’articolazione sistematica della dialettica e la tesi di una conoscenza assoluta, su cui quella poggiava. Della scuola kantiana, altro bersaglio critico delle *Ricerche logiche*, contestava le inadeguatezze della logica formale, che separa forme e relazioni dai contenuti del conoscere, nonché la tesi della a priorità di spazio e tempo e il misconoscimento che il pensiero sia una funzione di un pensatore attivo. Per più aspetti, tuttavia, il pensiero di Trendelenburg resta legato alle due scuole da lui criticate. In particolare, da Hegel egli riprende la considerazione del carattere processuale e continuo degli organismi, che sviluppa in un finalismo organicistico. Mentre da Kant assume la concezione del dinamismo della mente e la centralità del problema

¹⁷¹ Nella prima università (Kiel) approfondisce i suoi interessi di filologia e teologia con K. L. Reinhold e J. E. von Berger. Nella seconda (Leipzig) approfondisce i suoi studi fisiologia con G. Hermann. E nella terza approfondisce la sua conoscenza filosofica, applicandosi con Hegel e Schleiermacher, su Platone e Aristotele (la sua dissertazione di dottorato è *Platonis de ideis set numeris doctrina ex Aristotele illustrata*). In merito si rimanda allo studio in italiano di E. FUGALI, *Anima e movimento. Teoria della conoscenza e psicologia in Trendelenburg*, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 9-28; e a quello di K. C. KÖHNKE, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, cit., pp. 23-57.

¹⁷² G. G. ROSENSTOCK, *F. A. Trendelenburg. Forerunner to John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1964. Nel suo *F. A. Trendelenburg Forerunner to John Dewey*, Rosenstock prende a filo conduttore la tesi trendelenburghiana della formazione bio-sociale della mente nel corso di interazioni funzionali con l’ambiente e ne osserva le continuità con le tesi affermate da Morris e Dewey.

conoscitivo. L'intento delle *Ricerche* è quello di “dispiegare” lo scopo immanente della natura delle cose¹⁷³, attraverso una considerazione delle forze e delle parti in cui si svolge ogni organismo. Nel suo distacco da Hegel e Kant è significativa la ripresa di Aristotele¹⁷⁴ (Trendelenburg è uno dei primi filosofi tedeschi a riportare l'attenzione sullo Stagirita dopo Melantone). L'*entelechia* aristotelica viene da lui sistematicamente integrata sia nella considerazione, più specifica, della psicologia umana che nella più ampia *Weltansicht* organicistica, nel significato di dispiegamento di fini interiori. Assimilazione di Aristotele passa attraverso una rielaborazione della concezione aristotelica del movimento (come passaggio dalla potenza all'atto) in una categoria fondamentale dell'essere e del conoscere. Con movimento Trendelenburg intende il processo di cambiamento e di realizzazione sia delle cose che del pensiero. Esso diviene il principio di una visione organicistica, all'interno della quale prende forma una teoria della conoscenza, che si connota per la circolarità di fini-immanenti e loro esplicitazione. Il processo della conoscenza è assimilabile al circolo ermeneutico¹⁷⁵, poiché se il movimento costituisce una fonte comune sia al pensiero che all'essere, le categorie del pensiero devono ricalcare non solo le strutture percettive soggettive, ma anche le strutture obiettive spazio-temporali delle cose, alle quali esse si rivolgono. Pensiero ed essere vengono così originariamente unificati in una «konstruktive Bewegung», che produce l'immagine (*Bild*) nel pensiero e la forma (*Gestalt*) nelle cose. Questa attività produttiva, che è il «movimento», corrisponde a una struttura originaria cui partecipano sia il pensiero (soggetto conoscente) che l'essere (movimento spaziale). Essa si concretizza nelle diverse modalità attenzionali, percettive, rappresentazionali, e organizzative del soggetto conoscente di fronte alle molteplici configurazioni degli oggetti naturali¹⁷⁶. Su questa base, a partire dal movimento, possono e devono esser

¹⁷³ F. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, I vol., 3. Auflage, Leipzig 1870, p. XI. Köhnke sottolinea la provenienza dell'attenzione posta da Trendelenburg sulla dimensione empirica della conoscenza dalla visione organicistica di uno dei suoi maestri, E. von Berger (cfr. K. C. KÖHNKE *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, cit., p. 25).

¹⁷⁴ Durante gli anni da precettore (tra il 1826 e il '33) Trendelenburg mette mano e pubblica una edizione commentata del *De Anima* di Aristotele (esito del suo confronto con la psicologia aristotelica).

¹⁷⁵ Questo aspetto viene sottolineato nello studio di F. Rodi *Dilthey's "Säkularisierung" der Metaphysik von Trendelenburg und Lotze* (in F. RODI, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, cit., pp. 66-82). In questo studio l'autore porta all'attenzione il concetto di «secolarizzazione» per esprimere la rielaborazione diltheyana dei giovanili influssi trendelenburghiani nel delineare un principio formativo e creativo su basi non metafisiche.

¹⁷⁶ Cfr. S. POGGI, *I sistemi dell'esperienza*, cit., pp. 325-26. Sullo sviluppo di un metodo attento al processo in cui una cosa si genera, quindi alla dimensione temporale materiale, si rimanda ancora allo

“rilette” anche le categorie di spazio e tempo della gnoseologia tradizionale (e il filosofo dà alle stampe *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie* nel 1846¹⁷⁷). Il suo contributo di rilievo nella problematica gnoseologica sta quindi nel porre in stretto rapporto esperienza e filosofia: l’analisi genetica dei processi cognitivi e la valorizzazione della dimensione empirica nella verifica della validità di una proposizione logica.

Abbiamo prima accennato al fatto che Trendelenburg fu professore di Dilthey a Berlino, ora diamo alcuni dettagli. Nel 1854 il giovane Dilthey ascolta le sue lezioni sulla filosofia greca, in particolare su Aristotele¹⁷⁸. Le acquisizioni più importanti che egli ricava dalle lezioni e dal suo insegnamento si possono riassumere, per brevità, in queste proposizioni: a) la consapevolezza della contraddizione tra relatività della realtà e absolutezza della metafisica; b) la tipologia delle visioni del mondo; c) il principio di continuità per la comprensione degli eventi storici. In forza della prima acquisizione, Dilthey rinforza, in primo luogo, il motivo avvertito sin nei suoi primi passi di pensatore di una tensione irrisolvibile tra sistema e sviluppo, con un atteggiamento critico nei confronti di Hegel, che il suo maestro, sostenitore degli insegnamenti della Scuola storica protesa al particolare e all’individuale, condivideva. Nel corso di logica del semestre invernale 1864/1865 Dilthey si richiama esplicitamente alla visione trendelenburghiana della logica come teoria della conoscenza scientifica, delle sue forme e dei suoi metodi¹⁷⁹, che trova il proprio oggetto nelle scienze singole e nei loro procedimenti (e svilupperà ampiamente questo collegamento tra teoria della conoscenza, logica e scienze empiriche in una logica delle scienze dello spirito)¹⁸⁰. In

studio di S. POGGI, *ivi*, pp. 321-26, in cui l’autore pone un collegamento con le tesi baconiane di O. F. Gruppe e con la fisiologia di J. Müller.

¹⁷⁷ Trad. it. con il titolo *La Dottrina delle Categorie nella Storia della Filosofia*, profilo e valutazione critica di R. Pettoello, Polimetria, Milano 2004.

¹⁷⁸ Cfr. F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica della ragione storica*, cit., pp. 105-2 ss.

¹⁷⁹ Cfr. W. DILTHEY, *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften*, cit., GS XX, pp.19-32.

¹⁸⁰ Dilthey nel 1903 ricorda così il suo maestro: «E qui ora mi è sempre presente innanzi a tutto il mio maestro Trendelenburg, che esercitò su di me un grande influsso. Della sua posizione non si ha più una rappresentazione. E consisteva in ciò, su come egli connetteva i fatti indagati alla storia della filosofia. Egli incorporava in sé la convinzione che l’intera storia della filosofia ci fosse stata e proceda per fondare la coscienza dell’ideale connessione delle cose. Aristotele e Platone erano il fondamento di ciò» (W. DILTHEY, *Vorrede*, cit., GS V, p. 7). Un altro giudizio di Dilthey sul maestro suona: «Egli incarnava in sé la convinzione che l’intera storia della filosofia sia stata qui ed proceda per fondare la coscienza della connessione ideale delle cose» (GS III: *Studien zur Geschichte des Deutschen Geistes. Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die Deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die*

secondo luogo, egli trae da questa prima acquisizione una visione teleologica dei processi esperienziali, che sebbene egli critichi nel suo dispiegamento metafisico, permane in alcune descrizioni della connessione della vita psichica (come nelle *Idee*¹⁸¹) e nella generale disposizione anti-meccanicistica e anti-materialistica che lo caratterizza, facendo contrapporre costantemente alla legalità causale forze e scopi. In forza della seconda acquisizione, richiamando la pubblicazione di Trendelenburg *Über den letzte Unterschied der philosophischen Systeme* sulla classificazione e tipizzazione dei sistemi metafisici (distinti in: materialismo, idealismo e filosofia della identità), Dilthey fa propria l'attenzione del maestro sulla relazione tra pensiero ed essere; rilevando che questa si svolge su un piano logico (carattere prefigurante e raffigurante del movimento del pensiero) e su uno metafisico (principio di un'armonia prestabilita tra pensiero ed essere); e che può essere ricostruita sul piano storico, in un modo empirico e attento ai fenomeni culturali nella loro individualità¹⁸². In forza della terza acquisizione, Dilthey dà sviluppo a una concezione della storia come continuità nelle sue ricerche di storiografia, dove il rapporto tra "infondatezza" della vita e temporalità viene visto nel solco dell'inesauribilità dell'effettuale.

Si è prima osservato che Trendelenburg si ricollega sia alla filosofia di Aristotele che a quella di Kant; egli approda a una visione, detta "idealrealismo", che mira a conciliare mondo sensibile e mondo ideale, causalità e finalismo. A questa forma di dualismo-connessione si rivolgono i primi pensieri del giovane Dilthey¹⁸³, allorquando questi pensa alla fondazione delle scienze dello spirito (nella determinazione delle categorie del comprendere individuale) e alla determinazione della essenza della filosofia (al rapporto col fatto infondabile della nostra vita nel mondo). La viva attenzione per questi temi lo accompagna nell'intero corso della sua riflessione.

geschichtliche Welt, a cura di P. Ritter, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1976, p. 7).

¹⁸¹ Si veda il passo che comincia: «Orbene questa connessione strutturale psichica è ad un tempo teleologica. Una connessione la cui effettualità tende a essere quella alla pienezza di vita, alla soddisfazione istintuale e alla gioia è una connessione finalistica. [...] Anzi è solo nella struttura psichica che è dato originariamente il carattere di finalità, e quando lo attribuiamo all'organismo o magari al mondo, si tratta di una metafora del vissuto interno» (ID., *Idee*, FSS, p. 414 [GS V, p. 207]). Nella lezione *Logik und Erkenntnistheorie* Dilthey prende le distanze da Trendelenburg, criticandone la soluzione metafisica (W. DILTHEY, *Berliner Logik von 1885-86*, GS XX, p. 168).

¹⁸² Si rimanda allo studio di J. WACH, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Diltheys*, J. C. B. Mohr Verlag. Tübingen, 1926, nel quale l'autore accosta Trendelenburg e Dilthey sul concetto di tipi di visioni del mondo. Per la formazione del concetto di *Weltanschauung* si rinvia anche a K. C. KÖHNKE, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, cit., pp.23-31; e pp. 54-55.

¹⁸³ Cfr. F. RODI, *Das strukturierte Ganze*, cit., p. 67.

Fra Trendelenburg e Dewey non c'è rapporto diretto. C'è però una figura che attesta l'influenza indiretta che Trendelenburg ha esercitato anche su di lui. Questa figura è l'idealista dinamico George Sylvester Morris, che può essere considerato la connessione vivente tra i due pensatori. Lo studio di Rosenstock, prima menzionato, *F. A. Trendelenburg. Forerunner to John Dewey*, considera il filosofo tedesco come un precorritore di significative tendenze nel pensiero contemporaneo e, in particolare, dello strumentalismo esperienziale deweyano¹⁸⁴. Il suo giudizio, che si può condividere, poggia sulla critica trendelenburghiana alla speculazione a priori, sull'applicazione del metodo scientifico alla soluzione di problemi specifici, sulla concezione del pensiero "intenzionale" orientato alla realtà del mondo.

Morris incontrò Trendelenburg il 30 gennaio del 1867, durante il primo semestre del suo soggiorno a Berlino, dove si era recato per approfondire i suoi studi, decidendo di frequentare le lezioni del filosofo tedesco sulla Etica di Aristotele (già Henry Boynton Smith, che ricopriva una cattedra di Systematic Theology alla Union Theological Seminary di New York, aveva ascoltato Trendelenburg e gli aveva fatto visita nel 1867). L'esperienza berlinese non lasciò indifferente Morris, il quale di ritorno negli Stati Uniti pubblicò qualche anno dopo un articolo sul pensatore tedesco, *Friedrich Adolf Trendelenburg*¹⁸⁵, rimasto a lungo una delle poche fonti in territorio americano per la conoscenza di Trendelenburg (autore allora poco conosciuto in America, sia perché non aveva dato una esposizione sistematica al proprio pensiero, sia per le difficoltà di lettura che i suoi testi ponevano). Noi sappiamo che Morris, per ammissione dello stesso Dewey, ha esercitato un profondo impatto sul suo primo sviluppo filosofico¹⁸⁶. E sappiamo, altresì, che Morris si sentiva molto legato a Trendelenburg, di cui seguì le lezioni per tre semestri dal 1866 al 1868. Egli

¹⁸⁴ G. G. ROSENSTOCK, *F. A. Trendelenburg. Forerunner to John Dewey*, cit., pp. xiii-xvi.

¹⁸⁵ Cfr. G. S. MORRIS, *Friedrich Adolf Trendelenburg*, *New Englander*, vol. 33 (1874), pp. 287-336.

¹⁸⁶ Cfr. La testimonianza di Dewey «In philosophy, at least, the influence of Johns Hopkins was not due the size of the provision that was made. There was a half-year of lecturing and seminar work given by Professor George Sylvester Morris, of the University of Michigan; belief in the "demonstrated" (a favourite word of his) truth of the substance of German idealism, and of belief in its competency to give direction to a life of aspiring thought, emotion, and action. I have never know a more single-hearted and whole-souled man – a man of a single piece all the way through; while I long since deviated from his philosophic faith, I should be happy to believe that the influence of the spirit of his teaching ha been an enduring influence. While it was impossible that a young and impressionable student, unacquainted with any system of thought that satisfied his head and heart, should not have been deeply affected, to the point of at least a temporary conversion, by the enthusiastic and scholarly devotion of Mr. Morris, this effect was far from being the only source of my own "Hegelianism"» (J. DEWEY, *From Absolutism to Experimentalism*, cit., LW, 5, p. 152).

condividendo con il professore tedesco l'opposizione ai riferimenti trascendenti, pur conservando un trascendentalismo di orientamento religioso che pretendeva l'irriducibilità dell'unità centrata nella personalità e nell'auto-coscienza (in ultimo nell'unità di Dio) di fronte all'immagine del mondo meccanicistica del nesso causale. Partendo dalla filosofia tedesca, e in particolare da Trendelenburg, Morris affina la sua critica al dualismo metafisico, per cercare di superare l'antagonismo tra sensismo inglese e formalismo kantiano e i sistemi costruttivi razionali. Ed elabora, al contempo, una posizione positiva che ha affinità con quelle elaborate da altri allievi di Trendelenburg. In dettaglio, si possono riconoscere: una concezione funzionale delle idee metafisiche, valorizzate nella loro capacità di orientamento come idee-guida; il radicamento della conoscenza nella esperienza; l'idea di fondare la filosofia su fatti stabiliti scientificamente e di coniugare indagine filosofica e procedure delle scienze; una concezione della mente inserita nella rete ambientale e sociale in cui essa agisce. Questi motivi teorici confluiscono nella visione organicistica che nutre Morris, costituendo uno dei tratti caratterizzanti del suo idealismo. L'organicità della relazione tra soggetto e oggetto, mente e natura, è pertanto uno dei motivi di condivisione con il filosofo tedesco, giunti a Dewey attraverso la mediazione del maestro Morris.

Secondo la ricostruzione di Rosenstock grazie a Morris Dewey farà uso della visione trendelenburghiana non solo nelle elaborazioni del primo periodo ma anche in quelle successive strumentalistiche, nelle quali il distacco dall'idealismo morrisiano sarà esplicito¹⁸⁷. Segni di continuità tra Dewey e Trendelenburg si rintracciano nelle formulazioni volte a superare la contrapposizione tra "mondo interno" e "mondo esterno", nella concezione della conoscenza come attività che avviene in e attraverso un contesto, nella considerazione dinamica del conoscere come processo di aggiustamento di un organismo pensante col suo ambiente, nella valorizzazione del pensiero pre-riflessivo come strumento di controllo ambientale, nella ricognizione del carattere sperimentale e ipotetico delle idee, nell'insistenza sulla priorità della attività con il suo conseguente operazionismo¹⁸⁸. Notiamo che nell'insieme di queste posizioni si trovano

¹⁸⁷ Rosenstock critica la lettura data da M. White sulle origini dello strumentalismo di Dewey, poiché essa non considera l'apporto di Trendelenburg e tende ad assegnare a un'eredità hegeliana punti di vista che già Trendelenburg aveva elaborato, prima dei neo-hegeliani (cfr. G. G. ROSENSTOCK, *F. A. Trendelenburg. Forerunner to John Dewey*, cit., pp. 107-109; per le pagine di White criticate da Rosenstock si veda M. WHITE, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, cit., p. 32).

¹⁸⁸ Cfr. G. G. ROSENSTOCK, *F. A. Trendelenburg. Forerunner to John Dewey*, cit., pp. 122-23.

tre nodi sui quali ruotano aspetti significativi della teoria dell'esperienza strumentale, che è opportuno esplicitare. Anzitutto il nodo della critica alla logica formale, ossia l'esigenza di superare la divaricazione tra leggi eterne della ragione e contenuti molteplici delle loro applicazioni, che lascia irrisolto il problema del loro collegamento (passaggio dell'ideale al reale). In critica al formalismo Dewey difende i processi del pensiero nella loro integrazione organica con la dimensione non cognitiva (che sviluppa in una logica genetica). In secondo luogo il nodo, che Dewey fa proprio, riguarda l'assunzione di una natura duplice della logica: insieme descrittiva – poiché mostra in maniera argomentata come il pensiero procede – e normativa – poiché progetta modalità grazie alle quali il pensiero può realizzare le sue operazioni riflessive in maniera più fruttuosa. In terzo luogo il nodo, che Dewey accoglie, investe la valorizzazione degli aspetti creativi dell'esperienza riflessa, conseguenti alla posizione intermedia e ricostruttiva della riflessione nello svolgimento temporale. Il suo punto di vista è che sia nell'esperienza scientifica che in quella ordinaria, la proiezione di possibilità elaborate è essenziale all'indagine (*inquiry*) – come egli sostiene negli *Essays in Experimental Logic*:

La teoria [della logica sperimentale] indica inoltre che il pensare e la conoscenza non sono mai un fine ultimo, non sono mai il proprio scopo e a propria giustificazione, ma che essi transitano naturalmente in un tipo di esperienza più diretta e più vitale, sia essa tecnologica, valutativa e sociale. Questa dottrina implica, inoltre, che la teoria logica è nel suo senso abituale uno studio di tipo sostanzialmente descrittivo; che essa è un resoconto dei processi e degli strumenti che sono stati riconosciuti come efficaci all'interno dell'indagine, includendo nel termine “indagine” sia la scoperta deliberata che l'invenzione deliberata¹⁸⁹.

In conclusione, l'influenza di Trendelenburg è considerevole anche su Dewey. Sia Dilthey che Dewey conservano un nucleo della concezione organicistica trendelenburghiana che integra le categorie di “movimento” e “scopo”, prestando attenzione alla finalità immanente nei processi esperienziali e nella relazione contestuale con l'ambiente¹⁹⁰. Entrambi prendono però le distanze da ogni sviluppo teleologico

¹⁸⁹ J. DEWEY, *Introduction to Essays in Experimental Logic*, University of Chicago Press, Chicago 1916, p. 1-74 [in *MW*, 10, pp. 320-65]; trad. it. in *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, cit., pp. 232-70, qui p. 249.

¹⁹⁰ Sarebbe interessante approfondire la storia di questa ricezione comparandola con quella di H. Lotze (con la sua contrapposizione tra *erklärenden* e *ausdeutenden Wissenschaften*). Ci si limita ricordare che Royce fu un importante mediatore della filosofia di Lotze negli Stati Uniti. Egli ascoltò il professore

finalistico dei processi esperienziali, rinunciando a far perno sul dispiegarsi di un principio cosmico-metafisico nella natura e nella storia. Entrambi procederanno sulla via della esperienza.

4. G. H. Mead alla Humboldt-Universität e cenni sulla prima ricezione del pragmatismo in Germania (William James)

Per completare il quadro dei legami indiretti e degli influssi che permeano i nostri due filosofi, dobbiamo dedicare un po' di spazio a G. H. Mead e alla ricezione del pragmatismo in Germania. Dapprima consideriamo la figura di Georg Herbert Mead, collega e amico di Dewey e allievo di Dilthey durante il suo soggiorno a Berlino all'inizio degli anni '90. Nelle pagine successive daremo uno sguardo alla prima ricezione del pragmatismo in Germania a partire dal III Congresso Internazionale di Filosofia di Heidelberg del 1908, in cui fu centrale la figura di James. Di James parleremo anche nel capitolo terzo per il suo approccio, comune a Dilthey, sui temi psicologici affrontati in *The Principles of Philosophy*.

Sebbene non vi siano materiali di archivio che attestino un'influenza diretta di Dilthey su Mead e nei testi di Mead pubblicati sia difficile trovare un riferimento a Dilthey, non è trascurabile il soggiorno di studi che il ventiseienne americano compì a Berlino negli anni novanta dell'ottocento¹⁹¹. Il giovane Mead, dopo aver conseguito la laurea alla Harvard University ed essersi specializzato in "psicologia fisiologica" (*physiological psychology*), decise di approfondire i suoi studi in Germania e si trasferì

tedesco durante il suo perfezionamento all'estero alla Università di Göttingen. Sotto la sua guida, Santayana, scrisse la sua tesi di dottorato su Lotze. Si ricollega a Lotze anche l'idealismo personalistico di Border Parker Bowne (cfr. in punto H. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., pp. 448 e 488 e ss).

¹⁹¹ Sul rapporto Dilthey-Mead, cfr. H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1989; ID, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1999; L. KOCZANOWICZ, W. Dilthey and G. H. Mead, in *Dilthey und Yorck. Philosophie und Geisteswissenschaften in Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, a cura di J. Krakowski e G. Scholtz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, pp. 201-207.

Leipzig presso il noto laboratorio di Wilhelm Wundt. Frequentò il laboratorio soltanto per un semestre (nel periodo invernale 1888-1889); poi si allontanò, recandosi a Berlino, col proposito di approfondire i propri interessi filosofici. Secondo il giudizio di Hans Joas, al cui nome è legato un pionieristico interesse per il pensiero filosofico di Mead e per la sua ricezione in Europa (oltre che in Germania), questo soggiorno a Berlino avrebbe avuto un'importanza essenziale per lo sviluppo del suo pensiero¹⁹². Tra il 23 aprile del 1889 e il 24 ottobre del 1891 Mead seguì i corsi alla Humboldt-Universität sulla psicologia sperimentale con Ebbinghaus, sulla storia della filosofia e pedagogia con Paulsen, sull'etica e storia della filosofia con Dilthey, sulla fisiologia con Munk e sull'economia con Schmoller. È in questo periodo che egli matura i problemi del sé sociale e della coscienza nella sue relazioni interpersonali e sociali. A Berlino conosce la controversia sul metodo scientifico impiegato dalla psicologia, che vedeva contrapposti: la psicologia ermeneutica e descrittiva di Dilthey (come scienza filosofica fondamentale) e la psicologia come scienza esplicativa, il cui metodo ricalcava quello delle scienze sperimentali. Mead interpreta questa contrapposizione nei termini di un conflitto tra prospettiva interiore, propria della comprensione, e posizione externalista, propria della spiegazione attraverso leggi causali (ossia, nei termini di un contrasto tra psicologia *explanatory* e *descriptive*). Pur nutrendo riserve nei confronti delle affermazioni riduzionistiche dello psichico, egli decide in maniera deliberata di assestarsi su una posizione "neutra", senza prender parte né per l'una né per l'altra delle due posizioni¹⁹³, animato soprattutto dall'aspirazione a conciliare i due punti di vista più che a estremizzarli. Il proposito di "gettare un ponte" tra le scienze e descrivere il mondo dell'uomo e della natura con lo stesso linguaggio, preservando i vari aspetti della personalità umana, diventerà un motivo caratteristico del suo pensiero. Mead si impegnerà, nelle successive ricerche sui processi formativi e dinamici delle attività spirituali, a realizzare quest'ambizione e a superare la dicotomia tra spiegazione e comprensione, tra ricerca scientifico-sperimentale e riflessione filosofica-comprendente, attingendo al darwinismo, alla psicologia funzionale, alla dimensione socio-culturale linguistica. Il concetto di esperienza, cui Mead perviene – che articola i momenti

¹⁹² Cfr. H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, cit., p. 24.

¹⁹³ Secondo Joas il punto di vista di Mead è quello di analizzare le operazioni interpretative dell'anima umana, avvalendosi delle strumentazioni delle scienze naturali e delle scienze dello spirito, in sintesi una «naturwissenschaftliche, anthropogenetische Analyse» (in punto, H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, cit., pp. 25-26).

coscienti come processi d'*interpretazione* sollecitati dal bisogno e dalla volontà di ricostruire l'esperienza in relazione a situazioni fisiche – rispecchia questo proposito di integrare esperienza biologica e intellettuale¹⁹⁴. Nel 1891 Mead definisce un tema per la sua dissertazione proprio con Dilthey. Il suo progetto è una critica alla teoria empirica e a quella trascendentale dello spazio, muovendo da un approccio storico-psicologico-genetico alle categorie¹⁹⁵. Secondo la sua tesi il concetto di spazio si configura attraverso esperienze corporee prodotte dalla cooperazione di mani e occhi; una tesi, questa, in linea con l'analisi genetica diltheyana delle "forme" esperienziali. La dissertazione non fu però portata a compimento perché Mead assunse l'incarico offertogli, come professore, alla Università del Michigan Ann Arbor; in cui insegnava Dewey, e con il quale strinse un intenso rapporto di amicizia e colleganza.

Il nuovo incarico, che egli assunse nel 1891, prevedeva l'insegnamento di psicologia fisiologica e storia della filosofia. Nell'applicarsi a queste discipline Mead cerca di realizzare il suo proposito di combinare psicologia e teoria dell'evoluzione, individuando anche per la psicologia la centralità della relazione tra organismo e ambiente. Animato, poi, dall'intento di definire la propria posizione teorica, egli si applica in questo periodo allo studio di Hegel, unendosi oltre che a Dewey anche ad Alfred Lloyd, entrambi neo-hegeliani dell'Università del Michigan. Su questi binari Mead approfondisce l'esigenza, già avvertita ai tempi di Berlino, di coniugare filosofia e psicologia; ed elabora e consolida un approccio non dualistico all'esperienza, facendo di essa un punto di partenza per la costruzione del mondo come mondo umano. Con la formula «taking the role of the other» egli afferma la capacità della mente individuale di interagire con altri individui attraverso una comunicazione basata su un sistema di simboli noti. Alla capacità di ciascun essere umano di mettersi nel ruolo dell'altro, di entrare cioè in relazione con l'altro, assumendo in prima persona le risposte altrui al proprio comportamento¹⁹⁶, Mead collega la costituzione del sé, togliendo così terreno a ogni classificazione puramente soggettiva (chiusa) del sé. Su questa relazione dialogica

¹⁹⁴ Sulla distinzione e circolarità tra esperienza immediata (biologico) ed esperienza riflessiva (intellettuale) cfr. R. M. CALCATERRA, *I valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James, Mead*, cit., p. 130.

¹⁹⁵ Joas cita come fonte la lettera di Mead a Henry Castle del 20 ottobre 1891 (in H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, cit., p. 25).

¹⁹⁶ Nel suo studio L. Koczanowicz (*W. Dilthey and G. H. Mead*, cit., pp. 201-207) accosta Dilthey e Mead sul piano teoretico. Il filo conduttore della sua comparazione sono la formula di Mead «taking the role of the other» e la categoria del «Verstehen» di Dilthey, nelle quali l'autore riconosce una analoga centralità della relazione io-tu.

originaria (che è una forma di interazione sociale), egli getta le basi per la sua psicologia sociale, che studia la formazione della mente e del sé nel processo di comunicazione interpersonale in cui un individuo agisce.

Hans Joas nel saggio *Praktische Intersubjektivität*, in cui ricostruisce i punti d'incontro del pensiero di Mead con quelli di Dilthey, evidenzia le seguenti affinità. Una prima affinità sta nel tentativo comune di fondare le scienze dello spirito e sociali sul piano della vita intesa come dimensione pratica («Lebenspraxis»), sia biologica (interazione tra organismo e ambiente) che sociale (interazione simbolica)¹⁹⁷; ossia di porre attenzione sui contesti storicamente e socialmente condizionati dei processi umani. Una seconda affinità è vista nella ricerca comune di una conoscenza scientifica obiettiva, e nell'apertura alle scienze della natura (per quanto Mead, con maggiore intensità di Dilthey, accentui la sua vicinanza con le scienze naturali¹⁹⁸). Il problema della distinzione tra scienze dello spirito e della natura si colora nei due filosofi nella discussione sulla metodologia della scienza psicologica. Il dibattito sulla metodologia psicologica, che interessa l'ambiente accademico berlinese degli anni novanta (e che Dilthey contribuisce ad accendere con la pubblicazione nel 1894 delle *Idee*¹⁹⁹), può essere sintetizzato in due posizioni che si confrontavano, in ultimo, sul modo di considerare il dualismo di anima e corpo. Da una parte, coloro che concepivano la psicologia come scienza dei fatti di coscienza caratterizzata dall'impiego di metodi introspettivi, avevano come bersaglio polemico l'atomismo e l'elementarismo della psicologia empirista. Dall'altra, coloro che sostenevano una psicologia “senza coscienza”, sostenevano all'opposto l'impiego delle strumentazioni delle scienze sperimentali. Con l'integrazione della posizione darwiniana, poi, a questa contrapposizione si aggiungono corsi alternativi. L'attenzione posta nella teoria evolucionistica alla specificità di coscienza e psichico. quali modi peculiari di comportamento dell'organismo all'interno del suo ambiente, ha offerto argomenti per ridimensionare le tendenze riduzionistiche e per riformulare l'approccio alla ricerca

¹⁹⁷ H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, cit., p. 47.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 46.

¹⁹⁹ La controversia Ebbinghaus-Dilthey sorge a seguito della dura recensione del 1895 che lo psicologo H. Ebbinghaus rivolge alla esposizione diltheyana pubblicata sulla rivista diretta dallo Ebbinghaus e A. König (H. EBBINGHAUS, *Erklärende Psychologie und beschreibende Psychologie*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», IX (1895), pp. 161-205; trad. it. di A. Marini con il titolo *Psicologia esplicativa e psicologia descrittiva*, in *Materiali per Dilthey. “Idee per una psicologia analitica e descrittiva”*, a cura di A. Marini, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 93-130; W. DILTHEY, *Idee per una psicologia descrittiva e analitica*, cit., pp. 351-446 [GS V, pp. 139-240].

psichica²⁰⁰. La teoria dell'evoluzione aveva, infatti, messo in evidenza il fattore del cambiamento nel mondo e aveva sollecitato a considerare i nessi tra fattori strutturali, di stabilità, e fattori di processo e mutamento. Mead, che riconosce e accoglie questa istanza dell'evoluzionismo, avvia a partire da una prospettiva interiore una ricerca dei processi formativi del sé e della società che approda alla origine sociale della comunicazione dell'individuo per mezzo di simboli²⁰¹. La terza affinità sta nel comune interesse scientifico di Dilthey e Mead a uno studio analitico e descrittivo della costituzione e genesi dei prodotti dello spirito obiettivo. A questo riguardo la concezione di entrambi delle produzioni storiche rifiuta ogni Filosofia della storia e guarda al soggetto nella sua singolarità ed esistenza concreta. Questi tratti di affinità di Mead con Dilthey non sono marginali, ma informano il loro pensiero. Ma prima di chiudere la nostra fotografia di Mead, dobbiamo ricordare che la fiducia nelle possibilità emancipatorie della scienza, la ricerca teorica di radicare la dimensione spirituale nella relazione con l'organismo, la visione democratica della concezione sociale dell'io – temi cari alla riflessione del filosofo-psicologo americano – sono motivi che egli ha sviluppato confrontandosi costantemente con Dewey, suo collega e amico. Mead portava avanti con Dewey, non solo la concezione sperimentale e pragmatista, ma in modo appassionato lo stesso concetto di democrazia, ideale fondante della loro prassi, che entrambi prospettano come ordine sociale e culturale (non solo politico), in cui i cittadini si ritrovano insieme in una progettazione migliorativa del mondo.

Il richiamo al soggiorno di Mead a Berlino e al suo incontro con Dilthey ha riportato la nostra esposizione in area tedesca. E su quest'area gettiamo uno sguardo, prima di terminare, sull'influsso giocato da un prodotto della cultura americana: il pragmatismo. L'orientamento pragmatista comincia a essere conosciuto e dibattuto negli ambienti filosofici piuttosto tardi²⁰² (la prima traduzione di James, *The Will to Believe*, è del 1899

²⁰⁰ La psicologia funzionalista della scuola americana è un esempio di questo rinnovamento (un importante documento è la pubblicazione dell'articolo di Dewey *The Reflex Arc Concept in Psychology* del 1896, di cui parleremo diffusamente nel capitolo quarto della nostra esposizione).

²⁰¹ Per Mead è essenziale al formarsi dei comportamenti intelligenti la capacità di dirigere le proprie azioni sulla base delle conseguenze previste, tra corsi di azione alternativi. Il formarsi di una relazione significativa (che segna il passaggio dalla comunicazione gestuale a quella simbolica) non si svolge tutta all'interno di un soggetto contrapposto a un esterno. Essa implica, piuttosto, l'organismo con le sue azioni e il suo dinamismo, la risultante di quell'azione nei confronti di un altro organismo e la sua risposta (cfr. G. H. MEAD, *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934, trad. it. di R. Tettucci, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 1966, p. 122).

²⁰² K. OEHLER, *Notes on the Reception of American Pragmatism in Germany, 1899-1952*, Charles S. Peirce Society, Transactions, 17, 1 (1981), pp. 25-35.

e non suscita un interesse acceso²⁰³). La situazione si modifica nel 1908 in occasione dell'incontro tenutosi a Heidelberg (il III. Congresso Internazionale di Filosofia), in cui l'intervento tenuto da J. Royce catalizza l'attenzione dei presenti. Prima di parlare di questo simposio occorre fare un accenno sul termine «pragmatismo». Il termine «Pragmatismus», che in tedesco traduce l'inglese «pragmatism», nella Germania del XIX secolo circolava con un significato autonomo, rispetto a quello acquisito dalla corrente statunitense, nell'ambito della discussione sulla storiografia e dei suoi metodi (e a questo significato si richiama lo stesso Dilthey nella *Introduzione*²⁰⁴). Anche nel dibattito specificamente filosofico le parole «Pragmatik» e «pragmatisch» erano già da tempo impiegate in area tedesca. La forma aggettivale «pragmatisch» riferita alle scienze, in generale, le caratterizzava per il loro riferirsi ai propri oggetti in maniera prospettica o ad altri campi di applicazione. «Pragmatisch» poteva essere l'antropologia, l'etica, la psicologia, nella misura in cui il loro interesse scientifico era orientato al mondo della vita e ai fini. Inoltre poteva essere «pragmatisch» la storiografia, la filosofia della storia, nel momento in cui mirava a ricostruire le connessioni storiche risalendo ai motivi e mettendo capo a una narrazione a sua volta “motivante”²⁰⁵. I due significati correavano paralleli. Nel primo ambito di applicazione – quello di maggior interesse per noi poiché comprende antropologia etica psicologia – questo aggettivo, richiamando ciò che è efficace utile e finalizzato, finiva per assumere un tono svalutante nel momento in cui, come aveva fatto Kant, veniva contrapposto a esso la purezza della determinazione *praktisch*. L'accezione svalutante riferita da Kant a «pragmatisch» (in

²⁰³ Nel 1907 compare la traduzione di *Varietà dell'esperienza religiosa* di James; nel 1908 appaiono i *Saggi sul pragmatismo* di James tradotti da W. Jerusalem; e nel 1914 viene tradotto *Un universo pluralistico*. La traduzione del 1907 in lingua tedesca di *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* a opera di Georg Wobbermin viene salutata da Dilthey come «das bedeutendste Werk» nell'ambito della psicologia della religione (W. DILTHEY, *Das problem der Religion*, GS VI, p. 294).

²⁰⁴ W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. 249 [GS I, p. 127]. Dilthey si riferisce al pragmatismo come corrente filosofica ne *La costruzione dello mondo storico* (1910) collocandolo come una delle due direzioni sviluppate dalla teoria della conoscenza sulla base offerta dalle scienze naturali, direzione che ha come punto di partenza induzione ed esperimento. Accanto ai pragmatisti colloca Avenarius, Mach e Poincaré (ID., *La costruzione dello mondo storico*, cit., p. 163 [GS VII, p. 93]). Anche ne *I tipi della visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici* (1911) Dilthey menziona il pragmatismo. All'interno del capitolo dedicato all'«idealismo della libertà» dispone il pragmatismo di James accanto alla corrente della filosofia trascendentale tedesca, Maine de Biran e Bergson (cfr. ID., *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, in GS VIII, pp. 75-120, qui p. 111; trad. it. *I tipi della visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici*, in *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., pp. 169-226, qui pp. 209-10).

²⁰⁵ Sui significati di «pragmatisch» nel dibattito filosofico tedesco tra settecento e ottocento, cfr. G. KÜHNE-BERTRAM, *Aspekte der Geschichte und der Bedeutungen es Begriffs „pragmatisch“ in den philosophischen Wissenschaften des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 27 (1983), pp. 277-295.

quanto determinazione legata alla dimensione soggettiva del volere che predispone i mezzi per la realizzazione di fini soggettivamente determinati) divenne un *Muster*. Proprio contro questa distinzione kantiana si volge Peirce nella scelta del termine «pragmatismo», con la quale egli mira a valorizzare l'attività razionale che si determina in vista di uno scopo. Suo intento è far cadere la distinzione kantiana tra un'azione morale e una legata all'utile, e tener unite «tanto l'istanza razionale contenuta nella nozione kantiana di *Pragmatisch*, quanto l'antica accezione ontologica del termine *Pragma*, secondo la quale l'azione è un fatto oggettivo che veicola un qualche carattere della realtà»²⁰⁶. Questa accezione peirciana del termine «pragmatismo», che tiene uniti il piano sociale dell'azione (significato greco) e il piano del pensiero umano (significato kantiano), non ha incontrato una facile diffusione nella prima ricezione tedesca. Ciò si deve in larga parte al retaggio kantiano di una svalutazione del soggettivo, oltre che a alla scarsa conoscenza del pensiero di Peirce. Le figure di pragmatisti americani più noti erano difatti J. Royce e W. James²⁰⁷; e i problemi epistemologici suscitati dalla loro concezione pragmatistica della verità, nonché dal suo fraintendimento in senso utilitaristico, calamitarono le discussioni sorte nella prima ricezione del pragmatismo.

Il tema della verità è dibattuto nel già menzionato III. Congresso Internazionale di Filosofia di Heidelberg, tenutosi tra l'1 e il 5 settembre del 1908²⁰⁸, che segna l'avvio "ufficiale" della ricezione del pragmatismo in area tedesca. L'intento con cui Wilhelm Windelband, presidente dell'Università di Heidelberg, aveva promosso questa iniziativa era di collegare la storia delle scienze naturali con quelle della filosofia. Non è un caso che i lavori si aprirono con la relazione di Josiah Royce intitolata *The Problem of Truth in the light of recent discussion*²⁰⁹, un intervento tutto teso a rispondere alla domanda «What is Truth?» alla luce dei nuovi punti di vista acquisiti dalle nuove scienze, «new

²⁰⁶ R. M. CALCATERRA, *I valori dell'esperienza*, cit., p. 88.

²⁰⁷ James interpreta la massima pragmatica di Peirce in termini che portano l'accento sulla particolarità dell'esperienza, sul suo carattere individuale e contingente, scrivendo nel 1898 «[...] gradirei formulare il principio di Peirce dicendo che il reale significato di ogni posizione filosofica può essere sempre ricondotto a qualche conseguenza particolare nella nostra esperienza pratica futura, sia essa attiva o passiva; poiché l'essenziale è che l'esperienza sia pratica e che non sia attiva» (W. JAMES, *Philosophical Conception and Practical Results*, 1898; trad. it. a cura di F. Vimercati in *Che cos'è il pragmatismo*, Jaca Book, Milano 2000, p. 70).

²⁰⁸ Cfr. T. ELSENHANS (a cura di), *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg 1. bis 5. September 1908*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1909.

²⁰⁹ J. ROYCE, *The Problem of Truth in the light of recent discussion*, in *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, cit., pp. 62-90.

psychology» e «new logic»²¹⁰. A dare impulso a una nuova concezione della verità sono, secondo Royce, i recenti studi condotti sulla storia delle istituzioni, l'interesse crescente per i processi evolutivi e la ricerca in campo psicologico²¹¹. Questi studi ed esiti scientifici impongono nuovi approcci nel modo di considerare le attività umane (si parla di strumenti atti alla preservazione e arricchimento dell'esistenza naturale dell'uomo) e spingono la filosofia a non restare indifferente. Nel suo intervento Royce fa appello alle nuove prospettive della ricerca scientifica e presenta una teoria della verità centrata sulla concezione che «Ideas and beliefs are, in a word, organic functions»²¹², vale a dire strumenti che fanno parte degli esseri viventi nel loro impegno a preservare la vita e a renderla stabile. Il suo intervento appoggia il desiderato incontro tra scienza e filosofia, mettendo a confronto un tema classico della filosofia (la verità) con i risultati delle ricerche biologiche e psicologiche. E tocca un aspetto lasciato in ombra dalle gnoseologia e logica "pure", sinteticamente espresso nella formula «Knowledge is power»²¹³. Per Royce, e anche per William James e John Dewey, noi possediamo la verità nella misura in cui apprendiamo come controllare gli oggetti dell'esperienza. La verità viene così chiarita alla luce di una teoria strumentale, pratica ed evoluzionistica²¹⁴.

Il collegamento di logica e volontà proposto da Royce («all logic is logic of the will»²¹⁵) e il conseguente richiamo immediato all'attività suscitano qualche approvazione. W. Jerusalem sostiene con Royce la necessità di una ri-proposizione del problema della verità in chiave non a prioristica, e sottolinea i benefici che il dibattito filosofico tedesco potrebbe trarre dall'accostarsi a questo orientamento²¹⁶. Nonostante questa apertura, la prima ricezione del pragmatismo (sino allo scoppio della Grande guerra) resta tuttavia caratterizzata dalla diffidenza della cultura filosofica tedesca verso

²¹⁰ Come scrive Royce «The total result is that we are just now in the storm and stress of a re-examination of the whole of problem of truth» (*ivi*, p. 63).

²¹¹ Cfr. *ibidem*.

²¹² *Ivi*, pp. 64-65.

²¹³ *Ivi*, p. 74.

²¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 75.

²¹⁵ *Ivi*, p. 82. Si riporta anche la definizione di pensiero, che su queste basi, pronuncia Royce: «Thought is a mode of action, a mode of action distinguished from other modes mainly by its internal clearness of self-consciousness, by its relatively free control of its own procedure, and by universality, the impersonal fairness and obviousness of its aims and of its motives» (*ibidem*).

²¹⁶ Cfr. W. JERUSALEM, *Diskussion, Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, cit., p. 91.

quella americana. E la voce dell'austriaco Jerusalem²¹⁷ costituisce una delle poche eccezioni. Di passaggio va menzionato Günther Jacoby, sostenitore tedesco del movimento pragmatista, il quale considera positivamente il rilievo assegnato all'azione nella teoria della verità e nella teoria della conoscenza pragmatista (una «filosofia della vita, del creare, delle possibilità»²¹⁸). Nel complesso la discussione sulla concezione pragmatista della verità rimane però ancorata alla posizione di James, secondo la quale la verità può essere provata solo in base alla utilità degli effetti da essa prodotti; posizione che suscitava critiche di irrazionalismo e di relativismo²¹⁹.

Senza entrare nel merito di queste critiche, ci pare opportuno, prima di terminare il capitolo, soffermarci brevemente sulla teoria della verità di James al fine di mettere in luce alcune implicazioni che essa comporta sulla concezione dell'esperienza, oggetto della presente ricerca. Uno dei motivi ispiratori della teoria della verità di James è la “fede” nelle risorse intellettuali dell'uomo, nella centralità delle ispirazioni individuali, nella convinzione che le verità intuitive possano convalidarsi per mezzo di un'azione effettiva. Le radici di queste disposizioni nei confronti della vita e dell'uomo sono “segni” dell'atmosfera trascendentalista vissuta nella giovinezza, favorita dal padre Henry James (amico di R. Waldo Emerson e lettore appassionato dello Swedenborg)²²⁰.

²¹⁷ Anche Jerusalem presenta al Congresso del 1908 un intervento, cfr. W. JERUSALEM, *Apriorismus und Evolutionismus*, in *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, cit., pp. 806-813. In *Zur Weiterentwicklung des Pragmatismus* egli segnala una vicinanza tra la teoria della verità pragmatista (di James) e quella autonomamente elaborata dal giovane G. Simmel (cfr. ID, *Zur Weiterentwicklung des Pragmatismus*, «Deutsche Literaturzeitung», 35, 51/52 (1913), pp. 3205-3226.

²¹⁸ «Nella stessa America – scrive Jacoby – il pragmatismo è una dottrina della conoscenza come processo di vita creativo [als schöpferischen Lebensvorganges] ed è al contempo la credenza che ogni conoscenza contenuta in sé le più differenti possibilità, come ogni conoscenza fattuale stessa diventa ‘reale’ solo come una conoscenza sotto innumerevoli conoscenze possibili» (G. JACOBY, *Der amerikanische Pragmatismus und die Philosophie des Als Ob*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 147, 1912, pp. 172-184, qui p. 173).

²¹⁹ Ci preme sottolineare l'eredità positiva di questa concezione della verità, che vuole rompere gli argini della dualistica contrapposizione tra «dentro» e «fuori», descrizioni e valori normativi, meccanicismo e teleologia. Essa registra una tendenza del tempo, nonostante le critiche che sollevava. Come si esprime F. D'Agostini «[...] l'idea di una penetrazione empatica, *partecipativa*, come presupposto di una ontologia *antiscientistica*, capace di cogliere la *singolarità* dei fenomeni vitali, storici, esistenziali, è anche uno dei grandi motivi conduttori della filosofia a impianto fenomenologico e storicistico; lo stesso dicasi per la critica dell'apriorismo e dell'universalità concettuale [...], nonché per l'accentuazione dell'elemento della *continuità*» (F. D'AGOSTINI, *Breve storia della filosofia nel Novecento*, cit., pp. 28-29). Si veda anche di S. POGGI, *Naturalismo e pluralismo vs idealismo e monismo, ovvero William James vs Hegel (in Hegel contemporaneo*, cit., pp. 73-82) in cui l'autore attraverso la contrapposizione tra il pluralismo (empirismo radicale) del primo e il monismo (idealismo) del secondo tipizza il delinarsi di un concetto di esperienza nuovo (refrattario a risolversi nelle forme concettuali della logica dialettica), non senza mostrare gli aspetti di continuità con la concezione dell'esperienza hegeliana.

²²⁰ Sulla figura di H. James senior cfr. L. MENAND, *Il circolo metafisico*, cit., pp. 99-111.

La valorizzazione della dimensione personale dell'umano è un tratto caratteristico del suo pensiero, che si può riconoscere sia nel tentativo di conciliare naturalismo e idealismo, che nell'idea della verità come ricerca, come qualcosa che accade e fa tutt'uno col comportamento (idea che porta al rifiuto di dogmi fissi e determinismi a favore di pluralismo, incertezza e libero arbitrio). Conseguente con queste premesse, James s'interessa alle strutture della vita psichica, nonché agli aspetti creativi dell'individuo nella determinazione semantica della verità stessa. Prendiamo ad esempio della concezione di James, la sua critica alla nozione di sostanza esposta nella terza conferenza di *Pragmatism, Alcuni problemi metafisici considerati pragmaticamente*²²¹. Egli descrive questa tensione tra il «deposito» d'esperienza e le nuove ispirazioni che lo attraversano, scrivendo:

Tenterò di rendervi più familiare il metodo pragmatico dandovi qualche dimostrazione della sua applicazione ad alcuni problemi particolari. Comincerò con ciò che è più arido, e il primo argomento che tratterò sarà il problema della *sostanza*. Tutti adoperano la vecchia distinzione tra sostanza e attributo, in quanto racchiusa nella struttura stessa del linguaggio umano, nella differenza tra soggetto grammaticale e predicato. Qui noi abbiamo un gessetto da lavagna. [...] Ora, si è visto subito che tutto ciò che *conosciamo* del gesso è la bianchezza, la friabilità ecc. [...]. Un gruppo di attributi è ciò per cui ogni sostanza è riconosciuta, essi costituiscono l'unico *valore in contanti* [*cash-value*] che essa può avere per le nostre esperienze concrete. La sostanza si rivela sempre e comunque per *loro* tramite [...]²²².

Se la sostanza, come problema filosofico (*überhaupt*), si dissolve nei suoi attributi in maniera “indolore”, nel corso di dispute tecniche tra specialisti, se si recupera il contatto vivo con il significato di sostanza l'espressione, che “la sostanza si riveli solo tramite i suoi attributi”, appare sotto una luce differente. È questo il caso del significato religioso della eucarestia, della trasformazione della sostanza fisica “pane” in quella “divina”, pur nelle inalterate proprietà sensibili. Con riferimento a questo esempio, scrive James

si è prodotta una differenza enorme, nientedimeno che questa, che quando prendiamo il sacramento, noi ci nutriamo della sostanza stessa della divinità. La nozione di sostanza, allora, irrompe nella vita con immense conseguenze, purché si ammetta che per una volta le sostanze possano separarsi dai loro accidenti e scambiarsi²²³.

²²¹ W. JAMES, *Pragmatism. E New Name for Some Old Ways of Thinking*, trad. it. in *Pragmatismo*, cit., pp. 53-76.

²²² *Ivi*, pp. 53-54.

²²³ *Ivi*, p. 55.

James immette la considerazione della verità nella dimensione vitale, di modo che le idee vengono considerate per la loro capacità teleologica di orientare la vita concreta a essere efficaci. L'integrazione di analisi psicologica e analisi culturale, il processo ideativo come euristico e creativo, la valorizzazione nei processi conoscitivi del soddisfacimento emotivo, trovano spazio in una considerazione dell'esperienza ampia, in quanto non ristretta ai soli processi rappresentazionali, e attivistica, in quanto fa leva sulla possibilità creativa di nuovi modi di rapportarsi alle situazioni e, con ciò, di acquisire nuovi significati²²⁴. James elabora così in maniera unitaria quanto era emerso nelle sue ricerche psicologiche sui processi d'interpretazione e di selezione dell'attività spirituale orientati secondo gli interessi soggettivi che li guidano («No abstract concept can be a valid substitute for a concrete reality except with reference to a particular interest in the conceiver»²²⁵). La teoria della verità di James, contrapponendo alle pretese razionalistiche di fondare le credenze in maniera valida solo sulla base unilaterale del pensiero logico la ricchezza e la varietà dei vissuti soggettivi, l'individualità dell'esperienza delle relazioni con le cose presenti e con le possibilità che esse includono, più che al rifiuto della dimensione logica e intellettuale, invita a ricercarne il suo radicamento e a valorizzarne l'effettualità. Temi questi ultimi che sono al centro della ricerca dei nostri pensatori e di cui possiamo ora occuparci analiticamente, partendo dalla nozione di esperienza.

²²⁴ Si veda in proposito la seconda conferenza *Che cosa significhi pragmatismo*, *ivi*, pp. 29-52.

²²⁵ ID., *The Sentiment of Rationality, The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longman Green & Co., New York-London 1897, p. 70; trad. it. di P. Bairati, *Volontà di credere*, Rizzoli, Milano 1984.

Secondo capitolo.

Critica ai dualismi

Premessa al capitolo

In questo capitolo e nel seguente consideriamo la posizione che la questione dell'esperienza occupa nel pensiero di Dilthey e Dewey, nonché i problemi e le soluzioni teoriche che ne discendono. L'esposizione si articola in due parti. La prima (*pars destruens*) esamina le critiche dei due filosofi, ai dualismi dell'esperienza e il processo attraverso cui essi giungono a definire una nozione esperienziale propria. La seconda (*pars costruens*), argomento del terzo capitolo, considera gli sviluppi positivi scaturiti da questa presa di distanza dalla tradizione e delinea un quadro articolato della filosofia dell'esperienza; soffermandosi, in particolare, sui temi seguenti: principio di fenomenalità, connessione della vita psichica, interazione organismo-umano e ambiente.

Avvertiamo che su questi temi la ricerca muove dall'ambito logico-gnoseologico-metodologico, che è il piano su cui i due filosofi svolgono la loro critica all'intellettualismo e al formalismo, e affermano le loro idee; mentre lascia in secondo piano le tematizzazioni di entrambi di tipo estetico, ermeneutico, etico-politico e pedagogico.

1. Critica alla concezione rappresentativa della esperienza

Un tratto comune della formazione filosofica dei due pensatori è il processo di confronto critico con la tradizione, che li accompagna dai primi passi sino alla maturità. Un aspetto centrale di tale processo è la critica che entrambi indirizzano sull'esperienza

ai dualismi in cui si avviluppa tanto il razionalismo, quanto l'empirismo, che il trascendentalismo kantiano. Dai tempi di Aristotele ha costituito una dominante del pensiero occidentale la separazione tra il piano del pensiero e quello della esperienza, tra il piano logico della necessità universalità e verità, e il piano sensibile del cangiante particolare opinabile²²⁶. Benché nella tradizione filosofica la sovrapposizione aristotelica di ontologia e gnoseologia, di essere e pensiero, abbia conosciuto adesioni e rifiuti alterni, è rimasta tuttavia viva, e pressoché incontestata, la distinzione tra i due livelli di conoscenza che essa poneva. Nel pensiero moderno (da Cartesio, Leibniz, Locke, Hume a Kant) questa eredità compare nella veste di una separazione tra una componente ricettiva passiva e sensibile, e una componente attiva spontanea e intellettiva dell'esperienza, nonché nel conseguente problema del loro coordinamento. I nostri due pensatori prendono le distanze da soluzioni unilaterali a favore di una delle due componenti in causa, appellandosi ai caratteri di unitarietà e storicità dell'esperienza: Dilthey attraverso una ristrutturazione dei fondamenti della filosofia del soggetto, Dewey mediante la combinazione di riflessione logico-gnoseologica e ricerca scientifica sperimentale.

Che nella seconda metà dell'ottocento l'appello all'esperienza costituisse un orizzonte del dibattito filosofico, fosse cioè un segno di adesione allo spirito di secolarizzazione dei saperi (*Diesseitigkeit*) e ai successi delle applicazioni tecniche delle scienze, era un'acquisizione diffusa, condivisa da neokantiani, neoidealisti, positivisti, ricercatori delle scienze empiriche e di quelle dello spirito, psicologi²²⁷. In questo clima, i nostri pensatori costituiscono due voci autonome che, pur esprimendo pensieri differenti, si trovano a fianco nel criticare i dualismi e, in particolare, l'interpretazione eminentemente conoscitiva dell'esperienza, retaggio della filosofia moderna. A partire

²²⁶ L'«esperienza» è descritta da Aristotele nella *Metafisica* come una forma di conoscenza che si costituisce a partire da molte percezioni particolari e attraverso il permanere e conservare del loro ricordo. A essa corrisponde l'acquisizione di uno schema d'azione, ottenuto nella ripetizione assidua dell'esercizio. La sua conoscenza, orientata al particolare, è distinta dal sapere, inteso come acquisizione dei principi o cause e in grado di cogliere il generale («l'esperienza è conoscenza, mentre l'arte è conoscenza degli universali» [cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I (A), 981, 15, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 3-5). L'esperienza è via di accesso alla conoscenza scientifica, che si distingue però dalla prima, in quanto la sua universalità vale non solo per i casi particolari, ma per tutti i casi nell'ambito di una stessa specie (cfr. 982 e ss., *ivi*, pp. 9-13) e non è quindi bisognosa di conferme continue.

²²⁷ Per una caratterizzazione del vivace dibattito attorno all'esperienza nella seconda metà dell'Ottocento si rimanda ai già menzionati studi di S. POGGI, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, cit.; H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831- 1933*, cit.

da Cartesio gli “ingredienti” della gnoseologia moderna possono essere così elencati: rappresentazione sensibile, immagine e realtà; un modello “interno-esterno” (secondo il quale vi è qualcosa di esterno al di fuori di noi e le esperienze sensibili sono in grado di coglierlo solo parzialmente in quanto inadeguate a carpire la natura dei corpi²²⁸). Secondo Cartesio solo una conoscenza per mezzo dell’attività intellettuale (che soddisfi i caratteri di chiarezza e distinzione) e del giudizio consente di identificare un unico oggetto nelle modificazioni avvertite sensibilmente che si hanno di esso. Per l’empirismo classico la conoscenza origina da immagini (o da stati di coscienza in Locke) della realtà esterna²²⁹, da impressioni e idee (contenuti di coscienza in Hume). Anche nella visione kantiana, per quanto questa si proponga una concezione nuova dell’esperienza intesa come sintesi, e non collezione di dati²³⁰, lo schema dualistico di passività-attività si perpetua e vive nell’idea che solo la ragione racchiude in sé le forme dell’oggettività²³¹ (sia nell’idea della cosa in sé, alla quale è negato accesso diretto, sia in quella del sensibile come gioco di impressioni, materia grezza, che richiede forme razionali per la sua organizzazione). Col nome di «concezione rappresentativa della esperienza»²³² s’intende una visuale restrittiva della esperienza, modellata sullo schema rappresentativo della visione, e centrata sul primato della relazione contemplativa tra soggetto e oggetto della conoscenza, a scapito di altri modi di relazione. Dewey impiega frequentemente l’immagine dell’atto del vedere (*act of vision*) per tipizzare la teoria della conoscenza:

²²⁸ Una presentazione esauriente del problema conoscitivo nella filosofia moderna è offerta dallo studio di R. LANFREDINI, *Filosofia della conoscenza*, Le Monnier Università, Firenze, 2007.

²²⁹ Razionalismo ed empirismo descrivono la conoscenza facendo riferimento a una soggettività-*res*, cosa, che si contrappone a qualcosa di o a cui non si può aver accesso diretto (in quanto “esterno”). Le premesse teoriche di questa posizione vengono espresse dalla Lanfredini nel modo seguente: «Ogni idea può essere ricondotta a un’immagine mentale, a una raffigurazione di qualcosa di esterno. A fondamento del ruolo figurativo svolto dall’idea troviamo una certa teoria dell’esperienza, la stessa teoria che è presente anche in Cartesio, per la quale compito dell’esperienza è l’acquisizione e la sedimentazione di una molteplicità di immagini intese come raffigurazioni del mondo. E questo fondamento è radicato a sua volta in una certa concezione, sostanzialmente psicologica e «cosale» della coscienza, concezione che interpreta la coscienza come cosa, distinta da quella materiale ma pur sempre *cosa*, non *funzione* costitutiva» (ID., *Filosofia della conoscenza*, cit., pp. 30-31).

²³⁰ Si tratta di un «approccio costitutivo-trascendentale», secondo il quale la conoscenza viene concepita come processo sintetico e costitutivo del reale (cfr. *ivi*, p. 51).

²³¹ Cfr. P. SPINICCI, *Analitico e sintetico. Lezioni su Kant, Husserl, Quine*, CUEM, Milano 2007, p. 36.

²³² Si veda anche R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979; trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, *Filosofia e specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, pp. 126-127.

l'oggetto riflette la luce dall'occhio, e in tal modo diviene visibile; un occhio o una persona provvista di apparato ottico avvertono delle differenze, ma la cosa vista non è minimamente modificata. L'oggetto reale è l'oggetto così fissato nella sua reale solitudine da apparire come un re per qualsiasi mente lo contempi o vi getti uno sguardo; ne è risultata inevitabilmente una teoria della conoscenza affatto contemplativa²³³.

Al superamento di tale concezione è ispirata la prospettiva “esperienziale” dei nostri due filosofi. Dilthey assume l'esperienza storico-antropologica a fondamento delle scienze dello spirito e ne fa la base per una comprensione storica dell'umano e dei saperi; Dewey l'assume come strumento trasformatore tanto della logica quanto delle forme dell'organizzazione sociale umana. Nel saggio *La filosofia e specchio della natura* Richard Rorty affianca Dewey e Dilthey per essersi adoperati all'inserimento di una prospettiva storica e sociale nella ricerca filosofica, in generale, e nella teoria della conoscenza, in particolare; contribuendo ad erodere le “pretese” implicate nel modello cartesiano-kantiano di sfuggire alla storia e di trovare condizioni non storiche per qualsiasi sviluppo storico possibile.

Il giovane Dilthey, in un'annotazione del 1861 afferma l'esigenza di superare la bipartizione, nella filosofia, tra conoscenza teoretica e formazione di vita pratica, scienza e disposizione di vita²³⁴. E, senza meno intensità, il filosofo americano afferma il proposito di scardinare l'attaccamento della cultura occidentale alla distinzione di teoria e prassi con le sue antichissime radici:

[I Greci] – egli dice – glorificarono ciò che è invariabile [invariant], a spese di ciò che muta, dando per scontato che tutta l'attività pratica è compresa entro il dominio del mutevole; essi trasmisero la concezione – che da quel tempo in poi ha dominato sempre la filosofia – che compito della conoscenza sia la scoperta di una realtà apriori e non l'acquisizione, come nel caso dei nostri giudizi pratici, di quel genere di attività intellettuale necessaria per trattare i problemi come essi ci si presentano²³⁵.

²³³ «A spectator theory of knowledge is the inevitable outcome» scrive Dewey in *La ricerca della certezza*, cit., p. 24 [in *LW*, 4, p. 19]. Secondo l'autore il primato della contemplazione segna la nascita della filosofia presso i Greci, caratterizzando l'intero corso del pensiero occidentale (*ivi*, p. 17 [in *LW*, 4, p. 14]).

²³⁴ Annotazione riportata da G. MISCH *Vorbericht des Herausgebers*, cit., *GS* V, p. XX. Per l'ispirazione giovanile che compare nei diari si veda anche W. DILTHEY, *DjD*, p. 60.

²³⁵ J. DEWEY, *La ricerca della certezza*, cit., p. 17 [in *LW*, 4, p. 14]).

2. Sul significato di «esperienza»

Il termine «esperienza» (*Erfahrung*) non compare come figura centrale nel lessico elaborativo di Dilthey, ma ricorre nei saggi frammenti e lezioni della sua produzione unitamente legata ad altre espressioni come «Wissenschaft» e «Philosophie». Il termine, impiegato come genitivo soggettivo²³⁶, indica una scienza sulla base dell'esperienza ed esprime un richiamo alla concretezza e alla ricchezza e varietà dei contenuti esperienziali in contrapposizione al formalismo. Sin dalle riflessioni giovanili nella compenetrazione di filosofia e scienze egli vede un carattere distintivo della sua epoca, come emerge da queste osservazioni risalenti al 1859:

La compenetrazione tra le scienze empiriche e la filosofia: questo e nessun altro è il carattere impresso alla nostra epoca. Ed è nel suo spirito che noi lo applichiamo alla storia e cerchiamo di vedere nei fenomeni della religione, della scienza, dell'arte, ecc. forme dello spirito nazionale prodotte dalle stesse leggi che sono efficaci dappertutto²³⁷.

Nell'esaminare la nozione di esperienza, all'interno del programma diltheyano di fondazione delle scienze dello spirito, distinguiamo due periodi: uno giovanile, o dei primi scritti, che va dal 1864 alla metà del 1880 circa; e uno maturo, o degli scritti medi, che va dalla metà del 1880 alla metà degli anni '90²³⁸. Questa partizione viene fatta per

²³⁶ R. Knüppel nel suo studio dedicato alla logica gnoseologica diltheyan evidenzia il senso soggettivo del genitivo delle espressioni «filosofia dell'esperienza» e «scienza dell'esperienza» (R. KNÜPPEL, *Dilthey's erkenntnistheoretische Logik*, Wilhelm Fink Verlag, München 1991).

²³⁷ W. DILTHEY, *DjD*, p. 82. Dilthey scrive questo appunto diaristico sospinto da una disposizione scientifica e dal rifiuto per la filosofia di ogni supremazia e soluzione sistematico-speculativa; motivazioni che, si è visto nel capitolo precedente, sono un tratto caratteristico del contesto tedesco della metà del XIX secolo, connotato dalla dissoluzione dei sistemi idealistici e dall'interesse filosofico per l'organizzazione della connessione delle scienze dell'esperienza.

²³⁸ Per una periodizzazione delle fasi del pensiero diltheyano, si rimanda a quanto scrive H.-U. LESSING nel suo *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Dilthey's erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Lo studioso distingue tre fasi del programma di ricerca della fondazione delle scienze dello spirito: a) in una prima fase, dal 1852 al 1876, prende forma la necessità di una riflessione filosofica sui fondamenti delle scienze dello spirito in risposta all'irrompere del positivismo; b) in una seconda fase, dal 1877 al 1896, il progetto di fondazione trova sviluppo storico e sistematico; e c) in una terza fase, dal 1900 sino alla morte nel 1911, viene ripresa l'impresa fondazionale sulla base di un'accentuazione del rapporto logica-vita (*ivi*, pp. 27-30). La critica non converge tuttavia in un'unica periodizzazione (si vedano in merito gli studi di P. KRAUSSER, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Dilthey's Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968; H. INEICHEN, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Dilthey's Logik der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, F. RODI, «Genesi e struttura della *Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey», in *W.*

delineare due profili caratteristici della riflessione diltheyana, uno processuale-critico nel primo periodo, e l'altro definitorio-assertivo nel secondo; e per evidenziare così le variazioni e gli approfondimenti, che il filosofo compie sulla nozione di esperienza nelle ristrutturazioni progressive del programma di stesura e completamento della sua opera.

Negli scritti del primo periodo Dilthey opera con un concetto di esperienza che trae dalla filosofia moderna e ne fa il terreno per affrontare questioni di carattere logico. Nelle lezioni di logica del 1867 tenute all'Università di Basel (primo corso d'insegnamento, tenuto in qualità di professore²³⁹, e titolato *Logik und System der philosophischen Wissenschaften*²⁴⁰), si trova una delle prime definizioni di logica, teoria della scienza e del conoscere scientifico. Il giovane professore avvia le sue lezioni affermando che una visione d'insieme storica non può che cominciare con la constatazione di un'aspirazione umana al conoscere. Le prime pagine della "trascrizione" si avviano con un *excursus* storico-antropologico sullo sviluppo del pensiero logico:

Nello spirito umano riposa un bisogno della conoscenza, un bisogno di cogliere l'essenza delle cose. Questo bisogno è esteso agli uomini nell'intero globo terrestre, a una piccola fetta del mondo è però ristretta l'idea del metodo della ricerca, lo spirito logico. La storia della logica è la storia dello spirito occidentale. Essa si è sviluppata su due basi, dapprima sullo sviluppo nel Mediterraneo, poi sullo sviluppo che si estendeva sull'intera Terra.

La sfera culturale dei babilonesi, assiri ecc. a causa di poderosi avvenimenti storici venne a dividersi. In Grecia però dovette sorgere lo spirito scientifico²⁴¹.

Dilthey: critica della metafisica e ragione storica, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Il Mulino, Bologna 1985, pp. pp. 187-206; ID., «La ricostruzione del sistema delle scienze dello spirito», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 168-78; A. MARINI, *Introduzione a Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 11-40.

²³⁹ Dopo alcuni semestri di insegnamento come *Privatdozent* a Berlino (dove nel 1864 ha la libera docenza), città in cui aveva svolto gli studi universitari (a partire dal 1853-54), Dilthey inizia la sua attività di insegnamento presso l'Università di Basel nel 1867. È a questo periodo che risale l'interesse per le ricerche di fisiologia, interesse sospinto anche dall'incontro con W. His. Dopo due semestri a Basilea, dal 1868 al 1871 insegnerà poi a Kiel, e dal 1872 al 1883 verrà chiamato a Breslau. Nel decennio d'insegnamento a Breslau scrive la maggior parte delle sue recensioni e articoli (raccolti poi nei volumi XV, XVI e XVII delle *GS*) e si dedica al rifacimento del volume dedicato a Schleiermacher (poi lasciato incompleto [cfr. il H. JOHACH E F. RODI, *Vorbericht der Herausgebers* al *GS* XVIII, pp. IX-XXXV]). Dal 1883 ricoprì a Berlino la cattedra che prima assegnata a Lotze e vi rimase sino al termine della sua attività.

²⁴⁰ W. DILTHEY, *Logik und System der philosophischen Wissenschaften* ("Basler Logik"), *GS* XX, pp. 33-126.

²⁴¹ *Ivi*, p. 36.

Nella cornice di questa considerazione storica delle riflessioni sulla logica, che comincia dagli albori della civiltà umana²⁴², Dilthey colloca la concezione empirica da Bacone a Kant in una posizione centrale per l'avanzamento della problematica logica. Con lo spirito scientifico e l'affermazione del punto di vista gnoseologico dei moderni, emerge la questione dell'esperienza e, insieme a essa, il tema filosofico di una fondazione filosofica delle scienze empiriche²⁴³. Il confronto con la filosofia moderna prosegue nel *Saggio sulla filosofia dell'esperienza e realtà effettuale in opposizione all'empirismo e alla speculazione*, risalente al 1874-79²⁴⁴, nel quale si avanza l'esigenza di sviluppare una «Filosofia dell'esperienza e filosofia critica». Prendendo a punto di partenza il riferimento, accettato come indubitabile dalla filosofia moderna, che tutta la nostra conoscenza deriva dall'esperienza e da ragionamenti basati su di essa²⁴⁵, Dilthey sostiene il compito che la conoscenza si occupi direttamente delle rappresentazioni e degli stati del nostro Sé, della relazione di corrispondenza tra percezione e datità, la distinzione di percezione esterna e interna²⁴⁶. Nonostante questa parentela iniziale egli si distanzia, tuttavia, dalla tradizione. Il suo processo di distacco è segnato da una critica a una «concezione unilaterale dell'esperienza»²⁴⁷, intendendo per unilaterale una visione dell'esperienza informata al modello della percezione della realtà esterna. La sua critica investe il monopolio del modello esplicativo meccanicistico dell'esperienza incentrato sui parametri quantitativi (uniformità, numero, grandezza, intensità, misurabilità) che

²⁴² Il titolo della lezione è «Geschichte des menschlichen Geistes und seiner Selbsterkenntnis in der Logik», *Basler Logik*, cit., GS XX, pp. 36-50.

²⁴³ «Mettiamoci in quella situazione [Dilthey sta introducendo Locke, Hume, Leibniz, Kant, n.d.r.]. C'erano scienze della esperienza e una filosofia, che voleva fondare le scienze dell'esperienza, Cartesio, Spinoza, Leibniz. Costoro volevano comprendere la connessione delle cose, da una parte a partire dalla esperienza, che è data nelle sensazioni, dall'altra a partire da elementi a priori, ossia da assiomi e concetti, che sono sorti dallo spirito umano» (*ivi*, p. 43).

²⁴⁴ ID., «Saggio sulla filosofia dell'esperienza e realtà effettuale in opposizione all'empirismo e alla speculazione», in *Erkenntnistheoretische Fragmente*, GS XVIII, pp. 186-212, qui p. 193; trad. it. *Frammenti di teoria della conoscenza (1874-79)*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 53-70, qui pp. 60-61.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 60 GS XVIII, p. 193].

²⁴⁶ Nel *Grundriß* del 1865 si trovano le tesi principali che ricorrono nelle lezioni di Dilthey di logica, teoria della conoscenza e psicologia. L'esposizione comincia con la differenziazione di percezione esterna e interna, che viene assunta in continuità con quella operata da Kant. («Kant ha fissato il problema fondamentale della filosofia: attraverso quali mezzi e in quali limiti è possibile una conoscenza del mondo che appare nella percezione interna ed esterna? - Prosecuzione [Fortbildung] della sua analisi della facoltà conoscitiva attraverso la ricerca delle precondizioni e dei metodi delle scienze positive» – ID, *Grundriß*, cit., GS XX, p. 19).

²⁴⁷ Cfr. il passo: «Limiti della conoscenza intellettuale. Lo svolgimento della visione del mondo di un intelletto coordinatore di esperienze è realismo; ogni idealismo poggia invece sulla coscienza che sta al di sopra di ogni intelletto» (*ivi*, p. 61 [GS XVIII, p. 194]).

tralasciano l'aspetto qualitativo, fonte di accesso all'individuale e all'incommensurabile e significativo dei fenomeni psichici storici e sociali. Egli non contrappone fin dagli inizi un suo schema teorico dell'esperienza, ma avanza una serie di critiche agli aspetti intellettualistici e meccanicistici, per risolvere il problema conoscitivo non muovendo dall'astrazione di un'intelligenza isolata, ma dai fatti della coscienza di un soggetto storico e concreto²⁴⁸. Come emerge dalle prime caratterizzazioni, egli compie i primi passi nell'iter della sua concezione dell'esperienza, operando la distinzione tra percezione ed esperienza, esperienza interna ed esterna, gradualità e continuità all'interno dell'esperienza. Questi aspetti, che evidenziano il carattere soggettivo dell'esperienza, vengono nel periodo medio sostenuti con un'accentuazione dei momenti connettivi e relazionali; accentuazione che trova espressione nel principio di connessione o totalità dei fatti di coscienza. Nella *Breslauer Ausarbeitung*, scritto tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80, compare un concetto di interiore più ampio e complesso che si estende a comprendere la «umfassende Zusammenhang der Erfahrung». Diamo un rapido sguardo a questi tratti.

a) *Percezione ed esperienza*. Dilthey definisce «esperienza quel processo, nella coscienza, tramite il quale qualcosa di reale effettuale si apre alla coscienza stessa»²⁴⁹, o detto altrimenti – come scrive in un passo tratto dalla *Breslauer Ausarbeitung*:

Esperienza è conoscenza dalla percezione. [...] Percezione come tale non è ancora esperienza, ma questa consiste in giudizi e contiene un ampliamento della conoscenza dei fatti²⁵⁰.

E definisce la percezione:

nel senso originario della parola, è un trovare [finden], trovare prima [vor-finden], una coscienza immediata in cui però il trovato non solo viene notato, ma viene notato a causa di un interesse a cogliere, comprendere [auffassen] i fatti²⁵¹.

²⁴⁸ Cfr. ID., *Introduzione*, cit., p. 811 e p. 831 [GS I, pp. 408 e 418].

²⁴⁹ ID., *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., p. 94 [GS XIX, p. 23].

²⁵⁰ ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 81.

²⁵¹ *Ivi*, p. 80. I curatori, H. Johach e F. Rodi, del *Vorbericht* al volume XIX delle GS notano che già Brentano nella sua *Psychologie vom empirischen Standpunkt* faccia riferimento alla percezione (*Wahrnehmung*) quale forma pre-predicativa e l'esperienza, e forma costituita da percezioni elaborate attraverso il linguaggio, ricordando poi che Dilthey si è richiamato proprio a Brentano, oltre che a Kant (cfr. H. JOHACH e F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX, pp. IX-LVII, qui p. XXXIV). Nella *Breslauer Ausarbeitung* Dilthey descrive così la differenziazione di percezione esterna e quella interna: «In der Beziehung einer Tatsache auf das Selbst liegt das Merkmal der inneren Wahrnehmung, in der auf

Operando tale distinzione tra esperienza e percezione, Dilthey mira a sottrarre la prima (l'esperienza) all'appiattimento a dimensione muta, per trasportarla sul piano della comunicazione linguistica con altri soggetti e dell'elaborazione delle percezioni in giudizi. Al contempo, però, le sue ricerche sui processi percettivi lo portano a concludere per una gradualità tra il piano pre-predicativo percettivo e il piano elaborativo complesso esperienziale; poiché già nel percepire si registrano le attività di un interesse, seguendo il quale i fatti vengono isolati e colti in una determinata relazione, e di un'attività conoscitiva elementare (tesi della intellettualità della percezione). Dilthey, quindi, prende le mosse dalla percezione, dall'analisi di ciò che è dato originariamente, per procedere da qui a una analisi genetica²⁵² della connessione del pensiero discorsivo²⁵³. Sono queste le basi sulle quali egli condurrà un'analisi dell'attività del pensiero, ricondotta ad attività coscienziali, rispetto alla quale la logica formale rimaneva unilaterale, considerando un aspetto soltanto e astraendolo dai fondamenti concettuali interni alle percezioni immediate.

b) *Esperienza interna ed esperienza esterna (innere e äußere Erfahrung)*. Dilthey utilizza questa distinzione, che ripete il paradigma "interno-esterno" della filosofia della coscienza, per evidenziare le peculiarità dell'esperienza interna, che secondo lui sono state trascurate; nonché per affermarne la portata fondamentale nella teoria della conoscenza. In punto vale la pena ricordare le differenze scandite da Dilthey tra percezione esterna e percezione interna. Le due hanno modi di dati differenti, poiché l'una si presenta alla coscienza come qualcosa di diverso e indipendente da essa (ossia,

die Welt das Merkmal der äußeren» (ivi, p. 202). La distinzione tra percezione ed esperienza era stata avanzata da Kant nei *Prolegomeni*, per distinguere tra giudizi di percezione e giudizi di esperienza (I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 35-36).

²⁵² M. Failla definisce questo indirizzo «analisi epistemologica della percezione» e rimanda, per le sue prime formulazioni, alle lezioni di logica di Berlino dell'83-'84 (M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, FrancoAngeli, Milano 1992). Che la dimensione psicologica assuma un crescente rilievo gnoseologico nelle ricerche diltheyane del primo e medio periodo viene argomentato anche da M. MEZZANZANICA, *W. Dilthey. Filosofo dell'esperienza*, cit., pp. 135-136.

²⁵³ Cfr. la seconda recensione di Dilthey alla *Logik* di C. Sigwart del 1881 (*GS XVII*, pp. 421-425, trad. it. in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 218-221). Entrambe le recensioni, sottolinea il curatore della traduzione italiana, possono essere viste come lavori preparatori per la trattazione di logica del '92 (*[Erfahren und Denken, GS V*, pp. 74-89; trad. it. *Esperienza e pensiero*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 277-292); scritto nel quale Dilthey dialoga con Lotze e Sigwart (cfr. *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., p. 227).

come fenomeno), e l'altra è data, invece, direttamente come realtà²⁵⁴; di modo che l'una è data attraverso i sensi, e l'altra senza la mediazione dei sensi²⁵⁵. I fatti dell'una sono riferiti a uno spazio, mentre quelli delle altre sono inestesi e non spaziali. Nonostante queste differenze, le due modalità percettive stanno in relazione tra loro. Poiché è possibile risalire dall'interno all'esterno e, all'inverso, dall'esterno all'interno, in modo analogo a quanto fa lo scienziato dello spirito che dai suoi contenuti "spirituali" (o psichici e sociali) può risalire sino a includere la relazione con l'effettualità fisica. Secondo Dilthey nella differenziazione di entrambe le sfere percettive, offerta dalle gnoseologie classiche, ciò che è stato trascurato è la considerazione del modo di datità (interiore o esteriore che sia) dell'oggetto di esperienza, col che è andata smarrita anche la relazionalità continua che lega le due sfere, l'una all'altra²⁵⁶. Un'osservazione adeguata porta all'attenzione non solo il loro rapporto costante, ma anche una caratteristica asimmetria legata sia alla primarietà dell'esperienza interna rispetto all'esterna²⁵⁷ che alla maggiore ampiezza della prima rispetto alla seconda. L'esperienza interiore abbraccia l'intera connessione dei fatti di coscienza. Con l'impiego di quest'ultima espressione, «connessione» (*Zusammenhang*), Dilthey afferma tanto il suo rifiuto di limitarsi al solo aspetto del rappresentare (affermando di contro il suo interesse per l'uomo *intero*) quanto la sua intenzione di considerare l'effettualità storico-sociale (per il cui studio la connessione psichica offriva un adeguato accesso). La sua posizione complessiva si riflette nella struttura data al IV libro del secondo volume della *Introduzione*, progettato tra gli anni ottanta e novanta. L'articolazione del libro intitolato *Grundlegung der Erkenntnis*, prevede un primo capitolo (la *Breslauer Ausarbeitung*) che doveva occuparsi della connessione dei fatti di coscienza, un secondo della percezione del mondo esterno e una terza della percezione interiore e delle esperienze

²⁵⁴ Cfr. ID., *Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften viertes bis sechstes Buch (ca. 1880-1890)*, GS XIX, pp. 58-295, qui p. 199 (d'ora in poi abbreviato in *Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung*).

²⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 204.

²⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 197 e p. 167; si veda anche del filosofo *Die Entstehung der Hermeneutik*, cit., GS V, pp. 317-338.

²⁵⁷ Cfr. ID., *Introduzione*, cit., p. 27 [GS I, p. 15]. Si veda la definizione data nella *Breslauer Ausarbeitung*, percezione interiore «significa dunque [la] possibilità in assoluto della conoscenza della nostra propria esistenza, della semplice esistenza della vita spirituale umana etc. Questa esperienza interiore include in sé più della percezione interiore, poiché essa unifica la percezione esteriore nell'accorgersi degli atti, nei quali io percepisco, penso, etc., nel pensiero, vale a dire gli oggetti che si presentano alla coscienza, a un intero, in virtù del quale i fatti della mia coscienza costituiscono un intero di conoscenza connesso mediante il pensiero» (ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 91).

della vita spirituale. Dilthey da un lato fa valere le peculiarità dell'esperienza interna, dall'altro presenta la distinzione tra esperienza interna ed esterna come *derivata*, come esito dell'astrazione conoscitiva che separa in due ambiti distinti un'unità originaria («L'idea fondamentale della mia filosofia è che finora l'intera, integra, completa esperienza, e di conseguenza la realtà intera e integra, non è mai stata posata a base del filosofare»²⁵⁸).

c) *Effettualità dell'esperienza*. L'assunto che la filosofia poggi su una base empirica è il centro dell'adagio diltheyano: «filosofia analizza, ma non costruisce [produziert]»²⁵⁹. Ma va precisato il senso che egli attribuisce all'esperienza psichica. Per farlo ricorriamo all'espressione «effettualità dell'esperienza», precisando che con questa espressione egli mira a superare la visione meramente rappresentativa dei fatti di coscienza mediante l'integrazione delle componenti sentimentali e volitive che, «come già l'osservazione quotidiana della vita ci mostra»²⁶⁰, non sono meno importanti del rappresentare. L'effettualità dell'esperienza interna si richiama così alla «totalità della nostra vita piena», costituendo una caratterizzazione importante per comprendere la peculiarità della nozione di esperienza che Dilthey va affinando in critica alle teorie rappresentazionali. Nel momento in cui afferma il principio che «questo reale-effettuale può essere una cosa esterna, un processo esterno o un fatto della vita psichica, non importa: in quanto fatto esso è oggetto di esperienza»²⁶¹, egli prende a punto di partenza della sua ricerca il primato della coscienza, ma compie al contempo un trasformazione. Questo approccio non ha più lo stesso significato che esso aveva assunto nelle teorie della rappresentazione di razionalisti empiristi e trascendentali (che l'autore chiama «fenomenalismo»). Le ricerche di tema gnoseologico, pur sembrando prendere avvio da un punto di partenza identico alla rappresentazione (*Vorstellung*) nel senso kantiano, svolgono un percorso differente, poiché sostituiscono ai dati del rappresentare (aggregati di idee o sensazioni) i fatti di coscienza (*Tatsachen des Bewußtseins*)²⁶². Tali fatti corrispondono al multiforme regno della percezione interna, a una realtà esperibile

²⁵⁸ Cfr. ID., «Grundgedanke meiner Philosophie», in *GS VIII*, pp. 171-73, qui p. 171; trad. it. «L'idea fondamentale della mia filosofia», in *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., pp. 290-91, qui p. 290.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 291 [*GS VIII*, p. 172].

²⁶⁰ ID., «La filosofia dell'esperienza: empiria non empirismo», in *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., p. 90 [*GS XIX*, p. 20].

²⁶¹ *Ivi*, p. 94 [*GS XIX* p. 23]; cfr. anche ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., *GS XIX*, p. 60.

²⁶² «Il fatto al quale attribuiamo una realtà effettuale possiede una relazione alla nostra vita pratica» (ID., «La filosofia dell'esperienza: empiria non empirismo» (*Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., p. 91 [*GS XIX*, p. 21])).

immediatamente e descrivibile. Con questa caratterizzazione effettuale dell'esperienza, Dilthey vuole operare il superamento di una considerazione meramente fenomenica degli stati interni del soggetto (e dei processi psichici) e aprire la considerazione analitica all'ampiezza dell'esperienza interna comprendente sentimenti, sensazioni, fatti della vita psichica e cose materiali, pulsioni motivazionali del conoscere e dell'agire²⁶³. Il rilievo gnoseologico²⁶⁴, assegnato alla caratterizzazione effettuale, mostra altresì l'assimilazione da parte di Dilthey di istanze positiviste ed empiriche anti-metafisiche (implicate nello slittamento dal fenomeno a fatto) nonché la capacità di svolgerle in maniera autonoma nel suo richiamo alla sperimentabilità diretta e descrivibilità della coscienza. Sullo sfondo di queste premesse Dilthey afferma della filosofia da lui prospettata: «La filosofia, così intesa, è la scienza del reale. Ogni scienza particolare positiva ha a che fare con un contenuto parziale di questa realtà. L'oggetto della giurisprudenza, dell'etica, dell'economia non è lo stesso agire umano sotto diversi punti di vista? Ognuna di queste teorie ha a che fare con una parte, con un aspetto determinato, con una relazione dell'agire dell'uomo e della società»²⁶⁵. Dilthey vede così nell'accesso interno alla fatticità esperita e concreta della percezione un accesso alla realtà effettuale. La sua nozione di esperienza si connota per il carattere di ampiezza e di orizzonte:

²⁶³ Cfr. ID., *Breslauer Ausarbeitung*, GS XIX, p. 81. Il carattere non fenomenico dell'esperienza interna nei primi scritti viene ribadito anche dalla studiosa G. Cavallo, la quale li considera anticipazioni del concetto di vissuto (cfr. G. CAVALLO, *Le origini dell'enciclopedia delle scienze dello spirito in Dilthey*, «Filosofia», XXXIII, 1982, pp. 295-316).

²⁶⁴ Si vedano le lezioni di psicologia tenute a Breslau nel 1878 (*Psychologie (1878)*), in GS XXI: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875-1894)*, a cura di Guy van Kerckhoven e H.-U. Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, pp. 21-165, qui p. 21); il corso successivo *Psychologie (1883/84)* [in GS XXI, pp. 199-248, qui p. 199] in cui si legge che il primo dato è «l'esperienza interna di una unità vitale».

²⁶⁵ ID., «L'idea fondamentale della mia filosofia», cit., p. 291 [GS VIII, p. 172]. Si vedano anche i *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., pp. 90-91 [GS XIX, p. 20-21]. Lo sfondo positivista della nozione di «fatto» viene sottolineato da M. Failla, secondo la quale: «Con la nozione di fatto psichico Dilthey intende negare ogni possibilità di mettere in relazione la fenomenicità della coscienza con trascendenze noumeniche e al tempo stesso sottolineare il valore reale del vissuto, di cui si può avere un'esperienza certa ed immediata nella percezione interna» (M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, cit., p. 50); l'autrice colloca questa operazione nel quadro di una concezione operante nella psicologia ottocentesca, di cui descrive le linee (*ivi*, p. 49).

non vi è nulla che sia dato originariamente, se non l'esperienza, e poiché i fatti di esperienza sono fatti di coscienza e, in quanto tali, non hanno altrove alcuna realtà, non potranno neppure essere sottoposti a una prima ed elementare analisi se non nella connessione dei fatti di coscienza²⁶⁶.

3. Superamento dei dualismi. Critica al formalismo di Kant

Nella prolusione del 1867 tenuta presso l'Università di Basel²⁶⁷, Dilthey presenta un quadro della situazione filosofica a lui contemporanea e definisce la propria posizione e delinea l'indirizzo delle sue ricerche. Egli dichiara la propria appartenenza al movimento neokantiano²⁶⁸ e manifesta una sentita provenienza dalla *Deutsche Bewegung*, luogo di origine della sua formazione spirituale²⁶⁹, valorizzando la viva eredità della poesia di un Lessing, Schiller e Goethe, vale a dire di quelle figure che hanno accompagnato la crescita dell'idealismo tedesco e promosso l'idea di interpretare il mondo a partire da se stesso. Come in altri luoghi²⁷⁰, così anche in questo scritto, il

²⁶⁶ ID., *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., p. 95 [GS XIX, p. 25]. Negli *Erkenntnistheoretische Fragmente*, scritti tra il 1874 e il 1879, Dilthey riporta a Schleiermacher l'intuizione della realtà dei fatti di coscienza. «Noi conosciamo una parte di questo mondo, così come è in sé, nei fatti della nostra coscienza. Ora, la nostra coscienza contiene un insieme di fenomeni, che costituisce solo una parte di questo mondo reale. Questi fenomeni sono, in tutto e per tutto, reali come sono per noi. Questo fatto costituì già il punto di partenza per Schleiermacher, e fu seguito poi da Beneke e da Überweg» (ID., *Frammenti di teoria della conoscenza*, cit., p. 55 [GS XVIII, p. 188]).

²⁶⁷ Il carattere programmatico di questa prolusione viene sottolineato da G. Misch nel suo *Vorbericht des Herausgebers*, cit., GS V, da p. XXXVII e ss.

²⁶⁸ «Auf Kant zurückgreifen» scrive Dilthey (*ivi*, GS V, p. 13).

²⁶⁹ Cfr. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, cit., GS V, p. X. Sulla *Deutsche Bewegung* e la sua relazione con Dilthey si veda anche M. MEZZANZANICA, *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 44-45.

²⁷⁰ Nel suo studio J. Römelt distingue due gruppi di studi per considerare il rapporto di Dilthey con Kant. Il primo gruppo comprende gli studi di storia della filosofia e di storia della letteratura; e il secondo gruppo le ricerche sistematiche (per l'esposizione dettagliata si rimanda a J. RÖMELT, *Die Kant-Kritik Wilhelm Diltheys und das Problem der Legitimierung von Erfahrungserkenntnis*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1999, pp. 34-36). Del primo gruppo fanno parte le recensioni, i ritratti e gli schizzi biografici editi, per la maggior parte, da Hermann nei volumi XV-XVII delle GS; studi specifici dedicati alla filosofia di Kant, tra i quali si ricorda in particolare lo studio sul Nachlaß kantiano nei diversi luoghi dove era sparpagliato e l'impegno per la sua pubblicazione (cfr. F. RODI, *Dilthey und die Kant-Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Einige editions- und lebensgeschichtliche Aspekte*, «Dilthey-Jahrbuch», 10 (1996), pp. 107-134). Del secondo gruppo fanno parte ricerche sistematiche nelle quali Dilthey si confronta con le posizioni della filosofia trascendentale per sviluppare la propria concezione filosofica, quindi dal primo volume del *Leben Schleiermachers* intitolato «Jugendjahre und erste Bildung» (GS XIII: *Leben Schleiermachers. Erster Band*, a cura di M. Redeker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, pp. 3-179, trad. it. a cura di F. D'Alberto con il titolo *La vita di Schleiermacher*, Liguori, Napoli 2004, pp. 53-303), a lezioni del «System der Philosophie» («System II»), la cui redazione è tuttavia dubbia (il testo viene curato per la prima volta da D. Bischoff studente di Nohl,

richiamo a Kant è caratterizzato da un'ambiguità di fondo, in quanto per un verso Dilthey afferma che il filosofo di Königsberg ha fissato una volta per tutte «Grundproblem» della filosofia²⁷¹ (ossia, la fondazione critica) e ha reso disponibili «grundlegende Resultate»; per un altro verso ne prende le distanze. Tale ambiguità ha suscitato letture differenziate, quando non contrastanti, del rapporto Dilthey-Kant. Ricordiamo tra gli studiosi che si sono occupati di questo rapporto le valutazioni di P. Krausser, H. Ineichen e R. Makkreel²⁷². Il primo, Krausser, valorizza il passaggio operato da Dilthey da una critica della ragione pura a quella storica, sottolineandone i tratti di finitezza e variabilità²⁷³. Secondo lui, la dimensione umana, insieme fallibile e perfettibile, al centro della ragione storica trasforma il problema kantiano della legittimazione in una concezione funzionale e antropologica dell'unità di conoscenza e azione, che trova la sua configurazione nel modello della struttura. Il secondo, Ineichen, riconosce il legame che Dilthey sentiva per la filosofia trascendentale ma giudica il suo progetto fallito²⁷⁴ e «nicht sinnvoll»²⁷⁵, rispetto all'intenzione, dichiarata dal filosofo, di voler proseguire sulla via di Kant. Le riserve dello studioso si appuntano sulla curvatura psicologico-genetica che Dilthey imprime alla problematica kantiana trascendentale, che, secondo lui, sono l'esito di una sua ristretta comprensione della filosofia di Kant. Infine, Makkreel affianca Dilthey a Kant sul terreno della *Critica del giudizio* e privilegia il profilo ermeneutico della critica della ragione storica. In questa prospettiva, egli mette così in secondo piano la fondazione gnoseologica delle scienze dello spirito, assegnando all'estetica una funzione conoscitiva fondamentale. Da cui emerge un modello di scienze dello spirito modellato sui concetti d'immaginazione, articolazione, tecnica poetica²⁷⁶. Il quadro composito delle letture diltheyane attesta, quindi, nella sua

ora in *GS XX*, pp. 405-414); alle osservazioni e annotazioni critiche che Dilthey rivolge alla filosofia di Kant nel corso della sua intera opera, sia negli scritti editi e inediti dal *Nachlaß*.

²⁷¹ Cfr. W. DILTHEY, *Die dichterische und philosophische Bewegung*, cit., *GS V*, p. 12.

²⁷² Seguendo una strada già spianata da Knüppel (R. KNÜPPEL, *Dilthey's erkenntnistheoretische Logik*, cit., p. 59).

²⁷³ Cfr. P. KRAUSSER, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Dilthey's Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, cit., p. 212.

²⁷⁴ Cfr. H. INEICHEN, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Dilthey's Logik der Geisteswissenschaften*, cit., p. 12; si vedano anche pp. 83-104. Dello stesso si ricorda ID., *Dilthey's Kant-Kritik*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 2 (1984), pp. 51-64.

²⁷⁵ Cfr. ID., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt*, cit., p. 22.

²⁷⁶ R. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton 1975.

poliedricità, la centralità del rapporto tra Dilthey e il filosofo di Königsberg. Vediamo, da parte nostra, cosa Dilthey prende e cosa respinge da Kant.

Dilthey elabora un proprio modello di teoria della conoscenza, includendo la storicità e la modificabilità delle condizioni di conoscenza (che va sotto il noto titolo di «critica della ragione storica»). Nella menzionata prolusione di Basel il nostro filosofo sintetizza i due compiti fondamentali che alla filosofia attuale spetta portare a compimento: 1) realizzare la fondazione critica (ossia l'idea della filosofia come scienza delle scienze), e 2) operare l'ingresso della filosofia nella cerchia delle scienze dell'esperienza (vale a dire fondare le scienze dell'esperienza delle manifestazioni spirituali). Lo sviluppo di questi compiti richiede, secondo il pensatore, un'analisi della coscienza, che elabori una nuova concezione dello *Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins* nei termini di un'analisi dell'uomo intero nella molteplicità delle sue capacità, in luogo del solo rappresentare e pensare²⁷⁷. Dal che si ricava che Dilthey assume come acquisizioni irrinunciabili da Kant: a) la rinuncia alle pretese della metafisica tradizionale; b) la fondazione della conoscenza della natura e del mondo dell'*al di qua* esperibile²⁷⁸; c) alcuni esiti della svolta copernicana kantiana²⁷⁹, come la distinzione tra apparenza e fenomeno; d) l'idea della ragione umana operante in maniera unitaria secondo una legalità interiore insieme e il riferimento al carattere sintetico della coscienza²⁸⁰. Egli accoglie, in sintesi, il programma di un'analisi della facoltà conoscitiva, attraverso la quale definire i confini dell'uso della ragione. Vediamo, per converso, cosa respinge di Kant. Dilthey muove alla filosofia kantiana quattro profili critici. Un primo profilo, che compare già nelle annotazioni giovanili del 1859-60²⁸¹, riguarda il rilievo di mancanza

²⁷⁷ Cfr. W. DILTHEY, *Vorrede alla Introduzione alle scienze dello spirito*, cit., pp. LV-LXV [GS I, pp. XV-XX].

²⁷⁸ Cfr. ID., *La vita di Schleiermacher*, cit., pp. 138-58. In queste pagine Dilthey presenta brevemente il punto di vista e la posizione fondamentale kantiana sotto il titolo di “idealismo critico” e “problema della conoscenza”, e ripercorre la connessione storica nella quale Kant ha sviluppato la sua filosofia. Si ricorda, inoltre, che la *Breslauer Ausarbeitung* venne composta nello stesso periodo in cui Dilthey aveva intenzione di rielaborare proprio questa parte della sua biografia su Schleiermacher.

²⁷⁹ «Non seguendo le cose si orienta l'intelletto, bensì l'intelletto impone alle cose la loro legalità» (ID., *System der Philosophie*, cit., GS XX, p. 407).

²⁸⁰ Cfr. ID., *Esperienza e pensiero*, cit., p. 277 [GS V, p. 74]. Il carattere di operatività che Dilthey assegna a ogni forma di atto (sin anche alle operazioni più elementari dell'io) mette in luce la presa di distanza del filosofo dalle soluzioni della psicologia associazionista.

²⁸¹ Nel 1859 appunta Dilthey sulle sue carte: «Una nuova critica della ragione deve cominciare:
1. Dalle legge e dagli impulsi psicologici, da cui provengono cooriginariamente arte, religione e scienza.
2. Essa deve analizzare i sistemi come i prodotti naturali, come cristallizzazioni, la cui forma originaria sono schemi; schemi, che derivano dai tratti fondamentali in 1).

di prospettiva storica²⁸². Sin nelle pagine giovanili viene affermata l'esigenza di un approfondimento della critica della ragione pura che esigeva anche un ampliamento del concetto di esperienza kantiana²⁸³. Secondo il giovane Dilthey (e sarà così anche per il maturo) in Kant rimane inadeguata la problematizzazione del rapporto tra soggetto trascendentale e soggetto nella sua storicità e corporeità²⁸⁴; per cui egli propone di procedere nella direzione di una considerazione descrittivo-psicologica del problema conoscitivo²⁸⁵. Dilthey rimprovera a Kant di aver separato la ragione teoretico-conoscitiva da quella pratica privandosi, in questo modo, di andare a fondo nella conoscenza umana²⁸⁶ e di affermare, così, che il soggetto conoscente stesso è soggetto conoscente-agente. Prospettive queste ultime, che la nozione di esperienza diltheyana tenta di integrare, come si legge nella Prefazione alla *Introduzione*, ove è detto:

3. A patire da qui, essa non giunge a scempi, ma guadagna in quei modi necessari di effettuarsi dello spirito umano la base per il trattamento scientifico di ogni percezione sensoriale.

Infatti, a questa ipotesi fondamentale etico-religiosa non possiamo sottrarci, la natura del nostro spirito non inganna, Dio non mente. Ma al di là della nostra natura non possiamo andare, possiamo solo capirla. Non varrebbe la pena di essere uno storico, se questo non fosse anche un modo per capire il mondo! Vale la pena di esserlo solo per chi ha a cuore l'esercizio di un metodo, l'espressione di un impulso artistico o il perseguimento di scopi pratici!» (ID., *DjD*, pp. 80-81).

²⁸² ID., *System der Philosophie*, cit., GS XX, pp. 409-10.

²⁸³ Cfr. anche ID., *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., p. 73 [GS XIX; p. 3].

²⁸⁴ Nella *Dialettica trascendentale* con il primo paralogismo della ragione pura, Kant mostra l'infondatezza della psicologia come scienza. La conoscenza psicologica non può dare un contributo conoscitivo sull'anima, in quanto priva di carattere sintetico (per via della identità dei piani dell'essere e del pensare). Nella *Dialettica* la psicologia razionale, che rimane sul piano formale, è in grado di fornire asserzioni di carattere analitico e di svolgere una funzione negativa e regolativa delle idee della ragione. Nell'*Analitica trascendentale* (13 §) la psicologia compare con la derivazione empirica delle categorie, derivazione fisiologica dell'attività del pensiero. La prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781) rende possibili aperture a temi psicologici, come hanno mostrato gli sviluppi del dibattito post-kantiano sulla deduzione soggettiva (procedimento genetico o progressivo, teoria dell'immaginazione riproduttiva trascendentale nella formazione dell'unità del molteplice sensibile). Nelle *Vorlesungen über Metaphysik und Rational-Theologie*, che Dilthey conosceva bene, Kant parla poi di psicologia: di psicologia razionale, fondata su concetti trascendentali dell'ontologia, e di psicologia empirica, fondata sull'esperienza (cfr. I. KANT, *Vorlesungen über Metaphysik und Rational-Theologie, Metaphysik LI., Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Pöhlitz*, in *Kants Gesammelte Schriften*, XVIII/1, W. de Gruyter und Co., Berlin 1968, pp. 224-28, 265-71).

²⁸⁵ Il corso psicologico diltheyano si avvia con la stesura dello scritto *Die Mannigfaltigkeit des psychischen Lebens und ihre Einteilung* (c. 1880) [in GS XVIII, pp. 112-185; trad. it. *Molteplicità della vita psichica e sua partizione*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., pp. 138-217]. Lo svolgimento di questa via psicologica continua con *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für einer Poetik* (1887) [in GS VI: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, cit., pp. 109-241; trad. it. *L'immaginazione del poeta. Materiali per una poetica* (1887), in *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1886-1909)*, cit., pp. 80-227; e prosegue sino alle *Idee* del '94. Quest'indirizzo s'intreccia e "assume in sé" l'ermeneutico e il collegamento ai valori etici (che animavano la visione del mondo religioso-filosofica dei progetti giovanili).

²⁸⁶ Cfr. ID., «Der Fortgang über Kant», in *Zur Weltanschauungslehre*, cit., GS VIII, pp. 174-75; trad. it. «Lo sviluppo oltre Kant», in *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., pp. 193-94..

Di questo mondo esterno noi non sappiamo grazie a una deduzione da effetti a cause o a un processo corrispondente a tale inferenza, ma piuttosto queste stesse rappresentazioni di effetto e causa sono solo astrazioni della vita della nostra volontà. Si amplia così l'orizzonte dell'esperienza che anzitutto sembrava darci notizia solo dei nostri stati interiori; con la nostra unità di vita ci è dato nel contempo un mondo esterno, sono sottomano altre unità di vita²⁸⁷.

Il rimprovero diltheyano rivolto a Kant, di avere delineato la sua riflessione la scienza delle determinazioni *pure* del soggetto di conoscenza e restituito, così, una visione limitata del soggetto del mondo e dell'esperienza, si traduce nell'integrare tale visione esperienziale in una considerazione del soggetto, visto nella sua storicità e vitalità. Ricostruzione questa, tanto più urgente quanto più l'emergere delle scienze sociali, morali e storiche, introduceva nell'ambito della teoria della conoscenza nuovi interrogativi e problemi. Il secondo rilievo si appunta sul dualismo kantiano di materia e forma del conoscere, di sensibilità e incondizionato, di mondo dei fenomeni e cosa in sé. Per quanto il filosofo di Biebrich convenga che la distinzione di forma e contenuto della coscienza sia un'operazione teoretica legittima, poiché costitutiva di ogni teoria della conoscenza²⁸⁸, ne contesta e rifiuta tuttavia l'assolutizzazione. A una rigida separazione di forma e contenuto, infatti, non può che corrispondere il dualismo tra il dato e il pensiero²⁸⁹, materia (*Stoff*) e forma (*Form*) della conoscenza; e tutti i problemi teorici che conseguono da un'impostazione dualistica. Le *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* del 1894 espongono gli sviluppi diltheyani di questi rilievi critici sul terreno della ricerca psicologica, dopo aver trovato nell'intellettualità della percezione un punto di appoggio, per trasformare la contrapposizione di forma e materia della conoscenza²⁹⁰. Secondo la teoria dell'intellettualità della percezione, esterna e interna, sin nelle percezioni vengono compiute elementari operazioni astraenti, secondo l'orientamento selettivo dell'organismo vivente. Le quali possono essere denominate «elementare logische Operationen», «primäre logische Funktionen» o «schweigendes Denken». Si tratta di un separare, distinguere, elementare che si complica e differenzia via via nella ricerca scientifica più elaborata, nei modi generalizzante o isolante.

²⁸⁷ ID., *Introduzione*, cit., p. LXIII [GS I, p. XIX].

²⁸⁸ Cfr. ID., *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur Erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre* (ca. 1892/93), in *GS XIX*, pp. 333-88, qui pp. 340-41; trad. it. *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica e di dottrina delle categorie (c.ca 1892-1893)*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 293-350, qui pp. 300-301.

²⁸⁹ Cfr. ID., *Esperienza e pensiero*, cit., p. 288-87 [GS V, pp. 83-85].

²⁹⁰ Cfr. ID., *Idee*, cit., pp. 381-82 [GS V, pp. 171-73].

Nel rapido, ahimé troppo rapido, flusso dei processi interni, ne peschiamo così uno solo, lo isoliamo, lo portiamo sotto il raggio di una più potente attenzione. In questa attività selettiva è la condizione dell'ulteriore processo di astrazione. Solo tramite un'astrazione preleviamo una funzione, un modo di collegamento, di un contesto concreto, e solo tramite una generalizzazione constatiamo la forma sempre ricorrente di una funzione e la costanza di determinate graduazioni di contenuti sensibili, la scala di intensità delle sensazioni o dei sentimenti, così come ci è comunemente nota. [...] Distinguere, eguagliare, determinare gradi di differenza, collegare, separare, astrarre, raccogliere più connessioni in una, ricavare da più fatti un'uniformità: tali operazioni sono contenute in tutte le percezioni interne o risultano dalla loro compresenza²⁹¹.

Il terzo rilievo si riferisce all'idealità del tempo, secondo la quale l'attività della forma a priori dell'intuizione del senso interno viene concepita come un tempo lineare in cui tutti i momenti hanno lo stesso valore, senza alcun riferimento interno differenziale alle qualità del presente, del passato e del futuro. Alla concezione kantiana del tempo egli contrappone una temporalità vissuta, che corrisponde sul piano della connessione psichica a una struttura materiale, nella quale, a partire dal momento presente, si estendono le immagini memorative, le aspettative e le volizioni, in cui prendono forma significati e scopi della vita²⁹². Di questa concezione della temporalità il capitolo della *Breslauer Ausarbeitung*, intitolato «Die innere Wahrnehmung und die Erfahrungen vom seelischen Leben», offre un primo abbozzo. Negli ultimi scritti dedicati al problema della fondazione delle scienze dello spirito, il tema della temporalità viene poi ampiamente svolto in connessione alle categorie centrali della comprensione del mondo storico, significato e vita²⁹³. Il quarto e ultimo rilievo critico alla filosofia trascendentale kantiana è rivolto alla concezione di una razionalità fissa e astratta, sottratta cioè a ogni trasformazione. Nella *Introduzione* questa critica appare in

²⁹¹ *Ivi*, p. 381 [GS V, pp. 171-72].

²⁹² Cfr. *ID.*, *Idee*, cit., p. 414 e ss. [GS V, p. 207 e ss.]. Si veda anche la sua *Vorrede*, cit., GS V, p. 5. Come ben rileva Mezzanica «la dottrina kantiana del tempo è per Dilthey una teoria derivata, costruita facendo astrazione rispetto alla dimensione primaria del vivere, e in essa si esprime uno degli aspetti più rilevanti del carattere formale che la filosofia ha assunto nella prospettiva gnoseologica empiristica e trascendentalista moderna, un carattere che la allontana dalla dimensione della fatticità storica e le impedisce di esercitare un effetto pratico» (M. MEZZANICA, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, cit., p. 79).

²⁹³ Della riflessione sulla temporalità del periodo tardo riportiamo questo passo significativo: «Nella vita è contenuta come prima determinazione categoriale, fondamentale per tutte le altre, la temporalità. Ciò risulta già nell'espressione «corso della vita». Il tempo esiste per noi in virtù dell'unità comprensiva della nostra coscienza, alla vita e agli oggetti esterni che vi si presentano sono comuni i rapporti di contemporaneità, successione, distanza temporale, durata, mutamento. Da essi sono stati derivate, sulla base della scienza matematica della natura, le relazioni astratte che Kant ha posto a fondamento della sua dottrina della fenomenalità del tempo» (*ID.*, *Nuovi studi per la costruzione del mondo storico*, in *Critica della ragione storica*, cit., pp. 191-291, qui p. 295 [GS VII, p. 193]).

modo netto e assume portata teorica con l'immagine della molteplicità della vita psichica, ricavata sulla base della considerazione storica e psicologica. Per Dilthey il contenuto della vita spirituale è in continuo mutamento, è relativo e limitato, è intimamente storico come è detto in questo brano:

Così anche noi dobbiamo dirci che non sappiamo che cosa si trovi dietro le pareti che oggi ci circondano. Non è questa o quella rappresentazione ad alterarsi nella storia dell'umanità, ma la stessa vita dell'anima. E questa coscienza dei limiti della nostra conoscenza, quale ci viene dallo sguardo storico nello sviluppo della vita dell'anima, è diversa e più profonda di quella che ebbe Kant, per il quale, nello spirito del diciottesimo secolo la coscienza metafisica era senza storia²⁹⁴.

Insomma, per Dilthey, il procedimento di Kant, facendo astrazione da tutto l'empirico, è caratterizzato da incompletezza e unilateralità (e l'esclusione delle scienze dello spirito dall'ambito della fondazione critica è un effetto di questa impostazione)²⁹⁵. Pur riconoscendo che l'astrazione ha un significato metodologico (è un'operazione che astrae dai singoli contenuti e considerazioni concrete ed è necessaria a formulare concetti generali), egli rimprovera, tuttavia, Kant per aver, svalutato con l'impiego della stessa le conoscenze induttive («Das Erkennen reicht, wie wir sahen, weiter, enthält viel mehr Arten»²⁹⁶). E a “rimedio” della svalutazione kantiana («daß sich Kant in lauten Abstraktion bewegt»²⁹⁷), egli introduce il concetto di presa di coscienza di sé (*Selbstbesinnung*), di cui ci occuperemo.

4. *Superamento dei dualismi. Critica all'astrazione empirista*

Tra i rappresentanti dell'empirismo del tempo, J. S. Mill costituisce il principale interlocutore di Dilthey, sia perché è un esponente rappresentativo della corrente inglese sia perché pioniere di una logica delle scienze umane (*System of Logic Ratiocinative and Inductive* del 1843) il cui sesto libro, intitolato «On the Logic of the Moral Sciences» (che nella traduzione tedesca data da Schiel suonava «Saggio di logica delle

²⁹⁴ ID., *Introduzione*, cit., pp. 807-809 [GS I, pp. 406-407].

²⁹⁵ Cfr. ID., *System der Philosophie*, cit., GS XX, p. 407.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 406.

²⁹⁷ Cfr. ID., *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., p. 113 [GS XIX, p. 43].

scienze dello spirito o delle scienze morali»²⁹⁸), affascinò il filosofo tedesco. Dilthey conosce sin dagli anni settanta la filosofia di Mill²⁹⁹ e rimane colpito dalla questione, posta dall'inglese, se possa esistere una scienza della vita spirituale e sociale, in un senso simile alla scienza della natura fisica. I primi due libri dell'opera milliana sono una critica alla logica formale; il terzo progetta una metodologia generale delle scienze allo scopo di elaborare una logica per le scienze morali; il sesto pone la domanda se le scienze morali esistano, quale sia il grado di perfezionamento cui possano aspirare e attraverso quali metodi. Il saggio enfatizza l'importanza sociale e pratica delle «moral sciences» e s'interroga sulla possibilità di rendere il più possibile esatto e scientifico lo studio di queste scienze, il cui oggetto è l'uomo, il più difficile e complesso degli temi di ricerca (per via della complessità nell'effettuare esperimenti e del carattere imprevedibile delle azioni umane). Secondo Mill lo studio scientifico della realtà storico-sociale, nella sua complessità e variabilità, può essere portato avanti con un metodo deduttivo inverso, che chiama «storico». Questo metodo è una combinazione di induzione e deduzione: con il momento induttivo si ricavano le leggi empiriche dai fatti storici e con quello deduttivo si verificano. Secondo il filosofo inglese, applicato alle scienze dello spirito, questo metodo le eleva a una considerazione pari a quelle della natura. Dilthey accoglie e fa proprio del pensiero di Mill l'importanza dell'induzione rispetto all'impiego di metodi deduttivi (e, in special modo nelle scienze dello spirito), nonché la definizione di scienza come determinazione di elementi in leggi, estensibile alle regole dell'agire³⁰⁰. Lui stesso nella *Introduzione* sottolinea la funzione normativa delle scienze dello spirito presentando come costitutivo di queste scienze l'intreccio

²⁹⁸ «System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darstellung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung» (1972). Per Mill le scienze morali comprendono quattro discipline: 1) psicologia, nel senso di psicologia sperimentale che indaga le leggi secondo le quali uno stato spirituale segue a un altro e disegna una topografia della parte generale e astratta della natura umana, e determina le leggi semplici dello spirito in generale; 2) etologia che prova deduttivamente gli effetti delle leggi della prima, studia il sorgere del carattere umano in circostanze determinate fisiche e morali e i cui esiti o proposizioni devono essere verificati attraverso l'esperienza; 3) scienze della società, le cui leggi sono il risultato deduttivamente ottenuto delle applicazioni sperimentali di leggi psicologiche ed etologiche; 4) scienze della storia.

²⁹⁹ Si rimanda alla trattazione *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, cit., del 1875.

³⁰⁰ Cfr. H. Ineichen (in ID., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, cit., pp. 73-75) sottolinea che proprio il confronto con l'empirismo spinge Dilthey a determinare la propria teoria della conoscenza nella direzione del "comprendere". Secondo l'autore il *Verstehen* (come processo creativo, che integra sentimento e volontà, *ivi*, p. 75) rappresenta la risposta metodologica del filosofo ai limiti in cui si trova legata l'induzione. L'induzione applicata alle scienze umane, infatti, non è in grado di superare le limitazioni legate all'oggetto indagato, l'uomo, con i suoi tratti di imprevedibilità e irriducibilità (le modificazioni storico-sociali, per esempio, hanno contro-effetti imprevedibili e irriducibili al pensiero).

delle tre classi di enunciati: descrittive, teoriche, normative. Dall'empirismo di Mill, egli prende quindi idee per valorizzare la dimensione storico-antropologica e lo studio scientifico di questa dimensione a livello di riflessione metodologica sul piano dell'intuizione.

Nonostante gli apprezzamenti e le affinità riconosciute, Dilthey critica il programma milliano sul piano teorico e su quello metodologico. Muovendo diverse obiezioni, che riassumiamo di seguito. La prima obiezione investe la visione astratta dell'individuo, avulso dalla storia e dalla società (critica all'atomismo individuale), propria dell'empirismo. Egli scrive in polemica:

L'empirismo non ha un filo di ragione in più rispetto al razionalismo, procedere dalle esperienze non è in nulla più sicuro del procedere dalle verità in sé evidenti³⁰¹.

Anche l'empirismo è affetto dallo stesso uso erroneo dell'astrazione. L'uso deduttivo di leggi psicologiche, per quanto possa essere istruttivo, è comunque insufficiente per chiarire i processi storici, dato che non osserva l'intera connessione delle azioni umane (ossia i contenuti motivazionali). Agli occhi di Dilthey, per quanto l'empirismo positivista miri a uno studio scientifico della storia, questo studio si concentra tuttavia solo sugli aspetti di ripetizione regolare e sulla conformità a legge; operando, così, quella che il nostro pensatore chiama una mutilazione della effettiva realtà storica³⁰². La seconda obiezione investe il metodo e colpisce la trasposizione (*Übertragung*) alle scienze dello spirito dei metodi delle scienze della natura, nonché l'universalizzazione dei metodi scientifico-naturali e l'equiparazione degli stessi a unico paradigma di sapere scientifico³⁰³. Nel capitolo sedicesimo della *Introduzione*, intitolato eloquentemente «I loro metodi sono falsi», riferendosi a Mill Dilthey così polemizza:

Egli volge le spalle dall'elemento metafisico in Comte, e di conseguenza avrebbe ben potuto preparare un indirizzo più sano nella considerazione della storia, ma nel suo metodo la subordinazione delle scienze dello spirito a quelle della natura continua a influire in modo fatale³⁰⁴.

³⁰¹ W. DILTHEY, *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., p. 83 [GS XIX, p. 13 e n. p. 51].

³⁰² Cfr. ID., *Introduzione*, cit., pp. 7-8 [GS I, p. XVII].

³⁰³ Le scienze della natura per prime hanno raggiunto uno status di legittimazione e controllo nelle procedure (cfr. ID., *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., p. 71 [GS XIX, p. 2]; *Über da Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875)*, cit., GS V, p. 56).

³⁰⁴ ID., *Introduzione*, cit., p. 213 [GS I, p. 108].

Ciò che egli contesta particolarmente di Mill è la possibilità di gestire scientificamente la complessità dei fenomeni storico-umani con un'attrezzatura concettuale che riposa in ultima analisi su un modello atemporale della natura umana (leggi della psicologia sperimentale che diventano leggi semplici dello spirito in generale). E si oppone fermamente all'impiego deduttivo di conoscenze psicologiche per evitare le conseguenze di una subordinazione dello psichico al fisiologico (A. Comte partiva da una svalutazione epistemologica della percezione ed esperienza interiore) e di una sovrapposizione in termini causali di stati psichici e fisiologici (come in M. Lazarus³⁰⁵). Nel 1862-63 a margine della copia del suo *System of Logic* Dilthey annota criticamente:

L'errore fondamentale di St. Mill risiede nell'assunzione di metodi assoluti. I metodi sono solo espressione del ripetuto adeguamento del pensiero alla situazione della verità. Altrettanto accade circa i confini della conoscenza. Mill è dogmatico per mancanza di formazione storica. Solo dalla Germania può venire il vero procedimento empirico in luogo dell'empirismo dogmatico pieno di pregiudizi³⁰⁶.

Il nostro autore pensa a una "enciclopedia" delle scienze dello spirito basata sull'autonomia metodologica di questo gruppo di scienze ben delimitata dall'indirizzo empirista-positivista; echeggiando l'immagine di un nuovo Bacone (immagine impiegata nella recensione al libro di H. T. Buckle³⁰⁷) che scende in campo per definire i procedimenti di ricerca dello storico. Dalla frequentazione di Gustav Droysen, di cui stimava le lezioni sulla metodologia storica, egli affina il concetto di irriducibilità

³⁰⁵ Rispetto al programma scientifico e alle ricerche pubblicate nella «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft» Dilthey esprime un giudizio positivo. In una lettera ai genitori del 1858, affermando che Lazarus «condivide con me l'opinione che i movimenti della storia siano governati da leggi conoscitive al pari di quelle della natura» (ID., *DjD*, pp. 49-50). In una successiva lettera ai genitori del 1866, il tono è più distaccato; Dilthey accomuna Lazarus a Mill, criticandone l'impostazione empiristica (*ivi*, p. 218).

³⁰⁶ Annotazione riportata da P. KRAUSSER, *Kritik der endlichen Vernunft*, cit., p. 40.

³⁰⁷ Cfr. W. DILTHEY, *Geschichte und Wissenschaft (1862)*, GS XVI, pp. 100-106 (qui p.105). Dilthey conosce e ha interesse per Buckle, il cui nome, insieme al titolo della *History of Civilization in England*, ricorre spesso nei suoi scritti. Osservazioni critiche sull'intento di Buckle di fare della storiografia una scienza esatta si trovano già in un'annotazione diaristica dal tono critico del maggio 1860 (ID., *DjD*, p. 124). Dilthey scrive poi due recensioni all'opera di Buckle, entrambe polemiche. Nella prima recensione del 1861 *H. T. Buckle, Geschichte der Civilisation in England. Übersetz von Arnold Ruge, 1. Band, Heidelberg/Leipzig (1860)* intitolata *Englische Geschichte* [in GS XVI, pp. 51-56] il filosofo tedesco contesta la trasposizione in modo meccanico alla storia del metodo delle scienze naturali, che non permette di cogliere il carattere individuale dei fenomeni storici. Nella seconda recensione, *Geschichte und Wissenschaft* recensione del 1862, all'opera di *H. T. Buckle, Geschichte der Civilisation in England. Übersetz von Arnold Ruge, 2. Bände, Heidelberg/Leipzig (1860/61)*, le riserve, che il nostro autore avanza, riguardano i principi metodologici di fondo della storiografia di Buckle che, concentrandosi sull'uniformità, sulla ripetizione regolare (come avviene nelle ricerche di sociologia, statistica), non riesce a restituire l'individualità dell'avvenimento storico; anzi finisce per espungere il singolare dalla ricerca storica.

dell'esperienza storica in parallelo a quello di *Erfahrung* delle scienze della natura³⁰⁸; e mette mano a un procedimento aderente alla circolarità di soggetto e oggetto propria del modo di dati dei fenomeni storico-spirituali. Nella *Introduzione* formula nei seguenti termini il carattere storico di queste scienze:

Queste scienze hanno una base fondativa e una struttura del tutto diverse da quelle della natura. Il loro oggetto si compone di unità date, non chiuse, che ci sono comprensibili da dentro; qui non sappiamo, comprendiamo dapprima, per conoscere gradualmente. Un'analisi progressiva di un intero che possediamo fin dal principio in un sapere immediato e in una comprensione: ecco quindi qual è il carattere della storia di queste scienze. Ed è una specie a sé di esperienza che qui ha luogo: l'oggetto stesso si costruisce poco a poco dinanzi agli occhi della scienza progressiva; individui e gesta sono gli elementi di questa esperienza, la sua natura un'immersione di tutte le forze d'animo nell'oggetto³⁰⁹.

Dal confronto con l'empirismo di Mill emerge come la consapevolezza della complessità dei fenomeni storici e dello scetticismo, che vi è connesso, divenga in lui uno stimolo per impostare la soluzione di una ristretta (perché astratta) conoscenza scientifica dell'esperienza storico-umana sul piano della concretezza delle forze attive dell'esperienza *geisteswissenschaftlich*, che fa capo, in ultimo, al «sentimento vivente delle forze attive in noi stessi, con le quali per così dire nella riflessione sperimentiamo costantemente»³¹⁰.

5. *Organicità dell'esperienza. Dall'idealismo allo strumentalismo*

Come si è visto nel primo capitolo l'ispirazione del giovane Dewey è di natura idealista. Il suo idealismo (intriso di Kant, Hegel, Trendelenburg) fa propria l'idea dell'attività sintetica dell'intelletto e di un'attività dello spirito che unifica, secondo le sue forme,

³⁰⁸ Cfr. «un'empiria senza il giusto metodo smette di essere scienza» (ID., *Geschichte und Wissenschaft*, cit., GS XVI, p. 105).

³⁰⁹ ID., *Introduzione*, cit., p. 215 [GS I, p. 109].

³¹⁰ Sentimento vivente che «è per il ricercatore anche una compensazione per il manchevole fondamento di una scienza esatta dei fatti elementari» [ID., *Über da Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875)*, cit., GS V, p. 46].

universali e necessarie, i fenomeni dati alla coscienza³¹¹. Quest'ispirazione idealistica nasce in lui prima dell'incontro con il professore Morris, negli anni di formazione all'Università del Vermont, università in cui era molto forte l'influenza del pensiero di Kant attraverso l'insegnamento di J. Marsh (1794-1842) che, insieme a Coleridge, ne aveva fatto il punto di riferimento del trascendentalismo³¹². H. Torrey, diretto discendente di Marsh, fu professore di Dewey. Quest'ultimo, da parte sua, ne seguì le lezioni con entusiasmo ritrovando nella visione olistica della conoscenza la giovanile inclinazione per i modelli organicistici. Dewey stesso riconosce l'influenza di Kant nelle sue prime ricerche filosofiche³¹³. In questa scia si collocano i primi articoli di Dewey, risalenti al 1881 e pubblicati l'anno successivo. Essi vengono pubblicati sul «Journal of Speculative Philosophy», rivista di ispirazione idealista, da noi precedentemente menzionata quale organo dei neo-hegeliani di St. Louis. I due scritti sono dedicati, rispettivamente, alla concezione materialistica e alla filosofia di Spinoza³¹⁴. Il motivo ispiratore di entrambi è svolgere una critica al dualismo. Tanto il materialismo quanto il panteismo, per il giovane Dewey, nascondono una posizione dualistica pur affermando, apparentemente, un'istanza di unitarietà. In *The*

³¹¹ Con queste premesse il filosofo americano prende le distanze dall'intuizionismo religioso (filosofia scozzese) e dall'idealismo berkleyano.

³¹² Il pensiero di J. Marsh (1794-1842) si svolge attorno a un'intuizione anti-meccanicistica e anti-associazionista, nutrita di romanticismo. Egli era critico delle conseguenze atomistiche, presenti sia nella teoria della conoscenza che nella teoria politica empiristiche. Il suo pensiero si connota per la costante ricerca di accordare filosofia e precetti del Vangelo. Per realizzare questa ispirazione egli si fa promotore di uno studio introspettivo della vita spirituale, di cui aspira a trovare le leggi ideali. Il suo progetto trae ispirazione anche da Kant e da Schelling. Il nome di Marsh è altresì noto per l'edizione del 1829 degli *Aids to Reflection* di S. T. Coleridge, la prima negli Stati Uniti. L'introduzione che accompagnava il testo conteneva un'esposizione della sua filosofia, oltre che le sue critiche dirette all'empirismo lockiano. L'edizione del Coleridge curata da Marsh divenne un testo di riferimento per i trascendentalisti americani. Il termine «filosofia trascendentale» fu usato per la prima volta proprio in una recensione a questa edizione scritta nel 1833 da F. H. Hedge. L'impronta di Marsh fu duratura alla Università del Vermont, di cui fu presidente. Dopo la sua morte, avvenuta nel 1842, il filosofo stesso predispone il passaggio della cattedra di filosofia a J. Torrey, che condivideva con lui le proprie concezioni filosofiche e pedagogiche, concezioni che «per oltre quarant'anni garantirono continuità didattica-ideologica all'Università del Vermont, i cui studenti erano educati secondo la cosiddetta filosofia di Burlington» (L. MENAND, *Il circolo metafisico*, cit., p. 274; su J. Marsh, *ivi*, pp. 268-78).

³¹³ Dewey scrive a J. Torrey nella lettera del 17 novembre del 1883: «Thanks to my introduction under your auspices to Kant at the beginning of my studies»; riportato da G. DYKHUIZEN, *The Life and Mind of John Dewey*, Edited by Harold Taylor, Southern Illinois Press, Carbondale and Edwardsville, 1973, p. 15. Si veda anche il profilo su Marsh steso da J. DEWEY, *James Marsh and American Philosophy*, «Journal of the History of Ideas», II (April 1941), pp. 131-50 [in *LW*, 5, pp. 178-96]; poi pubblicato in *Problems of Men*, Philosophical Library, New York 1946; trad. it. di G. Preti, *James Marsh e la filosofia americana*, in *Problemi di tutti*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1950, pp. 431-55.

³¹⁴ ID., *The Metaphysical Assumptions of Materialism*, «Journal of Speculative Philosophy», XVI (April 1882), pp. 208-13 [in *EW*, 1, pp. 3-8]; *The Pantheism of Spinoza*, «Journal of Speculative Philosophy», XVI (July 1882), pp. 249-57 [in *EW*, 1, pp. 9-18].

Metaphysical Assumptions of Materialism, egli scrive che il monismo ontologico della materia – secondo il quale alla materia, ridotta ad atomi e molecole, sono riconducibili tutti i fenomeni – finisce per riproporre sul piano della conoscenza il problema della relazione in termini causalistici tra una sostanza che conosce (spirito) e una sostanza oggetto del conoscere (materia). Nell'articolo *The Pantheism of Spinoza*³¹⁵, oggetto di considerazione è la teoria che aspira ad armonizzare io e mondo, muovendo dall'identità di natura ed essere. Dewey tratteggia le vie principali percorse dalla filosofia nella sua storia e ritrae il panteismo come quell'indirizzo che, tra gli altri, spicca per essersi adoperato intensamente alla conciliazione di idealismo dogmatico e naturalismo, pur senza realizzarla. E vede i limiti del panteismo di Spinoza, nella concezione intuitiva della conoscenza (come acquisizione immediata) e nella natura infinita degli attributi della sostanza³¹⁶. Il motivo dell'unità, così vivacemente presente in questi due articoli, è alimentato anche da un'eredità religiosa proveniente dall'educazione congregazionalista ricevuta in famiglia³¹⁷. Alla formazione di questa visione unitaria contribuisce anche la lettura degli scritti del naturalista T. Huxley e, in particolare, l'immagine organicistica che ne emerge dalle forme di vita animale.

Nell'autunno del 1881 egli decide di dedicarsi alla filosofia. Lascia l'insegnamento secondario ed entra alla Università Johns Hopkins di Baltimore, prima università laica americana fondata qualche anno prima nel 1876. Qui si ferma per due anni, dal 1882 al 1883, decisivi per la sua formazione. E vi conosce le personalità filosofiche, da noi già menzionate, che lo segnano per tutta la vita: G. S. Morris neo-idealista, che dal 1878 si occupava dell'insegnamento della filosofia alla Johns Hopkins; S. Hall, psicologo sperimentale, che aveva studiato a Leipzig con Wundt e che aveva aperto un laboratorio all'università, e C. S. Peirce, professore di logica matematica. Come sappiamo, fra i tre professori, la figura più influente è Morris. Nel suo neo-hegelismo, il giovane Dewey trova una risposta più convincente, rispetto alle suggestioni religiose e kantiane di

³¹⁵ Si ricorda una circostanza particolare cui è legato il sorgere dell'interesse deweyano per Spinoza. Nel 1877 c'erano state le celebrazioni del bicentenario della morte di Spinoza. Ciò diede impulso a numerosi articoli, che Dewey ebbe occasione di leggere durante gli anni di studio all'Università del Vermont.

³¹⁶ Cfr. A. GRANESE, *Introduzione a Dewey*, cit., p. 12.

³¹⁷ Il congregazionalismo è una corrente religiosa cristiana diffusa tra la maggior parte degli immigrati della Nuova Inghilterra, che aveva favorito il costituirsi di un ambiente permeato da una viva religiosità, animata dalla intensità del sentimento. Lucina Artemisa Rich, madre di Dewey, aveva educato i suoi figli secondo i principi religiosi del congregazionalismo americano (cfr. G. DYKHUIZEN, *The Life and Mind of John Dewey*, cit., pp. 5-10; G. DELEDALLE, *L'Idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, cit., pp. 10-11).

Torrey, per realizzare la sua ispirazione alla ricomposizione del dualismo di finito e infinito, divino e umano, mente e realtà anima e corpo e sé e società³¹⁸. La risposta che egli trova sta in una visione organica della realtà le cui parti sono interrelate come quelle di un organismo biologico, e nell'idea di una Vita o Mente che realizzi sé attraverso menti e vite finite.

Le ragioni dell'unità, che animano la sua visione del mondo, si fondono e vivono con una posizione idealistica; e proprio la perseveranza nel motivo unitario, che ha portato il giovane filosofo ad approfondire l'idealismo, è uno dei fattori che ne determinerà il distacco. Di questa prima fase del percorso filosofico di Dewey ricordiamo tre articoli scritti tra 1883 e il 1884, durante il periodo di studi alla John Hopkins, nei quali emerge una nozione relazionale dell'esperienza, che integra le aspirazioni all'unità maturate negli anni precedenti: *Knowledge and the Relativity of Feeling*, *Kant and Philosophic Method*, *The New Psychology*³¹⁹. Nel primo articolo, l'autore argomenta l'assolutezza della coscienza muovendo dalla relatività delle sensazioni (la sensazione, in quanto sensazione, non può fornire la prova della propria relatività³²⁰) e afferma il potere costitutivo della coscienza di configurare i propri oggetti, sposando una posizione idealistica improntata psicologicamente. Impronta che emerge distintamente nei temi, noti soltanto parzialmente, della tesi di dottorato sulla teoria della conoscenza kantiana. Nel secondo articolo, Kant figura come lo scopritore del metodo filosofico e Hegel come colui che lo ha portato a compimento, con la sua concezione organicistica, capace di armonizzare pensiero sintetico e analitico, affermativo e negativo. Del primo Dewey apprezza la spontaneità delle categorie, le funzioni sintetiche che costituiscono l'esperienza, l'unità sintetica dell'appercezione e l'interiorità del criterio di conoscenza,

³¹⁸ Ci sembra opportuno ricordare che Dewey conosce di Morris *British Thought and Tinking* (1880), *Kant's Critique of Pure Reason* (1882), *Philosophy and Its Specific Problems* (1882) e che segue i suoi corsi per due anni. Durante il primo anno, lo studente segue un corso sulla storia della filosofia inglese e sulla filosofia della storia di Hegel, oltre a un seminario sulla scienza della conoscenza. Nell'anno successivo, segue un corso sulla storia della filosofia tedesca, oltre a frequentare un seminario che ha per oggetto l'*Etica* di Spinoza. I corsi tenuti da S. Hall vertono sulla psicologia sperimentale e sulla pedagogia (Dewey frequenta anche i corsi di pedagogia scientifica per gli studenti destinati all'insegnamento e fa delle esperienze di laboratorio). In una lettera indirizzata a Torrey del 4 febbraio 1883, il giovane riporta alcuni esperimenti svolti nell'ambito dei corsi di Hall, finalizzati a determinare l'effetto che l'attenzione ha nella produzione dei movimenti muscolari involontari). Per tutto questo si rimanda a G. DYKHUIZEN, *The Life and Mind of John Dewey*, cit., pp. 31-33).

³¹⁹ J. DEWEY, *Knowledge and the Relativity of Feeling*, «Journal of Speculative Philosophy», XVII (Jan. 1883), pp. 56-70 [in *EW*, 1, pp. 19-33]; *Kant and Philosophic Method*, «Journal of Speculative Philosophy», XVIII (April 1884), pp. 162-74 [in *EW*, 1, pp. 34-47], *The New Psychology*, «Andover Review», II (Sept. 1884), pp. 278-89 [in *EW*, 1, pp.48-60].

³²⁰ Cfr. ID., *Knowledge and the Relativity of Feeling*, cit., *EW*, 1, pp. 31-32.

ossia tutte quelle concettualizzazioni che poi trovano, secondo lui, compimento in Hegel³²¹. Se Kant resta impigliato nel riferimento a un mondo esterno ed estraneo (la materia dell'esperienza è estranea al soggetto), per lui l'idea hegeliana di una Ragione, sia sintetica che analitica, perviene invece a una conciliazione; conciliazione che cattura la sua predilezione. In questi primi scritti il giudizio su Kant e Hegel si gradua così sulla capacità di realizzare l'istanza anti-dualistica nell'esperienza. Nel terzo articolo le stesse ragioni che lo spingono da Kant a Hegel, lo avvicinano ora alla psicologia. In *The New Psychology* del 1884 compare il tema psicologico (poi dominante anche negli scritti successivi dal 1884 al 1889). Pubblicato sull'«Andover Review» – e, significativamente non più sulle pagine del «Journal of Speculative Philosophy» – questo scritto dà le linee generali di una psicologia filosofica che studia le attività e i processi reali dell'anima, utilizzando il metodo sperimentale, anziché analisi astratte. L'integrazione di ricerche scientifiche e filosofiche emerge nell'impiego della nozione di organismo. Nozione che già rivestiva una posizione centrale nell'articolo precedente e che in quest'ultimo trova un'originale applicazione alla vita mentale. L'attività mentale viene raffigurata in un processo organico unitario, che si sviluppa in relazione a e con un ambiente determinato («l'idea di ambiente è una necessità dall'idea di organismo, e con il concetto di ambiente diventa impossibile considerare la vita psichica come una cosa individuale, isolata che si sviluppa in un vacuum»³²²). La “New Psychology”, cui si richiama l'articolo, rappresentava un indirizzo nuovo nel pensiero americano; indirizzo che aveva cominciato a diffondersi negli ultimi decenni dell'ottocento sotto la spinta delle ricerche fisiologiche europee, in particolare di quelle tedesche. Dewey ne era venuto a conoscenza grazie a Georg Stanley Hall, uno dei primi americani a frequentare il laboratorio di Wundt a Leipzig (nel 1878) e ad aprire (nel 1883) un laboratorio di psicologia sperimentale, oltre che a fondare la rivista «The American Journal of Psychology»³²³. Per il nostro filosofo questa psicologia è “nuova” perché introduce un punto di vista e dei metodi alternativi a quella che lui considera la psicologia “vecchia”,

³²¹ Dewey cerca di esprimere la sua visuale unitaria miscelando il linguaggio kantiano con quello hegeliano «Il criterio dell'esperienza è il sistema delle categorie entro la loro unità organica nella auto-coscienza e il metodo consiste nel determinare il sistema e il ruolo che ciascuno gioca nella sua costituzione» (ID., *Kant and Philosophic Method*, cit., EW, 1, p. 43).

³²² J. DEWEY, *The New Psychology*, cit., EW, 1, p. 56. Nello stesso periodo in cui il ventiquattrenne Dewey pubblicava l'articolo, Stanley Hall stava lavorando su un articolo con lo stesso titolo.

³²³ Oltre a G. S. Hall (1844-1924), si ricorda anche J. McKeen Cattell (1860-1944), come protagonisti della diffusione della psicologia fisiologica in America (nel 1900 i laboratori di psicologia crebbero in numero sino a 26).

introspettiva astratta classificatoria riduttiva, che faceva dello psichico un oggetto simile del tutto a quello delle scienze naturali. La psicologia che Dewey ritiene sorpassata è quella del XVIII secolo. Per lui, infatti, il secolo dei lumi aveva elaborato un'immagine semplificata dell'anima e il suo spirito, che «non trovava nulla di difficile, che odiava il mistero e la complessità, che credeva con tutto il cuore nel principio che il più semplice e il più astratto corrispondesse al meglio»³²⁴, non era stato capace di restituire una visione della vita psichica aderente alla sua concretezza. Egli è fiducioso nelle nuove risorse della psicologia che attingono ai diversi rami della cultura scientifica: dalle ricerche sui rapporti tra sfera psichica e sfera fisica, dalle scienze dell'attività umana (morale politica educazione). Nella psicologia fisiologica egli riconosce un polarizzarsi delle molteplici acquisizioni del tempo. Il filosofo di Burlington si fa così sostenitore dell'impiego del metodo sperimentale in psicologia, associando a esso una funzione correttiva alla tendenza classificatoria propria dell'introspezione; ma rifiuta sia il riduzionismo meccanicistico che il parallelismo psicofisico³²⁵. Il motivo conduttore della sua determinazione a favore del metodo sperimentale è da ricondursi, pertanto, a una ricerca di concretezza, di aderenza alla multiformità della vita psichica, contro i meccanismi e le catalogazioni. Con l'acquisizione dei concetti di organismo e ambiente, egli passa a sviluppare l'idea del carattere unitario della vita psichica non più sul piano logico kantiano, ma su quello della relazione vivente. In *From Absolutism*, dove ripercorre la ricerca di questi anni, egli si esprime con l'immagine di un processo contrastato: stimate (*stigmata*) «risultanti dalla lotta che io sostenevo per saldare insieme le caratteristiche del mio interesse formale e teoretico col materiale della mia maturante esperienza di contatti con la realtà»³²⁶. *The New Psychology* esprime questa esigenza di conciliare e integrare ricerche scientifiche e discorso filosofico, scienza e religione.

In questa prima fase Dewey persegue il suo intento di conciliare psicologia fisiologica e psicologia idealista (S. Hall e S. Morris). Con l'articolo *Soul and Body* del

³²⁴ J. DEWEY, *The New Psychology*, cit., EW, 1, p. 50.

³²⁵ Il significato che egli assegna alla nuova psicologia è ben lontano da un riduzionismo della vita psichica ai processi del sistema nervoso: «che la psicologia fisiologica – scrive Dewey – sia una scienza che spiega, o almeno si sforzi di farlo, tutta la vita psichica facendo riferimento alla natura del sistema nervoso» è secondo lui frutto di un fraintendimento. Dewey sosteneva, contro il riduzionismo meccanicistico, l'autonomia di uno studio degli eventi psichici, che poteva essere condotto solo mediante richiamo a fatti psichici e impiego di mezzi psichici (*ivi*, p. 52).

³²⁶ ID., *Dall'assolutismo allo sperimentalismo*, cit., LW, 5, p. 151.

1886³²⁷ sostiene una visione organicistica del rapporto anima e corpo; incentrata sulla tesi che l'anima è teleologicamente immanente al corpo e che il corpo è un organo dell'anima. In *The Psychological Standpoint*³²⁸ (1886), di poco posteriore, la psicologia viene presentata come il metodo della filosofia. E in *Psychology*³²⁹, del 1887, la psicologia assurge a "metateoria": è considerata scienza dei processi psichici comuni a tutte le scienze e, come tale, «scienza condizionante e centrale». Nel cammino tratteggiato si afferma così, progressivamente, un punto di vista psicologico che include e rielabora motivi idealistici, e concetti delle scienze empiriche; mentre prendono forma gli aspetti caratteristici della sua visione dell'esperienza, idee concetti, tutti segnati dal motivo teorico dell'unità: rapporto vivente e trasformativo tra organismo e ambiente; considerazione della mente come attività; concezione unitaria del rapporto mente e corpo³³⁰.

Gérard Deledalle, nel suo voluminoso studio sull'idea di esperienza in Dewey, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey* del 1967, suddivide in quattro fasi il percorso che porta Dewey alla concezione transazionale dell'esperienza; e le titola nel modo seguente: esperienza «unitaria» (1859-82), «organica» (1882-89), «dinamica» (1889-94), «funzionale» (1894-1904). Il filo conduttore della partizione è la visione unitaria dell'esperienza, che lo studioso riconduce a un'originaria ispirazione hegeliana, persistente anche nell'assimilazione, successiva, del principio di continuità biologica ed evolutivista di Darwin³³¹. Anche Morton White nel suo saggio *The Origins of Dewey's Instrumentalism* riconduce all'influenza del neo-hegelismo di Morris i capisaldi

³²⁷ ID., *Soul and Body*, «Bibliotheca Sacra», XLIII (April 1886), pp. 239-63 [in *EW*, 1, pp. 83-115].

³²⁸ ID., *The Psychological Standpoint*, «Mind», XI (Jan. 1886), pp. 1-19 [in *EW*, 1, pp. 122-43].

³²⁹ ID., *Psychology*, Harper and Brothers, Franklin Square, New York 1887 [in *EW*, 2, pp. 1-366].

³³⁰ L'attenzione che noi abbiamo rivolto al tema metodologico-psicologico non ha permesso di vedere che l'aspirazione all'unitarietà contro i dualismi è in Dewey sin nei primi scritti un modo per trovare una soluzione ai problemi sociali del suo tempo, all'individualismo liberale e alle contraddizioni dello sviluppo economico. Dal 1885, e per tutto il periodo trascorso all'università del Michigan sino al 1889, Dewey manifesta il suo interesse anche per la pedagogia scientifica; interesse legato, non da ultimo, alle ricerche di pedagogia scientifica guidate da S. Hall alla John Hopkins. Sono questi gli anni in cui l'autore formula le prime idee sulla scuola sperimentale in articoli di tema pedagogico. *Education and the Health of Women*, «Science», (Oct. 1885), pp. 341-42 [in *EW*, 1, pp. 164-68]; (1885), *Health and Sex in High Education*, «Popular Science Monthly», XXVIII (Mar. 1886), pp. 606-14 [in *EW*, 1, pp. 169-80]. Da segnalare è anche l'interesse per la statistica applicata allo studio dei gruppi umani, di cui la recensione al saggio di F. Galton, *Natural Inheritance* del 1889 è un esempio, cfr. J. DEWEY, *Galton's Statistical Methods*, «Publications of the American Statistical Association», N.S.I. (1889), pp. 331-34 [in *EW*, 3, pp. 43-47].

³³¹ G. DELEDALLE, *L'Idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, cit., p. 147. Deledalle definisce la filosofia di Dewey, sulla base di questi elementi, un idealismo assoluto sperimentale, o un idealismo assoluto metodologicamente ideal-realista, o un idealismo psicologico (*ivi*, p. 66).

dello strumentalismo deweyano: l'attivismo e l'antidualismo; intendendo col primo l'affermazione del carattere attivo dinamico e operativo del pensiero, e con l'antidualismo l'unità di soggetto e oggetto, conoscenza e azione³³². Infine, un ulteriore studioso del filosofo di Burlington, Mario Alcaro, in *John Dewey. Scienza, prassi e democrazia*, sostiene l'opportunità di evitare di delineare una discendenza dei temi deweyani da un'unica origine hegeliana, filtrata attraverso Morris. E delinea un quadro composito, in cui accanto alle posizioni neo-hegeliane stanno esperienze collaterali non meno importanti, quali la psicologia sperimentale, l'evoluzionismo darwiniano, la partecipazione alla soluzione della crisi sociale economica e culturale degli Stati Uniti (reazione alla crisi storica dell'atomismo e al particolarismo della tradizione illuministico-positivistica)³³³.

Dalla rassegna degli scritti di questa prima fase emerge che il concetto di esperienza compare sullo sfondo; vive cioè all'interno delle problematiche filosofico-gnoseologiche di matrice kantiana (dietro la domanda "come è possibile conoscere qualcosa?"). L'idealismo neo-hegeliano gli consente di affinare il concetto di relazione organica – concetto che egli allarga e approfondisce sul terreno biologico – nonché di combinare forme concettuali della logica filosofica e delle scienze sperimentali (come la nuova psicologia). Da questi lavori giovanili emerge inoltre che il concetto di esperienza non aderisce a un argomentare astratto, ma si lega all'osservazione di fatti, ad analisi materiali e prove sperimentali. Con l'esame di questi scritti abbiamo fatto quindi un primo passo per avvicinarci alla nozione di «esperienza» dell'autore.

Per chiarire il significato che questa nozione assume successivamente, negli scritti strumentalisti, occorre fare un passo ulteriore ed esaminare il confronto critico che il filosofo svolge con la nozione tradizionale di esperienza. Molti dei fraintendimenti che il pensiero di Dewey ha suscitato tra i suoi interpreti sono riconducibili al modo peculiare con cui egli impiega questa nozione. Egli rifiuta ogni identificazione dell'esperienza alla coscienza (intesa come intuizione privata e incomunicabile³³⁴) o a conoscenza soltanto (non figurante l'intero corso di vita e la storia personale) o a unità

³³² Cfr. M. WHITE, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, cit.

³³³ M. ALCARO, *Scienza, prassi, democrazia*, cit., p. 16.

³³⁴ Cfr. il primo capitolo di *Esperienza e natura* «Il metodo della filosofia» (J. DEWEY, *Experience and Nature*, Open Court Publishing Company, Chicago-London 1925; trad. it a cura di N. Abbagnano con il titolo *Esperienza e natura*, Paravia, Torino 1948; (1929) trad. it. a cura di P. Bairati, Mursia, Milano 1990, pp. 19-47 – seguiamo l'edizione di Bairati, diversamente indichiamo l'anno di pubblicazione).

elementari³³⁵. Tutte queste caratterizzazioni, sono per lui variazioni di un'accezione mentalistica dell'esperienza, deprecabili in quanto assumono, più o meno esplicitamente, il primato della contemplazione in contrasto con la storia umana che mostra l'uomo primariamente come attore (non come ricettore), partecipe della trasformazione del mondo che lo circonda mediante l'azione guidata e i suoi effetti. Il concetto deweyano di esperienza è più vicino al senso comune che a quello impiegato dai filosofi³³⁶. Egli stesso nella *Introduzione ai Saggi di logica sperimentale* del 1916, ne dà questa esposizione:

La parola esperienza è utilizzata nei saggi in modo libero e senza grandi spiegazioni [...]. Qual è la ragione per utilizzare questo termine in filosofia? La storia della filosofia offre, credo, la risposta. Senza curarci della svolta soggettiva data da Hume e Kant è sufficiente rivolgersi a un periodo storico precedente per vedere che l'appello alla esperienza ha coinciso con l'emancipazione della scienza dalle essenze e cause occulte, e con la costituzione dei metodi di definizione dialettica e di definizione con i metodi di osservazione, controllati dalla sperimentazione e facenti ricorso a considerazioni di ordine matematico. L'appello dell'esperienza è stato il motto dell'uomo del Missouri: fatemi vedere. Esso ha avuto origine dal desiderio di dominare la natura osservandola, invece di anticiparla per adornarla con ghirlande e vincolarla con catene teologiche³³⁷.

Passiamo ora a esaminare i temi specifici del confronto critico sulla nozione di esperienza tra Dewey e la tradizione filosofica nonché le ragioni del suo distacco da questa tradizione.

³³⁵ In *Logica, teoria dell'indagine* impiega i concetti di «situazione», «intero ambiente complesso», «campo» in relazione reciproca a un «corso di adattamento» (J. DEWEY, *Logic: The Theory of Inquiry*, Henry Holt and Co., New York 1938 [in *LW*, 12, pp. 1-528]; trad. it. e prefazione di A. Visalberghi, *Logica teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino 1949).

³³⁶ Si veda il giudizio di Hook: «Reflective non professional individuals, however, have the advantage in that they take experience more nearly in the sense that Dewey gives it, and test what he says in terms of "experiences" in which they are actively engaged» (S. HOOK, *The Place of John Dewey in Modern Thought*, in *Philosophic Thought in France and the United States*, a cura di M. Farber, University of Buffalo Publications in Philosophy, Buffalo 14, New York 1950, pp. 483-504, qui p. 484).

³³⁷ J. DEWEY, *Introduzione ai Saggi di logica sperimentale*, cit., p. 264.

6. Critica al formalismo, empirismo e razionalismo

Nel cammino verso la concezione strumentalista dell'esperienza il momento di passaggio dalla posizione idealistica avviene attorno agli anni novanta e si riflette negli scritti di logica *Is Logic a Dualistic Science?*, *The Logic of Verification*, *The Present Position of logical Theory* (1891)³³⁸. Questo passaggio si realizza con la critica al formalismo; cioè, alla logica formalistica basata sul dualismo tra soggetto conoscente e mondo delle idee (legata a una teoria della conoscenza in cui il soggetto resta passivo e spettatore della realtà). In questo periodo sotto l'influsso di F. Ford e di W. James la critica al formalismo si riflette sulle diverse direzioni della ricerca deweyana in etica, psicologia e pedagogia³³⁹. È un tratto che l'autore condivide con il pensiero del tempo. Ricostruendo i motivi propulsori del pensiero (sociale e liberale) statunitense, sul finire del secolo XIX e nel primo ventennio del XX, Morton White individua nell'attacco al formalismo un tratto caratteristico della filosofia americana, come sintetizza nel titolo del suo saggio *La rivolta contro il formalismo*³⁴⁰. Una esauriente esposizione della critica deweyana al formalismo è contenuta nello scritto *The Need for a Recovery of Philosophy*³⁴¹, composto nel 1916 e apparso nel 1917, in cui egli prende le distanze dalla tradizione denunciando le divisioni che attraversano la filosofia:

³³⁸ J. DEWEY, *Is Logic a Dualistic Science?*, «Open Court», III (1890), pp. 2040-43 [in *EW*, 3, pp. 75-82]; *The Logic of Verification*, «Open Court», IV (1890), pp. 2225-28 [in *EW*, 3, pp. 83-89]; *The Present Position of Logical Theory*, «Monist», II (1891), pp. 1-17 [in *EW*, 3, pp. 125-41]. Cfr. A. GRANESE, *Il giovane Dewey*, cit., p. 93; M. ALCARO, *Scienza, prassi, democrazia*, cit., p. 25; BUXTON M., *The Influence of William James on John Dewey's Early Work*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 45, 3 (1984), pp. 451-63, qui p. 454.

³³⁹ Di questa fase elaborativa di passaggio (1890-94) ricordiamo tra gli scritti deweyani di tema etico: *The Philosophy of Thomas Hill Green*, «Andover Review», XI (April 1889), pp. 337-55 [in *EW* 3, pp. 14-35]; *Moral Theory and Practice* «International Journal of Ethics», 1 (Jan. 1891), pp. 186-203 [in *EW* 3, pp. 93-109]; *Green's Theory of the Moral Motive*, «Philosophical Review», 1 (Nov. 1892), pp. 593-612 [in *EW*, 3, pp. 155-73]; *Self-Realisation as the Moral Ideal*, «Philosophical Review» 2, (Nov. 1893), pp. 652-64 [in *EW*, 4, pp. 42-53]. Dello stesso periodo: *Outlines of a Critical theory of Ethics*, Ann Arbor, 1891 [in *EW*, 3, pp. 239-388]; *The Study of Ethics e A Syllabus*, Ann Arbor, 1894 [in *EW*, 4, pp. 221-373].

³⁴⁰ Cfr. M. WHITE, *La rivolta contro il formalismo*, Il Mulino, Bologna 1956.

³⁴¹ Il saggio di J. DEWEY, *The Need for a Recovery of Philosophie* ([in *MW*, 10, pp. 3-48]; trad. it. e commento di L. Borghi, *Intelligenza creativa*, 1957) occupa le prime 69 pagine del volume collaborativo che prende nome da questo scritto, *Creative Intelligence. Essays in the Pragmatic Attitude*, con interventi di J. DEWEY, A.W. MOORE, H. CHAPMAN BROWN, G. H. MEAD, BOYD H. BODE, H. WALDGRAVE STUART, J. H. TUFTS, H. M. KALLEN, New York, Henry Holt Company 1917. Lo scritto deweyano è così articolato. La prima parte presenta una critica alle caratterizzazioni della nozione tradizionale di esperienza. La

È ben noto che le principali divisioni della filosofia moderna, l'idealismo nelle sue specie diverse, il realismo di varia marca, il cosiddetto dualismo del senso comune, l'agnosticismo, il relativismo, il fenomenismo si sono sviluppati attorno al problema epistemologico del rapporto generale tra soggetto e oggetto. I problemi non apertamente epistemologici, quali quello se la relazione che passa tra i cambiamenti della coscienza e i mutamenti fisici sia relazione di interazione, di parallelismo, o di automatismo, hanno la stessa origine. Cosa avviene della filosofia che consiste in notevole misura delle differenti risposte date a questi problemi, se i presupposti che li generarono non hanno alcuna consistenza empirica? Non è il momento che i filosofi, abbandonando il tentativo di determinare i meriti rispettivi delle varie risposte a questi problemi, si volgono a considerare la loro validità?³⁴²

Nello scritto, che prendiamo in esame, l'autore esordisce criticando il carattere conservatore della filosofia moderna. Il perno teorico del saggio ruota attorno alla nozione di esperienza. Viene scelta la nozione di esperienza proprio per sferrare una critica alla filosofia del presente, arroccata su posizioni conservatrici intrise di tradizione (le cui radici affondano nella modernità). Il filosofo passa in esame la nozione dei filosofi che vedono l'esperienza assisa su una teoria spettatoriale della conoscenza e sulla idea astratta di Realtà; e conclude, affermando l'esigenza di assumere: 1) il concetto di esperienza alla luce delle scienze e della prassi sociale, 2) l'affermazione della matrice biologica del pensiero, 3) l'esperienza come fatto primariamente non conoscitivo, bensì come rapporto che lega l'uomo all'ambiente. Queste richieste scaturiscono e si ricollegano a una visione antropologica dell'uomo e dell'esperienza biologico-organicistica. E costituiscono la premessa del rifiuto del nostro autore sia al formalismo (che ammette forme sottratte al tempo) sia alla metafisica (che pretende di conoscere la realtà in sé).

seconda parte delucida il punto di vista biologico dell'autore. La terza parte espone la teoria dell'intelligenza creativa e dell'azione. La quarta parte è dedicata al dissolvimento del soggetto come centro di esperienza opposto al corso dell'esistenza naturale. La quinta profila le conseguenze del punto di vista dell'autore sulla comprensione di sé e dei propri compiti da parte della filosofia. Si ricorda che questa opera viene scritta alla vigilia dell'ingresso degli Stati Uniti nella prima guerra mondiale. La data di questo scritto, 1917, è altresì significativa perché segnala un momento di consolidamento delle basi del pensiero strumentalista, di cui gli scritti *Democrazia e educazione* e i *Saggi di logica sperimentale*, sono l'esito. Questi anni sono anche caratterizzati da una presa di posizione da parte di Dewey ancor più netta contro il conservatorismo.

³⁴² J. DEWEY, *Intelligenza creativa*, cit., pp. 69-70 [in *MW*, 10, p. 24]. Sull'incrocio di ispirazioni che confluiscono nell'accezione strumentalista dell'esperienza data da Dewey si rimanda a C. West, il quale scrive in proposito: «la sua concezione transazionale dell'esperienza, tanto sostenuta dalla biologia darwinista e dalla coscienza storica quanto radicata nella sensibilità emersoniana respinge tutte queste misere idee di esperienza. Le sue tre definizioni di esperienza in questo saggio mettono a nudo il suo rifiuto e il suo triplice debito» (C. WEST, *L'elusione americana della filosofia*, cit., p. 117).

Insieme alle critiche, Dewey dà in questo saggio una presentazione di cosa intenda per esperienza. L'accezione ampia e concreta, che egli profila, comprende lo sviluppo integrale dell'esistenza nel suo senso biologico e sociale, di cui la conoscenza costituisce solo un momento parziale. Nella sua prospettiva, l'attività conoscitiva diventa una funzione (o evento naturale) che emerge in connessione con le difficoltà e con i problemi che un organismo incontra nel corso della sua esistenza, quale forza attiva risolvete³⁴³. Mente e coscienza sono parti costitutive della realtà, come manifestazione e attività dell'organismo intero impegnato nello sforzo di adattamento all'ambiente e di adattamento dell'ambiente a sé. La funzione unitaria e costruttiva del pensiero propria dell'idealismo viene ora contestualizzata e tradotta nelle molteplici funzioni che rispondono di volta in volta a determinati sviluppi del reale. Un ulteriore aspetto che consegue da questa impostazione, è il carattere immanente dell'idealità nell'esperienza, come possibilità che può essere attualizzata e sviluppata. La valorizzazione, in chiave anti-meccanicistica, dei fattori esperienziali teleologici attivi e di mediazione, che era stata per il filosofo uno dei motivi di adesione all'idealismo, negli scritti di logica etica e psicologia di questo periodo viene ora rielaborata in direzione strumentalista, con un' enfasi particolare sulla relazione interazionale tra idee-azioni-conseguenze. La nozione positiva di esperienza, cui Dewey approda in questa fase, viene quindi sintetizzata nella definizione seguente: «l'esperienza è primariamente ciò che si subisce in connessione con attività il cui significato sta nelle loro conseguenze oggettive, nella loro portata sulle esperienze future»³⁴⁴.

In *Intelligenza creativa*, sotto il titolo «punto di vista ortodosso», Dewey mette sullo stesso piano empiristi razionalisti e filosofia critica-trascendentale nel momento in cui passa ad affondare i nuclei teorici delle loro caratterizzazioni sull'esperienza e, poi, a delineare il proprio punto di vista (definito dall'autore «congeniale alle condizioni presenti»³⁴⁵). La critica deweyana investe nel complesso le interpretazioni tradizionali dell'esperienza, imputando alle stesse un atteggiamento speculativo che deduce da

³⁴³ Cfr. ID., *The Experimental Theory of Knowledge*, «Mind», XV (1906) [in *MW*, 3, pp. 107-27, successivamente pubblicato con modifiche in *The Influence of Darwin on Philosophy*, Henry Holt and Co., New York 1910, pp. 77-111]; trad. it. in *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, cit., p. 77-96.

³⁴⁴ ID., *Intelligenza creativa*, cit., p. 53 [in *MW*, 10, p. 15].

³⁴⁵ *Ivi*, p. 35 [in *MW*, 10, p. 6].

premesse accolte in maniera implicita ciò che l'esperienza deve essere³⁴⁶. In dettaglio, all'empirismo contesta una concezione dell'esperienza come fatto solo intellettuale, pura registrazione di particolari, schiacciata sul passato e di conseguenza senza prospettive future. Precisando il proprio punto di cesura egli ammette entro certi limiti una parentela tra pragmatismo ed empirismo, specificando, in uno scritto più tardo (*The Development of American Pragmatism* del 1922), l'originaria comunanza di intenti tra le due correnti in questi termini:

Il pragmatismo, dunque, si presenta come un'estensione dell'empirismo storico, ma con questa differenza fondamentale, che esso non insiste su fenomeni antecedenti, ma su fenomeni conseguenti; non sui precedenti, ma sulla possibilità dell'azione. E questo cambiamento di punto di vista è quasi rivoluzionario nelle sue conseguenze. Un empirismo che si accontenta di ripetere i fatti già passati non lascia posto alla possibilità e alla libertà [...] ³⁴⁷.

Al razionalismo il nostro filosofo addebita una considerazione svalutativa e restrittiva dell'esperienza. All'idealismo contesta l'assunzione di una realtà completamente razionale, che rende superflua ogni operazione del pensiero³⁴⁸. Ma riconosce a quest'ultimo il merito di avere una presa più piena dell'esperienza e della compenetrazione di pensiero ed esperienza («l'idealismo è assai meno formalistico del razionalismo storico»), poiché concepisce il pensiero come un'attività che ha bisogno di realizzarsi nell'esperienza. Nei confronti di tutte le posizioni considerate, Dewey sottolinea che la qualità, o proprietà, essenziale dell'esperienza è il suo essere “un fare e un patire”, un corso “strutturato” di rapporti di reciprocità in cui si realizza lo scambio tra organismo e ambiente. Nell'insieme, dunque, il nostro filosofo constata che la filosofia attuale è conservatrice e spenta; riconosce che la nozione di esperienza, su cui la filosofia poggia, è una delle cause principali del suo malessere; ed esorta al suo “risanamento” avanzando una nozione di esperienza *nuova*.

I caratteri di novità vengono da lui formulati in cinque argomenti critici alla nozione di esperienza tradizionale, seguiti dalle tesi propositive; di cui passiamo ora a occuparci.

³⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 46 [in *MW*, 10, p. 11].

³⁴⁷ *Id.*, *The Development of American Pragmatism*, in *Studies in the History of Ideas*, ed. Department of Philosophy, Columbia University Press, New York 1925, vol. 2, pp 353-77 [in *LW*, 2, pp. 3-21, qui p. 212].

³⁴⁸ L'idealismo è limitato perché presuppone come già conosciuto il significato finale di ciò che è determinato dalle condizioni storiche.

Il primo argomento critico riguarda l'equazione "esperienza = conoscenza". L'autore attacca tanto la posizione realista quanto quella intellettualista, ribadendo che l'esperienza è «qualcosa che riguarda il rapporto tra l'essere vivente e l'ambiente fisico e sociale in cui vive»; e che comprende operazioni extra-conoscitive sollecitate da fattori «sociali, affettivi, tecnologici e estetici». Egli giunge alla conclusione che una valutazione dell'esperienza adeguata non può muovere da una considerazione del soggetto isolato e astratto, come fanno le teorie della conoscenza tradizionali, avulse dall'intreccio di relazioni, naturali, sociali e storiche, in cui il soggetto si trova e che a sua volta contribuisce a direzionare con il suo agire («Ogni trattazione dell'esperienza deve oggi accordarsi colla considerazione che sperimentare significa vivere, e che il vivere procede dentro e a causa di un mezzo ambiente, e non nel vuoto. Dove c'è vita c'è un doppio nesso mantenuto coll'ambiente»³⁴⁹). Quest'acquisizione è espressa dalla dinamica di «adattamento attivo» e «adeguamento reciproco dei fattori ambientali nell'interesse della vita». Una dinamica di reciprocità, che manifesta, a un tempo, il carattere principalmente attivo dell'uomo nel mondo – «l'adattamento all'ambiente significa non accettazione passiva di questo, ma un'attività tale per la quale i mutamenti ambientali prendano una certa direzione»³⁵⁰ – sia la trasformabilità del mondo, come corso di processi passibili di cambiamenti su cui l'uomo può esercitare un controllo.

Il secondo argomento critico colpisce la concezione soggettiva e psichica dell'esperienza. In opposizione a questa concezione Dewey afferma il carattere *oggettivo* dell'esperienza. Il termine «oggettivo» viene da lui impiegato in antitesi a privato e inaccessibile. Assegnare all'esperienza il carattere di oggettività significa farla entrare nelle azioni e passioni degli uomini come ciò che a sua volta viene modificato dalle loro risposte. Mentre nella modernità l'esperienza è affidata al soggetto particolare come un suo possesso esclusivo, e contrapposta così a un mondo esterno, la caratterizzazione oggettiva dell'esperienza avanzata dal nostro filosofo rompe con la chiusura soggettivistica e si apre all'intersoggettività, ossia alle multiformi interazioni degli organismi umani con la natura. In questa visuale anche le qualità che accompagnano i processi esperienziali, come speranza, paura, successo, ansietà, vengono considerate come qualità oggettive di una determinata situazione, e sottratti a una privatezza isolata.

³⁴⁹ J. DEWEY, *Intelligenza creativa*, cit., p. 37 [in *MW*, 10, p. 7].

³⁵⁰ *Ivi*, p. 41 [in *MW*, 10, p. 8].

Il terzo argomento critico mina i presupposti dell'equazione "esperienza = registrazione di ciò che è avvenuto (dato)". La posizione su cui si assesta Dewey è quella di salvaguardare il momento proiettivo dell'esperienza, la capacità di apertura al futuro e orientata al cambiamento, che sono caratteri vitali che non possono essere adombrati³⁵¹. Al primato del passato e dell'abitudine (Hume), egli oppone il carattere attivo, selettivo e strumentale della esperienza umana, per sciogliere l'esperienza dalla routine e dal capriccio³⁵². L'esperienza è sì un processo del subire (nel senso di essere "affetti da" e "patire in qualche modo") ma non è solo passività; già in ogni subire operano un «procedere e un perseverare»³⁵³, una simultaneità di azioni e passioni, una duplicità di condizionato e condizionante.

Il quarto argomento critico investe la concezione atomistica dell'esperienza. Dewey chiarisce che l'esperienza non può essere vista come una collezione di frammenti disgiunti i cui nessi e continuità vengano posti come estranei all'esperienza stessa («particolarismo»), poiché connessioni e relazioni non sono estranee all'esperienza (come voleva Hume) né sono integrate da fonti non empiriche (come sosteneva Kant). Nessi e relazioni sono, per contro, operanti nelle continuità dinamiche esperienziali, dalle più intime fino alle giustapposizioni puramente esterni³⁵⁴. «L'esperienza – scrive Dewey – di un essere vivente [...] è costituita per necessità di legami e connessioni, di influenze e impieghi. [...] il suo agente-paziente invece di essere isolato e sconnesso è legato al movimento delle cose dai vincoli più intimi e penetranti»³⁵⁵. In questo modo, egli vuole recuperare un significato più concreto per l'esperienza, rispetto a quello segnatamente particolaristico dell'empirismo classico, al quale rimaneva, in ultimo, ancorata anche la riflessione kantiana. Le radici della visione atomizzata dell'esperienza

³⁵¹ Nello studio prima menzionato sul pragmatismo West sottolinea componenti emersoniane nell'esaltazione di Dewey dell'anticipazione e della proiezione nell'esperienza. Quando Dewey scrive: «La riconquista immaginativa [imaginative recovery] del passato è indispensabile per una riuscita invasione dell'avvenire» (*ivi*, cit., pp. 44-45 [in *MW*, 10, p. 10]) emerge secondo West una valorizzazione del sentimento di contingenza, rivedibilità e miglioramento, che già Emerson sosteneva (cfr. C. WEST, *L'elusione americana della filosofia*, cit., p. 119).

³⁵² Cfr. J. DEWEY, *Intelligenza creativa*, cit., p. 102 [in *MW*, 10, p. 45]; in questo quadro si inserisce anche la critica di Dewey a ciò che è "dato".

³⁵³ Cfr. *ivi*, p. 42 [in *MW*, 10, p. 8]. Dewey precisa che: «tuttavia il subire non è mai mera passività. Il più paziente dei pazienti è qualcosa di più di un ricevente. Esso è anche uno che agisce e reagisce, che tenta esperimenti, che si preoccupa di subire in un modo che possa influenzare ciò che ancora deve accadere» (*ivi*, p. 41 [in *MW*, 10, p. 8]).

³⁵⁴ *Ivi*, p. 47 [in *MW*, 10, p. 12].

³⁵⁵ *Ivi*, p. 46 [in *MW*, 10, p. 11].

stanno nell'artificio della costruzione razionale e non nell'osservazione dell'esperienza effettiva³⁵⁶

Il quinto argomento critico riguarda la contrapposizione di esperienza e pensiero. La concezione dell'esperienza antitetica al pensiero è secondo Dewey sorretta dalla tesi dello "spettatore" della conoscenza. Occorre, perciò, anzitutto mostrare l'inconsistenza della seconda tesi, da cui poi consegue una considerazione differente della relazione pensiero-esperienza. La teoria spettatoriale muove da presupposti erronei, tratteggiati dall'autore nel modo seguente:

L'esperienza si aduna e si raccoglie attorno a un centro o a un soggetto (o procede da esso) che è fuori e opposto al corso dell'esistenza naturale. E non ha importanza ai fini presenti che questo soggetto antitetico sia chiamato anima, spirito, mente, io, coscienza o, appunto, conoscente o soggetto conoscente [...].

La cosa essenziale è che il soggetto fu concepito come fuori del mondo, di modo che l'esperienza consisteva nel fatto che il soggetto era affetto da una specie di operazioni che non si trovano in alcuna parte del mondo, mentre la conoscenza consiste nell'esaminare il mondo, nel guardare a esso, nel conseguire il punto di vista dell'osservatore³⁵⁷.

Tirando le fila di questi argomenti critici Dewey osserva che con l'assolutizzazione, estraneazione e centralizzazione del soggetto dal corso dell'esistenza, si finisce per escludere il carattere inferenziale dell'esperienza e per produrre una comprensione limitata della sua dimensione temporale. E controbatte che occorre legittimare e reintegrare nella visione dell'esperienza il "non-finito", il "da venire", ossia ciò che sollecita la riflessione sulla portata del compiersi futuro delle cose. L'assunzione dell'attitudine sperimentale e trasformativa esprime così l'intento di accogliere il dispiegamento del corso temporale nella sua concretezza vissuta: se l'attribuzione di un carattere soggettivo all'esperienza ha riversato su un'autorità esterna, oggettiva, il compito di legittimare i contenuti di quella «colla caduta del concetto tradizionale di esperienza, diviene superfluo l'appello alla ragione per supplire ai suoi difetti»³⁵⁸, e si fa strada un'azione deliberata e responsabile.

³⁵⁶ Né con l'osservazione né con l'esperimento, secondo Dewey, può essere stata elaborata la concezione delle sensazioni e delle idee come entità separate. Piuttosto, essa non è altro che una deduzione logica tratta da un concetto, assunto ma indimostrato, della natura dell'esperienza.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 65 e p. 66 [in *MW*, 10, p. 22 e p. 23].

³⁵⁸ *Ivi*, p. 50 [in *MW*, 10, p. 13].

Tutta la critica deweyana alla tradizione (formalismo soggettivismo dualismo) sulla nozione dell'esperienza è tesa dunque a liberare il pensiero filosofico dagli ostacoli che ne impediscono lo sviluppo; a incrinare il principio di autorità e il conservatorismo con cui esso si perpetua; a valorizzare la dimensione temporale del futuro, della funzione della previsione e della possibilità di controllo, per far posto alle capacità trasformative umane.

Terzo capitolo.

Nuclei della teoria dell'esperienza

1. Una "grammatica" dell'esperienza

Il distacco dei due filosofi dalla lettura tradizionale dell'esperienza, che si esprime nel rifiuto dello schema di reciproca estraneazione tra uomo e mondo e nella limitazione dell'esperienza a relazione conoscitiva secondo la modalità del rispecchiamento, costituisce un punto, seppur in negativo, di convergenza tra i due. In questo terzo capitolo emergerà in maniera positiva tale convergenza col passaggio dal piano critico (tema della prima parte del capitolo) a quello propositivo; ossia procedendo a una esposizione dei nuclei teoretici del loro pensiero sull'esperienza. Ponte di congiunzione tra la prima parte (*pars destruens*) e la seconda (*pars costruens*) è il riconoscimento della complessità (e relazionalità) della esperienza come un fatto, vale a dire, come realtà primaria dell'esperienza vissuta, prima di ogni forma di sapere discorsivo su di essa. Entrambi i filosofi assumono come un "fatto" tanto la connessione dell'esperienza nei suoi gradi più elevati (il livello linguistico e intersoggettivo della comunicazione); quanto il *continuum* processuale in cui le cose vengono esperite (attivo-passivo). Se coloro che, seguendo il punto di vista tradizionale sull'esperienza, muovono dalla separatezza di dati e dalla incomunicabilità degli stati soggettivi e si trovano poi con la difficoltà di dover giustificare il collegamento dei contenuti esperiti con ciò che accade al di fuori di essi, Dilthey e Dewey riconoscendo il carattere "positivo" dell'esperienza (e non positivistico)³⁵⁹, si trovano di fronte a un compito diverso, e non più a un

³⁵⁹ Impieghiamo l'espressione «carattere positivo dell'esperienza» con riferimento al «teorema della completa positività del mondo», che impiega Dilthey in chiave anti-metafisica. Questo teorema afferma: «L'universo come insieme totalmente positivo di qualità. Il pensiero come nato dopo, e non in grado di sciogliere l'essenza di questo positivo, in quanto gli elementi del positivo in questa decomposizione costituiscono sempre un resto, come in una reazione chimica» (W. DILTHEY, *Frammenti di teoria della*

problema, quello di *analizzare* questo collegamento al fine di poterlo modificare e riorientare. Il cambiamento di prospettiva, che i due pensatori operano, investe la possibilità di fondare una conoscenza scientifica della esperienza, tanto nel suo oggetto quanto nei metodi. La domanda sottesa a quest'operazione può essere così formulata impiegando una metafora: "si può parlare di grammatica dell'esperienza?" La nostra idea è che tanto per Dilthey quanto per Dewey sia possibile parlare di una grammatica dell'esperienza. Entrambi riconoscono, infatti, negli sviluppi delle scienze, nelle forme delle obiettivazioni politico-sociali, nelle dimensioni significative in cui si identifica la vita di ciascun individuo³⁶⁰, e nelle altre molteplici forme esperienziali, una componente d'ordine operante e immanente. Ciò che è estraneo alla semantica di questo ordine è un ventaglio di disposizioni già date e di forme a priori in cui deve essere disposto il materiale empirico. Ma, se non nei termini di forme pure, come va intesa, allora, una grammatica dell'esperienza in linea con le posizioni dei nostri filosofi? A una visione dell'esperienza come un composto di cui concetti puri ed esperienze sensibili sono ingredienti separati (*elementi*), i due pensatori contrappongono una visione modellata sui processi esperienziali, in cui causa-effetto, prima-dopo, soggetto-oggetto, mezzi-fini, si ritrovano e si determinano in una relazione reciproca (il condizionato che si trasforma in condizionante).

Questa tesi in Dilthey è un'idea generale che compare declinata in molte forme, come quella di reciprocità di individuo e contesto storico. Essa viene svolta in maniera sistematica negli scritti biografici col concetto di «generazione»³⁶¹, lascito della

conoscenza (1874-79), cit., p. 66 [GS XVIII, pp. 198-99]. Il filosofo impiega questo teorema, riconoscendo in Goethe l'autore. Quest'ultimo, con le sue ricerche naturalistiche e i suoi scritti letterari, aveva restituito il mondo nelle sue qualità eterogenee come qualcosa di positivo («Individuazione, come l'essenza dell'universo coglibile dal di fuori. Coglibile dal di dentro in quanto stato che viene esperito e in quanto sviluppo» (*ivi*, p.199).

³⁶⁰ Negare questo fatto, secondo Dewey, significherebbe sostenere che il semplice è più reale del complesso. Si veda il seguente passo dell'autore, dove egli afferma che l'organizzazione degli eventi è un dato di fatto: «Ci sono eventi empirici specificabili contrassegnati da qualità ed efficienze distintive. C'è prima di tutto la organizzazione con tutto ciò che essa implica. Il problema è quello di una indagine definita sul fatto [...]. L'organizzazione è un tratto empirico di alcuni eventi, non importa quali siano le dubbie teorie intorno ad essi [...]. L'organizzazione è così caratteristica della natura di alcuni eventi nei loro legami susseguenti che nessuna teoria intorno ad essa può essere così speculativa ed assurda come quella che ignora o nega la sua esistenza genuina. La negazione non è mai basata sulla evidenza empirica» (J. DEWEY, *Esperienza e natura*, 1948, cit., pp. 103-104).

³⁶¹ Sul concetto diltheyano di «generazione» negli scritti biografici si veda F. D'ALBERTO, *Biografia e filosofia. La scrittura della vita in Wilhelm Dilthey*, cit., pp. 65-73.

familiarità giovanile con la Scuola storica³⁶². La formulazione di questo concetto trova poi uno sviluppo ulteriore nel linguaggio biologico col concetto diltheyano di struttura. L'idea di una grammatica viene, altresì, ripresa nella teoria della conoscenza, col concetto di "a priori storico", secondo il quale le condizioni effettive della coscienza «sono processo storico vivente, sono sviluppo, hanno la loro storia»³⁶³. Tutti questi indirizzi si allineano nel registrare un ordine nell'esperienza, regole o condizioni; ma questo ordine non è sottratto né al tempo né alle trasformazioni. Dilthey avanza l'idea di una critica che sottoponga a storia le condizioni stesse della coscienza e dell'esperienza (che lui chiama «coscienza storica»³⁶⁴), introducendo un punto di vista aperto a cogliere i caratteri multiformi e inesauribilmente positivi dell'esperienza. Con il ricorso all'analisi psicologico-storica il filosofo tedesco afferma, a un tempo, che l'uomo interviene nella storia come essenza operante e che egli è, a sua volta, condizionato da essa come essenza storica. Guadagnato questo punto di partenza storico, il passo successivo che l'autore compie è quello di gettare le basi per una logica della vita più aderente al fatto dell'esperienza nella sua vitalità, che realizza con le nozioni di "a priori storico" e "categorie reali o della vita". Ogni grammatica dell'esperienza è radicata nella totalità dell'uomo, nella molteplicità delle sue forze, nell'individuo fascio di istinti, nell'unità di sentimenti volontà e pensiero, e non può pretendere di risolvere completamente la *Wirklichkeit* che lascia sempre dietro di sé un nocciolo impenetrabile al pensiero. In un appunto giovanile del 1859 il giovane filosofo riconduceva i grandi temi del razionalismo filosofico, come il movimento dello spirito verso l'unità del mondo, la necessità dell'accadere interno ed esterno, l'unità degli scopi, a un «impulso oscuro e primitivo della natura umana»³⁶⁵ e non a una concatenazione di concetti.

³⁶² W. DILTHEY, *Gesamtplan des zweiten Bandes der Einleitung in die Geisteswissenschaften in die Geisteswissenschaften. Drittes bis sechstes Buch („Berliner Entwurf“)* (ca. 1893) [in *GS XIX*, pp. 296-332, qui p. 303]. Nel quarto capitolo del *Berliner Entwurf* egli tributa alla Scuola storica il merito di aver portato avanti l'idea che gli eventi storici siano correlati gli uni agli altri e stiano in un rapporto di condizionamento reciproco.

³⁶³ ID., *Primi progetti di una teoria della conoscenza*, cit., p. 114 [GS XIX, p. 44].

³⁶⁴ «Soltanto quando comprendiamo in noi tutte le forme di vita dell'uomo, dai popoli primitivi fino al presente, diviene risolvibile il compito di congiungere, con chiari obiettivi futuri, nel relativo l'universalmente validi, nei tempi passati un solido futuro, l'innalzamento del soggetto alla coscienza storica, il riconoscimento del reale come misura per il nostro progredire futuro; anzi, proprio nella coscienza storica devono essere contenute le regole e la forza di rivolgerci, di fronte a tutto il passato, in modo libero e superiore verso un obiettivo unitario della cultura umana» (ID., *La cultura del presente e la filosofia*, cit., p. 325 [GS VIII, p. 204]). Grazie alla coscienza storica «le relatività devono essere portate in una connessione più profonda con la validità universale» (*ivi*, p. 324 [GS VIII, p. 204]).

³⁶⁵ ID., *DjD*, cit., p. 79.

La trasformazione diltheyana della critica della ragione pura in «critica della ragione storica»³⁶⁶ (titolo del suo progetto fondativo delle scienze dello spirito) cerca di impostare in termini prospettici il rapporto con l'esperienza³⁶⁷. Se da una parte il nostro filosofo riprende il pensiero kantiano della fondazione della scienza e della filosofia, dall'altra sviluppa questo pensiero in maniera autonoma e critica, abbandonando l'aspirazione alla fondazione ultima e alla validità universale dei principi della logica. Nel quadro di questo svolgimento critico del tema fondativo, la sua grammatica esperienziale si modula nelle condizioni “in movimento” della coscienza (“in movimento” perché intrecciate al continuo sviluppo delle precedenti esperienze). Per un verso esse sono condizionanti, poiché consentono la comprensione della realtà in un dato momento; e per altro verso sono condizionate, poiché esse stesse si sviluppano nella relazione con i contenuti via via diversi della realtà. I termini di «a priori storico» o «empirico», coniugando piano della validità (a priori, universalità, generalità, validità) e piano della storicità (individualità, multiformità, fatticità), mirano ad esprimere questa relazione di effettualità reciproca³⁶⁸. Il noto passo della *Prefazione alla Introduzione* chiama in causa proprio l'a priori di Kant:

L'a priori di Kant è rigido e morto; ma le condizioni effettive della coscienza e i suoi presupposti così come io li concepisco, sono processo storico vivente, sono sviluppo, hanno la loro storia e il decorso di questa storia è il loro adattamento alla molteplicità dei contenuti di sensazione conosciuti per via induttiva con sempre maggiore esattezza³⁶⁹.

³⁶⁶ Nel diario giovanile di Dilthey si legge sul suo intento, che egli progetta una: «neue Kritik der reinen Vernunft auf Grund unserer historisch-philosophischen Weltanschauung» (annotazione del marzo 1860) [ID., *DjD*, p. 120].

³⁶⁷ M. Riedel legge l'operazione di Dilthey come un passaggio dal paradigma della ragione fondante a una ragione comprendente; e chiama questa trasformazione «Kritik der begründeten Vernunft». La ragione comprendente afferma una ragione che interpreta in maniera aperta, «non conosce alcun punto terminale, ma sempre e solo punti di approccio alla comprensione della realtà» (cfr. M. RIEDEL, *La critica diltheyana alla ragione fondante*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., pp. 42-59, qui p. 43). La presa di consapevolezza del limite delle aspirazioni della ragione assoluta è un momento costitutivo di tale passaggio: «Si annuncia proprio qui la sua essenza [della filosofia n.d.r.]. L'essenza della filosofia diventa manifesta se ci chiediamo perché ogni pensiero, che mira alla fondazione, perviene ad una fine, perché l'aspirazione alla fondazione ultima è necessariamente limitata» (*ibidem*).

³⁶⁸ La critica ha diversamente nominato il concetto di a priori diltheyano: «relatives Apriori» (P. KRAUSSER, *Kritik der endlichen Vernunft*, cit., p. 63), «Erfahrungsapriori» (K. O. APEL, *Die Erklären – Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, p. 140), «erfahrungsbedingten und zugleich die Erfahrung bedingenden Apriori» (l'idea della convertibilità di esperienza e pensiero) di S. OTTO, «Il concetto di “a priori empirico” nel contesto della “critica della ragione storica”», in *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, cit., pp. 75-86).

³⁶⁹ W. DILTHEY, *Primi progetti di una teoria della conoscenza*, cit., p. 114 [GS XIX, p. 44].

Con l'a priori storico, in cui culmina l'indagine critica sulle condizioni della ragione, Dilthey vuole mettere in luce che le forme e leggi del pensiero, sulle quali si basa la conoscenza scientifica nonché l'esperienza quotidiana, sono misure che si sviluppano e mutano a seconda delle condizioni storiche sociali e naturali. «Nulla garantisce che la stabilità e la costanza delle leggi e delle strutture psichiche possa resistere all'eventuale deformazione di questo mondo unico in cui ci riconosciamo e di cui ci alimentiamo»³⁷⁰. Le condizioni della conoscenza sono storiche in quanto parti integranti del contenuto stesso della conoscenza. La relazione di condizionamento reciproco introduce un aspetto dinamico (che trova svolgimento nella struttura temporale dell'esperienza). L'ossimoro "a priori storico" porta con sé la complessità della nozione di esperienza, a un tempo, sensibile e intellettuale, passiva e spontanea, dell'esser-situato e dell'integrazione poetica della situazione³⁷¹. Un tratto antinomico al pensiero che trae la sua legittimità, più che sul piano formale, su quello dei rapporti vitali concreti. La "grammatica esperienziale" diltheyana mette, così, in luce l'aspetto relazionale dell'esperienza, e lo fa non come un corso soggettivo (o solipsistico) bensì come interazione tra Sé e *milieu*. Queste ultime considerazioni ci riportano al modo in cui Dewey affronta e sviluppa il tema delle condizioni dell'esperienza.

Punto di partenza deweyano è l'assunzione del carattere integrale dell'esperienza umana, corroborata dalla biologia. La nozione di reciprocità tra organismo e ambiente, che ne costituisce il nucleo, trasportata sul piano filosofico mira a colpire le concezioni formali che irrigidiscono su binari prefissati, o imposti dall'esterno, il corso esperienziale e finiscono per alimentare una disposizione passiva o di conformismo al già esistente. Lo sviluppo di questo nucleo conduce a una critica radicale del concetto di autorità³⁷², cui viene opposto un esercizio controllato dell'esperienza possibile e del suo orientamento futuro. In *Intelligenza creativa*, il filosofo statunitense scrive:

³⁷⁰ A. MARINI, *W. Dilthey. Alle origini della filosofia contemporanea*, cit., p. 31.

³⁷¹ Cfr. G. MATTEUCCI, *Immagini della vita. Logica ed estetica a partire da Dilthey*, CLUEB, Bologna 1995, pp. 19-21).

³⁷² «La filosofia] – scrive Dewey – è insolitamente conservatrice, non, necessariamente, nell'enunciare soluzioni, ma nel tenersi stretta a dei problemi» (J. DEWEY, *Intelligenza creativa*, cit., pp. 31-32 [in *MW*, 10, p. 3]).

Soltanto perché l'organismo è nel mondo e del mondo e le sue attività sono correlate a quelle delle altre cose in maniere molteplici, esso è capace di subire delle cose e di cercare di ridurre gli oggetti a mezzi per avvicinarsi il proprio successo³⁷³.

Questo passo si presta a essere letto in due modi: o come argomento contro l'irrazionalismo (nel qual caso suona così: che l'esperienza sia attraversata da legami attivi, continuità dinamiche, nessi, e non sia un regno caotico, è un fatto su cui l'esistenza umana, da quella comune alla scientifica, poggia e del quale non si può dubitare); oppure come contro il formalismo o il razionalismo astratto (e allora suona così: che le suddette relazioni siano omogenee, statiche e a temporali, non è una caratterizzazione empirica, bensì una costruzione o deduzione che si sottrae al corso dell'esperienza e alla sua comprensione. La posizione di Dewey non pare collocabile né nell'uno né nell'altro argomento. Il suo arco ideativo spazia tra questi due estremi: tra l'immagine di una completa estraneità della intelligenza dal mondo e quella di una ragione onnipervasiva del mondo che abbassa l'imprevisto ad accidentale. Il suo punto fermo è che nella visione dello sviluppo biologico il soggetto di esperienza è un "animale" continuo con altre forme organiche in processo di riorganizzazione; e che in tale *continuum* soggetto e oggetto valgono come determinazioni momentanee della realtà colta nel suo sviluppo. Il fattore soggettivo si rileva come strumento del suo svolgimento controllato in relazione agli ostacoli che egli di volta in volta incontra; quello oggettivo come ciò che gli consente di instaurare un rapporto di comportamenti e azioni significative anche per altri soggetti. All'interno di questo processo il tema di una "grammatica", operante nelle pratiche esperienziali rendendole possibili³⁷⁴, acquista un senso che è ben distante dalla riproposizione della problematica tradizionale moderna della fondazione. La novità di questo significato può essere avvicinata, se si prende a riferimento una nozione di esperienza nei termini di un intero paziente-agente organico in interazione coll'ambiente naturale e sociale; e il conoscere nei termini di un modo particolare di fare e patire. La prospettiva deweyana giunge a dissolvere il problema delle condizioni "assolute" dell'esperienza, poiché toglie terreno a qualsivoglia punto

³⁷³ *Ivi*, pp. 46-47 [in *MW*, 10, p. 11].

³⁷⁴ L'impossibilità del dubbio radicale di Cartesio era già stata messa in luce da C. Peirce, al quale s'ispira Dewey. La sordità deweyana al problema del fondamento non empirico della conoscenza empirica viene sottolineata da A. GRANESE, *Il giovane Dewey*, cit., p. 201.

archimedeo che pretenda di formularle³⁷⁵. Alla teorizzazione di condizioni a priori, l'autore contrappone una concezione del pensiero e dell'intelligenza come fattori organizzativi all'interno dell'esperienza, delle idee come piani di azione, della vitalità degli impulsi come indispensabile per superare le vecchie abitudini e crearne di nuove. In risposta al formalismo e al dualismo di forma e contenuto d'esperienza, e all'autoritarismo e conservatorismo impliciti in entrambi, Dewey porta all'attenzione i fattori di crescita dell'esperienza (inferenza), che sul piano sociale si traducono in un uso dell'intelligenza volto a perseguire un avvenire desiderabile e impegnato a ricercare i mezzi per realizzarlo positivamente (pragmatismo «empiricamente idealistico»³⁷⁶). Con Dewey l'idea di una grammatica esperienziale si lega, pertanto, alla possibilità di progettare un futuro.

Sul piano epistemologico, il collegamento, da lui steso, alla intelligenza creativa porta a considerare la funzione conoscitiva in maniera differente dalle premesse della logica formale, anzitutto mettendone in primo piano la dimensione processuale. Per dipanare l'intreccio del processo conoscitivo, nel quale intervengono il dinamismo degli impulsi, l'orientazione dei motivi morali, le valutazioni del senso comune, i mezzi più raffinati delle procedure scientifiche (controllo, misurazione, raccolta di dati) ecc., occorre muovere dalla funzione positiva del pensiero. Partire da qui. La conoscenza è uno dei possibili modi di relazione con e dell'ambiente; e, in quanto tale, è condizione di possibilità per esperienze future, giacché il conoscere rende diverso l'oggetto conosciuto, conferendogli aspetti nuovi e connessi a modi differenti di relazionarsi a esso. La funzione positiva della conoscenza, così caratterizzata, diviene il punto di partenza per modificare i termini con cui affrontare il problema della possibilità di un incremento della conoscenza. Nel processo conoscitivo, basato sulla reciprocità tra oggetto e ambiente, come il comportamento responsivo modifica nel tempo la materia alla quale si riferisce, altrettanto il modo distintivo della riflessione di partecipare al corso degli eventi si determina in risposta agli eventi stessi³⁷⁷. Alla luce della

³⁷⁵ Ogni tema conoscitivo generale, infatti, va poi connesso agli specifici metodi e campi di indagine «Il problema della conoscenza *überhaupt* esiste perché si assume che vi sia un conoscente in generale, che è fuori dal mondo che si vuole conoscere, e che è definito in termini antitetici ai caratteri del mondo» (J. DEWEY, *Intelligenza creativa*, cit., p. 68 [in *MW*, 10, pp. 23-24]).

³⁷⁶ *Ivi*, p. 64 [«empirically idealistic», in *MW*, 10, p. 21].

³⁷⁷ Cornel West in *L'elusione americana della filosofia* si chiede se Dewey riesca a emancipare la filosofia dalla epistemologia e, con ciò, a realizzare l'aspirazione anti-intellettualistica, segreta o manifesta, del pragmatismo (la «elusione del problema conoscitivo» nella sua formulazione classica – *ivi*,

“positività” del nesso di pensiero ed esperienza, le condizioni in cui i processi conoscitivi possono svolgersi travalicano, pertanto, la dimensione soggettiva e privata (opposta al mondo che deve conoscere) per investire il corso degli eventi di cui l’esperire è una parte integrante³⁷⁸; nonché la formalistica espunzione degli impulsi e passioni dalla vita. Nell’opera citata egli scrive:

Quando le prevalenti idee religiose erano fondate attorno a quella che l’io è straniero e pellegrino in quieto mondo; quando la morale, mettendosi al pari con esse, trovava il vero bene soltanto negli interni stati di un io inaccessibile a tutto salvo che alla sua singolare introspezione; quando la dottrina politica postulava il carattere finale delle persone irrelate e escludentesi reciprocamente, il concetto che il portatore dell’esperienza è antitetico al mondo invece di essere in esso e di esso era un concetto congeniale. Ma la dottrina della continuità biologica e dell’evoluzione organica ha distrutto la base scientifica di questa concezione. Moralmente gli uomini si preoccupano ora del miglioramento delle condizioni della sorte comune in questo mondo. Le scienze sociali riconoscono che la vita associata non è affatto di giustapposizione fisica, ma di genuino rapporto, di comunità di esperienza in un senso non metaforico di comunità. Perché noi dovremmo tentare ancora di rabberciare, abbellire e stiracchiare le vecchie soluzioni fino a che esse sembrano intendere il mutamento nel pensiero e nella pratica? Perché non riconoscere che il guasto sta nel problema?³⁷⁹

Caratteristico del discorso deweyano è il suo vettoriale dirigersi alle conseguenze sociali dei problemi, messi inizialmente a fuoco sul piano logico. Nel definire il compito della filosofia come critica, egli si rivolge alla società e non a un soggetto conoscente “puro”. E, nel condannare i capisaldi della teoria spettatoriale della conoscenza, egli contesta l’immagine di una forma superiore di conoscenza, di una disciplina al di sopra di altre discipline, che, proiettata sulla filosofia, riproduce un modello monopolistico dei saperi nelle mani di cerchie ristrette della organizzazione e direzione politica della società. Così la critica di Dewey all’epistemologia s’intreccia con una concezione

pp. 130-132). La risposta che l’autore dà non è del tutto affermativa, avanzando riserve sull’orientamento deweyano. Secondo West, Dewey rimane oscillante tra l’impegno nei confronti della biologia evolutiva, della coscienza storica, dei sentimenti emersoniani, e l’attrazione a un modello naturalistico, radicato nella tradizione filosofica greca (*ivi*, pp. 125-126). L’autore risolve questa ambiguità valorizzando il pluralismo epistemico del filosofo e sottolineando la portata propriamente strumentale dell’accettazione della autorità della scienza (secondo il quale la scienza è lo strumento più efficace di cui gli organismi coscienti dispongono per far fronte all’ambiente e per operare predizioni e dispositivi di controllo). Egli ricorda, tuttavia, la centralità che rivestono altri modi di descrizione, oltre a quelli scientifici, come quello artistico (cfr. *ivi*, p. 130). Lo sviluppo strumentalista nella filosofia della scienza, ossia l’idea che le teorie sono considerate arnesi o meccanismi di calcolo che servono a organizzare le descrizioni dei fenomeni e a trarre inferenze dal passato per il futuro, viene seguito da I. HACKING in *Conoscere e sperimentare*, Laterza, Roma-Bari 1987 p. 75).

³⁷⁸ Cfr J. DEWEY, *Intelligenza creativa*, cit., p. 86 [in *MW*, 10, p. 34].

³⁷⁹ *Ivi*, p. 70 [in *MW*, 10, p. 25].

politica democratica, apertamente diretta contro l'utilitarismo e l'egoismo di una classe incline all'autoritarismo. Le sue conclusioni portano a collegare la concezione dell'esperienza, la teoria epistemologica, all'ideale politico di promozione della «democrazia creativa»³⁸⁰, estesa socialmente e culturalmente a tutti attraverso educazione, discussione e metodi dell'intelligenza creativa. Con enfasi (e un linguaggio quasi mistico) egli punta sul potere “salvifico” dell'intelligenza:

La fede [faith] nel potere dell'intelligenza a immaginare un futuro che è la proiezione di ciò che è desiderabile nel presente e a inventare gli strumenti della sua attuazione è la nostra salvezza. Ed è una fede che deve essere alimentata e resa articolata; ciò costituisce senza dubbio un compito abbastanza grande per la filosofia³⁸¹.

Fin qui abbiamo presentato i nostri due filosofi nei loro approcci alla nozione di esperienza. Ora ci addentriamo nella “ricostruzione” di entrambi della dinamica esperienziale. E ricordiamo che sia Dilthey che Dewey cercheranno di trovare e svolgere sul terreno dell'esperienza le risposte alle loro aspirazioni filosofiche.

2. *Il principio di fenomenalità*

I nuclei teoretici della filosofia diltheyana dell'esperienza vengono elaborati nel lungo arco di anni, che abbraccia la sua vita. Gli scritti considerati nella presente ricerca si distribuiscono in un quindicennio e ruotano attorno all'elaborazione del secondo volume della *Introduzione alle scienze dello spirito*³⁸² e, precisamente, attorno alla

³⁸⁰ Sul collegamento di filosofia, intelligenza creativa e democrazia, si legge in *Intelligenza creativa*: «Se mai dobbiamo avere una filosofia che interverrà fra l'adesione a una regola confusamente empirica e un ossequio a una subordinazione sistematizzata dell'intelligenza a finalità preesistenti, essa si potrà trovare soltanto in una filosofia che riponga la misura ultima dell'intelligenza nella considerazione di un avvenire desiderabile e nella ricerca dei mezzi atti a realizzarlo progressivamente» (J. DEWEY, *Intelligenza creativa*, cit., p. 64 [in *MW*, 10, p. 21]).

³⁸¹ *Ivi*, p. 110 [in *MW*, 10, p. 48].

³⁸² Il progetto del primo volume della *Introduzione* risale probabilmente attorno al 1877 (data del primo incontro con il conte Yorck von Wartenburg cui l'autore nella *Prefazione* riconduce la sua origine) e nasce come sviluppo delle ricerche di tema gnoseologico e storico-filosofico intraprese da Dilthey nel periodo di insegnamento alla Università di Breslau (1871-1882). L'interesse per le scienze dello spirito storico-sociali è il frutto della sua erborazione dello spirito empirico e positivo del tempo, nei confronti del quale egli avverte l'esigenza di una fondazione gnoseologica che legittimi le conoscenze dell'ambito della dimensione dell'agire umano. Con l'*Introduzione* l'autore mira a presentare uno svolgimento sistematico della fondazione dello studio della società e della storia. Il primo volume dell'opera non

fondazione sistematica delle scienze dello spirito, posta al centro del secondo volume: dai *Primi progetti gnoseologici* (pre 1880), alla *Breslauer Ausarbeitung*, al *Berliner Entwurf* (1893), alla *Immaginazione del poeta* (1887), alla *Realitätsabhandlung*, alle trattazioni di logica *Esperienza e pensiero* (1892) e *Vivere e conoscere* (1892-93), alle *Idee* del 1894 sino ai *Contributi allo studio della individualità* (1895-96)³⁸³. La parte sistematica della fondazione, articolata in teoria della conoscenza, logica e dottrina del metodo, si proponeva di rispondere a tre questioni “come è possibile conoscere qualcosa?”, “quali sono le forme e leggi del pensiero?” e “quali sono le conseguenze metodologiche dei principi ricavati?”. In questa parte della ricerca ci occupiamo prevalentemente delle prime due questioni.

Nello scritto *Esperienza e pensiero*³⁸⁴ del 1892, il filosofo tedesco presenta la sua dottrina della intellettualità della percezione, caratterizzando il proprio punto di vista sull’esperienza mediante l’integrazione di risultati fisiologici e strumenti psicologici, espressa nella tesi della continuità di pensiero tacito e discorsivo. In questo saggio egli tenta di conciliare diverse posizioni filosofiche. Del razionalismo accoglie le critiche alla logica empiristica; dell’empirismo accoglie il nucleo teorico resistente agli

contiene lo svolgimento della parte dedicata alla fondazione (tema del secondo volume). Esso comprende: il primo libro di carattere introduttivo e dedicato alla connessione delle scienze dello spirito; il secondo libro dedicato ai diversi tentativi di fondare le scienze dello spirito (teologici e metafisici). Il secondo volume, mai pubblicato, avrebbe dovuto contenere secondo i progetti di articolazione lasciati dal filosofo: un terzo libro sulla parte storica; un quarto, quinto e sesto libro sulla fondazione sistematica, articolata rispettivamente in gnoseologia (teoria della conoscenza), logica e metodologia.

³⁸³ Il quindicennio dal 1880 al 1896 copre il periodo medio, nel quale Dilthey è impegnato su diversi fronti tematici: a) durante il periodo di Breslau tiene lezioni di argomento logico (SS 1880); b) nelle lezioni di Berlino (WS 1883/84 – WS 1893-94) si occupa di logica (cfr. *GS XX*), di psicologia (cfr. *GS XXI*), etica (cfr. *GS X*), pedagogia (cfr. *GS IX*) e di storia della filosofia moderna; c) la *Introduzione alle scienze dello spirito*; d) *Breslauer Ausarbeitung - Berliner Entwurf*; e) gli scritti di psicologia: le *Idee*, i *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890), cosiddetto *Realitätsabhandlung*, in *GS V*, pp. 90-138; trad. 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*, cit., pp. 227-276 – d’ora in poi abbreviato in *Contributi*] e *Vivere e conoscere*.

³⁸⁴ Nato a seguito della lettura del saggio di C. Stumpf (*Psychologie und Erkenntnistheorie*), *Esperienza e pensiero* è il testo presentato da Dilthey presso l’Accademia Prussiana delle Scienze nella seduta del 28 aprile del 1892. Rimasto a lungo inedito, esso è stato da Dilthey stesso inserito tra i materiali selezionati per la pubblicazione della raccolta *Die gesitige Welt*, poi edita da G. Misch (volume V delle *GS*). In tema di trattazione logica è da considerare anche *Vivere e conoscere*, del quale ci occuperemo dettagliatamente nel quarto capitolo. Queste due trattazioni di logica degli anni novanta rientrano nel quadro tematico del V libro della *Introduzione*, che, seguendo lo schizzo dell’articolazione del secondo volume della *Introduzione* risalente agli anni ’90 c.ca. con il titolo «Fondazione della conoscenza» avrebbe dovuto comprendere tre sezioni: I. *Vivere e conoscere*, II. *Percezione e realtà effettuale*, III. *Pensiero e verità*.

argomenti razionalisti³⁸⁵. La prima assunzione, a favore dei razionalisti, porta a riconoscere, come si è già visto nel secondo capitolo, l'impossibilità di ricavare conoscenza, a partire da impressioni legate secondo leggi di associazione. Numero spazio cosa causa validità, ecc., necessitano dell'azione sintetica della coscienza e della consapevolezza che accompagna tale azione³⁸⁶. La seconda assunzione, a favore degli empiristi, rinvia alla presa sul reale, alla capacità, propria dell'empirismo, di «servire a qualcosa» e di assicurare il ricercatore della realtà dei suoi oggetti. Capacità che equivale a una certezza senza la quale «le scienze naturali, come le scienze dello spirito, perdono l'energia della loro attività»³⁸⁷. Altresì, Dilthey riconosce agli empiristi il merito di aver posto attenzione alla psicologia³⁸⁸. Con questa duplice mediazione, l'autore intende 'salvare' la spontaneità del soggetto, di matrice razionalista, e l'istanza sperimentale dell'empirismo; mentre rielabora e sviluppa autonomamente questi motivi in una «logica analitica», che egli chiama anche «logica gnoseologica».

La logica analitica si sviluppa su un concetto unitario di esperienza, giacché adempie il proprio compito di chiarire le forme e le regole per la corretta realizzazione dell'attività del pensiero, muovendo dallo studio della connessione genetica di pensare e percepire («l'esperire va considerato come il dato di fatto primario e il pensiero come quello secondario. La coscienza dell'inclusione dell'enunciato nella realtà effettuale al primo posto, quella dell'esser-vincolato nel pensiero, al secondo»³⁸⁹). La valorizzazione della dimensione pre-teoretica dei processi esperienziali, di cui è artefice l'impostazione genetica, pone l'attenzione sulla continuità di certezza immediata (piano percettivo) e

³⁸⁵ In questo scritto Dilthey considera rispettivamente Ch. Sigwart, come rappresentante della Scuola kantiana, e J. S. Mill, come «l'ultima classica esposizione» dell'empirismo.

³⁸⁶ Cfr. W. DILTHEY, *Esperienza e pensiero*, cit., p. 276. Della critica all'empirismo conserva anche un altro argomento, che rinvia all'inadeguatezza del concetto di cosa e di sostanza dedotti da regolarità e coesistenza.

³⁸⁷ Cfr. ID., *Esperienza e pensiero*, cit., p. 280 [GS V, p. 77].

³⁸⁸ Anche nei *Frammenti di teoria della conoscenza* (1874-79) l'autore scrive «Considero compito interno della dottrina della scienza quello di raggiungere una posizione obiettivistica applicando il punto di vista empiristico. Ciò è stato tentato in due modi: rappresentanti del primo sono Mill in Inghilterra e Helmholtz da noi; dall'altro sulle tracce di Schleiermacher e Beneke, lo Überweg. Come punto di partenza si può assumere quello di considerare fenomeni e loro forme di collegamento come ciò che, una volta, ha costituito il nostro mondo» (ID., *Frammenti di teoria della conoscenza*, cit., p. 53 [GS XVIII, p. 186]). E più avanti scrive, riferendosi al punto di vista degli empiristi che: «Noi conosciamo una parte di questo mondo, così come è in sé, nei fatti della nostra coscienza. Ora, la nostra coscienza contiene un insieme di fenomeni, che costituisce solo una parte di questo mondo reale. Questi fenomeni sono in tutto e per tutto reali, come sono per noi» (*ivi*, p. 55 [GS V, p. 188]).

³⁸⁹ Ossia, come scrive Dilthey, «l'esperire va considerato come il dato di fatto primario e il pensiero come quello secondario. La coscienza dell'inclusione dell'enunciato nella realtà effettuale al primo posto, quella dell'esser-vincolato nel pensiero, al secondo» (ID., *Esperienza e pensiero*, cit., p. 289 [GS V, p. 86]; e cfr. *ivi*, p. 288 [GS V, p. 85]).

validità mediata (piano del pensiero) e contribuisce a individuare il fondamento di tale continuità nella realtà effettuale dell'esperienza e non in una dimensione di pensiero astratta³⁹⁰, contribuendo così ad approfondire la visione dell'esperienza e ad argomentarne l'unitarietà. Caratteristica di questa logica è quella di analizzare i processi cogitativi-conoscitivi nell'ambito della più ampia *connessione* di esperienza. Suo punto di partenza, secondo uno schema esposto per la prima volta nel *Grundriß* del 1865 e poi mantenuto nel tempo, è la percezione («dottrina delle operazioni logiche elementari»), essa prosegue poi con la dottrina delle categorie e giunge in ultimo ai metodi delle singole scienze. Con un procedimento analitico, che risale a ritroso dal complesso al semplice per ritornare in maniera più attrezzata al primo, la logica diltheyana trova nelle percezioni le operazioni logiche più semplici, di cui le forme di pensiero astratto (come le categorie kantiane) sono un affinamento. In modo analogo procede la teoria della conoscenza. Anch'essa muove dalla percezione, dalla percezione interiore, e dal primato dell'autocoscienza (conoscitivo-psicologica), per poi giungere a fondare la conoscenza della realtà esterna e quella dell'esperienza interna altrui. Punto di partenza della teoria della conoscenza sono il principio di fenomenalità e quello della totalità della vita psichica. Il primo principio afferma che ogni realtà è data come fatto della coscienza. Il secondo sostiene che la connessione, in cui si trovano i fatti della coscienza, è contenuta nella totalità della vita psichica. Entrambi costituiscono i due principi fondamentali della filosofia presentati nella *Breslauer Ausarbeitung*.

Piano logico e piano gnoseologico s'intersecano come due direzioni complementari del medesimo corso di ricerca (sotto il titolo di «critica della ragione storica»). L'intersecarsi di entrambi i corsi si può notare sia nel punto in cui essi prendono inizio dai fatti della esperienza interna³⁹¹ sia nel punto in cui svolgono tale cominciamento in una direzione *lebensphilosophisch*. Lo sviluppo in direzione della vita prende il nome di «Standpunkt des Lebens»³⁹²; esso emerge tanto nella riflessione logica quanto in quella gnoseologica unitamente al rilievo crescente di una componente antropologica. Il richiamo alla connessione di vita, cui conduce il punto di partenza dalla percezione

³⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 288 [GS V, p. 86].

³⁹¹ Scrive Dilthey: «c'è qualcosa che non deve essere dimostrato, di cui non si può e non si deve dubitare. Accanto al sentimento di convinzione che accompagna le attività del pensiero sta, come un fondamento indipendente della logica la sicurezza delle percezioni e innanzitutto di quella interna» (W. DILTHEY, *Esperienza e pensiero*, cit., p. 289 [GS V, pp. 86-87]).

³⁹² Cfr. G. MISCH, *Vorbericht des Herausbers*, cit., GS V, p. LV; e F. RODI e H. JOHACH, *Vorbericht der Herausgeber*, cit., GS XIX, p. XLIII).

(secondo lo schema interiore/esteriore), include una componente antropologica che, una volta approfondita, tende ad accentuare in maniera marcata il lato interazionale dei processi esperienziali tra unità vivente e ambiente circostante (fisiologico) e tra individui-comunità (culturale)³⁹³. Questo spostamento di accento sulla vita, nell'ambito di teoria della conoscenza e logica, emerge con chiarezza attorno agli anni '90. Un esempio dei cambiamenti, che esso suscita all'interno dell'articolazione della fondazione sistematica, si avverte nel titolo assegnato da Dilthey al IV libro (posto a inizio della parte sistematica della fondazione) del *Berliner Entwurf* (del 1893 c.ca)³⁹⁴, che suona «Das Leben. Deskriptive und komparative Psychologie» e richiama anzitutto una visione psicologica e antropologica più che il principio di fenomenalità, il quale – detto per inciso – compare solo nel titolo della seconda sezione del successivo quinto libro (che si occupa del problema gnoseologico in senso stretto sotto la voce «Grundlegung der Erkenntnis»). Dilthey riporta tanto la logica quanto la teoria della conoscenza al terreno originario della «connessione psichica», «fatto di coscienza», «vissuto». Sono questi i primi nuclei teoretici della sua analisi dell'esperienza. Temi che ora passiamo a trattare, prendendo a testo di riferimento la *Breslauer Ausarbeitung*³⁹⁵.

Principio di fenomenalità. Nella sua analisi dell'esperienza, Dilthey parte dalla limitazione critica del principio di fenomenalità (*Satz der Phänomenalität*) o principio

³⁹³ Questa tesi di F. Rodi (che compare nel già citato articolo La ricostruzione del sistema della "Introduzione delle scienze dello spirito", cit. e in ID., *Genesi e struttura della Introduzione alle scienze dello spirito di Dilthey*, cit.) viene ben argomentata osservando una cesura del 1886/87 conseguente alla comparsa di due novità nello sviluppo della fondazione: l'inserimento del concetto di struttura (concetto di cui ci occupiamo nel quarto capitolo) e dell'inizio della teoria delle categorie della vita (cfr. ID., «La ricostruzione del sistema della "Introduzione delle scienze dello spirito"», cit., p. 60).

³⁹⁴ „*Berliner Entwurf*“ è il nome del *Gesamplan des Zweiten Bandes der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Drittes bis sechstes Buch*, una visione d'insieme del piano dal terzo al sesto libro, risalente probabilmente all'autunno del 1893 circa (cfr. *Vorbericht der Herausgebers*, cit., GS XIX, p. XV). Rimasto inedito, lo scritto viene citato da Misch nel suo *Vorbericht der Herausgeber*, cit., GS V, p. LIII e s.; e viene poi pubblicato nel XIX volume (GS XIX, pp. 296-332). I curatori a completamento del manoscritto stampano un altro schema risalente al 1893, *Plan des Ganzen* (cfr. GS XIX, pp.448-50).

³⁹⁵ Cfr. ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 75. I due principi fondamentali della filosofia costituiscono il centro del IV libro della sezione del secondo volume della *Introduzione* dedicato alla fondazione gnoseologica. I lineamenti di questa fondazione s'incontrano già nelle formulazioni della fine degli anni settanta (come nella *Breslauer Ausarbeitung*, la quale sviluppa solo alla prima sezione dell'intera fondazione). Il quarto libro si articola in tre sezioni: la prima ha come centro la autocoscienza fenomenologico-psicologica dell'interezza della conoscenza psichica; la seconda si occupa del problema della esperienza esterna; la terza dell'esperienza interna e del problema della percezione degli stati interni altrui (l'articolazione del IV libro segue la distinzione kantiano-cartesiana di percezione interna ed esterna, ma assume l'esperienza interna data nella percezione interiore nella sua integrità). Secondo F. Rodi questo approccio gnoseologico è strettamente legato alla pratica delle scienze dello spirito e al modo in cui l'esperienza viene trattata in esse (cfr. F. RODI, *La ricostruzione del sistema della "Introduzione delle scienze dello spirito"*, cit., p. 56).

di coscienza (*Satz des Bewußtseins*)³⁹⁶, definito «der oberste Satz der Philosophie», secondo il quale tutto ciò che c'è per me sta sotto la condizione più generale di essere un fatto della mia coscienza:

E lo stesso costituisce l'inizio di ogni filosofia seria e coerente la visione: tutti questi oggetti, compreso le persone stesse con le quali io sono in relazione, ci sono per me soltanto come fatti della mia coscienza: i fatti di coscienza sono l'unico materiale, del quale sono costruiti gli oggetti. Fatto di coscienza è la resistenza, che essi esercitano, lo spazio che essi occupano, il loro urto sentito con dolore, come il contatto³⁹⁷.

Presentando questo principio, egli formula delle riserve alla lettura intellettualistica (fenomenalismo) e prende le distanze dalle conseguenze solipsistiche che negano la realtà indipendente dalla coscienza. Le critiche al fenomenalismo, a quella visione cioè che limita i fenomeni alla sola dimensione cognitiva, sono oggetto di trattazione sistematica negli anni successivi³⁹⁸, di cui un esempio sono i *Contributi* del '90. Dilthey marca la sua distanza dalle interpretazioni intellettualistiche, impiegando più frequentemente, in luogo di «Gegebenheit», espressioni come «Tatsachen» psichici, «Zuständen» e «Gemütszuständen», e ciò al fine di sottolineare la pienezza e il valore reale del vissuto di cui si ha immediata esperienza nella percezione interna. Egli si appella al sapere immediato di se stesso, non ottenuto tramite ragionamento, la cui evidenza di conseguenza non è riconducibile alla evidenza dei principi logici formali del pensiero (critica a Herbart, Lotze, Sigwart³⁹⁹), affermando che i fatti di coscienza comprendono tanto la dimensione cognitiva quanto quella volitiva ed emotiva.

Per meglio precisare la posizione di Dilthey sul principio di fenomenalità, occorre preliminarmente chiarire cosa egli intenda con coscienza. Con il termine «coscienza» egli non indica un ente che occupa uno spazio, un'estensione o un contenitore attraverso o nel quale percezioni e rappresentazioni passano e trapassano, bensì l'esser-per me

³⁹⁶ Terminologicamente il principio della coscienza di Dilthey si richiama a Reinhold e al suo *Satz des Bewußtseins*, ossia alla tesi che ogni oggetto di esperienza sta sotto le condizioni di essere per una coscienza.

³⁹⁷ ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 58.

³⁹⁸ Si veda la definizione di fenomenalismo nel già citato scritto di logica *Esperienza e pensiero*: secondo il fenomenalismo «l'intera connessione reale di soggetto pensante, oggetti, altri soggetti che apprendono lo stesso oggetto viene, appunto soltanto privata della decisiva coscienza della realtà esterna. In quanto umbratile mondo fenomenale, al posto dell'esperienza subentra dunque soltanto il logico esser-vincolato della coscienza a contenuti e a loro relazioni» (ID., *Esperienza e pensiero*, cit., p. 290 [GS V, p. 87]).

³⁹⁹ Cfr. ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, pp. 84-85

(*Für-mich-dasein*), il riferimento di qualcosa nelle sue varie forme a una coscienza⁴⁰⁰. Questo termine esprime, pertanto, il modo generalissimo secondo il quale qualcosa è in relazione alla coscienza, ossia la condizione sotto la quale qualcosa c'è per me:

La mia coscienza – scrive Dilthey nella *Breslauer Ausarbeitung* – è la dimensione [Ort] che include tutto questo mondo esterno apparentemente smisurato, la materia di cui sono intessuti tutti gli oggetti, che si imbattono in essa. Sino a dove si estendono gli oggetti che mi appaiono, così si estende la connessione delle mie rappresentazioni.⁴⁰¹

L'espressione: coscienza (consentia) non può venir definita, ma solo indicata come un reperto ultimo non ulteriormente risolvibile. Io vivo in me questi modi qualcosa c'è per me. Indifferentemente da quali differenze possano agire su di me: quel che c'è di comune, la cui conseguenza è l'esser-qui-per-me, [lo] chiamo coscienza.⁴⁰²

La coscienza designa, quindi, un piano pre-scientifico (*Befund*) non ulteriormente risolvibile, un complesso di stati coscienziali unitari in cui prende forma il cangiante relazionarsi col mondo.

Nel relazionarsi col mondo, sentimento e volontà costituiscono elementi dinamici fondamentali. Inoltre hanno una valenza epistemologica, accessibile alla descrizione e all'analisi, nella formazione della coscienza del fenomeno percettivo. Rispetto al positivismo, che nega la possibilità dell'apprensione del sé per via della coincidenza di osservatore e osservato, il principio di fenomenalità restituisce dignità alla percezione interna, quale fonte di una conoscenza non solo soggettiva⁴⁰³. Rispetto all'idealismo, questo principio include il pensiero nella realtà effettuale, riconoscendo l'autonomia del mondo esterno, sulla base non delle sole relazioni rappresentative (contrapposizione

⁴⁰⁰ Sulla de-sostanzializzazione del termine coscienza, cfr. M. PASCHI, *Dilthey: la mente e le cose. Studi per una gnoseologia. In appendice: il carteggio Dilthey-Husserl*, in appendice *Il carteggio Dilthey-Husserl*, ETS editrice, Pisa 1988, p. 25. Lo studio di M. Paschi è stato uno dei primi in Italia a ripercorrere la riflessione sulla gnoseologia da Dilthey dagli scritti giovanili sino ai maturi sviluppi del periodo medio. Il centro teoretico attorno al quale ruota l'esposizione è la *Breslauer Ausarbeitung*, di cui segue in maniera accurata i passaggi principali. È in questo testo, infatti, che il filosofo espone la sua idea della penetrazione di mente e cose e imposta i termini per garantire la verità di questo rapporto in uno studio dei processi e stati psichici. La lettura della Paschi considera la riflessione di Dilthey un contributo affiancabile a quello delle ricerche contemporanee che indagano i meccanismi del cervello, i rapporti di interazione tra la mente umana e il mondo esterno.

⁴⁰¹ W. DILTHEY, *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 59.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ Già Brentano aveva argomentato contro la negazione di Comte del valore epistemologico della percezione interna, introducendo una forma secondaria della coscienza che si rivolge all'auto-apprensione del tessuto psichico. E Dilthey rielabora la concezione brentaniana della coscienza secondaria dell'atto, applicata al rapporto tra atto percettivo e sua coscienza (cfr. M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, cit., pp. 118-121).

gnoseologica di soggetto e oggetto) bensì facendo ricorso ai sentimenti (la scala dal piacere al dolore) e ai modi di opporsi alla volontà, in cui si svolgono le esperienze che, nel quotidiano, si hanno della indipendenza del mondo. Si prenda l'esempio della percezione della sinfonia Eroica, fatto da Dilthey, per descrivere nella sua unitarietà un atto percettivo. In questa percezione lo sguardo analitico distingue modalità differenti e congiuntamente date: una legata al sentimento (la gioia che accompagna l'ascolto della melodia) e un'altra legata a caratterizzazioni rappresentative (le proprietà della sequenza tonale) che, seppur connesse al sentimento di gioia, rinviano a determinazioni di un qualcosa di diverso dalla coscienza, che prende forma anche mediante sentimento e volontà⁴⁰⁴. Il principio di fenomenalità ritaglia pertanto, in chiave anti-positivistica e anti-scettica, l'ambito della esperienza interna, come unità di coscienza e atto, che attraverso le percezioni pensa le cose nelle loro proprietà e relazioni.

Con la descrizione e analisi di questo ambito, Dilthey mira a realizzare due obiettivi: individuare le costanti, le forme più generali, della vita psichica e ripercorrere i corsi storico-genetici dei processi percettivi (secondo una scala di gradi che va dalla unità primitiva della coscienza alla differenziazione del soggetto dal mondo esterno), in modo tale da poter impostare su solide basi la fondazione gnoseologica dell'esperienza. In un passo programmatico della *Introduzione*, quasi coevo della *Breslauer Ausarbeitung*, posto a conclusione del primo volume, egli rimarca la centralità del campo di analisi e descrizioni dischiuso dal principio di fenomenalità. La sua stessa presentazione del corso storico della metafisica, esposta nel secondo libro, è propedeutica a questo punto di vista psicologico che:

intraprende – sottolinea Dilthey – a risolvere il problema della conoscenza non a partire dall'astrazione di un'intelligenza isolata, ma dall'intero dei fatti della coscienza. In Kant infatti si compì solo l'autodisgregazione delle astrazioni che la storia della metafisica da noi tracciata ha creato; ora si tratta di scorgere spregiudicatamente l'effettualità della vita interna e, prendendo avvio, da questa effettualità, stabilire che cosa siano la natura e la storia per questa vita interna.⁴⁰⁵

Il principio di fenomenalità ci consente di osservare alcune caratterizzazioni dell'analisi diltheyana dell'esperienza, che passiamo a trattare nel seguente ordine: a) estensione, b) immediatezza, c) gradualità.

⁴⁰⁴ Sulla costituzione della cosalità (*Dinglichkeit*), nella quale compaiono innanzi alla coscienza contenuti, che si può descrivere in una comprensione storico-evolutiva della vita psichica cfr. W. DILTHEY, *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 67.

⁴⁰⁵ ID., *Introduzione*, cit., p. 811 [GS I, p. 408].

a) *Estensione*. Con il termine «estensione» indichiamo la caratteristica espansione di ciò che è coscienziale allo psichico intero. Il principio di fenomenalità esclude la sua limitazione ai soli processi rappresentativi e intellettuali per ampliarsi a tutti i fatti che riguardano la coscienza in prima persona (cose, pensieri e sentimenti)⁴⁰⁶. I fatti di coscienza costituiscono, nella loro varietà, un ambito unitario, oggetto di un'unica scienza dell'esperienza (il titolo del terzo capitolo suona «Tutta la scienza è scienza dell'esperienza; anche i criteri, che decidono dell'esperienza, posseggono la loro evidenza stessa solo come esperito [Erfahnis] interiore»⁴⁰⁷). L'unità di tale scienza ha il suo centro nel sé, inteso quale dimensione esperienziale dei processi psichici⁴⁰⁸. Nell'interiorità della coscienza, Dilthey ritrova non solo il riferimento unitario delle molteplici relazioni con il mondo, di cui volontà e sentimenti costituiscono i rami più profondi⁴⁰⁹, ma l'unità della connessione tra ciò che è conscio e ciò di cui si ha coscienza⁴¹⁰. Il campo della esperienza viene così a includere qualsiasi cosa di cui ci accorgiamo e nei modi determinati in cui essa è divenuta a far parte della nostra interiorità e, solo in senso più specifico, ad articolarsi in esperienza scientifica. Questa espansione del campo dell'esperienza segnala più che un'adesione all'entusiasmo per le scienze positive dell'epoca⁴¹¹, l'esigenza maturata da Dilthey con gli studi storici di integrare l'esperienza nella sua ampiezza e unitarietà a pieno titolo nella riflessione gnoseologica. Il breve *excursus* storico che, proprio in queste righe, accompagna la

⁴⁰⁶ Scrive in punto Dilthey: «Dieser hier entwickelte Tatbestand, welchem gemäß Gegenstände so gut als Willensakte, ja die ganze unermessliche Außenwelt so gut als mein Selbst, welches sich von ihr unterscheidet, zunächst Erlebnis in meinem Bewußtseins (ich nenne das Tatsache des Bewußtseins) sind, enthält die allgemeinste Aussage, welche über Dinge wie Gedanken oder Gefühle ausgesprochen werden kann» (ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 59).

⁴⁰⁷ «Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft; auch die Kriterien, welche über Erfahrung entscheiden, besitzen ihre Evidenz selber nur als ein inneres Erfahnis» (*ivi*, p. 82). Il capitolo precedente si conclude così: «Se io considero però questa evidenza in quella connessione, nella quale essa è data originariamente, nella connessione dei fatti della coscienza, allora giungo al punto di vista della generale scienza d'esperienza [der allgemeinen Erfahrungswissenschaft], il cui oggetto è la connessione dei fatti della coscienza» (*ibidem*).

⁴⁰⁸ Cfr. ID., *Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Viertes bis sechstes Buch (Viertes Buch)*, cit., GS XIX, pp. 199-200.

⁴⁰⁹ Cfr. ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 152.

⁴¹⁰ Cfr. i seguenti passi diltheyani che sottolineano il carattere correlativo di conoscenza di sé e conoscenza del mondo: «[...] il nostro io e la realtà o le cose, la coscienza dell'io e del mondo, sono solo le due parti della conoscenza totale», «senza un mondo non avremmo autocoscienza e senza di essa non sarebbe presenta per noi nessun mondo», «Per autocoscienza, ovvero coscienza del nostro sé, intendiamo, poiché nel nostro sé si sono uniti ciò che è conscio e ciò di cui si fa coscienza, questo sapere insieme ciò che è conscio e ciò di cui si ha coscienza. Ciò comporta che ciò di cui si ha coscienza venga colto come qualcosa in sé unitario» (*ivi*, p. 153).

⁴¹¹ Cfr. *ivi*, p. 81.

definizione di esperienza, rimarca la portata di tale estensione. Mentre con gli stoici, e molto chiaramente con Polibio, scrive Dilthey, inizia la vicenda “fortunata” del concetto di esperienza scientifica e metodologica nell’applicazione alla teoria della conoscenza⁴¹², e mentre la storia di questi successi di regola, interessava solo l’esperienza esterna; dalla riflessione religiosa (il riferimento cade qui su Lutero) emergeva un concetto di esperienza che aveva il suo centro nell’interiorità⁴¹³. L’estensione del concetto di esperienza ai fatti di coscienza (e a tutto lo psichico) ha alle spalle non solo l’unità di atto e contenuto della coscienza, elaborata sul piano psicologico, ma anche il significato unitario dell’esperienza religiosa elevato dal nostro filosofo a coscienza metodologica.

b) *Immediatezza*. Una ulteriore caratterizzazione dell’esperienza è l’*Innewerden*⁴¹⁴ («Ein solches Innewerden ist die einfachste Form, in der psychisches Leben auftreten kann»⁴¹⁵). È l’autodati (Selbstgegebenheit) di un fatto di coscienza, trasparente a se stessa, che viene prima di ogni distinzione di soggetto e oggetto, atto e contenuto⁴¹⁶. Sul

⁴¹² «[...] der Begriff der methodischen, d.h. wissenschaftlichen Erfahrung» (ivi, p. 81).

⁴¹³ I curatori del volume riportano un’annotazione di Dilthey a margine di questo passo della *Breslauer Ausarbeitung*. Si tratta di una trascrizione di un passo tratto dal dizionario tedesco di Grimm. Riferendosi a Lutero, l’autore scrive: «Das ist eine rechter Doktor, der ernstlich von Gott gelehrt wird und darnach selber Erfahrung hat [...]» (*Anmerkungen*, GS XIX, p. 411). Nelle lezioni di logica di Berlino Dilthey traccia una breve storia del principio di fenomenalità, dal significato etico di questo principio nella filosofia Veda sino al suo sviluppo nella cultura occidentale in ambito gnoseologico. Fu Protagora il primo a esprimere il principio nella formula che “l’uomo è misura di tutte le cose”, collegando il processo della percezione agli oggetti; dopo di lui gli scettici lo ripresero, trascurando però la certezza interiore e rivolgendo il conoscere agli oggetti esterni. Con il cristianesimo l’esperienza interna viene portata al centro dell’interesse; viene dato rilievo all’esperienza interiore come a una realtà, «Agostino e i mistici del medioevo hanno sviluppato questa parte positiva. Così la nuova filosofia critica di Cartesio poteva prendere il suo inizio, la teoria della conoscenza poteva svilupparsi in Locke, Hume e Kant» (ID., *Berliner Logik*, cit., GS XX, pp. 169-170).

⁴¹⁴ H. Ineichen lo presenta come il nodo gordiano del pensiero di Dilthey (cfr. H. INEICHEN, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, cit., p. 104). La sua interpretazione fa dell’accorgersi una condizione trascendentale, in quanto è il punto di partenza di ogni conoscenza: l’*Innewerden* che accompagna ogni percezione, la conoscenza immediata dei nostri stati interiori. M. Paschi critica la lettura in chiave trascendentale (M. PASCHI, *La mente e le cose. Studi per una gnoseologia*, cit., p. 62) poiché, secondo la studiosa, il piano individuato da Dilthey, di una correlazione tra autocoscienza-mondo esterno, serve non solo per trovare un punto di appoggio, ma per cogliere la struttura profonda dell’intera situazione della nostra conoscenza, cioè del nostro rapporto con il mondo (cfr. *ivi*, p. 66).

⁴¹⁵ W. DILTHEY, *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 67.

⁴¹⁶ Dilthey ne dà questa definizione: «Mit dem Wort Innewerden bezeichne ich eine Tatsache. Welche meine Selbstbeobachtung immer von neuem darbietet. Es gibt ein Bewußtsein, welches nicht dem Subjekt des Bewußtseins einen Inhalt gegenüberstellt (vor-stellt), sondern in welchem ein Inhalt ohne jede Unterscheidung steht. In ihm sind dasjenige, welches seinen Inhalt bildet, und der Akt, in welchem das geschieht, gar nicht zweierlei. Das, was inne wird, ist nicht gesondert von dem, welches den Inhalt dieses Innewerdens ausmacht. Das, was den Inhalt des Bewusstseins bildet, ist von dem Bewußtsein selber nicht unterschieden» (ivi, p. 66).

piano dell'esperienza l'accorgersi è l'apertura alla realtà effettuale immediata; ed esprime il principio di fenomenalità in un aspetto positivo e in uno negativo. L'aspetto positivo sta nella descrivibilità dei fatti di coscienza mediante la consapevolezza immediata, propria dell'*Innewerden* che accompagna il modo in cui si vive e si esperisce qualcosa⁴¹⁷. E inoltre nel presentarsi dei fatti di coscienza in maniera «unaflöslich» (indissolubile), vale a dire accompagnati da una coerenza legata alla connessione della vita psichica e non a una relazione di pensiero – come avviene nel principio di non contraddizione. L'impossibilità di scorgere le origini del divenir cosciente è l'«altro lato» dell'immediatezza dei fatti di coscienza, e marca il loro primato rispetto alle leggi del pensiero. L'aspetto negativo⁴¹⁸ sta nel fatto che l'accorgersi non può dare spiegazione di se stesso, ossia di come un dato di coscienza cominci a divenire cosciente, a dispetto del logismo che pretende di risolvere l'intera realtà nell'idea (Hegel) e della logica elevata a istanza sopra il dato (Herbart)⁴¹⁹, che per Dilthey, rappresentano percorsi teorici che “navigano” nella metafisica. Un alone metafisico, rileva nella *Introduzione* il nostro, oscura anche le scienze che riportano la realtà, natura e spirito, a un'unica connessione sotto la legge di causalità (come il positivismo)⁴²⁰.

La complementarità dei due aspetti, positivo e negativo, del principio di fenomenalità, fa dell'accorgersi uno strumento gnoseologico, nel superare lo schema dualistico soggetto-oggetto, giacché noi ci accorgiamo dei nostri stati interiori, sentimentali e intellettuali, immediatamente e in un modo differente da come conosciamo gli oggetti che si contrappongono alla conoscenza di noi stessi come qualcosa di esterno. Dilthey, spostando il punto di partenza dell'analisi gnoseologica dall'esperienza esteriore a quella interiore, realizza un nucleo di contenuti vitali, la connessione «umfassend» di esperienza, una *Realität*, non sottoposta a dubbio e sulla quale può formulare diversamente il problema del conoscere (il problema, cioè, di come

⁴¹⁷ Ivi, p. 68. Dilthey riconosce a Locke il merito di aver visto che percezione e rappresentare sono insieme una *Leistung* della vita spirituale, che costituisce il fondamento degli altri atti psichici; ma l'*Innewerden* di cui parla Dilthey non coincide con una percezione ed è indipendente dal rappresentare. L'*Innewerden* viene caratterizzato come *unmittelbar*, *gegenstandlos* e *vorstellunglos*; esso compare connesso al *Druck der Wirklichkeit* (cfr. ID., *Anmerkungen zu Seite 195-97*, GS XIX, p. 432).

⁴¹⁸ ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 65.

⁴¹⁹ Ivi, p. 88.

⁴²⁰ La critica di Dilthey ricalca l'argomento della *Introduzione* con il quale egli prende le distanze tanto dalla filosofia della storia di Hegel quanto dalla sociologia Comte, che riconducono l'avanzare del corso storico a un unico principio.

una cosa altra da me e le cui proprietà non sono me, possa comparire nella mia coscienza⁴²¹). L'immediatezza che scaturisce dal concetto di *Innewerden*, restituisce all'esperienza pienezza e integrità. La correlazione che si stabilisce tra percezione interna e fatti di coscienza risulta primaria rispetto all'io e al mondo separatamente presi (l'atto psichico è poiché lo vivo). L'esito più interessante di questa caratterizzazione in Dilthey sta nell'affermare il nucleo positivo e reale dell'esperienza interna, in cui l'io conosce se stesso e si arricchisce di contenuti molteplici nel corso del suo rapporto vitale con il mondo. Il carattere progressivo dell'acquisizione di tali contenuti fa sì che la percezione interiore (o immediatezza) assuma la funzione di un "dispositivo narrativo", che non coglie un contenuto unico e sempre uguale dell'io, piuttosto, come un dispositivo della storia del sé, si estende al corso della vita che fa tutt'uno con l'io (l'io e sue condizioni si costituiscono nel corso della sua storia). Il carattere di immediatezza, per come emerge dall'analisi diltheyana, non risolve l'esperienza immediata nella mera puntualità; esso suggerisce piuttosto l'idea di un divenir interiori dei molteplici contenuti d'esperienza, di una embrionale considerazione storica che può essere estesa alle macro-dimensioni della storia delle scienze e della cultura (linguaggio, religione)⁴²². Quest'ultimo rilievo anticipa la terza caratterizzazione da noi indicata.

c) *Gradualità*. Con il termine «gradualità» indichiamo una terza caratterizzazione dell'analisi dell'esperienza, che emerge nei processi di differenziazione all'interno della vita coscienziale. Vi rientrano in via esemplificativa il distinguersi di polarità distinte tra la fantasia e la percezione di oggetti (una modalità di auto-riferimento e una di riferimento a oggetti), di contenuti specifici (processo di costituzione della cosa), di funzioni determinate (percezione, rappresentazione e pensiero). È una caratterizzazione

⁴²¹ W. DILTHEY, *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 62. In proposito: «Denn ich brauche meines Bewußtseins nicht mehr bewußt zu werden, ich brauche mein Fühlen nicht mehr zu fühlen; dadurch, daß das Bewusstsein stattfindet, weiß ich von ihm. Die Existenz des psychischen Aktes und die Kenntnis von ihm sind gar nicht zweierlei, es besteht hier nicht der Unterschied zwischen einem Gegenstand, der erblickt wird, und dem Auge, welches ihn erblickt. Ist doch das, von dem ich weiß, eben ein Bewußtseinstatsache; sie ist die Realität, welche behauptet wird; die Existenz des psychischen Aktes und die Kenntnis von ihm sind gar nicht zweierlei. Der psychische Akt ist, weil ich ihn erlebe».

⁴²² A proposito di questo sviluppo storico, c'è un passo da ricordare, tratto dai *Primi progetti*: «Il pensiero fondamentale della mia filosofia è che, dalla percezione su fino alle più alte forme della conoscenza, l'intelligenza umana stia sotto le condizioni della coscienza che essa introduce successivamente nella costruzione del mondo effettuale; di modo che la realtà di un contenuto di sensazione costituisce la prima presupposizione alla quale, poi ne vengono adattate altre [...]. Che la storia della scienza, il progresso della conoscenza posseggano nella introduzione, modificazione ed eliminazione di queste presupposizioni, il loro più importante elemento deduttivo a partire dal quale soltanto, esse diventano comprensibili» (ID., *Primi progetti di teoria della*, cit., p. 114 [GS XIX, p. 44]).

molto ampia dell'esperienza, che oltrepassa i confini della gnoseologia in senso stretto per interessare anche l'ambito della logica (V libro). Se il primo carattere, l'estensione, mostra dell'esperienza il rapporto unitario, proprio dell'autocoscienza, di soggetto conoscente e oggetto conosciuto⁴²³; e se il secondo connota come reale l'esperienza diretta del mondo interiore in continuo farsi e divenire; quest'ultimo mette in luce il costituirsi di distinzioni all'interno del principio di fenomenalità, di modi specifici nei quali contenuti diversi della coscienza sono posti in essa, e con ciò mette in mostra il tratto relazionale, insito nell'esperienza, che connette la coscienza e i molteplici contenuti del mondo.

Occorre a questo punto soffermarci sulla distinzione tra me stesso e gli oggetti dati a me, che Dilthey opera all'interno dei fatti di esperienza. Nelle lezioni di logica berlinesi degli anni ottanta, egli ne dà un'esposizione molto chiara:

Io scompongo il principio di fenomenalità [Satz der Phänomenalität]. Mentre distingo il modo nel quale io sono dato a me stesso da quello in cui gli oggetti sono dati a me, emergono le due parti del principio di fenomenalità che si completano l'una con l'altra: io sono dato a me stesso nella relazione agli oggetti esterni; io non rappresento me stesso come gli oggetti, ma io di me mi accorgo.

a) Pertanto per questo accorgersi [Innewerden] non esiste il problema di come un oggetto agisca sulla mia coscienza e possa essere nella stessa, nemmeno, come un oggetto possa essere uguale o corrispondente a una rappresentazione. Il dato nell'accorgersi non può [darf] esser contrassegnato insieme a Kant come apparizione o fenomeno.

b) Oggetti, di contro, sono dati a noi sempre al nostro soggetto, come fenomeni. Noi non diveniamo interni a loro [Wir werden ihrer nicht inne], ma li rappresentiamo, ossia di fronte al soggetto come un qualcosa di diverso da esso⁴²⁴.

In questo passo s'insiste su una differenza fondamentale legata alla conoscenza dei nostri stati interni per mezzo dell'accorgersi, rispetto alla conoscenza delle cose che riconosciamo come esterne a noi. E viene sottolineato che entrambe le modalità conoscitive sono complementari. Ciò significa che autocoscienza e mondo esterno non

⁴²³ Cfr. il seguente passo che chiarisce la difficoltà che Dilthey si trova di fronte nel sottolineare il carattere unitario del piano dell'*Innewerden* e per poter guadagnare una base non divisa (dicotomia soggetto/oggetto) per la teoria della conoscenza: «Quando siamo consci dell'unità o anche semplicemente dell'interna connessione del pensiero con il suo oggetto, il pensiero, la cui unità viene colta, è contemporaneamente oggetto e ciò che lo pensa. Questa contraddizione determina l'infinita serie di difficoltà introno all'autocoscienza. Dovunque ci si volga ci deve essere un punto in cui il contenuto della coscienza e l'atto stesso della coscienza non sono l'uno esterno all'altro, cioè non si fronteggiano come soggetto e oggetto» (ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, pp. 154-55).

⁴²⁴ *Ivi*, p. 170.

possono essere pensati l'uno senza l'altra e che queste due parti della realtà sono due poli di un atto unitario. La relazione che così viene descritta coincide con un punto di vista correlazionale. Un punto di vista che si materia in qualcosa di più che una formula concettuale fissa. La correlazione, infatti, si acquista nel corso dell'esperienza e per gradi e il suo azzeramento può essere solo immaginato per artificio⁴²⁵. Di questo processo si acquisisce consapevolezza nell'interiorità, sebbene esso non si compia solo *in* essa, coinvolgendo anche il corpo che si muove nello spazio e svolgendosi nel tempo. Nel sesto capitolo, «Differenziazione del processo psichico e del suo contenuto»⁴²⁶, compare il riferimento alla corporeità intrecciata al sentimento di vita⁴²⁷. Il passaggio da percezione esterna a quella interna (e il passaggio reciproco di conoscenza di oggetti e conoscenza di sé) si compie gradatamente attraverso i sensi cinestetici del corpo vivo. E, in modo analogo, è il corpo dell'altro a offrire il collegamento, per la comprensione dei suoi stati psichici, mediante il graduale apprendimento a congiungere la percezione esteriore delle espressioni e dei comportamenti (linguistici, gestuali) altrui alla esperienza vissuta di espressioni e comportamenti propri⁴²⁸.

3. *Il principio di connessione come tessuto della vita psichica*

Il secondo nucleo teorico della analisi diltheyana dell'esperienza va sotto il titolo di «connessione» (*Zusammenhang*). La «connessione» è una fondamentale caratterizzazione positiva dell'esperienza, conseguente alle premesse poste dal principio di fenomenalità. La «positività» di questo concetto sta nel ritrarre i fatti della coscienza,

⁴²⁵ Già nel bambino il suo sguardo fisso sembra «in qualche modo conoscente, esso sembra infatti cercare qualcosa in questo gioco di luci, colori e suoni» (GS, *Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Viertes bis sechstes Buch (Fünftes Buch)*, GS XIX, pp. 228-63, qui p. 229).

⁴²⁶ ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, pp. 105-110.

⁴²⁷ Nelle lezioni di logica del 1883/88 si legge: «La differenza dell'energia del sentimento di sé noi [la] troviamo indipendente dal grado dell'intelligenza, ma condizionata attraverso l'energia della volontà e la forza dei sentimenti» (ID., *Berliner Logik*, cit., GS XX, p. 172).

⁴²⁸ Su questa base si fonda l'argomento per analogia (*Analogieschluss*), secondo il quale la comprensione degli stati interni di un'altra persona passa attraverso la mediazione delle sue manifestazioni esteriori – linguistiche, gestuali – che io esperisco in me in prima persona. Argomento che viene ampliato con il ricorso alla mediazione culturale che codifica i comportamenti in una determinata maniera. Negli anni novanta, con *Erfahren und Denken* e *Leben und Erkennen*, saranno dati ulteriori strumenti (rispetto alla empatica comprensione dell'altro) per fondare la possibilità di un piano intersoggettivo, e ciò proprio nel richiamo al piano della vita.

vale a dire assiomi ricordi oggetti rappresentazioni concetti, come legati tra di loro in una interrelazione vivente. Sta altresì nella tipizzazione dell'immagine della vita di coscienza come un nesso unitario di componenti variegata che s'intrecciano organicamente tra di loro⁴²⁹, non come una sommatoria di oggetti inseriti in un contenitore. Dilthey confida a tal punto in questa caratterizzazione da elevarla a secondo principio fondamentale della filosofia. E dedica a essa il secondo capitolo della *Breslauer Ausarbeitung*. Per chiarire cosa intenda per «connessione», egli scrive:

Così la connessione originaria nella quale consistono oggetti e atti della volontà, rappresentazioni e sentimenti, è la connessione dei fatti della coscienza; il suo orizzonte li comprende tutti ed essi stanno sotto le sue condizioni⁴³⁰.

Qui la relazione di connessione appare in tutta la sua ampiezza. Essa si estende fino a comprendere l'intero flusso della vita psichica, sino i fatti di coscienza di cui si ha consapevolezza singolarmente. Ciascun fatto di coscienza, preso isolatamente dal contesto in cui è inserito, è a sua volta una connessione che racchiude in sé più momenti; e precisamente: un momento rappresentazionale, uno volitivo e uno sentimentale, avvinti come lati inseparabili seppur variabili per gradazioni differenti. Va detto che il concetto di connessione non corrisponde a una nozione logica astratta, riflette bensì un nesso reale. Il richiamo alla connessione tra modi diversi e irriducibili, di realizzarsi dei processi esperienziali rimanda a un carattere plurale e dis-omogeneo dell'esperienza, che costituisce il nocciolo reale del nesso relazionale stesso. Se, pertanto, volessimo tentare una determinazione in negativo del concetto di connessione, così inteso, il lessico adeguato a esprimere ciò che essa non è, sarebbe quello di «particolarismo» (di disarticolazione assolutizzata) e quello di unità senza distinzioni (sviluppo unilaterale di un aspetto dell'esperienza), ossia proprio quelle espressioni che estremizzano le tesi sull'esperienza avanzate dalla scuola empirica e da quella razionalista, e criticate da Dilthey. Con il concetto di connessione della vita psichica egli persegue dunque un intento di ricerca scientifica, alternativo a quello condotto dalle scuole tradizionali.

⁴²⁹ Nelle lezioni di logica di Basel, Dilthey dopo aver distinto diverse accezioni di intuizione, giunge a parlare della *geniale Anschauung* con esplicito richiamo a Goethe (ID., *Logik und System der philosophischen Wissenschaften* ("Basler Logik"), GS XX, pp. 33-126, qui pp. 102 e ss.). Essa è l'intuizione che coglie un generale (*Allgemeines*) a partire dal particolare («per la natura il generale e il singolo non [sono] separati» (ivi, p. 103).

⁴³⁰ ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 75.

Come si è già visto, il nostro filosofo si propone di superare le ristrettezze di razionalisti ed empiristi e si prepara a farlo elevando a dignità scientifica i fatti di coscienza e ricalcando una scienza dell'esperienza sulla loro base. Nella *Breslauer Ausarbeitung*, ogni specificazione in argomento fa trasparire il suo intento scientifico, come indica il seguente passo:

la connessione, nella quale stanno i fatti della coscienza, come anche percezioni e ricordi, oggetti e rappresentazioni di tali, in ultimo concetti, è una [connessione] psicologica, ossia è contenuta nella totalità della vita spirituale; corrispondentemente: la spiegazione [Erklärung] di questa connessione, nella quale stanno percezioni e gli altri processi intellettuali, ha nell'analisi dell'intera vita spirituale il suo fondamento.⁴³¹

L'assunto che la connessione della coscienza costituisca la dimensione originaria e complessiva dei processi esperienziali implica che il mondo dell'esperienza interna è articolato e che la sua analisi è una delle possibilità inerenti a tale articolazione. Questa analisi può essere elevata a riflessione scientifica e pervenire a una scienza dell'esperienza. A partire dall'esserci per me di qualche cosa (cose, persone, assiomi, concetti, sentimenti, atti della volontà) è possibile analizzare nella connessione psicologica della totalità della mia coscienza, nella quale essa esiste primariamente e originariamente, la connessione dei fatti di coscienza⁴³² ed elevarla a esperienza pensante.

Così – scrive Dilthey – con il venir riportata della esperienza esterna a quella interiore come fatto della coscienza, sorge la connessione complessiva della esperienza, che è costituita dai fatti della coscienza, e che coglie in sé ogni fatto in questa considerazione. La scienza dei fatti della coscienza è perciò scienza dell'esperienza. Per questa scienza ogni principio e ogni concetto ha il significato di un fatto; così un assioma non è altro che un fatto della coscienza, che mostra un principio generale connesso a evidenza immediata e indeducibile; [ja] l'avanzare del pensiero da un principio a un altro è un fatto, che mostra connessi agli uni gli altri principi con un determinato modo di evidenza, che si lascia esprimere in una regola logica⁴³³.

In questo passo Dilthey afferma in maniera netta che la scienza dei fatti di coscienza è scienza dell'esperienza e che, conseguentemente, la comprensione delle unità

⁴³¹ *Ibidem*.

⁴³² «Also der Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins ist in der Totalität des Seelenlebens enthalten und, so weit Analysis reichen kann, aus ihr zu entwickeln» (*ivi*, p. 77)

⁴³³ *Ivi*, pp. 81-82.

significative ultime della coscienza, in cui consistono questi fatti, è la base per una considerazione scientifica dell'esperienza. Il principio della connessione psichica è lo strumento regolatore di tale comprensione, e funziona come una regola metodica generale per ogni ricerca sui fatti della coscienza («methodische Regel»)⁴³⁴. Oltre all'affermazione della regola metodica della connessione, Dilthey non dà ulteriori precisazioni; giacché soltanto nel corso della ricerca possono essere stabiliti i contenuti, o i modi specifici, in cui una relazione scientifica dei contenuti trattati si realizza (in quanto questi non sono deducibili). Pur in questa generalità tale principio regolatore mostra i suoi effetti positivi di fronte agli esiti dei razionalisti, i quali hanno tentato di poter astrarre l'intelligenza dall'articolazione della totalità delle forze dell'animo e di farne il perno su cui poi erigere una connessione intellettuale secondo le regole matematiche o della logica. Tentativi che Dilthey riassume sinteticamente nella vicenda della «Geschichte der isolierten Intelligenz»⁴³⁵. Inoltre il successo della regola metodica vale nei confronti degli esiti degli empiristi, rispetto ai quali il nostro filosofo fa valere un'interpretazione fedele dell'istanza descrittiva, evitando qualsiasi uso di ipotesi interpretative preliminari.

Vediamo in che modo Dilthey colleghi al principio di connessione la possibilità di un trattamento scientifico dell'esperienza e come egli ne faccia poi il ponte per una connessione sistematica delle singole scienze. Iniziamo prendendo in considerazione il primo dei tre strumenti impiegati per realizzare il proposito scientifico: a) descrizione e analisi, b) *Selbstbesinnung*, c) dinamica relazionale della esperienza.

a) *Descrizione e analisi*. Dilthey ripropone un modello descrittivo sul solco di quello empiristico, ma sulla base della percezione interna elabora un concetto di descrizione differente. Nei primi scritti, tra la fine degli anni sessanta e gli anni settanta, il concetto di «comprendere» (*Verstehen*) compare accanto a quello di descrizione (*Beschreibung*) e a quello di intuizione (*Intuition*). Nelle lezioni di logica di Basel, egli delucida l'impiego dell'intuizione in ambito scientifico, assegnando alla voce «Die Intuition» la valenza di un procedimento composito, articolato in vari passaggi stratificati, che coincide con lo schema stesso del comprendere⁴³⁶. Egli s'incarica così di discriminare l'intuizione del poeta, che eleva il sentimento individuale a generale, da quella

⁴³⁴ *Ivi*, p. 75.

⁴³⁵ *Ivi*, p. 77; cfr. *ivi*, p. 89.

⁴³⁶ *Ivi*, p. 101.

impiegata dalle scienze dello spirito e della natura, che è paragonabile a una ricostruzione. La ricostruzione conoscitiva viene ancorata a un «apparato di apprendimento» e articolata nei seguenti passaggi:

La ricostruzione scientifica non deve essere pensata senza [un] apparato di apprendimento. Noi dobbiamo conoscere il poeta e il suo tempo. Sulla base di tre momenti è possibile una ricostruzione. 1. Noi dobbiamo conoscere gli avvenimenti, l'insieme di esperienza, 2. il pubblico del poeta, 3. il contenuto [Gehalt] di concetti che stanno davanti al poeta⁴³⁷.

In questa sintassi, intuizione descrizione comprensione, vengono a perdere ogni carattere puntuale e frammentario e a costituire una prospettiva metodologicamente complessa. Sul piano procedimentale, la comprensione si compone di descrizione dei fatti e delle fonti, metodo euristico, formazione di ipotesi, derivazione dell'avvenimento dalla regola. Questa varietà di passaggi si conserva nel concetto di descrizione esposto nella elaborazione di Breslavia e trova il suo centro di coordinamento nella presa di coscienza di sé, collegata alla modalità descrittiva. Il punto di svolta di Dilthey, rispetto all'empirismo e alle varianti gnoseologiche tradizionali, sta in questo "centro di connessioni" (*Selbstbesinnung*). La curvatura, che con questo termine egli imprime al proprio intento scientifico, porta il ricercatore ad assumere a punto di partenza la interezza e la storicità del *Selbst* e a cogliere la totalità della vita spirituale nella unitarietà di vita e prassi. Lo schema teorico che ne consegue, travalica i confini della questione gnoseologica (e ancor più quelli più ristretti dell'epistemologia delle scienze umane), per proporsi come uno strumento euristico nei confronti della frantumazione dei saperi e punto di riferimento per rivitalizzare un sistema delle scienze teoriche e pratiche, centrato su un collegamento di senso. Nel disegno diltheyano, la comprensione autentica della coscienza è il percorso obbligato per la teoria della conoscenza, e ancor più di interesse per noi, per una teoria scientifica dell'esperienza. Nella comprensione di sé giunge a realizzazione il principio metodologico della connessione: l'idea di un'unità articolata della vita psichica e delle singole scienze tra loro. La stessa curvatura impressa al suo intento scientifico porta a compiere due operazioni insieme, entrambe facenti capo alla *Selbstbesinnung*. L'operazione che descrive i contenuti delle

⁴³⁷ Ivi, p. 106.

percezioni per rilevare le regolarità dei processi psichici⁴³⁸ e rendere possibili enunciati scientifici⁴³⁹ è anche quella che, descrivendo la trama della vita psichica, evidenzia quei nessi che sono la base reale su cui riportare a connessione unitaria i saperi scientifici. In altri termini, l'esperienza vissuta della connessione può essere elevata a esperienza scientifica tramite descrizione e analisi attraverso la meditazione di sé: seguendo i fatti di coscienza, si possono ripercorrere quei nessi che poi vengono generalizzati negli enunciati teorici, imperativi e valutativi; come anche, in ogni esperienza è già in nuce il collegamento tra un momento pratico e uno teorico, cardine del sistema delle scienze⁴⁴⁰.

Su queste basi si definisce il compito dell'analisi. Attingendo soggetti e predicati dai fatti psichici stessi, ossia dalla presenza dei fatti nelle loro apparizioni, nella loro ripetizione o nel ricordo, e dai ragionamenti su di essi, l'analisi prepara la formulazione di giudizi generali⁴⁴¹. L'attività analitica si svolge nella continuità di percezione interna e discorso scientifico. L'afflato con cui Dilthey riesce ad argomentare questa "traduzione" analitica, da un livello implicito (o muto) di articolazione a uno esplicito (e discorsivo), permea l'insieme del suo progetto descrittivo e analitico dei fatti di coscienza⁴⁴². Per *Analisi (Zergliederung)* egli intende la disarticolazione in fattori reali

⁴³⁸ Nelle *Idee* Dilthey definisce lo scopo della psicologia (che offre la base e il terreno della teoria della conoscenza) la descrizione degli «elementi costitutivi e delle connessioni che compaiono uniformemente in ogni vita psichica umana evoluta, così come essi sono collegati in una connessione unica che non è una sovrapposizione di pensiero né un'illusione, ma è vissuta». La psicologia è quindi per lui descrizione e analisi di una connessione che è data originariamente e sempre in quanto vita stessa (ID., *Idee*, cit., p. 363 [GS V, p. 152]).

⁴³⁹ Nella *Introduzione* Dilthey dà una definizione di scienza, che riportiamo: «Per "scienza l'uso linguistico comprende una quintessenza di proposizioni i cui elementi siano concetti, vale a dire siano perfettamente determinati, costanti e universalmente validi nell'intera connessione di pensiero, una quintessenza i cui collegamenti siano giustificati, in cui finalmente le parti siano collegate a un intero al fine della comunicazione, poiché attraverso questo collegamento di proposizioni viene pensata nella sua completezza una componente della effettualità oppure viene regolato un ramo dell'attività umana» (ID., *Introduzione*, cit., pp. 5-7 [GS I, pp. 4-5]).

⁴⁴⁰ Come sul piano della connessione psichico-fisica, gli impulsi sono commisurati ai sentimenti di piacere e dolore e intervengono condizionando ricordo e attenzione, sui quali poi lavora il pensiero; così, sul piano della comunicazione linguistica, «Gli enunciati sulla volontà contengono quelli che descrivono la pressione di forze esterne sulla volontà e le sue reazioni» – la citazione continua così «[...] a fondamento di queste [reazioni] sta una organizzazione degli impulsi, che può essere indagata; poi questi impulsi stanno in un collegamento conforme ai sentimenti di piacere – e dispiacere; infine si collega ad azioni proprie e a quelle altrui un accorgersi e amore per il loro compimento, un accorgersi e disdegno, anche odio – in breve un affetto molto forte – per il loro non compimento; e certamente questo accorgersi e gli affetti collegati a esso sono diversi» (ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 89).

⁴⁴¹ *Ivi*, p. 97.

⁴⁴² Come rileva A. Marini l'attenzione per l'empiria dei dati di fatto non impedisce che essi valgano come casi di una generalità o occasioni di una totalità. Tutto ciò che è vitale mostra la tensione tra particolarità storica e generalità teorica; e la vita stessa è il luogo di connessione (cfr. A. MARINI, *Alle origini della filosofia contemporanea*, cit., p. 22 e ss.). Cfr. di Dilthey, «Il pensiero psicologico

della dimensione concreta della psiche, funzionale a individuarne le regolarità. Essa seleziona tramite l'attenzione (o concentrazione attenzionale) nel flusso di processi interni (caos di processi) solo alcuni di essi, astruendo dal contesto concreto un nodo di collegamenti da esaminare. In questo modo essa può constatare determinate graduazioni di contenuti, e compiere i primi atti logici elementari (come distinguere, eguagliare, determinazione di gradi di differenza) da cui poi provengono le più raffinate chiarificazioni e denominazioni, inizi della definizione scientifica. La realizzazione di questo processo di "traduzione" ed elaborazione progressivamente determinante è legata alle peculiarità della percezione interna di essere "intellettuale". Già nella semplice percezione sono contenuti i fili della sua comprensione. L'idea della «intellettualità della percezione» (*Intellektualität der Sinneswahrnehmung*) aveva ricevuto un'ampia trattazione a partire da von Helmholtz⁴⁴³, ma essa era ristretta alla percezione esterna. La specificità di Dilthey è di estendere l'intellettualità anche alla percezione interna. Su questa estensione poggia la sua risposta critica alle psicologie (e teorie della conoscenza) che muovono da elementi recuperati per scomposizione e artificialmente collegati secondo le leggi dell'associazione (o forme dell'intelletto). Il suo confronto principale con la psicologia associazionista⁴⁴⁴ è il tema delle *Idee su una psicologia*

trapassa quasi naturalmente nella ricerca psicologica» (W. DILTHEY, *Idee*, cit., p. 383 [GS V, p. 173]).

⁴⁴³ Helmholtz con i suoi studi fisiologici aveva messo in evidenza il carattere selettivo della percezione stessa, secondo il quale la percezione plasma i dati sensoriali seguendo un interesse intellettuale (*intellektuelles Interesse*), sostenendo su questa base il carattere interpretativo (*Auslegung*) delle percezioni. Dilthey conosceva le ricerche di Helmholtz e in più momenti della sua opera si richiama esplicitamente a esse. Il carattere selettivo della percezione viene dal nostro filosofo assimilato in due direzioni. In una direzione esso interviene come "correttivo" della immediatezza della percezione interna, volto a mettere in luce i momenti di articolazione, ordine e rapporto, seppur embrionali (e si rimanda in proposito a «Tutto, ma proprio tutto, ciò che cade nella mia coscienza contiene qualcosa di dato, ordinato, o distinto, o collegato, o riferito o comunque appreso in processi intellettuali» ID., *Vivere e conoscere*, cit., p. 295 [GS XIX p. 335]). In una seconda direzione, connessa alla prima, il carattere selettivo e intellettuale della percezione pone l'attenzione sulla capacità di apprendimento dei processi percettivi, che lungi dall'essere nativi, si modificano sotto l'influenza dell'esperienza, dell'addestramento e dell'abitudine. Nel concetto di connessione psichica acquisita, del complesso apparato regolativo della nostra esperienza, Dilthey approfondisce questa seconda direzione.

⁴⁴⁴ Nelle *Idee* Dilthey presenta un quadro delle psicologie del tempo: a) le psicologie inglesi di Hume, Hartley, J. Mill e J. S. Mill. James Mill diede nel saggio *Analisi dei fenomeni dello spirito umano*, la «prima esposizione organica» dell'orientamento associazionista inglese, offrendo un'immagine del funzionamento della vita psichica centrato sull'azione di leggi dell'associazione a partire da semplici elementi sensibili, secondo necessità causale. Anche la psicologia di J. S. Mill, che impiega l'induzione di elementi e verifica sintetica degli stessi, riproduce questo modello (cfr. *Idee*, cit., p. 370-71 [GS V, p. 160]). b) Oltre all'associazionismo di matrice empirista, Dilthey considera anche quello di H. Spencer, che, con la sua *Psicologia* del 1855, si spinse sino a subordinare «i fenomeni psichici al nesso reale dei fenomeni fisici e quindi a subordinare la psicologia alla scienza naturale» e in particolare sulla biologia

descrittiva e analitica (1894). Nello scritto-manifesto, in cui egli presenta al pubblico le linee del suo progetto psicologico, il nostro autore indica l'inadeguatezza delle premesse e dei metodi impiegati dalla psicologia, da lui chiamata, in senso lato «esplicativa», per contrastare il predominio che essa esercitava nel panorama scientifico e filosofico. Egli accusava la psicologia esplicativa (che comprende anche quella associazionista) di sussumere i fenomeni della vita psichica «sotto un contesto causale tramite un numero di elementi univocamente determinati»⁴⁴⁵ e di farlo mediante un procedimento dimostrativo esplicativo che procede per «scomposizione» e «composizione»⁴⁴⁶. Egli osserva che l'operazione di analisi è fallace perché fissa per scomposizione elementi determinati univocamente; e lo è altresì l'operazione di sintesi poiché combina artificialmente gli elementi in aggregato (secondo il modello meccanico o quello chimico più complesso)⁴⁴⁷. Di contro egli oppone la combinazione di descrizione e analisi dell'esperienza interna; e postula che descrizione e analisi operino su una connessione che è già data originariamente («nel vissuto cooperano i processi dell'intero animo»⁴⁴⁸). In questa contrapposizione il discrimine è dato da quel filo conduttore dell'apprensione degli stati interni, seguendo il quale l'essenziale spicca sull'accessorio ed emergono valore e qualità del vissuto. Quindi la chiave di volta è la connessione grazie alla quale il fenomeno viene colto non atomisticamente ma in rapporto di coerenza con tutte le altre parti della vita psichica⁴⁴⁹. La conclusione diltheyana è che la possibilità (e fondazione) di un'analisi scientifica dell'esperienza è legata a un processo continuo di acquisizione e apprendimento, il cui corso (o storia) coincide con la presa di coscienza continua (*Selbstbesinnung*). Passiamo così al secondo strumento.

b) *Selbstbesinnung*. Il significato di *Selbstbesinnung*, come presa di coscienza di sé, include un'azione riflessiva e mobilita una famiglia di termini, apparentati ma dai confini sfumati, che ruotano tutti sul significato di auto-riferimento, come i già

(allineandosi in questo al francese Comte, cfr. *ivi*, pp. 371-72; *GS V*, pp. 161-2]. c) Il mondo passato tedesco è segnato dalle psicologie metafisiche di Wolff, Herbart e Lotze.

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 351 [*GS V*, p. 139].

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 371 [*GS V*, p. 160].

⁴⁴⁷ Cfr. *ibidem*. Dilthey parla di sintesi psichica per indicare quel processo in cui le impressioni o rappresentazioni si combinano insieme di modo che lo stato generato è del tutto differente dagli elementi che lo hanno prodotto. Il «chimismo psichico» viene da lui criticato per la generalità e l'indeterminatezza che rendono i suoi risultati poco attendibili.

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 382 [*GS V*, p. 172].

⁴⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 382-83 [*GS V*, pp. 172-173].

incontrati «Selbstbewußtsein», «Selbstbeobachtung» e «Innewerden». Lo specifico della «presa di coscienza di sé» si definisce dialetticamente nella contrapposizione alla gnoseologia, che Dilthey sostiene in termini risoluti: «Io chiamo la fondazione, che la filosofia deve realizzare, *Selbstbesinnung*, non *Erkenntnistheorie*. Poiché essa è una fondazione sia per il pensare e il conoscere, che per l'agire»⁴⁵⁰. Per chiarire l'importanza di questo concetto nella semantica dell'esperienza diltheyana è opportuno ripercorrere alcuni dei momenti più significativi in cui esso ha fatto capolino.

Dilthey elabora questa espressione sin dai tempi dei suoi studi su Schleiermacher. «Selbstbesinnung» compare nella biografia di Schleiermacher nel capitolo terzo intitolato «Il valore della vita: la soluzione della questione del significato della nostra esistenza»⁴⁵¹. Tipizzando l'atteggiamento schleiermachiano che, di fronte all'immenso interrogativo sul significato dell'esistenza, ricerca un punto di vista immanente alla vita, senza cercar appiglio a un astratto dover-essere dell'uomo, egli dice:

Schleiermacher cerca nella vita, compresa ormai nel suo vero contenuto senza falsa astrazione, la spiegazione del suo stesso senso e significato. Il genio della vita stessa deve rispondergli; dal profondo della considerazione di sé [*Selbstbesinnung*] deve schiudersi questo senso della vita, senza alcuna deduzione che si aggiunga a partire da un ordine superiore o da una seconda esistenza, sia essa la nostra esistenza futura o quella di un'essenza superiore⁴⁵².

Già in questo scritto giovanile, il richiamo alla considerazione di sé appare legato a un'esigenza di carattere metodologico; all'esigenza di attenersi all'immanenza della considerazione senza appellarsi a istanze superiori: il senso della vita va cercato nella riflessione sulla vita. Questa impostazione, immanente e positiva, riceve uno sviluppo nel collegamento tra filosofia e psicologia, perseguito sistematicamente negli scritti successivi. Nei *Primi progetti (pre 1880)* Dilthey assegna alla filosofia il compito di studiare la connessione delle scienze tra di loro («es ist das Geschäft der Philosophie,

⁴⁵⁰ ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX p. 89. Si consideri anche il seguente passo: «Selbstbesinnung mag man diese Analysis des ganzen Bestandes und Zusammenhang der Tatsachen des Bewusstseins nennen, welche eine Grundlegung des Zusammenhangs der Wissenschaften ermöglicht; Selbstbesinnung, Im Gegensatz gegen Erkenntnistheorie, Denn die Selbstbesinnung findet im Zusammenhang der Tatsachen des Bewusstseins ebenso gut die Grundlage für das Handeln als die für das Denken. Sie sucht nach den Bedingungen, welche den Aussagen über Wirkliches Evidenz geben, aber ebenso gut nach denen, welche dem Willen und seinen Regeln Richtigkeit (ein bezeichnender Ausdruck) im Unterschied von Wahrheit verleihen, von dem Leben des Gefühls noch nicht zu reden, Unter diesen Bedingungen steht alles: Inhalte, Antriebe, ja Gefühle» (*ivi*, p. 79).

⁴⁵¹ ID., *La vita di Schleiermacher*, cit., p. 192 [GS XIII/1, p. 142].

⁴⁵² *Ibidem*.

das Ganze zu erfassen») e imposta la realizzazione di questo compito sulla base di una *Selbstbesinnung* psicologica. Quelli che per le scienze singole sono principi, premesse, per lui sono fatti della coscienza⁴⁵³ e la filosofia rappresenta uno degli strumenti più potenti per l'ampliamento della conoscenza umana, in virtù del collegamento con la psicologia, la logica, gnoseologia e teoria dei metodi. Negli anni novanta, il legame tra filosofia e *Selbstbesinnung* viene ulteriormente accentuato. Nel *Berliner Entwurf* egli identifica la prima alla meditazione di sé ed estende la comprensione di sé all'umanità stessa in un dato luogo e momento storico: «Philosophie als Selbstbesinnung der Gesellschaft». Emerge così il profilo di una *Selbstbesinnung* storico-filosofica volta a collocare il presente all'interno del suo orizzonte storico e radicata nella prassi di vita che vuole orientare, nella «connessione della vitalità nella quale sono collegate le attività dell'uomo»⁴⁵⁴. Un ultimo momento di questo stringente legame è costituito dalle lezioni berlinesi del 1899-1903, dedicate al sistema della filosofia. Nel primo capitolo della parte dedicata alla fondazione, intitolato «L'anarchia del pensiero filosofico nel presente e il compito della *Selbstbesinnung*»⁴⁵⁵, Dilthey ribadisce che la filosofia è «l'elevazione dell'attività dell'uomo a chiara coscienza, connessione, fondazione»⁴⁵⁶ e che «solo la *Selbstbesinnung* coglie il principio fondamentale di tutta la filosofia: [la] connessione come una [connessione] reale è data solamente nella struttura della vita»⁴⁵⁷. In queste ultime lezioni, il riferimento auto-riflessivo abbraccia un'ampia dimensione di significati, che spaziano dalla singolarità alle interazioni storico-sociali, quali momenti specifici di una connessione di fini. Questo *excursus* ci consente di evidenziare la posizione del nostro filosofo nei confronti delle tendenze individualistiche e irrazionalistiche (Schopenhauer, Nietzsche, Wagner) a lui contemporanee. Egli contestava le soluzioni che invitavano a ritirarsi nell'interiorità chiusa del soggetto, di

⁴⁵³ Cfr. ID., *Primi progetti di teoria della conoscenza e*, cit., p. 94 [GS XIX, pp. 23-24].

⁴⁵⁴ ID., *Berliner Entwurf*, cit., GS XIX, p. 236. Si veda anche la definizione data in «Visione d'insieme del mio sistema» del 1896-97: «La fondazione della filosofia non è soltanto teoretico-conoscitiva: nella filosofia si tratta, certamente dell'elevazione dello spirito alla sua autonomia: questa si compie attraverso al conoscenza universalmente valida, ma, allo stesso modo, anche attraverso le determinazioni di valore e le regole dell'agire finale universalmente valide. Una fondazione che comprende questi diversi ambiti, come teoria della conoscenza, logica e dottrina del metodo della comprensione del reale e come insieme delle stesse teorie sulla determinazione dei valori e sull'agire finale, può essere indicata come autoriflessione» (ID., «Übersicht meines Systems», in *Zur Weltanschauungslehre*, GS VIII, pp. 176-84, qui p. 179; trad. it. in *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., p. 295-304).

⁴⁵⁵ ID., *Die späten Vorlesungen zur Systematik der Philosophie (Berlin 1899-1903)*, GS XX, p. 235.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 236.

fronte al teatro di crisi sociale e culturale. E a queste soluzioni contemporanee contrapponeva l'ideale scientifico, l'impegno a rispondere in maniera propositiva ai problemi del presente realizzando, in luogo di dualismi e frammentazione, l'unità che ha origine nella coscienza di vita. La sua via scientifica annoda, in una caratteristica riabilitazione della presa di coscienza personale, tutti gli elementi del processo storico e della realtà. Estendendo il compito della riflessione su di sé, dal singolo alla umanità, egli faceva della storia lo scenario della comprensione dell'umano e la fonte per rispondere agli interrogativi sui fini e sul significato della vita⁴⁵⁸. Pertanto, la *Selbstbesinnung*, come anche la gamma di termini simili che egli usa per definire la presa di coscienza di sé, trasforma l'intuizione in un dispositivo narrativo, che mette in relazione i fatti spirituali sviluppatisi storicamente e che predispone su questa base l'orientamento pratico.

La presa di coscienza di sé esprime il tentativo diltheyano di saldare la tradizione platonico-ermeneutica della filosofia, concepita come analisi di una totalità che è vissuta originariamente dal soggetto in maniera inconsapevole, a quella moderna, empiristica e kantiana, della teoria della conoscenza⁴⁵⁹. L'introduzione della *Selbstbesinnung* indirizza l'analisi dell'esperienza su queste tre direzioni⁴⁶⁰: 1) porre al centro della riflessione l'uomo intero (e non la sola facoltà cognitiva dell'uomo) nella totalità delle sue facoltà spirituali; 2) concepire la comprensione dell'uomo nella storicità, abbandonando ogni tentativo di fondazione assoluta; 3) accendere l'interesse per un orientamento sia del conoscere che dell'agire, al fine di fondare entrambi e di assicurare le loro generalità (*Allgemeingültigkeit*), ossia la validità intersoggettiva del sapere nelle sue forme di enunciati, teoremi e giudizi di valore. Svilupperemo i tre aspetti nei capitoli seguenti.

c) *Dinamica relazionale della esperienza*. Da quanto si è detto in precedenza risulta che il principio di connessione riporta alla relazionalità ogni dato di coscienza e ogni

⁴⁵⁸ Cfr. G. CALABRÒ, *Dilthey e la riabilitazione della filosofia pratica*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., pp. 85-105.

⁴⁵⁹ Cfr. M. MEZZANZANICA, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, cit., p. 73.

⁴⁶⁰ Secondo R. Knüppel la funzione della *Selbstbesinnung* è trascendentale nel senso che è una condizione di possibilità di ogni riferimento al mondo da parte della totalità spirituale, ed è punto di incontro tra scienze empiriche e logica, gnoseologia e dottrina del metodo. Essa riflette i tre grandi aspetti in cui si costituisce il legame con il mondo. 1. costituzione logica della conoscenza della realtà, 2. costituzione pratica dello sviluppo delle leggi interiori del volere, 3. costituzione affettiva dello sviluppo dell'ordine interno della vita del sentimento (cfr. R. KNÜPPEL, *Dilthey's erkenntnistheoretische Logik*, cit., pp. 62-63).

vissuto della totalità della vita spirituale. I fatti di coscienza non sono mere rappresentazioni né l'esito di una sola produttività spirituale e non sono nemmeno immagini che non hanno a che fare con le concrete relazioni del mondo esterno (fatti di coscienza e realtà effettuale sono complementari)⁴⁶¹. Nella *Breslauer Ausarbeitung*, che è il testo di riferimento che abbiamo seguito, la comprensione di sé coglie nella relazione originaria, dietro alla quale non si può risalire, un sé che si differenzia dal mondo esterno e si sviluppa nella relazione con esso come *Menschenleben*⁴⁶². L'esplorazione scientifica (o fenomenologica) dei fatti di coscienza, esposta nella elaborazione di Breslavia, trova in questo intreccio relazionale le condizioni stesse di ogni esperire. Si è visto come Dilthey argomenta la "parentela" stretta tra questo esito scientifico e una considerazione dell'esperienza meno esercitata, come può essere quella quotidiana; tra percezione e discorso. La caratterizzazione della esperienza come un intero relazionale, un continuo dinamico, viene sperimentato in diversi momenti del corso di vita, già la considerazione di un momento della nostra vita mostra che esso porta con sé, attraverso la memoria, la profondità dell'anima intera. La dinamica relazionale non si consuma sul piano logico ma si concreta nel reale processo temporale in cui si svolge l'esperienza nel suo lato psichico e in quello storico-effettuale (rimando alla critica della concezione kantiana del tempo). Lo sviluppo temporale entra così appieno nel concetto di esperienza; la continuità dell'esperienza è quella implicata dalla dimensione temporale di cui sono intessuti i fatti di coscienza in relazione tra loro nella *Breslauer Ausarbeitung*. Ed è quella richiamata nello scritto biografico *La vita di Schleiermacher* e nel quadro delle ricerche storiche preparatorie al secondo volume della *Introduzione*⁴⁶³.

La dinamica relazionale dell'esperienza nel suo svolgimento temporale importa una considerazione accrescitiva dell'esperienza, come di un processo in continua trasformazione reciproca tanto dei contenuti quanto del loro modo di venir esperiti. Non si sottraggono a questo corso trasformatore le condizioni effettive della coscienza, che sono a loro volta in sviluppo, e hanno una loro storia, un decorso di adattamento alle

⁴⁶¹ Cfr. M. N. DE CAMARGO PACHECO AMARAL, «Dilthey's Erlebnisbegriff und die Grenzen des Verstehens», in *Grenzen des Verstehens. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, a cura di G. Kühne-Bertram e H.U. Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, pp. 69-84

⁴⁶² W. DILTHEY, *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 97.

⁴⁶³ Cfr. ID., *Leben Schleiermachers*, GS XIV, p. 464; cfr. ID., *Introduzione*, cit., p. 258 [GS I, p. 178].

esperienze incontrate e riadattamento dei modi di relazionarsi a esse e alle venture⁴⁶⁴. Come le condizioni della coscienza sono fatto storico, così la sua analisi è qualcosa di storico che si compie in un processo, in essi avviene una dinamica di apprendimento. Anche di questo tema attinente alla connessione psichica di sviluppo, ci occuperemo nel capitolo successivo.

4. Primo passaggio nell'esame della esperienza da Dilthey a Dewey. Il carattere plurale dell'esperienza in William James

Sin qui abbiamo esaminato i nuclei teorici che caratterizzano l'impostazione diltheyana sull'esperienza. Prima di passare a esporre la posizione di Dewey, premettiamo, in coerenza col nostro proposito di trattare congiuntamente i punti di vista dei due filosofi, l'esame di alcuni temi che li mettono in correlazione reciproca.

Critica all'intellettualismo e ai dualismi nell'esperienza. Il primo tema riguarda la critica all'intellettualismo. Di questo argomento ci siamo occupati nel precedente capitolo; per cui è sufficiente un breve accenno. Pur partendo da premesse diverse Dilthey e Dewey (il primo fine ricercatore delle scienze dello spirito, il secondo giovane studioso neo-hegeliano) muovono entrambi da una critica all'intellettualismo di matrice razionalista, empirista e neo-kantiana, e arrivano, sulla caratterizzazione dell'esperienza, a risultati e a conclusioni distinti ma comparabili. Essi partono animati da un atteggiamento anti-intellettualistico nei confronti delle metafisiche dogmatiche e della teoria spettatoriale della conoscenza, manifestando un tratto comune nello scenario di trasformazione della seconda metà dell'ottocento. Entrambi sono sensibili alle tensioni ideologiche e alle scoperte scientifiche che agitano il contesto culturale-sociale dell'epoca. E ricevono forte influenza dall'affermazione delle scienze positive, dal persistere di atteggiamenti ispirati a ideali romantici, dalle scoperte scientifiche, nonché dalla stessa spiritualità religiosa. Dilthey, elaborando un'alternativa alle concezioni intellettualistiche e sostanzialistiche della esperienza, plasma questa nozione sui concetti di esperienza vissuta, connessione, relazionalità, storicità. Dewey, da parte sua, costruisce la sua teoria dell'esperienza sulla nozione di situazione problematica e sulla

⁴⁶⁴ Cfr. ID., *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., p. 121 [GS XIX, p. 51].

concezione funzionale dei concetti, giungendo a una visione strumentale dell'esperienza simile a un processo di apprendimento.

Vissuto. Il secondo tema riguarda il concetto di «vissuto». Nell'esame sinora svolto non ci siamo occupati in dettaglio del concetto di vissuto, che toccheremo più avanti a ricerca avanzata. L'analisi fatta consente, tuttavia, di considerare più da vicino il rapporto tra esperienza e vissuto. Nel vissuto s'intrecciano le relazioni di rappresentazione, sentimento e volontà; fondamentali, come si è detto, nella visione diltheyana della esperienza. Il vissuto è la base del rapporto tra esteriorità e interiorità, e della comprensione storica (negli scritti dell'ultimo periodo l'*Erlebnis* costituisce il centro della fondazione delle scienze dello spirito). Una preventiva disamina storico-letteraria ci pare quindi propedeutica alla comprensione dell'importanza di questo concetto.

È stato notato che il significato impresso da Dilthey a questo termine (*Erlebnis*), cioè quello di esprimere un'immediata intera e significativa relazione con la realtà effettuale, si sia poi diffuso largamente nella filosofia tedesca dei primi decenni del XX secolo. Uno sguardo alla contemporaneità conferma quanto la nozione di vissuto, in continuità o meno con l'accezione diltheyana, sia stata un condotto unificante per diverse posizioni filosofiche. E sia diventata un tratto caratteristico tra la seconda metà dell'ottocento e gli inizi del novecento per diverse tendenze filosofiche accomunate sotto il titolo di «filosofia del vissuto»⁴⁶⁵. L'ambito semantico di questo termine nella traduzione italiana è compreso tra le espressioni di «esperienza vissuta» e «vissuto»; che, in gradazioni differenti, esprimono i caratteri di unicità irripetibilità incomunicabilità assoluta soggettiva. Tali caratteri sono costitutivi di questa parola sin dalla sua origine. Secondo la ricostruzione storica data da Gadamer, nella lingua scritta tedesca il termine *Erlebnis* comincia a circolare nell'ambito di artisti e uomini di pensiero solo a partire dagli anni settanta del XIX secolo⁴⁶⁶. La preistoria di questo termine comincia

⁴⁶⁵ Si veda in merito in Italia lo studio di A. CIVITA, *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Unicopli, Milano 1982.

⁴⁶⁶ Si rimanda a H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 145-165; e allo studio di K. Sauerland, *Dilthey's Erlebnisbegriff. Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literar-historischen Begriffs*, a L'autrice, nella sua ricerca storico-letteraria sul concetto di vissuto, fa presente che il termine entra nel vocabolario comune già negli anni quaranta-cinquanta, nella forma plurale (*Erlebnisse*). Ad esempio con Bismarck, che lo impiega per richiamare la primarietà di un materiale empirico, positivistico, che fornisca un fondamento per una esperienza generalizzata. Bismarck partendo dalla propria esperienza e da quella del padre vorrebbe fondare quelle istituzioni che hanno dato prova di sé (cfr. K. SAUERLAND, *Dilthey's Erlebnisbegriff. Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literar-historischen Begriffs*, Walter de

però prima, nella prima metà dell'ottocento. Con i concetti di *Erleben* e *Erlebtes*⁴⁶⁷, già ampiamente impiegati in ambito letterario (in particolare nelle poesie e nelle biografie), si esprimeva, rispettivamente, con il primo, il modo determinato in cui qualcosa veniva colta con l'«autenticazione dell'esperienza vissuta propria»; e, con il secondo, il contenuto significativo e permanente, di ciò che è stato vissuto direttamente⁴⁶⁸. Legati a questa preistoria, i caratteri del vissuto si svolgono nei tratti di un'esperienza interiore, di un momento di vita caratterizzato dalla immediatezza con cui ciò che si vive, si rivela nel suo senso, nei tratti di un afferramento immediato di senso anti-intellettualistico. Questo termine impiegato nei dibattiti epistemologici della psicologia e delle scienze umane, nella scrittura della storia e nella ricerca filosofica, interviene come fattore di dissoluzione dei modelli meccanicistici, delle impostazioni sistematiche e delle sistematizzazioni positivistiche.

Dilthey accoglie in questa sua portata il concetto di vissuto e lo impiega nella sua riflessione e lo mette a base della teoria dell'esperienza. Posizioni analoghe animano contemporaneamente altri indirizzi di pensiero, come l'empirismo radicale statunitense. Negli Stati Uniti William James, in alternativa al fenomenalismo all'intellettualismo alle forme riduzionistiche e svalutative degli aspetti plurali dell'esperienza, esprime un punto di vista analogo imperniato sulla esperienza concreta nella sua complessità, sulla dimensione emotiva, quale dinamica portante sia delle operazioni logico-razionali che delle attività pratiche, e sulla interiorità. Dati i legami tra James e Dewey non possiamo fare a meno di gettare uno sguardo su questo orientamento.

William James. La voce dell'empirismo radicale statunitense. Il terzo tema riguarda appunto l'indirizzo dell'«empirismo radicale». Non analizzeremo dettagliatamente la teoria dell'empirismo radicale jamesiana; ci limitiamo a ricordare, tra i suoi tratti

Gruyter, Berlin-New York 1972, pp. 4 e ss.). Già nella metà del secolo l'autrice ricorda che questa parola assume un significato ampiamente utilizzato, come si legge nei titoli di testi letterari che narrano di avventure attorno alle quali si dispiegano nuovi modi di valorizzare i legami abituali e della vita corrente (di cui è un esempio O. August, *Ein Erlebnis in Texas*). Accanto a questo impiego, Sauerland ne evidenzia uno più consapevole dal punto di vista scientifico-letterario, con il quale *Erlebnis* (accompagnato spesso dall'aggettivo «interiore») esprime un coinvolgimento significativo, o impressioni, della nostra vita.

⁴⁶⁷ In particolare è con Goethe che compare la sostanzializzazione del verbo «erleben» e l'uso della forma participiale «erlebte», per indicare l'attività di un io autonomo che nella sua interiorità esperisce in maniera consapevole l'esterno (cfr. K. SAUERLAND, *Dilthey's Erlebnisbegriff*, cit., p. 6).

⁴⁶⁸ Nella ricostruzione data da Gadamer questi due significati originari si fondono nel concetto di *Erlebnis*, che si duplica in una «doppia direzione»: una esprime il richiamo all'immediatezza, che viene prima di ogni mediazione propria dell'*Erleben*, e l'altra il richiamo al prodotto «che da tale immediatezza, per mediazione, deriva» (cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 147).

caratteristici, la sua capacità di fotografare l'interiorità nel dinamico intreccio di bisogni pratici ed estetici, di far presa sulla vitalità dell'esperienza umana negli infiniti nessi che la realizzano, nonché la generalizzazione delle esperienze e dei loro significati in vista di una concezione universale. James così esprime le ispirazioni di fondo della sua filosofia in *A World of Pure Experience*⁴⁶⁹:

Do il nome di «empirismo radicale» alla mia *Weltanschauung*. L'empirismo è noto come l'opposto del razionalismo. Il razionalismo tende a metter in risalto l'universale e a far precedere il tutto alle parti sia nell'ordine logico che in quello ontologico. L'empirismo, al contrario, esercita il suo sforzo esplicativo sulla parte, sul singolo elemento, sull'individuale e tratta il tutto come una collezione e l'universale come un'astrazione. La mia descrizione delle conseguenze muove dalle parti e fa del tutto un essere di secondo ordine. Essa è essenzialmente una filosofia mosaico, una filosofia pluralistica come quella di Hume e dei suoi epigoni, che non riferiscono i molteplici fatti ad alcuna Sostanza o a una Mente Assoluta che li creerebbe come suoi oggetti. Ma essa differisce dal tipo umano di empirismo in un particolare che mi porta ad aggiungere l'epiteto di radicale.

Per essere radicale, un empirismo non deve ammettere nelle sue costruzioni alcun elemento che non sia direttamente sperimentato né escludere dalle medesime gli elementi che invece lo siano. Secondo una tale filosofia, le relazioni che connettono le esperienze debbono esse stesse essere sperimentabili e ogni tipo di relazione, così sperimentata, deve considerarsi «reale» come qualunque altra cosa nel sistema⁴⁷⁰.

L'empirismo radicale, come io lo intendo, deve rendere piena giustizia alle relazioni congiuntive, senza trattarle per questo come fa il razionalismo, come cioè fossero vere in qualche modo affatto divino, come se l'unità delle cose e la loro varietà appartenessero a diversi ordini di verità⁴⁷¹.

In questo lungo passo, che si distingue per la concisione e la chiarezza, c'è il ritratto dell'«empirismo radicale» statunitense. La scelta di «empirismo» si ispira esplicitamente all'anti-conservatorismo delle posizioni empiristiche classiche (Hume) e ribadisce l'ancoramento di ogni riflessione a oggetti definibili in termini di esperienza, avvertita come una eredità e risorsa viva dell'empirismo classico. La qualificazione di «radicale» esprime l'originalità con cui James si comporta rispetto all'empirismo classico, sostenendo la sperimentabilità delle relazioni, congiuntive e disgiuntive, e di

⁴⁶⁹ W. JAMES, *A World of Pure Experience* è contenuto nei *Essays in Radical Empiricism*, composti tra il 1904 e il 1905 e riuniti in volume postumi da R.B. Perry e pubblicati nel 1912 (trad. it., W. JAMES, *Il pensiero di William James*, trad. it. a cura di A. Santucci, Loescher Editore, Torino 1969, pp. 198-200).

⁴⁷⁰ *Ivi*, cit., pp. 198-199.

⁴⁷¹ *Ivi*, p. 200.

quelle tessere di mosaico che sono le cose sperimentate e gli eventi esperienziali. Con il suo invito a un empirismo radicale, egli propone una concezione ricca dell'esperienza. Seguendo questa concezione dell'esperienza, le distinzioni e determinazioni (spirito-materia, idee-cose, soggetto-oggetto) si presentano funzionali a una più coerente organizzazione e alla realizzazione dei progetti concreti. Tale visione presenta affinità con i nuclei teorici incontrati nella riflessione diltheyana. James si adopera a integrare i processi percettivi e intellettivi alle motivazioni personali, alle inclinazioni non consapevoli del subconscio, sino alle forme di regolamentazione sociale dei comportamenti, e disegna un quadro composito che presenta affinità notevoli con il pensiero di Dilthey, ma che se ne distingue per via dell'assimilazione dell'evoluzionismo.

Nel 1867, in occasione di un invito a Berlino, il giovane W. James e lo *Herr Professor* W. Dilthey si conoscono personalmente⁴⁷². Dilthey si richiama esplicitamente a James nelle *Idee* del 1894⁴⁷³. Descrivendo la terza relazione generale della connessione strutturale della vita psichica (la connessione acquisita), riconosce a James il pregio e la sensibilità di una percezione interna dalla straordinaria forza realistica. E lo loda attribuendogli, sulla tesi del flusso di coscienza, «una viva e quasi vibrante contestualità con l'intiero psichismo acquisito»⁴⁷⁴ che determina i processi attenzionali, i quali a loro volta danno forma a ricordi e ideali. Nel passo menzionato, il filosofo tedesco si esprime così:

Ho illustrato – egli ricorda – in precedenza, nella mia trattazione sulla poetica, l'insostenibilità della teoria della morta riproduzione delle immagini, e ho spiegato che nell'anima la stessa immagine memorativa non ritorna in circostanze mutate più di quanto la stessa foglia ritorni sull'albero con l'anno nuovo. La

⁴⁷² Cfr. la lettera che James scrive alla sorella (W. JAMES, *The Letter of William James*, cit., vol. 1, p. 108).

⁴⁷³ Cfr. W. DILTHEY, *Idee*, cit., p. 387 [GS V, p. 167]. Una ulteriore testimonianza della stima di Dilthey per James, è che il filosofo tedesco avrebbe indicato il nome dell'americano in qualità di membro corrispondente nell'Accademia Berlese delle Scienze (cfr. W. JAMES, *The Correspondence of William James*, a cura di I. K. Skupskelis e E. M. Berkeley, cit., vol. 9, p. 598). Un riferimento ai *Principles of Psychology* di James compare anche in GS XIX p. 432, con richiamo alla immaginazione, trattata nel capitolo XVIII dei Principles. Un ulteriore riferimento a James appare in una lettera scritta da Dilthey all'amico Yorck (del 10 marzo del 1896 [cfr. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877-1897*, a cura di S. von Schulenburg, Halle 1923; trad. it. di F. Donadio, *Carteggio 1877-1897*, Guida, Napoli 1983, p. 314]), nella quale egli racconta del contatto avuto con W. James, occasionato dalla partecipazione di James a un congresso di psicologia a Monaco, e riporta il contenuto di una lettera di James. A sua volta James, in una lettera all'amico Dickinson (del 30 agosto del 1896) riferisce che non aveva poi potuto prendere parte al convegno (cfr. W. JAMES, *The Letter of William James*, cit., p. 50).

⁴⁷⁴ W. DILTHEY, *Idee*, cit., p. 387 (GS V, p. 167).

stessa tesi è stata ampiamente motivata da James di recente, con la straordinaria forza realistica della sua capacità di percezione interna⁴⁷⁵.

In un recente studio Matthias Jung dà forte risalto ai punti di contatto tra William James e Wilhelm Dilthey fino a farne il punto d'incontro tra due correnti: l'ermeneutica (contesto tedesco-europeo) e il pragmatismo (contesto d'Oltreoceano). Nell'intervento, svolto a un convegno internazionale sulla ricerca diltheyana⁴⁷⁶, Jung accosta alla analisi fenomenale della coscienza diltheyana le ricerche di James sulla vita psichica pubblicate nei *Principi di psicologia* nel 1890. E scrive: «in entrambi i casi» c'è «una descrizione del sé, accentuatamente teoretico-coscienziale ma orientata già ad azione e interazione, nel suo rapporto con l'ambiente circostante sociale e naturale, prelude a un esplicito pragmatismo»⁴⁷⁷. Nello stesso periodo in cui apparve la voluminosa opera jamesiana, Dilthey elaborava autonomamente la sua filosofia della coscienza in una direzione psicologico-antropologico-strutturale⁴⁷⁸. Negli scritti di psicologia, logica e teoria della conoscenza degli anni novanta, il filosofo tedesco interpreta l'emergere della coscienza come l'emergere di una forma specificamente umana di una relazione fondante per tutti i viventi, che trova nello schema dello stimolo-azione e reazione il suo punto centrale. Jung precisa però che le affinità di contenuto con James non possono essere spiegate a partire da influssi reciproci diretti in quanto Dilthey avrebbe letto secondo ogni probabilità il lavoro di James soltanto più tardi⁴⁷⁹. E, accantonata l'ipotesi interpretativa di una influenza diretta, ritiene che è sul piano dei contenuti teoretici che sia possibile rintracciare punti di contatto tra la filosofia della coscienza di Dilthey del periodo medio e i *Principles of Psychology* di James⁴⁸⁰. Inoltre egli ritiene necessario che, per far

⁴⁷⁵ *Ivi*, p. 387 [GS V, p. 177].

⁴⁷⁶ Il convegno, *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, è un simposio internazionale tenuto nell'autunno del 2005 nei pressi di Bochum in occasione della pubblicazione dei volumi XXV e XXVI delle *GS* e del centenario del diltheyano *Erlebnis und die Dichtung* (1905).

⁴⁷⁷ M. JUNG, *Wilhelm Diltheys handlungstheoretische Begründung der hermeneutischen Wende*, cit., p. 263.

⁴⁷⁸ I cui nuclei teorici sono presenti già nei manoscritti precedenti alle trattazioni degli anni novanta. Come ad esempio nelle citate *Breslauer Ausarbeitung* ed *Elaborazione della psicologia descrittiva*.

⁴⁷⁹ M. JUNG, *Wilhelm Diltheys handlungstheoretische Begründung der hermeneutischen Wende*, cit., p. 264.

⁴⁸⁰ E. G. BORING in *A History of Experimental Psychology* (Appleton-Century-Crofts, Inc., 1950, pp. 513-17) sintetizza i caratteri della coscienza delineati da James nel famoso IX capitolo dei *Principles (The Stream of Thought)*, nucleo centrale del libro. I caratteri sono cinque. Il primo, la coscienza è personale («Every thought tends to be part of a personal consciousness» carattere del *personal*), *every thought* «is owned»). Il secondo, la coscienza è cambiamento, *changing* («Non state once gone can recur and be identical with what before»). Carattere che segnala la irripetibilità del pensiero, che nel suo svolgimento si modifica continuamente, dissolve ogni tendenza reificante del pensiero, carattere che afferma la natura

emergere questi punti di contatto, occorra “liberare il campo” da una interpretazione meramente idealistica di Dilthey e da una strettamente ermeneutica concentrata sulle opere tarde: e dirigersi verso i temi cari alla riflessione del filosofo del periodo medio. Precisamente: all’elaborazione di un modello funzionale e alla trasformazione del primato della coscienza in datità originaria (in prima persona) di una connessione di vita tra sé e milieu⁴⁸¹. In sintesi, la linea di ricerca di Jung tende a evidenziare di Dilthey: l’intento anti-intellettualistico, la critica al modello rappresentazionale, lo sforzo di sciogliere la fissità della tripartizione delle facoltà psicologiche. Ed è opportuno riprendere questi aspetti dell’elaborazione diltheyana, poiché in essi emerge una topografia della esperienza avvicicabile anche a quella deweyana. I *Principi*, invero, possono essere considerati “fonte” di quell’empirismo radicale cui si richiama esplicitamente Dewey in *Esperienza e natura* per caratterizzare il modo in cui nel libro viene impiegato il termine «esperienza»⁴⁸². Ai fini della nostra ricerca, ci sembra pertanto utile seguire il suggerimento di Jung e dedicare un po’ di spazio ai punti di contatto teorici tra il James dei *Principi* e il Dilthey teorico dell’esperienza, per vedere se e in che misura essi siano rintracciabili anche in Dewey.

Un primo punto di contatto tra Dilthey e James si rileva nella concezione della coscienza come una corrente continua. James parla di «stream of thought»⁴⁸³. Dilthey di

non cumulativa né periodica della esperienza. Il terzo, la coscienza è un continuo (*continuous*). Il corso di coscienza procede senza rotture, per quanto al suo interno vi siano delle differenziazioni e stati di coscienza più stabili si distinguano da altri, così veloci, da ritrarsi alla descrizioni. Nella visione di James il corso di coscienza è bidimensionale, esso scorre non solo nel tempo ma in sezioni incrociate (in *cross-section*). Questa rete di intrecci ha i suoi momenti di polarizzazione nell’attività selettiva dell’attenzione (cfr. A. SANTUCCI, *Storia del pragmatismo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 67-68). Quinto e ultimo carattere, la coscienza è selettiva (*selective*), essa sceglie (*chooses*).

⁴⁸¹ Con la connessione di vita originaria Dilthey afferma che: «Il sé e l’altro, l’io e il mondo esistono gli uni per gli altri in questa connessione. Essi non esistono l’uno per l’altro, né sono riferiti l’uno all’altro, in un rapporto puramente intellettuale di soggetto-oggetto, ma nella connessione della vita che vien determinata dall’esterno tramite impressioni e su di esse reagisce» (ID., *Vivere e conoscere*, cit., pp. 309-310 [GS XIX, p. 349]).

⁴⁸² «Cominciamo con l’osservare – scrive Dewey – che la parola «esperienza», come ha detto William James, è una parola a due facciate [Dewey rimanda in nota agli *Essays in Radical Empiricism*]» (J. DEWEY, *Esperienza e natura*, cit., p. 26 [in LW, 1, p. 18]).

⁴⁸³ W. JAMES, *The principles of Psychology*, New York, Dover Publications, vol. I, p. 224.

Civita presentando l’idea della corrente di coscienza di James, lo collega ad altre riflessioni contemporanee e, tra queste, a Dilthey. L’idea del flusso o corrente di coscienza è uno dei contributi teorici che afferma un modo di sentire la vita «che – scrive Civita - rispecchia distintamente alcuni tratti caratteristici della sensibilità occidentale al tramonto del secolo. Pur se in un’estrema gradualità di sfumature, le stesse istanze e la stessa ideologia di fondo si ritrovano in Bergson, in Dilthey, nella filosofia della vita, in Croce, e, più in generale, in un’area culturale vastissima, che investe la letteratura, la musica, le arti figurative, non meno che la filosofia» (Cfr. A. CIVITA, *La filosofia del vissuto*, pp. 75-76).

flusso dei processi interni⁴⁸⁴. In negativo, questa immagine è il contrario di una coscienza statica che si rappresenta il mondo di oggetti, chiuso nella prospettiva fissa e stabile dell'osservatore. In positivo, l'immagine del flusso evidenzia sia il carattere processuale degli eventi di coscienza che quello partecipativo nei confronti dell'ambiente circostante. Il nono capitolo dei *Principles* è dedicato alla descrizione, dall'interno, della corrente di coscienza unitaria. I momenti attraverso cui la coscienza procede non sono mai isolati e si compenetrano gli uni con gli altri, differenziandosi in stati transitori e in stati sostanziali, senza alcun intervallo reale se non quelli scanditi dal prevalere di una delle tante connessioni in cui i singoli oggetti pensati si trovano immediatamente coinvolti nella concentrazione attenzionale. Questa dinamica selettiva integra anche la riappropriazione dei momenti passati del soggetto psichico, insieme a tutto ciò che quest'ultimo chiama suo. Nel complesso questa concezione si rivolge contro la concezione associazionistica dell'empirismo, le concezioni materialistiche, la concezione spiritualista della coscienza auto-sussistente, la filosofia trascendentale. Ciascuno di questi quattro bersagli jamesiani è avvicicabile agli omologhi attacchi diltheyani. Laddove James scrive «Non ho mai avuto una sensazione semplice del sé»⁴⁸⁵, ossia che la coscienza non si compone a partire da unità discrete, Dilthey scrive «Tutta l'atomistica psichica è un castello in aria di ipotesi»⁴⁸⁶. Similmente, i due criticano la concezione materialistica che identifica i fenomeni con i movimenti della materia cerebrale e la concezione spiritualista che afferma la spontaneità e originalità dell'io (poiché, scrive James, la coscienza non riceve la propria dinamica da se stessa, ma dal suo collocamento in un ambiente⁴⁸⁷). In ultimo, diversamente dalla filosofia trascendentale, entrambi pongono attenzione alla coscienza personale coi suoi molteplici contenuti concreti⁴⁸⁸.

⁴⁸⁴ Cfr. W. DILTHEY, *Idee*, cit., p. 381 [GS V, p. 171]. Cfr. anche il concetto di «medesimezza» esposto in *Vivere e conoscere*.

⁴⁸⁵ W. JAMES, *Principles of Psychology*, cit., I, p. 224.

⁴⁸⁶ W. DILTHEY, *Vivere e conoscere*, cit., p. 303 [GS XIX, p. 342].

⁴⁸⁷ Scrive James: «[le] menti abitano ambienti che agiscono su di loro e sui quali esse reagiscono di ritorno» (W. JAMES, *The Principles of Psychology*, cit., I, p. 6). Quanto a Dilthey si rimanda alle lezioni di etica di Dilthey raccolte in *GS X (System der Ethik)*, a cura di H. Nohl, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1970; trad. it. di G. Ciriello, *Sistema di etica*, Guida, Napoli 1993).

⁴⁸⁸ Per James il pensiero si configura come parte dell'esperienza di un 'io personale' (cfr. R. M. CALCATERRA, *Introduzione al pragmatismo americano*, cit., p. 50). Che ogni pensiero abbia la caratteristica di appartenere a qualcuno, a un io o tu che pensa, si riverbera nell'interpretazione del pragmatismo data da James.

Un secondo punto che avvicina James a Dilthey è l'attenzione riposta alle relazioni dell'esperienza senza giungere a una loro sostanzializzazione. Questo esito consegue alla impostazione descrittiva o, in senso lato, "fenomenologica" della loro ricerca sulla vita di coscienza. In luogo del soggetto, che si rapporta agli oggetti rappresentandoli, essi pongono la coscienza intenzionale di qualcosa, che contiene la differenziazione di soggetto e oggetto e l'esperire consapevole collocato nell'ambiente che si sviluppa sia nelle forme cognitive che nell'intreccio di sentimenti e volontà⁴⁸⁹.

Un terzo punto di contatto, che è connesso ai due precedenti, riguarda l'ampiezza del campo semantico della nozione di «esperienza». Dilthey e James si ispirano a un intento umanistico per evitare quelle "mutilazioni", che privilegiando certi fatti a scapito di altri, hanno finito secondo loro per isolare le scienze dalla vita. Essi chiedono di liberare l'esperienza dai significati intellettualistici della tradizione e di includervi i sentimenti degli uomini⁴⁹⁰.

Un quarto punto di contatto concerne l'impiego della introspezione. Cardine dei *Principi* è appunto l'uso da parte di James del metodo introspettivo: del processo riflessivo attraverso il quale fissiamo tutta la nostra attenzione sul flusso interiore (sul pensiero stesso). «L'osservazione introspettiva – egli scrive – è ciò su cui noi dobbiamo poggiare innanzi tutto, per lo più e continuamente»⁴⁹¹. Nello studio dei fenomeni psichici l'introspezione è indispensabile (per Dilthey non spendiamo più una parola al riguardo). La sua tesi è che, sebbene siano possibili integrazioni con le osservazioni empiriche e comparazioni con il comportamento animale (degli uomini primitivi e di quello anomalo degli psicotici), l'esperienza diretta dell'attività della mente rimane tuttavia indispensabile. È attraverso l'introspezione che si vede come un dato empiricamente constatabile, la nostra coscienza procedere in un flusso di pensieri in continuo e sensibile cambiamento; che si arricchisce e si modifica costantemente attraverso la mediazione cognitiva dei suoi pensieri pur restando invariato e unitario.

Un quinto e ultimo punto di contatto riguarda la caratterizzazione personale della esperienza. Nella psicologia di James fa ingresso la questione del senso del sé, dell'identità personale, sia in un senso contestualistico (assimilabile al concetto di

⁴⁸⁹ M. Jung riconduce entrambi a un modello olistico (cfr. M. JUNG, *Wilhelm Diltheys handlungstheoretische Begründung der hermeneutischen Wende*, cit., p. 361).

⁴⁹⁰ Tema costante in James da *The Sentiment of Rationality*, apparso su «Mind» nel 1879, sino a *The Varieties of Religious Experience* pubblicato nel 1902 (una fenomenologia della esperienza religiosa).

⁴⁹¹ W. JAMES, *The principles of Psychology*, cit., I, p. 185.

connessione, in cui l'oggetto attualmente percepito è di fatto incluso in una rete di rapporti con i contenuti passati della coscienza così come con gli altri oggetti presenti); sia in un senso più specificamente personale, simile al protagonista di una narrazione più che al soggetto di una considerazione scientifica. Il decimo capitolo dei *Principi* è dedicato al problema della soggettività. James passa in rassegna i diversi significati che possono assumere, nel linguaggio comune e in quello scientifico filosofico, le parole «io» e «me», distinguendo un «io materiale» (tutto ciò che posso chiamare mio), un «io sociale» (le immagini che gli altri si fanno della mia persona) e un «io spirituale»⁴⁹². Quest'ultimo «io», identificato con l'esistenza soggettiva e interiore della persona, accessibile alla introspezione (si identifica con la corrente di coscienza nel suo complesso o con il suo segmento attuale), ha tutte le caratteristiche dell'esperienza vissuta: con l'immediatezza, la riflessività, la pienezza qualitativa e l'individualità che le sono proprie. Nella molteplicità della vita psichica dell'«io personale» affonda quindi la propria radice il primo nucleo della molteplicità e varietà dell'esperienza accesa sostenute dall'empirismo radicale e dalla visuale pragmatica e pluralistica. L'interpretazione data da James della massima pragmatica di Peirce, in termini che spostano l'accento sulla particolarità dell'esperienza, e sul suo carattere individuale e contingente, si inserisce in questo quadro. Pertanto, l'intento che guida James è quello di comporre una concezione attiva evoluzionistica del pensiero, una concezione in cui il pensiero è una forma di comportamento che ha per fine la sopravvivenza biologica e dove la riflessione è una variazione emergente della selezione naturale con una funzione deliberativa e ordinatrice, centrata sulla dimensione personale vissuta di matrice religiosa ed esistenziale⁴⁹³, avvertita come irrinunciabile. Come nei concetti che impiega Dilthey egli tenta di fondere l'esperienza storica-significativa (tradizione ermeneutica e religiosa) con lo spirito scientifico critico del tempo.

Dopo questa premessa, passiamo a esaminare la posizione di Dewey e come questa recepisca la caratterizzazione, individuale, personale, immediata dell'esperienza, come vissuto, così marcata di James⁴⁹⁴.

⁴⁹² Cfr. A. CIVITA, *La filosofia del vissuto*, cit., pp. 89-91.

⁴⁹³ Per l'importanza che la lettura di Ch. Renouvier ha rivestito per James (per sua esplicita ammissione), cfr. R. M. CALCATERRA, *Introduzione al pragmatismo americano*, cit., p. 37.

⁴⁹⁴ F. De Aloysio dedica uno studio ai rapporti tra Dewey e James (F. DE ALOYSIO, *Da Dewey a James*, Bulzoni Editore, Roma 1972). La sua ricerca mira a ridimensionare la trascuratezza con cui in Italia è stato accolto James, dopo l'esperienza dei primi del novecento. A partire dagli anni cinquanta, è

5. *La dimensione soggettiva della esperienza in Dewey*

Dewey deve molto a James e nei suoi scritti non risparmia i propri riconoscimenti all'intellettuale statunitense. Nel saggio intitolato *La filosofia di William James*⁴⁹⁵ egli colloca James accanto a figure come Jefferson (considerato insigne per profondità di pensiero politico) e come Emerson (ritenuto di vivace ardore intellettuale). Nel ritratto deweyano, James spicca tra le due personalità, come colui che è «assolutamente unico per varietà di simpatie verso cose della vita»⁴⁹⁶. È il rilievo personale dell'uomo, il tratto cui egli dà preminenza nella vita del filosofo sin dalle pagine iniziali del profilo. Nel saggio citato egli scrive:

Un'esposizione di William James come filosofo non può quindi prescindere dallo svolgimento di William James uomo, da come questo svolgimento è stato influenzato dalle sue relazioni familiari, dalla sua educazione non formale ma vitale e dai suoi vari contatti con professioni e uomini. E questo è appunto il fatto che sto leggendo questi volumi mi ha più impressionato. Secondo me, William James costituisce un'importante svolta del pensiero filosofico americano proprio perché in lui l'uomo ha sempre avuto la precedenza sul filosofo di professione⁴⁹⁷.

Tuttavia, Dewey non ricalca appieno l'inclinazione di James a far risaltare la dimensione personale ed esistenziale dell'esperienza, in quanto egli tende piuttosto a concentrarsi sugli aspetti trasformativi, e a dare così preminenza a una traduzione in termini scientifici o metodologici della varietà molteplicità pluralismo delle dimensioni esperienziali. Le sue parole, per quanto valorizzino la sensibilità di James nel cogliere i problemi dal forte impatto personale e vitale, fanno trasparire una riserva nei confronti dello stile e del modo a-sistematico con cui James affronta questi problemi⁴⁹⁸. Questa riserva permane anche nel giudizio con il quale si conclude lo schizzo biografico:

caduto il silenzio su James (capitolo secondo). Sul nostro tema si rimanda in particolare alla lettura e ricezione di James da parte di Dewey (capitolo terzo, *ivi*, pp. 111-38).

⁴⁹⁵ J. DEWEY, *The Philosophy of William James*, «Southern Review», 2 (Winter 1937), pp. 447-61 [in *LW*, 11, pp. 464-78]; trad. it. *La filosofia di William James*, sezione «Pensatori», in *Problemi di tutti*, a cura di G. Preti, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1950, pp. 456-474. A W. James è dedicato anche ID., *The Vanishing Subject in the Psychology of James*, «Journal of Philosophy», 37 (Oct. 1940), pp. 589-99 [in *LW*, 14, pp. 155-67]; trad. it. *Il dileguare del soggetto nella Psicologia di James (1942)*, *ivi*, pp. 475-490.

⁴⁹⁶ ID., *La filosofia di William James*, cit., p. 456 [in *LW*, 11, p. 464].

⁴⁹⁷ *Ivi*, p. 462 [in *LW*, 11, pp. 468-69].

⁴⁹⁸ Anche se, dopo aver ricordato alcune critiche mosse da parte di studiosi alla carenza di sistematicità in James, osserva: «Tuttavia, di fatto molto di ciò che fu rimproverato a James dai suoi

La sincerità e la profondità delle esperienze personali che diedero a James la chiave per comprendere il vero significato dei problemi filosofici rimasero la piattaforma del suo insegnamento. Secondo me esse restano la fonte durevole di ciò che abbiamo ancora da imparare anche dagli aspetti più durevoli del suo pensiero. Nei suoi tentativi per arrivare a una formulazione sviluppata andò soggetto a tutti i limiti cui va soggetto ogni pensatore indipendente. Quanto più il pensiero è originale, tanto più è tradito dal fatto che l'unico linguaggio in cui l'intuizione originaria può esprimersi è quello formato dalle dottrine stesse contro cui si reagisce. Perciò è doppiamente importante che gli studiosi della filosofia di James non ne abbandonino mai la sorgente e fonte vitale⁴⁹⁹.

Tale riserva nei confronti dello stile filosofico di James riguarda, specificamente, il modo di interpretare i caratteri personali individuali dell'esperienza. Mentre James è profondamente sensibile verso ciò che vi è di vitale, personale, umano; il filosofo di Burlington dà peso al fattore storico-sociale (condiviso e obiettivo) dell'esperienza⁵⁰⁰. Dewey, in particolare, connette il fattore storico-sociale all'azione intelligente e alla pratica del metodo scientifico, che consentono di direzionare le modificazioni dei fatti (i fatti presenti, in vista dei futuri) anziché subirli. Per usare un'espressione, che gli piaceva tanto, per lui lo «spauracchio del sottosuolo»⁵⁰¹ da distruggere è la perdita di fiducia nell'intelligenza umana; perdita che minaccia non solo la riflessione filosofica ma la stessa esistenza umana nel senso più ampio. E nella sua analisi i motivi soggettivi, i fattori individuali ed esistenziali, ricevono un apprezzamento positivo solo all'interno di una dialettica continua con i fattori intersoggettivi, quali la mediazione linguistica, le obiettivazioni culturali e in senso lato storiche, in cui si sono allenati intelligenza e metodi scientifici. Non è un caso che, nella nota biografica sopra menzionata, egli rilevi che nelle attenzioni di James «non ci sono segni di interesse per lo spettacolo della storia»⁵⁰². Quindi, ciò che emerge in primo piano nella considerazione deweyana

vecchi contemporanei come insufficienza di rispetto per la forma logica è in realtà espressione della sua superiore coscienza intellettuale» (*ivi*, p. 466 [in *LW*, 11, p. 471]).

⁴⁹⁹ *Ivi*, p. 474 [in *LW*, 11, p. 478].

⁵⁰⁰ Di Peirce Dewey apprezza i contributi dati in vista di una valorizzazione del metodo scientifico (cfr. W. DEWEY, *The Pragmatism of Peirce*, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method», XIII (1916), pp. 709-15 [in *MW*, 10, pp. 71-78]; trad. it. di N. Abbagnano in C. S. Peirce, *Caso, amore e logica*, Taylor Torino Editore, Torino 1956, pp. 215-222).

⁵⁰¹ L'espressione è ripresa da W. James e citata da Dewey in *La filosofia di William James*, cit., p. 464 [«some bogey in the background» in *LW*, 11, p.470].

⁵⁰² J. DEWEY, *La filosofia di William James*, cit., p. 456 [in *LW*, 11, p. 464]. Secondo De Aloisio il giudizio negativo o limitativo di Dewey verso James è legato a un pesante lascito hegeliano e positivista. La dissoluzione del soggetto individuale in Dewey lo porta a valorizzare il carattere sociale, anti-individuale e oggettivo in senso hegeliano della realtà organica stessa (cfr. DE ALOISIO, *Da Dewey a James*, cit., pp. 95 e ss.). Nella prima edizione di *Esperienza e natura*, il capitolo sesto si intitola «Natura, Spirito e Soggetto» (J. DEWEY, *Esperienza e natura*, 1948, cit., Torino 1949, pp. 87-102 [in *LW*, 1, pp.

dell'esperienza, è la valorizzazione dei processi esperienziali nei quali è il pensiero a intervenire nell'orientare i comportamenti secondo un progetto migliorativo (e significativo). Nel saggio *Esperienza e natura* egli osserva che:

Ma l'intera storia della scienza, dell'arte e della morale, dimostra che lo spirito che appare *negli* individui, non è, come tale, spirito individuale. È in se stesso un sistema di credenze, di riconoscimenti e di ignoranze, di accettazioni e di rifiuti, di aspettative e di apprezzamenti di significati, che è stato istituito sotto l'influenza del costume e della tradizione⁵⁰³.

Questo ridimensionamento degli aspetti soggettivi, personali, vissuti, dell'esperienza jamesiana, acquista un rilievo particolare per la nostra ricerca, in quanto segna una distanza, sugli aspetti considerati, tra Dewey e Dilthey. Per chiarire questa distanza e cominciare a fisionomizzare l'impostazione di Dewey consideriamo nell'ordine questi tre temi: a) il richiamo da parte di Dewey dell'empirismo radicale di James (l'«esperienza a due facciate»); 2) la critica alla conoscenza immediata; e 3) i fattori storico-sociali e soggettivi nei processi esperienziali.

a) «*Esperienza a due facciate*»⁵⁰⁴. L'obiettivo di Dewey è di superare ogni dualismo; e l'«empirismo radicale» è uno strumento per raggiungere questo obiettivo. Sin dalle prime pagine di *Esperienza e natura* il suo sforzo è quello di delineare strumenti teorici per superare la frattura tra esperienza del mondo comune ed esperienza del mondo scientifico; nonché per comprendere la genesi di questa frattura. Nel primo capitolo della edizione del 1925, egli chiarisce perché abbia scelto, per compiere questa operazione, il termine «esperienza», un concetto gravato da una pesante tradizione filosofica⁵⁰⁵. Con l'impiego di questo termine egli accoglie tanto i motivi del mondo

162-90]), nella edizione curata da Bairati il titolo è tradotto in «Natura, mente e soggetto» (trad. it., pp. 159-184).

⁵⁰³ J. DEWEY, *Esperienza e natura*, 1948, cit., pp. 91-92 e più avanti scrive: «Il processo del flusso e della ineffabilità intrinseco ad ogni pensiero che sia soggettivo e privato. Esso contrassegna la «coscienza» come semplice evento» (*ivi*, p. 94).

⁵⁰⁴ Cfr. l'«esperienza a due facciate» (J. DEWEY, *Esperienza e natura*, cit., p. 26 [in *LW*, 1, p. 18]). In *The Postulate of Immediate Empiricism* del 1905 («Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», 2 (1905), pp. 393-99, ristampato in *The Influence of Darwin on Philosophy: And Other Essays in Contemporary Thought*, Henry Holt and Co., New York, 1910, pp. 226-41 [in *MW*, 3, pp. 158-67]) l'autore dà enfasi al significato dell'esperienza, in una maniera che segna già la direzione che poi verrà fissata in *Esperienza e natura*. Il postulato di Dewey è che «things-anything, everything, in the ordinary or non technical use of the term 'thing' – are what they are experienced as» (in J. MCDERMOTT, *The Philosophy of John Dewey*. Vol. I: *The Structure of Experience*, vol. II: *The Lived Experience*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1973, vol. I., p. 240), cioè le cose non sono quello che sono in quanto «conosciute» poiché la conoscenza è un modo dell'esperienza.

⁵⁰⁵ J. DEWEY, *Esperienza e natura*, 1948, cit., p. 6.

vissuto (sofferto e goduto) quanto quelli del logicamente pensato. E si muove in maniera molto vicina all'ispirazione empirico-radical di James, dando un tributo alla sua sensibilità verso la varietà degli aspetti dell'esperienza tradizionalmente espunti dalla considerazione filosofica. In merito, nel saggio citato, egli sottolinea:

Quando gli svariati costituenti del vasto universo, ciò che è sfavorevole, precario, incerto, irrazionale, odioso, riceverà la stessa attenzione che è accordata a ciò che è nobile, onorevole e vero, allora la filosofia potrà forse fare a meno del concetto di esperienza. Ma in attesa di questo giorno, abbiamo bisogno di una parola prudenziale e direttiva, come esperienza, per ricordare a noi stessi che il mondo che è vissuto, sofferto e goduto tanto quanto è logicamente pensato, ha l'ultima parola in tutte le ricerche e congetture umane. Questa è una dottrina di umiltà; ma è anche una dottrina di direzione⁵⁰⁶.

Il concetto ampio di esperienza, che traspare da queste righe, viene assunto da Dewey in una valenza "prescrittiva". Cioè come invito a prendere sul serio l'integrazione dell'uomo nella vita; a considerare l'insieme unitario di soggettivo e oggettivo nei modi in cui l'uomo, che è una parte della natura, si rapporta agli altri aspetti della stessa⁵⁰⁷. L'appello all'esperienza per lui significa aderire a una «dottrina di umiltà», a una «dottrina di direzione», fare "professione" di un esercizio: oltrepassare i confini di ciò che è autenticamente e sicuramente conosciuto, per non lasciare nell'ignoranza «l'errore, la follia, i comuni godimenti e allettamenti della vita»⁵⁰⁸. La vicinanza di Dewey a James viene marcata nei seguenti termini:

l'esperienza denota tutto ciò che è sperimentato, tutto ciò che si subisce e si prova, ed anche i processi dello sperimentare. Com'è proprio della storia aver significati detti soggettivi e oggettivi, così è dell'esperienza. Come ha detto William James, essa è un fatto «a doppia faccia». Senza il sole, la luna le stelle, le montagne e i fiumi, le foreste e le miniere, il suolo, la pioggia e il vento, la storia non ci sarebbe.

⁵⁰⁶ *Ivi*, pp. 5-6.

⁵⁰⁷ In punto un passo chiarificatorio di Dewey: «Il valore della nozione di esperienza per la riflessione filosofica è che essa denota insieme il campo, il sole, le nuvole e la pioggia, i semi, il raccolto, e l'uomo che lavora, che pianta, inventa, usa, soffre e gioisce. L'esperienza denota ciò che è sperimentato, il mondo degli eventi e delle persone; e denota il mondo compreso nello sperimentare, la carriera e il destino del genere umano. Il posto della natura nell'uomo non è meno significativo del posto dell'uomo nella natura. L'uomo nella natura è l'uomo soggetto alla natura; la natura nell'uomo, riconosciuta ed usata, è intelligenza ed arte. Il valore dell'esperienza per il filosofo è che essa serve come costante memento di qualcosa che non è esclusivamente ed isolatamente né soggetto né oggetto, né materia né spirito, e neppure l'una più che l'altra cosa. Il fatto dell'integrazione nella vita è un fatto fondamentale, e finché il suo riconoscimento non diventa abituale, inconscio e diffuso, noi abbiamo bisogno di una parola come esperienza per ricordarci di esso e per richiamare al pensiero le distorsioni che si verificano quando l'integrazione è ignorata e negata» (J. DEWEY, *Esperienza e natura*, 1948, cit., p. 14 e cfr. *ID.*, *Esperienza e natura*, Mursia, cit., pp. 26-27 [in *LW*, 1, pp. 18-19]).

⁵⁰⁸ *ID.*, *Esperienza e natura*, 1948, cit., p. 6.

Queste cose non sono condizioni esterne della storia e dell'esperienza; fanno integralmente parte di esse. Ma dall'altro lato senza gli atteggiamenti e gli interessi umani, senza la registrazione e l'interpretazione, queste cose non sarebbero storia⁵⁰⁹.

L'impostazione di cui si avvale Dewey è lo "schema correlativo" di azione reciproca; in cui ciò che è esperito e i processi dell'esperire sono assunti come due lati e facce⁵¹⁰ della stessa medaglia che si modellano vicendevolmente. Condizioni soggettive e condizioni oggettive della vita sono viste nei termini di una interazione, attraverso la quale le attività umane mediano finalisticamente il rapporto con l'ambiente, e solo nella relazione con questo ambiente si specializzano in funzioni cognitive. Utilizzando l'espressione «esperienza», Dewey intende assumere un concetto ampio che più si avvicini alla sua idea centrale di interazione, strumento di collegamento tra senso comune e scienza (filo conduttore del saggio).

Il senso regolativo del suo approccio empirico emerge anche qualche pagina più avanti, quando egli sottolinea che l'esperienza

ci ammonisce che ciò che è ingarbugliato e complesso è ciò che noi troviamo dapprima; che noi ci lavoriamo dentro per discriminarlo, ridurlo, analizzarlo; e che dobbiamo sorvegliare queste attività, mirando a esse tanto quanto alle cose sulle quali si esercitano e alle loro rifinite conclusioni. Quando contempliamo i loro frutti, non dobbiamo ignorare l'arte dalla quale sono prodotti⁵¹¹.

Ogni qualvolta Dewey porta esempi tratti dalla esperienza vissuta, questi esempi servono a corroborare la tesi della de-sostanzializzazione di soggetto e oggetto, per assolvere una funzione ausiliaria e regolativa nel superamento dei dualismi (soggetto-oggetto, senso comune-scienza). Il ridimensionamento della caratterizzazione soggettiva dell'esperienza, a favore dei suoi tratti contestuali condivisi e pubblici, integra un nucleo specifico dell'approccio all'esperienza del filosofo di Burlington.

b) *Critica alla conoscenza immediata.* Per comprendere questo ridimensionamento, consideriamo la sua critica alla conoscenza immediata. Tale critica è rivolta a "dissolvere" l'equazione "esperienza = coscienza". Dewey polemizza sia contro la concezione dualistica coscienza-mondo sia contro l'identificazione, che la sostiene, di esperienza e stati soggettivi di una coscienza autosufficiente. In *Esperienza e natura*,

⁵⁰⁹ *Ivi*, p. 5.

⁵¹⁰ Cfr. l'«esperienza a due facciate» (ID., *Esperienza e natura*, cit., p. 26 [in *LW*, 1, p. 18]).

⁵¹¹ ID., *Esperienza e natura*, 1948, cit., p. 8.

egli critica il concetto di coscienza formulato dalla teoria della coscienza del XVIII secolo, basato sull'immagine di un esperire centrato su se stesso e contrapposto all'esistenza di oggetti fisici, a loro volta compiuti e conchiusi in loro stessi (come nel dualismo di spirito e materia, mondo fisico e psichico di Cartesio). Corollari di questa concezione della coscienza sono l'idea della dimensione privata dell'esperienza e quella dello status soggettivo dell'esperienza. La critica della tesi dell'esistenza di una conoscenza immediata e la credenza che «tale conoscenza sia preconditione indispensabile di ogni conoscenza mediata»⁵¹² sono esposte nel capitolo ottavo della *Logica, teoria dell'indagine*, intitolato *La conoscenza immediata: intendimento e illazione*⁵¹³. Dewey smonta tesi e credenza della conoscenza immediata e polemizza con ogni mezzo, dato che esse costituiscono il principale ostacolo teorico della sua posizione, illustrata nei sette capitoli precedenti sostenendo che ogni «conoscenza, in quanto asserzione fondata, implica mediazione»⁵¹⁴. Per Dewey, fautori della conoscenza immediata sono tanto i razionalisti quanto gli empiristi; per quanto le due scuole intendano diversamente gli oggetti e gli organi appropriati a tale conoscenza. Mentre gli uni «ritengono che oggetti della conoscenza immediata siano gli ultimi principi di carattere universale e che la ragione sia l'organo della loro apprensione»⁵¹⁵; gli altri invece individuano nelle percezioni sensibili gli organi privilegiati della conoscenza immediata, mentre fanno dei dati sensibili (o qualità sensoriali) gli oggetti primi. Senza addentrarci negli argomenti specifici impiegati da Dewey contro le scuole razionaliste ed empiriste⁵¹⁶, ne evidenziamo il nucleo comune. Per lui le conoscenze immediate non vanno rifiutate *tout court*, ma solo quando vengono sganciate dal processo di indagine

⁵¹² J. DEWEY, *Logica, teoria dell'indagine*, cit., p. 200 [in *LW*, 12, p. 142].

⁵¹³ Cfr. ID., «La conoscenza immediata: intendimento e illazione», in *Logica: teoria dell'indagine*, trad. it. di A. Visalberghi, Giulio Einaudi Editore, Torino 1949, pp. 200-223 [in *LW*, 12, p. 142-60].

⁵¹⁴ *Ivi*, p. 200 [in *LW*, 12, p. 142].

⁵¹⁵ *Ibidem*.

⁵¹⁶ Nello specifico, Dewey critica a J. S. Mill il richiamo alle percezioni concepite come a dati ultimi e immediatamente conosciuti («per essi l'esistere nella percezione sensibile è identico al loro essere conosciuti», ID., *Logica, teoria dell'indagine*, p. 206 [in *LW*, 12, p. 147]). E lo critica facendo notare che l'evenienza del senso comune è il frutto di una lenta acquisizione di costumi e significati e che l'auto-evidenza di ciò che è divenuto familiare ha un rilievo pratico, ma non può essere confuso con l'auto-evidenza conoscitiva. Egli passa poi a criticare la teoria delle sensazioni di Locke (tutta la conoscenza della realtà materiale dipende dalla sensazione), mettendo avanti l'impossibilità di conoscere la costituzione reale degli oggetti, come voleva l'inglese. Le qualità sensibili «non sono oggetti di conoscenze per se stesse, ma [...] assumono funzione conoscitiva quando sono impiegate in situazioni specifiche come segni di qualcosa che è al di là di esse» (*ivi*, p. 210 [in *LW*, 12, p. 150]). Poi passa al realismo "atomistico" che trova oggetti primi nelle proposizioni atomiche, esprimenti l'apprensione di qualità semplici (es. questo è rosso) – in questo impiego delle qualità «meramente dimostrativo», cioè privo di un contenuto descrittivo (*ivi*, p. 211 [in *LW*, 12, p. 150]).

(conoscitivo) e innalzate a principi ultimi o a dati primati⁵¹⁷. Il carattere di immediatezza è fonte di errore quando, assegnato alle conclusioni raggiunte nelle indagini precedenti, viene poi assolutizzato e fissato ai risultati ottenuti, impedendo così la loro discussione e ostacolando lo sviluppo dell'indagine. Se si ammette l'apprensione diretta di un oggetto e la comprensione immediata di una significazione, si finisce poi per generare fissità e lasciare in ombra il processo di apprendimento che è alla base di ogni conoscenza⁵¹⁸. Mentre, un corretto rapporto con le conoscenze che hanno carattere immediato fa di esse dei mezzi per procedere più spediti nelle indagini, fa cioè di esse fatti accolti come mezzi provvisori di lavoro. Ciò detto, va aggiunto che sia le percezioni sensibili che le conoscenze cosiddette familiari sono il frutto di processi, per quanto nascosti alla coscienza, di acquisizioni. E va rilevato che nella critica alla efficacia conoscitiva della percezione sensibile, esposta in queste pagine della *Logica*, si può rintracciare un nucleo teorico comune a quello implicato nella teoria della intellettualità della percezione cui si richiama Dilthey. Si tratta dell'intreccio di componenti emotive, volitive e cognitive nella contestualizzazione di una connessione di esperienza, e dell'idea di un esercizio graduale per apprendimento delle funzioni conoscitive più elevate. Secondo Dewey infatti la percezione sensibile (sia di oggetti che di qualità) è una parte dell'ambiente che si svolge in un intreccio di interazioni che solo parzialmente hanno un rilievo conoscitivo; e si inserisce in un ambiente che forma un campo spazio-temporale più ampio («la conservazione della vita è alquanto continua, che implica organi ed abiti acquisiti in passato»⁵¹⁹). Pertanto, la critica di

⁵¹⁷ Si veda anche *La ricerca della certezza*: «Le qualità sensoriali esperite attraverso la vista hanno una loro dignità e una loro funzione conoscitiva, non (come sostiene l'empirismo sensistico) isolate in se stesse o semplicemente poste all'attenzione, ma appunto perché esse sono le conseguenze di operazioni ben precise, compiute intenzionalmente» (J. DEWEY, *La ricerca della certezza*, cit., pp. 118-119 [in *LW*, 4, pp. 91-92]).

⁵¹⁸ Invece, ogni apprensione è «un prodotto, un risultato mediato attraverso certi meccanismi organici di ritenzione ed abitudine, e presuppone delle esperienze antecedenti e delle conclusioni mediate tratte da quelle» (ID., *Logica, teoria dell'indagine*, cit., p. 205 [in *LW*, 12, p. 146]).

⁵¹⁹ Cfr., *ivi*, p. 213 [in *LW*, 12, p. 152]. Dewey passa poi a considerare la «conoscenza-familiarità», ossia quel sapere che si realizza frequentando direttamente una cosa, un individuo, che «possiede una diretta intimità che manca nella conoscenza circa qualcosa» (*ivi*, p. 215 [in *LW*, 12, p. 154]). Essa viene contraddistinta da tonalità affettive e si concreta in aspettative circa la cosa o personaggio con cui si ha familiarità. Neppure questa conoscenza può essere detta immediata. L'immediatezza che la riguarda è, infatti, quella che investe il rapporto tra emozione, aspettazione e capacità di agire. A sua volta anche questa relazione conoscitiva di familiarità è stata acquisita e «non è primitiva» (*ivi*, p. 216 [in *LW*, 12, p. 154]); essa dipende da esperienze anteriori con cui è entrata in mediazione. Notevole, anche per questo aspetto, la vicinanza con la «connessione acquisita» di Dilthey, che presiede alla regolazione «nascosta»

Dewey alla immediatezza dell'esperienza non elimina gli aspetti singolari, personali, ma tende a integrarli all'interno di un contesto più ampio di intrecci e rimandi dell'esperienza. Questo contesto può essere descritto come situazione processuale, all'interno della cui dinamica gli stessi aspetti soggettivi, personali, qualitativi rivestono valenza positiva. Dunque anche la critica alla conoscenza immediata costituisce un altro tratto rappresentativo dell'approccio deweyano all'esperienza, volto anzitutto a mostrare la natura processuale e mediata delle conoscenze che si formano all'interno di un'interazione reciproca di uomo, storia e natura, e a fugare ogni istanza dualistica (sostanzialistica).

c) *Fattori storico-sociali e soggettivi dei processi esperienziali*. La stessa decisione con cui Dewey mira a dissolvere l'assolutezza delle conoscenze (siano esse "dati" o "principi") sul piano gnoseologico, caratterizza anche un'altra sua presa di posizione nei confronti dell'individuo solipsistico preso a soggetto di esperienza. Gli scritti di morale ed etica testimoniano il costante interesse di Dewey verso questo tema. La difficoltà che sorge da questo tema è che l'individuo è stato considerato anch'esso come un dato⁵²⁰, come un qualcosa o un chi, comunque conchiuso. Dewey afferma che il sé va invece considerato come un processo. E tutto ciò che gli inerisce come vitale entra quale fattore in questo processo che si svolge in e per mezzo di condizioni ambientali, sociali, storiche, culturali. L'isolamento dell'io dalle funzioni sociali e dal mondo ha favorito il consolidarsi di una concezione dell'individualità come «originaria, eterna e assoluta». Per lui è giunto il momento di attivare una concezione «storica, intermedia, temporalmente relativa e strumentale»⁵²¹. Egli sottolinea che, solo con il riconoscimento sociale delle variazioni introdotte e delle conseguenze suscitate, l'individualità (o soggetto personale) si riscatta nella sua capacità libera e trasformatrice. Il "centro" della dimensione soggettiva, ossia la cifra personale delle scelte e delle risposte, sta in viva relazione con le forme storico-sociali (linguaggio, istituzioni, credenze, abitudini) che si sono istaurate nello sforzo collettivo, in cui l'individualità cresce e si nutre, e che

del funzionamento normale della vita psichica, compreso il consolidarsi di relazioni di familiarità con l'ambiente circostante.

⁵²⁰ Cfr. «La vera difficoltà è che l'individuo viene considerato come *dato*, come già qui. [...] Soltanto nel senso fisico dei corpi che i sensi percepiscono come separati, l'individualità è un dato originario; in senso sociale e morale è qualcosa da forgiare. Significa iniziativa, inventiva, ingegnosità, assunzione di responsabilità nella scelta delle credenze e della condotta. Questi non sono talenti ricevuti, ma conseguimenti» (J. DEWEY, *Rifare la filosofia*, cit., pp. 163-164 [in *MW*, 12, p. 190]).

⁵²¹ ID., *Esperienza e natura*, cit., p. 170 [in *LW*, 1, p. 174].

contribuisce a trasformare. In questi termini, Dewey giunge a porre all'attenzione, nei processi esperienziali, una complessa dinamica di condizionamento reciproco tra fattori storico-sociali e soggettivi dei processi esperienziali. La dimensione vissuta personale e singolare dell'esperienza esplica la sua positività, o capacità euristica nei processi esperienziali, nella dialettica tra adesione e sospensione di un ordine dominante. Questa dialettica, per essere dinamica trasformatrice, attinge a tutti gli apparati intersoggettivi che consentono di far seguire alla rottura deliberata un miglioramento nell'organizzazione sociale. Nel modo in cui Dewey ritrae l'attività immaginativa (per tradizione, caratterizzazione della dimensione soggettiva *überhaupt*) si sintetizza la considerazione svalutativa di un certo uso dell'immaginazione (e di una certa interpretazione della dimensione soggettiva), e la considerazione positiva di un altro uso (e di un'altra interpretazione), che è quello da riabilitare. Su questo punto egli scrive:

L'immaginazione come semplice sogno a occhi aperti è una cosa, un evento naturale e sopraggiunto, compiuto in se stesso, un oggetto terminale che può essere ricco e confortante, oppure banale e sciocco. L'immaginazione che termina in una modificazione dell'ordine oggettivo, nella costituzione di un nuovo oggetto, è cosa ben diversa da un evento naturale e sopraggiunto. Essa implica la dissoluzione dei vecchi oggetti e la formazione di nuovi oggetti in un ambito di significati che, essendo al di là dei vecchi oggetti e non essendo ancora un oggetto nuovo, può essere propriamente chiamato soggettivo⁵²².

In critica alla concezione dell'individuo data dalla tradizione liberale, come di un soggetto-sostanza già compiuto in se stesso, Dewey elabora la visione dinamica della crescita ininterrotta, di un soggetto ancora da compiersi. L'enfasi posta sulla «modificazione dell'ordine oggettivo» da parte degli uomini nella storia e nelle produzioni dello spirito, risponde alla sua esigenza di direzionare l'attenzione sui processi di crescita. Analogamente, l'enfasi posta sul lato visibile, obiettivo, comunitario ed effettuale dell'esperienza, di contro a una caratterizzazione soggettiva dell'esperienza, ha il senso di de-centralizzare i processi esperienziali sia dagli archetipi fissi (modello contemplativo greco) sia dalla fantasiosa immaginazione privata (modello contemplativo moderno), e di centralizzarli poi in forme comunicative e pubbliche, che rendono questi mutamenti controllabili e percorribili. Il soggettivo è «un tipo di esistenza naturale nella quale gli oggetti subiscono una ricostruzione progettata. [...] Il pensiero e il desiderio, per quanto soggettivi, sono un tipo di azione, che è un tentativo

⁵²² *Ivi*, p. 167 [in *LW*, 1, pp. 170-71].

preliminare e incoativo. Essi sono il comportamento “esplicito” di una forma comunicata e pubblica in via di costruzione, e il comportamento implica il mutamento degli oggetti, i quali mettono alla prova i significati che ispirano il comportamento “esplicito”»⁵²³. Tale considerazione dell’individuo, continua con quella di un agire innovativo, si riflette nella “logica della scoperta” che costituisce il cuore del metodo empirico deweyano. Dewey parla di una «straordinaria rivoluzione»; quella che si compì quando nel concetto di esperienza “prese posto” l’idea «che le funzioni della mente individuale fossero produttive di opere oggettive e perciò fossero suscettibili di essere osservate dall’esterno»⁵²⁴. Nel rilievo deweyano assegnato alla dimensione sociale del sé emerge, pertanto, l’aspirazione a rivitalizzare la fecondità di questa rivoluzione, esaltandone la portata “umanistica”. In *Individualismo vecchio e nuovo*, l’individuo diventa un punto di partenza per un programma sociale e politico che si propone di impiegare l’intelligenza per l’azione sociale e di considerare le conseguenze delle norme sull’esistenza degli individui come canone e misura del giudizio⁵²⁵.

6. «Empirico» ed «esperienza»

Agli occhi di Dewey «individuale» e «personale» nell’esperienza costituiscono una conquista, un significato da rinnovare in un continuo processo di ricerca e apprendimento collettivi, lungo quanto la storia dell’esperienza stessa. Questa capacità progettuale del sé si riflette nel carattere prospettico che l’autore assegna all’esperienza, ossia nella possibilità che essa ha di procedere e configurarsi secondo un orientamento. Nelle pagine di *Intelligenza creativa*, da noi in precedenza commentate, era emersa una definizione ampia di esperienza: l’esperienza come «agente-paziente»; tale per cui essa è molto più di rappresentazioni interne e comprende sia la dimensione conoscitiva sia la successione iterativa sia ottativa che produttiva⁵²⁶. Di questo processo, che comprende

⁵²³ *Ibidem*. Si veda il passo di *Natura e condotta dell’uomo*: «ogni condotta è un’interazione fra gli elementi della natura umana e l’ambiente naturale e sociale» (ID., *Natura e condotta dell’uomo*, cit., p. 16 [in *MW*, 14, p. 9]).

⁵²⁴ ID., *Esperienza e natura*, cit., p. 164 [in *LW*, 1, p. 167].

⁵²⁵ ID., *Individualism Old and New*, by Minton, Balch & Co., New York 1930 [in *LW* 5]; trad. it. di F. Villani con il titolo *Individualismo vecchio e nuovo*, La Nuova Italia, Firenze 1948.

⁵²⁶ La definizione che l’autore ne dà in *Democrazia e educazione* comincia così: «La natura dell’esperienza si intende soltanto se si osserva che essa include un elemento attivo e uno passivo

tutta la condotta dell'uomo nelle sue molteplici relazioni biologiche e intellettuali, emotive e sociali, abitudinarie e creative, la vita, possiamo ora a considerare la dinamica trasformativa che porta alla partecipazione e alla comunicazione, e lo facciamo cominciando con la distinzione che Dewey fa tra i termini di «empirismo» ed «empirico», che fanno parte della famiglia di espressioni sull'esperienza.

«*Empirismo*» ed «*empirico*». Le parole «empirismo» ed «empirico», pur avendo la stessa radice, hanno significati differenti. In *Intelligenza creativa* il significato di ciascun termine viene chiarito dall'autore in relazione all'altro. «Empirismo» indica la corrente di pensiero inglese del XVII-XVIII secolo (Locke, Hume, Mill), alla quale il filosofo contesta di aver sovrapposto alla concreta e reale interazione tra oggetti-esseri viventi un'immagine della esperienza costruita in maniera astratta. Questa immagine, centrata sulla trascendenza del soggetto rispetto alla natura, su una concezione atomistica dell'esperienza (ridotta a elementi ultimi) e sulla identificazione di questi elementi ultimi in stati mentali, è da criticare, poiché tende a svalutare tutto ciò che è empirico. Nello stesso saggio, con il termine «empirico» si evoca la concretezza, la presa sul reale, di cui l'empirismo aveva finito per privarsi. Questa parola emerge con una portata chiaramente anti-intellettualistica⁵²⁷ sia rispetto all'empirismo e sia, più in generale, rispetto a ogni costruzione speculativa, all'astrattezza, al logismo e alla metafisica. Il suo significato ha una valenza vicina al *wirklich* e alla *Diesseitigkeit* impiegati da Dilthey. In questo uso l'aggettivo «empirico» s'incontra anche in altri luoghi della ricerca deweyana. Empirica è la logica che si occupa di indagini accessibili all'osservazione, empiriche sono le scienze che si richiamano a fatti verificabili e sottoponibili a controllo (ad esempio nei *Saggi di logica sperimentale* del 1916, «empirico» compare a designare la logica empirica, contrapposta a quella formale⁵²⁸). Negli scritti di Dewey mentre il termine «empirismo» mantiene un significato univoco,

particolarmente combinati. In senso attivo l'esperienza è un tentare, significato espresso dal termine connesso «esperimento». In senso passivo essa è un sottostare. Quando sperimentiamo qualcosa noi agiamo su di esso, facciamo qualcosa con esse; poi ne soffriamo le conseguenze o sottostiamo ad esse» (J. DEWEY, *Democrazia e educazione*, cit., p. 189 [in *MW*, 9, p. 146]. Si veda altresì la descrizione data da Dewey dell'esperienza nella *Introduzione ai [«Saggi di logica sperimentale»]*, trad. it. in ID., *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, cit., p. 234 [in *MW*, 10, pp 323-24]

⁵²⁷ Definizione di intellettualismo in *Esperienza e natura* del 1929 «teoria secondo cui ogni esperienza è una forma di conoscenza, e che qualunque oggetto, tutta la natura nella sua essenza, deve essere ridotto e trasformato sino ad essere definito in termini identici alle caratteristiche proprie degli oggetti rifiniti della scienza in quanto tali» (ID., *Esperienza e natura*, cit., p. 35 [in *LW*, 1, p. 28]).

⁵²⁸ Cfr. ID., *Introduzione ai [«Saggi di logica sperimentale»]*, cit., p. 243 [in *MW*, 10, p. 334]

nel richiamo alla corrente storica, l'aggettivo «empirico» vi compare anche in un'altra accezione⁵²⁹. Nell'accezione di ciò che è semplice e primario, nel livello dei processi esperienziali e fornisce il primo materiale con il quale opera il sapere scientifico. Usato in questo modo l'aggettivo «empirico» ha un significato difettivo: privativo di comunicazione linguistica. Entrambi i significati di «empirico» si sono formati storicamente in contesti storici differenti e si sono consolidati nell'uso come due estreme polarizzazioni. L'assunzione da parte di Dewey dei due significati insieme porta l'attenzione sul passaggio e i gradi di significato che congiungono un estremo all'altro. «Empirico» è, per esempio, lo stadio di una scienza che ancora non si è sviluppata in maniera sperimentale (in *Rifare la filosofia*). In *Esperienza e natura*, «empirico» è il metodo stesso, che Dewey intende adottare per offrire quei chiarimenti dell'esperienza primaria che contribuiscono a un'amministrazione più intelligente degli aspetti di azione e di passività che le sono propri⁵³⁰. In sintesi, il significato di «empirico» oscilla tra due poli di significati, il primo polo include una contrapposizione alle astrazioni e un'istanza anti-intellettualistica; e il secondo include il richiamo al pre-sperimentale, ossia a ciò che non ha ricevuto un trattamento specifico con le procedure della scienza sperimentale. Quest'ultima caratterizzazione dell'empirico mette in luce il legame della nozione deweyana di esperienza con le scienze sperimentali, che passiamo ora a considerare.

«*Esperienza in quanto empirica*» e «*esperienza in quanto sperimentale*». Nella riflessione deweyana sono frequenti i richiami alla storia della scienza. La distinzione di una «esperienza in quanto empirica» e di una «esperienza in quanto sperimentale» viene

⁵²⁹ Per il duplice significato di empirico si rimanda alle osservazioni della Metelli di Lallo che distingue due classi di significati per questo termine, uno dispregiativo e uno eulogistico. Tra i significati negativi individua tre sotto-gruppi: empirico contro scientifico, empirico contro sperimentale, empirico contro logico e razionale. L'autrice denuncia la tendenza di Dewey, all'interno di questo quadro plurivoco, di assumere elettivamente l'esperienza come metodo, risorsa del progresso e della liberazione (cfr. C. METELLI DI LALLO, *La dinamica della esperienza*, Liviana Editrice in Padova, Padova 1958, pp. 26-35). Per la Metelli di Lallo l'esperienza è pervasiva nella concezione di Dewey e può essere presa a filo conduttore unitario delle varie articolazioni del suo pensiero. Oltre a *La dinamica dell'esperienza nel pensiero di J. Dewey* ricordiamo anche il suo *Il significato del termine esperienza nelle opere di J. Dewey*, «Rivista di Filosofia», 3 (1960), pp. 303-321. Il primo scritto è un saggio dedicato alla dinamica dell'esperienza nel passaggio da un punto di partenza da una esperienza frammentaria, accidentale, ripetitiva, a un punto di arrivo, critico, innovatore, prospettico (passaggio che si svolge in un *continuum* di sequenze relazionali e progressive che stabiliscono insieme nuovi equilibri relazionali, e criteri operativi per la veridicità e la determinazione del bene). Nel secondo scritto l'autrice insiste sul carattere pre-contraddittorio dell'esperienza, in quanto radice degli opposti, e sulla conseguente ampiezza che fa di questo un termine onnidenotativo e onnicomprensivo.

⁵³⁰ ID., *Esperienza e natura*, 1948, cit., p. 36.

da lui compiuta per evidenziare l'enorme trasformazione avvenuta in campo culturale con il metodo sperimentale della scienza moderna. Per caratterizzare la novità introdotta dall'atteggiamento sperimentale e la sua portata sulla concezione dell'esperienza, in *Rifare la filosofia* l'autore impiega l'esempio della formica e dell'ape:

L'accumulo passivo di esperienze – il metodo empirico tradizionale – somiglia alla formica che corre avanti e indietro, raccoglie e accumula materie prime. Il vero metodo, quello che Bacone avrebbe introdotto, è paragonabile all'attività dell'ape che raccoglie materia prima dal mondo esterno come la formica, ma diversamente da lei, intacca e modifica la materia raccolta per farne uscire il tesoro che vi è celato⁵³¹.

La rottura, operata dal metodo sperimentale, segna il definitivo tracollo di una concezione dispregiativa dell'esperienza (come l'accumulo ripetitivo di una formica) e l'avvento di una visione trasformativa (l'attività rielaboratrice dell'ape produttrice di miele). Nell'ape viene raffigurato l'homo faber, capace di intervenire sulla natura controllandola. Tra i protagonisti del «nuovo spirito che era all'opera nella ricostruzione intellettuale» Dewey colloca Bacone, figura profetica della fiducia nelle capacità creative dell'uomo per mezzo delle previsioni scientifiche⁵³². Quest'appellativo è appropriato secondo Dewey, poiché Bacone demolì il primato della «vecchia logica», intesa come un insegnamento del già noto che pensava solo a «indottrinare» e a «disciplinare»⁵³³ e «proclamò con eloquenza la superiorità della scoperta di fatti e verità nuove rispetto alla vecchia dimostrazione»⁵³⁴. Se la scoperta non avviene per registrazione di fatti o dimostrazione logica (ragionamento), principi e leggi della natura sono da cercare secondo procedure articolate e complesse, che richiedono l'azione. La novità della scienza sperimentale, che rivoluziona la concezione dell'esperienza, è, secondo Dewey, proprio questa idea: che azione e conoscenza facciano tutt'uno nel processo di scoperta (*scientia et potentia in idem coincidunt*). Lo sviluppo di queste tesi sul rapporto tra conoscere e fare portano a includere l'«irruzione nell'ignoto» (induzione come svelamento di fatti e principi ignoti), a far interagire natura e tecnica⁵³⁵

⁵³¹ ID., *Rifare la filosofia*, cit., p. 52 [in *MW*, 12, p. 97].

⁵³² Nel ritratto di Bacone in *Rifare la filosofia* egli viene dipinto come un profeta che «mescola confusamente il vecchio e il nuovo» (*ivi*, p. 49 [in *MW*, 12, p. 95]).

⁵³³ *Ivi*, p. 51 [in *MW*, 12, p. 97] «La logica della scoperta, al contrario, guarda al futuro» (*ivi*, pp. 52-53 [in *MW*, 12, p. 98]).

⁵³⁴ *Ibidem*.

⁵³⁵ Cfr. K. LÖWITH, «*Verum et factum convertuntur*»: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari, in A.A.V.V., *Omaggio a Vico*, Morano Editore, Napoli 1968, pp. 73-112.

e a integrare il fattore sociale sia nel perseguimento che nei fini della conoscenza. Attraverso la figura di Bacone, Dewey definisce un paradigma di ricerca (in lotta contro i pregiudizi) che trasfigura i fatti così come si presentano nella quotidianità per “costringerli” a farli parlare; un metodo del controllo che può essere esercitato in maniera fruttuosa non solo sulle cose della natura, ma anche sul mondo civile con l’instaurazione di un mondo nuovo. Per comprendere la caratterizzazione sperimentale dell’esperienza, distinta da quella empirica, è decisivo, cogliere gli effetti provocati dall’integrazione delle tecniche di osservazione, di strumenti per esperimenti, di laboratori come fattori costitutivi nell’elaborazione delle conoscenze. Si tratta di un rapporto trasformativo ed euristico, che concepisce l’esperienza non come un insieme o accumulo di conoscenze acquisite soltanto ma come un processo aperto i cui *come* e *perché* possono venir intelligentemente controllati (con osservazioni, esperimenti, verifiche)⁵³⁶.

L’interesse di Dewey per l’applicazione del metodo sperimentale non è solo storico-scientifico, esso permea interamente il suo pensiero. Il suo orientamento complessivo si muove verso una visione del conoscere come un modo dell’azione pratica (di interazione) e trova nelle idee, assunte a linee guida negli esperimenti, il punto di partenza per riflettere e approfondire la “natura” attiva e la capacità direttiva di concetti, significati e forme del pensiero. Pertanto l’assimilazione dei contributi teorici del metodo sperimentale da parte di Dewey investe appieno la sua nozione di esperienza.

L’«empirismo genuinamente sperimentale». Radici sperimentali della nozione deweyana di esperienza. Il nocciolo di una concezione sperimentale dell’esperienza è dato dalla disposizione a interagire attivamente coi mutamenti (fare previsioni e verifiche, osservabili e comparabili con quelle altrui) al fine di poter esercitare un controllo e rispondere in maniera metodica alle circostanze determinate e organizzare osservazioni ed esperienze future⁵³⁷. Sul piano filosofico, a un’assimilazione profonda

⁵³⁶ Questo atteggiamento differente nei confronti di ciò che è empirico proprio della scienza moderna si riflette anche nei suoi oggetti di studio. Essa studia ciò che muta (fisica e chimica ne sono esempi), e ricerca le relazioni reciproche, le interazioni, tra gli oggetti (non più la loro essenza). Cfr. «Il metodo sperimentale consiste proprio nella produzione di cambiamenti in ciò che si vuole studiare» (M. ALCARO, *John Dewey. Scienza, prassi, democrazia*, cit., p. 88).

⁵³⁷ In *La Ricerca della Certezza* Dewey delinea il corso storico dai filosofi greci sino alla fisica di Bohr, che segna il passaggio dalla concezione scientifica greca classica, a quella moderna, sino a quella inaugurata dalla teoria della relatività di Einstein e dalla fisica di Bohr. Nella classicità lo scienziato osservava come le essenze, le nature interne ai corpi, si dispiegavano nei loro movimenti; questa idea

dei contributi teorici sperimentali, corrisponde un «empirismo genuinamente sperimentale»⁵³⁸. L'«empirismo genuinamente sperimentale» è una concezione logica, caratterizzata da un certo modo di considerare i concetti (i contenuti del pensiero) e i criteri per determinare la fondatezza delle conoscenze. La sua posizione radicale (genuina) afferma l'origine empirica delle idee, la definizione delle stesse come operazioni da compiere e ammette la prova della loro validità nel legame con l'esperienza concreta, attraverso il vaglio delle conseguenze delle operazioni stesse, osservabili nei cambiamenti suscitati. In ambito logico queste concezioni, corroborate dall'effettiva indagine scientifica, cozzano con la visione tradizionale della logica e la loro applicazione suscita radicali trasformazioni in seno alla logica stessa. Nel capitolo quinto della *Logica*, intitolato *La necessaria riforma della logica*, Dewey sostiene la necessità di una riforma della logica classica nella contemporaneità, dichiarando oramai superato il giudizio dato da Kant sulla compiutezza della logica nella sua *Critica della ragion pura*. In queste pagine egli contrappone alla logica aristotelica, maturata in determinate condizioni scientifico-culturali, la necessità di una riforma della logica aggiornata alle condizioni attuali scientifiche e culturali⁵³⁹. Egli assume che la logica classica, commisurata alla costellazione culturale greca (estetica, politica, scientifica), come lo specchio di una visione statica separa ciò che è perfetto e immutabile e ciò che è imperfetto e soggetto a mutamento⁵⁴⁰: Essere (l'oggetto più stabile e conoscitivo per eccellenza) e materia (massimo di instabilità e variazione). In questa visione statica, secondo la quale il cambiamento corrisponde a mancanza di essere, il pensiero formula proposizioni e giudizi (sillogismo) secondo relazioni di inclusione o esclusione (definizione e classificazione), senza lasciar spazio a «una logica della scoperta e dell'invenzione»⁵⁴¹. La logica classica, lasciando ai margini del suo raggio di interesse il

veniva poi rovesciata dalla scienza moderna (di Galileo e Newton), attraverso la pratica dell'esperimento. Lo scienziato moderno interagisce con la natura per osservarla. Ma la portata trasformatrice di queste osservazioni venne messa a fuoco, solo sviluppando un concetto di "transazione" che tenesse conto del reciproco condizionamento di colui che conosce e il conosciuto (massa, velocità, diventano relazioni tra gli eventi come essi appaiono a un osservatore), elaborato dalla fisica contemporanea.

⁵³⁸ J. DEWEY, *La ricerca della certezza*, cit., p. 117 [in *LW*, 4, pp. 90].

⁵³⁹ ID., *Logica, teoria dell'indagine*, p. 129 [in *LW*, 12, p. 86].

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 131 e ss [in *LW*, 12, pp. 88 e ss.].

⁵⁴¹ *Ivi*, cit., p. 136 [in *LW*, 12, pp. 92]. E il sillogismo è, per Dewey, «l'apprensione o visione immediata delle reali relazioni di inclusione ed esclusione pertinenti alle totalità esistenti in Natura» (*ivi*, p. 137 [in *LW*, 12, pp. 93]).

mutamento, trascura i processi di apprendimento del conoscere⁵⁴², si è resa del tutto inattuale nella costellazione culturale contemporanea. Dopo l'apparizione della *Origine della specie* di Darwin⁵⁴³, afferma Dewey deve considerarsi punto saldo, il fatto che un universo o la natura sia un processo in continuo svolgimento; e lo studio delle forme possibili di trasformazioni e delle relazioni che intervengono al loro controllo, deve costituire l'oggetto privilegiato di conoscenza e stimolare forme di pensiero adeguate alla sua ricerca. La conclusione dei ragionamenti dell'autore è che il lascito più importante di questa rivoluzione travalica i limiti di una logica di settore, per interessare l'intero processo dell'esperienza. Quindi, sul piano logico, l'integrazione dell'empirico con i suoi tratti di mutamento, instabilità, trasforma i significati dei termini della logica classica; e la concezione operativa dei concetti (sotto il titolo di «empirismo genuinamente sperimentale») ne costituisce una delle trasformazioni più radicali.

Carattere problematico della esperienza. Se l'inserimento della dimensione processuale del cambiamento ha accelerato una trasformazione della logica in senso operativo, sul piano dell'esperienza vissuta ed esistenziale l'inclusione del mutamento può essere espresso con i caratteri di instabilità, rischio, precarietà. Instabilità, rischio, precarietà che ineriscono a determinate circostanze (o situazioni) esperienziali. «L'uomo» scrive Dewey in *Esperienza e natura* «si trova a vivere in un mondo aleatorio»⁵⁴⁴ e «il mondo è una sorta di teatro del rischio»⁵⁴⁵. Più che in uno stato soggettivo il carattere problematico viene fotografato da Dewey come il carattere concreto di una circostanza materiale e obiettiva: è «il mondo delle cose empiriche [che] include l'incerto, l'imprevedibile, l'incontrollabile, l'azzardoso»⁵⁴⁶. In questo carattere dell'esperienza ciò che emerge è il lato primitivo, indiscriminato, grezzo, rischioso, indeterminato della vita umana. Ma questo carattere riguarda un aspetto soltanto del mondo dell'esperienza, al quale appartengono anche le regolarità (come i cicli

⁵⁴² L'apprendere è un venire in possesso del già conosciuto nell'intuizione della e nel coglimento dell'essenza che definisce una specie compiuta o totalità.

⁵⁴³ «Il titolo stesso era l'espressione di una rivoluzione nella scienza, giacché la concezione delle specie biologiche era stata una manifestazione importante della tesi della completa immutabilità. Questa concezione era stata ormai bandita prima di Darwin da tutti i campi della scienza, salvo la botanica e la zoologia. Ma quest'ultima era rimasta la roccaforte della logica classica in materia scientifica» (*ivi*, p. 142 [in *LW*, 12, pp. 97]).

⁵⁴⁴ *Id.*, *Esperienza e natura*, 1948, cit., p. 48.

⁵⁴⁵ *Ivi*, p. 48.

⁵⁴⁶ *Ivi* p. 49.

stagionali) dell'esperienza comune e scientifica: instabilità e durevolezza compongono lo scenario della vita. E l'attività riflessiva si determina nell'impegno continuo a vagliare le condizioni che portano al superamento della precarietà. La caratterizzazione degli aspetti instabili e precari dell'esperienza costituisce, quindi, un aspetto importante per comprendere la definizione processuale e sperimentale dell'esperienza data da Dewey. Lo stato di squilibrio, di insoddisfazione o di pericolo sono qualità delle situazioni dell'esperienza immediata. Altrettanto lo sono gli stati di stabilità, di soddisfazione e sicurezza. Nella discrepanza tra questi modi di situazioni concrete esperienziali s'inserisce, con l'uomo, l'attività pensante o riflessiva. L'esperienza riflessa è un elemento costitutivo dell'esperienza umana che si adopera per controllare i primi modi al fine di realizzare i secondi e di trarsi fuori da vicende che implicano rischi. Il pensiero muove da una situazione problematica⁵⁴⁷ (stato iniziale) al fine di risolverla e il conseguimento del successo (stato finale) consacrerà la validità del suo percorso⁵⁴⁸. La sua attività si svolge tra le due situazioni per guidare la trasformazione dall'una all'altra ed è condizionata da entrambe: dalla situazione di partenza in relazione alle quali modella le sue idee-progetto, e dalla situazione finale, consumatoria, che può offrirle successo o meno. La riflessione si estende e gradua sino all'azione, poiché è nel valore dell'azione compiuta che può venir deciso e misurato l'esito dell'attività pensante. Essa interviene in un processo circolare di natura accrescitiva⁵⁴⁹. Suo punto di cominciamento è l'esperienza vissuta, immediata, di circostanze che non sono più integrabili nello svolgimento continuo dell'interazione con quelle precedenti (situazione confusa, discordante e piena di dubbi). Suo punto finale è la realizzazione di un mutamento che ripristina l'ordine e sostituisce alla situazione iniziale un mondo differente sotto l'aspetto di una stabilità esperita con qualità nuove (soddisfazione). Tra queste due situazioni, che corrispondono, a esperienze personali dirette differenti, sta l'attività riflessiva, che scaturisce *da* e *tra* esse, e trova realizzazione *in* esse. In occorrenza di un imprevisto (impiccio) essa compare a sospendere l'intervento diretto

⁵⁴⁷ *Ivi* p. 64.

⁵⁴⁸ Cfr. le cinque fasi del pensiero riflesso (o inferenza): a) la «suggerione»; b) la «intellettualizzazione»; c) l'«idea come guida o ipotesi»; d) il «ragionamento»; e) «il controllo dell'ipotesi mediante l'azione» (in J. DEWEY, *How we Think. A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*, Boston (1910; 1933) [in *LW*, 8, pp. 105-426]; trad. it. di A. Guccione Monroy, *Come pensiamo. Una riformulazione del rapporto fra il pensiero riflessivo e l'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1971, pp. 180-193 [in *LW*, 8, p. 200-208]).

⁵⁴⁹ La relazione tra attività produttiva, che concerne i mezzi, e attività consumatoria, che concerne i fini, sono strettamente connesse e non possono essere disgiunte le une dalle altre.

su oggetti e persone, per riflettere sulla situazione e riassetare tra loro le componenti che suscitano difficoltà; e, mettendole in relazione a qualcosa di ancora non presente, compone in unità il quadro situazionale precedentemente frantumato. Di questa dialettica immaginativa e trasformativa ciò che a Dewey preme segnalare è la congiunzione dei vari passaggi tra loro, il “trapasso” di un momento, quello della esteriorizzazione del pensiero in azione, all’altro momento, quello della interiorizzazione del processo come capacità di prevedere le conseguenze delle proprie azioni. In altri termini, il processo di apprendimento (tema presente nei suoi “infiniti” studi e nelle sue ricerche pedagogiche e psicologiche).

Dietro alla caratterizzazione processuale dell’esperienza non si trova, pertanto, né una metafisica del processo, né delle relazioni né dell’attività pensante. Piuttosto, l’esperienza viene dall’autore vista come sempre determinata e concreta, comprendente la totalità delle funzioni umane nella loro relazione reciproca in un ambiente sociale e naturale, e in questo “scambio” finalisticamente orientata. Nel carattere processuale dell’esperienza è da cercare la risposta positiva di Dewey alle sue critiche all’intellettualismo e all’interpretazione soggettivista della esperienza. L’acquisizione, aperta continua graduale e disomogenea, di modi di rapportarsi alla realtà più conformi agli scopi umani è anche la via per superare i dualismi nell’esperienza (senso comune-scienza, esperienza diretta-esperienza riflessa, azione-pensiero, mezzi-fini).

7. *Considerazioni sulla pars destruens e la pars costruens*

Nel secondo e nel presente capitolo abbiamo delineato il contesto teorico in cui Dilthey e Dewey iniziano a elaborare una teoria dell’esperienza. E lo abbiamo fatto a cominciare dal loro confronto con la tradizione filosofica razionalista, empirista e trascendentale kantiana. Nella critica di entrambi alle tradizionali concezioni dell’esperienza (*pars destruens*), è emersa una trama di punti di convergenza tra i due filosofi, come il superamento di metafisica, intellettualismo, visione rappresentazionale della conoscenza e concezione atomistica dell’esperienza. Seguendo detta trama è possibile ricavare anche i nuclei teorici con cui i due pensatori rispondono in positivo alle critiche sollevate (*pars costruens*) e configurano i propri progetti e la propria

nozione di esperienza. Vediamo, prima di chiudere, quali punti d'incontro sorgono da questa trama.

Un primo punto, che costituisce al contempo un momento d'incontro e di demarcazione è la relazione tra storicizzazione della esperienza teoria della conoscenza e psicologia. Per entrambi, le strutture che rendono possibile l'esperienza devono essere viste come il risultato di una genesi storica e sociale; la cui determinazione richiede di riformulare il problema logico-gnoseologico tradizionalmente modellato sullo schema della rappresentazione. Dilthey fa dell'esperienza la materia del problema gnoseologico e logico. Impiegando i concetti di *fenomenalità*, *fatti di coscienza*, *Innewerden*, *Selbstbesinnung*, e ponendo a base della fondazione conoscitiva la descrizione e l'analisi della correlazione tra natura e psiche (l'esperienza vissuta), egli elabora un approccio all'esperienza in chiave psicologica (i due principi fondamentali della filosofia costituiscono così le basi di un approccio psicologico)⁵⁵⁰. La vita psichica concreta, nella sua interna connessione, si configura come il "sottosuolo" del processo conoscitivo le cui profondità giungono sino alla storia. Dilthey unisce comprensione di sé e riflessione storica, come si legge nelle prime pagine della sua *Introduzione* (in cui egli scrive che «la storia dell'evoluzione intellettuale mostra infatti la crescita alla limpida luce del sole dello stesso albero le cui radici la fondazione teoretico-conoscitiva deve andare a cercare sotto terra»⁵⁵¹). E nella parte finale della *Introduzione*, al termine della sua disamina critica sull'ascesa e tramonto della metafisica, conclude affermando che dopo la fine della metafisica la via da seguire è la via gnoseologica che è il compito della contemporaneità («la prospettiva gnoseologica dell'umanità»).

Il problema dell'esperienza riveste un ruolo centrale ai fini della teoria della conoscenza e della logica anche per Dewey. Le sue posizioni sulla psicologia lo portano

⁵⁵⁰ Già nelle lezioni di psicologia e nel corso delle ricerche del secondo volume della *Introduzione* scriveva Dilthey sul compito della psicologia in annotazione sui metodi impiegati della esperienza interna e auto-osservazione: «Psicologia = scienza della vita spirituale umana. [...] Dal punto di vista della scienza della esperienza psicologia è la scienza dei processi, che sono dati originariamente nella esperienza interna e sono connessi gli uni agli altri mediante l'unità dell'io. – Dall'esterno corpi, dall'interno processi, che sono connessi nella unità dell'io. [...] *Tutti gli enigmi si costituiscono qui*. Ci si deve accontentare di ciò: 1. Interesse per sé. 2. Il tema del corpo. 3. Il fondamento di tutti i processi sociali e storici. Inoltre solamente coscienza critica sulla possibilità dell'io, dei fondamenti fisiologici ecc.» (W. DILTHEY, *Anmerkungen*, GS XIX p. 434 – corsivo nostro).

⁵⁵¹ ID., *Introduzione*, cit., p. LXV [GS I, p. XX]. Cfr. lettera a Yorck 11 febbraio del 1884, scritta poco dopo la pubblicazione della *Introduzione*, dove espone al suo amico le ragioni teoriche della sua impostazione insieme sistematica e storica, criticando la separazione tra filosofia e storia (*Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877-1897*, a cura di S. von Schulenburg, Halle 1923; trad. it. di F. Donadio, *Carteggio 1877-1897*, Guida, Napoli 1983, p. 139).

a considerare il sé non come un punto di partenza assoluto e fuori dal tempo della conoscenza, ma come un processo aperto nel quale soltanto si possono distinguere io e mondo. Negli scritti giovanili si rintraccia una forte componente psicologica, che permane anche negli scritti maturi, in particolare nell'appello all'esperienza immediata quale via di accesso alla riflessione sulla esperienza. Tuttavia, l'indirizzo psicologico giovanile viene dal filosofo di Burlington gradualmente assorbito nell'impianto transazionale della maturità. Già a partire dagli scritti degli anni novanta le premesse filosofico-psicologiche sfociano in un approccio interazionale, incentrato sulla continuità di organismo e ambiente secondo il modello biologico evolucionista. Perseguendo il monito di attenersi all'esperienza nella sua integrità, proprio del punto di vista transazionale, Dewey approda a una considerazione integrale dell'esperienza, nella reciprocità di momenti attivi e passivi, e a una visione processuale, in cui rappresentazioni, azioni e sentimenti costituiscono momenti di determinazione irrelati tra loro. Tratto caratteristico della sua posizione è la tendenziale, perché storica, identificazione delle modalità accrescitive e migliorative dell'esperienza con le procedure riflessive sperimentali (pratiche, affinate sì nell'esercizio delle scienze naturali e matematiche, ma che appartengono al dominio dell'umanità intera). Entrambi i filosofi si ritrovano, pertanto, sull'esigenza di fondare un sapere scientifico sull'esperienza, muovendo dall'esperienza vissuta, originaria, rispetto al pensiero astratto.

Un secondo punto, connesso al primo, riguarda il primato metodologico dell'esperienza vissuta e la funzione fondante della psicologia rispetto al problema conoscitivo. Un tema questo, a sua volta, terreno di incontro e di demarcazione tra i due filosofi. Sia Dilthey che Dewey riconoscono il valore epistemologico dell'esperienza vissuta. Dilthey centra il suo progetto di fondazione delle scienze dello spirito sulla peculiarità dell'esperienza interiore e si batte per difendere l'autonomia di questa fondazione dall'ingerenza delle scienze naturali. Su questa base, giunge a trasformare il concetto di scientificità e a riformulare il problema conoscitivo in termini antropologico-storicistici. Dewey afferma la necessità di dissolvere il problema conoscitivo nella sua impostazione generale (*überhaupt*), sostenendo l'applicazione della critica conoscitiva a situazioni specifiche. Egli riformula il problema gnoseologico sui binari di una logica di ricerca sperimentale. Tale assunzione del metodo

sperimentale, che si è affinato nell'esercizio nel corso della storia umana, non comporta l'accettazione di una procedura scientifica *di fatto dominante*, bensì una critica assunzione del nocciolo teorico della scienza contemporanea (il pensiero conosce e opera con relazioni, intervenendo sul suo oggetto di conoscenza; e ciò non può essere lasciato ai margini della gnoseologia, ma deve essere assunto pienamente). Distintiva, rispetto a Dilthey, rimane la sua difesa del metodo sperimentale dell'indagine come modello di ricerca unitario; difesa conseguente alla sua interpretazione storica dell'esperienza in relazione al problema conoscitivo (non più formulabile, secondo lui, nella domanda "è possibile una scienza della esperienza?", bensì in quella su come sia possibile conoscere le relazioni soggettive e oggettive di una determinata fetta d'esperienza in maniera più coerente rispetto alle altre). Lo schema difficoltà-suo superamento, in cui si accende e svolge l'attività del pensiero, fa dell'esperienza vissuta un essenziale filo conduttore per la ricerca; ricerca che poi si sviluppa nella direzione del suo controllo sotto la guida dell'intelligenza, e in ultimo riversa la sua efficacia in un auspicato miglioramento della partecipazione e comunicazione sociale. A chiarimento del concetto di esperienza vissuta in Dewey, e dei suoi riflessi sul piano del metodo, si può far riferimento al giudizio oscillante dato da Dewey nei confronti di James. Nello scritto pubblicato nel 1925, *The Development of American Pragmatism*, Dewey riconosce nell'opera di James un importante contributo per il movimento pragmatico, poiché con la sua concezione delle sensazioni, immagini e idee questi ha fornito la base per contrastare la descrizione del mentale come associazione discreta di atomi⁵⁵², e ha contribuito a interpretare la psicologia umana sulla base della biologia darwiniana⁵⁵³. In *From Absolutism to Experimentalism* (del 1930) Dewey, tra gli indirizzi metodologici che dichiara di ritrovare nei *Principi* di James, egli afferma la sua preferenza per l'indirizzo oggettivo. Tra l'indirizzo di ricerca soggettivo, legato alla tradizione psicologica della coscienza, e quello oggettivo, legato alla radice biologica

⁵⁵² Per primo, scrive Dewey già in *Psychology*, James «nega che sensazioni, immagini e idee sono discrete e... rimpiazza quelle con un corso continuo che lui chiama "the stream of consciousness"» (J. DEWEY, *Psychology*, cit., *EW*, 2, p. 35; cfr. ID., *The Development of American Pragmatism*, in *Studies in the History of Ideas*, ed. Department of Philosophy, Columbia University Press, New York 1925, vol. 2, pp. 353-77 [in *LW*, 2, pp. 3-21]).

⁵⁵³ L'interpretazione darwiniana di James considera il fenomeno mentale come funzioni con le quali l'organismo umano realizza determinati risultati. Proprio questo aspetto viene enfatizzato da Dewey, che sviluppa la natura teleologica dei fenomeni mentali (e in particolare dell'elaborazione concettuale).

della concezione della psiche, egli predilige il secondo⁵⁵⁴, in quanto indirizzo che meglio si accorda con il proprio intento di unificare prospettiva sperimentale e idealismo hegeliano.

Un terzo punto, allo stato attuale dell'analisi, riguarda quindi la consistenza di nuclei teorici comuni ai due filosofi nella nozione di esperienza configurata. Questi nuclei comuni ai due filosofi sono: a) l'esperienza ha una struttura correlazionale che viene esperita immediatamente (superamento dei dualismi); b) l'esperienza è la base di ogni sapere scientifico (critica alla metafisica) e corrisponde a un livello elevato di elaborazione dei contenuti esperiti, mediato linguisticamente e comunicabile; c) il carattere storico-sociale della esperienza è un fattore che interviene sui modi strutturali di sviluppo della stessa (storicizzazione e antropologicizzazione della struttura dell'esperienza); d) l'esperienza si svolge in un complesso intreccio di componenti emotive volitive e intellettive, irriducibili le une alle altre, inerenti a un soggetto in scambio reciproco con l'ambiente, e non si esaurisce nella sola attività conoscitiva (origini non cognitive della conoscenza); e) il pensiero riflette e si applica alle relazioni dell'esperienza nella sua dinamica. Ci pare opportuno, prima di passare al capitolo successivo, soffermarci su una tesi presente in entrambi i pensatori, rilevante dal punto di vista del loro approccio all'esperienza. È convinzione comune sia a Dilthey che a Dewey che i processi elementari dell'esperienza siano da considerarsi un momento primario, per quanto semplice, nella genesi dei processi intellettuali, giacché in essi opera un'attività di orientamento, una elementare capacità riflessiva. Questa tesi trova una prima formulazione compiuta nella fisiologia ottocentesca tedesca. Si deve a Johannes Müller il merito di aver introdotto nella ricerca fisiologica un tema sul quale si adoperò una generazione di studiosi, tra i quali vanno ricordati Helmholtz, Du Bois-Raymond, His e, successivamente, Wundt. In *Über die phantastische Gesichterscheinungen* del 1826 il fisiologo tedesco dà le linee di una teoria della metamorfosi delle immagini, presentando la sua dottrina della energia specifica dei sensi, che muove dalla tesi che i sensi hanno la capacità di produrre, sotto stimoli identici, sensazioni diverse, e ne svolge le conseguenze. Il quadro teorico a sostegno delle sue argomentazioni, volte a minare le basi della psicologia associazionistica e meccanicistica, è centrato sui concetti di autoconservazione e movimento. La sua

⁵⁵⁴ Cfr. J. DEWEY, *From Absolutism to Experimentalism*, 1930 [in *LW*, 5, p. 157]; e ID., *Il dileguare del soggetto nella Psicologia di W. James* (1942), cit.

concezione dell'organismo lo porta a considerare gli organi percettivi, ad esempio la vista, non come funzioni ricettive neutre, passive e meccanicamente riproduttive, ma come dotate di una energia propria e creativa⁵⁵⁵. Helmholtz rielabora la tesi del mastro, che le sensazioni siano il risultato di una rielaborazione delle proprietà degli oggetti nel "codice" caratteristico di ciascun senso (*Qualitätenkreis*), introducendo i fattori della consuetudine e dell'adattamento. L'atto percettivo, egli sostiene, è orientato da un'aspettativa fortificata dall'abitudine, che agisce come una sorta di giudizio interpretativo⁵⁵⁶. Anche lui mette in risalto il momento di attività e di costruzione negli atti percettivi, in particolar modo in quelli visivi, oggetto delle sue ricerche di ottica fisiologica. Così egli afferma che sin nei più elementari processi percettivi i dati sensoriali sono plasmati nell'attività, inconsapevole e muta, di giudizi (deduzioni, inferenze analogiche) che li orientano. Si è visto che a Basel Dilthey si appassiona per gli scritti di fisiologia di J. Müller e Helmholtz, e a Berlino stringe con Helmholtz (ove dal 1871 era professore ordinario di fisica) un rapporto cordiale⁵⁵⁷. Di queste ricerche fisiologiche, il nostro filosofo riprende e sviluppa l'idea che il dato non è semplicemente osservato, ma osservato in virtù di un interesse a comprendere qualcosa di determinato (*Erkenntniswollen*), e che tale interesse prende forza in un individuo che agisce e vuole⁵⁵⁸. Dilthey dà sviluppo all'intellettualità della percezione (*Intellektualität der Sinneswahrnehmung*) applicandola agli stati interiori; è una «falsa abitudine, –

⁵⁵⁵ Il fisiologo J. Müller fu una delle figure più significative nell'emancipazione dello studio della natura vivente dalla filosofia della natura speculativa. Il saggio *Über die phantastische Gesichterscheinungen* si inquadra nella eredità filosofico-poetica dell'età di Goethe, il suo intento è determinare l'essenza della immaginazione, il vivente dello spirituale. Nella sua ricerca i concetti centrali sono i processi del *Wachstum* e della *Umbildung* (la metamorfosi delle immagini si compie in un *Beschränken* ed *Erweitern*). Questa concezione organica della immaginazione colpiva il modello associazionista in tre punti: 1) contrapponendo alle rappresentazioni l'una accanto all'altra l'idea di un flusso; 2) definendo il ritmo di questo scorrere nella dinamica di *beschränken-erweitern*; 3) affermando la continuità dei processi di indagine in forme fondamentali, i tipi. Sul tema si veda F. RODI, *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1969, pp. 64-69; E. G. BALDWIN, *A History of Experimental Psychology*, Appleton-Century-Crofts, Inc., New York 1950, pp. 91-95; A. ORSUCCI, *Tra Helmholtz e Dilthey: filosofia e metodo combinatorio*, cit., pp. 104-115.

⁵⁵⁶ A. ORSUCCI, *Tra Helmholtz e Dilthey: filosofia e metodo combinatorio*, cit., p. 132.

⁵⁵⁷ Nell'ambiente attorno a Trendelenburg era vivo l'interesse per la fisiologia di Müller. Dilthey avrebbe preso conoscenza degli scritti mülleriani grazie alla lettura di G. T. Fechner, *Elemente der Psychophysik* (1860), dove sono riportati stralci dello scritto del '26 di Müller. Il filosofo definisce Helmholtz «l'incarnazione dello spirito scientifico dell'epoca» (W. DILTHEY, *Anna von Helmholtz*, *GS XI*, pp. 258-70, qui p. 263)

⁵⁵⁸ Cfr. W. DILTHEY, *Breslauer Ausarbeitung*, cit., *GS XIX*, p. 91; e: «Tutto, assolutamente tutto quel che cade nella mia coscienza, contiene una datità già ordinata o suddivisa o collegata o inserita in un qualche rapporto e compresa comunque mediante processi intellettuali» (ID., *Vivere e conoscere*, cit., *GS XIX*, p. 335)].

scrive l'autore – considerare la percezione come qualcosa di già pronto da sempre»⁵⁵⁹, occorre tener conto del suo carattere prospettico, impresso dalla capacità selettiva e anticipatoria percettiva che modella in vista di un qualche scopo i dati sensoriali. L'intellettualità della percezione interna è il mezzo con cui egli legittima la possibilità dell'auto-osservazione e la descrizione dei fatti della esperienza interna, alla quale si connette la possibilità di ogni studio della natura umana⁵⁶⁰. Dilthey elabora metodologicamente questa proprietà della continuità tra esistenza dei vissuti (atti psichici) e conoscenza di essi, e ne fa la base per la sua fondazione del sapere, conducendo una sistematica descrizione e analisi dei fatti della esperienza vissuta⁵⁶¹. Anche James ha affermato il carattere anticipatorio dell'elemento intellettuale o ideazionale della percezione e nei *Principi* si interessa del fattore interpretativo dell'attenzione selettiva, richiamandosi esplicitamente a Helmholtz⁵⁶². E, nello stesso periodo, lo stesso Dewey elabora, sotto l'influsso delle posizioni idealistiche (Berkely Kant e Bradley), l'idea della attività interpretativa della mente nei processi di concettualizzazione (nell'abilità di discriminare, identificare, mettere in relazione, associare, comparare), presentando la mente come un fattore teleologico e mediatore (con *Illusory Psychology* e *Knowledge and Idealization*). Abbandonata la posizione idealista, rimane salda in Dewey la tesi che il mondo percettivo non sia separato dall'ordine concettuale, e che vi sia piuttosto una relazione di reciprocità trasformativa. Sulla base dell'idea che la conoscenza sia un progressivo dispiegarsi del contenuto percettivo, egli afferma in *Is Logic a Dualistic Science?* la continuità di processo mentale e oggetto della conoscenza, sia nella scienza che nel senso comune⁵⁶³; e in *Realtà come esperienza* il carattere contestualizzato di ogni «porzione conoscitiva dell'esperienza»⁵⁶⁴. Sono, poi, noti gli sviluppi pedagogici, che Dewey dà a questa tesi,

⁵⁵⁹ Cfr. ID., *Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Viertes bis sechstes Buch (Viertes Buch)*, cit., GS XIX, p. 185.

⁵⁶⁰ Cfr. ID., *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., GS XIX, p. 28.

⁵⁶¹ In merito al rapporto di continuità tra esperienza vivente e riflessione si veda A. Marini che raffigura questo rapporto impiegando l'immagine di un triangolo – la cui base è l'esperienza stessa, il cui vertice rappresenta le scienze singole e i cui lati stanno per il duplice movimento di riflessione e descrizione (A. MARINI, *Alle origini della filosofia contemporanea*, cit., pp. 205-26).

⁵⁶² Per l'enunciazione della tesi dei processi mentali di selezione e interpretazione, cfr. W. JAMES, *The Principles*, vol. I p. 224 e p. 448.

⁵⁶³ Cfr. M. WHITE, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, cit., pp. 77-78.

⁵⁶⁴ J. DEWEY, *Reality as Experience*, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», 3 (1906), pp. 253-57 [in *MW*, III, pp. 101-106]; trad. it. in *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, cit., pp. 70-76.

da *Come pensiamo a Democrazia e educazione*⁵⁶⁵, ponendo attenzione sulla capacità che l'educazione ha di stabilire una continuità tra piano individuale e sociale, attraverso processi di assimilazione e partecipazione al complesso di relazioni significative sociali. Implicazioni di questa tesi si ritrovano anche nell'impianto transazionale di *Knowing and the Known*, al quale si ispirano le ricerche compiute da un gruppo di Princeton e ricordate da Visalberghi nel suo studio su Dewey, *Esperienza e valutazione*⁵⁶⁶. Le «Ames Demonstrations» mostrano, ricorda Visalberghi, il carattere prognostico del fenomeno percettivo, «che anziché rispecchiamento di una realtà oggettiva esterna. È sempre, persino quando si percepisca monocolarmente un semplice punto luminoso, una forma straordinariamente complicata di aggiustamento dell'organismo nell'ambiente, basata su fattori molteplici, dei quali soltanto una parte corrisponde ai cosiddetti stimoli sensoriali, mentre un'altra parte è costituita dalle nostre abitudini, dalle nostre aspettative e assunzioni, che operano a livello subconscio»⁵⁶⁷. La proprietà dei processi elementari, più semplici, di essere riflettuti viene riconosciuta e sviluppata metodologicamente da entrambi i filosofi nella loro riflessione sull'esperienza.

Da queste prime considerazioni sono emerse affinità e distanze. Sia i fili comuni che quelli specifici di ognuno dei nostri filosofi ci mostrano come i due filosofi si ritrovino entrambi nella teoria dell'esperienza.

⁵⁶⁵ Cfr. il capitolo «L'educazione come crescita», ID., *Democrazia e educazione*, cit. pp. 85-98 [in *MW*, 9, pp. 46-58].

⁵⁶⁶ A. VISALBERGHI, *Esperienza e valutazione*, cit., pp. 23-29.

⁵⁶⁷ *Ivi*, p. 24.

Quarto capitolo.

Agire e conoscere nei modelli relazionali dell'esperienza

Premessa al capitolo

Apriamo questo capitolo con un richiamo alle ricerche di M. Jung sull'accostamento dell'ermeneutica al pragmatismo. Il nome di questo studioso è già comparso nel capitolo precedente nel citato studio su Dilthey James e Dewey. Ora lo richiamiamo per l'approfondimento condotto sulla struttura pre-cognitiva dei processi esperienziali, approfondimento che incide sul nesso di agire e conoscere oggetto del presente capitolo, col quale egli allinea l'approccio di Dilthey a quello pragmatista. Nello studio intitolato *From Dilthey to Mead and Heidegger: Systematic and Historical Relations*⁵⁶⁸, rilevando la centralità del pensiero di Dilthey nel panorama della filosofia contemporanea, Jung afferma che il nostro filosofo, specialmente attorno agli anni novanta dell'ottocento, può essere considerato come un comune punto di partenza per due delle più importanti direzioni della filosofia contemporanea: l'ermeneutica e il pragmatismo. Egli argomenta la tesi evidenziando collegamenti, sia teoretici che storici, tra Dilthey Mead e Heidegger. Ciò che di questo studio comparativo interessa, ai fini della nostra ricerca, è il collegamento che lo studioso instaura tra Dilthey e Mead. Questo collegamento valorizza la concezione diltheyana delle attività conoscitive come parti integranti del confronto *pratico* dell'essere umano con il suo ambiente⁵⁶⁹; e rintraccia nel filosofo tedesco le linee di una teoria dell'azione. La tesi è pertinente. Dilthey concepisce la vita

⁵⁶⁸ M. JUNG, *From Dilthey to Mead and Heidegger: Systematic and Historical Relations*, cit., pp. 661-77; sul tema dei rapporti tra ermeneutica e pragmatismo, per quanto svolto a partire da un differente punto di vista, si segnala la ricerca di R. FABBRICHESI LEO, *Peirce, Heidegger, James, Nietzsche*, CUEM, Milano 2009.

⁵⁶⁹ «[...] a theory of action, which regards cognitions [...] as an integral part of the confrontation between human beings and their surroundings» (M. JUNG, *From Dilthey to Mead and Heidegger: Systematic and Historical Relations*, cit., p. 668).

spirituale come una «continua effettualità reciproca tra la nostra vita propria e il *milieu* in cui essa respira, soffre e agisce»⁵⁷⁰. Più avanti, esaminando la struttura relazionale dell'esperienza, la riflessività dell'esperienza e il ruolo dell'azione all'interno di una dinamica di tipo accrescitivo, vedremo la pregnanza cognitiva dell'azione reciproca tra uomo-ambiente (naturale e sociale) nell'esperienza. Avviandoci all'analisi della struttura pre-cognitiva, ricordiamo anche, a testimonianza dei legami indiretti tra i nostri due filosofi, il saggio di John Good, *A Search for Unity in Diversity*, il quale evidenzia una sostanziale continuità tra J. Dewey e G. H. Mead nel riconoscere centralità alla dimensione pre-cognitiva dei processi esperienziali discorsivi⁵⁷¹.

L'intento di Dilthey, come si è visto, è di abbracciare l'ampia base dell'esperienza umana, interna e esterna, individuale e collettiva, vissuta e storico-effettuale, al fine di risolvere il problema gnoseologico; problema che la scuola neo-kantiana aveva svolto solo *a parte subjecti*, lasciando fuori il mondo storico-sociale. Su questa via il filosofo procede a una esplorazione sistematica degli aspetti non cognitivi del comportamento umano. E perviene a riformulare la prospettiva fenomenalistica coscienziale nei termini di «fatti di coscienza», interpretati come processi interazionali tra essere umano e mondo circostante. Per lui, come sottolinea a questo riguardo A. Marini, il problema conoscitivo può essere adeguatamente formulato solo muovendo dal rapporto tra integrale esperienza umana, privata e pubblica, e le scienze speciali (scienze umane psicologia scienze naturali)⁵⁷². Da parte sua Dewey incentra la propria visione dell'esperienza su un approccio interazionale, che dà risalto all'azione reciproca di momenti attivi e momenti passivi. E concepisce le distinzioni di soggettivo e oggettivo come differenziazioni che emergono solo all'interno di un processo dinamico e migliorativo. Egli lega strettamente la conoscenza all'azione. In questo paragrafo, si darà spazio alla sua elaborazione del modello relazionale dei processi esperienziali, partendo da uno scritto di psicologia del 1896 (*The Reflex Act Concept in Psychology*) nucleo originario della psicologia funzionalista. Scritto in cui egli espone la sua visione degli “elementi” dell'esperienza come funzioni e non come entità sostanziali e fa luce

⁵⁷⁰ W. DILTHEY, *Immaginazione poetica e follia*, cit., p. 71 [GS VI, p. 95].

⁵⁷¹ Secondo Good, a base della ricerca genetica dei processi intellettuali nei due filosofi, ci sarebbe l'interpretazione della logica dialettica hegeliana, comune a Dewey e a Mead con una modulazione naturalistica, demetafisicizzata filtrata dalla biologia e dalla nuova fisiologia (cfr. J. GOOD, *A Search for Unity in Diversity*, cit., p. 182).

⁵⁷² Cfr. A. MARINI, *Introduzione a Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 23-24.

sulla dimensione vissuta (*lived experience*) senza alcun riferimento al trascendente (critica alla metafisica⁵⁷³).

Iniziamo l'esame dei temi partendo da Dilthey.

1. Teoria della struttura

Con «teoria della struttura» intendiamo il complesso di riflessioni che Dilthey svolge nel descrivere l'esperienza umana in modo “fenomenologico”, in opposizione a quelle che egli chiama costruzioni alimentate dal presupposto di una coscienza extramondana (spirito) e di un soggetto isolato, costituito in se stesso prima della interazione con gli altri e con il mondo oggettivo. La nozione di struttura costituisce per Dilthey l'intelaiatura del processo in cui si svolge ogni esperienza; lo schema base della dinamica relazionale in cui s'intrecciano attitudini cognitive, componenti affettivo-volitive ed emozionali, attuali e “inconsciamente” sedimentate. L'impiego del termine «struttura» mostra che egli aveva assimilato il linguaggio scientifico-biologista del suo tempo. Si deve allo studio di F. Rodi, intitolato *Dilthey's Concept of Structure*⁵⁷⁴, la ricostruzione dell'uso di questo termine da parte di Dilthey.

Nella sua disamina storica, Rodi ricorda che il concetto di struttura nel XIX secolo e nei primi decenni del XX secolo era un termine riferito agli organismi viventi dotati di un'articolazione teleologicamente organizzata. Esso riguardava sia l'organismo che la mente umana. Secondo Rodi fu Caspar Friedrich Wolff⁵⁷⁵ a germanizzare il termine inglese di «*structure*» in «*Struktur*». Il fisiologo tedesco parlava di struttura interna dell'organismo, per indicare l'emergere del processo di differenziazione in natura dal

⁵⁷³ Cfr. J. GOOD, *A Search of Unity*, cit., p. 178.

⁵⁷⁴ F. RODI, *Dilthey's Concept of "structure" within the context of nineteenth-century science and philosophy*, in *Dilthey and Phenomenology*, a cura di R.A. Makkreel, J. Scanlon, The Center for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, Inc. 1987, pp. 107-121. Sul significato sistematico del concetto di struttura in Dilthey si rimanda a P. KRAUSSER, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, cit.; e più recentemente allo studio di 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 *Una logica per la psicologia*, a cura di M. Lombardo, Il Poligrafo, 2003, pp. 37-54.

⁵⁷⁵ Caspar Friedrich Wolff (1734-1794) fisiologo tedesco, sostenitore della teoria embriologica dell'epigenesi.

semplice al complesso. Il biologo Karl Ernst von Baer⁵⁷⁶, seguace di Wolff, approfondì la tesi che lo sviluppo organico avviene attraverso un passaggio di differenziazione; un progresso da uno stato di omogeneità a uno di eterogeneità. Fu, poi, Herbert Spencer a elevare il principio di differenziazione a legge universale di evoluzione, che governa la natura e il mondo storico-sociale. Spencer conosceva l'elaborazione tedesca dello sviluppo dalla omogeneità di struttura alla eterogeneità e nei *Primi principi* fa esplicito riferimento alla legge dello sviluppo organico dei fisiologi tedeschi. E Th. Ribot, nella sua *La psychologie Anglaise Contemporaine*, attribuiva ai fisiologi tedeschi il principio che negli organismi individuali il progresso consiste nel passaggio da una struttura omogenea a una eterogenea. Dilthey, che aveva letto Ribot⁵⁷⁷, con ogni probabilità assume da lui, attorno agli anni ottanta, il termine di struttura per designare il passaggio dalla omogeneità alla differenziazione. Il nostro filosofo, introducendo questo termine, pensa e rielabora accezioni già espresse con i concetti di *Gefüge* e *Gliederung* (sinonimi tedeschi di *structure*) sino a farne il nucleo della sua antropologia e psicologia. Così, se nel sesto libro della *Breslauer Ausarbeitung*, intitolato «Die Gliederung der Tatsachen des Bewußtseins»⁵⁷⁸, egli espone cosa intenda per struttura, senza fare ancora uso di questa parola; nelle lezioni berlinesi di psicologia e pedagogia, tenute qualche anno dopo attorno al 1884/85, fa uso di *Strukture* (termine che ritorna anche nei lavori contemporanei di estetica e pedagogia della seconda metà degli anni ottanta). Prendendo in mano i frammenti pubblicati nel XVIII volume delle *Gesammelten Schriften* è possibile seguire il processo che ha portato all'introduzione del concetto di struttura. Nel saggio *Die Mannigfaktigkeit des psychischen Lebens und ihre Einteilung*⁵⁷⁹, che fa

⁵⁷⁶ Karl Ernst von Baer (1792-1876) biologo estone, professore a Wurzburg e a Königsberg; tra il 1828-37 pubblica in tre volumi la sua *Storia dello sviluppo degli animali*, in cui espone la tesi che le fasi iniziali dello sviluppo dell'embrione sono simili nei diversi vertebrati.

⁵⁷⁷ In nota al frammento intitolato *La legge fondamentale della storia*, Dilthey si richiama esplicitamente al saggio di Ribot del 1870 sulla psicologia inglese contemporanea e, tramite esso, a Spencer. In questo contesto il filosofo parla di sviluppo, evoluzione, esplicitazione non in riferimento a una teoria che pone come meta finale la felicità umana, bensì nei termini di progressione da una struttura omogenea ad una eterogenea (ossia nei termini di differenziazione). Cfr. W. DILTHEY, *Elaborazione della psicologia descrittiva*, cit., pp. 216-17 [GS XVIII, pp. 239-40].

⁵⁷⁸ Cfr. ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, 99 e ss. Nel sesto capitolo intitolato *Die Gliederung der Tatsachen des Bewußtseins*, compare questa definizione di struttura: «Wechselwirkung der Lebenseinheit mit der Außenwelt im Umsatz con Eindruck, der aus der Außenwelt wirkend eintritt, und Antrieb, der auf sie zurückwirkt» (*ivi*, p. 100).

⁵⁷⁹ W. DILTHEY, «La molteplicità della vita psichica e la sua partizione», in *Elaborazione della psicologia descrittiva (c.ca 1880)*, cit., pp. 143 e ss. (GS XVIII, pp. 117 ss). Il titolo del settimo capitolo è «Gradazione o sviluppo della vita psichica, coglibile sulla base di questa connessione tra le funzioni elementari, nella serie ascendente di organismi animali via via più complessi e corrispondenza nella

parte di questi frammenti, il termine «struttura» viene adoperato nel capitolo finale, accanto a quello di differenziazione. C'è un appunto al testo di Th. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine* (1870), in cui Dilthey, prendendo spunto da un riferimento di Spencer ai fisiologi tedeschi, i quali pongono lo sviluppo nel passaggio da una struttura omogenea a un'eterogenea (differenziazione), collega l'articolazione psichico-fisiologica al concetto di struttura⁵⁸⁰. Con la lezione del semestre invernale 1885/86, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*⁵⁸¹, contenente nel titolo la definizione di scienza d'esperienza e che si propone, nel suo svolgimento, di puntualizzare oggetto e metodi di questa scienza, fa la sua comparsa il concetto di struttura: «una Grundstruktur des Seelenlebens und ein dadurch bedingter Typus der menschlichen Struktur»⁵⁸². In prima battuta, si può dire che l'accezione in cui Dilthey assume il termine di struttura è quello di circolo di stimolo e reazione («Reiz-Reaktions-Kreis»), fin da subito nel senso di processo unitario in cui si configura un essere vivente mosso dal sentimento che agisce in risposta all'ambiente per adattarsi (e adattarlo a sé). Ma sorge la domanda di come questo circolo, tratto dal linguaggio della fisiologia (Fechner), possa avere un posto nel discorso diltheyano sull'esperienza. Ci si può chiedere, in effetti, perché Dilthey faccia uso di un termine come quello di struttura, che proviene dalle scienze naturali, quando, agli inizi degli anni ottanta, presentando il progetto di psicologia descrittiva⁵⁸³, ammoniva di tener fuori dalla porta gli strumenti della psicologia esplicativa (tra i quali comprendeva anche lo studio comparato del

gradazione tra la differenze e combinazioni psichiche e la differenziazione strutturale psicologica» (*ivi*, p. 194 [GS XVIII, p. 168]).

⁵⁸⁰ *Ivi*, p. 217 [GS XVIII, pp. 239-40]. L'interesse di Dilthey per la biologia sperimentale e le scienze della natura del suo tempo è testimoniato dalle recensioni alle pubblicazioni di Darwin (cfr. le recensioni *Literaturbrief* (1876), *Darwin: Gesammelte Werke* (1874), GS XVII pp. 45 e ss.; *Literaturbrief* (1877), *Darwin: Gesammelte Werke* (1874 ff.), p. 129 e s.; *ivi*, pp. 155 e s.), dai frequenti richiami all'evoluzionismo (cfr. ad esempio quelli nell'abbozzo diltheyano intitolato «Kritik der spekulativen Systeme und Schleiermachers», in *Zur Weltanschauungslehre*, GS VIII; pp. 169-70, qui p. 170; trad. it. «Critica dei sistemi speculativi e spiegazione dai fatti della coscienza e dal procedere storico del pensiero mondo», in *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., pp. 362-63, qui p. 363). All'evoluzionismo Dilthey contesta un procedimento costruttivo, che muove da ipotesi, piuttosto che da descrizione di dati offerti all'esperienza (l'assunto ipotetico di base dell'evoluzionismo è il movimento perfettivo che «dall'inferiore, che non contiene in sé proprio nient'altro che questo, derivi il superiore», *ivi*, p. 363 [GS VIII, p. 170]). Dilthey si occupa di fisiologia e ricerche scientifiche sin dal periodo di Basel (sotto la guida del fisiologo anatomista e storico Wilhelm His – di cui segue lezioni e ed esercitazioni sulla fisiologia, cfr. le annotazioni diaristi che *DjD*, p. 256; p. 261; p. 283 e ss).

⁵⁸¹ Cfr. *id.*, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (1885/86), GS XXI, pp. 249-74.

⁵⁸² *id.*, *Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Viertes bis sechstes Buch (Fünftes Buch)*, GS XIX, p. 274.

⁵⁸³ Cfr. W. DILTHEY, *Elaborazione della psicologia descrittiva (c.ca 1880)*, cit., p. 143 [GS XVIII, p. 117].

mondo animale, degli strati culturali più bassi, dei principi evolutivi dell'uomo), opponendovi l'analisi dell'esperienza vissuta come unico strumento di ricerca⁵⁸⁴. La risposta a questa domanda non può che essere problematica, come lo è il rapporto di Dilthey con la scienza biologica, tant'è che dieci anni più tardi egli affermerà l'opportunità di ampliare la psicologia alla dimensione biologica⁵⁸⁵. L'interpretazione più aderente al suo modo di procedere è che, utilizzando il concetto di struttura, Dilthey cerchi di non rinchiudere i contenuti esperienziali in un modello scientifico-naturale a essi estraneo e getti i ponti per superare la dicotomia tra scientismo-meccanicista e spiritualismo (tra realtà e soggetto come due sostanze autosufficienti) dilagante nel suo tempo⁵⁸⁶. Egli trova quindi in questo termine, centrato sulla relazione di articolazione e differenziazione, un punto di appoggio per raffigurare l'unità della vita psichica in maniera anti-formalistica e anti-sostanzialistica nonché per indagarne le effettive dimensioni vitali (dalle esperienze più semplici sino alle concrezioni storiche)⁵⁸⁷. Ecco come Dilthey si esprime a riguardo

Noi prendiamo le mosse dall'unità vitale, che nell'autocoscienza piena si distingue dal mondo esterno e con esso si trova in rapporto, sviluppandosi come vita umana [...]. E precisamente, in ogni momento della nostra vita, portiamo in noi l'intero [*das Ganze*], che questa unità vitale racchiude in sé fino all'attimo presente, grazie a quella continuità della nostra vita, che è fondata nella profondità della nostra autocoscienza e che nel ricordo/memoria solamente ha il suo organo esterno⁵⁸⁸.

⁵⁸⁴ *Ivi*, p. 144 [GS XVIII, p. 117].

⁵⁸⁵ In *Leben und Erkennen*, Dilthey pone l'esigenza di compiere un passaggio al biologico, affermando che: «Affinché la struttura della vita appaia convincente è necessaria l'ampiezza della considerazione biologica. In precedenza io mi sono sforzato di mettere in luce la fondazione psicologica rispetto all'intellettualismo unilaterale. E questo modo di vedere si è anche conquistato crescenti consensi. Ma dal momento in cui ho riconosciuto nella struttura della vita il fondamento della psicologia ho dovuto necessariamente allargare ed approfondire il punto di vista psicologico passando a quello biologico. L'approfondimento è conseguenza di quell'ampliamento» (*Vivere e conoscere*, cit., pp. 305-6 [GS XIX, 345]).

⁵⁸⁶ J.-C. Gens rileva, riguardo l'assunzione di questo termine, che : 1) Dilthey denuncia una carenza concettuale nel linguaggio scientifico; 2) egli avverte l'esigenza di riformulare le forme concettuali (o categorie) del pensiero scientifico, sradicate dalla vita [cfr. J.-C. GENS, *Kategorien der psycho-Anthropologie bei Dilthey zur Begründung der Geisteswissenschaften*, in *Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgabe*, a cura di Ada Neschke e H. R. Sepp, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2008, pp. 53-76, qui p. 66]; 3) la sua elaborazione si può mettere a diritto in continuità con gli sviluppi dell'antropologia filosofica tedesca degli anni venti (*ivi*, p. 70).

⁵⁸⁷ Già nelle lezioni diltheyane del 1875-'76 compare il motivo, abbozzato durante le ricerche sulla psicologia ed ermeneutica di Schleiermacher, di una psicologia genetica che non si contenta di indagare le forme di attività psichica e le loro leggi, e mette in relazione psicologia e scienze della cultura, forme e contenuti psichici (che «formano attualmente l'oggetto dell'estetica, logica, etica, del diritto naturale e della politica» [GS XXI, p. 19).

⁵⁸⁸ W. DILTHEY, *Bresaluer Ausarbeitung*, GS XIX, p. 97.

Fatto questo *excursus* sul termine struttura, veniamo all'impiego che ne fa Dilthey. A teoria della struttura egli intende esprimere l'unità della vita nel suo rapporto con la realtà effettuale. Per lui questo rapporto non può essere soltanto astratto o immaginato dall'intelletto e nemmeno adeguatamente concettualizzato, ma può essere vissuto, posseduto e portato alla coscienza. Nessuna esplicitazione di pensiero può essere adatta ad afferrarlo («la connessione dello psichico non può essere espressa in concetti»⁵⁸⁹), né attraverso la psicologia associazionista né attraverso la coscienza mistica. L'unità di vita, allora, è piuttosto ciò di cui ha esperienza chi si orienta spazialmente (*räumliche Orientierung*) e vive ogni momento presente in un legame con il passato e con la sua prospettiva futura⁵⁹⁰. La struttura si configura, così, come lo schema dinamico della relazione spaziale e temporale individuale, che si svolge in un ambiente, nella *Komplexität* e secondo la *Mehrseitigkeit* e la *Vielfachheit* del flusso della vita⁵⁹¹.

Sotto questo profilo, la struttura si costituisce nell'azione reciproca dell'unità di vita con il mondo esterno, nel gioco (*im Umstaz*) di impressione (*Eindruck*), che interviene dal mondo esterno, e di impulso (*Antrieb*), che retroagisce sul mondo esterno⁵⁹². Impressione e movimento possono essere chiamati anche stimolo e risposta, secondo la terminologia in uso nella fisiologia e psicologia sperimentale; ma nei due termini impiegati da Dilthey è più marcato il riferimento al sentimento, a quell'elemento cioè che media e connette stimolo e risposta. Sicché nella dinamica triadica, in cui si svolge il processo strutturale, il sentimento seleziona modi determinati per la congiunzione di impressione e impulso al movimento⁵⁹³ (benché impressione, sensazione e impulso non siano chiaramente distinguibili né parti isolabili tra loro). Il sentimento fa da mediatore, come il termine medio di una conclusione, in quanto è una componente pervasiva e comune tanto all'impressione quanto alla pulsione. Lo schema dell'articolazione va dall'impressione al movimento (*Ablauf von Eindruck zur Handlung*) e include come fattore intermedio il sentimento (*Gefühl*): l'impressione implica in sé un sentimento e

⁵⁸⁹ ID., *Elaborazione della psicologia descrittiva (c.ca 1880)*, cit., p. 191 [GS XVIII, p. 164]. Cfr. «...il concetto di effettualità reciproca non esaurisce questo fatto, esso è di per sé un non-concetto» (*ivi*, p. 191 [GS XVIII, p. 165]).

⁵⁹⁰ Cfr. G. CIRIELLO, *La filosofia della Selbstbesinnung di Dilthey. Dalla fondazione psicologica alla fondazione etica dell'individualità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2007, p. 50.

⁵⁹¹ Cfr. W. DILTHEY, *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 99.

⁵⁹² *Ivi*, p. 100.

⁵⁹³ Cfr. F. RODI, *Dilthey's Concept of "structure" within the context of nineteenth-century science and philosophy*, cit., p. 111.

sul fondamento di questo sentimento un movimento⁵⁹⁴, disegnando uno schema raffigurabile nel circolo. Questo schema semplice si mantiene anche nelle configurazioni più complesse della vita psichica⁵⁹⁵. Nel gioco di processi cognitivi emotivi e volitivi, svolgentisi concretamente nell'interconnessione di impressione sensazione e movimento (di trasformazione movimento soddisfazione) l'unità di vita viene vissuta dall'interno; mentre stimolo del mondo esterno, come l'impulso del sistema nervoso, designano fatti dell'accorgerci, parti costitutive della nostra coscienza, senza le quali non sarebbe quindi immaginabile la coscienza stessa.

Il concetto di struttura svolge nella elaborazione diltheyana dell'esperienza la funzione di articolare il principio di connessione (secondo principio fondamentale della filosofia), per il quale i fatti di coscienza sono dati nella totalità della vita psichica⁵⁹⁶ e non sono riducibili a immagini o a osservazioni. La connessione indica l'unità del vivente nella sua continuità. E questa unità di vita, insieme volente senziente e pensante, può essere in generale rappresentata nell'unità di un organismo politico, le cui funzioni amministrative, giudiziarie, difensive costituiscono un intero unitario, o in quella dell'organismo vivente il cui centro, costituito da un fascio di sentimenti e impulsi⁵⁹⁷, articola l'intreccio reciproco delle sue componenti in variazioni e gradazioni rese possibili nella relazione attiva, pratica, (*Eingegliedertsein*) del vivente con il *milieu*. La vita consiste in questa relazione di effettualità reciproca; in cui il pensiero interviene e si attiva solo all'interno, e a partire da questa connessione strutturale. Nelle lezioni di etica, Dilthey ricalca la continuità della vita psichica dalla percezione all'azione e la tipizza scrivendo: «Nella connessione strutturale della vita spirituale il pensiero è al contempo una *Einschaltung* tra l'impressione e la reazione: esso deve venir portato all'azione. In ciò consiste il gioco del bambino come dell'intera cultura»⁵⁹⁸. I processi cognitivi sono parti di un processo strutturato unitario che porta all'azione, non abilità

⁵⁹⁴ Ossia, «scambio tra impressione che proviene dal mondo esterno, e impulso, che agisce in risposta al mondo esterno» (W. DILTHEY, *Bresaluer Ausarbeitung*, cit. GS XIX, p. 100; cfr. *ivi*, p. 104).

⁵⁹⁵ Ad esempio nella percezione che richiama un ricordo (intreccio nell'immagine di fantasia di tumulto di affetti e catena di riflessioni intelligibili) che porta a riflettere sulle possibili azioni da decidere (cfr. *ivi*, p. 104).

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 75.

⁵⁹⁷ *Id.*, *Idee*, cit. p. 413 [GS V, p. 206].

⁵⁹⁸ W. DILTHEY, *System der Ethik*, GS X: *System der Ethik*, a cura di H. Nohl, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1970; trad. it. di G. Ciriello, *Sistema di etica*, Guida, Napoli 1993, p. 13. Si vedano anche le citate lezioni di pedagogia, *Pädagogik*, in GS IX.

di un *bios theoretikos* (come ricorda il citato M. Jung⁵⁹⁹), bensì funzioni relazionate ai bisogni vitali come parti del nostro essere al mondo.

Nell'approfondimento del nesso tra pensiero e azione Dilthey ricorre a figure estreme, come il sognatore l'ipnotizzato il folle l'artista, per mettere in risalto, attraverso il contrasto con le esperienze "sopra le righe" di queste figure, il carattere di normalità che si riproduce nei comportamenti uniformi, che costituiscono il solido terreno dell'esperienza di ciascuno di noi. La normalità, la continuità nelle alternanze, che ci permettono di comunicare e farci capire, riflettere e agire, sono per lui il frutto continuo dei modi storici di gestire l'adattamento, che si sono solidificati in apparati regolatori, storico-sociali (istituzioni, sistemi di sapere e credenze) e si perpetuano nella interiorizzazione soggettiva delle loro prescrizioni. Dilthey chiama questo apparato regolatore «connessione psichica acquisita». In essa sono inclusi determinati modi di rappresentare le cose, di determinare i valori dati nei nostri sentimenti, e di intensificare o meno gli scopi che sorgono nella nostra volontà. Nel discorso tenuto il 2 agosto del 1886 presso l'Istituto per la Formazione dei Medici Militari, intitolato *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn*⁶⁰⁰, il nostro filosofo dispone sullo stesso piano le libere configurazioni di immagini del poeta e del folle, precisando che esse differiscono solo per intensità di energia dell'apparato regolatorio della connessione psichica acquisita. Il primo (poeta) riesce a sospendere la connessione psichica acquisita non limitandola alle condizioni della realtà effettuale in maniera volontaria⁶⁰¹, il secondo (folle) dispone invece di una diminuita energia della connessione acquisita che rende discontinua la combinazione "coerente" dei processi esperienziali a un sé unitario col tempo e al mondo di cose e altri soggetti. Con il concetto di connessione acquisita Dilthey cerca di stabilire il nesso reciproco tra pensiero e azione, senza considerarli come attività autosufficienti che s'incontrano incidentalmente, quanto piuttosto come momenti viventi di un contesto. Il soggetto è il lato interiore della storia della società (cultura) mediante l'interiorizzazione della socializzazione con l'educazione (*Bildung*). La storia,

⁵⁹⁹ Cfr. M. JUNG, *From Dilthey to Mead and Heidegger: Systematic and Historical Relations*, cit., p. 670.

⁶⁰⁰ Cfr. W. DILTHEY, *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn (1806)*, GS VI, pp. 90-102; trad. it. *Immaginazione poetica e follia*, in *Estetica e poetica*, cit., pp. 66-79. Questo discorso è una delle espressioni del legame nuovo del XIX secolo tra filosofia e professione medica, basato sul carattere sperimentale assunto via via dalla psicologia, sulla scorta della fisiologia, e su una concezione della filosofia come educazione dello spirito (cfr. *ivi*, p. 66 [GS VI, p. 90]).

⁶⁰¹ Cfr. *ivi* p. 69 [GS VI, p. 93].

mediante i suoi apparati obiettivati, è il lato esteriore dei soggetti che hanno dato forma a quegli apparati normativi e regolatori⁶⁰². L'approfondimento del legame strutturale, sin nella connessione acquisita, spinge Dilthey a cercare un chiarimento sulla unità vivente in direzione della vita; in una dimensione, *Leben*, più vasta di quella dell'unità psichica individuale; e a travasare, così, la disamina individuale in una disamina antropologica storico-sociale. In questo quadro la sua ricerca sulla struttura porta a risalire dalla esperienza alla vita:

Una struttura articola in ciascuno di noi questo intero: dal mondo esterno il gioco degli stimoli suscita sensazione, percezione, rappresentazioni; nella molteplicità dei sentimenti viene poi esperito il valore di questi mutamenti per la vita propria; e gli impulsi e gli atti volitivi provocati dai sentimenti retroagiscono poi di nuovo verso l'esterno. Questa costante effettualità reciproca tra la nostra vita propria e il milieu in cui essa respira, soffre e agisce: *questa è la nostra vita*⁶⁰³.

Questa integrazione della relazione individuale nella relazione antropologica pone il problema del ruolo che la teoria della struttura gioca nei confronti della teoria della esperienza. In merito a questo problema si può dire, in maniera schematica che, nei primi scritti di psicologia, la teoria della struttura riflette l'unità del vivente riferita alla soggettività individuale (unità della vita nella connessione psichica); e che dalla metà degli anni ottanta, accanto a questa dimensione, la teoria della struttura opera un'estensione fino a comprendere la vita nella dimensione inter-soggettiva, in relazione all'ambiente e alla storia nonché agli organismi viventi. Attraverso la nozione di struttura si può così registrare uno spostamento del baricentro esperienziale verso la vita. Questo spostamento si può raffigurare come un ulteriore svolgimento della dimensione biografica della soggettività in una più ampia narrazione storica⁶⁰⁴. Già ne *La vita di Schleiermacher* Dilthey considera il suo filosofo nella connessione storica in

⁶⁰² «Eindruck und Reaktion – in geisteswissenschaftlicher Wendung: Erlebnis und Ausdruck – bilden seine beide Pole, zwischen denen sich alle psychischen Prozesse abspielen» (M. JUNG, *Dilthey zur Einführung*, cit., p. 112).

⁶⁰³ Cfr. W. DILTHEY, *Immaginazione poetica e follia*, cit., p. 71 [GS VI, p. 95 (corsivo nostro)]. Passi simili s'incontrano nelle *Grundlinien eines Systems der Pädagogik*, cit., GS IX, p. 185; *System der Ethik*, cit., GS X, p. 48); *Contributi*, cit., pp. 233 ss. [GS V, pp. 95 ss.]; *Das Wesen der Philosophie*, cit., GS V, p. 373.

⁶⁰⁴ In proposito si segnala la continuità tematica con i problemi teorici sorti nel *Leben Schleiermachers*. In un progetto per la trattazione del 1875 scrive Dilthey sui limiti della conoscenza psicologica: «Dal fatto che relazioni psicologiche fondamentali costituiscano ovunque un materiale etc., segue soltanto che non si comprende nulla senza psicologia, ma non che si possa comprendere qualcosa attraverso psicologia» GS V, p. 434; cfr. in proposito P. KRAUSSER, *Die Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, cit., p. 200).

cui quest'ultimo è cresciuto. Lo studio genetico per le condizioni travalica il tema kantiano delle condizioni di possibilità della esperienza e approda a una concezione della connessione come schema generale della vita che unisce l'uomo alla natura e alla dimensione obiettiva. Sul piano della fondazione delle scienze dello spirito, questo spostamento, interviene con una caratterizzazione in senso *lebensphilosophisch* della fondazione medesima. Il concetto di struttura, che nei primi scritti connota la connessione di vita evidenziando la totalità del sé, in quelli del periodo medio la struttura della vita psichica, in quelli dell'ultimo periodo, la connessione strutturale psichica e storico-effettuale, assolve quindi una funzione dinamizzante, che indirizza la teoria della esperienza verso la dimensione della vita.

Per chiarire meglio questa funzione, per così dire, "traspositiva" consideriamo più da vicino la declinazione del significato di struttura come *Zusammenhang des Lebens*, che prende forma nel periodo medio. L'aspetto che va messo in luce è che la connessione di vita riguarda il già menzionato ampliamento della psicologia al biologico. «Connessione di vita» è un'espressione che evidenzia in questo periodo un interesse rivolto, non solamente alle capacità spirituali dell'uomo, ma all'uomo come una unità di vita strutturata in relazione ad altre unità di vita (condizionate storicamente) e al mondo oggettuale⁶⁰⁵. Con l'allargamento della considerazione psicologica al biologico e all'antropologia, la teoria della struttura assurge a schema di azione reciproca, comune all'uomo come agli altri esseri viventi⁶⁰⁶. La comprensione della vita stessa muove a partire dalla sua attività, non da elementi (*Berliner Entwurf*); ove il motore dell'attività rimane il sentimento (come ciò che noi chiamiamo Sé può essere compreso solo a

⁶⁰⁵ Cfr. W. DILTHEY, *Vivere e conoscere*, cit., p. 313 [GS V, p. 353].

⁶⁰⁶ «Questa connessione della nostra vita psichica, che è data nell'esperienza interna, può ora essere illustrata e confermata grazie a uno sguardo complessivo sulla presenza e la sua funzione in tutto il regno animale. Una considerazione di questo genere ha il suo valore anche a prescindere dall'accoglimento, ipotetico, bensì, ma pressoché inevitabile di una evoluzione del regno organico.

L'intero sistema del mondo animale e umano si presenta come lo sviluppo di questa semplice struttura fondamentale della vita psichica in una crescente differenziazione, autonomizzazione delle singole funzioni e parti e, insieme, collegamento di esse a superiori livelli» (ID., *Idee*, cit., p. 417 [GS V, pp. 210-211]). Secondo Rodi l'emergere del concetto di struttura negli scritti degli anni ottanta ha un peso rilevante nell'impedire il compimento del II volume della *Einleitung* (F. RODI, *Das strukturierte Ganze*, cit., p. 60). Così Rodi, rispetto a Misch che prende a momento di cesura nella riflessione diltheyana il 1896, anno della dura recensione di Ebbinghaus alle *Idee*, per datare la rinuncia alla stesura definitiva del II libro (G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, cit., p. GS V, CXI e ss.), individua un momento di passaggio importante tra il 1886 e il 1887. Anni in cui si assiste all'emergere dei due aspetti, legati tra loro, della fondazione gnoseologica-logica-metodologica: l'introduzione del concetto di struttura e gli inizi di una teoria delle categorie della vita. Questi due elementi comportano l'inserimento di una forte componente antropologica, a fronte di quella gnoseologica, la quale comporta anche un'apertura alla tradizione biologica.

partire dal suo corso). L'affermazione dell'originarietà dei sentimenti, del loro intreccio e della loro autonomia, viene sottolineata tanto in chiave spinoziana (solo un affetto può scalzare un altro) che in chiave mülleriana (dell'energia specifica dei sensi); e, in entrambi i casi, evoca un'inspiegabilità generale di tutti i cambiamenti qualitativi all'intelletto, una loro originaria forza o intensità che non può essere risolta da quest'ultimo. Quindi, unità di vita sta non per interiorità spirituale (o *res cogitans*), poiché si ha esperienza di essa solo nell'appartenenza di corpo proprio e vita interiore⁶⁰⁷, bensì per connessione vivente. L'esperienza dell'unità di vita⁶⁰⁸ si realizza nell'azione reciproca tra il Sé e gli oggetti, nella «Struktur alles inneren Lebens»⁶⁰⁹, ottenuta per analisi delle esperienze vissute presenti in ogni essenza realizzata in quanto vivente.

La concezione della struttura come connessione della vita, ha conseguenze anche sul piano della logica, poiché nella visione strutturale il pensiero non si genera da sé. La struttura disegna, infatti, nella connessione di vita (*Zusammenhang des Lebens*) il dato ultimo cui si può risalire per chiarire le condizioni non razionali del pensiero discorsivo. Essa diviene altresì il luogo teorico in cui Dilthey chiarisce, con gli scritti di logica gnoseologica, il rapporto tra pensiero e vita in una prospettiva genetica. Lo stesso problema della *Geltung*, delle attività del pensiero, viene qui ripensato in chiave storica di sviluppo e riportato al fondamento delle forme e delle leggi del pensiero nella sua origine, nella connessione della vita. La conclusione, che ne consegue, è che il pensiero è una funzione della vita⁶¹⁰, il punto di avvio per riformulare la concettualizzazione scientifica, le forme della scientificità (al di là della distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura), dottrina delle categorie consona alla effettualità della vita.

⁶⁰⁷ «Noi conosciamo la vita interiore soltanto come legata alla materia organica e ai suoi processi» (W. DILTHEY, *Berliner Entwurf*, cit., GS XIX, p. 308). Su queste basi Dilthey critica non solo le rarefatte figurazioni dei filosofi, ma anche quelle degli psicofisici che vorrebbero riprodurre in termini meccanicistici la dinamica strutturale.

⁶⁰⁸ Questo rapporto è dato anzitutto nella coscienza e può essere descritto, «Ovunque però, dove noi troviamo vita, essa consiste in questa azione reciproca di un Sé e dei suoi oggetti, che lo circondano e costituiscono il suo Milieu» (*ivi*, p. 309).

⁶⁰⁹ *Ibidem*.

⁶¹⁰ Lo *Zusammenhang des Lebens* è il fondamento genetico della logica presentato nel già citato scritto di logica *Esperienza e pensiero*, quando scrive: «La vita stessa, la vitalità al di là della quale non posso risalire, contiene connessioni nelle quali poi tutta l'esperienza e il pensiero si esplicano. Ed è qui che sta il punto decisivo per tutta la possibilità della conoscenza. Solo perché nella vita e nell'esperienza è contenuta l'intera connessione che compare nelle forme e nei principi e nelle categorie del pensiero, solo perché essa può essere descritta analiticamente nella vita e nell'esperienza, vi è una conoscenza della realtà effettuale» (*id.*, *Esperienza e pensiero*, cit., p. 286 [GS V, p. 83]).

Proprio lo sviluppo della dottrina delle categorie della vita e della teoria del comprendere nella riflessione dell'ultimo periodo, sta a indicare la centralità della struttura come connessione della vita. Essa svolge un ruolo di collegamento e, al contempo, di trasformazione tra i primi scritti e le ultime elaborazioni. Negli scritti successivi dell'ultimo periodo, infatti, Dilthey da una parte continua a restare fedele a questo concetto di vita⁶¹¹, cioè alla connessione strutturale di sé e milieu⁶¹²; dall'altra, approda a una considerazione della struttura-connessione di vita più marcatamente ermeneutica rispetto a quella del periodo precedente, sia sul piano della logica che su quello della gnoseologia. Nelle opere tarde il concetto di vita viene integrato col concetto di spirito oggettivo. La connessione di vita viene, cioè, messa in luce attraverso la partecipazione della vita soggettiva alle strutture del «medium di comunanza» sovra-individuale, ossia in relazione alla vita storica. E assume così rilievo crescente la *Lebenskategorie der Bedeutung*, come «Zugehörigkeit eines Ganzes»⁶¹³. Insomma, solo perché è interamente intrecciata a questi strati sovra-individuali dello spirito oggettivo, la struttura della vita psichica individuale può comprendere un'altra vita.

Va notato che il tardo Dilthey ridimensiona, per converso, l'apertura al biologico. Egli parla di “vaghe analogie” tra il nesso psichico e gli organismi viventi; e ribadisce che il ruolo di mediazione dei sentimenti e sensazioni nel nesso psichico acquisito nonché la funzione mediatrice tra impressione e movimento non possono mai essere studiati in natura, e che la natura è straniera (*fremd*). Matthias Jung⁶¹⁴, che ha visto nel modello della connessione reciproca dell'organismo con il suo ambiente un momento centrale della fondazione psicologica di Dilthey, è critico dell'irrigidimento del filosofo sul dualismo di spiegare e comprendere, come emerge nell'ultimo periodo quando questi accentua l'interesse filosofico-culturale ed ermeneutico. E avanza una interpretazione dei motivi che avrebbero spinto Dilthey a non sviluppare anche nell'ultimo periodo questo lato della connessione di vita; rilevando che sono un'indecisione e un'oscillazione tra connessione reciproca e adattamento, che non

⁶¹¹ E continua a impiegare espressioni come «questa è la vita umana».

⁶¹² Cfr. F. RODI, «Il ritmo della vita stessa». *Hegel e Hölderlin nella prospettiva del tardo Dilthey*, in *La conoscenza del conosciuto. Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, FrancoAngeli, Milano 1996, pp. 59-69, qui pp. 54-55.

⁶¹³ W. DILTHEY, *Nuovi studi per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, cit., GS VII, p. 230.

⁶¹⁴ M. JUNG, *Wilhelm Diltheys handlungstheoretische Begründung der hermeneutischen Wende*, cit., p. 267.

vengono risolte neanche con l'ambigua espressione coniata dal medesimo di «adattamento reciproco» (*wechselseitigen Anpassung*) e usata nelle lezioni di etica. Insomma per Jung la difficoltà starebbe nel mediare tra adattamento all'ambiente e forme di espressione dello spirito oggettivo e in un'irrisolta tensione tra ermeneutica e modello-organismo-ambiente. E suggerisce di provare a leggere questo mancato sviluppo diltheyano attraverso il saggio sull'arco riflesso di Dewey. L'articolo di Dewey, pubblicato nel 1896, non solo è contemporaneo alle ricerche diltheyane sulla teoria della struttura, ma ha anche a oggetto di discussione lo schema stimolo-reazione-risposta formulato dalla psicologia fisiologica. Anche Dewey prende le distanze dai presupposti meccanicistici e atomistici dei fisiologici e della psicologia sperimentale, e ne dà una interpretazione innovativa. Secondo Jung l'approccio di Dewey supererebbe le oscillazioni riscontrabili in Dilthey, in quanto l'americano porrebbe un'attenzione maggiore alla connessione dei processi di apprendimento e comprenderebbe l'agire come già interpretativo⁶¹⁵, mentre il filosofo tedesco rimarrebbe ancora legato a un concetto descrittivo di adattamento biologico non privo di elementi di staticità. E per questo non sarebbe in grado di vedere, o lo farebbe solo limitatamente, la continuità evolutiva delle operazioni di interpretazione simboliche e di "interpretatività" intrinseca dell'agire⁶¹⁶.

Per completare l'argomento, prima di passare a considerare lo scritto deweyano, dobbiamo fare un breve accenno alla lettura di P. Krausser della teoria della struttura diltheyana e della teoria dell'azione in essa implicata. Peter Krausser, in *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie* del 1968⁶¹⁷, evidenzia, come caratteristica propria della ragione storica diltheyana, oltre alla finitezza, il suo essere fallibile, ossia capace di apprendimento, di correzione e di miglioramento. Il filo conduttore del suo saggio è, infatti, quello di mostrare il legame interno tra vari piani della riflessione diltheyana, tra antropologia formale, teoria della scienza e teoria dell'azione⁶¹⁸; ambiti di riflessione, tutti centrati sulla *Strukturtheorie*. Il concetto di struttura è quello che meglio esprimerebbe la relazione di effettualità reciproca (*Wechselwirkung*) di uomo-mondo

⁶¹⁵ *Ivi*, p. 270.

⁶¹⁶ *Ivi*, p. 271.

⁶¹⁷ P. KRAUSSER, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, cit., p. 271.

⁶¹⁸ *Ivi*, p. 17.

fisico, sociale e culturale. L'idea che Krausser valorizza di questo schema processuale è quella dell'azione reciproca, sottesa alla visione che gli organismi sono organi di collegamento su più livelli⁶¹⁹. Grazie agli organi di senso l'individuo viene influenzato da altri individui, dalle obiettivazioni come dalle circostanze puramente fisiche; grazie agli organi di azione ed espressione l'individuo influisce a sua volta su altri individui, obiettivazioni e circostanze fisiche; e, infine, grazie agli organi di rielaborazione realizza innumerevoli gradazioni di cambiamenti⁶²⁰. Nella teoria della struttura Krausser vede, pertanto, non solo un modello descrittivo ma un sistema che si auto-corregge, che in questa dinamica apprende a trasformare l'ambiente mediante l'azione. Il conoscere, conseguentemente, assume le sue determinazioni in una connessione finale, processuale e dinamica, che si modifica nei suoi contenuti e progredisce in riferimento ai collegamenti di contenuti, correggendosi⁶²¹. La teoria della struttura diltheyana innalzerebbe la razionalità a proprietà di enunciati solo unitamente a fini, valori e modi di azione e, come scrive Krausser, soltanto nella relazione reciproca «il processo che risulta può essere un processo di apprendimento delle loro modificazioni contenutistiche»⁶²². Emerge quindi un legame marcatamente olistico tra conoscenza sentire e azione (in quanto tutti rimandano a consistenza intersoggettiva, significatività, soluzione di problemi) che va a smussare l'interpretazione monistica, cui si riferiva poc'anzi Jung, della fondazione delle scienze dello spirito di Dilthey in senso ermeneutico⁶²³. Con Krausser, la nozione diltheyana di struttura conserva, quindi, le potenzialità di un riferimento teorico in una teoria della razionalità, ove, la dinamica di apprendimento vale non solo come controllo e rettifica delle affermazioni sulla realtà, ma anche come modificazione e correzione delle posizioni di scopo, valori e modi di azione⁶²⁴.

⁶¹⁹ *Ivi*, p. 94.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 94

⁶²¹ Cfr. lo schema disegnato Krausser, *ivi*, p. 188.

⁶²² *Ivi*, p. 193.

⁶²³ Si rimanda, con Krausser, ai [*Sulla psicologia comparativa*] *Contributi per lo studio della individualità del 1895/96*, GS V, pp. 241-316; trad. it. in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 447-518) in cui Dilthey professa un pluralismo metodologico che si specifica di volta in volta a seconda dei problemi determinati, oggetto di indagine, in combinazioni differenti di procedure: logiche, sperimentali, comparative, analitiche, descrittive, ermeneutiche, critiche, tipologiche, funzionali-strutturali, genetiche.

⁶²⁴ P. KRAUSSER, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, cit., p. 193.

2. Critica al concetto di arco riflesso

Passiamo ora a considerare le posizioni di Dewey sulla relazionalità della esperienza, partendo dalle idee che in argomento egli espone nella sua critica al concetto di arco riflesso. Il concetto di «azione riflessa» (*reflex action*) circolava nella prima metà dell'ottocento tra i ricercatori di fisiologia che studiavano il rapporto tra corpo e mente. E veniva impiegato per spiegare il nesso, nel sistema nervoso, tra funzioni sensorie e funzioni motorie, attraverso il loro collegamento nel midollo spinale (o nel cervello). I primi sostenitori di questa idea furono il neurologo anatomista scozzese Charles Bell e il fisiologo francese Francois Magendie⁶²⁵. Applicato allo studio dei processi della vita mentale, l'arco riflesso suscitava l'immagine di una sequenza causale, svolgentesi all'interno di un rigido dualismo: recettori sensoriali per stimolazione esterna colpiscono il midollo spinale (nesso afferente), il quale, a sua volta, attraverso muscoli effettori suscita la risposta motoria (nesso efferente). Per lo studio dell'arco riflesso sono stati determinanti le ricerche di Marshall Hall (pubblicate nel 1833) e quelle di Johannes Müller (riportate nel suo *Handbuch* del 1834), che aprirono un acceso dibattito sul carattere inconscio o meno delle azioni riflesse (esse sono solo dipendenti dal midollo spinale, o anche condizionabili dal cervello?); dibattito che perdurò sin nella seconda metà dell'ottocento, in particolare in ambito tedesco con le ricerche di H. Lotze, E. Pflüger, W. Wundt⁶²⁶. L'affermazione del carattere inconscio fu la conclusione che si consolidò in campo scientifico, insieme all'assunzione di una netta distinzione tra conscio e inconscio⁶²⁷. Lo psicologo Wilhelm Wundt⁶²⁸, sostenitore di un

⁶²⁵ Charles Bell (1774-1842) e Francois Magendie (1783-1855). Cfr. E. G. BORING, *A History of experimental Psychology*, cit., pp. 31-33.

⁶²⁶ Si rimanda a «E. Pflüger e la divisibilità del sensorio: corrispondenza tra neurofisiologia e teoria cellulare negli anni '50 e '60» in A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 95-108.

⁶²⁷ Cfr. E. G. BORING, *A History of experimental Psychology*, cit., pp. 39. Con la scoperta di I. Pavlov fu messa in luce la capacità di apprendimento dei riflessi condizionati, attraverso forme di mediazione simbolica coordinate dal cervello, da cui conseguiva che l'attività del cervello non controlla soltanto comportamenti sociali ma anche fisiologici. Le sue ricerche sperimentali sul riflesso condizionato mostrano un processo di apprendimento nel quale uno stimolo neutro (es. un suono) abbinato, a seguito di ripetute esercitazioni, a uno stimolo determinato pone una risposta riflessa.

⁶²⁸ Wilhelm Wundt studia medicina a Tubinga e a Heidelberg, a Berlino è allievo del fisiologo J. Müller e du Bois-Reymond; assistente di Helmholtz a Heidelberg nel 1858 (cfr. E. G. BORING, *A History*

dualismo psico-fisico, sviluppò in direzione sperimentale le ricerche sull'arco riflesso. I movimenti riflessi entrano nella formazione e sviluppo della vita psichica come un momento costitutivo nel passaggio dai livelli psichici più semplici, e inconsci, a quelli più elevati della soggettività cosciente. A livello più semplice dei processi percettivi, vi sono quelli che stabiliscono specifici rapporti tra le sensazioni, stabilendo relazioni tra lo stimolo esterno, la sua ricezione negli organi di senso, e i movimenti corporei. Questa relazione può essere schematizzata nella dinamica di stimolo-risposta secondo una struttura unitaria e regolata secondo leggi⁶²⁹. In particolare, Wundt adoperò il laboratorio per osservare i tempi di reazione dallo stimolo al movimento, nelle azioni volontarie. A esperimenti simili a quelli compiuti nel laboratorio wundtiano di Leipzig si riferiscono le ricerche di J. R. Angell e A. W. Moore, colleghi di Dewey alla Harper University di Chicago, che nel 1896 pubblicarono su «Psychological Review» un articolo sui tempi di reazione con il titolo *Studies from the Psychological Laboratory of the University of Chicago: I. Reaction-Time: A Study of Attention and Habit*⁶³⁰. Lo stesso Dilthey si occupò specificamente del tema. Il nostro filosofo si riferì alla *Reflexbewegung*⁶³¹, per indicare i movimenti muscolari che sorgono dalla stimolazione dei nervi sensibili senza collegamento con la coscienza e costituiscono un'attività minima di base, diretta al mantenimento di una qualche forma vitale di organizzazione. La sede dell'azione riflessa, cui egli si richiama, è una trasmissione dello stimolo da corsi sensoriali a corsi motori, resa possibile dall'articolazione del sistema nervoso e dalla sua capacità di interagire con il mondo esterno. La dinamica dei movimenti riflessi descritta da Dilthey (nei termini di una «Wechselwirkung dieser Einheit mit dem

of experimental Psychology, cit., pp. 316 e ss.). Nel 1858 comincia le sue ricerche, di volta in volta pubblicate sulla «Zeitschrift für rationelle Medizin», poi raccolte nei *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (1862), importante anticipazione del suo corso psicologico-sperimentale (*Grundzüge der physiologischen Psychologie* del 1874). L'idea di Wundt è quella di sintetizzare le analisi fisiologiche e quelle psicologiche, in modo tale da evitare esiti riduzionistici, da una parte, e conclusioni idealistiche, da un'altra. Egli giunge a rielaborare in maniera originale il piano delle ricerche fisiologiche (connesse al suo maestro Müller) e il piano psicologico (connesso a Herbart). Cfr. S. POGGI, *I sistemi dell'esperienza*, cit., p. 519 e ss.

⁶²⁹ Si tratta di un punto in cui il piano fisiologico e quello psicologico, che, a una prima descrizione della genesi dei processi conoscitivi su base sensoriale corrono paralleli, si congiungono nel nesso funzionale di immagini nervose e movimenti riflessi (fisico e psichico penetrano l'un nell'altro, non separati da alcun confine) [cfr. in punto S. POGGI, *I sistemi dell'esperienza*, cit., pp. 530-31].

⁶³⁰ J. R. ANGELL e A. W. MOORE, *Studies from the Psychological Laboratory of the University of Chicago: I. Reaction-Time: A Study of Attention and Habit*, «Psychological Review», 3 (1896), pp. 245-258. In questo studio essi rilevano la centralità della direzione dell'attenzione e delle abitudini, nella coordinazione sensorio-motoria di stimolo-risposta. Il rilievo dell'intervento per la storia della psicologia sperimentale è legato al tentativo di fondere psicologia strutturale (Titchener) e funzionale (Baldwin).

⁶³¹ W. DILTHEY, *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 102.

System»⁶³²) più che svolgersi linearmente come sostenevano gli psicologi sperimentali, si lascia meglio raffigurare come un circolo, in cui, recependo influssi, le condizioni dell'organismo verso il mondo esterno vengono a modificarsi e, retroagendo a questi stimoli, la vita psichica produce a sua volta modificazioni sugli influssi stessi.

Come si è detto Dewey conosceva i risultati delle ricerche di Angell e Moore e pubblicò, poco dopo la comparsa del loro articolo, il suo intervento dal titolo *The Concept of the Reflex Arc in Psychology*⁶³³, in cui prendeva posizione contro l'interpretazione corrente, suggerita dalla psicologia sperimentale, dell'arco riflesso. Egli abbandona la distinzione di stimolo e risposta come di due entità psichiche distinte; e riporta lo schema stimolo-impulso-movimento alla sua genesi in un'esperienza unitaria e mediata. Questo articolo, insieme a *The Significance of the Problem of Knowledge* del 1897, è uno dei pochi scritti di psicologia che Dewey portò a compimento, rispetto ai più numerosi scritti di pedagogia durante il periodo di Chicago; città dove era stato chiamato a dirigere il Dipartimento di filosofia e psicologia (dal 1894 al 1904)⁶³⁴. Al suo arrivo nella capitale dell'Illinois⁶³⁵ (nel luglio 1894), Dewey predispose l'organizzazione del dipartimento di filosofia, includendovi anche l'insegnamento della pedagogia. Chiamò due colleghi conosciuti all'Università del Michigan: G. H. Mead collega dal 1891 e J. R. Angell interessato alla psicologia funzionale, che aveva trascorso un periodo di perfezionamento prima a Berlino e poi a Halle. Ai predetti si aggiunsero A. W. Moore e E. S. Ames, entrambi studenti addottorati; e, a tutti, si aggiunse J. H. Tufts, che si occupava di etica, filosofia sociale

⁶³² ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit. GS XIX, p. 102.

⁶³³ J. DEWEY, *The Reflex Arc Concept in Psychology*, *The Reflex Arc Concept in Psychology*, «Psychological Review», III (1896), pp. 357-70, ristampato con modifiche in *The Influence of Darwin on Philosophy in contemporary Thought*, 1910 [in EW, 5, pp. 96-109]. Considerato il più importante articolo di psicologia degli anni novanta (secondo Gordon W. Allport in *The Philosophy of John Dewey*, cit., p. 269), fu poi pubblicato nuovamente da Dewey in *Philosophy and Civilization* del 1930, con il titolo «The Unity of Behavior», accentuando con la nuova titolazione l'importanza del comportamento in psicologia.

⁶³⁴ Sotto la guida di Dewey (1894-1904) prese forma il Dipartimento di filosofia, psicologia e, con lui, anche di pedagogia, della Università di Chicago. Suoi colleghi erano J. H. Tufts, J. R. Angell, G. H. Mead, E. S. Ames, A. W. Moore, che condividevano l'interesse di sviluppare la ricerche psicologiche alla luce della acquisizioni della biologia evolucionista. In questo periodo al dipartimento furono aggiunti un laboratorio di psicologia e una scuola laboratorio (aperta nel 1986 con il nome di *University Elementary School*, concepita come luogo dove poter saggiare le ipotesi e sulla psicologia infantile, in pieno spirito sperimentale). Durante questo periodo Dewey fu attivo alla *American Psychological Association*, di cui fu eletto presidente nel 1899.

⁶³⁵ Agli inizi degli anni novanta, Chicago era la seconda città dopo New York in quanto a popolazione (tra il 1890 e il 1900 la sua popolazione crescerà ancora, da 1.099.850 a 1.698.575). Era una città ricca di stimoli per la riflessione sociale, sia per la elevata percentuale di immigrazione, che per le conseguenti diversità etniche e culturali. Gli anni del soggiorno deweyano a Chicago sono poi caratterizzati dall'inasprimento delle tensioni sociali; Dewey arrivò durante lo sciopero Pullman del 1894.

ed estetica. Mentre Mead si occupava di psicologia sociale e filosofia della mente, Ames si occupava di psicologia e filosofia della religione, Angell di psicologia funzionale e sperimentale, Moore di logica e teoria della conoscenza. Questi cinque studiosi costituirono il nucleo dello *staff* del dipartimento di filosofia⁶³⁶, che preparava specialisti in educazione: professori di pedagogia, superintendenti, supervisori degli insegnanti. Dewey tenne numerosi corsi di filosofia; in particolare (dal 1894 al 1899) sulla filosofia di Hegel (logica, idealismo contemporaneo, metodo filosofico) e sul tema etico, che abbraccia morale e filosofia sociale⁶³⁷. Questo periodo è per lui una fucina di pensieri e attività. Egli si dedica al Dipartimento, al laboratorio di psicologia e pedagogia e partecipa alle iniziative della “Hull House”, fondata nel 1889 da Jane Addams, un “centro sociale”, punto d’incontro e discussione di varie tendenze politiche dell’ambiente vivace della Chicago degli anni ’90 (liberali, anarchiche, comuniste, socialiste)⁶³⁸. Qui Dewey profferì discorsi, realizzò corsi e lezioni. Il contatto con gli ambienti radicali, così come lo spirito della Addams, rafforzarono in lui la fede nella democrazia che egli intendeva come forza guida nella educazione⁶³⁹. È la stesura di scritti pedagogici, teorici e pratici, rivolti ai problemi dell’educazione a impegnare, negli anni tra il 1897 e il 1903, prevalentemente il nostro pensatore. E la psicologia non costituì per lui un tema di riflessione principale, come lo era invece e sarà la filosofia, sua materia di professionalizzazione universitaria. La psicologia era piuttosto un mezzo per indagare la concretezza della esperienza umana e quindi uno strumento per le sue riflessioni pedagogiche e filosofiche⁶⁴⁰. Detto questo non va però sottovalutato il contributo che Dewey dà alla psicologia. I suoi scritti in materia psicologica, lo ricordiamo, sono otto: *The New Psychology* (1884), *Psychology* (1887), *The Concept of*

⁶³⁶ Cfr. G. DIKHUYZEN, *The Life and Mind of John Dewey*, cit., pp. 76-78.

⁶³⁷ Cfr. JANE DEWEY, *Biography of J. Dewey*, in *The Philosophy of John Dewey*, cit., p. 26.

⁶³⁸ Jane Addams (1860-1932) durante un viaggio in Europa visitò l’istituzione fondata da H. Toynbee, a Londra, con l’idea di prendere informazioni utili per realizzare il suo progetto di aprire una casa simile in una area non privilegiata di Chicago. Progetto che realizzò al suo rientro a Chicago nel 1889, aprendo un istituto di educazione, filantropico, per favorire la vita sociale civile degli abitanti e in particolare dei bambini (c’era un asilo per i bambini più piccoli e erano organizzate iniziative al pomeriggio per i ragazzi, e corsi serali d’istruzione per gli adulti). Per la concezione della storia di Toynbee, cfr. P. ROSSI, *Indagine storica e visione della storia in Arnold J. Toynbee*, Edizioni di Filosofia, Torino 1952.

⁶³⁹ Cfr. J. DEWEY, *The Study of Ethics, The Study of Ethics e A Syllabus*, Ann Arbor, 1894 [in *EW*, 4, pp. 221-373].

⁶⁴⁰ Sul ruolo della psicologia di Dewey nel dibattito psicologico contemporaneo, cfr. P.T. MANICAS, *John Dewey and American Psychology*, «Journal for the Theory of Social Behaviour», 32, pp. 267-294. Sullo studio in Italia del Dewey psicologico si ricorda il Convegno internazionale tenutosi a Napoli in occasione del 150° anniversario della nascita di Dewey, e svoltosi dal gennaio 2009 a giugno 2010 in un ciclo di incontri promossi dall’Università degli studi di Napoli, IISF e *Associazione Pragma*.

the Reflex Arc in Psychology (1896), *Psychology and Social Practice* (1900), *How we think* (1910), *The Need for Social Psychology*, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology* (1922), *Conduct and Experience* (1930). Con questi scritti egli alimentò gli studi filosofici, che di ritorno influenzarono a loro volta sia la psicologia che le altre discipline. Il suo intento era quello di stabilire come la psicologia debba muoversi per dare un contributo alle pratiche sociali e alle istituzioni; ossia, come utilizzare la conoscenza dell'uomo per cambiare gli individui e la società cui essi danno vita⁶⁴¹.

*The New Psychology*⁶⁴², il primo, è un articolo pubblicato nel 1884 (quando Dewey aveva 24 anni). Nello stesso periodo Stanley Hall, suo professore, stava lavorando a un articolo molto più accademico con lo stesso titolo. Dewey era ancora immerso nell'idealismo tedesco, ma già in questo articolo delinea lo schema della sua nuova psicologia che solleva la complessità della vita individuale contro l'atomismo psichico e la ricchezza delle relazioni tra organismo e ambiente contro il meccanicismo. L'articolo è un manifesto contro il meccanicismo; come emerge dal seguente passo:

Questa ricca e colorata esperienza, mai la medesima in due nazioni, in due individui, in due momenti della stessa vita – i cui pensieri, desideri, paure e speranze hanno fornito il materiale per il continuo sviluppo [ever-developing] della letteratura delle età, per un Omero e un Chaucer, un Sofocle e uno Shakespeare... era scandagliata con acutezza e cura, le sue parti etichettate e ordinate negli appositi casellari [...].

Noi ora sappiamo meglio [...] Noi vediamo che l'uomo è in qualche modo più che una macchina psichica considerata come un individuo isolato, giacente sul tavolo da dissezione per essere anatomizzato. Sappiamo che la sua vita è legata alla vita della società, della nazione nell'*ethos* e nel *nomos*; sappiamo che è strettamente legata al passato attraverso le linee dell'educazione, della tradizione e dell'eredità [...] che la vita psichica è una continuità [continuance], che non ha rotture nelle "idee distinte che sono esistenze separate"; [...] che le loro distinzioni, comunque necessarie, sono irreali [unreal] e largamente arbitrarie; che la mente non un compartimento contenitore o bureau di dipartimenti di poteri [...]. Noi

⁶⁴¹ Cfr. J. DEWEY, *Psychology and Social Practice*, il discorso tenuto alla fine del 1899 di fronte alla *American Psychological Association* di cui era neo-presidente, «*Psychological Review*», 7 (1900), pp. 105-124 [in *MW*, 1, pp. 131-50].

⁶⁴² Sul successo della "new psychology" nelle università nord-americane si rimanda ancora ai dati indicati da Manicas, nel 1900 i laboratori allestiti nei collegi e università americane erano circa 42 e nel 1926 il loro numero era già salito a 117 (cfr. P. T. MANICAS, *John Dewey and American Psychology*, cit., p. 269).

sappiamo che la vecchia psicologia ha dato descrizioni di cose che per la maggior parte non hanno esistenza [...]»⁶⁴³.

Nell'ultimo anno di permanenza all'università del Michigan, egli tenta di coniugare i concetti dello hegelismo con la biologia evoluzionista (Darwin) e la psicologia funzionale (James), di cui sono testimonianza gli *Outlines of a Critical Theory of Ethics*⁶⁴⁴. Questo approccio, come egli confesserà in seguito, gli permise di criticare Locke, Hume, Kant e i neokantiani⁶⁴⁵. Nelle pubblicazioni dei primi anni Dewey si oppose al dualismo e al meccanicismo, proponendo un modello organicista, funzionale, continuo, di sviluppo. Tutti concetti che, come ricorda Dykhuizen, esprimono la mediazione della metafisica hegeliana nei termini della scienza funzionale ed evoluzionista⁶⁴⁶. Gradualmente Dewey si staccherà dal linguaggio hegeliano, impiegando espressioni come «readjustment» e «reconstruction», in luogo di sintesi⁶⁴⁷ (anche se il primo testo in cui egli si rivolgerà criticamente nei confronti della logica hegeliana sarà del 1900 in *Alcuni stadi del pensiero logico*⁶⁴⁸)

Nel secondo scritto di tema psicologico, il saggio *Psychology*, Dewey espone le idee della nuova psicologia. Lo scritto costituisce una svolta nel pensiero americano e ha conosciuto molte edizioni. Esso descrive il funzionamento del sistema nervoso e sostiene la sperimentazione. L'analisi è legata al concetto di appercezione, che si ritrova nella psicologia volontaristica di Wundt e al primato dell'azione volontaria. Si nota l'influenza idealista, laddove il filosofo americano afferma che il livello più elevato della conoscenza termina nella conoscenza intuitiva di Dio. Il saggio eserciterà una grande influenza e le sue idee, che da qui si svilupperanno (naturalismo esperienziale,

⁶⁴³ *Ivi*, pp. 48-49.

⁶⁴⁴ J. DEWEY, *Outlines of a Critical theory of Ethics*, Register Publishing Company, Ann Arbor, 1891 [in *EW*, 3, pp. 239-388].

⁶⁴⁵ J. DEWEY, *Le Développement du pragmatisme américain*, «Revue de métaphysique et de morale», XXIX, 1922, pp. 411-430, ristampato con il titolo *The Development of American Pragmatism*, in *Studies in The History of Ideas*, 2. voll., Department of Columbia University, Columbia University Press, New York 1925, pp. 353-77 [in *LW*, 2, pp. 3-21].

⁶⁴⁶ Cfr. G. DIKHUYZEN, *The Life and Mind of John Dewey*, cit., p. 82.

⁶⁴⁷ Sul distacco da Hegel, scrive Dewey: «[...] there was a period extending into my earlier years at Chicago when, in connection with seminar in Hegel's Logic, I tried reinterpreting his categories in terms of 'readjustment' and 'reconstruction'. Gradually I came to realize what the principles actually stood for could be better understood and stated when completely emancipated from Hegelian garb» J. DEWEY, *The Study of Ethics e A Syllabus*, Ann Arbor, 1894 [in *EW*, 4, pp. 221-373].

⁶⁴⁸ Cfr. J. DEWEY, *Some Stages of logical Thought*, «Philosophical Review», 9 (1900), pp. 465-89 [in *MW*, 1, pp. 151-174]; trad. it. *Alcuni stadi del pensiero logico*, in *Logica sperimentale. Logica sperimentale e teoria naturalistica della coscienza e del pensiero*, cit., pp. 3-22).

olismo strumentalismo), influenzeranno il funzionalismo, la psicologia applicata, il costruttivismo, la psicologia sociale, le teorie della personalità del novecento⁶⁴⁹. Questi due primi scritti, contengono in nuce i nuclei teorici della critica deweyana al concetto dell'arco riflesso.

Dewey impiega il termine di «arco riflesso» (*reflex act*) già nel 1884, in *Soul and Body*⁶⁵⁰, come corollario della unità della vita psichica, idea principale sostenuta nel saggio. E continua a usarlo in *Introduction to Philosophy: A Syllabus 5*⁶⁵¹ del 1892 (pubblicato nel 1969) per affermare la continuità di atto psico-fisiologico e azione morale, intesa come azione sociale. Sin dalle prime battute, insomma, egli impiega questo termine per sottolineare i concetti di unità e continuità della vita psichica; concetti che permangono a costituire lo sfondo semantico dell'articolo del 1896 sull'arco riflesso. La disamina sull'arco riflesso è per Dewey un modo per descrivere la struttura base dell'esperienza e affrontare il suo carattere relazionale (modello olistico). Egli, infatti, giunge nel 1896 a definire l'arco riflesso una *coordination* indivisibile di stimolo e risposta, adattativa e finalizzata al successo (*effecting a successful coordination*). Gli aspetti della sua critica all'arco riflesso, di cui ora ci occupiamo analiticamente ai fini della nostra disamina sulla relazionalità deweyana dell'esperienza, sono i seguenti: a) il circuito dell'azione, b) l'esperienza come un contesto, c) teleologia immanente dei processi esperienziali. Li esaminiamo nell'ordine.

a) *Il circuito dell'azione*. Il primo accostamento di Dewey all'arco riflesso sorge dall'esigenza critica di mettere in guardia dai dualismi. Un secondo accostamento, legato al primo, sorge dall'esigenza di impedire che il comportamento umano venga ridotto a sequenza causale. Incominciamo con la prima esigenza.

Nel suo esame critico il filosofo, parte dall'esempio del bambino, che vedendo la fiammella della candela, incuriosito, si avvicina; e, toccandola si brucia e allontana la mano⁶⁵². Secondo l'interpretazione corrente (di questo esempio), data dalla psicologia, la situazione viene scomposta in quattro fasi in sequenza lineare: 1) il bambino vede una

⁶⁴⁹ G. BORING, *A History of experimental Psychology*, cit., p. 505.

⁶⁵⁰ J. DEWEY, *Soul and Body*, «Bibliotheca Sacra», XLIII (Apr. 1886), pp. 239-263 [in *EW*, 1, pp. 83-115]. Compare il concetto «reflex action» in critica allo schema interpretativo materialista dell'atto cfr. *EW*, 1, p. 100.

⁶⁵¹ ID., *Introduction to Philosophy: A Syllabus of Course 5* [in *EW*, 3, pp. 224-230]. Scritto in cui l'autore pone in continuità psicologia sperimentale e mondo etico (in punto si soferma A. ARMANDO, *Filosofia e psicologia nel primo Dewey*, cit., pp. 157-158).

⁶⁵² L'esempio era già stato impiegato da James nei *Principi*, come ricorda Dewey stesso.

fonte luminosa (fiammella); 2) la tocca con la mano; 3) sente il dolore causato dal calore della fiamma; e 4) ritrae la mano. Ciascuno di questi momenti viene considerato come separato e definito indipendentemente l'uno dagli altri, come elementi discreti e relazionati in maniera causale. Dewey osserva che, muovendo da elementi discreti del comportamento, non è possibile giungere a un atto integrato, e che da frammenti non si può giungere a comprendere il complesso. Infatti, lo stimolo operativo è continuamente modificato dalla risposta, e non è dato indipendentemente da essa. Quando il bambino avvicina la mano alla candela accesa, la sua percezione si modifica e regola il movimento della mano; di modo, che quando questa tocca la candela non sorge un nuovo stimolo, ma una trasformazione del precedente: lo stimolo originale con un nuovo significato. Così la risposta trasforma lo stimolo iniziale conferendogli una qualità addizionale (significativa). La risposta non è conseguente allo stimolo, ma *into it*⁶⁵³, ossia nella risposta. C'è così una continua correlazione modificativa tra stimolo e risposta. E, più che con l'esistenza di uno stimolo come evento fisso, come sensazione della luce e impulso, si ha a che fare anzitutto con un atto, il guardare la fonte luminosa; che si svolge temporalmente. E, dunque, il guardare la fiammella può intervenire come stimolo solo in quanto rientra in una coordinazione più ampia (*fall within a larger coordination*), come si evince dal passo qui riportato:

Ora se questo atto, il vedere, stimola un altro atto, ciò avviene perché ambedue questi atti fanno parte di una coordinazione più ampia; poiché sono stati spesso così collegati per rinforzarsi l'un l'altro, ciascuno dei due può, in pratica, essere considerato come membro di una coordinazione più ampia. Più specificamente, la capacità della mano di svolgere il proprio lavoro dipende, direttamente o indirettamente, dal fatto di essere controllata e stimolata dall'atto della visione⁶⁵⁴.

Dewey elabora il concetto di un circuito esteso rispetto al concetto di un singolo riflesso stimolo-risposta. Infatti, nella interpretazione sequenziale dell'arco riflesso non emerge l'immagine di un atto unitario coordinato, nel quale percezione e azione s'intrecciano l'una con l'altra, e nemmeno la risposta viene vista come coordinata a quella successiva, volta a realizzare uno scopo. Solo l'immagine del circuito esteso (che integra anche le capacità simboliche umane) con la sua dinamica coordinante, connette i

⁶⁵³ «More technically stated, the so-called response is not merely *to* the stimulus; it is *into it*. The burn is the original seeing, the original optical-ocular experience enlarged and transformed in its value» (J. DEWEY, *The reflex Arc Concept in Psychology*, cit., *EW*, 5, p. 98.

⁶⁵⁴ *Ivi*, *EW*, 5, p. 98.

momenti del comportamento in unità, in vista della realizzazione di fini, e consente, così, di superare la rigidità di soli «frammenti disgiunti». A riguardo Dewey sottolinea che:

È la coordinazione che unifica ciò che il concetto di arco riflesso ci dà solo in frammenti disgiunti [disjointed fragments]. Il circuito è ciò in cui ricadono le distinzioni di stimolo e risposta come fasi funzionali alla sua mediazione e al suo completamento⁶⁵⁵.

Per lui, l'interpretazione della relazione stimolo-risposta, data dagli psicologi-fisiologi, ricalca uno schema metafisico dualistico, che riflette l'idea della separazione dell'anima dal corpo; e sfocia infine in un approccio atomistico e meccanicistico, analogo alle ammissioni della vecchia psicologia associazionistica. Approfondendo questo richiamo, egli nota le analogie tra la nuova psicologia sperimentale e la vecchia psicologia associazionistica. Queste analogie possono essere schematizzate in due proporzioni: a) idee semplici: idee complesse (degli empiristi) = sequenze elementari di stimoli e risposta: comportamento complesso (della psicologia dell'arco riflesso); b) mente: sensazione periferica (della psicologia dualistica) = idea centrale : stimolo periferico (della teoria dell'arco riflesso)⁶⁵⁶. In entrambe le proporzioni, stimolo e risposta vengono visti come discreti, suscitando uno scarto che non può essere colmato in un nesso tra processi centrali e periferici del sistema nervoso centrale⁶⁵⁷. Da parte sua, Dewey rivendica che sensazioni e atti sono funzioni dell'esperienza determinabili in base al posto che occupano nel circuito senso-motorio. Per cui, sensazione e movimento, come stimolo e risposta, si differenziano come tali solo all'interno di un'unità di coordinazione dell'esperienza, che serve a ristabilire o instaurare una coordinazione interrotta o minacciata. A questo primo rilievo critico all'arco riflesso, segue l'affermazione del nesso originario (o connessione) tra sensazione, pensiero e atti della volontà nei processi esperienziali.

⁶⁵⁵ *Ivi*, EW, 5, p. 109.

⁶⁵⁶ Il vecchio dualismo tra sensazione e idea si ripete nel corrente dualismo di strutture periferiche e centrali e funzioni; e il vecchio dualismo di corpo e anima trova una eco distinta nel corrente dualismo stimolo-risposta [in EW, 5, p. 96]. E da questo dualismo consegue un concetto di arco riflesso, non di unità organica e comprensiva, ma di aggregato di parti disgiunte (*a patchwork of disjoint parts*), di congiunzione meccanica di processi sconnessi [in EW, 5, p. 97].

⁶⁵⁷ Dewey mira a colpire il dualismo, di cui Platone fu il primo sostenitore, dell'«idea (o processo centrale) puramente psichica» e dell'«atto (o movimento) puramente fisico» [in EW, 5, p. 104].

Veniamo alla seconda esigenza, che anima Dewey nella sua critica all'arco riflesso, quella relativa al superamento della riduzione meccanicistica dei processi esperienziali. Nell'articolo del 1896 la distinzione tra sensazione e azione, tra stimolo e risposta, avviene all'interno del circuito sensorio-motorio. Egli osserva che la linea non è più atta a raffigurare l'atto così inteso, ma le occorre l'immagine del circolo⁶⁵⁸. Ogni atto si forma in una serie di cicli sensori motori, nei quali la dimensione neuronale (del sistema nervoso), quella dell'apparato sensorio e di quello motorio, si modificano gli uni con gli altri in una coordinazione comprensiva. Egli si esprime impiegando i termini di «comprehensive» e «organic unity», prendendo dalla biologia il principio della coordinazione e applicandolo alla psicologia del comportamento. Come in biologia il concetto di vita organica fa valere una visione vitale contro quella meccanicistica, così in psicologia l'assunzione del concetto di comportamento coordinato fa valere la dimensione processuale dello sviluppo contro quella sequenziale-causale⁶⁵⁹. In ogni processo di apprendimento che si svolge verso uno scopo («goal-directed act»), stimolo e risposta costituiscono momenti coordinati che giocano un ruolo specifico all'interno di questo atto più ampio («a larger act»). Scrive Dewey in punto:

Il fatto è che stimolo e risposta non sono distinzioni di esistenze, ma distinzioni teleologiche, ossia distinzioni di funzioni, o di parti svolte, con riferimento al raggiungimento o mantenimento di un fine⁶⁶⁰.

Egli introduce al posto della relazione lineare causale, distinzioni teleologiche (poiché è la risposta a completare lo stimolo e a renderlo significativo), ribadendo che stimolo e risposta si adattano reciprocamente a seconda delle determinate condizioni, in quanto parti di un atto unitario. Sullo sfondo della posizione deweyana, compare la nozione darwiniana di adattamento reciproco, rielaborata nella visione organicistica della psiche, che Dewey aveva maturato nella sua frequentazione giovanile con l'idealismo. Dunque, collegando e sviluppando il concetto di circolo insieme a quello di apprendimento, il nostro filosofo dà una immagine teleologica dei processi

⁶⁵⁸ «ciò che noi abbiamo è un circuito, non un arco o un segmento spezzato di un circolo» [in *EW*, 5, pp. 108-109].

⁶⁵⁹ E. Bredo sottolinea che il concetto biologico che Dewey assume è quello del processo di vita della teoria darwiniana (cfr. E. BREDO, *Psychology, and John Dewey's Critique of the Reflex Arc Concept*, «The Elementary School Journal», 98, 5 (1998), pp. 447-466, qui p. 454).

⁶⁶⁰ J. DEWEY, *The Reflex Arc Concept in Psychology*, cit., *EW*, 5, p. 104.

esperienziali, riponendo i circuiti e l'idea della costante crescita della conoscenza nell'indagine attiva e nell'intreccio di relazioni, in cui si svolge un processo unitario.

b) *Esperienza come contesto*. Quando il bambino vede nuovamente la luce della fiammella della candela si ricorda di essersi scottato e anticipa nel vedere il pensiero del dolore che può provocare il suo contatto; interrompe la sua azione volta a toccare il punto luminoso e si risolve infine col ritirare la mano dalla candela. In questo caso la risposta non è una semplice risposta a uno stimolo; ha una sua storia. Indica che l'esperienza ha trasformato il semplice vedere in un «vedere la luce-che-significa-dolore-se-avviene-un contatto»⁶⁶¹, in un vedere interpretativo, le cui conseguenze percettive future vengono già anticipate nell'atto stesso. In questa seconda parte dell'esempio, si accentua e prova quanto emerso nella precedente: i processi esperienziali si svolgono in una successione ininterrotta di momenti all'interno di una coordinazione di atti, a sua volta inserita in un contesto comprensivo più grande, che è il contesto organismo-ambiente. Dewey, scrivendo che noi non cominciamo con uno stimolo sensoriale, ma con una coordinazione sensorio motoria, ottico-oculare (come appare nell'esempio della candela accesa), invita a pensare il rapporto tra soggetto e contesto, naturale e sociale, in termini co-partecipativi: l'organismo, sviluppandosi, è condizionato dal suo ambiente, sul quale esso a sua volta influisce, modificandolo. Il coordinamento è sincronico e diacronico. Così, una sensazione è già frutto di una predisposizione, di una orientazione, alla quale partecipano attivamente nel presente le parti del corpo interessate (in sincronia); e, al contempo, l'unitarietà dei processi esperienziali riflette il processo di sedimentazione dell'apprendimento e implica un'aspettazione (diacronia). Ne consegue che la visione contestuale della dinamica reciproca di ambiente e organismo, non solo libera questa dinamica dalla sequenzialità del rapporto causale, secondo la quale stimolo e reazione costituiscono entità naturali, ma mostra nelle sue implicazioni più profonde il ruolo attivistico del soggetto⁶⁶². Stimolo e risposta sono strumenti e funzioni di un processo articolato, che è un processo di apprendimento, tale per cui la connessione sensorio-motoria può entrare in modo correttivo in situazioni di esperienza nuove, in situazioni che realizzano percorsi nuovi o qualità dell'esperienza futura con le qualità dell'esperienza presente. In breve, l'unità

⁶⁶¹ «[...] it is seeing-of-a-light-that-means-pain-when-contact-occurs» [in *EW*, 5, p. 99].

⁶⁶² Sulle conseguenze “rivoluzionarie” di questa concezione attivistica del soggetto, cfr. E. BREDO, *Psychology, and John Dewey's Critique of the Reflex Arc Concept*, cit., p. 457.

dell'esperienza, che si costituisce con l'organismo, sedimenta nella sua memoria l'apprendimento e predispone il comportamento futuro, commisurando fini e mezzi in funzione della sua intera storia.

Dewey insiste nel sottolineare l'importanza della relazione reciproca soggetto-ambiente e della capacità di apprendimento. È questo il motivo teorico che anima la sua affermazione dell'esperienza come attiva e non solo passiva, sin nei processi più semplici, e della stretta compenetrazione di momenti qualitativi (*feelings*) differenti nel costituirsi del nesso tra azione e capacità immaginativa e intellettuale. La dinamica relazionale organismo-ambiente realizza, pertanto, la struttura che si trova a base del comportamento intelligente; che ne costituisce soltanto una versione più complessa, caratterizzata dall'intervento dell'idealizzazione dell'impulso mediante la comunicazione con altre persone. Solamente nel contesto della relazionalità descritta, si accresce il ruolo dell'intelligenza.

Si può notare a questo punto, come tra gli altri rileva M. Jung⁶⁶³, che lo schema critico dell'arco riflesso porta con sé una componente ermeneutica, per via del richiamo al simbolico (cui è legato lo sviluppo dell'intelligenza), ai processi interpretativi di comunicazione e azione tra soggetti, a contesti, insieme naturali e culturali, di interazione. A riguardo, rimane tuttavia da considerare in che misura questa componente ermeneutica venga consapevolmente valorizzata dal filosofo, in special modo nella tendenza, da questi portata avanti, a rappresentare il rapporto soggetto-ambiente secondo il modello della capacità di risolvere problemi⁶⁶⁴. Ci limitiamo a indicare alcuni possibili sviluppi della ricerca deweyana in senso ermeneutico, la cui analisi andrebbe oltre i confini della presente indagine. Uno degli studiosi italiani della psicologia deweyana, Armando, ha visto nella critica al concetto di arco riflesso, sei direzioni di sviluppo analitico⁶⁶⁵: 1) unità dei momenti stimolo-risposta; 2) coordinamento di atto fisiologico, psico-fisiologico e azione sociale (sino alla

⁶⁶³ Secondo M. Jung Dewey rientra nella svolta ermeneutica, che si apre alla genesi della comprensione di senso a partire dal triangolo interazionale di sé altro e ambiente fisico (cfr. M. JUNG, *Wilhelm Diltheys handlungstheoretische Begründung der hermeneutischen Wende*, cit., pp. 257-72).

⁶⁶⁴ In merito alla critica al modello funzionale, si rimanda allo studio di F. RODI, *Al di qua della pragmatica. Aspetti semiotici ed ermeneutici della riflessività della vita*, in ID., «Conoscenza del conosciuto». *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, FrancoAngeli, Milano1990, pp. 154-170. Sulle conseguenze metafisicizzanti dell'assunzione da parte di Dewey di uno schema naturalistico si vedano le osservazioni di A. BAUSOLA, *La critica di John Dewey alla metafisica*, in *Indagini di storia della filosofia*, cit., pp. 182-219.

⁶⁶⁵ Cfr. A. ARMANDO, *Filosofia e psicologia nel primo Dewey*, cit., pp. 165 e ss.

connessione delle azioni sociali); 3) coordinamento dei differenti contesti (fisiologico, psico-fisico e storico-sociale); 4) “carattere assoluto dell’arco riflesso”, concepito come quella continuità dei processi all’interno di un’unità, «in quanto mondo al di fuori del quale nulla è dato»⁶⁶⁶; 5) intima coerenza delle azioni del passato, del presente e di quelle del futuro⁶⁶⁷, che getta le fondamenta di una filosofia dell’azione; e, in ultimo, 6) unità della ricerca, cioè capacità unificante di questo concetto nel connettere un concetto limitato, come è quello di arco riflesso, impiegato nell’ambito delle ricerche di laboratorio, con una impostazione filosofica di fondo molto più ampia (l’autore chiama questo sesto punto «caratteristica oracolare e sibillina»⁶⁶⁸). Secondo Armando nel concetto di circuito sensorio-motorio si universalizzerebbe la dinamica trasversale ai processi esperienziali, dai più semplici ai più complessi, unendo aree tradizionalmente separate come biologia, fisiologia, psicologia, scienze sociali e storiche. La schematizzazione di questo studioso dà un ampio spettro delle potenzialità di impiego del circuito sensorio-motorio, sì da superare la sfera di ogni singola disciplina o tema specifico di psicologia. Nella critica all’arco riflesso si coglie l’intento del filosofo americano di tipizzare uno schema interpretativo dei processi esperienziali proteso a rendere conto della molteplicità e, insieme, della possibilità della loro unificazione e assimilazione. Il concetto di circuito sensorio-motorio può quindi essere assimilato al concetto di struttura di Dilthey (cui si adatterebbero altrettanto bene i punti segnalati da Armando), per la sua capacità di coordinare la dimensione psicofisica individuale e il mondo ambientale, sociale e naturale.

L’opera di contestualizzazione dei processi esperienziali porta dunque a esplicitare la dimensione processuale e genetica di questi corsi, e a evitare di inciampare nella fallacia di entificare distinzioni o determinazioni fatte a fine operativo⁶⁶⁹, riportando i singoli fotogrammi dell’esperienza nella pellicola dell’intero film in cui essa si svolge. I momenti presenti si portano dietro la loro storia e questa storia ha una sua finalità.

c) *Finalismo della esperienza*. Con questo terzo, e ultimo aspetto, si pone attenzione al carattere finalistico dell’esperienza, individuandolo in tre momenti: finalità del comportamento; emozionalità e consapevolezza dei fini; immanenza dei fini. Nella

⁶⁶⁶ *Ivi*, p. 165.

⁶⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 166.

⁶⁶⁸ *Ivi*, pp. 166-167.

⁶⁶⁹ Cfr. J. DEWEY, *The Reflex Arc Concept in Psychology*, cit., *EW*, 5, p. 105.

critica all'arco riflesso Dewey contrappone, a una visione dell'agire inteso come una composizione di atti frammentati e messi in sequenza causale, una visione unitaria del comportamento, caratterizzata in senso finalistico. La caratterizzazione teleologica dei processi esperienziali, che ne consegue, corrisponde allo spirito anti-meccanicistico e anti-aprioristico che anima l'articolo. La coordinazione dei diversi momenti di stimolo-sensazione-azione diviene cosciente e visibile al soggetto di esperienza nelle situazioni in cui intervengono crisi e ostacolo al suo compimento: «Just as the discovery of the sensation marks the establishing of the problem, so the constitution of to response marks the solution of this problem»⁶⁷⁰. È solo all'interno di un processo orientato che possono venir distinti e qualificati questi momenti. Dewey introduce il concetto di "in relazione a" e quello di fine, come strettamente connessi. Uno stimolo diventa tale solo in relazione a un fine da compiersi, a una decisione da prendere. E la sensazione come stimolo è sempre questa fase di attività di ricerca che deve essere definita in relazione a come può essere completata la co-ordinazione⁶⁷¹. L'esperienza si svolge in un *continuum* indiviso e in una unità di coordinazione, ove il soggetto fa tutt'uno con l'esperienza, e quando sopraggiungono ostacoli al suo svolgimento, o quando diventa necessaria una nuova coordinazione, si differenziano stimoli e risposte come momenti che servono a ristabilire o creare la coordinazione interrotta. Quindi la coordinazione dell'atto non può realizzarsi e l'atto non può compiersi senza la determinazione di un fine, di un momento valutativo, che accoglie lo stimolo in una determinata maniera.

Vediamo il secondo momento, emozionalità e coscienza dei fini. Dewey distingue due dimensioni dei fini: una dimensione è quella propria dell'orientamento non autocosciente e naturale, come l'emozione; la seconda riguarda l'orientamento consapevolmente riflettuto (come posizione e scelta deliberata di fini). Quando la complessità del contesto richiede che una organizzazione si costituisca *in fieri*, i processi esperienziali diventano oggetto di coscienza e oggetto di ricostruzione. In questo caso il processo procede secondo un piano teleologicamente stabilito. Questa situazione emerge nel caso della seconda parte del suo esempio del bambino attratto dalla luce della candela. In punto egli scrive:

⁶⁷⁰ *Ivi*, pp. 107-108.

⁶⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 106-107.

Finché la vista è un atto ininterrotto [unbroken act], che non viene esperito come mera sensazione né come mero movimento (sebbene lo spettatore e l'osservatore psicologico possano interpretarlo nella sensazione e nel movimento), non è in nessun modo la sensazione che stimola il toccare qualcosa; [...] ciò che abbiamo è soltanto una successione di momenti in una coordinazione di atti. Ma si consideri ora un bambino che, nel tendere la mano verso una fonte luminosa (cioè nell'esercitare la coordinazione vedere-toccare), talora si è assai divertito, talora si è imbattuto in qualcosa da mangiare, e talora si è scottato. *In questo caso non solo è incerta la risposta; ma anche lo stimolo è allo stesso tempo incerto; l'uno è incerto nella misura in cui lo è l'altro.* Possiamo anche formulare l'effettivo problema che abbiamo di fronte come quello di trovare il giusto stimolo, di costituire lo stimolo, o di scoprire, costituire, la risposta. Il problema se toccare o meno è il problema di [stabilire] che tipo di fonte luminosa è questo? Essa è quella che significa divertimento, mangiare o scottarsi?. Lo stimolo va costituito perché avvenga la risposta⁶⁷².

Questa citazione esemplifica in maniera chiara l'intervento valutativo della riflessione all'interno della esperienza. La distinzione tra sensazione come stimolo e azione come risposta si ha solo nel caso in cui si risponde a un'interruzione del corso delle abitudini o s'incontra una difficoltà. Emerge così una duplicità dell'esperienza: un'esperienza vista nella sua dinamica continuativa ed evolutiva (esperienza genetica⁶⁷³) e un'esperienza in cui in cui l'attenzione cade sull'unità del comportamento (esperienza funzionale⁶⁷⁴). Nella dialettica continuità-discontinuità-ricostruzione si osserva la presenza di uno schema hegeliano. Solo quando il circuito unitario, che l'autore chiama abitudine, viene disturbato dalla sopravvenienza di un problema, si distingue tra stimolo e risposta per predisporre la rimessa in unità. Dewey collega così il corso orientato secondo un fine alla presa di coscienza, con la quale la percezione dell'incompletezza di una situazione (stato emotivo di dubbio e disagio) si unisce alla incertezza sulle vie da seguire (stato cognitivo e volitivo carenti), in vista del superamento della "crisi" (deliberazione, accompagnata da una positività emotiva crescente nella messa alla prova). In questa visione c'è anche il principio selettivo darwiniano applicato alla coscienza, nel momento in cui viene posta attenzione al passare degli organi dei centri esperienziali più semplici dall'automatismo a dinamiche superiori a un livello dotato di maggiore intellettualità.

⁶⁷² *Ivi*, p. 106.

⁶⁷³ Cfr. G. DELEDALLE, *L'Idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, cit., p. 151.

⁶⁷⁴ *Ivi*, 165.

Da ultimo sull'immanenza dei fini nell'esperienza, rileviamo che la critica all'arco riflesso fa emergere non solo la relazionalità dell'esperienza, ma anche la sua dimensione storica e la caratterizzazione dei fini come potenzialità aperte delle cose. Tutti concetti e idee, questi, che troveranno sviluppo in *Esperienza e natura*. Il terzo capitolo di *Esperienza e natura*, infatti, intitolato «La natura, i fini e le storie», è dedicato alla critica delle due teorie tradizionali dei fini e alla presentazione di una nuova teoria dei fini, naturalistica ed empirica. Dewey non intende eliminare il concetto di fine, piuttosto tende a mostrare l'inadeguatezza tanto di una visione dei fini come fini assoluti, definiti cioè dall'esterno dei processi esperienziali (pensiero in cui il filosofo condensa la netta separazione di fini e mezzi della classicità); quanto di una visione soggettiva dei fini equivalenti a stati mentali (che è quella che ispira la filosofia moderna). Perciò, postulato l'ordine processuale e relazionale della natura, egli configura nel concetto di fine l'esigenza di comprendere in maniera consapevole la connessione della vita con la natura. E in questa direzione muove, anzitutto, la sua caratteristica affermazione dell'immanenza dei fini nell'esperienza. Per lui una esperienza è finale quando è consumatoria; ossia quando si realizza in elementi vissuti qualitativi, legati al presente posseduto o goduto (nel vastissimo ventaglio di gradazioni tra gli estremi di piacere e sofferenza). Dewey riporta nella natura (e dentro la natura) queste qualità che sono irriducibili a soli contenuti cognitivi, per evitare di riproporre i dualismi tra essere e divenire, tra coscienza e processi naturali; e per superare la dicotomia propria della classicità tra fini prefissati e mezzi per realizzarli, e tra soggetto (con i suoi stati soggettivi) e natura (con le sue qualità omogenee misurabili e controllabili secondo leggi uniformi). I momenti finali della natura sono continui, come sono continui i molti inizi, che da questi ultimi prendono avvio. Definendo la natura come una «faccenda costituita da faccende»⁶⁷⁵, ciascuna con le proprie qualità, egli accoglie un pluralismo aperto di fini, operanti nei singoli corsi di esperienza sino al loro compimento (immanenza dei fini in natura)⁶⁷⁶ e afferma l'idea di una storia-natura come successione di storie, in cui ogni singolo evento è nello stesso tempo l'inizio di un

⁶⁷⁵ «that nature is an affair of affairs» (J. DEWEY, *Esperienza e natura*, cit., p. 86 [in *LW*, 1, p. 83]).

⁶⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 66 [in *LW*, 1, p. 62]. Sul concetto di fine come un momento interno alla natura: «By “ends” we also mean ends-in-view, aims, things viewed after deliberation as worthy of attainment and as evocative of effort. They are formed from objects taken in their immediate and terminal qualities; object once having occurred as endings, but which are not now in existence and which are not likely to come in to existence save by an action which modifies surroundings» (*ivi*, p. 90 [in *LW*, 1, p. 188]).

nuovo processo e la conclusione di un altro. Anche l'esistenza naturale, e non solo quella umana, diviene così storica.

Lo sfondo della visuale deweyana dei fini è dato da una concezione storica e relazionale del corso naturale (la natura è un ordine relazionale⁶⁷⁷). Con la caratterizzazione dell'esistenza come storica, che ne consegue, Dewey postula che ogni parte può essere conosciuta solo in quanto ciascuna viene distinta e correlata alle altre, ed inserita in una dimensione temporale e processuale. Nel concetto di fine convivono, quindi, una visione potenziale delle cose e una relazione transitiva in grado di interagire e orientarne la realizzazione; l'uomo, che è parte della natura, elabora scelte consapevoli sulla base della riflessione e della valutazione del carattere potenziale degli oggetti, considerati in vista dell'azione. Grazie all'intervento riflessivo-inferenziale, l'universo da processo immediato diventa universo del discorso. Immediatezza e strumentalità non possono essere distinte, in quanto: «la relazionalità è sempre anche mezzo, oltre che fine»⁶⁷⁸.

Da quanto precede risulta che i nuclei della critica all'arco riflesso si ritrovano nell'opera della maturità (come *Esperienza e natura*, *Natura e condotta dell'uomo*, *Logica teoria dell'indagine*), in particolare essi vengono sviluppati nella teoria naturalistica ed empirica della teoria mezzi-fini. Il centro dell'articolo del '96 è un modello relazionale dei processi esperienziali, imperniato sull'unità di comportamento o di atto. Dewey sostituisce, alle entità realizzate della psicologia delle facoltà, le funzioni della coordinazione di un'esperienza in corso di trasformazione. Elaborando un concetto di mezzi-fine che esprime, a un tempo, la relazionalità di organismo-ambiente, e la mediazione tra momento consumatorio estetico avuto e momento riflessivo deliberato, egli giunge ad affermare l'immanenza dei fini nella natura, intesa come processo storico, e a sottrarre i fini alla loro "recinzione" in dimensioni extra-esperienziali. Il concetto deweyano di funzionalità si riflette così nella relazionalità mezzi-fini stessa, esso si specifica come un momento o fase determinato all'interno di un corso che si svolge nel tempo. La natura viene definita una faccenda di faccende, che caratterizzano l'esperienza, sia nel lato soggettivo che in quello oggettivo, storica e relazionata.

⁶⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 86.

⁶⁷⁸ *Ivi*, p. 100.

3. Secondo passaggio nell'esame dell'esperienza da Dilthey a Dewey

Il paradigma della struttura di Dilthey e il circuito sensorio-motorio⁶⁷⁹ di Dewey, esposti nelle pagine precedenti, costituiscono un modello base della relazionalità della esperienza e possiamo considerarlo un laboratorio teorico privilegiato del loro pensiero⁶⁸⁰. Come si collocano questi due strumenti concettuali nell'ambito della nostra ricerca e, in particolare, nei riguardi della teoria dell'esperienza? Per rispondere a questo quesito portiamo all'attenzione tre punti nodali del loro pensiero, riguardanti il soggetto della esperienza: a) l'architettura delle funzioni dell'animo; b) l'apparato regolativo dell'esperienza; c) il finalismo immanente dell'esperienza.

a) *Architettura delle funzioni dell'animo*

I due filosofi criticano, entrambi, la visione sostanzialistica delle funzioni dell'animo; e pongono la soggettività *in formazione* a punto di partenza per la ricerca psicologica e per la concezione del soggetto dell'esperienza. Va detto che la critica di Dilthey e Dewey alla psicologia delle facoltà è suscitata da una comune posizione anti-dualistica e anti-intellettualistica, maturata sul piano logico-gnoseologico nei confronti delle teorie che separano materia e forma, dati di *inputs* sensoriali e sintesi spontanea dell'intelletto. Sul piano psicologico, i due filosofi contestano la visione dualistica e atomizzata dell'esperienza, conseguente al modello fisiologico elaborato dalle scienze neurofisiologiche e basato sulla separatezza di ramificazioni nervose (già date) e di selezioni degli apparati sensoriali (già costituite); e altresì contestano le radici filosofiche di tale visione dualistica, risalenti agli albori della metafisica. La questione delle facoltà dell'animo risale, infatti, alla filosofia classica. Dilthey riassume la vicenda

⁶⁷⁹ «Circuito organico» (cfr. R. M. CALCATERRA, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., p. 129).

⁶⁸⁰ Sia Dilthey che Dewey utilizzano lo schema della relazionalità in un senso che è presente nell'orizzonte culturale a cavallo tra '800 e '900. Cfr. in merito le pagine dello studio di Orsucci, in cui viene dato un quadro della circolazione di idee tra ambiti culturali differenti a cavallo tra i due secoli in area tedesca. In particolare, l'autore si sofferma sulla *Soziologie* di G. Simmel del 1908, in cui venivano osservate le conseguenze delle interazioni e modificazioni innescate dai rivolgimenti di inizio secolo, e gli intrecci tra le strutture macroscopiche della società e le strutture della esperienza individuale, trasformazione di "spazi" (e relazioni) sociali e processi percettivi (A. ORSUCCI, *Tra Helmholtz e Dilthey: filosofia e metodo combinatorio*, cit., pp. 195-96).

storica della partizione delle funzioni psichiche, cominciando dalla filosofia greca. Le origini della psicologia delle facoltà affondano nella divisione, fatta da Platone, di tre parti distinte dell'animo: concupiscibile (appetitiva), ardimentosa (animosa) e razionale (riflessiva)⁶⁸¹. Questo schema si mantiene nella rielaborazione di Aristotele, il quale, se da una parte perviene a una visione organicistica delle attività psichiche e dei processi corporei (ordinati in complessità crescente negli esseri viventi), dall'altra ripropone il dualismo platonico nella forma della separazione tra comportamento teoretico e comportamento pratico. Nel corso dei secoli la tripartizione ha subito varie modificazioni, che ne hanno preparato il superamento. Una tappa importante è data nel settecento dall'elevazione, con la psicologia inglese, del sentimento a classe autonoma di fatti di coscienza. E, più recentemente, dalle tre *Critiche* di Kant, con le quali non è più in tema l'esistenza di forze fondamentali diverse ed originarie, bensì la determinazione di differenze basate su modi di relazioni nelle rappresentazioni date alla coscienza. Tuttavia, anche nella partizione kantiana si reitera il pregiudizio degli inizi, la dicotomia tra intuire sensibile e pensare puro; e tra materia e forma del conoscere⁶⁸². Dilthey conclude il suo percorso storico affermando, pertanto, la necessità di andare oltre alla ricerca di distinzioni rigide (*a priori*) e di procedere in direzione della loro determinazione reciproca e della loro trasformazione⁶⁸³. Egli mantiene la distinzione tra tre differenti funzioni dell'animo: rappresentare, volere e sentire, irriducibili le une alle altre e in ogni momento intrecciate tra loro, ma lo fa a partire dall'esperienza vissuta⁶⁸⁴. Nelle *Idee* del 1894, il filosofo tedesco traccia una topografia della psiche e assegna a sentimento intelletto e volontà il ruolo di funzioni strutturali, corrispondenti a modi di atteggiamento specifici, presenti in ogni *status conscientiae*⁶⁸⁵. Le funzioni del sé non

⁶⁸¹ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 438 e-441 c, trad. it. a cura di F. Adorno, in *Dialoghi politici Lettere di Platone*, vol. 1, UTET, Torino 1970, pp. 265-718, qui pp. 4439-43.

⁶⁸² Cfr. W. DILTHEY, *Idee*, cit., p. 360 [GS V, p. 149].

⁶⁸³ In punto: «Noi ci accorgiamo immediatamente di questo unitario sé, ma piuttosto siamo costretti, per chiarirlo, ad accogliere tutto ciò di cui ci accorgiamo. Non dobbiamo accettare questo sé come una sostanza» (ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 170).

⁶⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 99-100.

⁶⁸⁵ I tentativi storici di classificare le funzioni dell'animo, astruendo il soggetto dall'ambiente in cui si forma, e isolando le sue attività le une dalle altre dal complesso unitario, in cui esse si svolgono, secondo Dilthey hanno riprodotto un'immagine frammentata della esperienza nel soggetto che la vive. Nella *Breslauer Ausarbeitung* L'autore fa valere contro l'interpretazione "atomistica" che: «l'esser-cosciente non [è] una proprietà della singola sensazione o rappresentazione, ma piuttosto la maniera in cui [l']Io, o l'unità che si manifesta nell'autocoscienza possiede questa singola sensazione o rappresentazione» (*ivi*, p. 123) e propone di contro il concetto di "flusso dei fatti di coscienza": «[...] volontà, interessi e rendimenti sono piuttosto le reali forze motrici di questo decorso che si presenta spesso in forma tanto irregolare»

possono essere intese come essenze, ma definite solo in funzione delle situazioni concrete. Come ogni contenuto rappresentazionale è parte di uno stato psichico totale e ogni sentimento e partecipazione emotiva scaturiscono dalla situazione del nostro sé nei suoi rapporti con l'oggetto; così ogni determinazione della volontà in vista di un fine opera un collegamento tra attività interne e movimenti esterni. Quindi, Dilthey sostituisce alla psicologia delle facoltà una connessione di funzioni e pone all'attenzione il tema della specificazione reciproca delle funzioni della vita psichica.

Dewey raggiunge conclusioni analoghe, quando affronta il tema della distinzione delle funzioni d'animo. Nel primo saggio del 1887, *Psychology*⁶⁸⁶, la sua esposizione ruota attorno al concetto di relazione. La relazione viene da lui chiarita con riferimento alla connessione tra parti, non separabili e non derivabili le une dalle altre, all'interno della coscienza: che sono conoscenza, volontà e sentire. Il filosofo insiste sulla non deducibilità e sull'irriducibilità del rapporto tra di esse a una spiegazione causale, ed osserva:

Sensazione [feeling], conoscenza [knowledge] e volontà [will] non debbono essere considerate come *tipi* di coscienza. Esse sono i tre aspetti che ogni coscienza presenta, a seconda della luce in cui è considerata: o come fonte di informazioni, o come influenzante il Sé in modo doloroso o piacevole, oppure come manifestante una attività del Sé. Ma esiste anche un'altra connessione. Proprio come nel corpo organico il processo della digestione non può svolgersi senza quello della circolazione, ed entrambi hanno poi bisogno della respirazione e dell'azione nervosa, che a loro volta dipendono dagli altri processi, altrettanto [accade] nella mente organica. La conoscenza non è possibile senza la sensazione e la volontà, e nessuna di queste è possibile senza le altre due⁶⁸⁷.

La connessione tra conoscere sentire e volere, che in questa citazione Dewey propone come punto di partenza (ossia dato di fatto da analizzare) consiste nelle

(*ivi*, p. 124). All'atomismo Dilthey oppone l'idea di un processo vitale che si compie in un intreccio originario tra apporti legati alla percezione, stati affettivi e determinazioni del volere: «Come la volontà – scrive l'autore – è una componente della nostra percezione [...] così d'altra parte un qualche contenuto di rappresentazione è una componente che non manca mai nell'atto di volontà» (*Elaborazione della psicologia descrittiva*, cit. p. 204 [GS XVIII, p. 178]); «Rappresentare, volere e sentire sono contenuti in ogni *status conscientiae*» (ID., *Althoff Brief*, GS XIX, p. 390); «le diverse classi di fatti psichici non sono del tutto separate da loro, come già ci mostra l'osservazione quotidiana della vita corrente» (*Primi progetti di una teoria della conoscenza*, cit., p. 90 [GS XIX, p. 20]).

⁶⁸⁶ Questo saggio ha un intento sistematico-globale, poiché si propone una serie di chiarimenti terminologici e concettuali, sui termini impiegati dalla psicologia e sulla sua collocazione rispetto alle altre scienze.

⁶⁸⁷ Scrive Dewey sotto il titolo «The relation to Each Other» (J. DEWEY, *Psychology*, cit., EW, 2, p. 20).

possibili relazioni tra modi di coscienza che si differenziano in base ai modi specifici di rapportarsi a un contenuto; da cui consegue che la conoscenza è espressione di un'attenzione per l'universale, la sensazione per l'individuale e la volontà esprime la connessione tra i due. Anche in Dewey il nesso relazionale interviene come un fattore determinante sia nella definizione dei gruppi (o tipologie) di stati psichici che nel passaggio dall'uno all'altro, e perviene a conclusioni avvicinabili a quelle diltheyane.

Passiamo ora a considerare il modo in cui i due filosofi pongono il tema della centralità della relazionalità. Dilthey combatte la separatezza, affermando l'esperienza originaria dell'intero e l'esigenza di portarla a consapevolezza e di esplicitarla, a partire dalla esperienza vissuta. Nell'affermare il concetto di *continuum* negli stati e processi coscienziali, il filosofo tedesco non solo sottrae terreno alla possibilità di concepire nell'uomo facoltà separate o vuoti di coscienza, ma fa anche prevalere una immagine sociale della dimensione psichica, secondo la quale i soggetti non possono essere avulsi dall'ambiente a cui partecipano e in cui crescono⁶⁸⁸ (come attesta l'impiego del termine *Weltverwobenheit*, riferito alla relazione esperienziale, che esprime la relazione fondamentale di sé con il proprio ambiente⁶⁸⁹). La forza argomentativa con la quale vengono affermati nessi viventi, e non mere ombre, viene tratta dalla originarietà della esperienza vissuta e dai suoi contenuti⁶⁹⁰. I contenuti di sentire volere e rappresentare sono la fonte continua di un rapporto ricostruttivo e innovativo con l'ambiente esterno, sono vissuti della trama intessuta di io e mondo. Muovere dalla esperienza vissuta è necessario, secondo Dilthey, per poter articolare una nozione di nesso adeguata, e per non cadere nell'errore delle psicologie atomistiche, che mordono appena la scorza dell'effettivo processo vitale⁶⁹¹. Gli stessi concetti di «connessione» e «struttura» vengono impiegati per mostrare l'integrazione della funzione intellettuale con le altre

⁶⁸⁸ Questa relazione si spiega a partire dalla caratteristica della coscienza di essere sempre colorata, ricca di contenuti nuovi alla costituzione di questa (cfr. W. DILTHEY, *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX p. 161).

⁶⁸⁹ Con questa espressione, H.-U. Lessing porta l'attenzione sull'assunzione da parte di Dilthey della costituzione reciproca di coscienza dell'io e del mondo, e sottolinea l'intento del filosofo di riabilitare la coscienza "naturale" nella sua totalità e nella sua relazione continua con il mondo (cfr. H.-U. LESSING, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, cit., p. 192).

⁶⁹⁰ Il *biologischer Trieb* originariamente deve essere riportato all'esperienza interiore di un *Antrieb* (impulso, stimolo); in questo modo esso non rimane un elemento esterno alla fondazione psico-antropologica delle scienze dello spirito (cfr. J.-C. GENS, *Kategorien als Grundlage für die psychoanthropologische Grundlegung der Geisteswissenschaften bei Dilthey*, cit., p. 63).

⁶⁹¹ Cfr. W. DILTHEY, *Vivere e conoscere*, cit., p. 312 [GS XIX, p. 352].

funzioni fondamentali dello psichismo, volontà e sentimento (la conoscenza infatti si fonda su tutta l'estensione della vita); e per fornire così la base di una teoria dell'esperienza adeguata e di una teoria della conoscenza soddisfacente. Insomma, è attraverso l'esperienza vissuta che si mostra l'intreccio continuo tra intera connessione psichica e connessione generale della vita⁶⁹².

Anche la relazione di cui parla Dewey è un fatto dell'esperienza, e dell'esperienza vissuta individuale. La tesi viene affermata nei primi articoli contro i formalismi e le astrattezze della logica di Kant e Hegel. Il richiamo all'esperienza vissuta è un caposaldo anche per James, divenuto con i suoi *Principi* del 1890 una specie di patrimonio collettivo (tanto per James quanto per Dilthey la relazione non deriva da una categoria logica, ma dalla vita pratica del soggetto, riflessuta e portata ad autocoscienza⁶⁹³), e ampiamente conosciuti e apprezzati dallo stesso Dewey. Il filosofo di Burlington, che in *Natura e condotta dell'uomo* del 1922 impiega la dimensione dell'esperienza vissuta contro le separazioni fisiche e le divisioni intellettuali e sociali che tendono a comprimerla in frammenti, replica che l'esperienza vissuta è fonte di una continuità che deve essere costruita in luogo delle *enclaves* in cui gli uomini tendono a ridurre la propria vita⁶⁹⁴. Anche il filosofo di statunitense elabora una concezione della relazione non logico-astratta, sostenendo il postulato che le idee funzionano nell'esperienza e che l'esperienza si struttura grazie a esse, e che, conseguentemente, non può essere dedotta da esse. La relazione, di cui Dewey si fa sostenitore, si svolge nel tempo e si modifica continuamente senza poter risolversi in maniera assoluta a presa di coscienza di sé; essa si sottrae pertanto a una soluzione assoluta, riaffacciandosi in ogni singola situazione. Come Dilthey, anche il pensatore americano affida alla

⁶⁹² Il pensiero fa la sua comparsa nel processo vitale, nella connessione complessiva della vita. Con ampliamento al biologico (esplicitato nella teoria della struttura), Dilthey intende dire che la psiche si colloca in un contesto vitale più ampio: la vita in senso proprio. L'unità vitale è il centro della connessione strutturale, che va dall'impressione al movimento.

⁶⁹³ In *Psychology as Philosophic Method* l'autore prende distacco da Kant e Hegel proprio sulla concezione della "esperienza vissuta" e psicologica. Hegel è sì riuscito a superare la visione logica astratta kantiana, ma: «That Hegel accomplished this work successfully and thoroughly there can be to the writer no doubt, but it seems equally clear that the work of Kant in need another complement [...]» (J. DEWEY, *Psychology as Philosophic Method*, cit., EW, 1, pp. 153).

⁶⁹⁴ Darnell Rucker nella sua Introduzione al terzo volume dei *Middle Works* scrive che Dewey avanza una «teoria dell'indagine ampia abbastanza e flessibile da abbracciare le dimensioni sociali, intellettuali e fisiche del mondo; teorie dell'estetico, del religioso, del morale del metafisico che servono a integrare l'esperienza umana invece di spartirla in *enclaves* personali e disciplinari all'interno delle quali gli uomini [e le donne] si rannicchiano per proteggersi dalla consapevolezza dei problemi reali che non riescono a fronteggiare», cfr. D. Rucker, *MW*, 3, pp. xi-xii.

riflessione scientifica il compito di esplicitare i nessi dell'esperienza a gradi di chiarezza crescente.

Dalla critica di entrambi i filosofi alla psicologia delle facoltà emerge il carattere processuale della coscienza e, cioè, il carattere processuale e formativo delle funzioni psichiche. Risultanza che costituisce un terzo punto di incontro tra i due filosofi. A conclusione del secondo libro della *Introduzione*, dopo aver ripercorso la storia della metafisica dagli albori al suo declino, Dilthey afferma il punto di vista della coscienza storica scrivendo che:

Non è questa o quella rappresentazione ad alterarsi nella storia dell'umanità, ma la stessa vita dell'anima. E questa coscienza dei limiti delle nostre conoscenze quale ci viene dallo sguardo storico nello sviluppo della vita dell'animo, è diversa e più profonda di quella che ebbe Kant, per il quale nello spirito del XVIII secolo, la coscienza metafisica era senza storia⁶⁹⁵.

Questo processo formativo indica che la struttura dell'esperienza, di cui Dilthey proprio in quegli anni stava elaborando una generalizzazione tipica, si determina nel corso dei processi esperienziali degli individui e nel succedersi delle generazioni. E la scienza psicologica, che ha a oggetto la connessione esperienziale, deve assumersi il compito di seguire e registrare queste formazioni⁶⁹⁶, prendendo a filo conduttore il concetto che l'approfondimento dell'io e il suo arricchimento variano a seconda dei rapporti con il mondo in cui è intessuta la sua vita (critica all'innatismo). In maniera simile argomenta Dewey nel saggio della maturità, *Natura e condotta dell'uomo*, in cui, in polemica con il paradigma soggettivistico della modernità, sostiene che la natura umana non è una datità immutabile⁶⁹⁷. E pur nutrendo simpatia per la valorizzazione delle funzioni pratiche della ragione data nell'illuminismo, egli non può che prendere le distanze dall'astrattezza delle proiezioni del soggetto dell'esperienza del settecento dei

⁶⁹⁵ Cfr. W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., pp. 807-809 [GS I, pp. 406-407].

⁶⁹⁶ La connessione psichica costituisce il sottosuolo del processo conoscitivo, ossia il quadro teorico di riferimento (cfr. ID., *Idee*, cit., p. 363 [GS V, p. 151]); la teoria della conoscenza è una psicologia in movimento verso una meta determinata e ha il suo fondamento nella presa di coscienza di sé e abbraccia il reperto totale e indiviso della vita psichica.

⁶⁹⁷ Testo che nasce da una conferenza tenuta su invito alla Stanford University in California sul tema *Condotta e destino dell'uomo*. Oggetto di queste lezioni sono gli effetti sociali dell'emergere storico della psicologia. Secondo Borghi, curatore della edizione italiana, in quest'opera si trovano espressi i due principi fondamentali della psicologia di Dewey: la natura sociale della mente e la irrealtà dell'io o coscienza, come soggetto o sostanza (ID., *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology* (Henry Holt and Co., New York 1922 [in *MW*, 14, pp. 1-230]; trad. it. di L. Borghi, *Natura e condotta dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1958).

Lumi⁶⁹⁸, contrapponendovi la visione culturale delle manifestazioni concrete umane corredata dei vasti materiali antropologici⁶⁹⁹. Nel saggio del '22, egli oppone, inoltre e coerentemente, la stessa concezione processuale delle funzioni psichiche alle teorie di psicologi e sociologi che sostenevano posizioni conservatrici sulla base di una lettura ristretta dell'evoluzionismo (darwinismo sociale). La condotta umana, tema di questo saggio, che si svolge nell'intreccio di comportamento (socializzazione) impulso (determinazione biologica) intelligenza (auto-direzione emergente), ossia in un processo dinamico, contestuale, funzionale, costruttivo, transazionale⁷⁰⁰, trasfigura l'immagine astratta di un io assoluto, isolato dalla sua corporeità e dalla società («Ogni condotta è un'interazione fra gli elementi della natura umana e l'ambiente naturale e sociale»⁷⁰¹), in un corso processuale di funzioni attive e passive. «Dobbiamo imparare [learning] e reimparare [relearning] sempre – egli sottolinea – il significato delle nostre tendenze attive [...] in quanto la continua ricerca e sperimentazione per scoprire il significato mutevole delle attività, conserva in vita l'attività e ne accresce il significato stesso»⁷⁰². Dewey, così, dal carattere processuale delle relazioni, sviluppa e accentua, l'idea del loro orientamento migliorativo. Per lui l'intelligenza designa, non qualcosa di già compiuto, bensì metodi dell'osservazione, dell'esperimento e del ragionamento riflessivo: qualcosa che è stato sviluppato a partire dalle esperienze umane in un lungo processo di storia culturale. Lui stesso si cimenta per una vita nel costruire un concetto di razionalità, capace di raccogliere la lezione del darwinismo (e tale da contrastare le filosofie incentrate sulla nozione di coscienza quale essenza autonoma), di superare le

⁶⁹⁸ «[...] l'idea [colta da Hume] che una buona conoscenza della natura umana ci fornisca come una mappa o un piano di tutte le materie d'importanza umana o sociale» (J. DEWEY, *Natura e condotta dell'uomo*, cit., p. 6 [in *LW*, 14, p. 228]).

⁶⁹⁹ Nella *Prefazione* alla seconda edizione del 1930, Dewey dopo aver riconosciuto a Hume il merito di aver insistito sull'uniformità dei modi di operare di una natura umana comune, gli rivolge due critiche: a) di non tener conto del fatto che le istituzioni e condizioni sociali reagiscono a loro volta sui modi in cui la natura umana si esprime e la influenzano e b) di considerare l'individuo in maniera isolata e fissa, mentre il costume è un "fatto della vita associata che influenza la formazione delle abitudini dei singoli individui" (*ivi*, pp. 6-7 [in *LW*, 14, pp. 228-229]).

⁷⁰⁰ Scriverà nell'ultima opera *Conoscenza e transazione*: «la vita umana stessa, individualmente quanto collettivamente considerata, consiste in transazioni alle quali prendono parte gli esseri umani insieme con un milieu di cose non-umane con altri esseri umani, così che senza questa congiunta partecipazione di esseri umani e non-umani non potremmo neanche vivere, per non parlare della impossibilità di mandare a effetto qualcosa» (ID., *Knowing and the Known*, The Beacon Press, Boston 1949 [in *LW*, 16, pp. 294, qui p. 243]; trad. it. di E. Mistretta e presentazione di M. Dal Pra, *Conoscenza e transazione*, La Nuova Italia, Firenze 1974, qui p. 312).

⁷⁰¹ ID., *Natura e condotta dell'uomo*, cit., p. 16 [in *MW*, 14, p. 9].

⁷⁰² *Ivi*, p. 222 [in *MW*, 14, p. 144].

varie forme di dogmatismo e di affermare la natura processuale, sociale e potenzialmente fallibile dei saperi.

b) *L'apparato regolativo dell'esperienza.*

Il corso dell'esperienza, pur procedendo in continua trasformazione, lascia delle tracce che si sedimentano e consolidano in alcuni modi di sviluppo. Chiamiamo questo deposito permanente di esperienze acquisite, divenute patrimonio efficace nella contemporaneità di ciascun soggetto-agente, «apparato regolativo dell'esperienza». L'apparato regolativo contiene le coordinate che informano i variegati processi esperienziali ripetuti e nuovi. Ed è un punto di incrocio della dimensione storico-sociale, partecipata da coloro che vivono una stessa epoca, con la dimensione individuale. È la storia personale nella continuità (e responsabilità) delle azioni personali dal passato al presente. La visuale della storicità del soggetto dell'esperienza e delle sue funzioni (storicizzazione dell'esperienza), appartiene tanto a Dilthey quanto a Dewey.

In argomento va detto che il filosofo tedesco intende delineare un'architettura dell'intero complesso esperienziale (da riferirsi cioè «all'intera connessione delle parti»), non indicare i singoli «mattoni», il «cemento» o la sola «mano d'opera» e di farlo incorporandovi la dimensione storica. Nelle *Idee*, dopo aver chiarito i concetti di struttura e di sviluppo, rispettivamente come prima e seconda relazione generale, egli pone la nozione di vita psichica acquisita come terza forma di connessione, ritraendola così:

Una terza relazione generale è contenuta nel cambiamento degli stati di coscienza e nell'influenza della connessione acquisita della vita psichica su ogni singolo atto di coscienza. [...] Nel punto centrale di questa connessione acquisita è sempre vivo un fascio di istinti e di sentimenti. Esso conferisce interesse a una nuova impressione, evoca una rappresentazione, fa sorgere un orientamento della volontà. L'interesse trapassa nel processo attenzionale.

[...] Questa generalissima situazione interna, nella quale a partire dalla connessione acquisita dello psichismo si effettuano o comunque vengono sempre condizionati i singoli processi nella coscienza, ha un'intima relazione con la legge di struttura della vita psichica. Essa dipende dall'efficacia della struttura. Essa si presenta solo in collegamento con quella differenziazione evolutiva della struttura, per cui

vengono distinte l'una dall'altra la percezione, il ricordo, l'attenzione, i processi involontari e la volontà che li domina⁷⁰³.

La connessione della vita psichica⁷⁰⁴ esprime la dialettica in cui l'individuo si trasforma nella permanenza della sua identità personale (il soggetto è in trasformazione continua). La creatività della connessione è il presupposto della creatività storica. La connessione acquisita è una realtà vissuta quotidianamente nell'insieme di abitudini, norme e regole della vita sociale, che non ha una dimensione solamente individuale, ma è un fatto di psicologia collettiva (o sociale), che collega gli uomini di una data epoca tra di loro. Dilthey traspone in questo concetto, universalizzandola, l'esperienza elementare dell'abitudine e dell'agire di un inconscio implicitamente efficace nella vita stessa. Il trasferimento ad altri attraverso la comunicazione, ripetibilità e possibilità di deposito dell'esperienza, sono la condizione (esperita) di questa universalizzazione. Una eco di questa connessione storico-culturale-sociale compare in un'annotazione dei diari, dove il giovane osservava che «Poiché l'uomo si compie solo nell'intuizione di ogni forma dell'esistenza umana [...] (l'altro organo della sua comprensione) gli è dato nel linguaggio e nello scritto»⁷⁰⁵.

Connessione acquisita non significa però conformità (chiusa) a quanto assimilato in passato. Dilthey ha presente che la dinamica esperienziale è anche processo creativo ed esprime questo carattere accrescitivo e innovativo, affermando la capacità della connessione acquisita di trasformarsi nel continuo, naturale e sociale, in cui essa viene a trovarsi. Per cui l'architettonica che egli elabora concettualizza un modello strutturale aperto a includere l'esteriorità dell'altro (del mondo) nell'esperienza individuale, come una delle estremità del rapporto esperienziale⁷⁰⁶. Questo recupero nell'esperienza vissuta della estraneità del mondo, nella forma di un nesso formativo originario, pone le

⁷⁰³ W. DILTHEY, *Idee*, cit., rispettivamente p. 386 e p. 387 [GS V, p. 77 e p. 78].

⁷⁰⁴ Nei più tardi *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito* si legge: «Questa connessione acquisita è operante in ogni processo psichico: essa condiziona il sorgere ed il dirigersi dell'attenzione, le appercezioni ne dipendono e la riproduzione delle rappresentazioni ne è condizionata» (ID., *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, GS VII, pp. 3-78, qui p. 14]; trad. it. *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito (1905-1910)*, in *Critica della ragione storica*, cit., pp. 47-142, qui p. 62).

⁷⁰⁵ ID., *DjD*, p. 88.

⁷⁰⁶ «Vi è delimitazione dell'unità vitale solo perché vi è l'Altro, indipendente da essa. Se ci si immaginasse un individuo isolato – ovviamente un pensiero assurdo! –, ad esso mancherebbe il limite, che è dato solo dalla resistenza al volere. Il sentimento vitale presuppone la resistenza. Attraverso questo rapporto di agire efficace e patire vi è una connessione vitale tra questo Io e la cosa distinta da esso, il mondo distinto da esso. E precisamente, in base alla natura dell'effettuale, questa connessione è quella tra una struttura vitale che si conserva, e le circostanze che sono contenute nelle cose e nelle persone» (ID., *Vivere e conoscere*, cit, p. 314 [GS V, p. 354]).

premesse per uno sviluppo della scienza dell'esperienza in direzione sociale, e quindi per una futura ricerca psicologica orientata ai processi di socializzazione, alternativa alle sociologie positivistiche. Da qui conseguono gli sviluppi in direzione sociale della riflessione sul soggetto dell'esperienza.

Passando a Dewey, va detto che per lui le strutture dell'esperienza sono «conformi e congeniali» alla natura, poiché il loro modo di strutturarsi si è sviluppato secondo le strutture del mondo nel quale esse hanno avuto luogo⁷⁰⁷; e un lato del loro strutturarsi è la dimensione temporale. Si è visto, considerando l'articolo sulla critica all'arco riflesso, come l'autore argomentasse a favore di una struttura temporale unitaria che tiene insieme, nella sua dinamica, passato e futuro nel presente. Questo lato temporale si estende sino a comprendere la dimensione storica e sociale, giacché il passato, mediante le forme partecipate del linguaggio, delle norme, delle abitudini, e in più in generale della cultura, interviene come fattore regolativo dell'esperienza a orientare efficacemente comportamenti, scelte, soluzioni di ciascun individuo⁷⁰⁸. All'interesse di Dewey a chiarire il funzionamento dell'apparato regolativo dell'esperienza si unisce così una prospettiva operativa volta a fornire elementi teorici adeguati in vista di una ricostruzione (rinnovamento) delle condizioni sociali. Quali sono le premesse di uno sviluppo sociale della psicologia, come scienza dell'esperienza? Per Dewey l'individuo è costitutivamente abitudine (*habit/s*)⁷⁰⁹, e spetta alla psicologia offrire gli strumenti chiarificatori per la conoscenza della natura umana, e sulla base di essa, per la trasformazione dell'individuo e della società. Una particolarità dell'orientamento di Dewey nella ricerca psicologica è proprio la centralità che nel suo discorso rivestono i risvolti pratici, il problema di come orientare i comportamenti in maniera morale o intelligente e di quali siano le possibilità e modalità del loro cambiamento⁷¹⁰. Questo motivo compare esplicitamente nel discorso tenuto alla American Psychological Association (del dicembre 1899) intitolato *Psychology and Social Practice*, dove egli

⁷⁰⁷ Cfr. J. DEWEY, *Esperienza e natura*, cit., p. 204 [in *LW*, 1, p. 211].

⁷⁰⁸ G. H. Mead a partire dall'articolo di Dewey *The Reflex Arc Concept* del 1896 sviluppa una autonoma teoria del significato delle esperienze, che ha per centro l'interazione sociale.

⁷⁰⁹ Le abitudini sono un complesso di predisposizioni radicate nel vivo dell'esperienza – non solo in un'esperienza soggettiva ma in un'esperienza sociale. Le virtù (castità malizia irosità coraggio...) «sono adattamenti attivi [working adaptations] delle capacità personali alle forze ambienti. Tutte le virtù e i vizi sono abitudini che incorporano forze oggettive, sono interazioni di elementi relativi alla particolare struttura di un individuo con elementi forniti dal mondo circostante» (ID., *Natura e condotta dell'uomo*, cit., p. 23 [in *MW*, 14, p. 16]).

⁷¹⁰ *Ivi*, pp. 10-11 [in *MW*, 14, pp.5-6].

sostiene un modello sociale per la psicologia contro quello individualistico, e propone di esplicitare questa componente sociale nella formazione dei soggetti umani, come primo passo per accrescere la consapevolezza con cui gli schemi sociali vengono proiettati condizionando i processi esperienziali; come per esempio nella pratica educativa viene proiettata l'immagine dell'uomo socializzato su un bambino i cui comportamenti e attitudini sono ancora in sviluppo⁷¹¹. Il rilievo da lui posto sulle relazioni intersoggettive (e sull'interazione sociale) verrà ripreso e approfondito negli sviluppi della psicologia culturale. Il tema della psicologia sociale è al centro anche di un altro intervento di Dewey legato alla *American Psychological Association*, tenuto nel dicembre del 1917, *The Need for a Social Psychology*. In questo scritto l'autore, richiamandosi al contributo dato da James nei *Principi* alla conoscenza del sé sociale (*social self*) e alle reazioni impulsive dell'essere umano alla presenza dell'altro, e ribadisce il compito di svolgere la psicologia in direzione sociale. Per puntualizzare la dimensione del sociale in psicologia egli parte dalla definizione di mente:

La conclusione – scrive Dewey – sembra inevitabile che da quando ‘mente’ non compare nell'elenco originale degli istinti, rappresenta qualcosa di acquisito [acquired]. Essa rappresenta una riorganizzazione delle attività originarie mediante le loro operazioni in un determinato ambiente. Essa è una formazione, non un dato [datum]; un prodotto, e una causa solo dopo che è stato prodotto⁷¹².

In *Natura condotta dell'uomo*, opera in cui si compie l'unione di funzionalismo e psicologia sociale, egli descrive la “natura dell'uomo” come un processo di scambio tra natura e società; precisando che la mente può in concreto venire intesa solamente come un sistema di credenze, desideri e proponimenti che si formano nell'interazione fra attitudini biologiche e ambiente sociale. Applicando poi il metodo scientifico alla vita umana⁷¹³, nell'intento di realizzare una sinergia tra ricerca filosofica e scienza, egli cerca di rivelare le forze costituenti la personalità, il loro funzionamento; e a mostrare i modi del loro cambiamento⁷¹⁴. L'esito di questa operazione è il collegamento reciproco

⁷¹¹ Invece: «L'adulto è primariamente una persona con una certa occupazione e posizione nella vita. Queste trasferiscono su di lui certe specifiche responsabilità con cui lui deve misurarsi, e lo coinvolge in sicure abitudini [habits] modellati» (ID., *Psychology and Social Practice*, «Psychological Review», VII (1900), pp. 105-24 [in *MW*, 1, pp. 131-50, qui p. 133]).

⁷¹² J. DEWEY, *The Need for Social Psychology*, «Psychological Review», 24 (1917), pp. 266-277 [in *MW*, 10, pp. 58-59].

⁷¹³ *Ivi*, Nota introduttiva di L. Borghi, p. ix.

⁷¹⁴ Cfr. *ivi*, p. viii.

di psicologia sociale e di psicologia individuale⁷¹⁵. Questo saggio, che ha per sottotitolo *Introduzione alla psicologia sociale*⁷¹⁶, studia l'influenza che gli elementi culturali esercitano sulla formazione della personalità, e la studia osservando l'interazione di impulsi e abitudini, in cui il carattere innovativo dei primi si combina con il requisito fondamentale delle seconde di assicurare stabilità e continuità all'esperienza. Quindi mentre con la nozione di abitudine vengono affermate la socialità e la storicità del comportamento (stratificato e costituito nelle generazioni); con la nozione di impulso viene affermata l'idea della trasformazione e della possibilità di modificazione delle abitudini. Chiude il cerchio della disamina deweyana il ricorso alla riflessione e all'attività immaginativa, che costituiscono la base delle operazioni più complesse di pensiero, secondo la sua affermazione che «tutta la conoscenza, il giudizio e la credenza rappresentano un risultato conseguito attraverso l'opera degli impulsi naturali in connessione con l'ambiente»⁷¹⁷.

Come si vede la ricerca di una architettura del funzionamento dei processi esperienziali porta i due filosofi a includere nella relazionalità esperienziale non solo la dimensione temporale come momento costitutivo dell'esperienza, ma anche la processualità dei contenuti o forme del corso storico-sociale, conseguendo così un punto di vista insieme ricostruttivo (descrittivo), costruttivo (creativo) e propedeutico al trattamento scientifico delle trasformazioni dei processi esperienziali.

c) *Teleologia dei processi esperienziali*

Il terzo tema di comparazione riguarda la teleologia immanente ai processi esperienziali. I due filosofi riconoscono un finalismo immanente all'esperienza e lo individuano in una componente integrativa della dinamica esperienziale: nella proprietà dei nessi relazionali di volgersi verso una meta e di realizzarsi secondo uno sviluppo. Attraverso vie differenti entrambi pervengono a una comune visione organicistica dell'esperienza

⁷¹⁵ «[...] noi dobbiamo essere informati delle condizioni sociali che hanno educato le attività originarie in disposizioni finite e significative prima di poter trattare dell'elemento psicologico nella società. Questo è il vero significato della psicologia sociale» (*ivi*, p. 99 [in *MW*, 14, p. 66]).

⁷¹⁶ La scelta del sottotitolo è per un verso svitante per ammissione dello stesso autore: «Forse il titolo richiede una parola di spiegazione. Il libro non pretende di essere una trattazione di psicologia sociale», (*ivi*, p. 3 [in *MW*, 14, p. 3]).

⁷¹⁷ *Ivi*, p. 201 [in *MW*, 14, p. 130].

che, in contrapposizione a ogni forma di finalismo metafisico, tende a superare la dicotomia di teleologia e causalità. Va detto, per inciso, che è un tratto comune della seconda metà dell'ottocento l'assimilazione nel vocabolario filosofico e nella ricerca degli studi storico-sociali ed etici della terminologia biologica e delle scienze della vita naturale, come funzione, organismo, adattamento, etc. I recenti studi di Andrea Orsucci, con particolare riguardo al dibattito tedesco⁷¹⁸, mostrano quanto la circolazione di concetti come «sistemi» «funzioni» «struttura» «rendimento» (*Leistung*) rispondesse all'esigenza, avvertita all'interno delle scienze dello spirito (compresa la filosofia), di rinnovare e liberare il linguaggio dalle ipoteche metafisiche e tendenze mistiche ancora circolanti (come lo erano le varianti di innatismo in campo etico, di cui le più recenti teorie evoluzioniste a matrice utilitaristica erano un esempio⁷¹⁹). Questa tendenza si può riferire anche al contemporaneo contesto americano, sia perché la terminologia filosofica statunitense si affinava nel contatto vivo con gli sviluppi europei, e tedeschi in particolare, sia perché la sua professionalizzazione non rimaneva estranea al dibattito scientifico. Dilthey viveva in questa circolazione di idee e si faceva promotore di un'assimilazione consapevole della terminologia scientifica come è testimoniato dal linguaggio funzionalistico impiegato nella *Introduzione* del 1883 per riflettere le strutture e le funzioni dell'articolazione della vita associata nonché dal suo invito a riportare i concetti di «fine» «funzione» e «struttura» alla esperienza vissuta. A riguardo egli nota:

Una connessione finalizzata durevole produce però nell'ordinamento degli individui, oltre ai beni di cui ha bisogno, una struttura: così, il segno caratteristico della struttura è condizionato a sua volta da quello della connessione finalizzata, e quest'ultima opera come legge di formazione per la configurazione dell'associazione. Che fatto singolare! La relazione tra fine, funzione e struttura, che nel regno delle

⁷¹⁸ Si veda in punto il capitolo quarto «Interessi filosofici degli scienziati, competenze scientifiche dei filosofi» di A. ORSUCCI, *Tra Helmholtz e Dilthey: filosofia e metodo combinatorio*, cit., pp. 104-130 (in particolare pp. 121-127). L'autore ricorda la proposta avanzata da Dilthey nella *Introduzione* di aggiornare il lessico delle scienze dello spirito (e, in particolare, delle scienze delle organizzazioni esterne della vita associata) introducendovi le idee di fine, funzione e struttura, concetti e terminologie della biologia, per scacciare le chimere di una filosofia della storia come la biologia era riuscita (con du Bois-Reymond, C. Ludwig, Virchow e von Helmholtz) a liberarsi dai suoi idoli, ad esempio dall'idea di una qualche forza vitale (cfr. *ivi*, pp. 122-123). Il passo diltheyano dell'*Introduzione* richiamato dall'autore è il seguente: «Se si dà uno sguardo d'insieme sull'intero dell'organizzazione esterna che l'umanità si è creata così, la ricchezza delle forme è smisurata. In tutte queste forme è la relazione tra fine [Zweck], funzione [Funktion] e struttura [Struktur] a offrire la loro legge di formazione e quindi i punti di partenza per il metodo di comparazione» (W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. 147 [GS I, p. 75]).

⁷¹⁹ Cfr. A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, cit., pp. 167-172.

essenze organiche guida la ricerca solo come un ausilio della conoscenza introdotto in via ipotetica, qui è un fatto vissuto, storicamente dimostrabile, accessibile all'esperienza sociale⁷²⁰.

Chiuso l'inciso va sottolineato che il tema del finalismo si lega per entrambi a quello dei nessi strutturali dell'esperienza e si configura nella "dialettica" tra apparato regolativo e "fascio di impulsi", tra componente sedimentata e componente innovativa dell'esperienza. E che esso rientra a pieno titolo nella disamina della relazionalità, in quanto ne prospetta direzione e orientamento.

Un primo aspetto da considerare in merito riguarda il legame stretto tra finalismo e impulsi. Dilthey nel settimo capitolo delle *Idee* dedicato a «La struttura della vita psichica» colloca al centro di essa «un fascio istintuale ed emotivo» che mobilita «tutte le profondità della nostra esistenza»⁷²¹. Questo nucleo irriducibile a ragionamenti, ma vissuto nella pienezza dell'esperienza, ha la proprietà di un finalismo che tende a produrre valori vitali⁷²², in vista dello sviluppo e del mantenimento dell'unità di vita. La connessione d'esperienza si costituisce finalisticamente attraverso il confronto con l'ambiente circostante⁷²³: ogni percezione porta con sé un sentimento che vale come un segno del ruolo di quel contenuto percepito all'interno del processo di vita e, quindi, del suo significato. Dilthey descrive il carattere finalistico richiamandosi, anzitutto, alla relazione più generale e semplice, alle esperienze vissute di gioia e dolore. Sempre nelle *Idee* egli scrive in proposito:

Orbene questa connessione strutturale psichica è ad un tempo teleologica. Una connessione la cui effettualità tende ad essere quella alla pienezza di vita, alla soddisfazione istintuale e alla gioia è una connessione finalistica. Nella misura in cui le parti sono collegate tra loro nella struttura in modo che il collegamento sia atto a suscitare soddisfazione istintuale e gioia e a scongiurare dolori, lo

⁷²⁰ W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. 139 [GS I, p. 71].

⁷²¹ Il passo richiamato recita: «Un fascio istintuale ed emotivo, ecco il centro della nostra struttura psichica, in base alla quale il gioco delle impressioni grazie alla quota di emotività che ricevono da questo centro, vengono messe a fuoco dall'attenzione, mentre si formano le percezioni, i ricordi ad esse collegati, le serie di pensieri, ai quali si associa poi un'intensificazione di esistenza, oppure di dolore, paura, collera. Così vengono messe in moto tutte le profondità della nostra essenza. E appunto da qui, nella transizione dal dolore alla nostalgia e da questa al desiderio o a un'altra serie di stati affettivi, provengono poi le azioni volontarie. Ora, per tutto lo studio di questa connessione psichica strutturale è decisivo quanto segue: le transizioni da uno stato all'altro, l'efficacia che porta dall'uno all'altro, cadono nella esperienza interna. La connessione strutturale viene vissuta» (*ivi*, p. 413 [GS V, p. 206]).

⁷²² Cfr. *ivi*, p. 417 (GS V p. 211).

⁷²³ Si rimanda anche a *Vivere e conoscere*, dove la connessione strutturale, o connessione di vita, è descritta come connessione finale in quanto (*als*) connessione causale (ID., *Vivere e conoscere*, cit. p. 314 [GS XIX, p. 354]).

chiamiamo finalistico. Anzi è solo nella struttura psichica che è dato originariamente il carattere di finalità, e quando lo attribuiamo all'organismo o magari al mondo, si tratta di una metafora del vissuto interno. Infatti ogni relazione delle parti a un tutto riceve solo dal valore in essa realizzato il carattere di finalità, un valore che però viene esperito solo nella vita emotiva e istintuale⁷²⁴.

Tuttavia l'effettualità degli impulsi non determina da sola il finalismo dei processi esperienziali come una linea svolgentsi da un nucleo vitale indefettibile e sempre uguale⁷²⁵. Nell'essere umano questa effettualità si complica per via della mediazione del pensiero e dell'attività riflessiva. Proprio da qui scaturiscono le numerose variazioni dell'esperienza, che la sottraggono al meccanicismo⁷²⁶.

E qui emerge un secondo aspetto del finalismo: l'intervento della guida dell'intelligenza nella "dialettica" impulsi-apparato regolativo. Su questo tema Dilthey muove dall'esperienza vissuta; dall'interiorità del sentimento di vita nel quale ci si trova al contempo determinati e determinanti (*bestimmt und bestimmend*). Il suo argomento è che nell'uomo l'affinamento dell'interiorità è opera di una più complicata connessione tra sensazioni ed espressioni che guidano il suo percepire, le sue azioni, l'ingresso di un ricordo, la formazione di previsioni (*Voraussicht*) le scelte per il futuro. I modelli più elevati cui egli si ispira sono l'artista, il ricercatore scientifico, la persona moralmente autorevole, ossia coloro che nella vita mettono in atto un'acquisita autonomia di vita⁷²⁷. Il risultato dell'azione intelligente è duplice. Il primo è quello di fugare ogni innatismo

⁷²⁴ ID., *Idee*, cit., p. 414 [GS V, p. 207]. Cfr. anche *ivi*, p. 417 [GS V, p. 210].

⁷²⁵ Ciò va letto nel senso di fugare una interpretazione utilitaristica di piacere e dolore. Per Dilthey sentimenti ed emozioni sono modalità originarie di relazione ma, al contempo, non sono riducibili a una interpretazione in termine di utile poiché compenetrati originariamente di volere e intelletto. In proposito si vedano le lezioni di Etica, in cui Dilthey rivendica il carattere primario e non derivato del piacere sensibile, che non si forma come segnale al servizio dell'utile, ma scaturisce immediatamente da quelle esperienze elementari (cfr. ID., *System der Ethik*, cit., GS X, p. 60 e pp. 100-105).

⁷²⁶ ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, pp. 102-103. Dilthey parla di esempi di «incommensurabile ricchezza di differenze» nelle *Idee*, cit., pp. 438-39 (GS V, pp. 234-35). Questi esempi sono casi di «differenze quantitative». L'individualità non è contenuta nelle differenze, ma scaturisce nello sviluppo orientato finalisticamente. Su queste premesse, in critica a Humboldt e Schleiermacher, può dire che: «L'incremento delle differenze quantitative è condizionato in primo luogo dalla divisione del lavoro e dalla differenziazione politico-sociale. Nello stesso senso spinge l'incremento di civiltà [...]. Tutto ciò che favorisce la libertà e la interna forza formativa, ha efficacia sul collegamento del dato quantitativo in un tutto finalistico» (*Idee*, cit. p. 441 [GS V p. 237]). Solo nell'intreccio di psicologia (che studia i rapporti fondamentali della struttura psichica dell'uomo) e scienze dello spirito (che hanno per oggetto momenti specifici del variegato mondo storico-sociale) è possibile la specificazione nel mondo storico dall'uniforme sino all'individuale («Quale compito, gettare un ponte tra la psicologia tradizionale e l'intuizione del mondo storico! Ci si potrà avvicinare gradualmente a una tale meta soltanto arricchendo gli strumenti tradizionali con lo studio dei prodotti storici e con l'esperienza» *ibidem*).

⁷²⁷ ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 104.

finalistico e di costituire un processo di assimilazione lungo lo sviluppo narrativo della storia personale. Il secondo è che l'unità di vita psichica, e con essa l'identità personale, si perfeziona nella capacità trasformativa di rielaborare gli interessi che orientano la percezione e unificano le azioni in un piano di vita. Il nome che il filosofo dà a questa capacità è quello di libertà, come si legge nel seguente passo scritto tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80:

Nell'avanzare [Fortgang] del bambino alla giovinezza, del popolo naturale alle nazioni culturali si configura un'interiorità [Innerlichkeit], che diviene sede e punto di orientamento degli interessi, che direzionano la percezione, e il fondamento di un piano di vita, che unifica le azioni in un intero [in ein Ganzes]: d'ora in poi la vita intera si presenta come una *planmäßige Einheit*, a partire dalla quale le impressioni vengono selezionate, quelle che disturbano evitate, formate e connesse quelle che portano a successo, a partire dalla quale d'altra parte vien progettato un piano di vita e perseguito in una connessione di azioni. Lo sviluppo della struttura è sviluppo dei singoli come della cultura verso la libertà⁷²⁸.

Attraverso il finalismo della struttura si ripercorrono quindi tutti i motivi di coerenza, unitarietà, relazionalità prima esaminati, e si accentua inoltre l'attenzione per la perfettibilità di questi nessi e per i *medium* che la realizzano. In questo quadro svolge un ruolo determinante il linguaggio, *medium* delle interazioni intersoggettive, che consente di incrociare le prospettive di un ego con quelle di un altro, di commisurare le scelte compiute e di vagliarne gli esiti mediante il confronto. E il tardo Dilthey si occupa della configurazione linguistica, non solo per approfondire la sfera di comunanza intersoggettiva e della libertà spirituale (spirito obiettivo), ma anche per rilevare la creatività propria della vita di esprimersi in forme condivisibili, ricostruite percorse e interiorizzate da altri soggetti.

Dewey parte da una connessione causale-teleologica, in quanto per il sé non esiste alcuna separazione "a priori" tra motivi (*Gründe*) e cause (*Ursachen*), che può sopraggiungere non appena si rifletta sull'agire. Egli assegna al sentimento una posizione centrale; un valore attivo⁷²⁹. Il finalismo delle emozioni è il perno tematico

⁷²⁸ *Ivi*, p. 105 (corsivo nostro).

⁷²⁹ «Se si sta leggendo un libro, se si sta cacciando, se si sta vegliando in un luogo oscuro in una notte solitaria, se si sta compiendo un esperimento chimico, in questi casi, il rumore [noise] ha un valore psichico differente; è una esperienza differente. In ogni caso, ciò che precede lo "stimolo" è un atto intero, una coordinazione-sensorio-motoria» (J. DEWEY, *The Reflex Arc Concept in Psychology*, cit., *EW*, 5, p. 100).

dei due articoli sulla *Theory of Emotion*⁷³⁰ del '94-95, nei quali egli prende le distanze da una interpretazione meccanicistica della sfera emotiva. Con la teoria delle emozioni prende forma un finalismo immanente dei processi esperienziali. Il filosofo, infatti, riconosce a esse una modalità di atteggiamento funzionale che, di fronte alla impasse (o sospensione) della condotta (immediata), colora di qualità il volgersi intenzionale dell'agente verso la situazione oggettiva, in modo tale da contribuire a delinearne i contorni. Sentimenti e valutazioni soggettive assolvono una fondamentale funzione cognitiva, poiché realizzano il primo nucleo di intellettualità che opera il passaggio dall'interruzione della condotta alla sua riabilitazione mediante idee o propositi di azione (esperienza riflessiva)⁷³¹. E assolvono questo ruolo poiché forniscono i primi caratteri distintivi della situazione oggettiva, offrendo linee di demarcazione tra l'oggetto (in quanto fonte di stimolo) e il proprio io (in quanto fonte di risposte) e contribuendo a interpretare il significato degli oggetti fisici in relazione alla condotta del soggetto-agente. Sul tema della teleologia immanente nei processi esperienziali, Dewey ha quindi un'idea di finalismo attivo sin dalla sfera emozionale. In merito alla "dialettica apparato regolativo-impulsi" in *Natura e condotta dell'uomo* Dewey illustra l'originaria interazione tra impulsi (sfera emozionale) e abitudini (apparato regolativo), e, proponendosi di chiarire un tratto della condotta umana lasciato in ombra da moralisti e da psicologi (sostenitori di schemi innatistici della natura umana), esamina la funzione costitutiva degli impulsi nella configurazione dei processi esperienziali e, specificamente, nel loro direzionamento finalizzato. Egli evidenzia e valorizza la capacità dinamizzante degli impulsi, esortando a intraprenderne lo studio:

⁷³⁰ Cfr. i due articoli di Dewey sulla teoria delle emozioni: il primo è *The Theory of Emotion (1): Emotional Attitudes*, «Psychological Review», 1, (1894), pp. 553-569 [in *EW*, 4, pp. 152-168]. In questo articolo, scritto in collaborazione con G. H. Mead, il nostro filosofo passa in rassegna il saggio di Darwin del 1872 *The Expression of Emotions in Man and Animals* (in cui Darwin elabora una teoria delle emozioni basata sul presupposto evoluzionistico della selezione) ed espone la propria concezione delle emozioni non meccanicistica (secondo la quale, l'emozione non è un antecedente dell'azione organica periferica), applicando l'indagine psicologica alla esperienza emozionale. Questo primo articolo si richiama anche alla teoria di W. James e C.G. Lange sullo sviluppo della teoria delle emozioni del 1884. Il secondo articolo in tema è *The Theory of Emotion (2): The Significance of Emotions*, «Psychological Review», 2, pp. 13-32 [in *EW*, 4, p.p 169-88]. Articolo in cui viene valorizzata la funzione cognitiva dell'esperienza emozionale in vista della costruzione razionale dell'azione. Le emozioni sorgono nella situazione di interruzione del comportamento determinata dall'emergenza di stimoli conflittuali, e costituiscono il primo momento di razionalizzazione e distinzione della circostanza sopraggiunta.

⁷³¹ «Emotion in its entirety is a mode of behaviour which is purposive, or has an intellectual content, and which also reflects itself into feeling or Affects, as the subjective valuation of that which is objectively expressed in the idea or purpose» (ID., *The Theory of Emotion (2): The Significance of Emotions*, cit., *EW*, 4, pp. 170-71).

Gli impulsi sono i cardini su cui fa perno la riorganizzazione delle attività, sono fattori di deviazione atti a dare una direzione nuova alle vecchie abitudini e a cambiarne la qualità. Di conseguenza tutte le volte che vogliamo comprendere la transizione o il mutamento sociale o ventiliamo progetti di riforma, riguardo essa una singola persona o una collettività, il nostro studio deve rivolgersi all'analisi delle tendenze innate. L'interesse al progresso e alla riforma in realtà è la ragione del grande sviluppo presente dell'interesse per la natura primitiva dell'uomo⁷³².

Per Dewey gli impulsi sono, a un tempo, sorgente di destabilizzazione e di libertà, capaci di sprigionare forza costruttiva se impiegati in maniera euristica a rinnovare e riorganizzare le attività abitudinarie⁷³³. Questa potenzialità dinamica, innovatrice e ricostruttiva degli impulsi, si traduce in un finalismo intelligente nel momento in cui liberato, l'impulso dà vita a una *riflessione* circa il modo in cui debba essere utilizzato per rinnovare la disposizione e avviare a forme di riadattamento responsabili⁷³⁴. Quindi intelligenza e impulso si configurano reciprocamente⁷³⁵, nel corso teleologico dei processi esperienziali⁷³⁶.

Tirando le somme sul finalismo dell'esperienza risulta che le visioni di Dilthey e Dewey convergono per molti aspetti. In particolare: a) nella funzione orientativa della sfera emotiva («Un fascio istintuale ed emotivo, ecco il centro della nostra struttura psichica» scrive Dilthey⁷³⁷); b) nella concezione trasformativa del soggetto, che scaturisce dall'erosione della visione meccanicistica dell'esperienza; c) nella congiunzione di sfera impulsiva-sentimentale e azione riflessiva.

⁷³² ID., *Natura e condotta dell'uomo*, cit., pp. 100-101 [in *MW*, 14, p. 67].

⁷³³ «Impulse is a source, a indispensable source, of liberation» (*ivi*, p. 113 [in *MW*, 14, p. 75]).

⁷³⁴ Per quanto ci siano delle tendenze native ciò che importa moralmente è il modo in cui tali tendenze native interagiscano, «poiché la loro interazione può dar luogo a una trasformazione chimica e non a una combinazione meccanica» (*ivi*, p. 120 [in *MW*, 14, p. 79]).

⁷³⁵ L'educazione ha il compito di formare nei giovani abitudini ad apprendere, che siano «più intelligenti, più sensibili nel percepire, più pronte a prevedere, più coscienti di quello che stanno facendo, più immediate e sincere, più rispondenti e pieghevoli» (*ivi*, p. 138 [in *MW*, 14, p. 90]). L'autore auspica una situazione culturale pluralista in cui «gli impulsi liberati vengono intelligentemente impiegati a favore delle abitudini armoniche adattate l'una alle altre in una nuova situazione» (*ivi*, p. 140 [in *MW*, 14, p. 91]).

⁷³⁶ «[...] l'azione dell'impulso diviene un avventurarsi alla scoperta di un io che è possibile [becomes an adventure in discovery of a self which is possible], ma non ancora realizzato, un esperimento volto a cercare un io che sarà più ricco di quello esistente» (*ivi*, p. 149 [in *MW*, 14, p. 97]).

⁷³⁷ W. DILTHEY, *Idee*, cit., p. 413 [*GS V*, p. 206].

4. *Dall'esperienza alla vita*

Per completare l'esame del modello relazionale ci resta da vedere un aspetto, che è presente nello sfondo delle considerazioni svolte ma che merita un approfondimento specifico. L'aspetto da esaminare è la caratterizzazione dei processi esperienziali nei termini di agire e patire. Argomento che investe problemi identici in entrambi i pensatori, pur facendo la sua comparsa in contesti diversi. La fonte cui facciamo riferimento mentre in Dilthey ha carattere gnoseologico, in Dewey ha carattere pedagogico.

Con la coppia antinomica di agire-patire i due studiosi mirano a mostrare che attività e passività sono due lati di uno stesso processo unitario, in cui si costituiscono tanto il sé quanto gli oggetti del mondo esterno; che componenti attive e passive non possono essere ipostatizzate in forme pure del pensiero e in dati sensoriali; e, infine, che nella connessione di agire e patire prende vita la capacità umana proiettiva e ricostruttiva dell'ambiente e della società.

Partiamo da Dilthey, e prendiamo in considerazione i seguenti tre profili: a) agire e patire nell'esperienza della realtà esterna, b) passaggio dall'esperienza alla vita, c) funzione del pensiero nella vita.

a) Agire e patire nell'esperienza della realtà esterna in Dilthey

L'opera che prendiamo a riferimento è uno scritto pubblicato nel 1890 che fa parte delle *Relazioni dell'Accademia Prussiana*, intitolato *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*⁷³⁸. I

⁷³⁸ I *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine (Ursprung) e il diritto (Recht) della nostra credenza (Glauben) alla realtà del mondo esterno* (o *Realitätsabhandlung*) vengono pubblicati nel 1890 nelle *Relazioni dell'Accademia Prussiana*. In questo scritto Dilthey "risponde" alla posizione sostenuta da E. Zeller in *Sulle ragioni della nostra credenza alla realtà del mondo esterno* del 1884. Nel suo saggio Zeller riportava la giustificazione della realtà del mondo a una relazione causale; argomentando che è possibile inferire dalle proprietà delle sensazioni l'esistenza della realtà come causa che agisce sui sensi modificando le sensazioni (che ne sono suoi effetti) in modo cogente (vale dire il carattere di immodificabilità delle sensazioni per l'impulso volontario). Dilthey contesta le basi di questa spiegazione,

Contributi costituiscono una presa di posizione sulle interpretazioni soggettivistiche del principio di fenomenalità (fenomenalismo)⁷³⁹; una guida per l'orientamento tra le diverse posizioni filosofiche e scientifiche sulla "credenza" nella realtà del mondo esterno. E offrono un inventario dei punti di vista (sensismo, scuola intellettualista, intuizionista, neokantiana, fisiologia, psicologia sperimentale) dominanti.

Va detto subito che per Dilthey la domanda sull'origine e sul diritto della credenza nell'esistenza della realtà esterna è un "classico" della filosofia moderna che da Cartesio in poi ha dominato la gnoseologia; e che tale questione oltrepassa i confini della disputa di scuola e investe riflessione filosofica, ricerca scientifica e senso comune; postulando il loro reciproco collegamento. Egli tiene a sottolineare che «la realtà del mondo esterno è precisamente il presupposto più generale che sta alla base di tutte le nostre induzioni, nella vita così come nella scienza»⁷⁴⁰. Infatti, i problemi, che questa domanda pone sono: «La validità obiettiva della esperienza interna, la realtà del mondo esterno, la determinazione del valore conoscitivo delle nostre sensazioni, della nostra intuizione spaziale e delle forme del pensiero»⁷⁴¹. Tutti temi questi che costituiscono gli ingredienti indispensabili alla vita del soggetto, all'agire individuale e sociale. La

precisando che un'inferenza, che faccia perno solo su dati sensoriali slegati tra loro e poi collegati col pensiero (secondo la legge di causalità), può terminare solamente in una proiezione o in un'estensione indebita della legalità del pensiero al mondo extra-coscienziale. Le riserve diltheyane individuano un residuo metafisico nella spiegazione causalistica, che non può sottrarsi alle critiche alle pretese conoscitive della metafisica, da lui esposte nel II libro della *Introduzione* e riprese poi negli scritti più tardi, come ne *L'essenza della filosofia* e *La dottrina delle visioni del mondo*.

L'interesse per l'origine della credenza alla realtà del mondo esterno e per la sua giustificazione non è però suscitato solamente da circostanze esterne (lo scritto di Zeller). Sin dagli anni '70-'80, sullo sfondo determinato dalla problematica gnoseologica empiristica e razionalistica, Dilthey si confronta con il problema dell'esistenza della realtà del mondo esterno nei *Frammenti di teoria della conoscenza* del 1874-79 (cfr. *Übersicht über die Möglichkeit einer Konsequenten Gestaltung des Empirismus*, GS XVIII, pp. 186-92 [trad. it. in *Frammenti di teoria della conoscenza*, cit., pp. 53-59]; e *Versuch über Philosophie der Erfahrung und Wissenschaft im Gegensatz zu den Empirismus und der Spekulation*, GS XVIII, pp. 193-212 [trad. it. *ivi*, pp. 60-70]). A testimonianza della continuità della riflessione diltheyana su questi temi di ricerca si veda la lettera del filosofo all'amico Yorck del 1886, in cui annota: «La teoria della conoscenza del XVIII secolo mostra all'interno della scuola empiristica e di quella idealistica lo stesso fenomeno. Si dice: l'esistenza del mondo dev'essere raggiunta a partire dall'io. Fin da Descartes si è all'opera per costruire il ponte. L'esistenza del mondo esterno viene considerata come un fatto che è al di là, separato dall'io e dalle sue rappresentazioni. La concatenazione che deriva dalle rappresentazioni deve raggiungerlo. Inoltre, si presuppone che questa fede nel mondo esterno consista nei processi della sensazione, rappresentazione e pensiero. Da tali elementi razionali, bisogna costruire il ponte in questione. [...] È notevole [...] come si ricorra a ipotesi metafisiche e per aiutarsi, etc. E tutto finché sono raggiunti quei presupposti da cui possiamo comprendere la fede negli oggetti esterni nella sua reale effettività, etc.» (*Carteggio 1877-1897*, cit., pp. 156-157).

⁷³⁹ Dilthey denuncia i limiti del fenomenalismo, il solipsismo (secondo il quale «non esiste qualcosa di indipendente dalla coscienza» - cfr. *ID.*, *Contributi*, cit., p. 229 [GS V, p. 91]) e le conclusioni scettiche, che ne conseguono, affermando il carattere di temporalità e storicità di esperienza, vita e realtà effettuale.

⁷⁴⁰ *ID.*, *Contributi*, cit., p. 266 [GS V, p. 128].

⁷⁴¹ *Ivi*, p. 228 [GS V, p. 90].

risposta, che egli dà alla domanda sull'esistenza della realtà esterna, è che il sorgere della credenza non può essere cercato in un nesso di pensiero (o di rappresentazioni) ma in una connessione vitale «data nell'istinto, nella volontà e nel sentimento, mediata poi da processi che sono equivalenti ai processi cogitativi»⁷⁴². Egli riporta l'origine della credenza al fatto che nella vita del soggetto in carne e ossa viene vissuta un'opposizione di stati contrastanti (attivi e passivi) della volontà, connessi all'intrecciarsi tra movimento volontario e inibizione (Hemmung) dell'impulso al movimento⁷⁴³. La realtà indipendente ed estranea emerge come ciò che sollecita il corso esperienziale di un soggetto inserito in una prassi vitale, ossia come realtà vivente e centro di resistenza⁷⁴⁴. Per descrivere la coscienza del *lebendiges Spiel* di impulso e resistenza, Dilthey scrive:

Il nocciolo della mia percezione di movimento volontario è costituito dalla coscienza del mio impulso motorio, nel quale rientrano sensazioni di origine del tutto diversa che gli conferiscono esatta determinatezza.

Questa coscienza del movimento volontario entra però in relazione con l'esperienza della resistenza; così sorge per la prima volta una sia pure ancora imperfetta distinzione tra la vita propria e l'altro, ciò che è indipendente da essa⁷⁴⁵.

I termini che Dilthey impiega per descrivere questa esperienza composita sono appunto l'agire e il patire, poiché il soggetto vivente cui si richiama non è né solo attivo ma anche passivo, non è solo pensiero ma anche corpo; e, soprattutto, non si forma da solo ma in un ambiente. La dinamica di attività e passività si estende in una serie di

⁷⁴² *Ivi*, p. 233 [GS V, p. 95]. Già nella *Breslauer Ausrarbeitung* l'identità personale era connessa all'esperienza dell'agire e del patire una resistenza (cfr. *Id.*, *Breslauer Ausrarbeitung*, cit., GS XIX, p. 153).

⁷⁴³ «[...] la realtà del mondo esterno non può essere desunta dai dati della coscienza, ossia: dedotta da meri processi cogitativi. Piuttosto dai suddetti processi di coscienza viene trasmessa mediata, una esperienza della volontà, la inibizione dell'intenzione, che è contenuta nella coscienza della resistenza ed è proprio quella che ci apre nel suo nucleo essenziale la realtà vivente di ciò che è indipendente da noi» (*Id.*, *Contributi*, cit., p. 242 [GS V, p. 104]).

⁷⁴⁴ Nell'*Aufbau* scriverà, a cominciamento del paragrafo dedicato alla vita: «[...] non esiste alcun uomo e nessuna cosa che siano soltanto oggetti per me, e che non racchiudano una pressione o un vantaggio, il fine di una tendenza o un vincolo del volere, un'importanza, una pretesa a una presa di posizione, una vicinanza interna o una resistenza, una distanza e una estraneità. Il rapporto vitale, sia esso limitato a un dato momento o duraturo, fa sì che tali uomini e tali oggetti mi rechino felicità, estendano la mia esistenza, accrescano la mia forza, oppure vengano a delimitare in questo rapporto lo spazio della mia esistenza, a esercitare una pressione su di me, a diminuire la mia forza» (*Id.*, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, cit., pp. 214-215 [GS VII, pp. 131]).

⁷⁴⁵ *Id.*, *Contributi*, cit., p. 239 [GS V p. 101].

passaggi, senza esaurirsi in un'intuizione istantanea (critica all'intuizionismo)⁷⁴⁶, e si dispiega nell'intreccio unitario delle funzioni della vita psichica (volere, sentire, pensare). L'impulso al movimento (ad esempio al camminare) è animato dai bisogni del soggetto ed è contenuto nella coscienza dell'agente di esercitare una forza; l'inibizione dell'impulso (imbattersi in un ostacolo) è contenuta nella coscienza della resistenza impressa da una forza altra da sé, che si subisce passivamente. È nella dinamica di questa correlazione reciproca tra condizionante e condizionato che si ha la percezione del mondo esterno (come condizionante) e di sé (come agente condizionato). In punto Dilthey osserva:

La mia coscienza di resistenza mostra, nell'esperienza viva dell'esser-determinato, del subire un impulso, chiaramente quello stesso nocciolo di processo volontario che abbiamo rilevato nella coscienza dell'impulso. L'esperienza dell'impulso volontario si collega nella sensazione di resistenza con quella di una inibizione dell'intenzione. [...] Nel bel mezzo del mio lavoro mi disturba un rumore importuno, la fatalità di un'immagine; non posso scacciarla, la sua pressione mi opprime. Questa pressione sull'azione psichica, questo stato compresso di disagio e di inibizione è presente anche qui: esperienza dell'esser-determinati⁷⁴⁷.

Va puntualizzato che Dilthey non intende il soggetto in senso soltanto passivo, né intende l'impulso in senso deterministico, da cui anzi si guarda bene per evitarne la sostanzializzazione. Per lui il subire del soggetto esprime una tensione, in cui l'agente non si limita a patire la difficoltà esterna, ma reagisce alla stessa mettendo in atto la sua "contro-reazione" (attivismo del soggetto). Infatti, nel contrasto tra impulso, movimento volontario, pressione, resistenza, comparsa dell'inaspettato, mancata riuscita del voluto⁷⁴⁸, si configura il lato interno della determinazione sia del soggetto che dell'oggetto, nonché dei processi di pensiero e dell'attività ideativa che predispongono la removibilità del non-voluto⁷⁴⁹ e la riorganizzazione dell'attività del soggetto.

⁷⁴⁶ Dilthey critica la posizione degli intuizionisti della Scuola scozzese, negando che vi sia una certezza immediata della realtà del mondo esterno. Il sapere circa ciò che è indipendente la coscienza non è dato immediatamente (cfr. *ivi*, p. 265 [GS V, p. 127]).

⁷⁴⁷ *Ivi*, p. 240 [GS V, p. 102].

⁷⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 269 [GS V, p. 131].

⁷⁴⁹ In *Vivere e conoscere*, di qualche anno più tardi, l'esperienza del conflitto della volontà viene espressa nella connessione vitale originaria di *Rückwirkung* e *Zurückwirkung* (retro-effetto) di un sé nei confronti del mondo: «E se l'uomo primitivo si vede anch'esso circondato da un libero gioco di forze volontarie che muovono intorno a lui, a suo danno o vantaggio, anch'esso sarà dunque già stato costretto a constatare situazioni regolari, nelle quali la comparsa di determinati effetti è sempre stata preceduta dagli stessi mutamenti, e indotto ora a utilizzarle per il proprio agire, ora a tenerle d'occhio per rimandare o per rinunciare ad una data azione» (ID., *Vivere e conoscere*, cit., p. 330 [GS XIX, p. 370]).

L'esperienza fondante dell'urto, che riflette l'attivismo e la contingenza del soggetto, mostra in pieno la relazione di sé e altro, di soggetto e oggetto; e chiarifica l'origine della credenza nell'esistenza della realtà esterna. La realtà della cosa non è quindi l'esito di un'inferenza causale (tra dati sensibili e cose esterne), bensì un nesso vitale tra soggetto-agente-paziente e forza efficace esercitata dall'ambiente. In altri termini, i soli dati della sensazione, con i loro caratteri di immodificabilità, contrariamente a quanto pensano i sensisti (Condillac), non sarebbero sufficienti a costituire un legame vitale, poiché mancherebbe l'anello di congiunzione tra volontà, reazione e adattamento del soggetto⁷⁵⁰.

b) Passaggio dall'esperienza alla vita in Dilthey

Chiariamo anzitutto cosa intendiamo con questa locuzione. Per passaggio dall'esperienza alla vita si deve intendere l'incremento dell'esperienza nel legame col più vasto orizzonte della vita (e non una transizione tra due piani paralleli). Dilthey considera l'esperienza pensante come una dimensione "non autosufficiente" (auto-producentesi), ossia come un aspetto della connessione della vita, in cui essa è radicata (il pensiero è funzione della vita) e di cui è una parte. Proprio su questa base, impiegando la coppia agire-patire, egli approfondisce il fatto (o processo) psicologico dell'«uomo nella sua empirica pienezza di vita»⁷⁵¹, senza avanzare ragionamenti di carattere logico (deduzioni e sillogismi) formulati sul presupposto di una coscienza "pura". Così, ogni qualvolta egli parla di esperienza (percezioni, rappresentazioni,

⁷⁵⁰ Dilthey argomenta le sue posizioni avvalendosi dei risultati delle ricerche scientifico-naturali e dei sistemi positivistic. Egli fa riferimento alla dottrina delle forze elaborata nella fisica, alla teoria prospettica della biologia e alla dottrina dei *Sinnesorgane* della fisiologia (cfr. in punto A. MARINI, *Alle origini della filosofia contemporanea*, cit., p. 174).

Con particole riguardo alla teoria della sensazione, Dilthey ritiene che la caratteristica delle sensazioni uniformemente accettata (a partire da Cartesio), di essere indipendenti dalla volontà poiché quest'ultima non è in grado di rimuoverle né di riprodurle, non esprime l'esperienza originaria della estraneità quanto piuttosto una mera astrazione della stessa. Dilthey contesta al sensismo francese di Condillac di aver ridotto la sensazione tattile e motoria a qualcosa di isolato dallo sfondo costituito dalla volontà. E contrappone la tesi che sentimenti tattili e motori debbano essere integrati nello sfondo della volontà e del sentimento. Nonostante queste critiche, è da rilevare che i temi della centralità del movimento, dell'impressione, del tatto collocano Dilthey in continuità con la tradizione del sensismo, ispirato a Condillac, una tradizione presente anche in Müller (cfr. ID., *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., p. 92 [GS XIX, p. 22]).

⁷⁵¹ W. DILTHEY, *Contributi*, cit. p. 233 (GS V, p. 95).

obiettività, etc.), ricorre all'ampio concetto di vita, che ne costituisce il fondamento, e ai suoi "derivati" *Erlebnis* ed *Erleben*. E si serve del concetto di vissuto per connotare in maniera piena e integra la realtà, ossia per indicare una vitalità e una forza espressiva oltre alla quale il pensiero non può andare. Analogamente si serve di *Erleben* per indicare ciò che dà prova di sé (Beweis) e non può essere risolto in connessioni di pensiero. Dalla relazione tra *Wirklichkeit* e *vissuto* conseguono sia la svalutazione di una interpretazione meramente rappresentazionale dei fatti di coscienza, sia la considerazione delle concrete relazioni tra coscienza mondo esterno, che l'integrazione dell'altro, della diversità, alterità, come momento costitutivo del sé e della sua storia⁷⁵².

Quanto or ora osservato nei *Contributi*, e cioè che il filosofo tedesco trovi nell'esperienza vissuta i punti di riferimento per argomentare la sua tesi, è in continuità con la "trasformazione d'indirizzo", descritta in precedenza e compiuta da Dilthey nella *Breslauer Ausarbeitung*, che istituisce in luogo della tradizionale *Erkenntnistheorie*, interessata al solo soggetto pensante, una *Selbstbesinnung*, volta a chiarire il rapporto del soggetto vivente (nella sua esperienza privata e sociale) con la ricerca scientifica (l'esperienza delle cosiddette scienze umane che della natura)⁷⁵³. Il principio secondo il quale la vita contiene le condizioni del conoscere, che sostiene la teoria della presa di coscienza di sé, viene formulato per la prima volta in maniera esplicita proprio nei *Contributi* del 1890, ove è detto che: «I presupposti fondamentali della conoscenza sono dati nella vita e il pensiero non può risalire al di là di essi»⁷⁵⁴. Questo principio diventa una dominante nel pensiero di Dilthey a partire dagli anni novanta come mostrano i titoli degli scritti di questo periodo in cui ricorrono i termini di «esperienza», «realtà effettuale», «vita», uniti in legame complementare a quelli di «filosofia» e «scienza» (filosofia della vita, scienza dell'esperienza, etc.)⁷⁵⁵. L'esperienza conflittuale dell'attività e passività, propria della volontà, tematizzata nel

⁷⁵² Cfr. il seguente passo: «Inoltre, il valore conoscitivo della opposizione tra io e oggetto non è quello di un fatto trascendente, bensì l'io e l'altro, o il «di fuori», non sono appunto niente altro che ciò che è dato e contenuto nelle esperienze della vita stessa. Questa è tutta la realtà effettuale» (ID., *Contributi*, cit., p. 274 [GS V, pp. 136-137]).

⁷⁵³ Si rimanda in merito a A. MARINI, *Alle origini della filosofia contemporanea*, cit., *Appendice*, pp. 226-229, 267.

⁷⁵⁴ W. DILTHEY, *Contributi*, cit., p. 274 [GS V, p. 136].

⁷⁵⁵ È G. Misch uno dei primo studiosi diltheyani a sottolineare il legame tra filosofia dell'autoriflessione o della vita e filosofia della realtà (*Wirklichkeitsphilosophie*) come due concetti equivalenti. Proprio in questo legame con la vita, secondo l'autore del *Vorbericht* al V volume delle GS, emerge l'intenzione sistematica diltheyana (cfr. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, cit., GS V, p. LIII).

saggio del 1890, diventa la chiave per una visione filosofica che ha il suo centro nel concetto di vita⁷⁵⁶. Il suo motto diviene: «comprendere la vita a partire da se stessa»⁷⁵⁷, pur ammettendo che la vita è un enigma per teorici scienziati e filosofi. In questa trattazione, facendo leva sul vissuto conflittuale della volontà, egli prepara il terreno per criticare sia la visione idealista della realtà (Hegel) sia quella irrazionalista (Schopenhauer). Nello specifico egli osserva che, da una parte, il reale non è identico a ragione e che il suo centro è un fascio di impulsi e sentimenti impenetrabile al pensiero; dall'altra, che una visione irrazionalista del reale, postulando una volontà cieca che vanifica ogni deliberazione pianificata dell'agire, periferizza l'intelligenza a funzione di secondo piano⁷⁵⁸. Quindi, invita a concentrare l'attenzione sulla relazione, immanente alla vita, tra potenza degli impulsi e produzioni culturali; e a valorizzare il movimento volontario come fattore d'ordine nel mondo storico-sociale. Le due osservazioni critiche esprimono, insomma, una visione umanistica e storica della realtà e del soggetto e oppongono alla concezione metafisica e dogmatica un'idea accrescitiva dell'esperienza, della realtà e del soggetto (il pensiero umano non può giungere di principio a un sistema chiuso)⁷⁵⁹.

⁷⁵⁶ Anche nelle *Idee* del 1894 il capitolo dedicato alla struttura della vita psichica comincia con una chiarificazione della dinamica reciproca di condizionamento e azione, ove l'autore scrive: «Il Sé si trova in un mutare di stati che vengono riconosciuti come unitari tramite la coscienza della 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 coglie questa struttura, le si offre la connessione che lega le serie psichiche in una totalità. Questa totalità è la vita» (W. DILTHEY, *Idee*, cit., pp. 407-408 [GS V, p. 200]).

⁷⁵⁷ ID., *Vorrede*, cit., GS V, p. 4. O. F. Bollnow dedica a questa dichiarazione diltheyana alcune pagine del suo studio su Dilthey (cfr. O.F. BOLLNOW, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, cit., pp. 11-42). La peculiarità della nozione diltheyana di filosofia della vita sta nella connessione della filosofia della vita con il problema della storia (*ivi*, p. 35). L'autore passa in esame le diverse componenti filosofico-spirituali che animano l'ispirazione diltheyana della vita: atteggiamento panteistico, filosofia trascendentale, empiristica.

⁷⁵⁸ Si richiama all'attenzione la critica di Dilthey a Schopenhauer nello scritto di abilitazione del 1864, «In un mondo nel quale l'intelligenza stessa è solamente secondaria, ogni scopo posto innanzi alla volontà [è] un'affermazione stolta della nostra propria esistenza – in un tale mondo rimane soltanto questo motivo passivo. Il nervo dell'agire, scopi positivi, che realizzano la nostra esistenza sono scomparsi» (W. DILTHEY, *Versuch einer Analyse des menschlichen Bewußtseins*, GS VI, p. 39, trad. it. a cura di G. Ciriello con il titolo *Analisi della coscienza morale*, Palomar, Bari 2000, p. 137 – traduzione modificata). In questo scritto di abilitazione sulla coscienza morale Dilthey comincia a impiegare il metodo descrittivo e analitico, considerando la morale come un prodotto storico; impostazione che trova sviluppo nei principi della molteplicità della vita, della fatticità della vita, articolazione dinamica dei modi differenti del dovere (cfr. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, cit., GS V, p. XXXIII).

⁷⁵⁹ W. DILTHEY, *Rede zum 70. Geburtstag*, cit., GS V, p. 8.

c) *Funzione del pensiero nella vita in Dilthey*

Veniamo infine al terzo aspetto. Il pensiero è funzione della vita in due sensi. In un primo senso esso è funzione dell'intero della vita psichica, sottoposta al condizionamento costante della connessione acquisita. In un secondo senso è funzione che, all'interno di questo condizionamento, svolge una prestazione orientata finalisticamente e significativa per la vita. In questa duplice prestazione l'intelletto è una componente della connessione vitale, e pur non potendo mai risolverla in se stesso, ha la funzione di portare a consapevolezza il nesso di relazioni entro le quali si svolge l'unità di vita. Questa duplice prestazione del pensiero (che si attiva in una relazione di condizionamento reciproco) implica una presa di distanza del soggetto dal nesso vitale in cui è inserito per rifletterci sopra (sospensione delle attività), e al contempo l'inserimento puntuale secondo una prospettiva finalistica. Da quanto precede, emerge che il compito del pensiero è di esplicitare la connessione di vita nel collegamento tra il margine più ampio e il margine individuale più stretto. In questa equazione e nella decisione pratica si trovano tanto la presa di distanza dall'intero e quanto la capacità di inserimento nell'intero. I due estremi – come osserva Marini – in cui si muove l'intelletto⁷⁶⁰. La funzione intellettuale nella dinamica dell'agire e patire prepara così l'unificazione delle esperienze in una realtà obiettiva, secondo un senso eminentemente pratico. Di modo che il collegamento tra vita conoscere e agire si traduce in una “regola” di orientamento dell'unità vivente, volta a superare i condizionamenti dell'ambiente e a modificarli per mezzo dell'agire. È nella connessione di agire e patire, veicolo di superamento della dicotomia di ragione pratica e teoria pura⁷⁶¹, che si instaura, pertanto, la diltheyana “configurabilità” *vernünftig* della realtà, del mondo e della storia⁷⁶².

⁷⁶⁰ Cfr. A. MARINI, *L'autobiografia in Dilthey come concetto fondamentale di una coscienza storiografica*, cit., pp. 9-21.

⁷⁶¹ W. DILTHEY, *Contributi*, cit., p. 271 [GS V, p. 133].

⁷⁶² Per la “venatura idealistica” di Dilthey nella concezione dell'ambito storico-sociale si rimanda al *Berliner Entwurf*. In questo scritto il filosofo ribadisce che il mondo della società e della storia, per quanto attraversato da forze naturali, non è dominato da forze puramente irrazionali. Questo mondo si configura ed è ancora configurabile come razionale (*Berliner Entwurf*, cap. VIII). Dilthey elabora sia in questo progetto (idea di una *Selbstbesinnung* storica come guida efficace nella pratica di vita della società e dei singoli) che in altri scritti l'idea della connessione tra vita conoscere e agire nonché della necessità di riformare il presente. Sono un esempio di questa ispirazione: il capito intitolato alle «Condizioni della situazione presente» nelle lezioni di etica (ID., *System der Ethik*, cit., GS X, pp. 14-17) e la lezione su *La*

Passando a Dewey, consideriamo tre temi corrispettivi a quelli diltheyani: a) agire e patire nell'esperienza; b) esperienza e vita; c) pensiero come funzione della vita.

d) *Agire e patire nell'esperienza in Dewey*

Anche il filosofo di Burlington, in linea con la prospettiva teorica del filosofo tedesco, impiega la coppia concettuale di agire-patire per caratterizzare la relazione tra sé e mondo⁷⁶³ (esperienza) ed esemplificare la “soglia” di ogni modo di istituire un legame vivo con l'ambiente sociale e naturale. Anche per lui il rapporto con l'“altro” (cosa fisica o persona) non investe un aspetto contingente dell'esperienza. La dinamica contrastata della resistenza, inizialmente vissuta come passiva (cioè subita), viene elevata a momento formativo essenziale per lo sviluppo del soggetto. Il soggetto, in questa dinamica conflittuale, tende ad “assimilare” ciò che lo ostacola nella propria condotta come fattore propulsore in grado di rispondere alla situazione inibitoria. E perviene a un nuovo equilibrio.

La coppia concettuale “modi dell'azione-modi del subire” compare frequentemente negli scritti del 1916-1917⁷⁶⁴. Si è già osservato in precedenza che i saggi deweyani di questi anni, segnati dal conflitto mondiale, esprimono l'esigenza del filosofo di puntualizzare le conseguenze della teoria strumentalista, messa a punto negli anni precedenti (con *Alcuni stadi del pensiero logico* del 1900 e gli *Studies in Logical Theory* del 1903), allo scopo di affrontare la situazione presente. In questo lavoro di

cultura del presente e filosofia, cit., le lettere al Conte Yorck von Wartenburg («die Glaubenslosigkeit des Zeitalters» della lettera a Yorck della fine del 1892, *Carteggio 1877-1897*, cit., pp. 260-64). In tutti questi luoghi emerge il senso specificamente pratico della funzione del pensiero per la vita. In merito si vedano le osservazioni di H. JOHACH, *Handelnder Mensch und objektiver Geist*, pp. 96-97. Con un richiamo a Habermas Johach mira a valorizzare l'attualità della concezione diltheyana dell'autoriflessione come strumento critico contro la tecnologia sociale (ivi, pp. 99-100).

⁷⁶³ Si rimanda allo studio di G. Matteucci che, muovendo dall'originarietà della relazione uomo mondo, sviluppa la tesi di un nucleo antropologico nella teoria dell'esperienza estetica di Dewey. La «integralità antropologica precedente alla dicotomia tra mente e corpo» costituisce il caposaldo di una «antropologia dell'esperienza estetica» dell'unità dell'uomo e dell'esperienza, che valorizza lo sfondo qualitativo dell'esperienza umana, al di qua di ogni visione dualistica o sostanzialistica (G. MATTEUCCI, *L'antropologia dell'esperienza estetica*, in *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, a cura di L. Russo, *Centro Internazionale Studi di Estetica*, Aesthetica Preprint Supplementa, 2007, pp. 7-18; volume che pubblica gli interventi presentati al convegno tenuto a Palermo dal 23 al 24 novembre 2007, intitolato *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*).

⁷⁶⁴ Si ricordano i *Saggi di logica sperimentale*, *Democrazia ed educazione*, *Intelligenza creativa*. Il tema viene poi ripreso in *Natura e condotta dell'uomo* del 1922, *Esperienza e natura* del 1925, *Arte come esperienza* del 1934 e *Logica: teoria dell'indagine* 1939.

“aggiornamento” egli dispiega la nozione di esperienza nelle sue potenzialità e ne fa un “terreno edificatorio” su cui costruire una nuova logica, una nuova educazione, una visione sociale partecipativa. A tal fine egli compie una operazione di ampliamento (o intensificazione) tesa a “scoperchiare” il significato innovatore dell’esperienza, periferizzato o misconosciuto nella logica epistemologica (nonché nella riflessione filosofica e politico-morale) e a “rivilitazzarne” i significati relazionali-operazionali impiegati nella ricerca scientifica sperimentale negli altri ambiti della dimensione umana. Tale operazione, che valorizza l’esperienza come processo, attività orientata verso il futuro e al rinnovamento delle situazioni in funzione dell’interazione uomo-ambiente, non costituisce però una rottura col passato, corrisponde a una visione trasformativa già implicita nelle tesi dell’articolo sull’arco riflesso in psicologia⁷⁶⁵. Nello scritto del ’96, infatti, con l’immagine del circolo egli aveva tipizzato una dinamica unitaria dei processi esperienziali, i cui elementi portanti sono la relazione di condizionamento reciproco tra natura-processi seriali e pensiero (agire-con-un-fine-in-vista), un’attitudine interpretativa orientata a ingaggiare modalità positive di rapportarsi agli eventi del mondo. La caratterizzazione dell’esperienza come agire e patire, che si trova negli scritti successivi (come nei *Saggi di logica sperimentale*, *Democrazia e educazione*, *Intelligenza creativa*), esprime quindi la medesima istanza antidualistica che animava la critica all’idea dell’arco riflesso (inteso come un circolo spezzato di organi sensoriali e motori); critica corroborata da analisi “fenomenologiche” sui modi di accrescimento dei processi esperienziali. Considerando specificamente gli scritti del ’16-17, emergono diverse “puntualizzazioni” o aggiornamenti da esaminare. In primo luogo, la definizione di esperienza afferma il carattere non interamente conoscitivo dei processi esperienziali, che si realizzano *con* e *in* un contesto bio-psicologico più ampio e in riferimento al quale le prestazioni conoscitive svolgono una determinata funzione soltanto: l’esperienza è un fare pratico che realizza un contatto con il mondo circostante⁷⁶⁶. Il «fare» esprime il “fuoco” oggettivo, su cui si polarizza la direzione

⁷⁶⁵ Che ogni azione si esprima come tale solo all’interno di una serie di condizionamenti, ossia nella reciprocità di agire e patire, è tema sviluppato anche negli scritti pedagogici, come *Il mio credo pedagogico* del 1897 («School Journal», LIV (Jan. 1897), pp. 77-80 [in EW, 5, 84-95]; trad. it. a cura di L. Borghi con il titolo *L’educazione d’oggi*, La Nuova Italia, Firenze e *Scuola e società*, cit. (per quanto lo scopo di questi testi non sia esplicitare una teoria della esperienza, che viene impiegata più che esposta).

⁷⁶⁶ In modo simile a Heidegger, anche per Dewey le cose sono anzitutto strumento e l’atteggiamento pratico il modo originario in cui l’uomo è al mondo e vive le cose usuali di tutti i giorni viste nella loro

dell'esperienza; e quello soggettivo, che attua modi concreti di relazione con il primo (gesti, pratiche manuali, formulazioni concettuali). Il «fare» può essere espresso nelle relazioni reciproche di resistenza-capacità di reazione e di condizionato-condizionante, giacché agito da un soggetto che, sospinto da bisogni e interessi, con gli strumenti di cui dispone si confronta con l'ambiente, ne è limitato e, a sua volta, contribuisce a modificarlo. La caratterizzazione dell'esperienza come agire e patire, amplia e intensifica, rispetto alla prospettiva funzionale-psicologica degli anni novanta, i temi dell'apprendimento, dello sviluppo cumulativo, dell'auto-correzione e dell'adattamento nelle vicende umane. Questa intensificazione va connessa all'idea, centrale nella teoria strumentalista, che l'emergere dell'attività riflessiva trova nello stato di dubbio (o situazione complessiva d'incertezza) il suo momento germinale. Idea in cui confluiscono sia le precedenti ricerche svolte in campo psicologico, logico, pedagogico e storico-filosofico e scientifico, che la condivisione di motivi pragmatistici peirciani e jamesiani⁷⁶⁷ (come l'origine empirica delle idee, la natura "ultramentale" del contenuto e della validità delle idee). In questa genealogia delle idee (origine empirica delle prestazioni del pensiero) si racchiude il senso dell'intensificazione dei temi legati all'apprendimento, la cui validità può essere misurata solo in riferimento alla capacità di

strumentalità. Il mondo come totalità di significato si costituisce per entrambi in funzione dell'uomo e delle possibilità di azioni umane. I due interpretano però diversamente la presa di coscienza di tale dimensione strumentale originaria. Se per il tedesco, occorre sottrarsi ai vincoli delle faccende pratiche comuni (man) per scoprire un modo autentico di relazionarsi alla propria condizione (attraverso l'angoscia); per Dewey, invece, la ricerca o indagine stessa sorge ed è ordinata in funzione delle cose-strumento e della vita sociale, poiché tende a incrementare i valori consumatori della vita quotidiana. In merito a questo confronto si rimanda a A. BAUSOLA, *La critica di John Dewey alla metafisica*, cit., pp. 198-200. Anche R. RORTY ha accostato Dewey e Heidegger in *Oltrepassare la tradizione: Heidegger e Dewey*, in *Conseguenze del pragmatismo*, cit., pp. 67-83; sulla vicinanza di Dewey a motivi esistenzialistici cfr. N. ABBAGNANO, *Dewey: esperienza e possibilità*, «Rivista critica di storia della filosofia», IV (1951), pp. 257-267.

⁷⁶⁷ Nei *Some Stages of Logical Thought* Dewey traccia una genealogia del pensiero che ripercorre la successione storica dei modi di relazioni tra dubbio e certezza, dallo stadio "dogmatico" a quello sperimentale (*Some Stages of Logical Thought*, «Philosophical Review», IX (1900), pp. 465-89 [in *MW*, I, pp. 151-74]; trad. it. di R. Frega, *Alcuni stadi del pensiero logico*, in *Logica sperimentale*, in *Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 3-22). Questa genealogia è centrata sul processo dubbio-indagine, che era stato precedentemente presentato da Peirce in *The Fixation of Belief* (1877) e in *How to Make Our Ideas Clear* (1878). Dewey, che conosceva questi scritti, attribuisce a Peirce il merito di aver colto la centralità del processo dubbio-credenza e di aver assegnato alle pratiche e metodi scientifici un ruolo fondamentale nella ricostruzione della filosofia e, più ampiamente, nell'intera esperienza umana (secondo una "democratizzazione" dell'abito mentale del laboratorio). La concezione evolucionistica del pensiero, il carattere funzionale temporale e pubblico dell'esperienza, costituiscono altri motivi teorici condivisi con Peirce. Diversamente da Peirce, Dewey intende le credenze non come processo mentale, insistendo sui modi materiali in cui esse si concretano (cfr. R. FREGA, *Una logica per il giudizio di pratica*, in *Logica sperimentale. Teoria naturalistica dell'indagine*, cit., pp. IX-XXXIV, qui p. XXIX).

realizzare ciò per cui le idee sono state definite. La determinazione della natura dell'esperienza nei termini d'inclusione di elementi attivi e passivi data in *Democrazia ed educazione*, offre un esempio tipico di questa intensificazione. Pertanto, a cominciare dall'undicesimo capitolo, intitolato «Esperienza e pensiero», Dewey scrive:

La natura dell'esperienza s'intende soltanto se si osserva che essa include un elemento attivo e uno passivo, particolarmente combinati. In senso attivo l'esperienza è un *tentare*, significato espresso dal termine connesso «esperimento». In senso passivo essa è un *sottostare*. Quando sperimentiamo qualcosa noi agiamo su di esso, facciamo qualcosa con esso; poi ne soffriamo le conseguenze o sottostiamo ad esse⁷⁶⁸.

In secondo luogo, i tratti dell'agire e patire vengono qui presentati come modi di relazione specifici tra azioni e conseguenze per segnalare il carattere unitario dell'esperienza, in cui momenti passati e futuri si “combinano” nel presente vissuto dell'agire. Agire e patire di per sé sarebbero solo transizione da uno stato a un altro e non potrebbero dare alcuna esperienza senza la presa di coscienza del loro *nesso*; ossia senza la comprensione della relazione intima tra ciò che si sta compiendo e ciò che di ritorno se ne subirà. È questa comprensione del nesso tra resistenza e capacità di reazione, visto sotto il profilo dell'unità e continuità della persona nella sua dimensione corporea (cinestetica, sensibile, etc.) e temporale, che concretizza l'esperienza; in cui ogni «tentare» è frutto di un passato ed è condizionato dalla storia personale, e, a un tempo, anticipatorio rispetto a ciò che ne deve venire. Con l'esempio del bambino che si brucia con la fiamma della candela e si accorge di ciò, Dewey esemplifica l'interiorizzazione del nesso unitario che «si riflette in un mutamento apportato in noi», come si legge nel seguente passo:

Quando seguiamo l'attività nel senso di sottoporci alle conseguenze di essa, quando il mutamento determinato dell'azione si riflette in un mutamento apportato in noi, non si può più parlare di puro flusso, poiché esso si carica di significato e noi impariamo qualcosa. Non è esperienza il fatto che un bambino metta semplicemente il dito nella fiamma; è esperienza quando il movimento è connesso col dolore al quale sottosta. Da ora in poi il mettere il dito nella fiamma *significa* bruciarsi. Esser bruciato è un

⁷⁶⁸ J. DEWEY, *Democrazia ed educazione*, cit., p. 189 [in *MW*, 9, p. 146].

semplice cambiamento fisico come il bruciare di un pezzo di legno, se non è percepito come conseguenza di qualche altra azione⁷⁶⁹.

Definendo l'esperienza con il nesso di agire e patire, il filosofo vuole accentuare in critica all'empirismo l'idea dell'esperienza come *sviluppo* cumulativo; e, traducendo «agire» con «tentare», «patire» con «subire le conseguenze di quel fare», vuole valorizzare in critica al razionalismo il lato sperimentale dell'esperienza come nesso *continuo* di azione fisica e significato. Previsione e retrospettiva sono gli ingredienti indispensabili di un'esperienza significativa⁷⁷⁰: «In queste condizioni – egli scrive – , il fare diventa un tentare; un sperimentare il mondo fuori di noi per formarne un'idea; e il sottostare diventa istruzione: la scoperta del nesso fra le cose»⁷⁷¹. Dewey lega, così, la «capacità di adattarci a quello che verrà» (ideale euristico e inferenziale dei processi esperienziali) alla comprensione del nesso opposizionale di agire e patire. E lo eleva a momento fondativo per una determinazione (progressiva, concreta) sia del sé che del mondo esterno. Inoltre, la centralità assegnata all'accorgersi della resistenza⁷⁷², alla presa di coscienza del nesso agire-patire ai fini della configurazione unitaria significativa armonica dell'esperienza, segnala la vicinanza a una visione idealizzata, le cui origini filosofiche sono da rintracciarsi negli studi giovanili su Hegel. Lo studioso americano J. Good, che si è occupato del rapporto tra il filosofo statunitense e Hegel, nel suo *A Search of Unity in Diversity*, fa leva proprio sull'enfasi deweyana alla ricerca dell'unità nella diversità, per tessere la trama di congiunzione tra gli scritti del primo-medio periodo e quelli del tardo (ossia risalendo a ritroso, da un punto di vista sistematico, dall'ideale strumentalista della continuità di azione-significato, all'idea psicologico-funzionale del circuito agire-sentire-ideare, sino alla concezione dell'esperienza ispirata all'organicismo hegeliano). Sulla base delle precisazioni offerte da Good, che ora sviluppiamo, la caratterizzazione dell'esperienza nei termini di agire e patire di *Democrazia e educazione* appare saldamente legata all'articolo del '96, come

⁷⁶⁹ *Ivi*, pp. 189-190 [in *MW*, 9, p. 146].

⁷⁷⁰ «[...] molte cose che ci succedono, sia piacevoli che dolorose, che non connettiamo con una nostra attività precedente, per quel che ci riguarda non sono che incidenti casuali. In quelle esperienze non vi è né un prima né un dopo; né uno sguardo retrospettivo né una previsione, e perciò nessun significato» (*ivi*, p. 190 [in *MW*, 9, p. 146]).

⁷⁷¹ *Ivi*, pp. 190 [in *MW*, 9, p. 147].

⁷⁷² Cfr. anche *ID.*, *Arte come esperienza*, cit., p. 61 [in *LW*, 10, p. 42].

un suo conseguente sviluppo. La nozione unitaria di sé (*unitary notion of the self*)⁷⁷³ è, secondo Good, l'anello di congiunzione teorico tra i due scritti. Il sé, visto nella totalità delle sue funzioni (sentire, volere, pensare) e in unità con il proprio corpo, esprime un concetto di soggettività come attività, che si realizza in processi di opposizione e attraverso diversità, in termini molto vicini a quelli hegeliani. Con l'idea del circuito motorio-sensorio, Dewey traduce in un linguaggio psicologico l'articolarsi e lo svilupparsi dell'unità del sé nelle attività differenti e nella varietà delle situazioni molteplici in cui esso si trova e agisce; ed elabora, leggendo Hegel, l'idea che l'esperienza individuale sia un processo in cui sé e oggetto stanno in una relazione dialettica, come suoi momenti distinti o funzioni; e che le prestazioni della mente siano modi nei quali l'esterno viene restituito all'interno e idealizzato⁷⁷⁴. A sostegno delle sue osservazioni, Good riporta e commenta passaggi del testo di un seminario sulla filosofia dello spirito di Hegel tenuto da Dewey nel 1897 (in un periodo pressoché coevo all'articolo sull'arco riflesso), in cui il nostro filosofo riconosce nella formazione delle abitudini (*habits*) il realizzarsi di un'integrazione di soggetto e mondo esterno nei termini di appropriazione del decorso di un'esperienza⁷⁷⁵, in cui è complementare una consapevolezza del sé e del mondo in relazione reciproca. L'idea della ricerca dell'unità nella diversità, rilevata da Good con il richiamo all'eredità hegeliana, si ritrova poi, secondo noi, anche nell'attenzione posta da Dewey nel 1917 ai modi attivi e passivi dell'esperienza. Qui il rapporto di reciprocità viene, infatti, svolto in direzione sperimentale, teso ad accentuare il lato deliberato (pianificato) dei tentativi di accrescere

⁷⁷³ J. Good sottolinea la vicinanza di questa nozione a quella hegeliana del sé nei termini di «unity in difference». Si rimanda a J. GOOD, *A Search of Unity in Diversity* (cit., p. 197), saggio in cui l'autore si propone di mettere in evidenza l'eredità hegeliana della *Bildung* nel pensiero americano, a partire dalla ricezione di Hegel presso la scuola di neo-hegeliani di St. Louis, che valorizzava il legame della conoscenza agli scopi pratici e la configurazione sociale dell'uomo.

⁷⁷⁴ «Tutte le attività dello spirito, dice Hegel, sono solo modi con i quali l'esteriore è riportato all'interiore, è reso ideale. Solo attraverso questo processo di reintegrazione [restoration], attraverso questo idealizzare [idealization] o assimilazione [assimilating] dell'esterno lo spirito giunge a essere», questa citazione è tratta dal testo del seminario su Hegel intitolato *Hegel's Philosophy of Spirit* e tenuto a Chicago (*Seminar in the Philosophy of Hegel*) nel 1897 (in cui Hegel viene definito «great actualist»), utilizzato da Good nella sua disamina (J. DEWEY, *Hegel's Philosophy of Spirit: Lectures of John Dewey*, University of Chicago 1897, John Dewey Papers, Collection, 103 pp., Special Collections, Morris Library, Southern Illinois University, Carbondale, IL, 1 vol., p. 30, citato da J. GOOD, *A Search of Unity in Diversity*, cit., p. 197; per informazioni sul corso si rimanda all'annotazione del curatore del 5 volume degli scritti, in *EW*, 5, pp. cxxxi).

⁷⁷⁵ «L'unità del corpo e dell'anima, che nella sensazione è semplicemente *esistita*, è trasformata nell'abitudine [*habit*] in un'unità *fatta* [*made*], un'unità che è la conseguenza [*outcome*] dell'attività stessa dell'anima. Essa forma così la transizione tra l'anima e il mondo esterno. È acquisendo la padronanza [*mastery*] sul corpo attraverso l'abitudine che l'anima ottiene il potere di conoscere a fondo-avere la padronanza [*master*] sul mondo intero» (J. DEWEY, *Hegel's Philosophy of Spirit*, cit., p. 43).

la capacità di previsione in vista delle conseguenze future. E quindi in modo da poter intervenire sul corso delle azioni stesse.

In terzo luogo la caratterizzazione dell'esperienza nei termini di agire e patire è argomento anche di un'opera della maturità, *Esperienza e natura* del '25, ove Dewey critica la relazione causa-effetto, applicata a sostanza o a complesso di sostanze, alle visioni filosofiche metafisiche (meccanicismo, naturalismo, finalismo)⁷⁷⁶. Secondo la sua visione della natura-realtà come sviluppo le «ends are endings» ed esprimono soltanto una determinazione temporale, ossia il termine di un processo e non una caratterizzazione ontologica. Per cui causa-effetto non sono che modi di vivere i processi esperienziali: una presa di consapevolezza del lato dell'attività (come causa) e delle conseguenze che si subiscono (come effetti). Lati che appartengono a ogni esperienza, come risultato dell'interazione tra un essere vivente e un qualche aspetto del mondo in cui vive. Anche il percepire viene descritto come un intreccio di fare e patire e significa «porre in relazione il presente con delle conseguenze, con eventi finali e risolutivi, e perciò comportarsi in riferimento alle *connessioni* degli eventi»⁷⁷⁷. Sia in *Democrazia e educazione* che in *Esperienza e natura*, quindi, agire-patire, causa-effetto, esplicitano un nesso (temporale) vissuto, dal cui chiarimento e dalla cui consapevolezza dipende il corso futuro delle esperienze e, insieme, la caratterizzazione delle presenti.

Conclusivamente, con questo primo sguardo alla caratterizzazione dell'esperienza come agire e patire di Dilthey e Dewey si è aperto un ampio quadro di similitudini tra i due filosofi. Precisamente: nella dimensione extra-mentale dell'esperienza, nella centralità dell'esperienza conflittuale della resistenza e inibizione del sé, nella reciprocità nella costituzione di sé e mondo come centri vitali, nel riconoscimento della funzione mediatrice del corpo vivente, nell'esclusione di risoluzioni sostanzialistiche e dicotomiche, finanche in una componente idealistica del configurarsi dei nessi esperienziali. Queste similitudini non coprono tuttavia le differenze tra i due pensatori. Mentre l'azione reciproca di agire e patire diltheyana può essere esemplificata

⁷⁷⁶ Per il richiamo di Dewey alla “classica” critica di Hume, si rimanda al noto passo di *Esperienza e natura*: «nella vecchia disputa se un cervo corre perché ha le gambe lunghe e snelle o se ha le gambe lunghe e snelle per poter correre, entrambi i partiti trascurano il lato naturale descrittivo; cioè, che è proprio della natura di ciò che accade nel mondo, che il cervo abbia le gambe lunghe e che, avendole corra» (*Esperienza e natura*, cit., p. 203 [in *LW*, 1, pp. 210-11]). La critica di Dewey è animata dal rifiuto di ricorrere a un concetto di causa come entità meta-empirica, che presieda alla organizzazione degli eventi dati e a un principio ontologico trascendente (si rimanda a M. DAL PRA, *Antimetafisica e metafisica in Dewey*, «Rivista critica di storia della filosofia» (1951), pp. 274-285).

⁷⁷⁷ *Ivi*, p. 142 [in *LW*, 1, p. 143].

nell'esperienza tattile dell'urto con qualcosa di patito come condizionante; in quelli deweyani viene valorizzata la capacità anticipatrice di questo nesso e posto fin da subito l'accento sulla dimensione trasformatrice e responsiva delle conseguenze future da subire. A loro volta queste differenze, oltre a essere legate ai contesti diversi in cui i due autori espongono le loro posizioni (trattazione di gnoseologia per l'uno e saggio di pedagogia per l'altro), corrispondono ai modi differenti in cui trova sviluppo una teoria dell'azione. Se in Dilthey non trova svolgimento compiuto una teoria dell'azione, in Dewey essa costituisce, invece, un momento fondamentale. Queste differenze non intaccano la convergenza dei due pensatori nel caratterizzare l'esperienza come modi dell'agire e subire e nel vedere in essa un tratto rappresentativo tanto del momento critico-negativo della concezione dell'esperienza (presa di distanza dalle definizioni restrittive), quanto di quello espositivo-positivo (visione unitaria, relazionale, dinamica, accrescitiva, qualitativa).

e) *Esperienza e vita in Dewey*

Quanto a Dewey non si può parlare propriamente di passaggio dall'esperienza alla vita. Nei suoi scritti i due concetti si sovrappongono frequentemente per via dell'ampiezza semantica del concetto di esperienza. Un termine, quest'ultimo, onnideterminativo che comprende sia le interazioni biologiche che quelle emozionali tecniche sociali e culturali⁷⁷⁸. Per restar fermi al saggio *Democrazia e educazione*, va ricordato che nel primo capitolo («L'educazione come necessità della vita»), esperienza e vita sono impiegati dall'autore come due sinonimi: «Adoperiamo – avverte Dewey – la parola «esperienza» con la stessa ricchezza di significato» della parola «vita»⁷⁷⁹. Con tale sovrapposizione egli pone in continuità il significato di vita come «processo di auto-

⁷⁷⁸ Esperienza come «punto di partenza e punto terminale» (*ivi*, p. 23 [in *LW*, 1, p. 14]), origine dei problemi e banco di prova delle loro possibili soluzioni (*ivi*, p. 46 [in *LW*, 1, p. 41]).

⁷⁷⁹ J. DEWEY, *Democrazia e educazione*, cit., p. 44 [in *MW*, 9, p. 5]. Sul rapporto di identità tra i termini di «vita» ed «esperienza» in Dewey si veda un passo di *Democrazia e educazione*, nel quale scrive il filosofo «Abbiamo parlato di vita nei suoi termini più bassi come cosa fisica. Ma adoperiamo la parola «vita» per denotare l'intero ambito dell'esperienza individuale e razziale. [...] La vita comprende i costumi, le istituzioni, le credenze, le vittorie e le disfate, le ricreazioni e le occupazioni. Adoperiamo la parola «esperienza» con lo stesso significato» (*ivi*, p. 44 [in *MW*, 9, p. 5]).

rinnovamento attraverso l'azione sull'ambiente circostante»⁷⁸⁰, comune sia all'uomo che agli esseri viventi; e quello di esperienza come contributo vitale degli uomini, che avanza mediante il «rinnovamento del gruppo sociale» e capace di rispondere non solo alla sussistenza (che riproduce la vita del gruppo), ma anche a scopi deliberati, elevando l'esistenza agli ideali, alle norme, all'interesse. L'identificazione di esperienza e vita porta con sé un'accentuazione dei caratteri produttivi dell'uomo che si sottraggono al determinismo⁷⁸¹. L'esperienza fa quindi tutt'uno con la sua vita, biologica, sociale, culturale, personale, che procede adoperando le risorse che la circondano e impiegando le «abitudini nell'agire, pensare e sentire» trasmesse per mezzo della educazione all'interno di una comunità.

Identificando esperienza e vita Dewey dà poi due precisazioni. Con la prima, puntualizza che la parola vita non indica solo un significato fisiologico o fisico, ma denota «l'intero ambito dell'esperienza individuale e razziale»⁷⁸². Con la seconda, spiega che il carattere temporale e storico della vita umana si specifica rispetto a quella degli altri organismi viventi, in quanto si realizza nella continuità sociale e attraverso il rinnovamento del gruppo sociale⁷⁸³. La vita è sociale, perché sociale è la comunicazione, la comprensione delle memorie, le abitudini, le predisposizioni che ci consentono di operare (abiti). E non solo in maniera ripetitiva, ma innovativa; giacché la partecipazione dei singoli membri di una comunità a credenze, aspirazioni, interessi, alimenta la loro condivisione e loro trasformazione («lo stesso processo della vita è insieme educativo»⁷⁸⁴). Infine, nella catena generazionale si rispecchia la storia, come

⁷⁸⁰ *Ivi*, p. 44.

⁷⁸¹ Cfr. *Id.*, *Arte come esperienza* «il prodigio di ciò che è organico, vitale: l'adattamento per espansione, anziché per contrazione e sistemazione passiva» (*ivi*, p. 41 [in *LW*, 10, p. 20]).

⁷⁸² «Se vediamo un libro intitolato «Vita di Lincoln» non ci aspettiamo di trovare nelle sue pagine un trattato di fisiologia. Vi cerchiamo un ragguaglio degli antecedenti sociali, una descrizione dell'ambiente dei primi anni, delle condizioni e occupazioni della famiglia, degli episodi principali nello sviluppo del carattere, delle lotte e dei successi più salienti, delle speranze, dei gusti, delle gioie, e dei dolori dell'individuo. E in maniera simile, parliamo della vita di una tribù selvaggia, del popolo ateniese, della nazione americana. La «vita» comprende i costumi, le istituzioni, le credenze, le vittorie e le disfatte, le ricreazioni e le occupazioni» (*Id.*, *Democrazia e educazione*, cit., p. 44 [in *MW*, 9, p. 5]).

⁷⁸³ «Ognuno degli elementi che costituiscono un gruppo sociale, tanto in una città moderna quanto in una tribù selvaggia, nasce immaturo, inerme, privo di lingua, di credenze, di idee, di norme sociali. Ogni individuo, ogni unità, che sia il portatore dell'esperienza della vita del suo gruppo, scompare a suo tempo. Eppure la vita del gruppo continua» (*ivi*, p. 45 [in *MW*, 9, p. 5]).

⁷⁸⁴ *Ivi*, p. 48 [in *MW*, 9, p. 9].

un intreccio di «faccende» (esperienza vita storia sfumano l'una nell'altra)⁷⁸⁵. Quindi per Dewey (e questo vale anche per Dilthey), il richiamo alla vita ha una valenza cognitiva: nel momento in cui la conoscenza passa attraverso la comunicazione dei membri di una comunità (che condivide interessi norme abiti comuni), la condivisione vitale è fonte formativa per coloro che vi partecipano⁷⁸⁶.

f) *Pensiero come funzione della vita in Dewey*

Come si è visto la critica all'arco riflesso in psicologia trova, nella caratterizzazione dell'esperienza come agire e patire, sviluppi profondi in campo educativo. La teoria dell'apprendimento diviene oggetto di riflessioni etiche e, soprattutto, viene sviluppata e approfondita in campo logico nello strumentalismo⁷⁸⁷. La psicologia funzionalista ha contribuito notevolmente alla definizione di questa posizione logica, riportando il pensiero alla situazione conflittuale, ove è ostacolata la specifica pratica in cui siamo coinvolti. L'idea che il pensiero sia derivato e secondario è il filo conduttore della logica strumentale delineata negli *Studies in Logical Theory*, che inaugurano la fila degli scritti strumentalisti (dai quattro capitoli deweyani degli *Studies* a *Logica: teoria dell'indagine*). Gli *Studies* si propongono di esaminare le relazioni tra teoria logica e psicologia funzionale, e ne sostengono l'incontro nei seguenti assunti, che sintetizziamo per brevità: 1) il pensiero e le sue prestazioni vanno osservate nelle limitazioni della vita reale (idee e pensieri sono situazionati) piuttosto che osservate in un'astratta "purezza"; 2) la conoscenza è una funzione dell'esperienza sempre implicata nella trasformazione di una situazione specifica; 3) i giudizi sono connessi alle funzioni affettive, cognitive e volitive-pratiche di un soggetto impegnato attivamente in un contesto caratterizzato da difficoltà precarietà-ostacoli (e non di uno spettatore passivo); 4) vi è continuità

⁷⁸⁵ Gli stessi momenti più elaborati dell'esperienza (come idee, significati) realizzano il loro significato se adeguatamente riportati all'orizzonte dell'esperienza storico-intersoggettiva, e compresi come elaborazioni che soggiacciono alle sue condizioni.

⁷⁸⁶ Sul legame tra comunità, comune, comunicazione, cfr. ID., *Democrazia ed educazione*, cit., pp. 46-48 [in *MW*, 9, p. 5-9].

⁷⁸⁷ Questa teoria viene poi sviluppata e approfondita in una serie di scritti dell'ultimo periodo di Chicago: le lezioni di logica 1899-1900, i *Some Stages of logical Thought* («Philosophical Review», 9 (1900), pp. 465-89, rivisti e ristampati in *Essays Experimental Logic*, University of Chicago Press, Chicago 1916, pp. 183-219 [in *MW*, 1, pp. 151-174]) sono un'opera collettanea, composta da undici saggi scritti da setti collaboratori, colleghi di Dewey alla Università di Chicago.

(*continuity*) tra esperienza ordinaria e pensiero astratto, nel passaggio da pensiero a fatto, da cose a teorie⁷⁸⁸. A differenza dell'empirismo classico (come quello humeano), che rimaneva legato a una rappresentazione descrittiva e statica della esperienza, lo strumentalismo deweyano assume un punto di vista operativo che affida alla prassi la valutazione delle posizioni teoriche (la validità di un'idea sta nella sua capacità realizzativa). Lo strumentalismo viene anche chiamato logica dell'esperienza nel senso di metodo d'indagine (*inquiry*) e d'interpretazione⁷⁸⁹, proprio per marcare la sua estensione a «visione totale della complessità del cosmo – comprensivo dell'uomo stesso che lo conosce»⁷⁹⁰. L'idea del pensiero come una funzione si fonde quindi con il modello dell'indagine sperimentale, che assurge ad abito di pensiero in tutti i campi dell'esperienza umana, poiché studia il modo in cui si risolvono problemi (emergenti in un dato posizionamento) e mira ad accrescere un controllo metodico sull'esperienza. Sebbene l'uomo sia un essere decentrato rispetto alla catena aperta delle generazioni e all'ampiezza della natura, è nelle sue capacità realizzare forme di esperienza più armoniche, equilibrate e significative. Nella *inquiry*, si può dire a conclusione, si condensa per Dewey l'ideale di una fruttuosa dinamica di agire e patire.

Chiudiamo il paragrafo con un rapido raffronto tra i due filosofi sui temi trattati. Da quanto esposto emergono tra i due filosofi affinità e diversità. Prima di ricapitarle ci pare opportuno segnalare un tratto comune che abbiamo riscontrato nella loro esposizione. Dilthey e Dewey si propongono di integrare filosofia e scienza, di gettare ponti tra posizioni filosofiche diverse; impersonando un "ruolo mediatorio", cercando cioè di salvare e mettere insieme istanze dell'empirismo (pluralismo e descrizione), del razionalismo (autonomia ideativa del soggetto), della storia (carattere trasformativo dell'umanità) e delle scienze (obiettività dei saperi). Sicché nelle loro "costruzioni", accanto a una intensa capacità di formulare i nodi dei problemi, si riscontra un'inclinazione a sfumare i confini tra una determinazione concettuale e l'altra,

⁷⁸⁸ J. DEWEY, *Studies in Logical Theory*, cit., MW, 2, p. 299.

⁷⁸⁹ Cfr. ID., *The Relationship of Thought and its Subject Matter*, in *Studies in Logical Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1903, ristampato poi in *Essays in experimental Logic*, University of Chicago Press, Chicago 1916 [in MW, 2, pp. 298-315, qui p. 314]; trad. it. di R. Frega, in *Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, cit., pp. 23-38, qui p. 36.

⁷⁹⁰ A. VISALBERGHI, *Esperienza e valutazione*, cit., p. 2. Visalberghi mette a fuoco due conseguenze dello strumentalismo di Dewey: 1) che in qualunque genere di ricerca «distinzioni, determinazioni e specificazioni introdotte hanno valore *funzionale* rispetto ai problemi del caso, e *non ontologico*» (*ivi*, pp. 2-3); e che nell'ambito delle ricerche «le realtà che studiamo sono strettamente interdipendenti e interconnesse, non solo fra loro ma anche con altri aspetti del reale lasciati necessariamente ai margini dell'indagine in atto» (*ivi*, p. 3).

ponendo problemi di lettura di vario ordine. Ciò detto, indichiamo in primo luogo le affinità, componendole in un quadro di sintesi. I punti di vista comuni, tra i due filosofi, sui temi che precedono, sono: a) il superamento, nel modello relazionale dell'esperienza, della logica di contrapposizione soggetto-oggetto; b) la totalità delle funzioni dell'animo; c) la considerazione storica dei nessi esperienziali; d) la centralità dell'apprendimento e dei fattori creativi nell'esperienza; e) il finalismo immanente nell'esperienza.

Vediamo in secondo luogo le diversità. Le differenze di pensiero tra i due filosofi si possono compendiare in due posizioni: a) nell'interpretazione del metodo scientifico; e b) nella teoria dell'azione.

Primo aspetto. Dilthey prende il concetto di esperienza vissuta a punto di riferimento della sua istanza descrittiva, assumendolo a orizzonte alle cui spalle il pensiero non può risalire, se non per via ipotetica. Dewey, invece, assume l'esperienza vissuta, ponendola all'interno di un quadro funzionale-strumentale elevato a modello unitario di comportamento (secondo lo schema problema-sua soluzione). La linea di demarcazione tra i due filosofi è che l'istanza descrittiva, per il primo, rimane il quadro entro cui procedere; per il secondo, si combina con un indirizzo operativo migliorativo⁷⁹¹. Questo differente modo di vedere rispecchia il modo in cui i due filosofi si rapportano ai metodi scientifico-naturali. Mentre Dilthey, partendo dalla difesa dell'autonomia delle scienze dello spirito respinge la loro subordinazione ai metodi delle scienze naturali, ammettendo condizionatamente uno scambio osmotico tra i due ambiti di ricerca, Dewey tende invece a integrare la dimensione descrittiva della esperienza vissuta nel modello sperimentale, per interpretarla e condurla a compimento. E con la teoria emergente della mente include il complesso di attività e funzioni dello "psichico" nello schema funzionale delle scienze sperimentali, come modello applicabile a tutto il vivente.

⁷⁹¹ A. Bausola avanza una riserva sullo strumentalismo, che si appunta sull'assunzione da parte di Dewey del modello funzionale-operazionale. Posto che lo schema, che Dewey propone nello strumentalismo, in sintesi, sia che l'unico compito del pensiero è quello di assicurare forme sempre migliori d'interazione tra l'organismo e ambiente (fisico e sociale), Bausola si chiede se tale visione non includa un fine predeterminato alla ricerca; insomma, se i valori biologici non vengano assunti in maniera definitiva. «Essi [i valori biologici umani] - scrive Bausola - sono riconosciuti dall'uomo nella coscienza, la quale è sì anticipatoria, ma guarda anzitutto alla funzionalità già realizzata; e la ricerca è proiezione di nuove funzionalità (o fruibilità) nell'ambito di situazioni esigenti date» (A. BAUSOLA, *La critica di John Dewey alla metafisica*, cit., p. 202).

Secondo aspetto. Nella *pars destruens* i due filosofi si muovono in modo affine sul finalismo dell'esperienza, sostenendo con decisione l'esclusione del dogmatismo, della causalità metafisica, del meccanicismo scientista. Nella *pars costruens*, invece, tratteggiano la loro visione dell'agire in modi differenti. Entrambi riconoscono appieno la dimensione sociale dell'azione, che si realizza nel corso di un confronto e assimilazione con l'"altro", ed evidenziano il lato responsivo degli effetti dell'agito. Nondimeno, Dilthey tende ad assegnare all'agire dell'uomo una funzione espressiva di sé e a privilegiare, così, quelle azioni che esprimono realizzazione ed estrinsecazione della propria personalità (oggetto di considerazione peculiare delle scienze dello spirito); e, Dewey tende, piuttosto, a direzionare l'attenzione su un ampio concetto di azione tale da integrare la funzione auto-espressiva e poetica nel quadro di visione operativa unitaria, estesa alle componenti attive di tutte le prestazioni umane.

Quinto capitolo.

La connessione vivente cardine di esperienza e metodo

Premessa al capitolo

Nei capitoli precedenti abbiamo esposto le critiche indirizzate dai due filosofi alle riduzioni intellettualistiche e meccanicistiche dell'esperienza e, su questa premessa, siamo poi passati a esaminare i nuclei teorici con cui essi hanno elaborato la propria teoria dell'esperienza. Successivamente abbiamo approfondito il modello relazionale dell'esperienza delineato da Dilthey e Dewey, considerando il superamento della dicotomia gnoseologica di soggetto e oggetto attraverso il richiamo alla dimensione pre-teoretica della connessione vivente. Siamo così giunti alla constatazione che se il conoscere viene inserito nel contesto del comportamento, ossia in una connessione vivente, a sua volta, anche la teoria della conoscenza viene collocata in una ampia teoria dell'esperienza, dell'uomo della storia della natura. Vediamo, infine, prima di concludere gli sviluppi metodologici di questa tesi, che il pensiero è funzione della vita, attraverso l'approccio antropologico di Dilthey (*Selbstbesinnung*) e la prospettiva interazionale di Dewey (continuità di esperienza e natura). Il tema che ora ci si presenta è *come* i due filosofi metodologizzano la presa di coscienza dell'essere vivente da parte di se stesso. L'angolazione da cui ci poniamo per osservare come avvenga questa presa di coscienza è dato dalla dinamica opposizionale di agire e patire, cuore dei processi esperienziali e "motore" del metodo stesso elaborato dai due pensatori. Una menzione merita a questo punto Otto Friedrich Bollnow, che ha messo in luce l'importanza della dinamica opposizionale, nell'elaborazione di un metodo adeguato alla comprensione

della connessione vivente. Nel suo saggio *Die Lebensphilosophie*⁷⁹², lo studioso tedesco evidenzia proprio nella dinamica opposizionale, il terreno d'incontro che, sotto il profilo metodologico, avvicina il pensiero di Dilthey a quello di Dewey. La sua interpretazione va messa in evidenza per gli interessanti spunti comparativi che offre. Bollnow, allievo di Misch e di Nohl, è uno studioso di Dilthey. Negli anni venti del secolo scorso, ancora studente all'Università di Göttingen, respirò l'atmosfera diltheyana che si era creata attorno alla Göttinger Dilthey-Schule; ove un gruppo di intellettuali orbitanti attorno all'ateneo tedesco, sulla spinta del progetto logico-ermeneutico di Georg Misch⁷⁹³, promuoveva lo studio del pensiero di Dilthey, la diffusione dei suoi scritti, nonché un confronto aperto con i più recenti sviluppi filosofici e, in particolare, con la fenomenologia⁷⁹⁴ (vi presero parte H. Plessner, J. König, Lipps). Nel saggio sopra citato egli ripercorre il corso della filosofia della vita, dalle sue radici nella generazione dello *Sturm und Drang* (Herder Goethe Jacobi)⁷⁹⁵, alle figure "antitetiche" di Dilthey e Nietzsche, alla prospettiva biologica e cosmologica di Bergson, allo Simmel degli ultimi scritti, alle figure della scuola diltheyana (Klages, Misch, Nohl e Spranger), sino a Ortega y Gasset in Spagna, al ventaglio della *Existenzphilosophie* e al pragmatismo americano deweyano. Nelle pagine introduttive l'autore fa un collegamento tra la filosofia della vita di Dilthey e il pragmatismo di Dewey. Bollnow getta un ponte tra la funzione dirompente e plasmatrice dei significati, che il filosofo statunitense assegna alla riflessione critica, e l'approccio caratteristico della filosofia della vita, di cui la «*Philosophie des Lebens*» di Dilthey è una delle più significative espressioni. Egli accosta i due pensatori sulla base di «una ampia comunanza di approccio: nella battaglia

⁷⁹² O. F. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie*, Springer, Berlin 1958. Il saggio viene elaborato nel contesto del dopoguerra; le fonti cui l'autore attinge per i riferimenti al pragmatismo sono principalmente lo studio di E. BAUMGARTEN, *Der Pragmatismus*, Frankfurt am Main 1958, e quanto a Dewey *Natura umana e condotta dell'uomo* (nella traduzione tedesca di P. Sakmann con il titolo *Die Menschliche Natur* nel 1931). Bollnow è un fine conoscitore del filosofo di Biebrich e il suo saggio di *Die Lebensphilosophie* muove da una interpretazione del concetto di *Leben* diltheyano. Al filosofo l'autore tedesco dedica: la citata monografia del 1936 *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, lo scritto del 1982 ID., *Wilhelm Dilthey Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption*, in ID., *Studien Hermeneutik, I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Alber, Freiburg-München 1982, pp. 178-203.

⁷⁹³ In particolare con il saggio mischiano *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, Lebensphilosophie und Phänomenologie*, e con le lezioni di logica tenute da Misch all'Università di Göttingen nel semestre invernale del 1927/28 -1933/34.

⁷⁹⁴ Sul gruppo di Göttingen, più che una scuola in senso proprio, si veda O. F. BOLLNOW, *Studien zur Hermeneutik*, vol. II: *Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, Alber Freiburg-München 1983, pp. 19-45.

⁷⁹⁵ Primo momento in cui la filosofia della vita comincia a delinearci come movimento spirituale (cfr. O. F. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie*, cit., pp. 3-9).

contro le forme tradizionali della filosofia idealistica come di quella realistica, nel riportare le singole funzioni al processo vitale umano, nell'elemento propriamente dinamico e facilmente frainteso come relativistico»⁷⁹⁶. Bollnow incentra la sua lettura sull'effettualità oppositiva costitutiva della *Lebensphilosophie*. Ed individua il nucleo comune in una “dinamica oppositiva o opposizionale”⁷⁹⁷. Terreno della dinamica oppositiva descritta è il riferimento al *Leben*. Nel concetto di vita si condensa la tensione di un «*Kampfbegriff*»⁷⁹⁸ e si apre lo scenario di una «*Kampfstellung*»⁷⁹⁹. Cosa egli intenda con queste espressioni si chiarisce qui di seguito. Esse descrivono l'opposizione a ogni cristallizzazione della ricchezza del mondo attraverso un radicale “ritorno alla vita”: il passaggio dalle convenzioni concettuali al loro dissolvimento, dalla signoria di un intelletto isolato alla sua progressiva erosione e, in positivo, l'affermazione del carattere processuale delle esperienze nella totalità delle forze spirituali umane. Il titolo di «filosofia della vita», che Bollnow impiega per denominare il suo saggio, non segnala soltanto l'appartenenza a una scuola di pensiero; ma prefigura molto più una rete di intersezioni tra correnti filosofiche della fine del diciannovesimo secolo e dei primi decenni del ventesimo⁸⁰⁰. I concetti di «*Kampfstellung*» e «*Kampfbegriff*», che l'autore impiega, affermano la vitalità dell'oggetto della riflessione filosofica rispetto a ogni sua cristallizzazione e la pienezza delle forze della vita in opposizione alla sola attività dell'intelletto. Ed esprimono in maniera energica la visione pratica del sapere sostenuta dai due filosofi, in particolare nella concezione della conoscenza storica come risorsa vitale. Nello svolgimento del testo, l'autore dà una lettura dell'orientamento metodologico della *Lebensphilosophie* utile alla comparazione tra i due filosofi, introducendo il «*Prinzip einer philosophischen Anthropologie*»⁸⁰¹. Principio che rappresenta una conseguenza della «*Ausschaltung transzendenter*

⁷⁹⁶ «[...] eine weitgehende Gemeinsamkeit des Ansatzes: im Kampf gegen die traditionellen Formen idealistischer wie realistischer Philosophie, in der Rückbeziehung der einzelnen Funktionen auf den menschlichen Lebensvorgang, in dem eigentümlich dynamischen und leicht als relativistisch mißverstandenen Element» (*ivi*, p. 8).

⁷⁹⁷ L'autore parla di «battaglia» della riflessione filosofica contro le rigidità della tradizione e le costruzioni sistematiche, nonché contro le tesi dualistiche che separano in due regni distinti pensiero e vita.

⁷⁹⁸ *Ivi*, p. 4.

⁷⁹⁹ *Ivi*, p. 10.

⁸⁰⁰ Per una ricognizione sulla ricezione della filosofia della vita si vedano i recenti studi di M. MEZZANZANICA, *La filosofia della vita e le sue interpretazioni*, «Rivista di filosofia», 89 (1998), 2, pp. 239-269; M. FERRARI, *Vita, cultura, antropologia. Note sulla filosofia tedesca degli anni venti*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXIV (2004), pp. 106-122.

⁸⁰¹ O. F. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 130.

Setzungen»⁸⁰² ed è un punto di convergenza per diverse istanze della filosofia della vita, che si riconoscono nella rinuncia a definire un'essenza dell'uomo fuori dal tempo e in un orientamento metodologico volto ad abbracciare i vasti e molteplici ambiti delle obiettivazioni culturali⁸⁰³. Per Bollnow antropologia filosofica e filosofia della vita condividono sia la rinuncia a definire un'essenza dell'uomo fuori dal tempo (e quindi un punto di ancoraggio fuori dalla vita per condurre la riflessione⁸⁰⁴) che un orientamento metodologico generale che avanza una disposizione ricettiva nei confronti del multiforme presente culturale e sociale⁸⁰⁵ in vista di una considerazione storica dell'umano. Questi motivi teorici, per Bollnow, animano la tendenza, diffusa nella filosofia contemporanea, di sostituire al soggetto conoscente l'uomo intero. Lui stesso ordina i principi di una comprensione dell'umano in un'antropologia filosofica (sinteticamente esposti in *Die philosophische Anthropologie*). A primo principio (riduzione antropologica) pone l'operazione di contestualizzazione di ogni formazione culturale (o oggettivazione culturale) nel quadro funzionale che essa soddisfa. A secondo principio (organon) pone una operazione di ricomposizione della "natura" umana mediante la sfera delle obiettivazioni. A terzo principio una operazione di integrazione dei fenomeni vitali più semplici nella interpretazione dell'umano del comportamento umano. A quarto principio, una operazione "negativa" con la quale si rinuncia a ogni ancoraggio trascendente nel condurre la riflessione (l'essenza dell'uomo non può mai essere definita in termini conclusivi)⁸⁰⁶. In Dilthey si profila un orientamento antropologico che soddisfa le richieste implicate nella definizione data da Bollnow. In particolare, sul carattere di "apertura" della riflessione sull'intreccio tra individuo e mondo storico, che non può mai darsi per compiuta, come del resto non può darsi per compiuta la capacità creatrice dell'uomo. Pure in Dewey si profila un indirizzo antropologico che condivide le operazioni indicate da Bollnow. Per lui, come si è visto, una teoria dell'esperienza deve abbracciare l'intero ambito dell'esistenza e della storia, e comprendere le funzioni vitali che l'uomo condivide con tutto il vivente. Inoltre, anche lui adotta un metodo descrittivo che restituisce la molteplicità dell'esperienza

⁸⁰² *Ivi*, 120.

⁸⁰³ Cfr. *ivi*, p. 132.

⁸⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 132 e p. 122.

⁸⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp. 125-26.

⁸⁰⁶ ID., *Die philosophische Anthropologie*, in *Philosophische Anthropologie Heute*, a cura di R. Rocek e O. Schatz, Beck, München 1972, p. 19-36; cfr. S. GIAMMUSSO, L'"uomo intero". *La questione di una teoria filosofica dell'uomo in Dilthey e Plessner*, in *La comprensione dell'umano*, cit., p. 37-72.

nelle sue manifestazioni concrete (ad esempio le distinzioni di tipi di esistenze naturali differenti – materia organismo e spirito – vengono chiarite a partire da comportamenti differenti). E se Dewey radicalizza il programma antropologico nel senso naturalistico della continuità di esperienza e natura, è condivisa dai due filosofi una prospettiva antropologica che dispone i processi esperienziali nell'ampio contesto condiviso della storia e dell'ambiente naturale, prospettando in nuce una chiave per superare la separazione di fisico e psichico. In questa prospettiva la considerazione storica opera in maniera duplice: tanto nella sua funzione chiarificatoria (l'intera natura umana e i suoi tratti profondi, vengono ricavati da studi storici)⁸⁰⁷, quanto nella sua veste di scenario dell'azione, di dimensione comunitaria e condivisa di un agire significativo (le azioni fanno la storia)⁸⁰⁸. La prospettiva antropologica nei due filosofi segna quindi il passaggio da una considerazione dell'individuo isolato a quella dell'uomo che agisce nell'intreccio dei sistemi delle relazioni collettive (trama dello «spirito oggettivo») e che si serve del conoscere come strumento per ricostruire una connessione storica e ri-orientare la propria condotta nel mondo.

⁸⁰⁷ Si veda, in punto: «quando la catena della successione storica è recisa, la nave del pensiero è lasciata senza timoni né ancoraggi» (J. DEWEY, *The relationship of thought and its subject matter*, cit. p. 35 [in *MW*, 2, p. 312]).

⁸⁰⁸ Che il pensiero di Dilthey e quello di Dewey condividano con l'antropologia novecentesca punti di contatto è tema di un'ampia e articolata letteratura, che possiamo solo indicare come titolo di ricerca. Ricordiamo che Odo Marquard ha visto in Dilthey uno degli artefici della "svolta" antropologica, e storica, nella natura sempre uguale dell'uomo sottesa alla filosofia della storia. Elevando a tema filosofico le scienze dello spirito Dilthey avrebbe, secondo Marquard, esautorato l'idea di un'unica storia possibile, in nome delle molte storie possibili, e valorizzato così la molteplicità e l'individualità della dimensione umana (cfr. O. MARQUARD, *Dilthey e l'antropologia*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit. pp. 155-168, qui pp. 157-58. Dell'autore si ricordano anche: ID., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982; l'articolo *Leben und Leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 2, 1884, pp. 128-139; e la voce «Anthropologie», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., pp. 362-374). Quanto a Dewey, ricordiamo che il suo saggio *Natura e condotta dell'uomo* era già noto a H. Plessner, che lo menziona in *Die Stufen des Organischen und der Mensch*; e che H. Gehlen cita tra i suoi ispiratori il filosofo statunitense (in merito, cfr. H.-P. KRÜGER, *The Specifications of Human Beings: a Comparison of John Dewey and Helmuth Plessners Approaches*, in *Deconstruction and Reconstruction. The Central European Pragmatist Forum*, vol. 2, a cura di J. Ryder e K. Wilkoszewska, Amsterdam-New York 2002, pp. 129-36; S. TEDESCO, *Il modello antropologico dell'esperienza estetica*, in *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 71-83).

1. *La componente volitiva dell'esperienza*

La dinamica oppositiva, di cui parla Bollnow, trova in Dilthey una punta espressiva per il ruolo che quest'ultimo assegna alla volontà nei processi esperienziali: in quelli più semplici (processi elementari dell'esperire) come nelle manifestazioni più complesse (come quelle storico-sociali). Se Kant aveva riconosciuto nella legge morale della volontà la fonte della visione religiosa e noumenica del mondo, inspiegabile a partire dal nesso di rappresentazioni; e se su questa linea erano poi avanzati Schleiermacher Hegel e Schopenhauer, Dilthey avverte da parte sua la necessità di sottrarre la considerazione della volontà alla metafisica e di intraprenderne la descrizione⁸⁰⁹. Egli si pone così il problema metodologico di come trattare lo studio della volontà. Di conseguenza questo studio, che insieme alla *Selbstbesinnung* diviene un tema di fondo della sua logica-gnoseologica, trova nella trama della dialettica oppositiva come quella rilevata da Bollnow il suo terreno di esplicazione.

Si può affermare, entrando nell'esame della componente volitiva, che Dilthey faccia proprio il nocciolo etico dell'esperienza della volontà e lo ponga a cominciamento della *Introduzione alle scienze dello spirito* in forza della distinzione del carattere delle esperienze che avvengono nel campo delle scienze della natura o in quello dello spirito. È da sottolineare, a questo riguardo, che per lui è la volontà secondo la legge di libertà a fondare ogni valore etico e sociale nelle manifestazioni del mondo dello spirito. A questo *fatto* egli accosta l'idea di una descrizione della volontà⁸¹⁰; idea che egli

⁸⁰⁹ Nei *Primi progetti*, Dilthey contesta alla filosofia neokantiana di avere lasciato cadere la «descrizione della volontà», che era «l'unica realtà del sistema kantiano»; da lui caratterizzata come centro del principio di ragion sufficiente che si manifesta in modi differenti nei fatti di coscienza e sempre accompagnato da una «determinata specie di sentimento di convinzione» sul quale poi poggiano il sentimento della vita, la coscienza della vita (cfr. W. DILTHEY, *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., pp. 113 e 114 [GS XIX, pp. 43 e 44]).

⁸¹⁰ Si legge nella *Introduzione*: «Ossia, il movente a partire da cui ha preso avvio l'abitudine di delimitare queste scienze come un'unità rispetto a quelle della natura giunge a toccare la profondità e totalità dell'autocoscienza umana. Ancora non sfiorato da indagini sull'origine dell'elemento spirituale, l'uomo trova in quest'autocoscienza una sovranità del volere, una responsabilità delle sue azioni, una capacità di sottomettere tutto al pensiero e di resistere a tutto all'interno del baluardo di libertà della sua persona, attraverso cui egli si separa dalla natura intera» (ID., *Introduzione*, cit., p. 9 [GS I, p. 6]). L'esperienza della volontà viene richiamata accanto a quella della libertà e della responsabilità, ossia ai comportamenti che caratterizzano l'uomo in quanto essere sciolto dai legami naturali e in grado, come soggetto attivo, di rispondere di sé.

sviluppa, col progetto di una *Realpsychologie* operando sulla linea indicata da Novalis. Su questa linea la dinamica oppositiva prende forma nell'incontro di problematica etica e psicologica. Nel frammento *Philosophie der Erfahrung*⁸¹¹, uno degli scritti fondamentali sulla genesi della concezione logica e metodologica, compare, accanto al principio di unità della coscienza (*Einheit des Bewußtseins*), il concetto di autoaffermazione (*Selbstbehauptung*). Questo concetto può essere compreso solo a partire dalla unità di considerazione etica, psicologica e storica. Lo studio sulla volontà incrocia questi tre ambiti, configurando di volta in volta modalità relazionali di "opposizione a". Ciò emerge almeno in quattro relazioni: nella fondazione gnoseologica, negli studi di storia della filosofia, nelle ricerche letterarie *geisteswissenschaftlich*, negli studi di storia del diritto. Diamo uno sguardo a questi aspetti in modo alquanto succinto, avvertendo che sulla prima relazione (quella logico-gnoseologica) ne abbiamo parlato nei capitoli precedenti.

Il primo ambito di relazioni ha la sua fonte principale nel XIX volume delle *Gesammelten Schriften*. Un volume predisposto dai curatori per raccogliere i manoscritti diltheyani, stesi tra la fine degli anni '70 e la prima metà degli anni '90, nell'intento di ricostruire lo svolgimento sistematico del secondo volume progettato per la *Einleitung*, e farne così emergere l'interna *Architektonik*. Il centro di questo volume delle *GS* è costituito dalla nota *Breslauer Ausarbeitung* («Grundstock des Ganzes»), da noi più volte citata, che si occupa della prima parte della fondazione gnoseologica, le cui linee già formulate in *Philosophie der Erfahrung* dovevano essere il tema del IV libro della *Introduzione*, mai pubblicato. Al quarto libro doveva seguire un V libro di logica e un VI libro sulla metodologia delle scienze. In questo «pezzo fondamentale del tutto», come negli altri materiali preparatori per il IV libro, Dilthey oppone alla visione gnoseologica intellettualistica della teoria della conoscenza tradizionale, una visione antropologica della conoscenza, diretta a integrare le tre componenti elementari della vita psichica (volere, sentire e rappresentare) e i fondamenti somatici che stanno alla base dell'esperienza effettuale⁸¹². L'opposizione diltheyana è a sostegno di un concetto

⁸¹¹ Il frammento *Philosophie der Erfahrung*, tradotto in italiano con il titolo «Filosofia dell'esperienza: empiria non empirismo» in *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., pp. 86-108 [GS XIX, pp. 17-38].

⁸¹² Nel frammento *Filosofia dell'esperienza: empiria non empirismo* Dilthey elabora già l'integrazione degli aspetti somatici dell'esperienza, scrivendo: «La resistenza della volontà e i sentimenti che l'accompagnano costituiscono un "di fuori" rispetto a me. Vi è un confine un al di là. Tale confine

di esperienza ampio, nel quale spicca per importanza l'esperienza della resistenza della volontà (*Willenswiderstand*): l'esperienza che oppone una realtà estranea (*Außer mir*) ai movimenti del corpo guidati dalla volontà. Sappiamo già che questo tema è sviluppato nella *Realitätsabhandlung* del 1890, il cui punto di partenza è proprio la *innere Wahrnehmung* che include l'*Erleben* del proprio sé nel tempo e la relazione all'altro da sé nel *Verstehen*. Ma anche nel secondo capitolo della *Breslauer Ausarbeitung*⁸¹³, dove viene esposto il principio della totalità della vita psichica e la regola metodica di compiere analisi e chiarimenti a partire dai fatti di coscienza, della percezione e delle altre operazioni intellettuali⁸¹⁴, si ha conferma di questa centralità della volontà. Qui il tema della volontà emerge a titolo "di principio", come un tassello necessario ad avviare l'analisi della connessione dei fatti di coscienza fondativa per il sistema delle singole scienze sorte dalla connessione stessa. Ed è affermata l'esigenza di muovere dalla centralità del *Wille* e della *Willensrichtung*; ossia dalla considerazione del soggetto conoscente come centro vitale di interessi. Questo nucleo tematico assume una rilevanza crescente via via si delinea concettualmente la teoria della struttura. Attraverso lo schema concettuale della struttura, l'io e il tu sono riferiti l'un all'altro e il pensiero nella sua semplice natura elementare resta inseparabile dalla vita. In questo corso di pensieri la *Realitätsabhandlung* descrive la correlazione tra Sé e Altro a partire da un'esperienza originaria della volontà, tale per cui «Il Sé viene all'essere anzitutto grazie all'esperienza della volontà agente, l'Altro grazie all'esperienza della resistenza. [...] Ambedue le esperienze si realizzano solo con la collaborazione del pensiero mediatore. In particolare l'esperienza della resistenza presuppone tali mediazioni. [...] Ma questo pensiero mediatore collega tra loro stati di volontà»⁸¹⁵. Spetta, pertanto, al metodo collegare tra loro questi stati della volontà nella fondazione gnoseologica.

coincide con quello del mio corpo: infatti corpo significa quel *continuum*, all'esterno del quale la mia volontà produce immediatamente movimenti ed esperisce la resistenza e vive il gioco dei sentimenti. La superficie del corpo è dovunque organizzata a compiere movimenti ed a sentire resistenza: tutte le estremità possiedono motilità, capacità di sensazione e di sentimento [...]. È però attraverso il movimento, il sentimento motorio e il sentimento tattile e dir esistenza che la realtà viene direttamente esperita. E solo per il fatto che essa è esperita, sono reali per noi gli oggetti della vista» (*ivi*, pp. 92-93 [GS XIX, p. 22]). Cfr. H. JOHACH e F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, cit., GS XIX, p. XXII.

⁸¹³ Il secondo capitolo s'intitola «Der Zusammenhang, in welchem Wahrnehmung etc., Begriffe auftreten und stehen, ist ein psychologischer, d. h. er ist in der Totalität des Seelenlebens enthalten», *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, pp. 75-81.

⁸¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 76.

⁸¹⁵ *Id.*, *Contributi (1890)*, cit., p. 310 [GS XIX, p. 350].

Passiamo al secondo ambito. L'individuazione dei nuclei tematici legati alla centralità della volontà emerge anche nelle ricerche di storia della filosofia dedicate all'età moderna⁸¹⁶. Ci soffermiamo in merito su due scritti: *Il sistema naturale delle scienze dello spirito nel secolo decimo settimo* pubblicato nel 1895⁸¹⁷ e *La funzione dell'antropologia nella cultura dei secoli decimo sesto e decimo settimo* pubblicato nel 1904⁸¹⁸ (contenuti nel secondo volume delle *GS*, un volume che raccoglie gli scritti di soggetto storico-spirituale che dovevano far parte della tematica del terzo libro della *Introduzione*). Nel primo dei due scritti Dilthey, presentando una visione d'insieme dei sistemi filosofici del XVII secolo, rilevava che si era costituito un sistema scientifico che «prende le mosse dall'uomo, come totalità autonoma e razionalmente determinata dall'interno; e nel suo svolgersi si trovò sospinto dai concetti fondamentalmente atomistici e meccanici della scienza della natura»⁸¹⁹. A questo sistema scientifico egli rivolge apprezzamenti e critiche. Le critiche concernono l'applicazione dei metodi delle scienze naturali all'etica, economia, morale. Procedimento questo che per lui porta con sé il pericolo della «inumanità meccanica del sistema stesso» e una «attitudine negativa verso tutto ciò, che non poteva giustificarsi con le sue premesse»⁸²⁰. E si oppone al tentativo di elevare motivi razionalistici- astratti a massima universale per la condotta di vita e per la direzione della società. Il «campo di battaglia», egli sostiene, è metodologico; concludendo che i modi per una diversa soluzione del problema della conduzione della vita sono da trovare nella considerazione rinascimentale dell'uomo. Il secondo scritto percorre le linee generali della «nuova antropologia» cinquecentesca. Il tema della volontà si profila dietro alle ricorrenti espressioni «Bejahung des Lebens», «Schönheit des Lebens, Auffassung des Charakters», «Kennzeichnen der Leidenschaften», «Triebwerk der Affekte», usate dagli antropologi rinascimentali per evocare le esperienze volitive. Esito di una mutata valutazione della sensibilità umana nel campo della percezione e degli affetti, tali espressioni suggeriscono l'unità

⁸¹⁶ Si ricordano soltanto gli studi di Dilthey sull'età dell'Illuminismo tedesco nei tre scritti *Leibniz e la sua epoca, Federico il Grande e l'Illuminismo tedesco, Il secolo XVIII e il mondo storico* (apparsi nella «Deutsche Rundschau» negli anni 1900-1901).

⁸¹⁷ ID., *Il sistema delle scienze dello spirito nel secolo decimo settimo*, in *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, 2 voll., La Nuova Italia editrice, Firenze 1974, vol. 1, pp. 117-302.

⁸¹⁸ ID., *La funzione dell'antropologia nella cultura dei secoli decimo sesto e decimo settimo*, in *Analisi dell'uomo*, cit., pp. 181-239.

⁸¹⁹ ID., *Il sistema delle scienze dello spirito nel secolo decimo settimo*, in *Analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, cit., p. 121.

⁸²⁰ *Ibidem*.

dell'esistenza umana contro le distinzioni che separavano il corpo dall'anima e la percezione dall'intelletto. I temi principali attorno ai quali la nuova visione cinquecentesca della volontà prende forma sono da vedersi per Dilthey nella tendenza all'autoconservazione, intesa quale proprietà fondamentale di tutte le forze e in una considerazione teleologica degli affetti in luogo di leggi causali⁸²¹. Ma la "rivoluzione" più imponente, ai suoi occhi, investe il piano del metodo. L'autore dà così risalto, attraverso il tema della volontà, al momento ideativo di procedimenti descrittivi e comparativi (metodo combinatorio), le cui applicazioni fruttuose portano a integrare in un nesso unitario la dimensione psico-fisiologica e la narrazione storica. Egli nota in punto:

il nesso vitale, nel quale si esprimono il contenuto e i valori della vita, i gradi evolutivi di tale espressione, il rapporto con l'ambiente, e infine le forme individuali d'esistenza, per le quali l'uomo si differenzia; e in conseguenza ne sorge una teoria circa la condotta della vita, un giudizio sui valori della vita, insomma una filosofia della vita⁸²².

Nel dibattito del cinquecento sull'antropologia il nostro filosofo vede il profilarsi di una immagine unitaria del soggetto, nella totalità delle sue forze, non solo all'interno della visuale fisiologica, ma anche in quella storica, sociale e politica⁸²³. Parlando di Telesio, egli collega l'impulso alla propria conservazione, caratteristica di ogni organismo vivente, ai rapporti e alle relazioni sociali di fiducia, precisando che, separati gli uni dagli altri, gli uomini non potrebbero condurre affatto una vita sicura e il singolo non potrebbe procacciarsi da sé tutto ciò di cui abbisogna per il proprio mantenimento e per la lotta contro gli altri esseri viventi⁸²⁴. Gli studi cinquecenteschi rivelano quindi la continuità del suo interesse per l'unità di volontà e fini, un'ispirazione maturata già negli scritti giovanili e sostenuta poi nel concetto di «connessione finalistica», con cui si

⁸²¹ *Ivi*, p. 218.

⁸²² *Ivi*, p. 211.

⁸²³ Ciò emerge con chiarezza in questo passo: «Tre fattori storici cooperarono a far progredire l'antropologia fondata dal Vives e dal Telesio: e cioè i bisogni nascenti dalla formazione naturale del diritto, dello Stato e della religione, il materiale acquistato testé con la ricostruzione filologica della Stoa romana, e i metodi e i principi offerti dalla scienza meccanica della natura. Così ebbe origine la massima benemerita dell'antropologia di quest'età, la costituzione cioè di un corpo di leggi che dominano il nesso causale della vita psichica, sicché i singoli stati dell'anima vengono derivati dal supremo principio di conservazione insito nell'essere psico-fisico, che è condizionato dal mondo esterno e su questo reagisce. I rappresentanti classici di tale antropologia sono Hobbes e Spinoza, che però si fondano sul Descartes», *ivi*, p. 240.

⁸²⁴ Cfr., *ivi*, p. 234.

contrappone alle metafisiche idealistiche e positivistiche. Pertanto nella *Introduzione* la dinamica oppositiva fa nettamente leva sulla esperienza della volontà per mostrare i limiti sia della storiografia sistematica che di quella prammatica, nei cui confronti osserva: «Lo storico prammatico e Hegel non si comprendono [verstehen] l'uno con l'altro poiché parlano tra loro l'uno sulla terra solida e l'altro sospeso in alto nell'aria. Eppure ciascuno dei due possiede una parte della verità. Infatti tutto ciò che in questa effettualità storico-sociale viene prodotto dall'uomo accade mediante la molla del volere: ma in quest'ultimo opera il fine come motivo. È la sua costituzione, è l'universalmente valido che in esso va oltre la vita particolare, qualunque sia la formula con cui lo si coglie, su cui poggia la connessione finalizzata che compenetra il volere. In questa connessione finalizzata l'affaccendarsi abituale degli uomini, che è tenuto occupato solo da se stesso, porta eppure a compimento ciò che deve. E delle stesse azioni dei suoi protagonisti la storia lascia sprofondare senza successo quello che non si subordina a questa connessione finalizzata»⁸²⁵.

Il terzo ambito di relazioni riguarda il campo letterario. Dilthey prende a riferimento gli studi sull'illuminismo tedesco, in particolare quello sul Lessing del 1867⁸²⁶; e quelli sul romanticismo attraverso la figura di Novalis⁸²⁷. In Lessing e nei suoi drammi egli vede espressi gli elementi creativi dell'illuminismo tedesco (umanità fratellanza felicità). E nota, con enfasi lirica, che la poesia tocca uno degli aspetti più elevati della vita: quell'«accordo intimo con le persone animate dagli stessi ideali accompagna la nostra vita come un'armonia invisibile»⁸²⁸ che agisce nelle relazioni umane come legame universale, liberatorio e ideale dell'attività del pensare. La poesia giunge così ad assolvere una funzione pedagogica⁸²⁹, ad indirizzare la realizzazione l'essenza dell'uomo come agire, ad alimentare lo sviluppo intellettuale, la grande leva per il progresso dell'uomo all'azione⁸³⁰. Rivolgendosi, più in generale all'Illuminismo, egli assegna alla conoscenza il compito di esercitare un influsso sulla vita per poterla dirigere. La volontà trova ora collocazione nella dinamica oppositiva illuminista che ha portato all'emancipazione delle scienze con la elaborazione di metodi e fini, a un

⁸²⁵ ID., *Introduzione*, cit., p. 103 [GS I, p. 53].

⁸²⁶ Saggio inserito nella raccolta del 1906 ID., *Esperienza vissuta e poesia*, cit., pp. 127-175.

⁸²⁷ Pubblicato nel 1865 nei «Preußische Jahrbücher» 15, pp. 596-650.

⁸²⁸ ID., *Esperienza vissuta e poesia*, cit., p. 141.

⁸²⁹ Cfr., *ivi*, p. 134.

⁸³⁰ Come si evince da questa affermazione «La destinazione dell'uomo non è la speculazione, non è l'intuizione artistica, ma la prassi» (*ivi*, p. 147).

crescente interesse per l'al di qua contro la visione trascendente della vita, all'apprezzamento per i fatti umani e per la loro peculiarità, alla partecipazione al presente, alla libera riflessione e analisi dei diversi aspetti della vita dello spirito. Il carattere didascalico della poesia di Lessing affascina a tal punto Dilthey, che quest'ultimo colloca l'opera del drammaturgo tedesco, e il suo orientamento di pensiero, in continuità con la crescita delle *Geisteswissenschaften* stesse⁸³¹. Criticabile, invece, è per lui, la pretesa universalistica che, non tenendo in debita considerazione la visione storica, finisce per sacrificare il rapporto tra individuale e universale a favore di quest'ultimo. È con Novalis che per Dilthey si dischiude una genuina prospettiva storica attraverso una più piena concezione dell'individuo e della esperienza della volontà. Nel saggio dedicato a Novalis, Il filosofo di Biebrich eleva il poeta a rappresentante della visione del mondo del romanticismo, specifica di quella generazione che aveva vissuto gli anni della propria formazione tra il 1790 e il 1800 (come A. G. Schlegel, Schleiermacher, A. von Humboldt, Hegel, Novalis, F. Schlegel, Hölderlin, Wackenroder, Tieck, Fries, Schelling)⁸³². Mentre in Lessing a prorompere era il carattere universale della volontà, che agisce in maniera condivisa e comunicabile, in Novalis si fa largo, invece, la visione della profondità dell'individuo e del suo mistero (sin a se stesso). Su questo punto egli ricalca un appunto di Novalis, che vale la pena riportare:

Strano che l'interiorità dell'uomo sia solo così scarsamente studiata e trattata con così scarso acume. La cosiddetta psicologia appartiene anche essa alle larve che hanno occupato nel tempio i posti che dovrebbero occupare le vere immagini divine. Quanto poco sono state ancora utilizzate la fisica per l'anima e l'anima per il mondo esterno. L'intelletto, la fantasia e la ragione sono i miseri compartimenti dell'universo in noi. Delle loro strane mescolanze, raffigurazioni, trapassi non una parola. A nessuno è venuto in mente di ricercare forze inanimate ancora nuove e di andare a traccia dei loro rapporti solidali⁸³³.

In sincronia con Novalis, Dilthey tira la conclusione che troppo si è trascurata questa dimensione della profondità della volontà del soggetto e che occorre studiare in maniera

⁸³¹ Si ricorda ancora il discorso inaugurale tenuto all'Università di Basilea nel 1867, *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1779 bis 1800 (Antrittsvorlesung in Basel 1867)*, GS V, pp. 12-30. In punto, anche le osservazioni di Misch nel suo *Vorbericht des Herausgebers*, cit., GS V, pp. XXXVI-VII; e di G. CALABRÒ, *Dilthey e il diritto naturale*, Morano Editore, Napoli 1968, pp. 7-42.

⁸³² W. DILTHEY, *Esperienza vissuta e poesia*, cit., p. 272.

⁸³³ *Ivi*, p. 312.

unitaria i rapporti reciproci che si realizzano attraverso di essa e comporli in una scienza descrittiva della interiorità. Studio questo che egli perseguirà con la sua ricerca su una psicologia e antropologia analitica e descrittiva, di cui ci occuperemo nel paragrafo seguente.

L'ultimo ambito relazionale riguarda la comparsa della volontà nella sfera dei rapporti giuridici; sfera che Dilthey considera scenario privilegiato per osservare la contiguità e reciprocità di riflessione scientifica e agire, conseguente alla prospettiva *geisteswissenschaftlich*⁸³⁴. Il nostro filosofo ha svolto studi specifici sul diritto, ha scritto un saggio sul diritto naturale⁸³⁵ e conosce le ricerche dello Jhering⁸³⁶. Questi interessi sono presenti nelle nozioni, da lui formulate, di «organizzazione esterna della società», di «sistemi di cultura», per indicare le regolazioni istituzionali dell'attività (attraverso la comunità e le grandi forze della storia) e il libero fare (attraverso le espressioni degli individui nelle obiettivazioni condivisibili della cultura). Il diritto precede la distinzione tra sistemi di cultura e organizzazione esterna della società, che ne sono piuttosto un effetto. Il diritto viene posto da Dilthey a fondamento della convivenza sociale degli uomini, di cui regola la sfera dell'*imperium*, della libertà, della legge, dei doveri e dei diritti. Sul terreno giuridico la dinamica oppositiva del diritto, che vincola con il suo carattere impositivo tutti i partecipanti della comunità, ha il suo centro nella volontà come fattore vitale che crea vita associata. Non si può però livellare, egli sottolinea, in un'unica forma atemporale il dispiegarsi e il differenziarsi storico delle forme di vita associata; per cui uno studio psicologico dei processi della volontà avrebbe la funzione propedeutica di sgretolare l'immagine di una natura umana astratta e immutabile. Quindi è solo la cooperazione di analisi psicologica e storica a fornire gli strumenti teorici per la critica alle concezioni astratte. Conseguentemente critica il contrattualismo di Hobbes, rilevandone l'astrattezza e parzialità delle sue

⁸³⁴ Sugli studi dedicati al tema del diritto in Dilthey, ricordiamo N. KREISSL, *Das Rechtphänomen in der Philosophie Dilthey*, Helbing & Lichtenhahn, Basel und Stuttgart 1970; G. CACCIATORE, *Vita e forme della scienza storica*, in particolare il terzo capitolo «Politica Diritto e Stato in Dilthey», pp. 219-76. Per una ricognizione della prima ricezione italiana di Dilthey, proprio nell'ambito della discussione sulla scienza giuridica, si veda la bibliografia ricostruita da G. MARINI, *Dilthey e lo storicismo dopo Croce*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., pp. 235-44.

⁸³⁵ W. DILTHEY, *Einleitungen zu Untersuchungen über die Geschichte des Naturrechts (c.ca 1874)*, GS XVIII, pp. 38- 56, all'interno del quale si trova lo studio *Über das Naturrecht der Sophisten. Einleitung*, GS XVIII, pp. 42-56.

⁸³⁶ Dilthey cita di R. Jhering, *Der Zweck im Recht*, vol. I, 1878.

premesse che ipotizzano un individuo sciolto dai legami sociali⁸³⁷; e, in alternativa a questo modello, egli avanza un'analisi delle norme con riferimento ai sistemi sovra individuali (procedimenti e provvedimenti giurisdizionali) e all'affermarsi sociologico e storico del diritto (intreccio di individuale e generale nell'agire). In questo modo il filosofo giunge a porsi l'ambizioso compito di chiarire l'intreccio e la zona di confine tra antropologia, esperienza di vita individuale, storia, società e costruzione di principi generali. E in questo disegno egli vede una via concreta di sviluppo nella esperienza della autoaffermazione (*Selbstbehauptung*), legata a sua volta alla esperienza della volontà, di cui costituisce la determinazione effettuale. Dilthey non chiarisce però cosa intenda per autoaffermazione. Da quanto scrive si evince che questa espressione indica la capacità di sviluppare le energie in noi disponibili in modo adeguato e differenziato, includendo nella loro gestione la considerazione del bene di altri individui; quindi presupponendo un contesto sociale. Tratto dalla sfera giuridica, e in particolare dalla teoria del diritto dello Jhering, il concetto di autoaffermazione compare raramente negli scritti diltheyani⁸³⁸, manifestandosi solo all'interno dell'analisi storica e psicologica. Quello che ritorna chiaro è che con questo concetto viene accentuato il carattere storico-sociale della volontà, sia nel richiamo al bene altrui, sia nell'attenzione ai processi di differenziazione crescente della condotta, proporzionali alla crescita della civiltà. Nella *Breslauer Ausarbeitung*, come evidenziato, lo sviluppo culturale crescente della specie (che promuove la catena dell'azione dall'impressione all'azione deliberata) corre unitamente allo sviluppo dell'interiorità (centro e punto di orientamento degli interessi che orienta la percezione e unifica il fondamento del piano di vita)⁸³⁹. Emerge così il senso specificamente antropologico dell'autocoscienza: «l'autocostituzione nel porre percettivo, rappresentativo e assertivo di oggetti, prodotta da un essere che nella sua vitalità e attività costituisce l'intera realtà»⁸⁴⁰. Pertanto il nesso tra un'antropologia del

⁸³⁷ Si veda questo passo della *Introduzione* «Questa grande effettualità storica si può comprendere solo come tale, solo nella sua connessione storica, e la sua legge di fondo è questa: la vita associata dell'umanità non si è formata per via di una composizione, ma si è dispiegata a partire dall'unità dell'associazione familiare» (W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. 143 [GS I, p. 73]).

⁸³⁸ Come nel frammento *Das fundamentale Gesetz der Geschichte in Elaborazione della psicologia descrittiva (c. 1880)*, cit., pp. 209-211 (GS XVIII, pp. 183-185).

⁸³⁹ Cfr. W. DILTHEY, *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 105. A partire dallo schema dell'articolazione strutturale si giunge a un'etica della vita stessa, centrata sulla libertà dal condizionamento esterno e all'autodeterminazione crescente («Lo sviluppo del singolo come della cultura procede verso la libertà» (*ivi*, p. 105).

⁸⁴⁰ J. JOHACH e F. RODI, *Vorbericht des Herausgebers*, GS XIX, p. IL.

diritto e l'accentuazione gnoseologica dei rapporti volitivi con la realtà⁸⁴¹ si fonda sulla esperienza dell'autocoscienza nella forma esterna della volontà che, nei sistemi collettivi organizzati sviluppati, assurge a sostanza giuridica⁸⁴². La rilevanza di questo intreccio di metodo e vitalità appare più netta esaminando più da vicino l'indirizzo antropologico diltheyano.

2. *Una via tra psicologia e antropologia*

L'esame del tema della volontà ha attraversato gli studi gnoseologici, storico-filosofici, letterari e giuridici di Dilthey, mostrando che essi non sono discorsi disgiunti gli uni dagli altri, bensì aspetti diversi di una ricerca unitaria. L'incidenza della riflessione sulla volontà, che si riscontra nella ricostruzione storica della filosofia moderna e l'apprezzamento per l'impiego del metodo combinatorio nell'antropologia cinquecentesca s'incrociano con gli interessi più specificamente teoretici, come il problema di fondare una teoria della ragione matura, attraverso l'esperienza della conoscenza scientifico-naturale e dell'ermeneutica storico-letteraria. Il punto di partenza, acquisito con la precedente esposizione, è che ambito gnoseologico, storico-filosofico, letterario e giuridico si intrecciano, come modi in cui l'intera natura umana si realizza e conosce se stessa. Questo legame nei saperi dell'effettualità storico-sociale prende il nome di «connessione». Al chiarimento di questo concetto, e della sua funzione nell'articolare la relazione tra esperienza e pensiero, è dedicata l'intera

⁸⁴¹ Anche il conte Yorck si serve del concetto di autoaffermazione in alcuni punti centrali della sua opera (cfr. P. YORCK VON WARTENBURG, *Bewusstseinstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*, Tübingen 1956, trad. it. a cura di F. Donadio con il titolo *Coscienza e storia*, Napoli 1980, pp. 92 e ss. Questo aspetto in Yorck viene sottolineato da Gadamer «la vita è affermazione di sé. Questo costituisce la base. La struttura della vita consiste nell'essere discriminazione originaria (*Urteilung*), cioè divisione e ordinamento in cui essa però mantiene la sua unità» (H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 297).

⁸⁴² Sulla centralità della volontà, l'approccio di Dilthey è paragonabile a quello di Schopenhauer, poiché anche quest'ultimo muove dalla originarietà della esperienza della volontà. Ma lo sviluppo che il nostro filosofo dà di questo approccio lo allontana da Schopenhauer nella direzione di un primato della vita volizionale nella logica e nella metodologia affermato sulla base dell'esperienza di impulso e resistenza (*Willenserfahrung*), in luogo di un riferimento meramente teoretico (o metafisico). Il punto di vista guadagnato da Dilthey, «Der Einsatz beim Leben als dem ursprünglichen Ineinanderwirken von Selbst und Welt ist die folgerichtige Weiterführung des Theorem der Totalität der Menschennatur» (F. RODI, *Das strukturierte Ganze*, cit., p. 43).

*Introduzione alle scienze dello spirito*⁸⁴³, opera maestra in cui l'autore presenta in maniera programmatica intento proprio e procedure. Nella *Prefazione* egli premette:

io ritengo ogni componente dell'odierno pensiero scientifico astratto attinente all'intera natura dell'uomo come l'esperienza, lo studio del linguaggio e della storia ce lo dimostrano, e cerco la loro connessione. E così risulta da ciò quanto segue: 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 e nel rappresentare solo i suoi diversi lati. Non è l'assunzione di un rigido a priori della nostra facoltà di conoscenza, ma solamente una storia dello sviluppo che prenda avvio dalla totalità della nostra essenza, a poter rispondere alle questioni che abbiamo da rivolgere alla filosofia⁸⁴⁴.

Da questa premessa emerge: primo che la connessione dell'«intera natura dell'uomo» viene assunta come un fatto storico; secondo che la ricerca storica restituisce nella sua varietà e sviluppo proprio questo fatto; terzo che la connessione vissuta è temporale e storica e che la storicità della coscienza umana deve essere assunta sistematicamente nella riflessione che ne fonda i momenti significativi. Dietro all'esortazione programmatica a collegare procedimento storiografico e sistematico, c'è dunque il nesso di connessione vissuta e riflessione. Quest'ultima ha il compito di chiarire la prima sul piano del metodo. L'immagine dell'albero dei saperi raffigura la relazione organica tra le parti della connessione⁸⁴⁵: dalle radici dell'albero, che affondano nel terreno della vita umana, la fondazione teoretico-conoscitiva insegue lo specializzarsi della riflessione sin nei rami dei singoli saperi; dai frutti delle singole scienze giunti a validità nella storia, la fondazione ripercorre poi il cammino inverso, riportando i risultati scientifici al basamento vitale-esperienziale *da* cui essi hanno origine e *per* cui hanno significato.

⁸⁴³ «Qual è la connessione di proposizioni che stanno ugualmente alla base del giudizio dello storiografo, delle inferenze dell'economista politico, dei concetti del giurista, e che rende possibile determinarne la certezza?» (W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. LIX, [GS I, p. XVII]). Dilthey riconosce nella mancata giustificazione filosofica della connessione delle scienze dello spirito quel limite della Scuola storica e degli studiosi delle scienze particolari della società, che ha ostacolato sia la formazione teoretica della visione storica della vita spirituale che la sua la sua capacità di influire sulla vita.

⁸⁴⁴ W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., LXI (GS I, p. XVIII).

⁸⁴⁵ «La storia dello sviluppo intellettuale mostra infatti la crescita alla limpida luce del sole dello stesso albero le cui radici la fondazione teoretico-conoscitiva deve andare a cercare sotto terra» (*ivi*, p. LXV [GS I, p. XX]). L'immagine dell'albero viene impiegata da Dilthey nella maturità per rappresentare l'unità della conoscenza. L'albero è forte e vigoroso se ben radicato nella fondazione teoretico-conoscitiva, il suo tronco rappresenta il sapere e i rami le singole scienze, i cui frutti nutrono ogni aspetto della vita spirituale (cfr. ID., «Zur Philosophie der Philosophie», GS VIII, pp. 206-219, qui p. 207 e ss.; trad. it. «La filosofia della filosofia», in *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., pp. 326-31, qui p. 327 e ss.).

Mostrare la «connessione delle scienze dello spirito» ha quindi una funzione teorica e pratica: indica un modello unitario di comprensione scientifica e di vita attiva (teoria e pratica), in cui ogni sapere scientifico diviene una produzione dell'uomo in società, che ne qualifica l'esistenza e ne orienta la trasformazione⁸⁴⁶. È questo il modello con cui Dilthey organizza la propria opposizione sia allo specialismo scientifico, che segna le università tedesche del suo tempo, sia ai sistemi positivistici francesi (A. Comte) e inglesi (J.S. Mill), orientati a costruire l'unità del sapere sulla supremazia delle scienze della natura. Collocando la filosofia in una connessione unitaria con lo sviluppo della cultura, egli promuove una concezione pratica dei saperi e, più in particolare, della filosofia, intesa non come concatenazione di puri concetti, ma come *Lebensmacht*⁸⁴⁷, ossia come forza che costruisce.

Il concetto di connessione assurge a metodo delle scienze dello spirito. L'interesse di Dilthey per questo ambito scientifico cresce durante il periodo di Breslau (1871-1882)⁸⁴⁸. In questi anni egli mette mano a ricerche di tema morale e a ricerche storico-sistematiche che, collegate tra loro, vanno a comporre un arco ideale per collegare sapere scientifico e influsso sulla condotta della vita⁸⁴⁹. Per l'esattezza, questo interesse era già maturato nella frequentazione della *Deutsche Bewegung* negli anni della formazione. Al Movimento tedesco egli riconosceva il merito di aver fondato la

⁸⁴⁶ Ciò si legge con trasparenza nel compito assegnato alla *Selbstbesinnung* nel *Berliner Entwurf* del 1893 c.ca. Il *Grundmanuskript der Einleitung*, noto come "*Berliner Entwurf*" contiene il piano del secondo volume della *Introduzione alle scienze dello spirito*, dal III al VI libro. Esso risale, secondo Misch, al 1890-1895. Il VI capitolo s'intitola «Philosophie als Selbstbesinnung der Gesellschaft» e comincia con «Il compito della filosofia presente è la presa di coscienza dell'uomo, riflessione della società su se stessa; attraverso questa devono essere sviluppati forza e orientamento del pensiero che interviene attivamente e dell'agire» (*Berliner Entwurf*, cit., GS XIX, p. 304).

⁸⁴⁷ Georg Misch in *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften* (1924), pubblicato nel «Österreichischer Rundschau» 2. Jahrgang, Heft 5 (poi in «Kant-Studien, Bd. III, 1926»), mette a fuoco il significato centrale di vita come *Lebensmacht* per via del collegamento che tramite essa si opera di filosofia e scienza della vita spirituale e storica. Questa *Verbindung* opera una trasformazione importante nella storia del pensiero occidentale, poiché cerca di sanare la frattura tra filosofia come dottrina della scienza e filosofia come dottrina libera e geniale. Insieme a Kant assume il principio etico-religioso della ragione pratica, oltre a Kant, questo principio diviene la base per una disposizione dell'esperienza (*Erfahrungsstellung*) realizzabile nelle scienze dello spirito, nella concezione e analisi dell'umano che non è bensì *vive* e ha la sua vera vita solamente come storica (si veda G. MISCH, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, 1947, pp. 37-51).

⁸⁴⁸ Cfr. W. DILTHEY, *Untersuchungen einer generellen Wissenschaft des Menschen und der Geschichte*, GS XVIII, pp. 17-19, le già citate *Einleitungen zu Untersuchungen über die Geschichte des Naturrechts* (c.ca 1874), GS XVIII, pp. 38-56, la trattazione *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), GS V, pp. 31-73 – dove usa l'espressione «historische Forschung in philosophischer Absicht» (*ivi*, p. 35).

⁸⁴⁹ Cfr. ID., *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), cit., GS V, p. 34.

“visione poetica” del mondo e della vita con la quale si dava impulso a una filosofia centrata sulla formazione personale e sull’accrescimento spirituale⁸⁵⁰. Una testimonianza dell’intensità e della permanenza dell’interesse a gettare un ponte tra sapere scientifico e influsso sulla condotta della vita è la raccolta di scritti «Das geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens», predisposta dallo stesso nel 1911, poco prima di morire, appositamente per comprendere in un unico volume studi di carattere teoretico, etico, pedagogico ed estetico; e mostrarne così l’intima trama. Fu poi Georg Misch a completare e a portare a compimento nel 1924 l’edizione dei testi, che verranno pubblicati come V e VI volume delle *GS*⁸⁵¹. Nel *Vorbericht*, che accompagna la pubblicazione dei due volumi, il curatore esplicita che la scelta dei testi per il completamento dell’opera è stata fatta ricalcando l’intenzione sistematica di Dilthey stesso⁸⁵². L’intenzione, evidenziata da Misch, poggia su un concetto di filosofia unitario ma “inquieto” (*Doppelbegriff*), che non si compie perciò in un sistema chiuso, ma alimenta una irrisolvibile e continua tensione tra gli estremi di una filosofia definita come aspirazione alla totalità scientifica (ossia come dottrina della scienza) e di una filosofia definita come libera espressione di vita (ossia come visione del mondo). Il *Vorbericht* di Misch, che fonda l’unitarietà del concetto di filosofia nella sua antinomicità, mette in risalto il carattere aperto della «Verknüpfung von Lebensnähe und Methode»⁸⁵³. Nel cuore della fondazione una dinamica oppositiva opera all’interno della comprensione stessa della vita (enigmaticità della vita): al pensiero che si volge alla vita si contrappone il sottrarsi di quest’ultima alla sua risoluzione in concetti. Il

⁸⁵⁰ Nella prolusione alla Università di Basel del ’67 si legge: «E ora i sistemi di Schelling, Hegel e Schleiermacher fondavano soltanto logicamente e metafisicamente i risultati di questa visione della vita e del mondo sviluppata da Lessing, Schiller e Goethe» (ID., *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800, Antrittsvorlesung in Basel (1867)*, cit., *GS V* p. 13).

⁸⁵¹ Il primo gruppo, in *GS V Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens Erste Hälfte*, comprende scritti per la fondazione (*Grundlegung*) delle scienze dello spirito: *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), *Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts* (1892), *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem recht* (1890), *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), [*Über vergleichende Psychologie*] *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895/96), *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), *Das Wesen der Philosophie* (1907). Il secondo gruppo, in *GS VI Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens Zweite Hälfte*, comprende scritti di etica, estetica, e pedagogia (Misch che ha curato il volume ha poi aggiunto la *Poetik* del 1887, cit).

⁸⁵² Il *Vorbericht* di Misch ha dato una svolta alla comprensione della filosofia di Dilthey. A incrementare la conoscenza della riflessione sistematica diltheyana sono seguiti i volumi VII: *Der Aufbau in der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, e VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, curati entrambi da B. Groethuysen.

⁸⁵³ G. MISCH, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, cit., p. 8.

legame, messo in risalto da Misch, della filosofia della vita e le scienze dello spirito, consiste nel compiere una «*einheitliche philosophische Aktion*» volta a comprendere la vita attraverso le sue obiettivazioni (cioè, mediatamente) e assicurarne in tal modo la scientificità. Dilthey stesso parla di un «*herrschende Impuls*», che fin dalla giovinezza lo aveva sospinto in ambiti differenti a «*das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen*»⁸⁵⁴, dal collegamento di filosofia e storia all'avvicinamento della filosofia alle manifestazioni della vita spirituale (poesia, storia, religione, arte). Quindi, nella cornice della *Verbindung* di ricerca storica e sistematica, la fondazione diltheyana si estende alla ricerca psicologico-antropologica⁸⁵⁵. Occorre allora vedere la specifica articolazione che il rapporto tra psicologia e antropologia assume all'interno della connessione delle scienze che Dilthey ambiva a fondare. A questo effetto consideriamo tale rapporto sotto i seguenti tre profili: identificazione di psicologia e antropologia, distinzione delle due scienze, ambiguità del concetto di antropologia.

Identificazione di ruoli. All'interno del progetto di fondazione delle scienze dell'uomo della società e della storia, «antropologia» e «psicologia» valgono come sinonimi, sono entrambe dette *Grundwissenschaften*⁸⁵⁶. Il loro compito è quello di rendere comprensibile dalle “fondamenta” la connessione interna delle scienze dello spirito, ancora incapaci di considerare le singole verità che producono in legame le une con le altre⁸⁵⁷. Il loro intento è dunque chiarificatorio: illuminare la rete di rapporti tra

⁸⁵⁴ «Erstanden in verschiedenen Zeiten, bestimmt durch die aufeinanderfolgenden Lagen der philosophischen Entwicklung, haben sie doch durch den fast leidenschaftlichen Impuls meiner Jugend ihre Einheit», W. DILTHEY, *Vorrede*, cit., *GS V*, p. 3; poco più avanti scriverà «Aus dieser Lage entstand der herrschende Impuls in meiner philosophischen Denken, das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen» (*ivi*, p. 4).

⁸⁵⁵ Scrive Dilthey poco prima di morire: «la vita contiene la relazione tra gli individui e l'intero come rapporto dinamico. Questo rapporto è nel suo intero contenuto oggetto dell'antropologia» [«Das Leben enthält die Beziehung zwischen den Individuen und dem Ganzen als dynamisches Verhältnis. Dies Verhältnis ist in seinem Ganzen Inhalt Gegenstand der Anthropologie»]. Il passo viene riportato da Misch nel suo *Vorbericht des Herausgebers*, cit., *GS V*, p. LIII.

⁸⁵⁶ Già Theodor Waitz riconosceva in una psicologia descrittiva, che procedesse da descrizioni, analisi, comparazioni, classificazioni, storia dello sviluppo, una funzione centrale; e avanzava la necessità di congiungere storia e psicologia. Nel 1849 pubblicava il saggio di psicologia esplicativa *Psicologia come scienza naturale* nel quale si propone di spiegare i fenomeni psichici mediante ipotesi; e qualche anno più tardi (1852) pubblicava nella «*Kieler Monatsschrift*» un saggio che espone il progetto di una psicologia descrittiva che avrebbe dovuto affiancare la prima, adoperando descrizione, analisi, comparazione e dottrina dello sviluppo. La sua *Anthropologie der Naturvölker* del 1859 fu resa nota al pubblico internazionale grazie alle traduzioni inglesi (1863 e 1874) e francese (da T. Ribot). Recensioni diltheyane all'opera di Waitz sono: *Die "Anthropologie" von Theodor Waitz*, *GS XVI*, pp. 373-79; *Anthropologie der Naturvölker*, *GS XVII*, p. 153.

⁸⁵⁷ Cfr. W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. 39 [*GS I*, p. 21].

l'unità psicofisica e la connessione più ampia, storica e sociale, in cui essa è inserita. Studiando gli individui («unità di vita psico-fisiche», «interi psico-fisici»), che costituiscono il reperto più semplice acquisibile all'analisi dell'effettualità storico-sociale («der einfachste Befund»⁸⁵⁸), si scorge in che senso psicologia e antropologia possano offrire le basi fondative cercate, alle quali ricondurre le altre scienze dello spirito e la conoscenza della intera vita storica. La questione è, per così dire, *come* procedere. Per Dilthey la realtà storico-sociale è così intricata, la sua connessione così imperscrutabile, che, al fine di chiarirle e studiarle, è giocoforza operare una semplificazione, una scomposizione nelle loro componenti reali⁸⁵⁹. Seguendo questo procedimento metodologico analitico si arriva a una gradazione di complessità decrescente che termina con le unità psico-fisiche. Queste unità costituiscono il primo elemento conoscitivo dato, nel preciso senso che l'unità psico-fisica è il carattere unitario di ciò che si presenta all'autocoscienza. La ricerca psicologica ha per oggetto l'individuo, e lo studia come sotto una lente di ingrandimento, mirando a stabilire le «proprietà generali che le singole essenze [individualità psichiche] sviluppano in questa connessione»⁸⁶⁰, nel vivo nesso sociale. Se le scienze della natura, che costruiscono la materia a partire da particelle elementari pensabili soltanto come componenti di

⁸⁵⁸ *Ivi*, p. 63 [GS I, p. 33]. Si veda il titolo del capitolo ottavo «Le scienze dei singoli uomini come elementi di questa effettualità» (*ivi*, p. 53 [GS I, p. 29]) che si trova nel Libro I introduttivo intitolato «Visione di insieme sulla connessione tra le scienze particolari dello spirito, in cui si espone la necessità di una scienza fondante». E si veda, altresì, l'incipit del medesimo «L'analisi trova nelle unità di vita [*Lebenseinheiten*], negli individui psicofisici gli elementi a partire da cui si costruiscono la società e la storia, e lo studio di queste unità di vita costituisce il gruppo più fondamentale [*die am meisten fundamentale Gruppe*] di scienze dello spirito» (*ibidem*; cfr. anche *ivi*, p. 31 [GS I, p. 17]). J.-C. Gens proprio in questo passaggio (GS I, cap. 8, p. 29) legge il rapporto tra psicologia e antropologia non in termini di identità, bensì di collaborazione (*Zusammenarbeit*). Una collaborazione che contrasterebbe con le affermazioni della lezione del 1881/82 *Anthropologie und Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (GS XXI, pp. 166 e ss.), ove in due punti il filosofo si esprime al singolare, facendo riferimento alle due scienze, come se entrambe fossero identiche e si sovrapponevano (cfr. J.-C. GENS, *Kategorien als Grundlage für die psycho-anthropologische Grundlegung der Geisteswissenschaften bei Dilthey*, in *Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgaben*, cit., p. 54). M. Mezzanica, limitandosi a sottolineare la sinonimia tra psicologia e antropologia, la estende al concetto *Strukturpsychologie* (e lo fa prendendo come fonti le lezioni di Berlino, in GS XX, lo scritto su Novalis, le elaborazioni in GS XVIII), in punto M. MEZZANICA, *W. Dilthey. Filosofo dell'esperienza*, cit., pp. 132-139.

⁸⁵⁹ «Il cosmo dei fatti spirituali non è visibile all'occhio nella sua smisuratezza, ma solo allo spirito raccogliente del ricercatore; esso affiora in una singola parte qualsiasi laddove uno studioso colleghi, metta alla prova, constati i fatti: allora questo cosmo gli si costruisce nell'interno dell'animo» (W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. 47 [GS I, p. 25]).

⁸⁶⁰ *Ivi*, p. 57 [GS I, p. 30]. La psicologia si muove pertanto su una duplice astrazione per individuare le proprietà generali che gli esseri psichici sviluppano in questa connessione: a) astrae dalla totalità della unità di vita, cioè dai singoli contenuti di ciascun individuo psichico; e b) astrae l'unità di vita dal contesto storico-sociale. Come tale la psicologia è scienza di strutture, tipi, simboli (strumenti concettuali che Dilthey elabora, anzitutto, nelle sue riflessioni di estetica ed etica).

molecole, le scienze dello spirito muovono invece da unità di vita non paragonabili agli elementi costruiti in laboratorio, «che operano l'una sull'altra nell'intero meravigliosamente intricato della storia e della società»⁸⁶¹. Gli individui sono degli autonomi interi psico-fisici, non particelle; ciascuno è distinto dall'altro ed è un mondo. L'astrazione con cui operano le scienze fondamentali è pertanto solo strumentale a individuare le condizioni uniformi (comuni, *gemein*, generali, *allgemein*) della variabilità umana, poiché l'uomo è da sempre inserito in una cornice sociale⁸⁶², nelle obiettive strutture sociali e il suo agire individuale si muove sempre in un orizzonte dato⁸⁶³; e soltanto a partire da qui quelle stesse scienze, antropologia e psicologia possono realizzare «il fondamento di tutta la conoscenza della vita storica, come di ogni regola di condotta e perfezionamento [*Fortbildung*] della società»⁸⁶⁴.

Una prima esposizione dell'idea di psicologia e di antropologia come scienze fondamentali compare nel *Grundriß der Logik und des Systems des philosophischen Wissenschaften (1865)*⁸⁶⁵, nel quale Dilthey, articolando il sistema delle scienze in tre parti, suddivide ulteriormente la parte dedicata alle scienze che si occupano della realtà sociale e storica dell'uomo (*Geisteswissenschaften*) in un primo gruppo di scienze generali con un ruolo fondante, e in un secondo gruppo di scienze singole con il compito di occuparsi di aspetti specifici (come etica, filosofia del diritto o dello stato, filosofia della religione). E colloca nel primo gruppo psicologia e antropologia⁸⁶⁶ («Psychologie und Anthropologie die Grundlage im System der Geisteswissenschaften bilden») che descrivono appunto la costruzione e lo sviluppo del vissuto nella nostra anima come rappresentazione, affetto, espressione della volontà. Dello stesso periodo

⁸⁶¹ *Ivi*, p. 55 [GS I, p. 29].

⁸⁶² «L'uomo come un fatto antecedente alla società e alla storia è una finzione della spiegazione genetica» (*ivi*, p. 59 [GS I, p. 31]).

⁸⁶³ Sul procedimento per scomposizione e sull'artificio metodologico dell'astrazione, scrive Dilthey «ogni analisi mira in ultima istanza e rilevare i fattori reali tramite la disarticolazione della realtà effettuale e l'induzione e l'esperimento sono sempre soltanto mezzi per questo scopo» *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, cit., p. 384 [GS V, p. 174].

⁸⁶⁴ *Id.*, *Introduzione*, cit., p. 61 (GS I, p. 32); anche cfr. *ivi*, p. 55 e p. 63 [GS I p. 29 e p. 33].

⁸⁶⁵ Primo testo filosofico scientifico di Dilthey che contiene un prospetto della lezione di logica nel semestre invernale 1865/66 presso l'Università di Berlino, e fatto circolare come *Privatdruck* tra gli studenti del corso.

⁸⁶⁶ Ossia le «Allgemeine grundlegende Wissenschaft des Geistes: Psychologie und Anthropologie» (in *Id.*, *Grundriß der Logik*, cit., GS XX, p. 26), cui seguono «Die realen Wissenschaften des Geistes, vermöge deren nunmehr den Inhalt des Geistes erkannt wird» (GS XX, p. 28), e «Die Philosophie der Geschichte oder die Erklärung des Verlaufs geschichtlicher Erscheinungen aus seinen Gründen unter Anwendung deduktiver Methoden» (*ivi*, p. 30), sino al rilievo pratico della funzione delle scienze dello spirito in «Den praktische[n] Beruf der Wissenschaften des Geistes» (*ivi*, p. 31).

del *Grundriß* è lo studio su Novalis⁸⁶⁷. Con questo studio Dilthey prende l'occasione per attaccare la psicologia a lui contemporanea, orientata a definire leggi formali del comportamento spirituale, contrapponendovi il modello di una ricerca degli elementi fondamentali del contenuto dello spirito umano che trovava anticipazione nella *Realpsychologie* di Novalis⁸⁶⁸. Egli si accosta a Novalis mentre parla di una *Realpsychologie* o di un'antropologia avente per oggetto una considerazione dell'uomo condotta sul terreno della storia, interessata a cogliere le «forme entro cui l'anima agisce». Con Novalis, scrive:

L'antropologia è per lui [Novalis] la base della storia umana. Egli trova che il contenuto più alto della storia è la risoluzione del compito infinito di svelare il mistero che l'uomo è a se stesso. E qui anticipa in pieno l'idea di Hegel, che culmine di ogni storia è il divenire dell'autocoscienza dello spirito umano. D'altra parte trova che la psicologia reale può studiare la sostanza infinita della natura umana soltanto nello sviluppo che ha nella storia. E con ciò egli anticipa una posizione che non è lontano da noi⁸⁶⁹.

Ciò che per Dilthey è innovativo, e carico di sviluppi futuri della ricerca antropologica di Novalis, è la visione storica che considera le strutture psicologiche entro lo sviluppo storico dell'uomo; nonché il legame avanzato dal poeta tra psiche individuale e concretezza dei suoi contenuti (nucleo tematico che verrà esplicitamente ripreso nella *Introduzione* prima, e nelle *Idee* poi⁸⁷⁰). Il suggerimento di Novalis, di considerare

⁸⁶⁷ Questo saggio fu pubblicato nel 1865 nei «Preußische Jahrbücher» (W. DILTHEY, «Preußische Jahrbücher» 15, pp. 596-650, e successivamente inserito nella raccolta di saggi del 1906 *Erlebnis und die Dichtung* insieme a scritti su Lessing, Goethe e Hölderlin composti negli anni sessanta e poi rielaborati nel corso degli anni. Fin dagli anni della giovinezza Dilthey aveva concepito un piano di lavoro sulla poesia romantica, e attraverso il saggio sul Novalis voleva restituire alcuni motivi della visione del mondo dell'età del romanticismo (anche se questa parola non viene usata) e della generazione che nell'ultimo decennio del '700 viveva i venti e trent'anni.

⁸⁶⁸ Per la *Realpsychologie* cfr. *Esperienza vissuta e poesia*, cit., pp. 310-14 [*Erlebnis und die Dichtung*, cit., pp. 306-311]. L'idea della *Realpsychologie* viene ripresa nei *Elaborazioni della psicologia descrittiva*, cit., pp. 138-217 [GS XVIII, pp. 112-185] (in particolare nel capitolo secondo «Die Mannigfaltigkeit des psychischen Lebens und ihre Einteilung», *ivi*, pp. 143-208 [GS XVIII, pp. 117-83], e «Das fundamentale Gesetz der Geschichte», *ivi*, pp. 209-11 [GS XVIII, pp. 183-85]). Nella *Introduzione* e nelle *Idee*. Sulla nozione di «Realpsychologie» si rimanda a H.-U. LESSING, «Realpsychologie», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., 8, pp. 211-213.

⁸⁶⁹ W. DILTHEY, *Esperienza vissuta e poesia*, cit., p. 310 (*Erlebnis und die Dichtung*, cit., p. 213).

⁸⁷⁰ Come emerge da questo passo delle *Idee*, dove scrive «Nelle opere di uomini geniali possiamo studiare l'energica efficacia di determinate forme di attività spirituale. Nella lingua, nel mito, nell'usanza religiosa, nel costume, nel diritto e nell'organizzazione esterna sono presenti i prodotti dello spirito complessivo nei quali la coscienza umana, per dirla con Hegel, è diventata obiettiva e quindi si presta all'analisi. L'uomo non apprende che cosa egli sia, rimuginando su se stesso, e neppure con esperimenti psicologici, ma per mezzo della sua storia. Orbene questa analisi di prodotti dello spirito umano che vuole penetrare l'origine della connessione psichica, le sue forme e la sua efficacia, deve però unire all'analisi dei prodotti storici l'osservazione e la raccolta di ogni elemento afferrabile dei processi storici nei quali tale connessione si costituisce» (ID., *Idee*, cit., pp. 389-90 [GS V, p. 180]).

positivamente la vita dell'uomo combinando indagine erudita ed esperienza vissuta come strumento di approfondita conoscenza empirica, viene assunto e sviluppato da Dilthey ampliando il tradizionale ambito della psicologia. In una introduzione al *Lehrbuch zur Psychologie* (1816) di Herbart, il nostro filosofo descrive il vasto ambito che la psicologia comprende: «percezione interiore, relazione con gli uomini a differenti gradi di formazione, le osservazioni dell'educatore e dell'uomo di stato, le raffigurazioni dei viaggiatori, degli storiografi, poeti e moralisti, infine esperienze di folli, malati e animali, danno il materiale alla psicologia»⁸⁷¹. Affermando la continuità tra campi di ricerca, tradizionalmente separati, Dilthey si fa sostenitore di un “metodo combinatorio”, capace di trattare le generalizzazioni dell'esperienza come un vasto patrimonio da considerare scientificamente attraverso un procedimento descrittivo. Su queste basi nei successivi anni d'insegnamento universitario egli si confronterà con le psicologie del proprio tempo⁸⁷². Egli vive con entusiasmo la crescita dell'antropologia comparativa (o etnologia)⁸⁷³, come testimoniano le sue letture e recensioni (tra le quali ricorre il nome dell'etnologo e antropologo A. Bastian⁸⁷⁴), e i ripetuti corsi di storia

⁸⁷¹ «Innere Wahrnehmung, Umgang mit Menschen auf verschiedenen Bildungsstufen, die Beobachtungen des Erziehers und des Staatmannes, die Darstellungen der Reisenden, Geschichtsschreiber, Dichter und Moralisten, endlich Erfahrungen an Irren, Kranken und Thieren, geben den Stoff der Psychologie» (ID., *Über das Naturrecht der Sophisten. Einleitung*, in *Einleitungen zu Untersuchungen über die Geschichte des Naturrechts c.ca 1874*, GS XVIII, p. 52). Le due scienze, psicologia e antropologia, sono poste come identiche: «Die reale Psychologie oder Anthropologie vermag den unendlichen Gehalt der menschlichen Natur nur an seiner Entwicklung in der Geschichte zu studieren» (*ivi*, p. 54).

⁸⁷² Dilthey conosce i lavori dei contemporanei di psicologia e antropologia, come testimoniano le recensioni ai lavori degli antropologi inglesi (come B. Tylor, J. Lubbock, L. Morgan, cfr. GS XVII); frequenta la psicologia empirica e sociale di Moritz Lazarus e Hermann Steinthal (cfr. GS XX, 30); e ha letto delle ricerche di antropologi come Theodor Waitz (1821-1864) e Adolf Bastian (1826-1905), alle quali si richiama per la distinzione tra scienza psicologica descrittiva ed esplicativa.

⁸⁷³ Per la definizione dell'oggetto dell'antropologia comparativa in Dilthey cfr. ID., *Introduzione*, cit., p. 77 [GS I, p. 40].

⁸⁷⁴ Dilthey conosce e si riferisce al *Beiträge zur vergleichenden Psychologie* di A. Bastian (cfr. GS XVII, p. 287), padre dell'etnologia tedesca (fu suo allievo F. Boas che portò l'antropologia negli Stati Uniti) e cofondatore della «Zeitschrift für Ethnologie» nel 1870 con R. Virchow e C. Vogt, che si occupava di antropologia, etnologia e storia (e co-organizzatore della Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte di Berlino). Grazie ai numerosi viaggi che poté compiere (coste dell'Africa, Asia, America, Giappone), approfondì le sue ricerche antropologiche sulla formazione delle rappresentazioni religiose nelle società arcaiche e giunse a individuare radici e origini psicologiche della religione in pensieri elementari (*Elementargedanken*), delineando una dottrina dell'anima. Teorizzò e praticò una psicologia comparativa (espressione che Dilthey riprende da lui) che si serviva dei dati delle esperienze patologiche e dell'educazione, come anche di quelli registrati in esperienze avvenute in luoghi lontani (Dilthey se ne occupa in una recensione pubblicata nel 1868 con uno pseudonimo, *Adolf Bastian, ein Anthropologe und Ethnologe als Reisender*, «Westermanns Monatshefte», XI, p. 205, nella quale sottolinea che le scienze dello spirito devono appoggiarsi a tutti i fatti antropologici, etnologici e storici. E in *Adolf Bastians Reisen in östlichen Asien 1867*, «Westermanns Monatshefte», XI, p. 211 [GS XVII, pp. 286 e ss.]). Anche per Dilthey la psicologia descrittiva trova il suo ampliamento nella psicologia

della psicologia e di psicologia contemporanea⁸⁷⁵. Parallelamente a questi studi, egli elabora una psicologia e antropologia, tese a realizzare una fondazione gnoseologica aderente all'esperienza. Proprio per soddisfare l'esigenza di una tale fondazione, egli prospetta un ampliamento alla dimensione biologica dell'organismo⁸⁷⁶:

Una vera antropologia deve essere in grado di levare sopra l'orizzonte della coscienza psicologica proprio queste regole o fatti generali, sui quali la vita essenzialmente poggia, in quanto sono la connessione data della nostra struttura e le verità generali della vita che da tale connessione conseguono. Giacché il punto notevole di questo *primum*, che è decisivo anche al di sotto dell'orizzonte della coscienza psicologica, è che in un certo senso la psicologia contemporanea morde appena la scorza dell'effettivo processo vitale: il senso di una forma caratteriale o della vita in generale è colto solo dall'apprensione biologica⁸⁷⁷.

L'apertura alla dimensione biologica, che compare esplicitamente negli scritti degli anni Novanta, è stata un nodo problematico attorno al quale la critica ha discusso a lungo senza giungere a una interpretazione univoca. Su questo dibattito c'è da dire che il concetto diltheyano di *psycho-physische Lebenseinheit* tende a distaccarsi e si distacca dal dualismo cartesiano tra realtà spirituale e corporea⁸⁷⁸; e avvia l'analisi dell'individuo come organismo vivente, dell'uomo come *Naturtatsache*, implicante lo sviluppo di una *Naturerkenntnis*. Questo approccio al biologico non proviene dall'esterno ma consegue dal metodo descrittivo e analitico. Tale metodo, assumendo l'integrità dell'esperienza in opposizione alla sua mutilazione da parte della filosofia trascendentale ed empirista, coglie la effettualità di un soggetto («in carne e ossa») nello scambio continuo con il

comparativa; e l'antropologia in una ricerca comparativa o etnologia, al contempo culturale e fisica, che indaghi il processo di formazione dei popoli in collegamento con i sistemi della cultura e le organizzazioni esterne della società (cfr. W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. 77 [GS I, p. 40]). Egli, tuttavia, rimprovera alla psicologia di Bastian di poggiare, in ultimo, su una concezione atomistica e associazionistica della vita spirituale (ridotta a idee elementari, semplici unità condivise dall'umanità e differenti solo per forma in corrispondenza degli ambiti culturali); e, con ciò, di assumere a modello unico di procedimento scientifico il modello delle scienze della natura.

⁸⁷⁵ Come la psicologia di Herbart, e le ricerche di Fechner, Lotze, Wundt. Quando lo psicologo C. Stumpf venne chiamato a Berlino nel 1894, Dilthey si sentì sollevato di liberarsi dall'incarico di tenere lezioni di psicologia generale (notizia riportata da Ebbinghaus nella lettera a Dilthey del 27/10/1895 e citata in AA. VV., *Materialen zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, cit, p. 11, trad. it. in *Materiali per Dilthey*, cit., p. 89).

⁸⁷⁶ Cfr. W. DILTHEY, *Vivere e conoscere*, cit., p. 304 e ss., [GS XIX, pp. 344 e ss.]; e *Idee*, cit., p. 414, p. 417, [GS V, p. 207, p. 210].

⁸⁷⁷ ID., *Vivere e conoscere*, cit., p. 312 [GS XIX, p. 352].

⁸⁷⁸ Secondo H.-U. Lessing è proprio questa revisione del dualismo «estensione-interiorità» (cfr. W. DILTHEY, *Introduzione*, op. cit., GS I, p. 14), a suggerire il punto di vista alternativo per l'osservazione biologica, che poi verrà rielaborato e fatto proprio dall'antropologia filosofica (come nel saggio di H. Plessner, *Stufen des Organischen*, 1981, pp. 78-126), in proposito si rimanda a H.-U. LESSING, *Der ganze Mensch. Grundlinien einer philosophischen Anthropologie Diltheys*, cit., pp. 41-42.

Milieu circostante. Un tema che è oggetto di studi ininterrotti che, dalla metà degli anni '80, portano alla *Strukturlehre*. La dinamica strutturale, in cui si tipizza la connessione reciproca organismo-ambiente, era già stata abbozzata nella *Introduzione*, ove Dilthey scrive che «la sua organizzazione lo mostra come qualcosa che riceve un influsso dall'esterno e che verso l'esterno retroagisce» (*von außen Einwirkung empfangend und nach außen zurückwirkend*)⁸⁷⁹. Pertanto l'assunzione di psicologia e antropologia come scienze fondamentali porta ad assumere lo schema generale della unità di vita psicofisica («struttura»); e a superare la divisione dualistica dell'esperienza tra carattere passivo del materiale dell'esperire e carattere attivo del suo ordinamento intellettuale.

Distinzione di ruoli. Detto questo va ora rilevato che l'identificazione di «psicologia» e «antropologia», affermata con chiarezza negli scritti citati del nostro filosofo, appare più sfumata in altri scritti e passi sia pure meno ricorrenti. I due termini, per quanto continuino a mantenere il significato di scienze fondamentali, vengono tuttavia a indicare due livelli all'interno della fondazione. Uno dei testi più importanti al riguardo è il frammento *La legge fondamentale della storia*⁸⁸⁰, risalente al 1880 e, quindi, contemporaneo alla elaborazione del primo libro della *Introduzione*. In questo testo si legge:

Il punto centrale della psicologia stava nello sviluppo dei tre lati di ogni momento psichico vitale come dell'intero sviluppo psichico, nonché nella descrizione di questi tre lati e delle loro leggi.

Il punto centrale dell'antropologia è costituito dalla dottrina dell'organismo psichico, ossia dalla costituzione della situazione complessiva «sentimento», dello stato complessivo «volontà», della intelligenza psichica e della circolazione che tra essi sussiste. Con ciò viene cancellata una astrazione, di cui pure la psicologia necessariamente fece uso per dare inizio alle sue ricerche. Resta l'astrazione per cui noi estrapoliamo l'individuo, che tuttavia ha esistenza solo nel tutto. Così l'antropologia costituisce il termine passaggio alla filosofia della storia. In essa, viene messa a nudo l'impulso attraverso il quale spinge l'uomo diventa elemento attivo della storia, cellula efficiente dentro il suo organismo⁸⁸¹.

Qui Dilthey opera una distinzione tra la psicologia, che si occupa di descrivere dal punto di vista della forma la vita psichica e il suo sviluppo; e l'antropologia, che si propone di considerare lo sviluppo dell'organismo psichico nel suo rapporto con

⁸⁷⁹ W. DILTHEY, *Introduzione*, cit., p. 57 [GS I, p. 30].

⁸⁸⁰ ID., *La legge fondamentale della storia*, cit., pp. 209-211 [GS XVIII, pp. 183-185].

⁸⁸¹ *Ivi*, p. 209 [GS XVIII, pp. 183-184].

l'ambiente secondo le sue determinazioni storiche⁸⁸². Da questa distinzione emerge una gradazione del corso scientifico che collega vita psichica e processo storico. E si evince che «psicologico» e «antropologico» corrispondono a due livelli all'interno della fondazione; livelli che possono essere trattati autonomamente. I due grandi saggi di psicologia degli anni novanta rispecchiano una tale distinzione di ruoli. Partitamente, il saggio *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* (1893) delinea il quadro psicologico-strutturale complessivo; il saggio *Contributi allo studio dell'individualità* dà le linee del programma di un'antropologia morfologica⁸⁸³. Questa distinzione di ruoli marca il contributo che l'antropologia apporta all'interno delle scienze teoretiche dell'effettualità storico-sociale e la sua funzione trasformatrice. Oltre a essere scienza fondante, essa si specifica come fattore dinamico in quanto coglie l'individuo umano nell'azione reciproca con la storicità e la socialità stessa⁸⁸⁴, ossia *als ein gesellschaftliches und geschichtliches Wesen*. In altri termini la riflessione antropologica interviene in maniera trasformatrice nell'intero impianto fondazionale, ponendo al centro la connessione tra unità di vita (concepita nella totalità delle sue forze⁸⁸⁵), sistemi della cultura e organizzazioni sociali, cui esse danno vita. La vita comprende, egli ripete spesso, il sentimento della mia esistenza, un atteggiamento di fronte agli uomini e alle cose attorno a me; e su questo medita la riflessione antropologica.

⁸⁸² In punto, J.-C. Gens parla di due livelli di ricerca per l'antropologia. Uno va sotto il nome di antropologia dell'individuo, e mira a conoscere le leggi generali della vita delle unità psicologiche. E un altro, sotto il nome di antropologia ermeneutica, tratta in maniera teoretica quanto già attraverso la letteratura è stato espresso attraverso i materiali biografici, storici (cfr. J.-C. GENS, *Kategorien als Grundlage für die psycho-anthropologische Grundlegung der Geisteswissenschaften bei Dilthey*, cit., pp. 61-63). La tesi interpretativa della distinzione di psicologia e antropologia viene sostenuta, si è visto, anche da Rodi, ma non per affermare un indirizzo ermeneutico, quanto piuttosto per descrivere la dinamica interna dell'impianto sistematico della fondazione gnoseologica della *Introduzione* (cfr. F. RODI, *La ricostruzione del sistema della "Introduzione alle scienze dello spirito e Genesi e struttura della "Introduzione alle scienze dello spirito"*. S. Giammusso fa, invece, passare in secondo piano la distinzione dei due concetti, di psicologia e antropologia, riconoscendo l'intenzione principale di Dilthey anzitutto nel prendere le distanze da un'analisi esplicativo-causale (S. GIAMMUSSO, *L'uomo intero. La questione di una teoria filosofica dell'uomo in Dilthey e Plessner*, in *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, cit., p.48).

⁸⁸³ W. DILTHEY, [*Sulla psicologia comparativa*]. *Contributi allo studio dell'individualità (1895-96)*, cit., pp. 447-518 [GS V, pp. 241-316].

⁸⁸⁴ «L'uomo come un fatto antecedente alla società e alla storia è una finzione della spiegazione genetica; quell'uomo che la sana scienza analitica ha per oggetto è l'individuo come componente della società. L'arduo problema che la psicologia ha da risolvere è il seguente: la conoscenza analitica delle proprietà generali di questo uomo» (ID., *Introduzione*, cit., pp. 59-61 [GS I, pp. 31-32]).

⁸⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. LXI [GS I, p. XVIII].

La pregnanza del ruolo antropologico nell'impianto fondazionale si rintraccia poi anche nell'accostamento tra antropologia e biografia all'interno della scienza della storia. Ricorrendo a una comparazione egli dice al riguardo che come la scrittura della vita dei soggetti (personalità storiche) ha esautorato il modello storiografico archivistico, inserendo in una visione storica la «volontà di un uomo, nel suo decorso e nella sua sorte»; in modo analogo l'antropologia inserisce la comprensione dell'esistenza individuale nel più vasto intreccio storico⁸⁸⁶. L'approccio antropologico assurge, così, a ricerca concreta sul significato e valore della vita, che eleva a riflessione scientifica l'uomo reale (*lebensphilosophisch*). La distinzione tra psicologia e antropologia determina, a livello di metodo filosofico, una gradazione della composita effettualità storico-sociale, in cui gli ausili delle singole scienze dello spirito cooperano *sistematicamente* per comporre attraverso gradi successivi di conoscenza scientifica, i processi e le azioni delle unità di vita. Ne consegue che, a livello di metodo, lo studio del corso della storia procede per gradi successivi, adoperando gli ausili di antropologia, scienza del diritto e dello stato, così come fisica e chimica sono ausili per lo studio della vita organica.

Ambiguità del termine «antropologia». Infine su quest'ultimo profilo c'è da dire che dalla declinazione dell'antropologia diltheyana emerge un'ambiguità di fondo, che investe il concetto stesso di antropologia. Infatti, l'indagine antropologica tende da una parte a realizzare una comprensione scientifica dell'uomo; dall'altra ad approssimarsi sin dal riferimento al Novalis alla comprensione poetica (*Dichtung*). In quanto ricerca scientifica, essa si sforza di esprimere, in concetti universalmente determinati, i fatti spirituali e di tradurre la loro connessione in proposizioni comunicabili⁸⁸⁷; in quanto riflessione sull'uomo, sulla sua interezza, essa si affida alla comprensione intuitiva di ciò che è significativo nell'esperienza. La contiguità tra visuale psicologico-scientifica e visuale poetica, viene così argomentata nelle *Idee* sul terreno della connessione vissuta:

⁸⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 63-65 [GS I, pp. 33-34].

⁸⁸⁷ Cfr. la definizione di scienza data all'inizio della *Introduzione*: «Per "scienza" l'uso linguistico comprende una quintessenza di proposizioni i cui elementi siano concetti, vale a dire siano perfettamente determinati, costanti e universalmente validi nell'intera connessione di pensiero, una quintessenza i cui collegamenti siano giustificati, in cui finalmente le parti siano collegate a un intero al fine della comunicazione, poiché attraverso questo collegamento di proposizioni viene pensata nella sua completezza una componente dell'effettualità, oppure viene regolato un ramo dell'attività umana» (ID., *Introduzione*, op. cit., pp. 5-7 (GS I, pp. 4-5).

Se per psicologia s'intende una esposizione della regolare connessione della vita psichica, allora le opere dei poeti non contengono alcuna psicologia, né in esse se ne nasconde alcuna sotto alcun velo, per cui non c'è artificio che possa strappar loro una simile dottrina delle uniformità dei processi psichici. Resta vero tuttavia che, nel modo in cui i grandi poeti e scrittori trattano l'umanità e la vita è contenuto un materiale e un compito per la psicologia; vi è la comprensione intuitiva della connessione globale alla quale anche essa, per vie proprie, generalizzando e astraendo, deve approssimarsi⁸⁸⁸.

Per Dilthey se i contenuti della poesia costituiscono un compito per la ricerca psicologica, la stessa ricerca psicologica ha da imparare dalla fantasia dell'artista. Un ricercatore dei fatti umani che voglia elaborare concordanze adeguate, guardando il fare del poeta che trascrive una sfera dell'esistenza in figure e rapporti tipici, può apprendere ad adoperare in maniera analoga le sue generalizzazioni come strumenti di configurazione dell'individuale, e per determinare, senza alcuna pretesa di assolutizzazione, regole e fini del loro sviluppo. Non solo. L'espressione poetica ha, da parte sua, una pregnanza metodologica: mentre libera l'efficacia significativa dell'universale nell'orientare attivamente il corso di vita singolare, offre un modello per cogliere l'unità di individuale e generale. La vicinanza di antropologia e poesia acquista, così, un rilievo metodologico, giacché entrambe si approssimano alla «vicenda di patimento e attività»⁸⁸⁹ (fonte della poesia e centro della vita umana⁸⁹⁰) con l'intento di descriverne l'articolazione.

Vale la pena ricordare di passaggio che lo stesso Dewey, nel corso della sua chiarificazione dell'esperienza, fa ricorso all'esperienza estetica (dalla danza al ritmo di una metrica, etc.). Per entrambi i filosofi la continua dinamica oppositiva d'instabilità e certezza dell'esistenza trova armonizzazione nell'arte: in una «combinazione di

⁸⁸⁸ W. DILTHEY, *Idee*, cit., p. 364 [GS V, p. 153]. E nel *Berliner Entwurf* scrive: «Denn diese Wirklichkeit ist gedankemäßig, unserem Denken zugänglich. Sie ist in ihrer Lebendigkeit bedeutsam und sie ist doch zugleich ganz *unergründlich*. Aus dieser *Unergründlichkeit* des Lebens kommt, dass dasselbe nur in einer Bildersprache ausgedrückt werden kann. Dies zu erkennen, dies nach seinen Gründen klarzumachen, hiervon die Folgen zu entwickeln, das ist der Anfang einer Philosophie, welche den großen Phänomenen der Dichtung, Religion und Metaphysik wirklich genügt, indem sie deren Einheit in ihrem letzten Kern begreift. Sie sprechen alle dasselbe Leben aus, die einen in Bildern, die anderen in Dogmen, wieder andere in Begriffen, denn selbst die Dogmen handeln, richtig aufgefasst, nicht von einem Jenseitige» (ID., *Berliner Entwurf*, GS XIX, pp. 307 – corsivo nostro).

⁸⁸⁹ Cfr. ID., *Esperienza vissuta e poesia*, cit., p. 187.

⁸⁹⁰ La vita psichica ha il suo centro «nel fascio di impulsi e sentimenti [*in dem Bündel von Trieben und Gefühlen*] a partire dai quali viene misurato il valore vitale delle modificazioni nel nostro *milieu* e determinate le reazioni su di esso» (ID., *Idee*, cit., p. 417 [GS V, p. 210]; *ivi*, p. 393 [GS V, p. 185]; p. 413 [GS V, p. 206]; dello stesso periodo *Vivere e conoscere*, cit., p. 305 [GS XIX, p. 344]).

movimento e punti di vertice, di fratture e ri-unificazioni»⁸⁹¹. Per loro la forma artistica dell'esperienza, non è una modalità estrinseca all'esperienza, bensì una sua intensificazione: condensa il momento creativo in cui il vivente si appropria del suo passato, integra i limiti che lo ostacolano in una comprensione più ampia⁸⁹². Nel saggio *Esperienza e natura* sono poste le basi per una valorizzazione metodologica dell'esperienza artistica, con l'idea dell'arte come metodo della conciliazione delle opposizioni in una interazione che trasforma l'accidentale in situazione significativa⁸⁹³. In *Arte come esperienza* il filosofo americano dispiega questa potenzialità metodologica, affermando che «la profondità delle reazioni suscitate dalle opere d'arte mostra la loro continuità con gli effetti di questa esperienza persistente» e, inoltre, che «le opere e le reazioni che evocano sono in continuità con gli stessi processi del vivere in quanto portati a un felice e inatteso compimento»⁸⁹⁴.

Le considerazioni diltheyane sulla funzione metodologica dell'arte costituiscono lo sfondo dell'interesse che il filosofo tedesco nutre per l'incontro tra letteratura e antropologia e che lo spinge a fare un oggetto di studio le ricerche antropologiche cinquecentesche:

La letteratura, che così si andava formando, possiede la sua dottrina di scuola, costituita da una nuova antropologia. Questa, a differenza della psicologia moderna, esamina lo stesso nucleo sostanziale della natura umana, il nesso vitale, nel quale si esprimono il contenuto e i valori della vita, i gradi evolutivi di tale espressione, i rapporti con l'ambiente, e infine le forme individuali d'esistenza, per le quali l'uomo si differenzia; e in conseguenza ne sorge una teoria circa la condotta della vita, insomma una filosofia della vita⁸⁹⁵

Ma questo interesse è il veicolo di una oscillazione teorica in quanto la compartecipazione di antropologia e letteratura conduce alla filosofia della vita; all'antinomia tra conoscenza scientifica e visione di vita. Porta alla resa dei conti con la *Doppeldeutigkeit* inerente al concetto di vita stesso, risolvendosi nella conclusione che

⁸⁹¹ J. DEWEY, *Arte come esperienza*, cit. p. 43 [in *LW*, 10, p. 22].

⁸⁹² Cfr. *ivi*, p. 49 [in *LW*, 10, p. 28].

⁸⁹³ Argomenta la connessione di poesia e metafisica in *Esperienza e natura* Gilmore. Sulla base di un determinato concetto di ««sublime», l'autore ricostruisce l'articolazione dell'opera deweyana attorno al tema di una «metafisica estetica» (cfr. R. GILMORE, *Dewey's Experience and Nature as a Treatise on the Sublime*, cit., pp. 273-85).

⁸⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 53 [in *LW*, 10, p. 35].

⁸⁹⁵ W. DILTHEY, *La funzione dell'antropologia nella cultura dei secoli decimo sesto e decimo settimo*(1904), in *Analisi dell'uomo e intuizione della natura*, vol. 2, cit., p. 211.

ogni conoscenza scientifica della vita incontra dei limiti ed è accompagnata da una coscienza critica dei propri confini. Dilthey riassume questo scetticismo critico nella formula «Descrivere la vita: questo è il nostro fine»⁸⁹⁶; da cui traspare anche il limite dell'antropologia: «la vita e il sapere della stessa rimangono lo sfondo inanalizzabile di ogni analisi e astrazione, come queste si sono sviluppate da sé anche nel conoscere»⁸⁹⁷. Gli stessi concetti, di cui la ricerca antropologica si avvale esprimono ciascuno un aspetto di imperscrutabilità (*Unergründlichkeit*) della vita; aspetto cifra distintiva del suo indirizzo psico-antropologico. Nel *Berliner Entwurf*, mostrando i diversi profili della presa di coscienza di questa inconoscibilità, egli li elenca nel modo seguente: 1. medesimezza (*Selbigkeit*): il senso di unitarietà proprio della *Lebenseinheit* è solo vivibile e non esprimibile in alcun concetto; 2. modificazione qualitativa: le qualità (energie) specifiche dei sensi sono irriducibili le une alle altre; 3. passaggio dall'incosciente al cosciente; 4. sentimento, rappresentazione, volontà: parole che indicano lati dello stesso processo (ma rimangono solo parole); 5. unità della coscienza a partire dalla quale è possibile analizzare il *Zusammenwirken*: è più di un'unità verso un effetto; 6. enigma irrisolvibile: la relazione della vita spirituale al corpo⁸⁹⁸. Questi limiti valgono come correttivi per tutte quelle formulazioni che, in vista di una scienza dell'esperienza, vogliono portare a espressione la realtà vissuta. Filosofia della vita e ricerca antropologica convergono nel sostenere la pensabilità e significatività della effettualità, pur sempre unitamente a un'irriducibile imperscrutabilità (o infondatezza). Il risvolto metodologico di tale concezione a una presa di coscienza di sé (*Selbstbesinnung*) immanente alla vita, che muovendo dalla realtà a noi accessibile, ossia dall'esperienza interna dell'uomo (descrizione e analisi della coscienza) e dalla graduale emergenza da essa della realtà storico sociale/interindividuale (descrizione e analisi storica), rielabora tutti i materiali per implementare, a partire dagli interessi vitali, la condotta di vita.

Con il passaggio alla presa di coscienza di sé antropologica Dilthey si prepara, sul piano del metodo, a controbattere il modello osservativo della conoscenza, introducendo le dimensioni temporali, volitive e attive della vita, che vengono prima della distinzione di soggetto e oggetto propria della disposizione conoscitiva. Il rilievo della volontà, su

⁸⁹⁶ W. DILTHEY, *Berliner Entwurf*, cit., GS XIX, p. 330.

⁸⁹⁷ *Ivi*, 322.

⁸⁹⁸ Si veda il secondo capitolo intitolato «Limiti della coscienza psicologica» (*ivi*, pp. 330-331).

cui ci siamo soffermati precedentemente, e sulla considerazione del soggetto reale nel pieno dell'intreccio delle relazioni sociali-statali e culturali, sono quindi una articolazione positiva della opposizione del filosofo nei confronti delle proposte a lui contemporanee di comprensione dell'esperienza umana. L'aspetto etico dell'antropologia è la liberazione dal fondamentalismo. Il compito della filosofia si trasforma da ricerca dei fondamenti concettuali della realtà a elevazione dell'assenza di fondamento a responsabilità (critica). In Dilthey rimane sempre viva la tensione tragica di pensiero e vita, in Dewey emerge con forza la fiducia o fede nella conciliazione. Da parte sua, anche il filosofo statunitense riporta al terreno della ricerca psicologica la possibilità di una concezione dell'esperienza più adeguata a comprendere le componenti attive e relazionali. Nei primi scritti filosofici la psicologia è un'importante via per descrivere l'esperienza in maniera nuova. Ne è un esempio *The New Psychology* del 1884, "manifesto" di un orientamento filosofico-psicologico, in controcorrente agli indirizzi dominanti del tempo, volto a una comprensione della esperienza umana nella dimensione culturale e storica⁸⁹⁹. Questo punto di vista non vale solamente per gli scritti del primo periodo. Nello schizzo storico di *Rifare la filosofia* sulle trasformazioni che la nozione di esperienza ha subito, l'autore attribuisce alla psicologia il merito di aver posto finalmente all'attenzione la volontà, le azioni, le emozioni, i desideri, tutti fattori che erano stati lasciati ai margini nella prospettiva rappresentazionale dell'esperienza (empirista e razionalista)⁹⁰⁰. La psicologia, cui Dewey guarda, include la considerazione biologica che, ponendo come fatto primario l'interazione tra organismo e ambiente, ha aperto una prospettiva nuova: «Dovunque c'è vita c'è comportamento, attività. Perché la vita sussista, l'attività deve essere insieme continua e adatta all'ambiente»⁹⁰¹. Grazie alla sua formazione psicologica, egli valorizza dei processi di adattamento attivo, quei processi di deliberazione volontaria e intelligente che trasformano le risposte motorie da strumenti di reazione diretta a strumenti di espressione e comunicazione, e trovano

⁸⁹⁹ «Vediamo che l'uomo è in qualche modo più che una macchina psichica considerata come un individuo isolato, giacente sul tavolo da dissezione per essere anatomizzato. Sappiamo che la sua vita è legata alla vita della società, della nazione nell'*ethos* e nel *nomos*; sappiamo che è strettamente legata al passato attraverso le linee dell'educazione, della tradizione e dell'eredità; sappiamo che l'uomo è infatti il microcosmo che racchiude in se stesso le ricchezze del mondo, sia nello spazio che nel tempo, il mondo fisico e quello psichico. Consociamo anche le complessità della vita individuale» (J. DEWEY, *The New Psychology*, cit., EW, 1, pp. 48-49).

⁹⁰⁰ ID., *Rifare la filosofia*, cit., pp. 87-88 [in MW, 12, pp. 127-28].

⁹⁰¹ *Ivi*, p. 88 [in MW, 12, p. 128].

nell'arte una esemplificazione⁹⁰². Anche Dewey, come Dilthey con la sua psicologia, appronta sul piano del metodo una procedura di ricerca pubblica, né mistica o intuizionistica, volta a mediare i fattori di opposizione in aspetti di differenziazione; e anche lui, come il filosofo tedesco, inserisce la presa di coscienza in una condotta, individuale e sociale. Come passiamo ora a illustrare.

3. *Metodo e condotta intelligente*

Per Dewey il tema del metodo si lega sin dalle sue prime formulazioni a una dinamica opposizionale nei confronti della tradizione filosofica; e trova una definizione compiuta nell'affermazione del significato metodologico dell'esperienza. Assegnando alla esperienza una portata metodologica egli fa dell'esperienza stessa un'operazione, o una serie di operazioni, diretta a mettere alla prova le conoscenze e a guidarne la rettifica contro ogni autorità esterna. Non solo, Dewey afferma che l'esperienza, se usata con intelligenza, contiene già le risorse e gli strumenti, per la sua trattazione scientifica ed esorta colui che ascolta ad avere «fiducia nell'esperienza»⁹⁰³. Questa posizione esperienziale si riflette nella definizione che egli dà della filosofia e dei suoi compiti. Riportata sul terreno dell'esperienza molteplice, alla riflessione filosofica non spetta che la funzione di una critica, di una analisi delle situazioni concrete e delle condizioni esistenziali in vista di una loro trasformazione qualitativa⁹⁰⁴. La stessa critica filosofica diviene così ai suoi occhi una specializzazione del metodo.

Secondo il pensatore americano l'impiego del metodo critico consente di ripercorrere la genesi, culturale sociale antropologica, degli pseudoconcetti filosofici che hanno dominato (tra i quali il dualismo di soggetto e oggetto, natura e operazioni mentali). Il metodo scopre i bisogni, gli interessi e gli scopi, da cui sono scaturiti, questi pseudo problemi e interviene in maniera operativa sulla loro soluzione⁹⁰⁵. Il metodo denotativo caldeggiato da Dewey si caratterizza, in negativo, per svolgere una funzione

⁹⁰² «L'arte è la prova vivente e concreta che l'uomo è capace di restaurare consapevolmente, e dunque a livello intenzionale, l'unione di senso, bisogno, istinto e azione che è caratteristica della creatura vivente. L'intervento della consapevolezza aggiunge ordine, selettività e organizzazione» (ID., *Arte come esperienza*, cit., p. 51 [in LW, 10, p. 31]).

⁹⁰³ J. DEWEY, *Esperienza e natura*, cit., p. 14 [in LW, 1, p. 4-5].

⁹⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 307 [in LW, 1, pp. 322-23].

⁹⁰⁵ *Ivi*, p. 27 [in LW, 1, p. 19].

demistificatoria degli assiomi intellettualistici e contemplativi sui contenuti e processi dell'esperienza; in positivo, per prospettare una visione unitaria dell'esperienza tale da comprendere la storia del mondo, della terra e dei correlati fisici dell'uomo. Il suo auspicio, che accompagna le riflessioni sul metodo e viene riformulato ancora nel 1930, è una realizzazione del metodo empirico nel campo delle scienze sociali: «il prossimo movimento sintetico in filosofia si manifesterà quando il significato delle arti e delle scienze sociali sia diventato oggetto dell'attenzione riflessiva nello stesso modo che le scienze fisiche e matematiche son state fatte, nel passato prossimo oggetto del pensiero, e quando ne venga afferrata la piena portata»⁹⁰⁶.

Il tema del metodo viene ampiamente trattato, come si è visto in precedenza in *Esperienza e natura*. Ma va sottolineato che la trattazione del 1925 è l'esito di una lunga meditazione, che ha alle spalle riflessioni condotte dalla metà degli anni ottanta in poi⁹⁰⁷. Maria De Rose, studiosa del pensiero giovanile del filosofo, scorge negli scritti del primo periodo le tre direzioni in cui la funzione di orientamento del metodo verrà sviluppata dall'autore nel corso degli anni a venire. Le articoliamo per esplicitarne l'interpretazione. Una prima direzione prende la via gnoseologico-epistemologica: Dewey tematizza il nesso tra esistenza e significato (come in *Knowledge as Idealization*). Una seconda direzione prende la via della riflessione pedagogico-didattica (con *Psychology*⁹⁰⁸). La terza direzione conduce alla riflessione etica: al riconoscimento della centralità della volontà nel mediare il rapporto individuale-universale (con *Ethics and Physical Science*⁹⁰⁹). Così si può riconoscere nel metodo denotativo di *Esperienza e natura*, realizzata una istanza presente in tutte e tre le direzioni: il rifiuto della ricerca di ogni chiusura e definizione prestabilita. È proprio del metodo empirico costituirsi in un processo aperto, la cui validità va gradualmente misurata nei modi in cui si svolge e nei fini che si propone di realizzare⁹¹⁰. Dando un occhio d'insieme possiamo individuare nella visuale storico-filosofica della formulazione deweyana del metodo i seguenti tratti:

⁹⁰⁶ ID., *Dall'assolutismo allo sperimentalismo*, cit., p. 133 [in *LW*, 5, p. 159].

⁹⁰⁷ L'idea del Metodo Filosofico viene messa a fuoco sin dagli scritti della metà degli anni ottanta, quando il filosofo andava formulando il piano di una scienza fondante. il compito di comprendere i differenti aspetti dell'esperienza in relazione reciproca, e di riportare i risultati delle scienze specialistiche sul terreno originario della esperienza unitaria (l'esperienza psichica).

⁹⁰⁸ ID., *Psychology in High-Schools from the Standpoint of the College*, «Michigan Schools-Masters' Club» Papers, H. R. Pattengill, Lansing, Michigan 1886 [in *EW*, 1, pp. 81-89].

⁹⁰⁹ ID., *Ethics and Physical Science*, «Andover Review», VII, June 1887, pp. 573-581 [in *E.W.*, I, pp. 205-226].

⁹¹⁰ Cfr. M. DE ROSE, *Il pensiero della relazione*, cit., p. 117.

l'idea, in continuità con l'eredità della scienza moderna (Bacone), di una critica demistificatoria metodicamente compiuta; l'idea hegeliana del concetto di totalità e di reciprocità tra universale e particolare, una componente scientifico-fisiologica nel modello organicistico dell'unità psicofisica e nel suo studio sperimentale, una componente religiosa legata alle discussioni sulla natura dell'ideale e sul rapporto di anima e corpo; una componente pubblica legata all'attività svolta presso associazioni culturali⁹¹¹ e nel settore giornalistico e sociale. Queste idee e componenti si connettono nel paradigma relazionale, da lui descritto in *Esperienza e natura*, opera della maturità (pubblicata nel 1925 e in seconda edizione nel 1929), che raccoglie i materiali preparati dal filosofo in occasione delle conferenze tenute nel 1922 (le *Paul Charus Lectures*⁹¹²). Il saggio si caratterizza, rispetto ad altri scritti, per un inusuale impianto sistematico (impianto che già al tempo della sua apparizione aveva sollevato le perplessità della critica⁹¹³). Tema del libro è un programma scientifico, di ampia portata, imperniato sul progetto di una ricerca metafisica che, rimanendo fedele all'impiego, aristotelico, originario del termine, cerca di descrivere le «strutture generali dell'esperienza e interpretare il loro significato per una teoria filosofica dell'universo»⁹¹⁴. Nello svolgimento dell'opera trova spazio una disamina dei concetti fondamentali del pensiero occidentale, come essere sostanza fini causa ideale coscienza valore, volta a liberarli dagli pseudoproblemi in cui li ha avviluppati la tradizione filosofica. Lo svolgimento è tutto teso a tracciare una alternativa agli sviluppi costruttivi della metafisica tradizionale e a prospettare una via di uscita alle estenuanti contese che la separazione metafisica tra i due regni, dell'essere (realtà) e dell'apparenza (ombre), continua a riprodurre. Per

⁹¹¹ Come per esempio la partecipazione alla «Società Filosofica», all'«Associazione cristiana degli studenti», alla «Prima Chiesa Congregazionale».

⁹¹² Le *Paul Charus Lectures* sono tenute in memoria dell'opera filosofica di Dr. Paul Charus. Le modalità delle conferenze era consona – sottolinea tra le annotazioni finali di *Esperienza e natura* il curatore Hurtley Burr Alexander – allo spirito di ricerca (filosofia «philosophy is a spirit of approach rather than a set of problems or theories» [in *LW*, 1, p. 393]).

⁹¹³ Per una ricognizione del dibattito suscitato dai temi di *Esperienza e natura* si rimanda: «Journal of Philosophy», XXV, 18, (1928) e XXVII, 9, (1930); *The Philosophy of John Dewey*, cit.; alla discussione con Santayana, *Dewey's Naturalistic Metaphysics*, «Journal of Philosophy», XXII (1925), pp. 673-688. G. DELEDALLE, *L'Idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, cit., pp. 398-410.

⁹¹⁴ J. DEWEY, *Esperienza e natura*, cit., p. 22 [«To discover some of these general features of experienced things and to interpret their significance for a philosophic theory of the universe in which we live is the aim of this volume» in *LW*, 1, p. 14]; cfr. anche *ivi*, p. 57 [in *LW*, 1, p. 52]. L'esperienza nella quale noi stessi siamo immersi, è natura. Come nei due scritti del 1917, *The Need of a Recovery of Philosophy* e *Democracy and Education*, il concetto di esperienza costituisce anche nel saggio del '25 il punto di partenza per avviare un programma di «riforma» della filosofia, per un confronto sia con l'empirismo che con l'idealismo.

Dewey la possibilità di questa metafisica descrittiva c'è e si dà nella continuità di esperienza e natura. Egli concettualizza tale continuità come un intreccio di “visibile” e “invisibile”, scrivendo:

Herbert Spencer espresse il suo interesse per le esperienze simboliche come un fatto tratto dalla bruta esperienza. Quando egli dice che ogni fatto ha due lati, «l'uno prossimo e visibile e l'altro remoto e invisibile», egli esprime un tratto permanente di ogni oggetto d'esperienza – il visibile è posto nell'invisibile; ciò che è tangibile poggia precariamente su ciò che è intatto e inafferrato. Il contrasto e il cattivo adattamento potenziale tra l'immediato – la fase cospicua focale delle cose – e questi fattori indiretti e nascosti che determinano l'origine e il cammino di ciò che è presente, sono tratti indistruttibili di qualsiasi possibile esperienza⁹¹⁵.

Per «continuità» si intende, allora, la riappropriazione umana della natura relazionale degli oggetti e delle situazioni, nel corso di una chiarificazione accrescitiva continua: ciò di cui si ha esperienza, ciò che è noto, diviene filo conduttore per configurazioni ancora nascoste dello stesso oggetto e della situazione in cui esso si trova⁹¹⁶. Questa riappropriazione si compie gradualmente nel corso storico. Il carattere relazionale della natura fa la sua comparsa nella Grecia del V secolo, quando, con i Sofisti e Platone, la natura veniva considerata come malleabile e soggetta a controllo⁹¹⁷. Questo carattere dispiega pienamente il suo potenziale nella forma di consapevolezza critica col metodo

⁹¹⁵ ID., *Esperienza e natura*, cit., p. 50 [in *LW*, 1, p. 44].

⁹¹⁶ È stato osservato che il passaggio dal “visibile” all’“invisibile”, che comporta l'elevazione dell'esperienza a metodo, contiene un aspetto di problematicità. La critica è caduta in particolare sul modo di intendere la portata conoscitiva del metodo empirico. Richard Rorty, riferendosi proprio a *Esperienza e natura*, apostrofa con accenti di dubbi forti il proposito deweyano di una metafisica empirica. Egli osserva «Ma due generazioni di commentatori si sono rotte la testa per dire quale metodo può produrre “un'affermazione sui caratteri generali riguardanti esistenze di ogni genere senza alcuna previa differenziazione fra mentale fisico” che non differisca “in nulla” da quelle formulate dal ricercatore scientifico. E neppure appare più chiaro in qual modo il dispiegamento di tali caratteri generali possa evitare la banalità e al tempo stesso dissolvere i tradizionali problemi filosofici» (R. RORTY, «La metafisica di Dewey», in *Conseguenze del pragmatismo*, cit., qui p. 94). Rorty si chiede che tipo di conoscenza sia quella di una metafisica empirica che pretende di cogliere “caratteri generali dell'esistenza” o “i fondamentali tipi di interazioni” e, al contempo, abbandonare ogni trascendenza e disposizione trascendentale. Si chiede, insomma, se essa sia qualcosa di più di una critica della tradizione e come si legittimi la pretesa che le sue descrizioni colgano l'esperienza stessa come «una permanente matrice neutrale per le future indagini»⁹¹⁶. (*ivi*, p. 100). Secondo lui si tratterebbe di una metafisica che, pur tenendo conto del carattere di temporalità e contingenza, si edifica sull'ipotesi, secondo la quale: «ci debba essere un dato a partire dal quale l'esperienza può essere vista in termini di “caratteri generali” che, una volta individuati, renderebbero impraticabile quella descrizione fuorviante che ingenera i dualismi soggetto-oggetto e mente-materia, che sono stati il prolisso argomento delle tradizionali controversie filosofiche» (*ibidem*). Nella sua lettura la continuità deweyana di natura ed esperienza (di processi causali e inferenze coscienti) si spinge oltre l'intento di fare della filosofia una critica della cultura che assegna conoscenza alla capacità acquisita di risolvere i problemi (*ivi*, p. 101), avventurandosi piuttosto alla scoperta di una base fondativa per giudicare la validità di tutte le altre aree della cultura.

⁹¹⁷ *Ivi*, p. 105 [in *LW*, 1, pp. 103-104].

empirico o denotativo, che acquista la consapevolezza del ruolo attivo e progettante che il pensiero occupa nei processi esperienziali e nella scoperta di possibilità delle cose e degli aspetti della natura non esplicite⁹¹⁸. La sua caratteristica è di non operare secondo lo schema dualistico (“cartesiano”) che da un “dentro” si dirige verso un “fuori”; ma di procedere in un modo che Dewey chiama sperimentale; cioè, come abbiamo visto, secondo una direzione che avanza da un livello primario a uno secondario. Il pensiero metodicamente controllato elabora e si serve di distinzioni, che corrispondono alle gradazioni infinite che consentono di mettere in relazione l’esperienza immediata (primaria, *having*) e quella riflessa (secondaria, *knowing*). Esperienza immediata e esperienza riflessa corrispondono a due modi distinti di relazionarsi da parte dei centri di esperienza. Col primo l’immediatezza dei rapporti vitali viene elevata a consapevolezza, i soggetti esperienziali giungono a comprendere se stessi come soggetti sociali, e a disporre dei propri contenuti (le qualità esperite) in un sistema di oggetti relazionati, nell’intreccio dei rapporti sociali e naturali in cui sono sorti, e a osservarne così il loro significato⁹¹⁹. Col secondo, procedendo in una direzione inversa, i soggetti esperienziali riportano nuovamente quegli oggetti, sia fisici che mentali, sul terreno dell’esperienza primaria, per provare la validità dei significati ideati, di modo che «il contenuto di ciò che viene esperito acquista una più ricca forza espansiva»⁹²⁰ (esperienza primaria), e la ricostruzione avvenuta serve a rendere più sicura valori che rimarrebbero, altrimenti, transitori. Il metodo denotativo applicato in filosofia si propone quindi il compito di riportare anche gli pseudoproblemi filosofici ai conflitti e ai bisogni di matrice culturale e sociale che li hanno generati⁹²¹, diventando uno strumento fondamentale di critica della cultura e della società (metodo «genetico-funzionale»)⁹²². La visuale di Dewey è di integrare la prospettiva storica nell’adozione del metodo. L’oggetto del metodo denotativo di *Esperienza e natura* è costituito da potenzialità o relazioni tendenziali, che mostrano nel loro processo aspetti

⁹¹⁸ Cfr. ID., *Esperienza e natura*, cit., p. 35 [in *LW*, 1, p. 28].

⁹¹⁹ *Ivi*, pp. 24-25 [in *LW*, 1, pp. 16-17].

⁹²⁰ *Ivi*, p. 24. V. Kastenbaum accosta il concetto deweyano di *experience* a quello husserliano di *Lebenswelt* e l’operazione compiuta da Dewey in *Esperienza e natura* a quella husserliana di fondare il pensiero categoriale sulla dimensione precategoriale; al fine di mostrare il radicamento della razionalità scientifica nel mondo prescientifico, cfr. V. KASTENBAUM, “*A Think of Moods and Tenses*”. *Experience in John Dewey*, in *Phenomenology Dialogues and Bridges*, edited by R. Bruzina and B. Wilshire, State University of New York Press, Albany 1982, pp. 135-141).

⁹²¹ S. HOOK, *John Dewey. An Intellectual Portrait*, cit., p. 44.

⁹²² A. Visalberghi parla di metodo «genetico-funzionale» (A. VISALBERGHI, *Esperienza e valutazione*, cit., p. 13).

dell'esperienza, temporalmente compresi, più che *fini* superiori. Nella sua metafisica Dewey pone enfasi su ciò che noi possiamo fare del mondo e non parla di possibilità che sono soprasensibili. Proprio perché l'uomo vive nella contingenza e nel mutamento storico, e diviene consapevole di ciò, egli fa scoperta che non può vivere senza tempo in quella data situazione, ma che può trasformarla e confrontarsi con essa, per orientarla. Che l'essere umano si auto-specifichi nel momento in cui eleva a comprensione di sé i conflitti, accoglie il pluralismo e si applica per risanare i conflitti è una acquisizione del vasto materiale storiografico e antropologico. Dewey attribuisce alla storia del pensiero il significato di "serbatoio" (inesauribile) di materiali per impostare nuovamente i termini delle situazioni che di volta in volta intervengono, operando dall'interno del processo di analisi e ricerca. Per lui il modo adeguato di rapportarsi all'esperienza sta nella riappropriazione riflessiva del deposito di credenze, istituzioni, costumi che l'umanità ha prodotto, attraverso le quali si gradua una visione unitaria dell'esperienza; accettando e utilizzando le conoscenze disponibili per decidere su come si vorrebbe fosse la vita e per determinare ambiti e scopi del filosofare («Chiunque arrivi a questa visione della filosofia passata arriverà per forza a una chiara concezione dell'ambito e dello scopo del filosofare futuro»⁹²³). Il metodo empirico o denotativo si caratterizza, pertanto, per ingaggiare un complesso corso di adattamento e riadattamento sul filo storico nei confronti della tradizione. E nel suo pensiero (in generale, e in *Esperienza e natura* in particolare), il ricorso all'analisi storica, condotto in una dialettica oppositiva nei confronti della storia del pensiero filosofico scientifico sociale e civile, svolge una funzione di mediazione: a un tempo chiarisce il carattere situato e circostanziato del pensiero che, in questo modo, può determinare quali siano i suoi compiti in relazione al contesto determinato in cui viene a trovarsi⁹²⁴; e diviene, a sua volta, mezzo per il suo orientamento. Ci sembra così di poter affermare che la tendenza deweyana è quella di assegnare alla considerazione del passato un peso vitale nel presente, in quanto risorsa per illustrarne i limiti e reimpostarne i problemi, momento costitutivo interno al metodo

⁹²³ J. DEWEY, *Rifare la filosofia*, cit., p.48 [in MW, 12, p. 94] ; sul rilievo del ricorso alla storia per la filosofia cfr. *ivi*, pp. 47-48 [in MW, 12, p. 93-94]

⁹²⁴ Cfr. S. HOOK, *John Dewey*, cit., pp. 34-35; si veda anche A. VISALBERGHI, «Il farsi storico dell'uomo e la dimensione sociale dell'educazione», in *Dewey. Ieri e oggi*, a cura di N. Filograsso e C. Nisi, QuattroVenti, 1989 Urbino, pp. 7-22.

come processo di analisi e ricerca. Una tendenza questa che abbiamo visto essere operante in maniera sistematica anche nell'approccio metodologico diltheyano⁹²⁵.

Il legame tra compito della filosofia e indagine storica è un tema che è stato discusso dalla letteratura critica, la quale ha variamente registrato la presenza di una coscienza storica nella riflessione del filosofo americano, sia nella stesura di temi storico-filosofici sia nel costante interesse per la dimensione sociale della storia che nella "traduzione" in termini processuali e storici delle "categorie" dell'esperienza⁹²⁶. L'ufficio antico di gestire i rapporti con la tradizione, le cui origini fanno tutt'uno con quelle della filosofia classica europea⁹²⁷, ha segnato secondo Dewey il passaggio dal semplice conservare esperienze e credenze nella memoria all'argomentare razionalmente gli elementi essenziali di quelle credenze. E, per quanto la sua attuazione critica sia ancora per la

⁹²⁵ Sui molteplici livelli in cui si articola il rapporto fondamentale di connessione storica, teoria e vita nelle scienze dello spirito si vedano le osservazioni di G. Misch nel suo *Vorbericht (Vorbericht des Herausgebers, cit., GS V, pp. XLVIII-LII)*.

⁹²⁶ Si veda, in proposito, di A. VISALBERGHI, *La storia della filosofia nel pensiero di John Dewey*, «Rivista critica di storia della filosofia», ott.-dic. 1951, pp. 373-401, articolo che offre una rassegna delle diverse tipologie di scritti deweyani legati alla storia del pensiero: dal saggio di Spinoza alla tesi su Kant del 1884 (*The Psychology of Kant*), ai *Nuovi saggi leibniziani* (1888); alle recensioni di opere di storia della filosofia o monografie su Kant, Hegel (sino al 1890), agli scritti dedicati ai pensatori più recenti (Peirce, Whitehead, Russell) e ai profili di figure letterarie (in *Characters and Events*), agli articoli e saggi su Kant, R. W. Emerson, James, Marsh, il volumetto *German Philosophy and Politics*, al volume *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought* (1910). Una prospettiva storica viene sottolineata anche da C. WEST (*L'elusione americana della filosofia*, cit., pp. 120-121) il quale vede l'agire di una coscienza storica nell'interesse nutrito da Dewey per le grandi forme di associazione storiche (come le strutture sociali, i sistemi politici, le interazioni economiche), retaggio della sua frequentazione hegeliana. Ricordiamo altresì di P. ROSSI, *Storicità e mondo umano in John Dewey*, «Rivista di filosofia», XLIII (1952), 4, pp. 399-419, in cui l'autore riconosce nel concetto di esperienza deweyana (in cui «ogni evento in essa racchiuso è un vento temporale da considerare nella sua posizione in una sequenza nel tempo e nella sua interazione con altri eventi» ivi, p. 400) una concezione della storia liberata dalla dialettica, di stampo hegeliano, infinito-finito. L'esperienza, infatti, si svolge in un indissolubile nesso di stabile e precario, e in un processo temporale. S. RATNER, *Dewey's Contribution to Historical Theory*, in *Philosopher of Science and Freedom*, a cura di S. Hook, Barnes & Noble, Inc., New York 1950, pp. 134-52. Un'ulteriore prospettiva è data da T. MANFREDINI, *Storicismo, sociologismo e naturalismo*, in *Filosofia e società*, Il Mulino, Bologna, pp. 221-229, che sottolinea quanto i tratti stessi pervasivi che descrivono l'esperienza rimandino reciprocamente all'orizzonte storico sociale. C. METELLI DI LALLO, in *La dinamica dell'esperienza nel pensiero di J. Dewey*, cit., caratterizza storicamente la temporalità dell'esperienza, quando scrive: «In "Esperienza e natura" l'esperienza si caratterizza storicamente. La stessa natura fisico-biologica non è tanto "condizione", quanto "parte della storia", sia pure attraverso la registrazione e l'interpretazione degli uomini», ivi, p. 42. Non da ultimo ricordiamo l'importante saggio di J. GOOD, *A Search for Unity in Diversity: The "Permanent Hegelian Deposit" in the Philosophy of John Dewey*, cit., che ricontestualizza la relazione tra sé e contesto sociale sviluppata nel pensiero maturo di Dewey, nella cornice una visione umanistico-storicistica, le cui radici risalgono alla cultura rinascimentale e al concetto di *Bildung* hegeliano (sino a confluire in *The American Bildung Tradition*). In una direzione analoga a quella delineata da Good si svolge anche la ricerca di J. ZAMMITO, *Kant Herder and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago 2000.

⁹²⁷ E cioè: «Sviluppare un metodo razionale di indagine e di prova che fondasse saldamente gli elementi della credenza tradizionale; un metodo di pensiero e di sapere che purificasse la tradizione e insieme ne conservasse intatti i valori morali e sociali e che, anzi, ne accrescesse il potere e l'autorità» (J. DEWEY, *Rifare la filosofia*, cit., p. 42 [in *MW*, 12, p. 89]).

contemporaneità una conquista da realizzare, la conoscenza storica e la storia della filosofia assolvono una funzione catalizzatrice per liberare le forze morali e l'insieme di aspirazioni a una condotta più intelligente. Attraverso questa condotta diviene, infatti, possibile attingere al deposito di credenze, istituzioni, costumi che l'umanità ha prodotto; criticarne le premesse e le conseguenze; e preparare a rielaborarne le premesse nel corso della ricerca filosofica: accettando e utilizzando le conoscenze disponibili per decidere su come si vorrebbe fosse la vita. Nell'espone il proprio pensiero, Dewey ricorre all'analisi storica, alla storia del pensiero filosofico o scientifico e alla storia sociale e civile. In un passo, tratto dalle conferenze di Tokio tenute tra febbraio-marzo del 1919 e poi pubblicate con il titolo di *Rifare la filosofia* nel 1920, l'autore scrive:

Chi si metta a studiare la storia della filosofia senza riserve mentali, senza isolarla dal contesto ma come un capitolo dello sviluppo della civiltà e della cultura, e la colleghi con lo studio dell'antropologia, della vita primitiva, della storia delle religioni, della letteratura e delle istituzioni sociali, potrà, ne sono certo, giudicare in piena indipendenza della validità del mio resoconto. Considerata sotto questa luce, la storia della filosofia assume un'importanza nuova: perde la sua presunta scientificità, ma a tutto vantaggio dell'umanità.

[...] Quando avrà riconosciuto che con il pretesto di occuparsi della realtà suprema, la filosofia trattava dei valori preziosi incastonati nelle tradizioni sociali, e tra le istituzioni tramandate e le tendenze incompatibili della sua epoca, saprà che il compito della filosofia futura è di chiarire le idee degli uomini sui conflitti sociali e morali del loro tempo, di diventare per quanto umanamente possibile un organo per affrontarli. [...] La filosofia che abdiccherà al proprio sterile monopolio sulla rete suprema e assoluta illuminerà in compenso le forze morali che muovono l'umanità e contribuirà alle nostre aspirazioni a una felicità più ordinata e intelligente⁹²⁸.

L'inserimento della narrazione storica nella conoscenza filosofica e scientifica ha un duplice effetto. Da un lato amplia il campo di indagine ai "fatti umani". Dewey, definendo l'esperienza stessa come storia in virtù dei caratteri stessi di problematicità e temporalità dell'esperienza, fa della storicità non un attributo limitato a un ambito di essa (il mondo umano), ma proprio dell'esperienza⁹²⁹. Al tempo stesso, comporta una modifica del modo di procedere della filosofia, secondo una direzione analoga a quella impressa dai termini *Kampfstellung* e *Kampfbegriff*, nel senso indicato da Bollnow nel

⁹²⁸ *Ivi*, pp. 47 e 48 [in *MW*, 12, p. 93-94].

⁹²⁹ Sulla identificazione di esperienza e storia, e la riduzione di storicità a temporalità (ossia a eventi legati tra loro in un ordine sequenziale) cfr. P. ROSSI, *Storicità e mondo umano in John Dewey*, cit., p. 404; cfr. «La storicità esprime così l'intrinseco carattere problematico e temporale dell'esperienza, qualificandola come tale nell'insieme di tutte le sue manifestazioni e di tutti i suoi aspetti» *ivi*, p. 406.

suo citato saggio. Termini che importano la vitalità della riflessione filosofica rispetto a ogni sua cristallizzazione in oggetto statico; e la pienezza delle forze della vita in opposizione alla sola attività dell'intelletto. Il tema del metodo si connette a quello di una «critica» intesa come «controllo intelligente dell'esperienza»; e fa tutt'uno con la filosofia («teoria generale della critica»⁹³⁰). Nella visione strumentalista deweyana l'indagine storica, storico-filosofica e culturale, diventa quindi una specie di risorsa per chiarire le situazioni sociali, politiche, morali del presente.

4. *Organismo e ambiente*

La dinamica di interazione, imperniata sui centri di interesse, propria dei processi esperienziali, trova svolgimento nel peculiare collegamento dei concetti di «organismo» e «ambiente». Dewey eleva a metodo l'emergere di ogni contenuto esperienziale e del suo realizzarsi in connessione reciproca con la tesi della continuità di esperienza e natura⁹³¹. L'unità di uomo e natura è assunta a postulato fondamentale⁹³², mentre l'esperienza si fa storia di questa unità. Essa è un processo dinamico nel quale ogni attività umana s'intreccia nel mondo delle relazioni con gli altri uomini e con l'ambiente. La tesi naturalista della stretta connessione tra l'umano e la natura, nonché della loro inscindibilità, fa tutt'uno con la posizione strumentalista secondo la quale l'intelligenza è un'attività volta a risolvere i problemi di un essere che è determinato da precise esigenze biologiche e psicologiche, sempre inserito in una situazione esterna, e

⁹³⁰ J. DEWEY, *Esperienza e natura*, cit., p. 18 [in *LW*, 1, p. 9].

⁹³¹ Altre espressioni impiegate da Dewey sono «l'esperienza è tanto della natura quanto nella natura» (J. DEWEY, *Esperienza e natura*, cit., p. 21 [in *LW*, 1, p. 112]) e «l'esperienza è un mezzo per penetrare attraverso un rapporto di continuità nel cuore della natura» (*ivi*, p. 14). Cfr. anche il secondo capitolo della *Logica* intitolato «La matrice esistenziale della ricerca: la matrice culturale» (ID., *Logica teoria dell'indagine*, cit., pp. 58-80 [in *LW*, 12, pp. 48-65]), dedicato appunto a chiarire il carattere naturalistico della logica e i naturali fondamenti biologici della ricerca.

⁹³² Deledalle parla di naturalismo continuista sotto due profili: come transazione di continuità, secondo la quale l'esperienza è un altro nome per natura; e come visione ricostruttiva, ossia come rimessa in continuità a opera della transazione ricostruttrice o creatrice dell'indagine (e, in quest'ultimo senso, l'esperienza è più che natura, natura che si crea), si rimanda a G. DELEDALLE, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, cit., p. 410. Più in generale, sulla prospettiva naturalista si rimanda allo studio di J. L. BLAU, *Movimenti e figure della filosofia americana*, cit., pp. 403-16; P. ROMANELL, *Verso un naturalismo critico. Riflessioni sulla recente filosofia americana*, Taylor Torino Editore 1953, V. VERRA, *naturalismo umanistico e sperimentale di John Dewey*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1950; Enzo Paci in *La filosofia contemporanea* parla di storicismo naturalistico, poiché si assume la natura come processo temporale e quindi storico (E. PACI, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1974, p. 146).

che, complementariamente, come parte della natura, vi interviene per realizzarne situazioni significative. La lezione della biologia evoluzionista ha un rilievo filosofico in quanto rimuove la problematica della teoria della conoscenza tradizionale e mostra l'inconsistenza del dualismo che la sostiene; contrapponendovi la visione di uno sviluppo, nel quale il soggetto dell'esperienza è un animale continuo con altre forme organiche in un processo di organizzazione secondo un ordine di complessità crescente⁹³³. Il metodo denotativo filosofico s'intreccia con le scienze biologiche. Il modello stesso del processo di indagine è quello dell'interazione biologica, che descrive i processi di vita di piante e animali con il loro ambiente.

Che la vita naturale organica costituisca il modello generale, lo schema del comportamento elementare, è già presente in *The New Psychology* del 1884⁹³⁴. Qui Dewey, nell'intento di prendere le distanze dalla concezione dell'esperienza della psicologia ottocentesca imperniata su una visione meccanicistica dell'uomo, e di mostrare i limiti di quella astratta settecentesca; trova nella biologia un punto di appoggio su cui poi fa leva per attuare una trasformazione qualitativa degli studi psicologici. Introducendo il concetto di organismo⁹³⁵, applicato alla vita mentale, egli scrive:

Alla biologia si deve il concetto di organismo [...] in psicologia questo concetto ha portato a riconoscere la vita mentale come un processo unitario ed organico che si sviluppa secondo le leggi di tutta la vita e a superare, perciò, l'idea della vita mentale come un teatro ove si esibiscono facoltà autonome ed indipendenti o un *rendezvous* in cui sensazioni e idee atomiche ed isolate si incontrano, tengono una superficiale conversazione e poi si separano per sempre. Insieme a questo riconoscimento della solidarietà della vita mentale, si determina quello delle relazioni che essa intrattiene con altre vite organizzate in

⁹³³ La tesi continuista nella *Logica* viene, infatti, enunciata nei termini del postulato di continuità fra le attività e le forme più basse (ossia meno complesse) e quelle più alte (ossia più complesse), ove per "continuità" s'intende «esclusione della semplice rottura da un lato e della semplice ripetizione o identità dall'altro» (J. DEWEY, *Logica: teoria dell'indagine*, cit., p. 59 [LW, 12, p. 30]).

⁹³⁴ ID., *The New Psychology*, cit., pp. 48-49. Qui profila i diversi compiti che attendono alla nuova psicologia, in contrapposizione a quella vecchia: spetta a essa occuparsi dell'uomo in maniera unitaria (ossia delle relazioni tra la sfera psichica e quella psichica); di valorizzare le scienze storico-sociali; di tematizzare i rapporti tra le diverse sfere dell'attività umana, dalla scienza alla morale, linguistica, politica.

⁹³⁵ L'impiego del concetto di organismo viene da Dewey stesso riportato anche a Kant, oltre che alla biologia. In *Kant and Philosophic Method* Dewey vede in Kant lo scopritore del Metodo filosofico nel momento in cui ha posto l'attenzione sul potere sintetico (non solo sulla funzione analitica) dell'attività dell'intelletto e, con ciò, sulla base della relazione organica delle categorie del pensiero con l'esperienza (come i membri di un organismo con il tutto); e vede in Hegel colui che ha portato a compimento l'idea kantiana, avanzando un'idea dell'esperienza "privata" del presupposto kantiano dell'estetica trascendentale (la cosa in sé) e concepita come unità organica di materia dell'esperienza e coscienza di sé.

società. L'idea di ambiente è una necessità per l'idea di organismo, e con la concezione dell'ambiente viene l'impossibilità di considerare la vita psichica come una realtà individuale, isolata che si sviluppa nel vuoto⁹³⁶.

In questo scritto, per la prima volta, la nozione di ambiente (*environment*) compare legata al concetto di organismo. Con questa nozione egli dà sviluppo alla relazione organica dell'individuo, oltre che con il mondo naturale, con la vita sociale. E apre la riflessione psicologica al vasto ambito delle ricerche storico-sociali che si occupano delle varie sfere dell'attività umana, osservando: «Insieme con questo riconoscimento della solidarietà della vita mentale è venuto quello della relazione in cui questa ultima sta alle altre vite organizzate nella società. L'idea dell'ambiente è necessaria all'idea di organismo e con il concetto di ambiente viene alla luce l'impossibilità di considerare la vita psichica come una cosa individuale, isolata, che si sviluppa nel vuoto»⁹³⁷. Da notare che nel concetto di organismo convergono tanto l'idea di totalità di matrice hegeliana, tanto l'idea del vivente aristotelica (Trendelenburg); quanto il nesso tra organizzazione biologica e sfera psichica dell'individuo, accresciuta negli studi di biologia e fisiologia⁹³⁸. Proprio le ricerche biologiche e fisiologiche mostrano che l'interazione di organismo e ambiente non è un qualcosa che si aggiunge come un terzo addendo agli altri due termini, separatamente considerati; bensì, che il mondo naturale, è ambiente solo quando entra direttamente in contatto con le funzioni vitali; mentre «l'organismo è esso stesso una parte del più vasto mondo naturale ed esiste come organismo soltanto in rapporto attivo al suo ambiente»⁹³⁹. Con la tesi della continuità tra esperienza e natura, espressa in termini di interazione e transazione⁹⁴⁰ tra organismo e ambiente, Dewey può sbarazzarsi della concezione di un vivente (o organismo) isolato, e del soggettivismo implicito in questa posizione. Se si mostra infatti che la distinzione tra organismo e ambiente è di natura pratica e temporale e che riproduce sul piano del pensiero lo stato

⁹³⁶ ID., *The New Psychology*, cit., [in *EW*, 1, p. 56].

⁹³⁷ *Ibidem*.

⁹³⁸ In proposito si veda anche ID., *Soul and Body*, (1886) [in *EW*, 1, pp. 83-115] dedicato alle relazioni tra anima e corpo.

⁹³⁹ ID., *Logica*, cit., p. 71 [in *LW*, 12, p. 40].

⁹⁴⁰ Quest'ultimo, «transazione», compare solo più tardi in *Knowing and the Known*; questa nuova terminologia serve per accentuare il carattere non-isolazionista dei termini della relazione, che non sono da considerarsi come esistenze sostanzialmente separate, ma sussistono solo reciprocamente l'un l'altro in un sistema comune (traduzione italiana di N. Dazzi e E. Mistretta con il titolo *Conoscenza e transazione*, La Nuova Italia, Firenze 1974) [in *LW*, 16]. Il significato di questo termine è già operante nello scritto del '96 *The Reflex Arc Concept in Psychology*. Per il significato di «transazione» si veda il commento di A. VISALBERGHI, *Esperienza e valutazione*, cit., pp. 3-11.

di tensione particolare in cui viene a trovarsi un dato organismo rispetto a un ambiente determinato, si è poi costretti a considerare le stesse attività dell'organismo più evoluto (idee, credenze, dubbi, etc.) non come stati soggettivi di un individuo isolato, bensì come comportamenti in cui organismo e ambiente agiscono e interagiscono. Per lui la natura non è un meccanismo prestabilito, è un processo e noi facciamo uno con essa. Nel momento in cui ci comprendiamo come parti della natura possiamo lavorare con essa per fare delle scelte. Questa relazione di appartenenza viene ripresa nelle puntualizzazioni terminologiche e concettuali in *Conoscenza e transazione*:

[...] osservatore ed osservato vengono considerati tali da formare un unico organismo. [...] Analogamente si considerano il conoscere e il conosciuto [...]. «Naturale» è l'appellativo che diamo a questo sistema comprensivo del conoscere del conosciuto; appellativo che non vuol suggerire come, come invece spesso avviene, alcuna preferenza o alcun pregiudizio nei riguardi della «natura». Il nostro punto di vista consiste semplicemente in questo: dal momento che l'uomo, in quanto organismo si è evoluto fra gli altri organismi in una evoluzione cosiddetta «naturale», ci proponiamo di considerare per ipotesi tutti i suoi comportamenti, compresi i suoi conoscere più avanzati, non come attività esclusivamente sue, o anche principalmente sue, ma processi della situazione organismo-ambiente nel suo complesso; situazione che consideriamo sia inclusa nel campo delle nostre conoscenze, sia come quella da cui le conoscenze stesse hanno origine⁹⁴¹

Sullo sfondo di questa posizione c'è la teoria darwiniana dell'evoluzione. Darwin pubblica il suo saggio *L'origine della specie* nel 1859 dopo aver presentato alla Linnean Society l'anno precedente i contenuti della sua teoria evoluzionista per mezzo della selezione naturale⁹⁴². Nel 1871 uscirà *L'origine dell'uomo* e nel 1872 *L'espressione delle emozioni dell'uomo e negli animali*. Fin da subito l'impatto delle sue scoperte è fortissimo sull'immagine del mondo, spogliata dalla narrazione creazionistica con le sue certezze, e sull'immagine dell'uomo (e del suo posto nel mondo). La sua tesi, che la specie umana derivi da forme biologiche esistenti aveva implicazioni filosofiche sulla concezione dell'individuo, che, considerato alla stregua di qualsiasi altro componente di specie vivente, veniva a perdere ogni "perfezione" e a essere sottoposto alle tensioni e agli istinti. Lo stesso Darwin, nel suo approccio rivoluzionario, traeva conseguenze

⁹⁴¹ J. DEWEY e A. BENTLEY, *Conoscenza e transazione*, cit., p. 124 [in LW, 16, p. 97].

⁹⁴² Cfr. R. MARTINELLI, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, cit., p. 149-65.

metafisiche sul problema della mente⁹⁴³, rendendo indispensabile approfondire il suo studio in relazione alle funzioni corporee.

Nello scritto autobiografico del 1930, Dewey riconosce che la concezione biologica della psicologia (chiamata dall'autore "corrente obiettiva") ha agito in lui come «un lievito [as a ferment] per trasformare vecchie opinioni»⁹⁴⁴. L'idea che noi siamo esseri attivi, coinvolti fin dall'inizio nel direzionare la nostra azione in risposta ai cambiamenti del nostro ambiente⁹⁴⁵, ha conseguenze profonde sulla concezione della psiche e del pensiero. Essa comporta che il pensiero venga organicamente inserito nell'esperienza di cui è funzione e tratto costitutivo, e che prenda a punto di partenza adeguato per la comprensione del suo funzionamento la comprensione del soggetto come centro vitale, vivente impegnato, per portare a successo, attraverso gli strumenti di cui dispone, le relazioni che stabilisce con le circostanze⁹⁴⁶. Lo sviluppo coerente di queste tesi sul piano della logica, conduce Dewey a una logica naturalistica del pensiero e della conoscenza, in cui la distinzione logica di fatti e idee viene elaborata strumentalmente nell'interesse dell'intelligenza in vista dell'esercizio delle funzioni vitali⁹⁴⁷. La correlazione di organismo e ambiente diviene per il filosofo lo strumento teorico, sul piano del metodo filosofico, per dissolvere la dicotomia tra il "mentale" e il "fisico" che, a partire dal XVI secolo, aveva costretto il pensiero scientifico a procedere sui binari ristretti di una concezione mentalistica dell'indagine. Essa costituisce altresì la premessa per la riformulazione in termini naturalistici del rapporto tra soggetto che

⁹⁴³ Riferimento a C. DARWIN, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Taccuini M e N, *Profilo di un bambino*, Boringhieri, Torino 1982.

⁹⁴⁴ J. DEWEY, *Dall'assolutismo allo sperimentalismo*, cit., p. 130 [in LW, V, p. 156].

⁹⁴⁵ Cfr. ID., *The logic of judgement of practice*, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», XII (1915), pp. 502-23, pp. 533-43, rivisto e ristampato in *Essays in Experimental Logic* del 1916 [in MW, VIII, pp. 14-82, qui nota a p. 53]; trad. it. in *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, cit., pp. 159-218, qui nota a p. 192).

⁹⁴⁶ Cfr. ID., *What are states of mind?*, conferenza pronunciata al New York Philosophical Club il 21 novembre 1912 [in MW, VII, pp. 31-42, qui p. 35], trad. it. in *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, cit., pp. 147-158, qui p. 150.

⁹⁴⁷ Cfr. ID., *The control of ideas by facts*, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», 4 (1907), pp. 197-203, pp. 253-59, pp. 309-19, rivisto e ristampato in *Essays in Experimental Logic* del 1916 [in MW, IV, pp. 78-90, qui p. 82]; trad. it. in *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, cit., pp. 97-108, qui p. 101. Nel descrivere la distinzione di carattere operativo tra "fatti" e "idee" Dewey prende a esempio un uomo che si è perso nel bosco e, per uscirne, cerca di ricostruirsi una immagine corretta della strada da percorrere e un piano di azione per realizzarla, e mostra che immagine (idea) e sua realizzazione (piano di azione) sono strettamente legati. L'idea non è «un pezzo di materiale appartenente alla coscienza, ma dell'interpretazione dell'ambiente localmente presente in riferimento alla sua porzione assente, quella parte cui ci si riferisce, in quanto distinta, al fine di fornire una visione del tutto. Non saprei dire in che modo una tale idea possa differire dal proprio piano d'azione per ritrovare la strada» (p. 102 [in MW, IV, pp. 83-84]).

osserva e oggetto del concepire. Le conseguenze non sono percepibili però solamente sul piano logico, ma anche su quello dell'agire morale degli uomini. Giacché, per lui, gli atti conoscitivi danno luogo ad azioni e a comportamenti osservabili e ciò responsabilizza l'uomo come attore che deve rispondere del proprio operato ed essere riconosciuto socialmente. L'incontro con la biologia non si svolge unilateralmente nell'accettazione dei suoi risultati, i quali vengono elaborati, secondo un atteggiamento conciliatorio, in modo tale da fondere la concezione naturalistica con il sentimento o senso vitalistico di "ciò che vive". Della variazione delle specie Dewey accoglie l'istanza empirica e anti-metafisica, non meccanicistica, e la svolge poi sul piano di una capacità inventiva dell'azione intelligentemente guidata⁹⁴⁸. Quando nella *Logica* si chiede: «Come mai accade che lo sviluppo del comportamento organico sino all'indagine controllata comporti la differenziazione e cooperazione di attività d'osservazione e di attività concettuali?»⁹⁴⁹, la risposta, che viene suggerita, investe la dimensione del linguaggio e dei simboli linguistici unitamente una teoria dell'azione, come pratica inserita in un contesto sociale e culturale, a servizio dei fini umani. Sintetizzata nei seguenti termini, essa dice: se si mostra che la distinzione tra organismo e ambiente è di natura pratica e temporale e che riproduce sul piano del pensiero lo stato di tensione particolare in cui viene a trovarsi un dato organismo rispetto a un ambiente determinato; allora si è costretti a considerare le stesse attività dell'organismo più evoluto (idee, credenze, dubbi, etc.) non come stati soggettivi di un individuo isolato, bensì come comportamenti in cui organismo e ambiente agiscono e interagiscono reciprocamente.

Un esempio di applicazione del metodo denotativo è offerto dalle analisi sull'interesse e sulle componenti volitive operanti all'interno dei processi esperienziali che presentano similarità con i temi trattati da Dilthey⁹⁵⁰. Già in *Psychology* del 1887

⁹⁴⁸ La libertà è per Dewey un concetto positivo del nostro impegno nella natura [cfr. *LW*, 1, p. 265].

⁹⁴⁹ *Id.*, *Logica, teoria dell'indagine*, cit., p. 77 [in *LW*, 12, p. 45].

⁹⁵⁰ Si veda il decimo capitolo della *Breslauer Ausarbeitung*, intitolato *Die Enge des Bewußtseins und das Gesetz der Aufmerksamkeit* (*GS* XIX, pp. 132-141) nel quale il filosofo si richiama alla tesi della «ristrettezza della coscienza», affermando il carattere parziale di ciò di cui sia ha, di volta in volta, coscienza (un ristretto insieme di fatti psichici in un tessuto esperienziale molto vasto). Come illuminati da un raggio luminoso, questi fatti psichici sono momenti elevati di attenzione che si costituiscono in unità grazie all'azione sintetica della coscienza, in una continua dialettica chiaroscurale tra sfondo e punto focale. Sul tema si rimanda a A. MARINI, *Wilhelm Dilthey. Alle origini della filosofia contemporanea*, cit.; M. PASCHI, *Dilthey. La mente e le cose*, cit., pp. 40-47; M. FAILLA (*Dilthey e la psicologia del suo tempo*, cit., pp. 54-58) la quale chiarisce su questo punto la distanza di Dilthey dalla posizione associazionistica di Wundt, sulla base di una accentuazione da parte di Dilthey della operatività

Dewey presenta un modello olistico centrato sul fattore attivo dell'interesse che determina la direzione dell'attenzione a selezionare determinati aspetti dell'esperienza in relazione a fini-in-vista o a determinate risposte. Dewey eliminerà dal suo vocabolario il richiamo alla «volontà» e alla «appercezione» dei primi scritti, ma quanto queste categorie esprimevano continua a essere presente negli scritti successivi. Il tema che le nostre esperienze si svolgono attorno a un centro di interessi, in cui si compendiano i fini e si orientano le azioni, attivo già negli scritti degli anni ottanta⁹⁵¹, ricorre in *Esperienza e natura*, ove viene sviluppato insieme all'idea che ogni conoscenza è inseparabile dai propositi che animano la volontà e da una qualche implicazione di carattere morale⁹⁵². In *Esperienza e natura*, nell'ottavo capitolo intitolato «L'esistenza e le idee», Dewey cerca di definire in modo adeguato la coscienza, preoccupandosi di prendere le distanze da coloro che si rappresentano la coscienza interna come uno spettatore (tesi dell'idealismo soggettivo) e la raffigura come forza proiettata al mutamento. Egli giunge a questa definizione solo dopo aver presentato la teoria «emergente» della mente⁹⁵³, secondo la quale la funzione mentale (significativa), pur preservando caratteri peculiari, si dispone in continuità con il mondo naturale⁹⁵⁴. Per argomentare questa concezione continuista, egli muove dall'uso comune del termine coscienza, che porta con sé due valenze differenti. In una prima valenza la

elementare dell'io (e dell'azione sintetica della coscienza) che si sottrae a ipotesi di interferenze causali tra il fisico e lo psichico (ossia a una concezione causalistica dell'io). Dilthey, proprio in questo testo, non parla solo di attenzione, ma anche di azione sintetica della coscienza, in ogni più piccolo momento temporale di compiere una sintesi della coscienza (cfr. *GS XIX*, p. 141). Richiamo alla Failla da rivedere.

⁹⁵¹ In *The Obligation to Knowledge of God* (pubblicato sul «Monthly Bulletin», Students' Christian Association, University of Michigan, VI, November 1884, pp. 23-25 [in *EW*, 1, pp. 34-47]) Dewey considera il tema della volontà in rapporto alla conoscenza; affrontando la tematica religiosa (interpretata come una dimensione naturale dell'interiorità umana) da un punto di vista filosofico; e critica le filosofie che separano conoscenza e volontà, verità e dovere. Nello stesso periodo formula il riferimento alla totalità e alla interrelazione universale di tutti i fatti, non formalmente bensì sulla base dell'esperienza e della loro unitarietà nelle nostre esperienze (*Kant and Philosophic Method*, «Journal of Speculative Philosophy», XVIII, April 1884, pp. 162-174 [in *EW*, 1, pp. 34-47]).

⁹⁵² Si legge in *The Obligation to Knowledge of God*: «The other error is that we have considered knowledge in its *origin* as a faculty apart, separate from our will and our desires. But the fact is that there is no knowledge of anything except as our interests are alive to the matter, and our will actively directed toward the end desired. We know only what we most *want* to know. To know or not to know not a colorless intellectual thing, involving no part of man's moral nature» (ID, *The Obligation to Knowledge of God*, cit., *EW*, 1, p. 62).

⁹⁵³ J. DEWEY, *Esperienza e natura*, cit., p. 200 [in *LW*, 1, pp. 207-208].

⁹⁵⁴ Egli ha definito la mente come «la proprietà di un particolare campo di eventi che interagiscono tra di loro» (*ivi*, p. 194 [in *LW*, 1, p. 201]), attribuendole così un carattere situazionato e relazionale: «Il mondo è il contenuto oggettivo della conoscenza, perché la mente si è sviluppata *nel* mondo; una realtà corporeo-mentale, le cui strutture si sono sviluppate secondo le strutture del mondo nel quale essa esiste, troverà naturalmente alcune delle sue strutture conformi e congeniali con se stesse» (*ivi*, p. 203 [in *LW*, 1, p. 211]).

coscienza è come l'apparire immediato delle cose sensibili, le qualità immediate (*feelings*) possedute (vale a dire, un *primum* esistenziale che sussiste «indipendentemente dall'uso dei segni e dalla comunicazione»⁹⁵⁵). Nella seconda, la coscienza, intesa quale consapevolezza degli oggetti, è rivolta al significato degli eventi passati presenti e futuri. I due aspetti, per quanto distinti, interagiscono in un rapporto di implicazione e reazione reciproca, attraverso il quale attorno alle qualità immediatamente esperite si determina una serie di operazioni, o di scelte organiche immediate, che influisce nella direzione della condotta, e, al contempo, queste qualità vengono modificate in un processo continuo di acquisizione di significati «con l'uso degli strumenti e del linguaggio»⁹⁵⁶. L'analisi della vita della coscienza, condotta col metodo descrittivo, la restituisce come un processo intermittente di varia intensità tra intercettazione di segnali trasmessi e opaca potenzialità transitiva. Processo che si sottrae sia a uno schema interpretativo causale che a uno schema sostanzialista⁹⁵⁷. La centralità delle componenti volitive e del direzionamento dell'interesse, cui approda la disamina deweyana, erode quindi tanto il modello “cartesiano” (di una coscienza trasparente a se stessa), quanto quello esplicativo psicologico (combinazione di elementi univoci), quanto ancora quello irrazionalistico. Essa sposta l'attenzione sui contenuti dei processi coscienziali, sul loro aspetto qualitativo, sull'intreccio complessivo (naturale, sociale, culturale) in cui questi emergono e acquistano minore o maggiore intensità: e pertanto sulla dialettica «autentico sforzo creativo individuale»⁹⁵⁸ e tratto di connessione e ordine continui, in cui il soggetto vivente viene a trovarsi.

Le conseguenze che Dewey trae dalla continuità di uomo e natura lo aiutano infine a rispondere alla domanda su cosa sia costitutivo per l'uomo. Egli tanto si adopera per mostrare che il mondo umano ha un fondamento naturale e differisce solo per modi di organizzazione da altri livelli d'esperienza (materiale e organico)⁹⁵⁹, quanto s'impegna a definire la specificità del mondo umano, nel dare vita a forme di esperienza nuove: comunicazione, significati, comunità, tradizioni (in senso lato l'esperienza culturale)⁹⁶⁰.

⁹⁵⁵ *Ivi*, p. 218 [in *LW*, 1, p. 226].

⁹⁵⁶ *Ivi*, p. 219 in *LW*, 1, p. 227].

⁹⁵⁷ L'autore parla di «frangia» (*ivi*, p. 219 [in *LW*, 1, p. 227]), zone di «penombra» (*ivi*, p. 223 [in *LW*, 1, p. 230]), «sfumature che si diramano dal fuoco» (*ibidem*), una coscienza di fondo vaga e totale che sussiste attorno a ogni pensiero distinto.

⁹⁵⁸ *Ivi*, p. 180; cfr. *ivi*, p. 183.

⁹⁵⁹ Cfr. J. DEWEY, *Esperienza e natura*, 1848, cit., p. 80.

⁹⁶⁰ Si vedano i capitoli dal quinto all'ottavo di *Esperienza e natura*.

In *Antinaturalism in Extremis* l'argomento principale a difesa del naturalismo contro ogni forma di anti-naturalismo, suona: «Democracy cannot obtain adequate recognition of its own meaning or coherent practical realization as long as antinaturalism operate to delay and frustrate the use of the methods by which alone understanding and consequent ability to guide social relationships are attained»⁹⁶¹. L'ultima parola è, pertanto, il metodo dell'azione intelligente. Il suo naturalismo pare così condividere con Dilthey l'attenzione a ciò che è significativo e costitutivo per l'umano. In una prospettiva differente anche il filosofo di Biebrich mirava, con il richiamo alla vita e vitalità, a superare un concetto ristretto dell'esperienza e dell'uomo.

⁹⁶¹ Id., *Antinaturalism in Extremis*, in *Naturalism and the Human Spirit*, a cura di Y. H. Krikorian, Columbia University Press, New York 1944, pp. 1-16 (qui p. 3; cfr. anche p. 10).

Considerazioni conclusive

Dedichiamo le ultime pagine della ricerca a esporre alcune considerazioni finali su tre temi centrali della teoria dell'esperienza per completare l'esame comparativo di Dilthey e Dewey. I tre temi sono: a) riflessività strumento di mediazione e ricostruzione dei processi esperienziali; b) il nesso di agire e conoscere nell'unità dell'uomo vivente; c) note per una teoria dell'azione. Prima di passare a considerarle, ricapitoliamo il percorso compiuto. Il pensatore tedesco e quello statunitense muovono dall'esigenza comune di contrastare la concezione atomistica e razionalista dell'esperienza. Entrambi avanzano in una direzione analoga nell'ancorare l'esperienza all'intreccio di condizionamento e libertà dell'attività del vivente. Così i nostri percorrono questa strada per trovare una risposta ai cambiamenti (economici sociali politici) della società del tempo; e raccolgono l'attualità dell'eredità moderna nella *Diesseitigkeit* ("al di qua"). Il loro sguardo è rivolto all'"al di qua" nell'intento di recuperare il significato umano dei saperi empirici e di valorizzare la comprensione dell'uomo come una realtà dinamica costitutivamente aperta. Critici dell'associazionismo e del meccanicismo, i due filosofi inseguono una soluzione conciliatoria, tesa a ricomporre ricerca scientifica e comprensione vitale dell'esperienza. Durante l'esposizione abbiamo ripercorso i momenti costitutivi delle metodologie da loro approntate, sia in opposizione alla tradizione (empirista razionalista trascendentale), sia nell'analisi genetica delle operazioni più complesse del pensiero. Rispondendo alla domanda sulle condizioni di pensabilità dell'esperienza, Dilthey si rifà alle categorie della vita (o reali), Dewey al giudizio di pratica, e si riportano entrambi all'esperienza situata di un soggetto vivente, carico di interessi e bisogni, inserito nell'ambiente circostante e nella catena storica. Consideriamo il primo tema.

a) *Riflessività strumento di mediazione e ricostruzione dei processi esperienziali.* Il tema della comprensione di sé (*Selbstbesinnung*) è una formulazione centrale nel pensiero di Dilthey, che, va ricordato, è uno dei primi a immettere questa espressione

nel dibattito filosofico tedesco d'ottocento⁹⁶². E altrettanto importante è in Dewey il tema della *reflection* (o *reflexive experience*), fattore intermedio e ricostruttivo essenziale nella dinamica migliorativa tra «esperienza primaria» ed «esperienza riflessa». Secondo Dilthey appartiene al comportamento umano “naturale” un sapere riflessivo dei rapporti vitali, ove per «naturale» s'intende non un atteggiamento contrapposto a quello acculturato (*geistig*), ma il processo formativo stesso in cui acquista senso la contrapposizione naturale-spirituale, ossia un sapere primario della irriducibile dinamica della vita («die natürliche Ansicht des Lebens»⁹⁶³). La riflessività è un tema che l'autore chiarisce spesso con l'ausilio di immagini prese dall'arte «espositiva»⁹⁶⁴. La riflessione suscitata infatti dall'esperienza artistica si svolge in una dinamica che ha in comune con la *Selbstbesinnung* un processo di sospensione degli interessi immediati e di ampliamento degli orizzonti per mezzo dell'integrazione di nuovi. Con la comprensione di sé l'autore pone in primo piano la capacità dell'individuo di condensare nel presente l'intensità delle forze proprie e di quelle condivise; egli mette la filosofia in continuità con tale disposizione umana, definendola «un'azione che porta a coscienza e pensa a fondo la vita», il «soggetto nelle sue relazioni come vitalità»⁹⁶⁵. La ricerca filosofica⁹⁶⁶, che opera con i materiali offerti dalla storia e dalle produzioni scientifiche, che scompone e ricomponde in retrospettiva e in prospettiva le connessioni considerate nel tutto in cui sono sorte, adempie questo compito fondamentale dell'auto-comprensione. Essa porta a consapevolezza, nel

⁹⁶² Cfr. la voce «Selbstbesinnung» in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., a cura di E. PACZWOSKA-LAGOWSKA, IX, pp. 330-331, e a cura di G. KÜHNE-BERTRAM, *ivi*, pp. 331-334.

⁹⁶³ W. DILTHEY, *Frammenti per una poetica (1907-1909)*, in *Estetica e poetica*, cit., pp. 291-99, qui p. 299 [*Fragmente zur Poetik (1907/8)* GS VI, pp. 313-20, qui p. 319]. Più volte incontrata nel corso della nostra ricerca, ai confini del sapere e dell'agire, tra lato biologico e comprendente, tra impulsi e sentimenti di un individuo inserito in una connessione reciproca con il mondo ed altre persone (cfr. G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, cit., pp. 72-87).

⁹⁶⁴ L'arte espositiva allarga la stretta cerchia di vissuto in cui ognuno è chiuso; solleva la connessione di vita raccolta nell'oscuro e violento *accorgersi*, alla sfera chiara e leggera del riprodurre; mostra la vita rispecchiata in capacità intellettuali più potenti delle nostre e le proietta in una lontananza dalla connessione del nostro agire che ci mette, nei suoi riguardi, in uno stato di libertà [...]. Così l'orizzonte della nostra esistenza, attraverso le creazioni di molti grandi geni che si completano l'un l'altro, si allarga smisuratamente (W. DILTHEY, *Contributi allo studio della individualità (1895-96)*, cit., p. 478 [GS V, p. 276]).

⁹⁶⁵ Cfr. lettera a Yorck di fine agosto o inizio settembre del 1897 (ID., *Carteggio 1877-1897*, cit., pp. 353-54).

⁹⁶⁶ ID., *Über die Geschichte der Wissenschaften*, cit., GS V, p. 35.

singolo individuo⁹⁶⁷, i significati sociali e collettivi, l'appartenenza al proprio tempo, il legame tra forme storiche e vitalità da cui sono sorte. Le radici storiche di questo concetto affondano, secondo Dilthey, nella disposizione volitiva nei confronti della effettualità del cristianesimo delle origini e nel principio dell'unità del fondamento conoscitivo e morale della Riforma luterana. Egli dà svolgimento filosofico a questa eredità religiosa configurando nella comprensione di sé una nozione che sussume un significato gnoseologico e uno pratico. Inoltre, parlando di comprensione di sé, l'autore pensa alla direzione pratica della vita, alla trasformazione della società, all'intervento sulla prassi di vita⁹⁶⁸. Nel primo volume dell'*Introduzione*, che ripercorre i momenti salienti dei tentativi sfumati di fondazione metafisica⁹⁶⁹, Dilthey descrive l'«itinerario di una *Selbstbesinnung* psico-storico-sociale dell'universo-mondo»⁹⁷⁰, che non coincide né con una retrospettiva del passato soltanto né con una visione contemplativa di ciò che è avvenuto e rimane distante. L'autoriflessione, che rielabora l'esperienza vissuta e integra la prospettiva gnoseologica della teoria della conoscenza, diviene così fondamento per una filosofia della effettualità e della vita⁹⁷¹, in grado di offrire una base per contrastare gli effetti di smarrimento di fronte alla spersonalizzazione dei rapporti umani e alla condizione di individui ridotti a parte di una macchina⁹⁷². Elevando a metodo la auto-valorizzazione dei processi vitali mediante la comprensione di sé⁹⁷³, egli giunge infine ad assegnare alla riflessione filosofica una «funzione sociale»⁹⁷⁴. Nel *Berliner Entwurf* egli individua il «compito della filosofia del presente»⁹⁷⁵ in una autocomprensione dell'uomo e della società su se stessa, attraverso la quale il pensiero

⁹⁶⁷ ID., «Visione d'insieme del mio sistema», *La dottrina delle visioni del mondo*, cit., pp. 303-304 [GS VIII, p. 184]. Non si tratta di una consapevolezza universale "travasata" nell'individuale, il rapporto tra singolo individuo e mondo storico non né di perfetta trasparenza né di perfetta proporzione.

⁹⁶⁸ ID., *Das Problem der Religion (1911)*, cit., GS VI, p. 289, p. 292, p. 303.

⁹⁶⁹ Cfr. anche *Primi progetti di teoria della conoscenza*, cit., pp. 127-28 [GS XIX, p. 57].

⁹⁷⁰ A. MARINI, *L'autobiografia in Dilthey come concetto fondamentale di una concezione storiografica*, cit., p. 18.

⁹⁷¹ W. DILTHEY, *Berliner Entwurf*, cit., GS XIX, p. 306.

⁹⁷² *Ibidem*.

⁹⁷³ Cfr. A. MARINI, *Alle origini della filosofia contemporanea*, cit., p. 91. L'autore rileva, e argomenta, come un tratto caratteristico del pensiero diltheyano la circolarità dei problemi dall'ambito teologico a quello filosofico, dalla fondazione delle scienze dello spirito a psicologia. Questa caratteristica «permanenza dei problemi» si manifesta in una dialettica del traducibile-intraducibile: i temi sono traducibili nelle forme dell'analogia, struttura e comprensione, e, al contempo, intraducibili in quelle di sviluppo, anomalia e storicità, sviluppo (dialettica che esprime la vita stessa come circolarità). Questo è il quadro in cui opera il tentativo del filosofo di conciliare tra descrizione morfologica, spiegazione ipotetico deduttiva scientifico-naturale e comprensione ermeneutica del mondo storico sociale.

⁹⁷⁴ Cfr. lettera a Yorck di inizio luglio 1896 (ID., *Carteggio 1877-1897*, p. 326).

⁹⁷⁵ ID., *Berliner Entwurf*, cit., GS XIX p. 304.

prende forza per intervenire nell'orientamento dell'agire, e conclude per l'incontro di teoria e prassi, di ricerca teorica e posizionamento pratico⁹⁷⁶. La *Selbstbesinnung*, mettendo a nudo il dualismo su cui si erge la teoria della conoscenza, diventa per il filosofo tedesco lo strumento e il fondamento (*Grundlage*) per una comprensione unitaria dell'esperienza.

Nella concezione funzionale deweyana il pensiero viene considerato come un modo qualificato del comportamento umano. Esso appartiene all'esperienza come un tratto organico del suo funzionamento, ed è parte integrante e attiva della situazione (contestuale). La riflessività è una qualità specifica del comportamento, che si rivela a partire dalla funzione di guida per la condotta umana che si muove in un ambiente incerto e problematico. Dewey volge la sua attenzione ai modi in cui l'esperienza può essere trasformata attraverso la presa di coscienza (*to be-self consciously*) delle relazioni tra le cose e del loro carattere potenziale. E chiama questo processo ricostruzione⁹⁷⁷. La caratteristica essenziale della riflessione «consiste nel controllo dell'ambiente in vista del progresso e del benessere umano, dove l'opera di controllo è stimolata dalle esigenze, difetti, problemi che emergono quando l'ambiente opprime o limita l'uomo o quando l'uomo si sforza, non avendone le conoscenze, di dominare l'ambiente»⁹⁷⁸. Se, come dice Dewey, l'unico modo in cui l'uomo può giungere a una sicurezza è progettare una trasformazione della situazione presente in un'altra con meno fattori di rischio, la riflessione interviene in questo processo come momento ricostruttivo che amplia nel loro complesso le funzioni dell'organismo. Il filosofo statunitense eleva a metodo la capacità di ordinare in maniera teleologica le situazioni determinate, mediante l'intervento dell'intelligenza. In questi termini apre una prospettiva in cui la contrapposizione tra teoria e pratica non trova più posto. Teorico e pratico sono termini che designano due atteggiamenti che definiscono reciprocamente il loro significato in virtù del servizio che l'uno reca all'altro⁹⁷⁹. L'autoriflessione corrisponde così alla «critica» che predispone un «controllo intelligente dell'esperienza, di tutti i momenti di

⁹⁷⁶ Cfr. ID., *Breslauer Ausarbeitung*, cit., GS XIX, p. 89.

⁹⁷⁷ E che potrebbe essere chiamato «ri-narrativization» (cfr. R. GILMORE, *Dewey's Experience and Nature as a Treatise on the Sublime*, cit., p. 281).

⁹⁷⁸ J. DEWEY, *Introduzione [ai «Saggi di logica sperimentale»]*, cit., p. 242 [in MW, 10, p. 333].

⁹⁷⁹ ID., *The relationship of thought and its subject matter*, cit., p. 30 [in MW, 2, p. 306].

essa»⁹⁸⁰. Egli assegna alla filosofia il compito di una «teoria generale della critica»⁹⁸¹ in continuità con l'impiego del pensiero riflessivo sia nella vita ordinaria che nella scienza⁹⁸².

Pertanto, attraverso il dispositivo dell'autoriflessione e della riflessione, tanto Dilthey quanto Dewey, pervengono a una ricostruzione affine dell'esperienza, ponendo a base di essa l'unità del teoretico e del pratico, e l'unità del soggetto, antropologica e storica.

Passiamo alla seconda considerazione conclusiva.

b) *Il nesso di agire e conoscere nell'unità dell'uomo vivente.* Con il modello dell'auto-comprensione emerge una modalità del nesso di agire e conoscere che fa capo a uno "svolgimento narrativo", il cui soggetto è un uomo vivente nell'unità delle sue forze fisiche e psichiche. Parliamo di svolgimento *narrativo* perché ogni riflessione si compie all'interno di un *contesto* di azioni rivolte al mondo, come un dispositivo che si svolge in una costante revisione e ricostruzione del proprio orientamento e dell'ambiente. La proposizione che "tanto l'origine quanto lo sviluppo del pensiero hanno carattere pratico" s'inquadra in una concezione unitaria del soggetto, alla quale contribuiscono: la visione continuista della "intellettualità della percezione", l'acquisizione che l'essere vivente sia in una relazione di reciprocità con l'ambiente, una visione attivistica del soggetto. Diamo uno sguardo ai tre argomenti.

Continuità di riflessività ed esperienza. Nella teoria dell'esperienza dei due filosofi si delinea una concezione filosofico-antropologica che indica nella «Reflexivität» un modo specificamente umano di comportamento nell'interazione di natura e storia, ossia un *saper* del proprio fare e delle pulsioni che lo animano⁹⁸³. Questo tema è già emerso in più punti della nostra esposizione nel richiamo alla tesi della «intellettualità della percezione». Nelle *Idee* Dilthey supera le due dicotomie kantiane (intuizione sensibile-pensiero puro e materia e forma-contenuto del conoscere) proprio facendo ricorso alle analisi fisiologiche che mostrano, in luogo della frattura, la gradazione tra pensiero tacito e discorsivo (a seconda del livello di presa di coscienza con cui ci si impadronisce

⁹⁸⁰ Filosofia come «a generalized theory of criticism» (ID., *Esperienza e natura*, cit., p. 18 [in *EW*, 1, p. 9]).

⁹⁸¹ *Ibidem.*

⁹⁸² *Ibidem.*

⁹⁸³ Agli albori della «filosofia dell'uomo» di Herder, coscienza, linguaggio, riflessione appartengono all'uomo soltanto (J. G. HERDER, *Habhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772, in *Johann Gottfried Herder Sämtliche Werke*, voll. 33, a cura di B. Suphan, Berlin Weidmann, 1887-1913, rist. Hildesheim-New York, Olms 1994, V, pp. 1-158, qui p. 35).

del processo cogitativo, per guidarlo, articolarlo ed esprimerlo)⁹⁸⁴. Anche Dewey dà sviluppo alla tesi continuista che il pensiero discorsivo è un livello superiore dei processi taciti di pensiero. E mette a frutto questa tesi non solo per riformulare la logica su basi non dualistiche, ma anche in campo educativo, con lo studio dei processi formativi della riflessione (dalle tracce di pensiero nell'infanzia sino all'inferenza più articolata, in *Come pensiamo*). I dati, in quanto tali, sono scelti, traendoli dalla materia originaria che dà impulso alla conoscenza. Essi sono stati discriminati per uno scopo, per fornire segni e indicazioni per la definizione e l'impostazione di un problema e offrire così la chiave per la sua soluzione⁹⁸⁵. Con il richiamo all'intellettualità della percezione emerge il carattere potenzialmente riflessivo dell'esperienza sin nei suoi processi percettivi più semplici; nonché il carattere originariamente prospettico del modo in cui i soggetti si rapportano all'ambiente in quanto centri di orientamento. Ogni percezione si forma in relazione a capacità di azione qualitativamente determinate. Entrambi i pensatori riconoscono in questa proprietà riflessiva una caratteristica del comportamento umano, riprendendo una tradizione idealistica ma riformulandola su basi antropologiche. La riflessione costituisce un momento di interruzione nel corso esperienziale non riflesso, quindi di mediazione e liberazione, preliminare ed essenziale alle operazioni creatrici di significato, del selezionare conoscere e trasformare con azioni il mondo. Alla riflessione si lega così una concezione unitaria dell'uomo, che, in un processo di acculturamento mediante gli apparati convenzionali e di apprendimento dei simboli linguistici, forma la propria specificità rispetto al biologico (concetto di *Geist* come libertà).

Esperienza riflessa e azione deliberata. La teoria di una capacità riflessiva immanente all'esperienza è per i due filosofi garanzia di emancipazione da schemi meccanicistici. Ciò che interessa a entrambi è lo "spazio" o "margine" di trasformazione che la riflessione consente nella dinamica interazionale tra unità vivente e ambiente. L'individualità per Dilthey non è il mero prodotto di un condizionamento con l'ambiente, ma si articola attraverso la coscienza come un sé acquisito. All'uomo non spetta una posizione privilegiata nel regno organico («un rapporto tra stimolo e movimento attraversa tutte le forme dell'esistenza animale. In esso si opera

⁹⁸⁴ Cfr. W. DILTHEY, *Idee*, cit., pp. 360-61 [GS V, pp. 149-50].

⁹⁸⁵ J. DEWEY, *Esperienza e natura*, cit., p. 183 [in LW, 1, p. 189]. In luogo di dati si potrebbe parlare di acquisizioni.

l'adattamento della unità di vita animale al proprio ambiente»⁹⁸⁶); e tuttavia egli ha a disposizione gli strumenti offerti dall'attività riflessiva per guadagnare un'autonomia consapevole. Se, biologicamente, in quanto esseri viventi noi siamo intrecciati con certi impulsi con i quali reagiamo agli stimoli, così che possiamo adattarli al *milieu* e sopravvivere in esso; al contempo siamo in grado di selezionare i sentimenti in impulsi intenzionali, mediante processi di riflessione e valutazione⁹⁸⁷. Si è visto che con la nozione di connessione psichica acquisita, l'autore tedesco esprime l'idea di un apparato regolatorio interiore dell'esperienza che interviene nel comportamento umano; lato psichico cui corrispondono, sul piano sociale e storico, gli ordini predisposti alla «educazione morale della umanità»⁹⁸⁸. Tratto caratteristico del mondo umano è che esso non sia dominato dalle leggi meccaniche, ma sia *configurabile* dall'uomo secondo valori che non sono universalmente validi ma creati nella vita e sottoposti ai mutamenti storici. Sovranità del volere, responsabilità delle azioni, capacità di sottoporre al pensiero, che l'uomo scopre nell'autocoscienza, segnano il differenziarsi dell'uomo dalla necessità che determina la natura. Nello schema interpretativo della struttura, come unità articolantesi attorno a un centro vitale di interessi, emerge il profilo della continuità e della coerenza del processo di vita ed esperienziale che si compie nel tempo e secondo uno sviluppo: non come processo cieco e casuale, ma come decorso finalizzato, diretto alla conservazione e al perfezionamento dell'uomo e del suo rapporto con il mondo.

Per Dewey aspetto esistenziale e aspetto culturale costituiscono la matrice della ricerca logica. La riflessione diventa lo strumento di una ricerca su come i caratteri differenziali della vita cosciente si sviluppino dalle attività biologiche che ne sono prive, al fine di affinarne e migliorarne il funzionamento. Per chiarire la genesi del comportamento intelligente e la sua attività, l'autore mette a fuoco la “dialettica” tra esperienza avuta ed esperienza riflessa. Questa dinamica è ben rappresentata in *Esperienza e natura*:

⁹⁸⁶ W. DILTHEY, *Idee*, cit., p. 412, [GS V, p. 205].

⁹⁸⁷ Cfr. ID., *System der Ethik*, cit., GS X, p. 48 e ss.

⁹⁸⁸ «L'educazione morale dell'umanità poggia invece prima di tutto sul fatto che, nei suoi ordinamenti sociali, questi istinti supremi vengono regolati. Sono ridotti a svolgere un lavoro regolare, ottengono una soddisfazione ordinata; così si crea lo spazio per l'esplicazione di impulsi e aspirazioni spirituali, che ora acquistano, all'interno della società, un'intensità straordinaria» (ID., *Idee*, cit., p. 416 [GS V, p. 209]).

Quando [l'uomo] percepisce chiaramente e compiutamente di far parte della natura, la quale è una parte delle sue interazioni, si accorge che la linea che deve essere tracciata non deve essere tra azione e pensiero, o tra azione e valutazione, ma tra l'azione cieca servile e insignificante e l'azione libera, controllata e responsabile. La conoscenza, come la crescita di una pianta e il movimento della terra, è un tipo di interazione; ma si tratta di un tipo tale da rendere gli altri tipi luminosi, importanti, validi, capaci di direzione, in quanto le cause vengono trasformate in mezzi e gli effetti in conseguenze⁹⁸⁹.

Come si vede in questo passo, all'interno della concezione naturalistica, Dewey individua e preserva la specificità della dimensione umana, in cui l'agire deliberato e finalizzato disegna reti di significati⁹⁹⁰. Dewey traduce sul piano metodologico la creazione di nuove relazioni significative nel procedimento dell'inferenza. All'inferenza corrisponde un atteggiamento di sospensione in cui l'anticipazione degli effetti di un'azione orienta l'interpretazione dello stimolo come un segno, o indizio, di qualcosa di significativo all'interno di un piano di azione. L'azione deliberata viene così a legarsi alla capacità inventiva di progettare possibilità di azioni nuove che consentono di esercitare un controllo intelligente. Dewey elabora il paradigma dell'inferenza nel quadro (di matrice evoluzionista) della dinamica di adattamento attivo degli organismi, come sua differenziazione funzionale (un ostacolo interrompe l'evolvere della situazione attiva, e porta a un mutamento dell'attività vitale che comporta una maggiore differenziazione tra organismo e ambiente). Per quanto su questo punto la concezione naturalistica deweyana e quella storicistica diltheyana divergano – Dilthey elabora un paradigma interpretativo dell'azione deliberata (*geistig*) basato sulla coscienza della volontà – le due sono vie diverse che approdano a un risultato affine: la valorizzazione dell'azione deliberata o creativa come espressione umana di scelta di posizionamento nelle circostanze esistenti. Verso questa meta, infatti, ci sembrano andare tanto la definizione di Dilthey dell'azione umana come dimensione “oggettivata” che esprime la

⁹⁸⁹ J. DEWEY, *Esperienza e natura*, cit., p. 308 [LW, 1, p. 324].

⁹⁹⁰ In punto riportiamo quanto scrive la Metelli: «La condotta umana, individuale e sociale, ripropone tutte le forme e le fasi della dinamica dell'esperienza su cui siamo venuti via via soffermandoci: dal lavoro abbozzato e frammentario alla compiutezza unitaria dell'opera d'arte; dal comportamento abitudinario all'azione libera e responsabile; dall'individualismo edonistico alla comunicazione universale; dall'addottrinamento sterile all'educazione progressiva; dal dogmatismo conformista alla libera indagine. La bipolarità rinasce all'interno di ogni conquista: le idee possono cessare di essere operative e irrigidirsi a meri dati, il “laboratorio” scientifico può formalizzarsi in “un rituale del laboratorio” che non ha nulla da invidiare a quello delle religioni pagane; il metodo può ridursi a schema costrittivo e infecondo. [...] I poli dell'antitesi, pur essendo multiformi, sono sempre riducibili ai due poli dell'esperienza che li determina: pre-contraddittorietà di una situazione confusa e grezza, chiarificazione in nuovi equilibri risolutivi e fecondi» (C. METELLI DI LALLO, *La dinamica dell'esperienza in John Dewey*, cit., p. 107).

personalità del soggetto, che diviene così socialmente interpretabile e veicolo di significati; quanto la definizione data da Dewey di azione creativa. Se Dilthey, in questo rielabora la tradizione romantica di Herder e Humboldt, che in reazione all'illuminismo avevano gettato le basi per una antropologia della espressione⁹⁹¹; Dewey, da parte sua, rielabora l'eredità baconiana nell'idea dell'agire deliberato come capacità di risolvere problemi creativamente attraverso l'intelligenza sperimentale e la fonde insieme con una valorizzazione della dimensione oggettiva dello spirito di matrice hegeliana. Il concetto di esperienza, con i suoi tratti di finitezza e possibilità (*Diesseitigkeit*) offre a entrambi la base per poter elaborare la nozione di azione deliberata. La creatività dell'agire esprime, nel filosofo tedesco come in quello americano, un approccio secolarizzato all'esperienza (emancipazione dalla metafisica) e una caratterizzazione positiva della dinamica esperienziale, colta in un'irriducibile tensione di armonie e dissonanze, determinato e indeterminato.

Visione attivistica dell'uomo. Pur differenti gli indirizzi dei due filosofi convergono in una concezione attivista del soggetto, che mette capo a una ricerca pedagogica. Entrambi i filosofi elaborano il tema della riflessione in chiave pedagogica, ponendo al centro la formazione dell'uomo. Dilthey afferma che l'ultima parola del filosofo critico moderno è la pedagogia. Il grande compito dell'uomo è la *Gestaltung* della vita umana attraverso una «Bildung des Trieblebens»⁹⁹². Il processo di educazione descritto nelle lezioni di pedagogia⁹⁹³ pone famiglia comunità stato a fattori cooperanti nel fine dell'educazione. Dewey riconosce all'educazione il ruolo di potente agente di affermazione ed elaborazione dell'esperienza di libertà che costituisce un bisogno primario nella mente di un soggetto in formazione. Egli considera la pedagogia come il più alto compito della filosofia; e ne modella l'impianto come attività pianificata con cui gli adulti predispongono la formazione dei soggetti in crescita.

Sul principio dell'unità (o totalità) del vivente, pertanto, si può dire che Dilthey e Dewey procedano sulla stessa linea, pur muovendo da approcci diversi sul modello dell'agire.

Veniamo alla terza e ultima considerazione conclusiva.

⁹⁹¹ Cfr. H. JOAS, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, cit., p. 281-308.

⁹⁹² W. DILTHEY, *System der Ethik*, cit., GS X, p. 59.

⁹⁹³ ID., *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*, cit., GS IX p. 192 e ss.

c) *Note per una teoria dell'azione*. La rivalutazione dell'esperienza dal lato della *Diessseitigkeit* e la concezione attivistica del soggetto conferiscono all'agire una posizione centrale. Per avere un'immagine del punto d'intersezione del nesso di agire e conoscere nei due filosofi e di come questo possa costituire il nocciolo per una teoria dell'azione, ci richiamiamo al racconto che Lessing fa pronunciare a Nathan nell'omonimo dramma *Nathan il Saggio*. La storia narra di un anello le cui virtù sono tali da far risplendere di potere e amore colui che lo indossa. La contesa per il possesso dell'anello, e quindi delle virtù di chi ne è il portatore, spinge il proprietario, un sovrano indeciso per la sua successione, a far copiare gli anelli da falsari di eccezionale bravura per poterli consegnare in eredità a ciascuno dei tre figli. Alla sua morte i tre proprietari avanzano, ognuno, le proprie pretese di successione, ma vanamente perché gli anelli all'occhio umano appaiono indistinguibili e diviene «impossibile provare quale sia l'anello vero»⁹⁹⁴. La soluzione del dilemma, affidata a un giudice recita:

– Orsù! Sforzatevi
di imitare il suo amore incorruttibile
e senza pregiudizi. Ognuno faccia a gara
per dimostrare alla luce del giorno
la virtù della pietra nel suo anello.
E aiuti la sua virtù con la dolcezza.
Con indomita pazienza e carità,
e con profonda devozione a Dio.
Quando le virtù degli anelli appariranno
nei nipoti, e nei nipoti dei nipoti,
io li invito a tornare in tribunale,
fra mille e mille anni. Sul mio seggio
siederà un uomo più saggio di me;
e parlerà. Andate! – Così disse
quel giudice modesto⁹⁹⁵.

Il verdetto del giudice si pronuncia sull'autenticità dell'anello portando l'attenzione sull'esercizio effettivo delle virtù, di cui l'anello è un simbolo, e rinviando al futuro al futuro la verifica della sua veridicità. Fuori dalla cornice del racconto la parabola insegna che la verità, o la validità, di una conoscenza non può essere staccata dalle pratiche, più o meno significative che essa si porta dietro. A noi pare di poter ritrovare questa “morale” nei due filosofi, nel loro modo di prospettare l'unità di conoscere e agire. Per Dilthey l'esperienza come connessione effettuale ingloba forma e contenuto,

⁹⁹⁴ G. E. LESSING, *Nathan il Saggio*, trad. it. a cura di A. Casalegno, Introduzione di E. Bonfatti, Garzanti, Milano, p. 157

⁹⁹⁵ *Ivi*, p. 163.

soggetto e oggetto, conoscente e contenuto: la loro distinzione è sempre reciproca e contestuale. «Per lui la “logica” è logica *di* qualcosa, ed è ricavabile solo dalla descrizione e dall’analisi della cosa di cui si tratta, una analisi che tenga conto del coinvolgimento dell’osservatore, che alle spalle della vita non può risalire»⁹⁹⁶. È questa consapevolezza che lo guida nel progetto di fondazione delle scienze dello spirito e nella ricostruzione della nozione di esperienza. In uno scritto giovanile «Sullo studio dell’uomo e della storia» (1865-66) egli impiega il topos di un coltello, per provare la cui efficacia occorre tagliare; «la utilizzabilità dei metodi – scrive il filosofo – deriva dal loro impiego, così come si voglia mettere alla prova [*versuchen*] un coltello, per vedere se esso taglia. O, il che è lo stesso: la teoria segue la prassi»⁹⁹⁷. Il nesso di agire e conoscere assume così un rilievo metodologico. Occorre muovere dalla effettualità sia nella elaborazione che nella verifica della «Fruchtbarkeit» di ogni procedura di ricerca e verifica.

Da parte sua Dewey contrappone al paradigma conoscitivo, a-temporale e a-processuale, l’azione del pensiero nel suo farsi nelle circostanze concrete in vista delle quali esso mira a realizzare determinate finalità. Ogni giudizio deve essere considerato come un atto in cui le proposizioni sorgono, si determinano, e trovano il loro banco di prova nell’attività⁹⁹⁸; esso si radica in una complessa interazione di condizioni ambientali e organismo (adattamento che garantisce l’utilizzazione dell’ambiente), di cui è parte⁹⁹⁹. Così scrive nel 1920: «Nelle questioni fisiche, gli uomini di ogni credenza

⁹⁹⁶ A. MARINI, *Alle origini della filosofia contemporanea*, cit., p. 27.

⁹⁹⁷ W. DILTHEY, *Frühe Pläne und Entwürfe (ab c.ca 1865/66)*, cit., GS XVIII, p. 1; la stessa immagine è impiegata anche in *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften von Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875)*, cit., GS V, p. 42; e, successivamente, nel capitolo tredicesimo «Le scienze dell’organizzazione esterna della società» della *Introduzione*, cit., p. 167 [GS I, p. 85].

⁹⁹⁸ J. DEWEY, *Logical conditions for a scientific treatment of morality*, in *Investigations Representing the Departments, Part II: Philosophy, Education. University of Chicago, The Decennial Publications, first series*, 3, University of Chicago Press, Chicago 1903, pp. 115-39 [in *MW*, 3, pp. 3-39, qui pp. 12-13]; trad. it. *Le condizioni per un esame scientifico della morale*, in *Logica sperimentale. teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, cit., pp. 39-69, qui p. 47.

⁹⁹⁹ In *La ricerca della certezza* Dewey si richiama esplicitamente alla portata rivoluzionaria del principio di indeterminazione di Heisenberg che stabilisce che la posizione e la velocità dei corpi esistono in relazione alla attività conoscitiva, di sperimentazione e osservazione. Le sue conseguenze sul piano filosofico sono così ricapitolate dall’autore: «Il principio di indeterminazione costituisce però l’ultimo passo verso la rimozione completa della vecchia dottrina contemplativa della conoscenza. Esso esprime il riconoscimento, che avviene internamente allo stesso procedimento, che il conoscere è un genere di interazione che si attua nel mondo e che segna la trasformazione di mutamenti indiretti in mutamenti diretti verso una conclusione designata. Alla filosofia non rimangono che due alternative: o la conoscenza vien meno al proprio proposito o l’obiettivo del conoscere è la conseguenza di operazioni intraprese intenzionalmente purché esse adempiano le condizioni per cui esse sono state condotte» (J. DEWEY, *La ricerca della certezza*, cit., p. 211 [in *LW*, 4, pp. 163-64].

si sono abituati a identificare il vero con il verificato, ma esitano ancora a riconoscere l'implicazione di tale identificazione e di derivarne la definizione della verità»¹⁰⁰⁰. Alle spalle della posizione dei due filosofi troviamo l'idea di una continuità della esperienza dalle sue forme inferiori a quelle superiori, intellettuali e scientifiche; e l'idea attivistica del soggetto propria della modernità, che si estrinseca attraverso processi educativi, socialmente organizzati, e nella partecipazione a contesti sociali di appartenenza (sistemi di cultura, organizzazioni esterne della società)¹⁰⁰¹. La riflessione metodologica è uno dei modi con cui entrambi affermano la centralità dell'azione. In Dilthey l'azione compare legata alla dinamica vitale della unità vivente, all'attività espressiva del singolo individuo come realizzazione di sé, alla dinamica agire e patire, e alla relazione reciproca col concreto contesto storico e sociale. In *Vivere e conoscere* l'autore descrive le categorie della vita che esprimono i gradi in cui l'esperienza di vita della connessione della vita procede dalla medesimezza dell'unità di vita alla comprensione dei significati (*Bedeutsamkeit*). La vita umana non può essere descritta senza riferimento ai valori che orientano l'azione¹⁰⁰² e le scienze dello spirito realizzano i collegamenti di fatti (conoscenza dei fatti) e norme (assegnazione di norme), un collegamento che è centrale nella struttura della vita. L'agire diltheyano si collega alla volontà, alle componenti volitive dell'esperienza, che come abbiamo visto sono al centro dell'intreccio di componenti emotive e intellettive. Gli interessi di Dilthey, come scienziato dello spirito, si estrinsecano soprattutto sulle grandi personalità, le cui produzioni hanno lasciato una impronta nella cultura (da Goethe a Federico il Grande, a Hegel).

Il pensiero di Dewey sull'azione trova espressione nel suo appello alla filosofia a fare dell'azione lo strumento per affrontare i propri compiti («Il problema pratico e sociale consiste nel distribuire in modo più ampio ed equo gli elementi dell'intelligenza e della conoscenza in connessione con il lavoro svolto, con le attività intraprese e, pertanto, nella partecipazione libera, generosa e generale dei loro risultati»). Egli rifiuta la tesi che l'attività sia per natura di genere inferiore alla conoscenza, e sostiene la ricerca di

¹⁰⁰⁰ J. DEWEY, *Rifare la filosofia*, cit., p. 139 [in *MW*, 12, p. 171].

¹⁰⁰¹ «L'azione nel Sé moderno non attiene all'individuo dalla nascita, ma è qualcosa che in esso si fa: i processi educativi successivi alle rivoluzioni francese, americana, assegnano al sistema di istruzione il compito di fabbricare un giovane che agisce e interviene nelle decisioni in quanto cittadino consapevole» (F. STARA, *La funzione vitale e operativa del conoscere. William James e John Dewey*, eum, Macerata 2009, pp. 7-8).

¹⁰⁰² «Das was ist, erweist sich als nicht lösbar con dem was es gilt und was es soll» (ID., *Contributi allo studio dell'individualità*, cit., p. 470 [GS V, p. 267]).

una sicurezza ottenuta mediante un controllo attivo a scapito della certezza teorica. Per lui il conoscere è un modo dell'azione pratica. Mentre Dilthey si volge contro l'estraneazione del soggetto, di un uomo che viene costruito in laboratorio, e per questo critica l'uso di ipotesi nella ricerca psicologica; Dewey critica il pensiero meccanicizzato, ripetitivo, che impiega i concetti come già dati; e valorizza per contro la capacità euristica dell'inferenza di dischiudere relazioni nuove che includono una considerazione del futuro. Così, mentre egli, in base a un prospettivismo conoscitivo, colloca l'agire all'interno del modello inferenziale, Dilthey non include la previsione a base dell'azione. Il filosofo americano tende a superare la distinzione tra *making* e *doing*, fare oggetti e attività di pensiero, alla quale sembra rimanere legato il filosofo tedesco. Il concetto di agire, cui si richiama Dewey, elabora diverse istanze della tradizioni filosofica: a) la visione armonica dell'uomo greco, la cui realizzazione personale passa attraverso l'agire pubblico; b) la dinamica conflittuale di matrice evolucionista nel rapporto pratico col mondo del vivente; c) l'azione sperimentale, cioè l'attività dell'*homo faber* baconiano come capacità tecnica di trasformare secondo piani (controllo); d) la capacità ideativa e creativa dell'azione intelligente paragonabile all'arte. Dewey propone la riappropriazione creativa delle "infinite" possibilità ideali contenute nel mondo da realizzare in una comunità condivisa. Rispetto al filosofo tedesco egli quindi sviluppa una teoria dell'azione più articolata. Per argomentare queste differenze in maniera più approfondita, occorre ampliare il raggio di considerazione con una ricerca comparativa estesa alle "correnti di appartenenza" dei due filosofi, di cui il nostro lavoro è un primo gradino.

Bibliografia

Opere di Wilhelm Dilthey

Gesammelte Schriften, XXX voll.

GS I *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, a cura di B. Groethuysen, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1966; trad. it. di G.A. De Toni rivista da G.B. Demarta, Introduzione e apparati di G.B. Demarta con il titolo *Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, Bompiani, Milano 2007.

GS II *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, a cura di G. Misch, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1969; trad. it. e Prefazione di G. Sanna con il titolo *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, 2 voll., La Nuova Italia editrice, Firenze 1974.

GS III *Studien zur Geschichte des Deutschen Geistes. Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die Deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, a cura di P. Ritter, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1976; trad. it. di parti a cura di F. Tedeschi Negri, a cura di P. Rossi, con il titolo *Il secolo XVIII e il mondo storico*, Edizioni di Comunità, Milano 1977.

GS IV *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, a cura di H. Nohl, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1975; trad. it. di G. Cavallo Guzzo e A. Giugliano, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, con il titolo *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, Guida, Napoli 1986.

GS V *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, a cura di G. Misch, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1982; trad. it. di parti a cura di G. Magnano San Lio, *Il movimento poetico e filosofico in Germania tra il 1770 ed il 1800*, «Archivio di storia della cultura», XI (1998), pp. 243-59, di G. Cacciatore, *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, Morano Editore, Napoli 1975; di A. Marini, *Esperienza e pensiero. Studio sulla logica gnoseologica nel XIX secolo*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, FrancoAngeli, Milano 1985, pp. 277-292 (abbreviato in FSS); id., *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*, in FSS, pp. 228-276; id., [Sulla psicologia

comparativa] *Contributi allo studio dell'individualità*, in *FSS*, pp. 447-518; id., *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, in *FSS*, pp. 351-446; di M. Ravera, *Le origini dell'ermeneutica* in *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, a cura di M. Ravera, Marietti, Genova 1986, pp. 172-98; di P. Rossi, *L'essenza della filosofia*, in *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino, 1982, pp. 429-87 (abbreviato in *CRS*), edizione aggiornata *Scritti filosofici (1905-1911)*, UTET, Torino 2004 (abbreviato in *SF*).

GS VI *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, a cura di G. Misch, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1978; trad. it. di G. Matteucci, *Immaginazione poetica e follia (1886)*, in *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1886-1909)*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 66-79 (abbreviato in *EP*); id., *L'immaginazione del poeta. Materiali per una poetica (1887)*, in *EP*, pp. 80-227; id., *Le tre epoche dell'estetica moderna e il suo compito attuale (1892)*, in *EP*, pp. 228-78; id., *Frammenti per una poetica (1907-1909)*, in *EP*, pp. 291-99.

GS VII *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di B. Groethuysen, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1968; trad. it. di P. Rossi, *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito (1905-1910)*, in *CRS*, pp. 47-142 (aggiornata in *SF*); id., *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito (1910)*, in *CRS*, pp. 143-289 (aggiornata in *SF*); id., *Nuovi studi per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *CRS*, pp. 293-386 (aggiornata in *SF*).

GS VIII *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di B. Groethuysen, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1968; trad. it. G. Magnano San Lio, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, Guida, Napoli 1998; di P. Rossi, *La coscienza storica e le visioni del mondo*, in *SF*; di G. Matteucci, *Il poeta come vate dell'umanità (1895)*, in *EP*; pp. 284-87.

GS IX *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*, a cura di O. F. Bollnow, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1961; trad. it. di parti a cura di L. Tellaroli, *Fondamenti di un sistema della pedagogia*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa 2003.

GS X *System der Ethik*, a cura di H. Nohl, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1970; trad. it. di G. Ciriello, *Sistema di etica*, Guida, Napoli 1993.

GS XI *Vom Anfang des geschichtlichen Bewußtseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen*, a cura di E. Weniger, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1965; trad. it. di parti a cura di M. Martirano, *I principi della storiografia di Friedrich Christoph Schlosser*, Guida, Napoli 1993.

GS XII *Zur preußische Geschichte. Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. Die Reorganisatoren des preußischen Staates. Das Allgemeine Landrecht*, a cura di E. Weniger, B. G. Teubner und Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1973.

- GS XIII *Leben Schleiermachers. Erster Band*, a cura di M. Redeker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970; trad. it. di F. D'Alberto, *La vita di Schleiermacher*, Liguori Editore, Napoli 2008.
- GS XIV *Leben Schleiermachers. Zweiter Band*, a cura di M. Redeker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
- GS XV *Zur Geistes Geschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen. Quellen, Studien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*, a cura di U. Herrmann, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1970.
- GS XVI *Zur Geistes Geschichte des 19. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften (1859-1874)*, a cura di U. Herrmann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972.
- GS XVII *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus „Westermanns Monatsheften“.* *Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, verstreute Rezensionen 1867-1884*, a cura di U. Herrmann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.
- GS XVIII *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, a cura di H. Johach e F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977; trad. it. di parti a cura di A. Marini, *Elaborazione della psicologia descrittiva (c.ca 1880)*, in *FSS*, pp. 138-217; id., *Frammenti di teoria della conoscenza (1874-79)*, in *FSS*, pp. 53-70; id., *Primi aforismi del periodo berlinese (pre 1860)*, in *FSS*, pp. 41-52.
- GS XIX *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (1870-1895)*, a cura di H. Johach e F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982; trad. it. di parti a cura di A. Marini, *Primi progetti di teoria della conoscenza e logica delle scienze dello spirito (pre 1880)*, in *FSS*, pp. 71-137; id., *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica e di dottrina delle categorie (c.ca 1892-1893)*, in *FSS*, pp. 293-350.
- GS XX *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur Erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903)*, a cura di H.-U. Lessing e F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.
- GS XXI *Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875-1894)*, a cura di Guy van Kerckhoven e H.-U. Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.
- GS XXII *Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Zweiter Teil: Manuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie (ca. 1860-1895)*, a cura di Guy van Kerckhoven e H.-U. Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.
- GS XXIII *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vorlesungen 1900-1905*, a cura di v. G. Gebhardt e H.-U. Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.
- GS XXIV *Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre (ca. 1904-1911)*, a cura di G. Kühne-Bertram, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.

GS XXV *Dichter als Sehr der Menschheit. Die Geplante Sammlung literaturhistorischer Aufsätze von 1895*, a cura di G. Malsch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.

GS XXVI *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*, a cura di G. Malsch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005; trad. it. a cura di N. Accolti Gil Vitali, *Esperienza vissuta e poesia*, il Melangolo, Genova 1999.

De principiis ethices Schleiermachers, Berlin 1864; trad. it. di F. Bianco, *L'etica di Schleiermacher*, Guida, Napoli 1974.

Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870, a cura di C. Misch, Tuebner, Leipzig und Berlin 1933,

Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877-1897, a cura di S. von Schulenburg, Halle 1923; trad. it. di F. Donadio, *Carteggio 1877-1897*, Guida, Napoli 1983.

Opere di John Dewey

The Collected Works di John Dewey, che contiene:

EW The Early Works, 1882-1898, 5 voll., Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1969-72.

The Metaphysical Assumptions of Materialism, «Journal of Speculative Philosophy», XVI (April 1882), pp. 208-213 [in *EW*, 1 pp. 3-8].

The Pantheism of Spinoza, «Journal of Speculative Philosophy», XVI, (July 1882), pp. 249-257 [in *EW*, 1, pp. 9-18].

Knowledge and the Relativity of Feeling, «Journal of Speculative Philosophy», XVII, (Jan. 1883), pp. 56-70 [in *EW*, 1, pp. 19-33].

Kant and Philosophic Method, Journal of Speculative Philosophy», XVIII (April 1884), pp. 162-74 [in *EW*, 1, pp. 34-47].

The New Psychology, «Andover Review», II (Sept. 1884), pp. 278-89 [in *EW*, 1; pp. 48-60].

Education and the Health of Women, «Science», (Oct. 1885), pp. 341-42 [in *EW*, 1, pp. 64-68].

Health and Sex in High Education, «Popular Science Monthly», XXVIII (Mar. 1886), pp. 606-14 [in *EW*, 1, pp. 69-80].

Psychology in High-Schools from the standpoint of the College, «Michigan Schools-Masters' Club» Papers, H.R. Pattengill, Lansing, Michigan [in *EW*, 1, pp. 81-89].

Soul and Body, «Bibliotheca Sacra», XLIII (Apr. 1886), pp. 239-263 [in *EW*, 1, pp. 83-115].

- The Psychological Standpoint*, «Mind», XI (Jan. 1886), pp. 1-19 [in *EW*, 1, pp. 122-43].
- Psychology as Philosophic Method*, «Mind», XI (April 1886), pp. 153-73 [in *EW*, 1, pp. 144-67].
- Psychology and Philosophic Method*, «Mind», XI (April 1886), pp. 153-73 [in *EW*, 1, pp. 144-67].
- Knowledge as Idealization*, «Mind», XII (July 1887), pp. 382-396 (in *EW* 1, pp. 176-193).
- Professors Ladd's Element of Physiological Psychology*, «New Englander and Yale Review», XLV (June 1887), pp. 528-37 [in *EW*, 1, pp. 194-204].
- The Ethics of Democracy*, «University of Michigan Philosophical Papers», 1, Andrews and Co., Ann Arbor 1888, 28 pp. [in *EW*, 1, pp. 227-49].
- Leibniz's New Essays Concerning Human Understanding*, S. C. Griggs and Company, Chicago 1888 [in *EW*, 1, pp. 251-435].
- Psychology*, Harper and Brothers, Franklin Square, New York 1887 [in *EW*, 2, 366 pp.].
- The Philosophy of Thomas Hill Green*, «Andover Review», XI (April 1889), pp. 337-55 [in *EW* 3, pp.; 14- 35]
- Galton's Statistical Methods*, «Publications of the American
- The Present Position of Logical Theory*, «Monist», II (1891), Statistical Association», N.S.I. (1889), pp. 331-34 [in *EW*, 3, pp. 43-47].
- Is Logic a Dualistic Science?*, «Open Court», III (1890), pp. 2040-3 [in *EW*, 3, pp. 75-82].
- The Logic of Verification*, «Open Court», IV (1890), pp. 2225-28 [in *EW*, 3, pp. 83-89].
- Moral Theory and Practice* «International Journal of Ethics», 1 (Jan. 1891), pp. 186-203 [in *EW*, 3, pp. 93-109]. pp. 1-17 [in *EW*, 3, pp. 125-41].
- Green's Theory of the Moral Motive*, «Philosophical Review», 1 (Nov. 1892), pp. 593-612 [in *EW*, 3, pp. 155-73].
- Outlines of a Critical theory of Ethics*, Register Publishing Company, Ann Arbor, 1891 [in *EW*, 3, pp. 239-388].
- Self-Realisation as the Moral Ideal*, «Philosophical Review» 2, (Nov. 1893), pp. 652-64 [in *EW*, 4, pp. 42-53];
- The Theory of Emotion*, «Psychological Review», 1. *Emotional Attitudes*. I (Nov. 1894), pp. 553-69 [in *EW*, 4, pp. 152-168]; 2 *The Significance of Emotions*, II (Jan. 1895), pp. 13-32 [in *EW*, 4, pp. 169-88].
- The Study of Ethics e A Syllabus*, Ann Arbor, 1894 [in *EW*, 4, pp. 221-373].
- The Reflex Arc Concept in Psychology*, «Psychological Review», III (1896), pp. 357-70, ristampato con modifiche in *The Influence of Darwin on Philosophy in*

contemporary Thought: And Oder Essays in Contemporary Thought, Henry Holt and Co., New York, 1910 [in *EW*, 5, pp. 96-109].

The Significance of the Problem of Knowledge, discorso tenuto a Philosophical Club dell'Università del Michigan, ristampato con modifiche in *The Influence of Darwin on Philosophy in contemporary Thought*, cit. [in *MW*, 5, pp. 3-24].

MW The Middle Works, 1899-1924 15 voll., Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1976-1983.

The School and Society, The University of Chicago Press, Chicago 1899 [in *MW*, 1, pp. 1-112]; trad. it. di E. Codignola e L. Borghi, *Scuola e società*, La Nuova Italia, Firenze 1975.

Psychology and Social Practice, «Psychological Review», VII (1900), pp. 105-24 [in *MW*, 1, pp. 131-50].

Some Stages of Logical Thought, «Philosophical Review», IX (1900), pp. 465-89 [in *MW*, 1, pp. 151-74]; trad. it. di R. Frega, *Alcuni stadi del pensiero logico*, in *Logica sperimentale*, in *Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 3-22 (abbreviato in *TN*).

The Relationship of Thought and its Subject Matter, in *Studies in Logical Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1903, ristampato poi in *Essays in experimental Logic*, University of Chicago Press, Chicago 1916 [in *MW*, 2, pp. 298-315]; trad. it. di R. Frega, in *Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, cit., pp. 23-38.

Studies in Logical Theory, Chicago 1903 [in *MW*, 2, pp. 293-378].

Reality as Experience, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method», III (1906) pp. 253-57 [in *MW*, 3, pp. 101-106]; trad. it. di R. Frega, in *TN*, pp. 70-77.

The Postulate of Immediate Empiricism del 1905, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», 2 (1905), pp. 393-99, ristampato in *The Influence of Darwin on Philosophy: And Oder Essays in Contemporary Thought*, Henry Holt and Co., New York, 1910, pp. 226-41 [in *MW*, 3, pp. 158-67].

Germans Philosophy and Politics, Henry Holt and Co., New York 1915, 1942 [in *MW*, 8, pp. 135-204].

The Need for a Recovery of Philosophy, [in *MW*, 10, pp. 3-48]; trad. it. e commento di L. Borghi, *Intelligenza creativa*, 1957.

The Need for Social Psychology, «Psychological Review», XXIV (1917), pp. 266-77, poi pubblicato con il titolo *Social Psychology and Social Progress in Characters and Events*, a cura di J. Ratner, Henry Holt and Co., New York 1920, vol. 2, pp. 709-20 [in *MW*10, pp. 55-63].

Democracy and Education, MacMillan, New York 1917 [in *MW*, 9, pp. 2-375]; trad. it. e introduzione di A. Granese, *Democrazia e educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

The Pragmatism of Peirce, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method», XIII (1916), pp. 709-15 [in *MW*, 10, pp. 71-78]; trad. it. di N.

Abbagnano in C. S. Peirce, *Caso, amore e logica*, Taylor Torino Editore, Torino 1956, pp. 215-222.

Introduction [to *Essays in Experimental Logic*], in *Essays in Experimental Logic*, University of Chicago Press, Chicago 1916, pp. 1-74 [MW, 10, pp. 320-65]; trad. it. di R. Frega, *Introduzione* [ai *Saggi di logica sperimentale*], in *TN*, pp. 232-70.

Reconstruction in Philosophy, Holt, Rinehart and Wiston, New York 1920 [in MW, 12, pp. 77-202]; trad. it. di S. Coyaud e prefazione di A. Massarenti, *Rifare la filosofia*, Universali Donzelli, Roma 2002.

Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology, Henry Holt and Company, New York 1922 [MW, 14, pp. 1-230]; trad. it. di L. Borghi, *Natura e condotta dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1958.

LW *The Later Works*, 1925-1953, 17 voll., Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1981-1991.

Experience and Nature, Open Court Publishing Company, Chicago-Londn 1925 [LW, 1, pp. 1-395]; trad. it. di N. Abbagnano, *Esperienza e natura*, Paravia, Torino 1948; (1929) di P. Bairati, *Esperienza e natura*, Mursia, Milano 1990. o

Le Développement du pragmatisme américain, «Revue de métaphysique et de morale», XXIX, 1922, pp. 411-430, ristampato con il titolo *The Development of American Pragmatism*, in *Studies in The History of Ideas*, vol. 2, ed. Department of Columbia University, Columbia University Press, New York 1925, pp. 353-77 [in LW, 2, pp. 3-21].

Half-Hearted Naturalism, «Journal of Philosophy», XXIV (1927), pp. 60-61 [in LW, 3, pp. 73-81].

The Quest of Certainty, New York, New York 1929 [in LW, 4, pp. 1-254]; trad. it. di E. Becchi e A. Rizzardi e presentazione di A. Visalberghi, *La ricerca della certezza*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

From Absolutism to Experimentalism, in *Contemporary American Philosophy*, ed. G. P. Adams and W. P. Montague, MacMillan, New York 1930 [in LW, 5, pp. 147-60]; trad. it. di J. H. Muirhead, *Dall'assolutismo allo sperimentalismo*, Bompiani, Milano 1939, pp. 117-133.

James Marsh and American Philosophy, «Journal of the History of Ideas», II (April 1941), pp. 131-50 [in LW, 5, pp. 178-96]; poi pubblicato in *Problems of Men*, Philosophical Library, New York 1946; trad. it. di G. Preti, *James Marsh e la filosofia americana*, in *Problemi di tutti*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1950, pp. 431-55.

How we Think. A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process, Boston (1910; 1933) [in LW, 8, pp. 105-426]; trad. it. di A. Guccione Monroy, *Come pensiamo. Una riformulazione del rapporto fra il pensiero riflessivo e l'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1971.

Ars as Experience, Minton, Balch and Co., New York 1935 [in LW, 10, pp. 1-371]; trad. it. e prefazione di G. Matteucci, *Arte come esperienza*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2007.

Philosophie as Civilization, «Philosophical Review», XXVI (1927), pp. 1-9 [in *LW*, 3, pp. 3-10].

The Philosophy of William James, «Southern Review», 2 (Winter 1937), pp. 447-61 [in *LW*, 11, pp. 464-78]; trad. it. *La filosofia di William James*, sezione «Pensatori», in *Problemi di tutti*, a cura di G. Preti, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1950, pp. 456-474.

Logic: The Theory of Inquiry, Henry Holt and Co., New York 1938 [in *LW*, 12, pp. 1-528]; trad. it. e prefazione di A. Visalberghi, *Logica teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino 1949.

The Vanishing Subject in the Psychology of James, «Journal of Philosophy», 37 (Oct. 1940), pp. 589-99 [in *LW*, 14, pp. 155-67]; trad. it. *Il dileguare del soggetto nella Psicologia di James (1942)*, in *Problemi di tutti*, cit., pp. 475-490.

Anti-Naturalism in Extremis, «Partisan Review», X (Jan.-Feb. 1943), pp. 24-39, poi pubblicato in *Naturalism and the Human Spirit*, a cura di Y. H. Krikorian, Columbia University Press, New York 1944 [in *LW*, 15, pp. 46-62].

Knowing and the Known, The Beacon Press, Boston 1949 [in *LW*, 16, pp. 294]; trad. it. di E. Mistretta e presentazione di M. Dal Pra, *Conoscenza e transazione*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

Hegel's Philosophy of Spirit: Lectures of John Dewey, University of Chicago 1897, John Dewey Papers, Collection 103 pp., Special Collections, Morris Library, Southern Illinois University, Carbondale, IL, 1 vol.

Essays in Experimental Logic, University of Chicago Press, Chicago 1916.

Characters and Events, a cura di J. Ratner, Henry Holt and Co., New York 1920.

The Philosophy of John Dewey, a cura di P. A. Schilpp, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1939.

Problems of Men, Philosophical Library, New York 1946; trad. it. e presentazione di G. Preti, *Problemi di tutti*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1950.

The Philosophy of John Dewey, 1 vol.: The Structure of Experience; 2 vol.: The Lived Experience, a cura di J. J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago and London 1973.

Letteratura critica e altre opere

AA. VV., *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie in Heidelberg 1-15 September 1908*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, a cura di T. Elsenhans, Heidelberg 1909.

AA. VV., *Filosofi americani contemporanei*, a cura di J. H. Muirhead e con una Introduzione di A. Banfi, Bompiani, Milano 1939.

AA. VV., *Naturalism and the Human Spirit*, a cura di Y. H. Krikorian, Columbia University Press, New York 1944.

- AA. VV., *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom. A Symposium*, a cura di S. Hook, Barnes & Noble, Inc., New York 1950.
- AA. VV., «Rivista critica di Storia della Filosofia», VI (genn.-marzo 1951), pp. 1-73.
- AA. VV., *Lineamenti di una sistemazione dei problemi educativi*, a cura di G. Flores d'Arcais, La Scuola, Brescia 1959.
- AA. VV., *Philosophic Thought in France and the United States*, a cura di M. Farber, University of Buffalo Publications in Philosophy, Buffalo 14, New York 1950
- A.A V.V., *Omaggio a Vico*, Morano Editore, Napoli 1968.
- A.A V.V., *Le scienze umane in Italia, oggi*, Il Mulino, Bologna 1971.
- AA. VV., *Phenomenology Dialogues and Bridges*, edited by R. Bruzina and B. Wilshire, State University of New York Press, Albany 1882.
- AA. VV., *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhunderts*, a cura di E. W. Orth, Albert, Freiburg-München 1984.
- AA. VV., *Materialen zur Philosophie Wilhelm Dilthey*, a cura di F. Rodi e H.-U. Lessing, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- AA. VV., *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, a cura di W.E. Orth, Albert Verlag, Freiburg-München 1985.
- AA. VV., *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Il Mulino, Bologna 1985.
- AA. VV., *Dilthey and Phenomenology*, a cura di R.A. Makkreel A. e J. Scanlon, The Center for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, Washington 1987.
- AA. VV., *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, FrancoAngeli, Milano 1988.
- AA. VV., *Dewey ieri e oggi*, a cura di N. Filograsso e C. Nisi, QuattroVenti, Urbino 1989.
- AA. VV., *La questione dell'esperienza*, a cura di V. E. Russo, Ponte alle Grazie, Firenze 1991.
- AA. VV., *John Dewey oggi*, a cura di M. Alcaro e R. Bufalo, Abramo, Cosenza 1996.
- AA. VV., *Erkenntnis der Erkannten. Zur Hermeneitik des 19. Jahrhunderts*, Rodi Frithjof (c/di), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990; trad. it. di A. Marini, *La conoscenza del conosciuto. Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, FrancoAngeli, Milano 1996.
- AA. VV., *Grenzen des Verstehens. Philosophische humanwissenschaftliche Perspektiven*, a cura di G. Kühne-Bertram e G. Scholtz, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002.
- AA. VV., *Deconstruction and Reconstruction. The Central European Pragmatist Forum*, vol. 2, a cura di J. Ryder e K. Wilkoszewska, Amsterdam-New York 2002.

- AA. VV., *Kultur verstehen. Zur Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften*, a cura di G. Kühne-Bertram, H.-U. Lessing e V. Steenblock, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.
- AA. VV., *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, a cura di M. Lombardo, Il Poligrafo, Padova, 2003.
- AA. VV., *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano 2003.
- AA. VV., *Semiotica e fenomenologia del sé*, a cura di R. M. Calcaterra, Aragno, Torino 2005.
- AA. VV., *Pragmatismo e filosofia analitica. Differenze e interazioni*, a cura di Rosa M. Calcaterra, Quodlibet Studio, Macerata 2006.
- AA. VV., *Autobiografia, autobiografie e ricostruzione di sé*, a cura di M. Mezzanzanica, FrancoAngeli, Milano 2007.
- AA. VV., *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, a cura di L. Russo, Centro Internazionale Studi di Estetica, Aesthetica Preprint Supplementa, 2007.
- AA. VV., *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, a cura di G. Kühne-Bertram e F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.
- AA. VV., *Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgabe*, a cura di Ada Neschke e H. R. Sepp, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2008.
- ABBAGNANO N., *Dewey: esperienza e possibilità*, «Rivista critica di storia della filosofia», IV (1951), pp. 257-26.
- ALCARO M., *Scienza, prassi, democrazia*, con Prefazione di A. Visalberghi, Laterza, Roma-Bari 1997.
- ANGELL J. R. e MOORE A. W., *Studies from the Psychological Laboratory of the University of Chicago: 1. Reaction-Time: A Study of Attention and Habit*, «Psychological Review», 3 (1896), pp. 245-258.
- APEL K. O., *Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 1 (1955), pp. 142-199.
- *Die Erklären – Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.
 - *Spiegare e comprendere: la «distinzione» diltheyana e le possibilità di «mediazione»*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., pp. 106-127.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- ARMANDO A., *Filosofia e psicologia nel primo Dewey. Storia di una vocazione*, La Nuova Italia, Firenze 1984.
- BACKE A., *Dewey and Reflex Arc: the Limits of James's Influence*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 35, n. 2 (1999), pp. 312-26.

- BAIRATI P., *Storia della filosofia ed esperienza in Dewey*, «Rivista di Filosofia», LXI, 1970, pp. 48-70.
- BALDWIN E. G., *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 3 voll., The MacMillan Company, New York 1901.
- BAUMGARTEN E., *Die pragmatische und instrumentale Philosophie John Deweys*, «Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung», X (1934), pp. 236-48.
- *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Klostermann, Frankfurt am Main 1938.
- BAUSOLA A., «La critica di Dewey alla metafisica», in *Indagini di storia della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1969, pp. 182-219.
- BECCHI E., *Aspetti del criterio transazionale e del concetto di «Gestalt» nella logica di Dewey*, «Rivista di filosofia», LI (1960), 3, pp. 247-53.
- BELLATALLA L., *John Dewey e la cultura italiana del Novecento*, Edizioni ETS, Pisa 1999.
- BERALDI P., *John Dewey. Ragione filosofica e storicità dell'uomo*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2007.
- BERNSTEIN R. J., *J. Dewey's Metaphysics of Experience*, «Journal of Philosophy», 1961, LVIII, pp. 5-14.
- *Hegel in America. La tradizione del pragmatismo*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, cit., pp. 19-39.
- BIANCO F., *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati, Milano 1971.
- *Introduzione a Dilthey*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- BLAU J. L., *Men and Moviments in American Philosophy*, trad. it. di A. Pasquinelli e presentazione di L. Borghi, *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze 1957.
- BODEI R., *Erfahrung/Erlebnis. Esperienza come viaggio. Esperienza come vita*, in *La questione dell'esperienza*, cit., pp. 114-24.
- BOLLNOW. O. F., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, (1936), Novalis Verlag, Schaffhausen 1980.
- *Die Lebensphilosophie*, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1958.
- *Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 2 (1984), pp. 128-39.
- *Wilhelm Dilthey Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption*, in ID., *Studien Hermeneutik, I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Alber, Freiburg-München 1982, pp. 178-203.
- *Studien zur Hermeneutik*, vol. II: *Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, Alber Freiburg-München 1983.

- *Die philosophische Anthropologie*, in *Philosophische Anthropologie Heute*, a cura di R. Rocek e O. Schatz, Beck, München 1972.
- BORING E. G., *A History of Experimental Psychology*, Appleton-Century-Crofts, Inc., New York 1950.
- BREDO E., *Psychology, and John Dewey's Critique of the Reflex Arc Concept*, «The Elementary School Journal», 98, 5 (1998), pp. 447-466.
- BUXTON M., *The Influence of William James on John Dewey's Early Work*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 45, 3 (1984), pp. 451-63.
- CACCIATORE G., *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 voll., Guida, Napoli 1976.
- *Vita e forme della coscienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Morano Editore, Napoli 1985.
- *Il concetto di «empiria» nel Historismus: Droysen e Dilthey*, in *La questione dell'esperienza*, cit., pp. 85-102.
- *Dilthey: connessione psichica e connessione storica*, in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, cit., pp. 211-224.
- CALABRÒ G., *Dilthey e il diritto naturale*, Morano Editore, Napoli 1968.
- *Dilthey e l'antropologia filosofica*, in *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, cit., pp. 169-86.
- *Dilthey e la riabilitazione della filosofia pratica*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., pp. 85-105.
- CALCATERRA R. M., *Introduzione a Il pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- *I valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James, Mead*, Carocci editore, Roma 2003.
- DE CAMARGO PACHECO AMARAL M. N., *Dilthey's Erlebnisbegriff und die Grenzen des Verstehens*, in *Grenzen des Verstehens. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, cit., pp. 69-84.
- CAVALLO G., *Le origini dell'enciclopedia delle scienze dello spirito in Dilthey*, «Filosofia», XXXIII (1982), pp. 295-316
- CIRIELLO G., *La filosofia della Selbstbesinnung di Dilthey. Dalla fondazione psico-antropologica alla fondazione etica dell'individualità*, Rubettino, Soveria Mannelli 1993.
- CIVITA A., *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Unicopli, Milano 1982
- COMMAGER H. S., *The American Mind*, traduzione italiana con il titolo *Lo spirito americano*, La Nuova Italia, Firenze 1952.
- CORTELLA L., *Aristotele e la razionalità della prassi. Un'analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvenice, Roma 1987.
- COUGHLAN N., *Young John Dewey: An Essay in American Intellectual History*, University of Chicago Press, Chicago 1973.

- CRISTIN R., *Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*, Guida, Napoli 1999.
- CROCE B., *Intorno all'estetica e alla teoria del conoscere del Dewey*, «Quaderni della critica», XVI, 1950, pp. 60-68.
- D'AGOSTINI F., *Breve storia della filosofia nel Novecento. L'anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino 1999.
- *nalitici e continentali*, Cortina, Milano
- D'ALBERTO F., *Biografia e filosofia. La scrittura della vita in Wilhelm Dilthey*, FrancoAngeli, Milano 2005.
- D'IPPOLITO BIANCA M., *Il sogno del filosofo. Su Dilthey e Husserl*, Morano Editore, Napoli 1987.
- DARWIN C., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali, Taccuini M e N, Profilo di un bambino*, Boringhieri, Torino 1982.
- DE ALOYSIO F., *Da Dewey a James*, Bulzoni Editore, Roma 1972.
- DE ROSE M., *Il pensiero della relazione. Gli scritti 1882-1888 di John Dewey*, Schena Editore, Fasano 1989.
- DELEDALLE G., *L'Idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Presses Universitaires de France, 1965.
- *La philosophie américaine*, L'Age d'Homme, Lausanne 1983.
- DIEMER A., «Geisteswissenschaften», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, pp. 7913-7923.
- DIWALD H., *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Musterschmidt-Verlag, Göttingen-Berlin-Frankfurt 1963.
- DROYSEN J. G., *Grundriß der Historik*, a cura di R. Hübner, München-Berlin 1943; trad. it. di D. Cantimori, *Sommario di storica*, Sansoni, Firenze 1967.
- DYKHUIZEN G., *The Life and Mind of John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1973.
- EBBINGHAUS H., *Erklärende Psychologie und beschreibende Psychologie*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», IX (1895), pp. 161-205; trad. it. di A. Marini con il titolo *Psicologia esplicativa e psicologia descrittiva*, in *Materiali per Dilthey. "Idee per una psicologia analitica e descrittiva"*, a cura di A. Marini, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 93-130
- FABBRICHESI LEO R., *Ermeneutica e pragmatismo. Peirce, Heidegger, James, Nietzsche*, Cuem, Milano 2009.
- FAILLA M., *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, FrancoAngeli, Milano 1992.
- FERRARI M., *Categorie e a priori*, Il Mulino, Bologna 2003.
- *Vita, cultura, antropologia*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 2004, pp. 106-122.

- FRANZESE S., *Introduzione a W. JAMES, Pragmatismo*, Nino Aragno Editore, Milano 2007, pp. VII-XXII.
- FREGA R., *Una logica per il giudizio di pratica*, in *Logica sperimentale. Teoria naturalistica dell'indagine*, cit., pp. IX-XXXIV.
- FÜTTERER G., *Historische Phantasie und praktische Vernunft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Diltheys Theorie historischer Rationalität*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.
- FUGALI E., *Anima e movimento. Teoria della conoscenza e psicologia in Trendelenburg*, FrancoAngeli, Milano 2002.
- GADAMER H.-G., *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1960; trad. it. di G. Vattimo, e Introduzione di G. Reale, con il titolo *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000.
- *Dilthey tra romanticismo e positivismo*, in *Dilthey e il pensiero del novecento*, cit., pp. 7-23.
- GARRISON J., *Dewey's Philosophy and the Experience of Working: Labor, tools and Language*, «Synthese», 105 (1995), pp. 87-114.
- GENS J.-C., *Kategorien der psycho-Anthropologie bei Dilthey zur Begründung der Geisteswissenschaften*, in *Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgabe*, cit., pp. 53-76.
- GERHARDT U., *Immanenz und Widerspruch: die philosophischen Grundlagen der Soziologie Georg Simmels und ich Verhältnis zur Lebensphilosophie Wilhelm Dilthey*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 25 (1971), pp. 276-292.
- GIAMUSSO S., *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Rubettino, Soveria Mannelli 2000.
- GILMORE R., *Dewey's Experience and Nature as a Treatise on the Sublime*, «Journal of Speculative Philosophy», XVI (2002), pp. 273-85
- GOOD J., *A Search for Unity in Diversity: The "Permanent Hegelian Deposit" in the Philosophy of John Dewey*, University of Illinois Press 2006.
- GRANESE A., *Il giovane Dewey. Dallo spiritualismo al naturalismo*, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- *Introduzione a Dewey*, Laterza, Bari 2005.
- GUTBERLET C., *Der Pragmatismus*, «Philosophisches Jahrbuch», XXI (1908) pp. 437-458.
- HABERMAS J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968; trad. it. di G. E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970.
- HACKING I., *Conoscere e sperimentare*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- HAHN M., *Geschichte, pragmatische*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., pp. 401-402.
- HALL E. W., *Some of meaning in Dewey's Experience and Nature*, «Journal of Philosophy», XXV (March 1928), pp. 169-80.

- HAYM R., *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über die Entstehung und Wert der hegelischen Philosophie*, Verlag von Rudolph Gärtner, Berlin 1857.
- HEGEL G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.
- HEIDEGGER M., *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, a cura di F. Rodi, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», VIII, 1992-93, pp. 143-80; trad. it. di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Guida, Napoli 2001.
- HEINEMANN F., *Neue Wege der Philosophie, Geist Leben Existenz Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig 1929.
- HELMHOLTZ VON H., *Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften*, in *Vorträge und Reden*, Braunschweig, 1896, trad. a cura di V. Cappelletti, *Opere*, Utet, Torino 1967.
- HEMPEL C. G., *La formazione dei concetti e delle teorie nella scienza empirica*, Milano 1961.
- HERDER G., *Habhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772, in *Johann Gottfried Herder Sämtliche Werke*, voll. 33, a cura di B. Suphan, Berlin Weidmann, 1887-1913.
- HOLLINGER D. A., *In the American Province. Studies in the History and Historiography of Ideas*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1985.
- HOOK S., *John Dewey. An Intellectual Portrait*, (originally published The John Day Company, New York 1939) Greenwood Press, Publishers, Westport, Connecticut 1971.
- *The Place of John Dewey in Modern Thought*, in *Philosophic Thought in France and the United States*, cit., pp. 483-504.
- HÜNERMANN P., *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967.
- INEICHEN H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.
- *Diltheys Kant-Kritik*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 2 (1984), pp. 51-64.
- JACOBY G., *Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslands*, Dürr, Leipzig 1909, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 4 (2002).
- *Der amerikanische Pragmatismus und die Philosophie des Als Ob*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 147, 1912, pp. 172-184.
- JAMES W., *The Principles of Psychology*, I-II voll., Dover Publications, New York 1950; tard. it. a cura di G. C. Ferrari e A. Tamburini, *Principi di psicologia*, Società Editrice Libreria, Milano 1901.

- *The Sentiment of Rationality, The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longman Green & Co., New York-London 1897; trad. it. di P. Bairati, *Volontà di credere*, Rizzoli, Milano 1984.
- *Philosophical Conception and Practical Results*, 1898; trad. it. a cura di F. Vimercati in *Che cos'è il pragmatismo*, Jaca Book, Milano 2000.
- *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longman Green and Co, New York 1907; trad. it. di S. Franzese, *Pragmatismo*, Aragno, Milano 2007.
- *Il pensiero di William James*, a cura di A. Santucci, Loescher Editore, Torino 1969.
- *The Letters of William James*, a cura di H. James, 2 voll., New York 1969.
- *The Correspondence of William James*, a cura di I. K. Skrupskelis e E. M. Berkeley, University Press of Virginia, Charlottesville 1998.
- JERUSALEM W., *Apriorismus und Evolutionismus*, in *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, cit., pp. 806-813.
- *Zur Weiterentwicklung des Pragmatismus*, «Deutsche Literaturzeitung», 35, 51/52 (1913), pp. 3205-3226.
- JOAS H., *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.
- *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1992) 1999.
- JOHACH H., *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1974.
- ID. e RODI F., *Vorbericht der Hausgeber*, GS XVIII, pp. IX-XXXV.
- ID. e RODI F., *Vorbericht der Hausgeber*, GS XIX, pp. IX-LVII.
- JOHACH H., *Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes -und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der Einleitung in die Geisteswissenschaften*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», II (1984), pp.92-127.
- JUNG M., *From Dilthey to Mead and Heidegger: Systematic and Historical Relations*, «Journal of the History of Philosophy», 33, 4 (1995), pp. 661-77.
- *Wilhelm Diltheys handlungstheoretische Begründung der hermeneutischen Wende*, in AA. VV., *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, cit., pp. 257-72.
- *Dilthey zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1996.
- *Verkörperte Freiheit. Der Beitrag des klassischen Pragmatismus*, in *Naturgeschichte der Freiheit. Interdisziplinäre Anthropologie*, a cura di J.-C. Heilinger, Berlin-New York 2007, pp. 435-456.
- KAHN S. J., *Experience and existence in Dewey's Naturalistic Metaphysics*, «Philosophy and Phenomenological Research», IX (1948), pp. 316-321.

- KANT I., *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- *Vorlesungen über Metaphysik und Rational-Theologie, Metaphysik LI., Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Pölitz*, in *Kants Gesammelte Schriften*, XVIII/1, W. de Gruyter und Co., Berlin 1968.
 - *Lezioni di psicologia*, a cura di G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 2004.
- KASTENBAUM V., “*A Think of Moods and Tenses*”. *Experience in John Dewey*, in *Phenomenology Dialogues and Bridges*, cit., pp. 135-141.
- KLOPPENBERG J. T., *The Uncertain Victory. Social Democracy ad progressivism in European and American Thought 1870-1920*, Oxford University Press, New York 1986.
- KNÜPPEL R., *Diltheys erkenntnistheoretische Logik*, Wilhelm Fink Verlag, München 1991.
- KOCZANOWICZ L., W., *Dilthey and G. H. Mead*, in *Dilthey und Yorck. Philosophie und Geisteswissenschaften in Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, a cura di J. Krakowski e G. Scholtz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, pp. 201-207.
- KÖHNKE K. CH., *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- KRAUSSER P., *Diltheys philosophische Anthropologie*, «Journal of the History of Philosophy», I (1963), pp. 211-222.
- *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.
- KREISSL N., *Das Rechtsphänomen in der Philosophie Wilhelm Diltheys*, Helbing & Lichtenhahn, Basel und Stuttgart 1970.
- H.-P. KRÜGER, *The Specifications of Human Beings: a Comparison of John Dewey and Helmuth Plessners Approaches*, in *Deconstruction and Reconstruction. The Central European Pragmatist Forum*, cit., pp. 129-36.
- KÜHNE-BERTRAM G., *Aspekte der Geschichte und der Bedeutungen es Begriffs „pragmatisch“ in den philosophischen Wissenschaften des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 27 (1983), pp. 277-295.
- *Bibliographie der populären Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts in Deutschland*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 1 (1983), pp. 289-305.
 - «Selbstbesinnung», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., vol. IX, pp. 331-334.
- LANDGREBE L., *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe*, «Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung», 9 (1928), pp. 237-366.
- LANFREDINI R., *Filosofia della conoscenza*, Le Monnier Università, Firenze 2007.

- LESSING H.-U., *Die zeitgenössische Rezensionen von Diltheys Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883 bis 1885)*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 1 (1983), pp. 91-181.
- *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1984.
 - *Dilthey und Lazarus*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 3 (1985), pp. 57-82.
 - *La concezione di una psicologia della struttura in Dilthey e il significato sistematico di essa nella sua filosofia delle scienze dello spirito*, in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, cit., pp. 37-54.
 - *Dilthey und Johannes Müller, Von der Sinnesphysiologie zur deskriptiven Psychologie*, in AA. VV., *Johannes Müller und die Philosophie*, a cura di M. Hagner e B. Wahrung-Schmidt, Berlin 1992, pp. 239-254.
 - *La concezione di una psicologia della struttura in Dilthey e il significato sistematico di essa nella sua filosofia delle scienze dello spirito*, in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, cit., pp. 37-54.
 - *Der ganze Mensch. Grundzüge von Diltheys philosophischer Anthropologie*, in *Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgabe*, cit., pp. 37-52.
 - *Helmuth Plessner und Wilhelm Dilthey*, in *Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgabe*, cit., pp. 88-109.
- LIEBER H.-J., *Kultur und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- LOSURDO D., *Intellettuale e impegno politico in Germania: 1798-1848*, «Studi storici», anno 23 (ott.-dic. 1982), pp. 783-819.
- LÖWITH K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo*, Einaudi, Torino 1949.
- *La fine del superamento della metafisica in Dilthey e in Heidegger*, in *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di A. Babolini, Bologna 1967.
 - «*Verum et factum convertuntur*»: *le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari*, in AA V.V, *Omaggio a Vico*, cit., pp. 73-112.
- MAGER K., *Philosophie als Funktion. Studien zu Dilthey's Schrift "Das Wesen der Philosophie"*, 1982.
- MAKKREEL R., *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton and London 1975.
- *Dilthey und die interpretierenden Wissenschaften: Die Rolle von Erklären und Verstehen*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», I (1983), pp. 57-73.
 - *The Feeling of Life: Some Kantian Sources of Life-Philosophy*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 3 (1985), pp. 103-104.

- MANFERDINI T., *Storicismo, sociologismo e naturalismo nel pensiero di Dewey*, in *Filosofia e società*, Il Mulino, Bologna, pp. 221-29.
- MANICAS P. T., *John Dewey and American Psychology*, «Journal for the Theory of Social Behaviour», 32, pp. 267-294.
- MARINI A., *Introduzione a Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 11-40.
- *Materiali per Dilthey. "Idee su una psicologia descrittiva e analitica"*, FrancoAngeli, Milano 2002.
 - *Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, FrancoAngeli, Milano 2008.
 - *Wilhelm Dilthey: il dato psichico e la psicologia descrittiva come critica del Verstehen*, in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, cit., pp. 79-102.
- MARINI G., *Il mondo Romantico e il rapporto con la scienza quali componenti del pensiero giovanile di Dilthey*, «Storia e politica», 3, (1964), pp. 80-124.
- *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, Giuffrè, Milano 1965.
 - *Dilthey e lo storicismo dopo Croce*, in *Dilthey e il pensiero del novecento*, cit., pp. 235-44.
- MARINOTTI A., *Comprendere la vita. La realtà spirituale e l'ermeneutica in Dilthey*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- *Scienze dello spirito, ermeneutica e poesia nella ricerca di Dilthey*, «Annali del Dipartimento di Filosofia», XIV (2008), pp. 71-106.
- MAROLDA P., *Linguaggio ed estetica in Dewey. Le condizioni non logiche dell'esperienza*, Edizioni M.E.M, Grosseto 1994.
- MARQUARD O., «Anthropologie», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, cit., vol. 1, pp. 362-374.
- *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.
 - *Dilthey e l'antropologia*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., pp. 155-168.
 - *Leben und leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», II (1984), pp. 128-39.
- MARTINELLI R., *Uomo natura mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna 2004.
- MATTEUCCI G., *Anatomie diltheyane*, Clueb, Bologna 1994.
- *Immagini della vita. Logica ed estetica a partire da Dilthey*, CLUEB, Bologna 1995.
 - *Struttura del Sé come figura del mondo*, in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, cit., pp. 55-78.

- *L'antropologia dell'esperienza estetica*, in *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 7-18.
- MAYEROFF M., *A Neglected Aspect of Experience in Dewey's Philosophy*, «Journal of Philosophy», LX (March 1963), pp. 146-52.
- McDermott John J., *The Philosophy of John Dewey*, vol. I: *The Structure of Experience*, vol. II: *The Lived Experience*, G. P. Putnam's Sons, New York 1973.
- MEAD G. H., *The Philosophy of John Dewey*, «International Journal of Ethics», XLVI, 1935, pp. 64-81.
- *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it. di R. Tettucci, *Mente, sè e società*, Giunti 2010.
- MENAND L., *The Metaphysical Club*; trad. it. di V. Pazzi e R. Zuppet con il titolo *Il circolo metafisico. La nascita del pragmatismo americano*, Sansoni, Milano 2004.
- MESCHIARI A., *Psicologia delle forme simboliche. «Rivoluzione copernicana», filosofia del linguaggio e «spirito oggettivo»*, Le Lettere, Firenze 1999.
- METELLI DI LALLO C., *La dinamica dell'esperienza nel pensiero di J. Dewey*, Liviana Editrice in Padova, Padova 1958.
- *John Dewey*, in *Prospettive pedagogiche. Lineamenti di una sistemazione dei problemi educativi*, cit., pp. 272-90.
- *Il significato del termine esperienza nelle opere di J. Dewey*, «Rivista di filosofia», 3 (1960), pp. 303-21.
- MEZZANZANICA M., *La filosofia della vita e le sue interpretazioni*, «Rivista di filosofia», LXXXIX, 1998, n. 2, pp. 239-69.
- *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, FrancoAngeli, Milano 2001.
- *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*, FrancoAngeli, Milano 2006.
- MICELI R., *Recensione a P. A. Schilpp, The Philosophy of John Dewey*, «Archivio di Filosofia», IX, 4, 1939, pp. 288-89.
- MICELI R., *Recensione a Filosofi americani contemporanei*, «Archivio di Filosofia», IX, 1, 1939, p. 63.
- MISCH G., *Vorbericht des Herausgebers*, GS V, pp. VII-CXVII.
- *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, (1930), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967
- *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M. 1947.
- MONCERI F., *Dalla scienza alla vita. Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber*, ETS, Pisa 1999.
- MORPURGO-TAGLIABUE G., *J. Dewey e la metafisica*, «Rivista di filosofia», 1960, LI, pp. 322-34.

- MORRIS G. S., *Friedrich Adolf Trendelenburg*, *New Englander*, vol. 33 (1874), pp. 287-336.
- MUIRHEAD J. H., *How Hegel come to America*, «*Philosophical Review*», XXXVII (1928), p. 226-40.
- NESCHKE A., *Philosophische Anthropologie – ihre Aktualität und ihre Geschichte*, in *Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgabe*, cit., pp. 14-36.
- NEGRI A., *Saggi sullo storicismo tedesco. Dilthey e Meinecke*, Feltrinelli Editore, Milano 1959.
- NIEDDU A. M., *Pragmatismo e Trascendentalismo. Discendenze, oltrepassamenti, incaute assimilazioni*, «*Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*», LXI (2006), pp. 293-314.
- OEHLER K., *Notes on the Reception of American Pragmatism in Germany, 1899-1952*, Charles S. Peirce Society, Transactions, 17, 1 (1981), pp. 25-35.
- OGGIONI E., *Storicismo e naturalismo*, «*Aut-Aut*», 1953, n. 14, pp. 25-35.
- ORSUCCI A., *Tra Helmholtz e Dilthey: filosofia e metodo combinatorio*, Morano Editore, Napoli 1992.
- *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna 1992.
 - *Haym, Dilthey e l'esperienza dei «Preußische Jahrbücher» tra gli anni '50 e '60*, «*Archivio di storia della cultura*», IV (1991), pp. 253-70.
- ORTEGA Y GASSET J., *Idee per una storia della filosofia*, Edizioni Spano.
- OTTO S., *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, München 1982.
- *Il concetto di “a priori empirico” nel contesto della “critica della ragione storica”*, in *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, cit., pp. 75-86.
- PACI E., *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1974.
- PACZWOSKA-LAGOWSKA E., voce «*Selbstbesinnung*», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., vol. IX, pp. 330-331.
- PASCHI M., *Metodo scientifico e scienze umane nei manoscritti giovanili di Dilthey*, «*Critica storica*», XVIII (1981), pp. 264-81.
- *Dilthey: la mente e le cose. Studi per una gnoseologia. In appendice: il carteggio Dilthey-Husserl*, in appendice *Il carteggio Dilthey-Husserl*, ETS editrice, Pisa 1988.
- PATANÉ L. R., *Il concetto di esperienza in John Dewey*, «*I problemi della pedagogia*», XX (1974), pp. 506-22.
- PEIRCE C. S., *The Fixation of Belief*, «*Popular Science Monthly*», 12 (1877), pp. 1-15, [*The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, I-VI voll., a cura di P. Weiss e C. Hartshorne, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1931-35, 1.560-62; VII-VIII voll., di A. W. Burks, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1958

- d'ora in poi abbreviato in CP 5.358-387]; trad. it. a cura di G. Maddalena, *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, pp. 185-203.
- *How to Make Our Ideas Clear*, «Popular Science Monthly», 12 (1878), pp. 286-302 [in CP 5.388-410]; trad. it. in *Scritti scelti*, cit., pp. 205-227.
- Pragmatism*, manoscritto (MS. 318) [in CP 1.560-62]; trad. it. in *Scritti scelti*, cit. pp. 591-627.
- *Chance, Love and Logic: Philosophical Essays by the Late Charles S. Peirce, the Founder of Pragmatism*, a cura di M. R. Cohen, Barnes & Noble Inc., New York 1923; trad. it. di N e M. Abbagnano, *Caso, amore e logica*, Taylor Torino Editore, Torino 1956.
- PIATT D., *Immediate Experience*, «Journal of Philosophy», XXV (1928), pp. 477-92.
- PLATONE, *Repubblica*, trad. it. a cura di F. Adorno, in *Dialoghi politici Lettere di Platone*, vol. 1, UTET, Torino 1970, pp. 265-718.
- PIOVANI P., *Il significato filosofico delle scienze umane*, in *Le scienze umane in Italia, oggi*, cit., pp. 23-49.
- POGGI S., *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977.
- *Naturalismo e pluralismo vs idealismo e monismo, ovvero William James vs Hegel*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, cit., pp. 73-82.
- PRANTEDA M. A., *Individualità e autobiografia in Dilthey*, Guerini e Associati, Napoli 1991.
- PRETI G., *Scetticismo e conoscenza*, Introduzione di F. Coniglione, C.U.E.C.M., Catania 1993.
- *Prassi ed empirismo*, prefazione di S. Veca e postfazione di F. Minazzi, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- PUTNAM H., *Ragione, verità e storia*, Il saggiatore, Milano 1989
- *Il pragmatismo: una questione aperta*, Editori Laterza, Bari 1992.
- RAGGIUNTI R., *Esperienza artistica e esperienza scientifica nel pensiero di J. Dewey*, «Filosofia», 1960, XI, pp. 69-92.
- ROYCE J., *The Problem of Truth in the light of recent discussion*, in *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, cit., pp. 62-90
- RATNER S., *Dewey's Contribution to Historical Theory*, in *Philosopher of Science and Freedom*, a cura di S. Hook, Barnes & Noble, Inc., New York 1950, pp. 134-52
- RENTHE-FINK VON L., *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.
- RICHEY R., *Die Überwindung der Subjektivität in der empirischen Philosophie Diltheys und Deweys*, Göttingen 1935

- RIEDEL M., *La posizione di Dilthey verso la metafisica*, in *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, cit., pp. 13-24.
- *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, traduzione italiana di G. Di Costanzo, *Comprendere o spiegare? Teoria e storia delle scienze ermeneutiche*, Guida, Napoli 1989.
 - *La critica diltheyana alla ragione fondante*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., pp. 42-59.
- RITTER J. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co, Basel-Stuttgart.
- RODI F., *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1969.
- «W. Dilthey, un Filosofo Desconhecido», in O. Estado de São Paulo, *Suplemento Cultural*, 1983.
 - *Zum gegenwärtigen Stand der Dilthey-Forschung*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 1 (1983), pp. 260-267.
 - *Über Grundbegriffe einer Philosophie der Geisteswissenschaften*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», I (1983), pp. 13-38.
 - «La ricostruzione del sistema della “Introduzione alle scienze dello spirito”», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., pp. 168-78.
 - *Genesi e struttura della Introduzione alle scienze dello spirito di Dilthey*, in *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, cit., pp. 187-206.
 - *Dilthey's Concept of “structure” within the context of nineteenth-century science and philosophy*, in *Dilthey and Phenomenology*, cit., pp. 107-121.
 - *Zur Erkenntnis der Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990; trad. it. «*Conoscenza del conosciuto*». *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, con Postfazione di A. Marini, FrancoAngeli, Milano 1996.
 - *Dilthey und die Kant-Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Einige editions- und lebensgeschichtliche Aspekte*, «Dilthey-Jahrbuch Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 10 (1996), pp. 107-134.
 - *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2003.
- ROMANELL P., *Verso un naturalismo critico. Riflessioni sulla recente filosofia americana*, con prefazione di N. Abbagnano, Taylor, Torino 1953.
- RÖMELT J., *Die Kant-Kritik Wilhelm Diltheys und das Problem der Legitimierung von Erfahrungserkenntnis*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1999
- RORTY R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979; trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, *Filosofia e specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.

- *Consequences of Pragmatism*, The University of Minnesota, 1982, trad. it. di F. Elefante con il titolo *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.
 - *Dewey fra Hegel e Darwin*, in *Verità e progresso*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. .
 - *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, a cura di R. Rorty, University of Chicago-Press, Chicago-London 1967; trad. it. di S. Velotti della sola introduzione di Rorty con il titolo *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano 1994.
 - *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Cambridge University Press 1998, trad. it. D. G. Rigamonti con il titolo *Verità e progresso. Scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano 2003.
- ROSENSTOCK G. G., F. A. Trendelenburg. *Forerunner to John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1964.
- ROSSI P. *Storicità e mondo umano in John Dewey*, «Rivista di filosofia», XLIII (1952), 4, pp. 399-419.
- *Indagine storica e visione della storia in Arnold J. Toynbee*, Edizioni di Filosofia, Torino 1952.
 - (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino 1968.
 - *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1971.
- SANTAYANA G., *Dewey's Naturalistic Metaphysics*, «Journal of Philosophy», 1925, XXII, pp. 673-88, *The Philosophy of John Dewey*, cit., pp. 243-61.
- SANTUCCI A., *Storia del pragmatismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 1992.
- SAUERLAND K., *Diltheys Erlebnisbegriff. Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literar-historischen Begriffs*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1972.
- SCHMIDT N. D., *Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*, Reinbek bei Hamburg 1995.
- SCHNÄDELBACH H., *Philosophie in Deutschland 1831-1833*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
- *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Alber Freiburg-München 1974; trad. It. G. Moretto, *La filosofia della storia dopo Hegel. I problemi dello storicismo*, Morano Editore, Napoli 1990.
- SCHNEIDER H. W., *A History of American Philosophy*, Columbia University Press, New York 1946, trad. it. con il titolo *Storia della filosofia Americana*, Il Mulino, Bologna 1962
- SCHOLTZ G., *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zur Grundlge und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- «Diltheys Philosophiebegriffs», in AA. VV., *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, cit., pp. 17-37.

- SCHÖLTZEL A., *Philosophie aus der Universität Berlin zwischen 1848 und 1945*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 35, 9, 1987, pp. 769-778.
- SHOOK J. R., *Pragmatism, an noted Bibliography, 1898-1940*, Radopi, Atlanta 1998.
- SINI C., *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972.
- SMITH J. E., *John Dewey: Philosopher of Experience*, «Review of Metaphysics», 1939, XIII, pp. 60-78.
- SPINICCI P., *Analitico e sintetico. Lezioni su Kant, Husserl, Quine*, CUEM, Milano 2007.
- STARA F., *La funzione vitale e operativa del conoscere. William James e John Dewey*, eum, Macerata 2009
- STEGMAIER W., *Philosophie und Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, 1990.
- STEIN L., *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*, «Archiv für systematische Philosophie», XIV (1908), pp. 143-188.
- TEDESCO S., *Il modello antropologico dell'esperienza estetica*, in *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 71-83
- TORNATORE L., *In tempi di postfilosofia. Rorty e Dewey*, «Scuola e città», XLII, 8 (1992), pp. 328-40.
- TRENDELENBURG F. A., *Logische Untersuchungen*, II voll., 3. Auflage, Leipzig 1870.
- *La Dottrina delle Categorie nella Storia della Filosofia*, profilo e valutazione critica di R. Pettoello, Polimetrica, Milano 2004.
- TURNER V. W., *Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in Anthropology of Experience*, in *The Anthropology of Experience*, a cura di V. W. TURNER e E. M. BRUNER, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1986, pp. 33-44.
- VAHINGER H., *Die Philosophie des als Ob*, 1911, trad. it. di F. Voltaggio con il titolo *La filosofia del come se*, Ubaldini, Roma 1967.
- VAILATI G., *Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di G. Lanaro G. e F. Rosi, Napoli 1972.
- VERRA V., *Naturalismo umanistico e sperimentale di John Dewey*, Torino 1950.
- *Alterne vicende della fortuna di Hegel*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, cit., pp. 41-51.
- VISALBERGHI A., *John Dewey*, La Nuova Italia, Firenze, 1951.
- *La storia della filosofia nel pensiero di John Dewey*, «Rivista critica di storia della filosofia», VI (ott.-dic. 1951), pp. 373-97.
- *Esperienza e valutazione*, La Nuova Italia, Firenze 1966.
- WACH J., *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Diltheys*, J. C. B. Mohr Verlag. Tübingen, 1926.
- VON WARTENBURG P. YORCK, *Bewusstseinstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*, Tübingen 1956, trad. it. a cura di F. Donadio con il titolo *Coscienza e storia*, Napoli 1980.

- WEST C., *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison 1989, trad. it. di F.R. Recchia Luciani e Prefazione di F. Fistetti, con il titolo *L'elusione americana della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- WESTBROOK R., *John Dewey and Democracy*, Ithaca, Cornell University Press 1991
- WHITE M., *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, Columbia University Press, New York 1943 (1964).
- *The Revolt Against Formalism*, The Viking Press, New York 1952; trad. it. di A. Prandi, *La rivolta contro il formalismo*, Il Mulino, Bologna 1956.
- WIENER PHILIP P., *Evolution and the Founders of Pragmatism*, con una premessa di J. Dewey, Harvard University Press, 1969.
- WINDELBAND W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihre Geschichte*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1903; trad. it. Di R. Arrighi, *Preludi*, Bompiani, Milano pp. 156-74; trad. it. rivista in A. MARINI, *Materiali per Dilthey. Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, cit., pp. 173-189.
- WRIGHT VON G. H., *Sulla verità delle «spiegazioni comprendenti»*, in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., pp. 127-135.
- ZAMMITO J. H., *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago 2000.