

LE «DISCIPLINE DELL'INDIVIDUALE»
E IL VALORE DEL SOGGETTO IN W. DILTHEY

di

Alessandra Tigano

Chi siamo noi, chi è ciascuno di noi se non una combinatoria d'esperienze, d'informazioni, di letture, d'immaginazioni?

Ogni vita è un'enciclopedia, una biblioteca, un inventario d'oggetti, un campionario di stili, dove tutto può essere continuamente rimescolato e riordinato in tutti i modi possibili.

Italo Calvino, *Lezioni americane*

1. *Realtà e struttura dell'individuo*

Per Dilthey, la storicità del comprendere si rivela nella stretta connessione con il mondo della vita. Il mondo è una totalità in cui l'individuo si trova già a vivere, e solo in questa «sfera di comunanza» egli agisce e può intendere¹. Su queste basi è possibile rintracciare, tramite la categoria di senso, la reciproca appartenenza tra io e mondo. Dilthey esprime questa coappartenenza attraverso la metafora della «casa», poiché non può esistere la possibilità che esista un soggetto isolato e scisso dal mondo. Il mondo esterno si mostra come l'ambiente familiare dell'individuo.

Noi viviamo in questa atmosfera che ci circonda costantemente e siamo immersi in essa. Noi siamo ovunque a casa in questo mondo storico².

L'unità di vita, ovvero il soggetto, e la cosa, ovvero l'oggetto, non sono solo correlati inscindibili l'uno dall'altro [...], sono anche analoghi [...] la loro struttura è [...] strettamente affine³.

A partire da questo presupposto che definisce un'analogia tra io e realtà esterna, Dilthey intraprende il tentativo di ricostruire il legame tra il soggetto e

¹ W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie, in Gesammelte Schriften*, Teubner, Lipsia-Berlino 1914 e sgg., vol. V; trad. it. di P. Rossi, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1969, p. 235. D'ora in poi sarà citata la traduzione italiana.

² *Ibidem*.

³ W. Dilthey, *Vivere e conoscere, in Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti, 1860-1896* (a cura di A. Marini), Franco Angeli, Milano 1985, p. 319.

il mondo esterno, messo da parte da Cartesio. La relazione di analogia permette di superare la possibile divaricazione tra il mondo e le esigenze individuali. Di conseguenza non esiste la possibilità che gli eventi storici siano incomparabili con il valore delle individualità che in esso si collocano.

Compito della riflessione filosofica è quello di esprimere la «connessione dei processi in cui proviamo i valori della vita e i valori delle cose»⁴. Un compito che abbraccia un orizzonte gnoseologico riflessivo e che valorizza il ruolo interpretativo del soggetto; di conseguenza le discipline dell'individuale, la biografia e l'autobiografia, sono validi strumenti di accesso all'esperienza della storicità, legittimi contenuti di verità che trovano espressione in pratiche ermeneutiche volte all'intendimento del sé. Queste discipline espongono l'individualità come storia e rendono ragione della responsabilità che il soggetto possiede rispetto alle azioni compiute e al passato.

Nella «filosofia della vita» di Dilthey, a differenza di Heidegger, non esiste l'idea di una storicità ontologica e per questo motivo l'individuo non viene mai riassorbito dalla trama della storia universale.

La coscienza storica della finitudine di ogni fenomeno storico, di ogni situazione umana o sociale, la coscienza della relatività di ogni forma di fede è l'ultimo passo verso la liberazione dell'uomo. Con esso l'uomo perviene alla sovranità di attribuire a ogni *Erlebnis* il suo contenuto e darsi a esso completamente, con franchezza, senza il vincolo di nessun sistema filosofico o religioso. [...]

Di fronte alla relatività si fa valere la continuità della forza creatrice come elemento storico essenziale⁵.

In sostanza, riconducendo la possibilità dell'esperienza entro le coordinate dell'esperienza vissuta, Dilthey riconosce l'essenziale carattere di finitezza dell'uomo che comporta il riconoscimento della relatività di tutti i valori umani e storici. Tale riconoscimento, peraltro, è la condizione per cui l'uomo può considerarsi veramente libero. Si potrebbe affermare che, con accenti quasi nietzscheani, Dilthey decostruisce ogni visione metafisica dell'uomo e della storia, affermando prepotentemente il valore creativo dell'uomo nella storia. L'unico valore perenne della storia è la continuità della forza creatrice della vita. La storia non è governata da un senso preconstituito o provvidenziale, ma da quel significato che gli uomini si danno per rispondere ai problemi del proprio tempo e alle umane necessità. L'individuo è, dunque, una realtà invalicabile. Una realtà individuale rappresentata come indiscutibile e immediata *evidenza* di cui non si deve offrire una fondazione, ma che si impone alla coscienza attraverso

⁴ W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, cit., p. 432.

⁵ *Ibidem*, p. 384.

la modalità dell'*Erlebnis*. Caratteristica principale dell'esperienza vissuta è, dunque, l'evidenza immediata che garantisce la realtà dell'io e di ciò che è presente nell'io. In questa direzione l'*Erlebnis* diventa un presupposto certo attraverso il quale il nostro sé si lega al mondo esterno.

Tuttavia, proprio perché la vita individuale non è mai compiuta in se stessa e si costruisce attraverso l'interazione tra l'io e il mondo esterno, Dilthey ha presente l'impossibilità di riconoscere l'articolazione della vita individuale attraverso il canale esclusivo dell'intuizione immediata. La vita individuale si estende sempre *oltre* quella trama di contenuti e relazioni, legati tra loro dalla legge della continuità tra il mondo e la vita, che, di volta in volta, emergono nell'esperienza vissuta, additando sempre l'al di là della coscienza e la relatività di essa.

Pertanto, se la nozione diltheyana di *Erlebnis* è collegata alla possibilità di collocare l'individualità nell'orizzonte cartesiano dell'esistenza soggettiva, lo scopo di Dilthey non è quello di alludere a un dominio assoluto della coscienza, né quello di intendere l'*Erlebnis* come esperienza compiuta, ma di attribuire al soggetto una realtà evidente e indubitabile. Infatti, l'individualità che Dilthey tratteggia non è una soggettività chiusa in se stessa e solipsistica, ma è, senz'altro, una forza spontanea alimentata dall'esperienza vissuta. L'*Erlebnis* non ha la funzione di inverare tracce del passato, ma «costituisce un sempre più profondo immergersi entro la realtà storica»⁶. L'individuo, attraverso ogni singolo *Erlebnis*, entra in una relazione essenziale col mondo in cui vive, e diventa così possibile pensare a una storicizzazione della coscienza e dell'uomo singolo. Per Dilthey, l'unica condizione sotto cui è possibile pensare la storicità del mondo è quella prospettiva che guarda verso il mondo esterno come realtà non depurata dalle relazioni che originariamente sorgono nella coscienza e che poi divengono connessioni del pensiero con se stesso. Dilthey spiega la realtà del mondo esterno sulla base della struttura istintuale e non coscienziale della vita psichica, e cioè, «non in base a un nesso di pensiero, ma ad una connessione di vita data nell'istinto, nella volontà, nel sentimento»⁷. Attraverso questo gioco di reazione che si instaura tra il soggetto e il mondo esterno, l'esistenza singola si struttura e si delinea come un prodotto e non come condizione originaria⁸.

⁶ *Ibidem*, p. 196.

⁷ W. Dilthey, *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*, cit., p. 233.

⁸ Cfr., *ibidem*, p. 234. L'intento di Dilthey non è quello di considerare Cartesio come modello metodologico della sua concezione gnoseologica, ma di prenderlo in considerazione solo per confutare la sua prospettiva sul mondo esterno. Tuttavia, Heidegger e, successivamente, anche Gadamer valuteranno come inautentica e inadeguata la prospettiva diltheyana.

Da questa prospettiva deriva una conseguenza importantissima: la «soggettivazione» del mondo esterno, ovvero la sua configurazione in analogia con l'individualità e, di conseguenza, la sua costituzione storica. L'intento di Dilthey non è quello di definire il rapporto tra soggetto e oggetto in termini kantiani come rappresentazione del mondo. All'opposto la realtà del mondo è data come oggetto di esperienza, nella volontà e nella struttura istintuale del soggetto.

Fondare la realtà del mondo nell'esperienza vissuta, e quindi non tanto nella dimensione rappresentativa quanto nella struttura della volontà e del sentimento, è un procedimento che se, da una parte, assume la prospettiva cartesiana per collocare l'individualità nell'orizzonte dell'evidenza esistenziale, dall'altra se ne distacca poiché nella *Lebensphilosophie* di Dilthey non c'è spazio per una concezione che considera il mondo esterno come realtà separata dal soggetto. Dilthey, in risposta a Cartesio, che concepisce il mondo esterno come un dato di fatto trascendente e separato dall'io⁹, sente la necessità di raggiungere un concatenamento delle rappresentazioni. Nella duplice esigenza di contro battere la considerazione kantiana del mondo in termini di rappresentazioni e di criticare le dottrine che sostengono la teoria dell'immediata datità del mondo esterno, Dilthey affronta la questione gnoseologica della realtà con l'analisi del modo in cui soggetto e oggetto si costituiscono in unità, pur essendo espressioni di realtà diverse¹⁰. Tra l'individuo singolo e il mondo esterno si articolano delle relazioni che è possibile cogliere in questo passaggio:

dal mondo esterno, il giuoco di stimoli causa sensazioni, percezioni, rappresentazioni; [...] poi viene esperito il valore di questi sentimenti per la propria vita [...] infine, la forza ispirata dai sentimenti e dai moti della volontà agisce nuovamente verso l'esterno¹¹.

In queste parole di Dilthey è possibile cogliere l'elusione soggettivistica e intuitiva dell'individuo e si sottintende la connessione tra un soggetto vivente e un mondo dinamico che esercita la propria efficacia. Una connessione che è in-

⁹ Mantenere l'io in una posizione autonoma rispetto all'oggetto è, per Dilthey, un modo improprio per sviluppare le istanze critiche. L'oggetto è posto come trascendente e la sua realtà è commisurata alla facoltà rappresentativa: in questo modo l'oggetto non fornisce nulla di sé che non sia materia di conoscenza. Per Dilthey l'uomo è concepito come sistema universalizzabile non secondo la ragione kantiana, ma secondo la possibilità dell'ampliamento della propria esperienza vissuta. Dilthey, in sostanza, non vuole rinunciare a cercare le leggi di continuità dell'esperienza individuale e considera così l'individuo come punta di forza del reale, senza annientare la forza del mondo e trasformarlo in una rappresentazione.

¹⁰ Cfr., W. Dilthey, *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*, pp. 233-239-241.

¹¹ W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, cit., p. 95.

tesa, soprattutto, come continuità e unificazione della vita individuale nel processo storico. Come intreccio tra individuo e mondo, poiché, sottolinea Dilthey,

noi siamo aperti alla possibilità che il senso ed il significato sorgano solo nell'uomo e nella sua storia. Ma non nell'uomo singolo, bensì nell'uomo storico. Perché l'uomo è un essere storico¹².

Nella riflessione diltheyana, concepire l'individuo come «essere storico» significa che la legge della continuità tra il mondo e la vita individuale si estende, chiaramente, *oltre* il singolo *Erlebnis* al fine di gettare dei ponti e delle trame di relazioni verso esperienze storiche transindividuali. Questo intreccio tra esperienza vissuta e esperienze transindividuali concepisce l'uomo come sistema universalizzabile, eccede il pronome personale «io» e va *oltre* i confini della sua coscienza attuale. Pertanto, l'idea di continuità e vita individuale ha la funzione di mantenere strettamente connessi non solo la trama dei sentimenti e delle singole azioni dell'individuo (già uniti nella struttura dell'esperienza vissuta), ma anche la continua accumulazione di esperienze transindividuali.

Ma a questo punto sorgono alcuni legittimi interrogativi sul piano della comprensione dell'esperienza storica che direttamente «vissuta» non è.

In che modo il soggetto supera l'orizzonte coscienziale della sua individualità? In che modo esso coglie la pienezza dell'esperienza che si manifesta, non solo nel contesto dell'esperienza vissuta, ma, anche, in quello degli *Erlebnisse* che lo precedono e che lo seguono?

Per rispondere a questi interrogativi è necessario approfondire la concezione della struttura dell'io individuale. L'essere umano è un soggetto in trasformazione continua. È un sistema aperto che non si limita alla comprensione dell'io attuale, poiché questo deve essere continuamente integrato da immagini che provengono dagli oggetti e dalle testimonianze storiche. Detto in altri termini: l'esperienza storica e quella spirituale si intrecciano costituendo, così, un'unità coerente e secondo il presupposto di un sistema mai chiuso e continuamente aperto all'innovazione. L'individuo non è portatore di predicati personali poiché esso è già intessuto con il mondo. È aperto alla storia. L'individuo, afferma Dilthey, è «diverse persone»¹³.

A questo punto è chiaro il rapporto esistente tra individualità e universalità, tra l'esperienza vissuta e l'esperienza transindividuale. L'individualità relativa che si fonda sull'*Erlebnis*, il terreno più sicuro da cui considerare la realtà, è sempre pensata in direzione della sua possibile universalità. Essere «diverse

¹² *Ibidem*, p. 384.

¹³ W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, tr. it. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 117.

persone» significa pensare ad un modello individuale già intrecciato con la storia, che possiede in sé la possibilità di universalizzarsi, di ampliare sempre il riferimento alla caducità dell'esperienza soggettiva. L'individuo si trasforma, non perdura, è diverso nella sua medesimezza. Queste caratteristiche strutturali dell'io individuale garantiscono il superamento dell'individualità concreta e l'unità indissolubile del soggetto con la storia. La debolezza apparente della singolarità è così trasformata in potenza, una forza che può essere garantita solo grazie alla legge di continuità e dell'unità fondamentale di essere individuale e mondo. Alla stretta connessione storica e strutturale tra il mondo e la vita.

È questa la condizione essenziale che permette a Dilthey di pensare il mondo come un sistema comprensibile per l'uomo e di considerare la relazione che intercorre tra le parti come una relazione di senso di cui l'autobiografia è tramite. Con la categoria di senso è possibile rintracciare la possibile disunione tra il mondo e le esigenze individuali al fine di interpretare ogni attimo isolato e ogni componente dell'universo solo in relazione alla totalità.

Tuttavia, agli occhi di Heidegger la prospettiva della connessione storica diltheyana come continuità e unificazione si rivela inadeguata poiché concepisce l'uomo come oggetto della scienza storica. L'uomo, cioè, si «disperderebbe» nei suoi affari e poi vorrebbe «*raccogliersi* dalla *dispersione* e dalla *incoerente* di ciò 'che è successo' per giungere a se stesso»¹⁴. L'analisi heideggeriana rivela qui tutta la sua distanza dal pensiero diltheyano della storicità poiché, anche se considera l'essere umano un'unità strutturale, chiama questa totalità strutturale Cura; e al contempo, questa totalità è fondamento che include i sentimenti del volere e del desiderare. Questi sentimenti non sono più considerati alla Dilthey come il prodotto dell'esperienza vissuta, ma sono ontologicamente radicati nella struttura dell'Esserci:

la Cura, in quanto totalità strutturale unitaria, si situa, per la sua apriorità esistenziale, 'prima' di ogni 'comportamento' e di ogni 'situazione' dell'Esserci. [...] La Cura, inoltre, non introduce il primato del comportamento 'pratico' rispetto al teoretico. [...] Volere e desiderare, ontologicamente, sono necessariamente radicate nell'Esserci in quanto Cura e non sono semplici esperienze vissute, ontologicamente indifferenti e immerse in una 'corrente' del tutto indeterminata quanto al senso del suo essere¹⁵.

Nonostante il proposito di voler riprendere e ampliare le prospettive di Dilthey sulla storicità, c'è decisamente in Heidegger un rifiuto del valore positivo della determinazione soggettiva. Del resto il suo orientamento filosofico

¹⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 466.

¹⁵ *Ibidem*, p. 242.

privilegia la Cura come essere *originario* che presuppone una relazione esclusivamente ontologica e che trascura qualsiasi tipo di legame affettivo ed etico, nonché qualsiasi comprensione fenomenologica, esistenzialistica-attivistica, ponendosi, così, agli antipodi della riflessione diltheyana sull'esistenza individuale e storica¹⁶. Lo spazio dell'io non è quello della connessione tra il mondo e la vita, ma quello dell'appartenenza originaria al linguaggio che in quanto casa dell'essere è il «suo unico agire»¹⁷.

2. L'esperienza della medesimezza e la comprensione autobiografica

Nel ricercare l'unità dell'esperienza storica, l'individuo acquista in Dilthey un valore fondamentale; infatti le relazioni strutturali non solo hanno luogo nel singolo, ma sono il frutto di un reale apprendimento attivo da parte del soggetto.

Tutte queste differenti relazioni di ciò che viene ricordato a ciò che viene vissuto immediatamente, queste interne relazioni strutturali devono essere apprese da me se voglio cogliere insieme la pienezza dell'*Erlebnis*. E proprio per esaurirlo devo procedere indietro nel nesso strutturale, fino al ricordo di altri *Erlebnisse*¹⁸.

Per accedere alla pienezza dell'*Erlebnis*, ci dice Dilthey, il soggetto deve cogliere le relazioni esistenti tra l'esperienza vissuta immediatamente e quella che si costituisce ormai come ricordo. L'unificazione dell'esperienza dà luogo all'acquisizione di una nuova connessione sensata, ovvero, di un nuovo apprendimento, che si inserisce nella struttura individuale del soggetto, aperta alle innovazioni e alle trasformazioni. Queste connessioni acquisite e apprese danno ragione di un'esistenza individuale, che si descrive attraverso l'autobiografia e la biografia, e che si espone così come storia.

Quando Dilthey si pone il problema della permanenza dell'individuo nel tempo, si pone la questione concreta di come un individuo rimanga lo stesso anche se la sua esistenza è una connessione appresa e acquisita, determinata dall'intreccio relazionale che si crea tra *Erlebnis* e *Erlebnisse*.

Colui che ora giudica se stesso è proprio un altro rispetto a colui che agiva e tuttavia si sa come il medesimo¹⁹.

¹⁶ Cfr., *ibidem*, pp. 475-6.

¹⁷ A.E. Di Stefano, *M. Heidegger e la giusta collocazione dell'essere*, in *Historismus e Hermeneutica*, ESI, Napoli 1997, p. 727; cfr. anche H. Boeder, *Agire o/e dimorare*, in AA.VV., *Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di P. Di Giovanni, Palermo 1994, p. 132.

¹⁸ W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, cit., p. 82.

¹⁹ W. Dilthey, *Vivere e conoscere*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., p. 323.

Questa affermazione non deve essere intesa come una posizione di rigidità, secondo la quale l'io rimane uguale a se stesso, poiché in Dilthey c'è, ormai, la consapevolezza storica e non più metafisica che guarda all'esperienza della medesimezza²⁰ come possibilità di guardare agli eventi e alle azioni del passato con senso di responsabilità. Questo atto del guardare conduce il soggetto ad affermare «ero un'altra persona», ma non si può cancellare che quest'altra persona era comunque «il suo io».

Quando ci riferiamo a noi stessi, a ciò che dura e muta, nell'accorgersi del proprio io nulla si modifica²¹.

Nella medesimezza, quindi, non si può dire che qualcosa si mantenga inalterato, piuttosto qualcosa si mantiene nell'alterazione. L'io si mantiene nell'alterazione storica. Nell'universo storico tutto muta tranne la certezza di sé e l'evidenza della singolarità. In sostanza Dilthey, attraverso la categoria della medesimezza, rende conto della permanenza dell'individuo nel tempo e afferma l'intrascendibilità della prospettiva individuale; una prospettiva, che è soprattutto un procedimento conoscitivo e gnoseologico, attraverso la quale si accede alla comprensione dello spirito:

[...] medesimezza è l'esperienza più intima che l'uomo fa di se stesso. Da questa medesimezza dipende che noi ci sentiamo persone, che abbiamo un carattere, che agiamo coerentemente. Non vi è affatto contenuto che qualcosa di uguale a se stesso, in tutte le modificazioni, perduri²².

La categoria di medesimezza si inquadra coerentemente nel progetto diltheyano di ricerca dell'unità dell'esperienza storica, dell'unità tra *Erlebnis* e *Erlebnisse*, esperienza vissuta e esperienza transindividuale, tra l'essere individuale e il mondo. Infatti, l'unità del mondo si fonda su un'esperienza vissuta e sulla categoria della medesimezza che, come si è sostenuto precedentemente, ha l'importante funzione di tenere «insieme tutte le differenze, tutte le modificazioni ed è di importanza incommensurabile per ogni umano comprendere e

²⁰ La formulazione esplicita del significato di questa categoria è contenuta in *Vivere e conoscere*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, pp. 293-350. In questa pagine, Dilthey con il suo pensiero della medesimezza compie il passo che lo distanzia irrevocabilmente dalla filosofia classica tedesca, ed in particolare dalla teoria dell'identità di Fichte. Una teoria dell'identità per Dilthey deve essere pensata a partire dall'apprendimento che ha luogo nel singolo e deve essere formulata come unità dell'esperienza storica e non dell'esperienza della coscienza.

²¹ W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, cit., pp. 298-9.

²² W. Dilthey, *Vivere e conoscere*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., pp. 322-3.

pensare»²³. Il mondo si ricompone all'interno dell'esperienza temporale dell'individuo. Il perdurare della singolarità, nonostante le modificazioni, sostiene la possibilità di unificare le esperienze vissute e quelle transindividuali, poiché per Dilthey non sussiste separazione tra esperienza storica e spirituale.

L'intrascendibilità della prospettiva individuale espressa da Dilthey con la formula l'individuo è «diverso eppure lo stesso», garantisce l'unità indissolubile del soggetto fondamentale della storia. Il soggetto diviene il centro da cui partire per comprendere il significato del mondo e dell'esperienza. Da qui l'importanza dell'autobiografia che «rende possibile il vedere storico»²⁴ e l'unificazione dell'esperienza storica che così non è né logica né metafisica. Essa è un'esperienza antropologica.

Nella *Lebensphilosophie* di Dilthey la possibilità di poter descrivere biograficamente o autobiograficamente la storia individuale prende il posto della conoscenza divina, della presenza dello sguardo divino nella coscienza dell'uomo. Dilthey valorizza il valore della storia individuale come orientamento basilare delle scienze umane anche se riconosce che il valore conoscitivo delle descrizioni biografiche e autobiografiche rimane sempre un limite non aggirabile. Il vero problema filosofico della vita dell'uomo, e quindi anche della biografia, consiste nel mettere insieme «il rapporto del singolo con la totalità in cui egli si sviluppa e su cui agisce»²⁵. Nel coniugare, dunque, le numerose congruenze e dissonanze presenti nella vita.

Questo problema viene affrontato da Dilthey tenendo sempre presente la categoria della medesimezza e la struttura dell'io individuale che permane nonostante la molteplicità degli eventi. Grazie alla valorizzazione della prospettiva individuale, la realtà esterna diventa oggetto di riflessione che si estende all'attività autobiografica. Ma, più precisamente, che cos'è per Dilthey l'autobiografia?

L'autobiografia è la più diretta espressione della riflessione sulla vita [...] è la forma più alta ed istruttiva in cui ci troviamo di fronte l'intendimento della vita. Qui un certo corso di vita costituisce l'elemento esterno, il fenomeno sensibile da cui l'intendere si spinge a considerare ciò che ha prodotto questo corso entro un determinato ambiente. Colui che intende tale corso è identico con colui che lo ha prodotto, da ciò deriva una particolare intimità dell'intendere²⁶.

Dilthey riconosce all'autobiografia un alto valore formativo. La particolarità dell'espressione autobiografica è determinata dall'«intimità» che si crea tra l'individuo e l'oggetto della riflessione. Nell'esperienza autobiografica l'espe-

²³ *Ibidem*, p. 322.

²⁴ W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, cit., pp. 306-7.

²⁵ F. Bianco, *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 294.

²⁶ W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, cit., pp. 302; 304-5.

rienza vissuta diventa un dato sensibile e oggettivo, un elemento sul quale è possibile riflettere e ritornare per poterlo meglio comprendere, ed evitare, così, che essa possa cadere nell'oblio e nella dimenticanza. La riflessione autobiografica diventa per il soggetto un'attività di riconoscimento delle proprie testimonianze esistenziali, esperienze passate, distanti, intuite come estranee all'io, ma pur sempre attive nella sua vita presente.

Il carattere di intimità che si viene a creare tra il soggetto e la sua esperienza vissuta, che diventa così oggetto di riflessione, possiede la peculiarità di ritrovare quel nesso di comprensione tra il presente e il passato. Una connessione temporale, precisa Habermas, che si muove non solo in una dimensione «verticale» che permette di unificare le esperienze individuali, ma anche in una dimensione «orizzontale», pre-scientifica e intersoggettiva. L'autobiografia cioè non descrive soltanto esperienze soggettive, poiché mette in evidenza in modo più diretto le relazioni esistenti tra la storia e le esperienze opacizzate della coscienza individuale²⁷.

Tuttavia, l'intimità dell'intendere che si rivela nell'autobiografia non garantisce la conoscenza della propria individualità, né tantomeno la percezione immediata del senso degli eventi. In Dilthey vale sempre il presupposto, ripreso dall'ermeneutica romantica, della distanza tra l'interprete e l'oggetto dell'interpretazione. Questo principio applicato all'esperienza autobiografica implica che tra l'io che ha vissuto e l'io che riflette ci deve essere una distanza poiché l'interprete comprende sempre meglio del suo autore un'opera. Ciò vuol dire che l'intimità dell'intendere autobiografico pretende quella distanza, storica, o meglio, quella estraneità necessaria che fa sì che il passato diventi un oggetto rispetto a se stesso. L'autobiografia, intesa come dialogo intimo e riflessivo sulla vita, esperienza interna del soggetto, «non può, di per sé, darmi coscienza della mia individualità»²⁸, pertanto, nella conoscenza di questa esperienza è necessario il percorso che attraversa l'oggettività.

Da quanto detto scaturiscono alcuni paradigmi essenziali sulla conoscenza dell'individualità: essa non è comprensibile soltanto attraverso l'introspezione autobiografica; essa non si risolve in immediata trasparenza o in un sapere completamente autoevidente poiché non può prescindere dai legami che intrattiene con la storia universale e le esperienze transindividuali e dai significati che si estendono tra l'individuo e il mondo storico.

Ma, allora, qual è il valore dell'autobiografia e della comprensione introspettiva? Introspezione e comprensione possono coesistere?

²⁷ Cfr. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, tr. it. di G.E. Rusconi, Bari 1968, pp. 142-186.

²⁸ W. Dilthey, *Le origini dell'ermeneutica*, tr. it. di M. Ravera, «Rivista di estetica», 18 (1973), p. 6.

Per Dilthey i due procedimenti metodologici, quello introspettivo del rivivere ricordando e quello della comprensione dei dati di fatto, non si escludono; anzi, nell'autobiografia così come nella biografia, ha luogo l'incontro e l'intreccio tra introspezione e interpretazione. Diversamente da quanto sostiene Gadamer²⁹, per il quale le discipline dell'individuale possiedono rispetto ad un sistema più ampio un'insufficienza fondativa e danno luogo ad una conoscenza amnestica di dubbio valore; Dilthey sottolinea che bisogna considerare queste discipline come una modalità «più diretta» di riflessione sul corso della propria vita: il *Lebensverlauf* deve essere inteso come «elemento esterno e fenomeno sensibile», un dato «estraneo» ed un terreno da cui «l'intendere si spinge a ciò che ha prodotto questo corso entro un determinato ambiente»³⁰.

In sostanza, il rapporto di queste discipline con le altre scienze dello spirito non è fondativo, e qui si può dare ragione a Gadamer, ma prospettico, poiché riproducono, in modo macroscopico, lo stesso modello della struttura individuale e intersoggettiva. Ovvero, le discipline dell'individualità prospettano «come una monade di Leibniz»³¹ molteplici punti di vista della realtà. Allora la forza dell'autobiografia consiste nel rendere possibile il vedere storico, nel chiarire il senso della vita e le relazioni storiche di cui l'io è intessuto.

Queste discipline parlano di un soggetto storico reale, per cui esse non devono «innalzarsi» o «elevarsi» al livello superiore dell'esperienza storica problematizzata da Gadamer. Le discipline dell'individuale hanno un loro valore specifico, in quanto rappresentano l'approccio più intimo ed elementare al soggetto storico, riconducendolo così alle condizioni in cui un singolo individuo (questo «mio» io) si è costituito. Occasioni che inducono il soggetto a ricercare, a partire dal presente, gli effetti che hanno costituito il suo io. Tutto questo può avvenire perché, da quanto affermato precedentemente, l'esperienza vissuta mette a disposizione della comprensione le connessioni esistenti tra individuo e storia individuale. Connessioni che non si devono rintracciare, poiché esistono nell'*Erlebnis*, già profondamente intriso e intessuto di relazioni storiche transindividuali.

Adesso è, dunque, più chiara l'affermazione diltheyana secondo cui «la riflessione di un uomo su se stesso rimane il punto di orientamento e la base»³².

²⁹ Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 264 sgg. Secondo Gadamer c'è una cesura importante che impedisce di estendere alla conoscenza del mondo storico-sociale i moduli interpretativi dell'individualità: quale rapporto soggetto-oggetto costituirebbe il mondo storico? Il mondo storico viene *oggettivato*, diventa un dato sperimentale, un *caput mortuum* cui attribuire la vita per «infusione» e «trasposizione».

³⁰ W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, cit., pp. 302; 304-5.

³¹ *Ibidem*, p. 304.

³² *Ibidem*, p. 310.

Dilthey si è sempre tenuto lontano da un'assolutizzazione dell'identità autobiografica, presentandola, appunto, come attività orientativa e di base, senza per questo operare un 'abbassamento' delle formazioni spirituali oggettive a racconto della storia del sé. Dietro questa affermazione si nasconde un significato che va *oltre* un racconto ridotto alla storia di sé, ad una temporalità individuale. Di conseguenza ogni riflessione su esperienze spirituali transindividuali presuppone una rappresentazione autocentrata nel tempo del racconto.

Il problema filosofico, mosso da una forte e concreta esigenza antropologica, consisterà, allora, nel ricercare un'equilibrata identità strutturale tra storiografia e racconto. Su questo nodo problematico che mette in gioco la ricerca dell'identità del soggetto possiamo trovare dei punti di contatto tra le riflessioni di Dilthey e quelle di Ricoeur che approfondirà, ulteriormente, il concetto di «identità narrativa» e la differenza tra medesimezza e ipseità.

Ricoeur sostiene che «il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo; per contro, il racconto è significativo nella misura in cui disegna i tratti dell'esperienza temporale»³³, capace d'integrare in una storia eventi multipli e dispersi. In risposta alla caduta solipsistica dell'io, l'identità strutturale va ricercata non nel «discorso diretto di una fenomenologia», o nell'assolutizzazione dell'identità autobiografica, ma nella mediazione del «discorso indiretto della narrazione» che ha il potere di «rifigurare», ovvero, di chiarire e trasformare l'esperienza quotidiana del tempo.

La temporalità *e quindi l'individualità vissuta del tempo* non si lascia dire nel discorso diretto di una fenomenologia, ma richiede la mediazione del discorso indiretto della narrazione³⁴.

Per ovviare al solipsismo, ovvero, all'idea di un soggetto sostanzialmente illusorio, egoista e narcisista, l'identità si costituisce, quindi, come «identità narrativa», un paradigma che si estende anche alla comunità, approdando, così, a quell'identità strutturale auspicata prima, di «unità della storia». L'identità narrativa mostra la sua efficacia nel fatto che si applica bene sia all'ipseità dell'individuo, sia alla comunità. Essa «illustra benissimo il gioco incrociato della storia e del racconto nella rifigurazione di un tempo che è a sua volta, indivisibilmente, tempo fenomenologico e tempo cosmologico».

Si può parlare dell'ipseità di un soggetto nella diversità dei suoi stati se si coglie l'opportuna distinzione tra l'identità sostanziale o formale compresa nel senso di un medesimo (*idem*) e l'identità narrativa compresa nel senso di un se stesso (*ipse*). Infatti, riferita all'ipseità l'identità narrativa risponde ad un mo-

³³ P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. I, Jaca Book, Milano 1986, p. 15.

³⁴ *Ibidem*, vol. III, 1988, p. 369. Corsivo mio.

dello d'identità instabile e dinamico che include il cambiamento, la mutabilità, nella coesione di una vita. In questa direzione si colloca l'autobiografia intesa da Ricoeur, secondo l'auspicio di Proust, come rifigurazione della vita che un soggetto racconta a proposito di sé. Come vita che attraverso la pratica della lettura e scrittura di sé viene, socraticamente, esaminata e chiarificata. Come il filo del racconto che riesce ad annodare e narrare il filo della vita.

Allo stesso modo, afferma ancora Ricoeur, si può parlare dell'ipseità di una comunità quando «individuo e comunità si costituiscono nella loro identità ricevendo certi racconti che diventano l'uno come per l'altra la loro storia effettiva». In questo caso l'esempio di Israele, comunità storica che porta il nome di popolo giudeo, è esemplare. Questa comunità «ha tratto la propria identità dalla ricezione stessa dei testi che ha prodotto»³⁵: i racconti biblici, quelli dei Patriarchi, dell'esodo e dell'insediamento in Canaan, la monarchia davidica, l'esilio e il ritorno.

In tal modo l'autobiografia fondata sull'esperienza vissuta ha il valore innegabile di ricostruire il senso della vita umana, di dare unità e coerenza alla dispersione e alla molteplicità degli eventi. Di descrivere il senso della temporalità frammentata per ritrovarsi consapevolmente nella storia della propria vita. Essa ha una potente forza restituiva che resuscita e dà una seconda vita a quel passato opacizzato e inconsapevole che ci parla e sostiene la nostra vita presente. Una forza che punta l'attenzione verso l'esigenza dell'uomo di autoriconoscersi attraverso la storia.

Le discipline dell'individuale, autobiografia e biografia, consentono il superamento dei confini dell'esistenza materiale, poiché dal singolare si ha la possibilità di approdare alla totalità spirituale. Entrambe fanno ricorso al procedimento della presentificazione con qualche differenza.

Infatti, se il ricordo autobiografico è sempre connesso ad un valore emotivo legato all'evento, nella biografia c'è, invece, una rappresentazione meno diretta del fatto storico che Dilthey spiega con il concetto di «generazione».

Coloro che negli anni della ricettività sperimentano le stesse influenze direttrici, costituiscono insieme una generazione³⁶.

Questo concetto esprime la relazione che si viene a creare in ogni opera biografica, tra gli eventi individuali e la ricostruzione dell'epoca storica. Ma nel cogliere queste relazioni il biografo si troverà sempre di fronte ad un limite conoscitivo, poiché l'approccio individuale non garantisce mai la completezza

³⁵ *Ibidem*, pp. 375-7.

³⁶ W. Dilthey, *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche* (a cura di G. Cacciatore), Morano, Napoli 1975, p. 58.

della comprensione, tanto del singolo quanto della totalità. Pertanto, se l'esame di una singola personalità può permettere di penetrare nei motivi generali della cultura della sua generazione, ciò non implica affatto che tali rappresentazioni abbiano un valore scientifico.

La biografia non racchiude di per sé la possibilità di costituirsi come opera scientifica [...]. L'individuo è solo il punto d'incrocio di sistemi di cultura [...] in cui è inserita la sua esistenza, come possiamo intenderli partendo da lui?³⁷

Di fronte a questo limite conoscitivo, dichiarato apertamente da Dilthey, qual è il valore della biografia?

Essa non potrà certamente spiegare i sistemi scientifici ideati dalle esistenze grandiose, né potrà far comprendere la filosofia di Kant. Il suo valore risiede nel rendere trasparente la vita stessa attraverso le opere, le epoche generazionali e le intuizioni del mondo. Pertanto, ogni biografia non può che assumere in sé questo assunto teorico fondamentale: «noi partiamo dagli individui» poiché «il mondo non esiste da nessuna parte, se non nella rappresentazione dell'individuo»³⁸. Al di là dell'individualità non c'è comprensione possibile, mancherebbe la vita stessa, il pensiero, il mondo.

Il percorso diltheyano, quindi, si articola su due livelli: il primo che riafferma la centralità del valore dell'individuo (e, di conseguenza, delle discipline dell'individuale) e accentua la categoria del senso; il secondo che mira all'affermazione dell'autonomia dei sistemi transindividuali in cui è implicita l'insostenibilità dell'arbitrio soggettivo. Ad entrambi i livelli si teorizza la natura teorica dell'individualità, particolare e universale insieme, che consiste nel provare a tenere l'universale nel biografico, e viceversa, poiché niente è più universale dell'individualità³⁹.

L'individuo è, dunque, un centro di forza che, a partire dalla propria esperienza vissuta orizzontalmente, e per il tramite del racconto biografico e autobiografico, cerca di esaminare socraticamente la propria vita per interpretarla e

³⁷ W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, cit., pp. 361; 360.

³⁸ W. Dilthey, *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, cit., pp. 102-3.

³⁹ Questo importante paradigma teorico è oggi rintracciabile nel movimento delle pratiche filosofiche ed in particolare nella filosofia biografica o 'mitobiografia' di R. Màdera e L.V. Tarca. Così Tarca si esprime a proposito di 'mitobiografia': «Il vero compimento dell'autobiografia consiste nella collocazione della propria singola esperienza all'interno di una storia collettiva e addirittura in qualche modo universale, all'interno cioè di quella che possiamo chiamare *mitobiografia*: la storia di ciascuno è la storia di tutti gli altri, e nello stesso tempo la storia universale è la storia di ognuno». R. Madera, L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, Mondadori, Milano 2003, p. 195. (Sull'argomento si può anche consultare: R. Màdera, *Storia e biografia*, in *Identità e feticismo*, Mozzi, Milano 1977; AA.VV., *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Mondadori, Milano 2006).

per vedere a quali condizioni, con quali effetti, credenze e significati si è realmente determinata. Un sapere vissuto che, rinunciando alla pretesa della propria assolutezza, si confronta coraggiosamente e consapevolmente con le esperienze di alterità transindividuali. La categoria del senso si concretizza, così, nella ricerca continua di nuove connessioni con le quali rileggere l'esistenza. Nuove connessioni che producono nuovi *fili* che raccontano la storia e la vita. Perché il singolo è sempre radicato in una tradizione storica, in un discorso che lo trascende e di cui non è l'autore, ma che al tempo stesso lo costituisce e lo sostiene.