

EMPATIA ED ERMENEUTICA: IL CONCETTO DI COMPRENDERE (*VERSTEHEN*) NELLA FILOSOFIA DI WILHELM DILTHEY

MASSIMILIANO ARAGONA

Il recente interesse delle neuroscienze per l'empatia ha portato a un salutare ritorno del tema nel dibattito più generale, con significativi contributi della filosofia. Ciò che conseguentemente è emerso è che il concetto di empatia non rimanda a un singolo *explanans* con un univoco riferimento oggettuale, ma piuttosto a un costrutto complesso, le cui varie sfumature di significato dipendono sostanzialmente dalle questioni scientifiche, cliniche e/o filosofiche che motivano e stanno alla base della ricerca effettuata, *ivi* compreso il metodo scelto (Aragona *et al.*, 2013). Spesso gli stessi neuroscienziati che studiano l'empatia sentono il bisogno di confrontarsi con le formulazioni filosofiche sul tema, ma qui emerge un'ulteriore complicazione. Infatti, seguendo a ritroso le tracce dell'empatia si finisce (passando per la traduzione operata da Titchener, 1909) con l'approdare al concetto di *Einfühlung* nel dibattito estetico, psicologico e filosofico tedesco. Se però si procede così, seguendo solo le tracce del termine, si rischia di tralasciare un altro filone fondamentale. Questo è anch'esso legato al concetto di empatia, però è stato declinato con un altro termine, che è quello di "comprendere" (*Verstehen*). Ciò comporta altre sfumature concettuali, e soprattutto un diretto riferimento a quel mondo che lo ha espresso (l'ermeneutica e la psicopatologia) e che rischia di essere trascurato nelle ricostruzioni storiche operate dai neuroscienziati. Com'è noto, il concetto di comprendere è stato introdotto nella psicopatologia da Karl Jaspers (1913, 1959)

e, nonostante gli innegabili limiti epistemologici e la necessità di un aggiornamento e approfondimento concettuali, esso ne resta tutt'ora uno dei concetti cardine (Rosini *et al.*, 2013). Benché si sia molto spesso ripetuto che Jaspers abbia preso questo concetto da Dilthey, recenti lavori, in occasione del centenario del testo jaspersiano, hanno messo in questione questa relazione (Brücher, 2012; Kumazaki, 2013). Ciò rende necessario un suo approfondimento attraverso la lettura diretta del contributo di Dilthey. Ma Dilthey è un pensatore molto interessante di per sé, per cui una sua rilettura, in particolare centrata sul concetto di “comprendere”, diventa un’ottima occasione per approfondire il contributo di questo pensatore alla filosofia delle discipline umanistiche.

Di questo si occuperà il presente lavoro, esplorando le caratteristiche ma anche i limiti del *Verstehen* in Dilthey, nella convinzione che la psicopatologia debba mantenere sempre viva la sua apertura all’altro come essere umano e che per far ciò in modo scientifico non sia utile (come Dilthey stesso sottolinea) importare acriticamente il metodo di altre scienze, ma elaborare – in modo rigoroso, critico e conscio dei propri limiti – il metodo più appropriato per le proprie specificità.

I. IL COMPREDERE COME METODO NELLE SCIENZE DELLO SPIRITO

La produzione accademica di Dilthey può a prima vista apparire eterogenea, spaziando dalla poesia alla storiografia, dall’epistemologia all’ermeneutica, dalla psicologia alla critica della conoscenza, etc. Tuttavia è possibile trovare un fulcro, un punto comune attorno a cui ruotano tutte queste disparate analisi. Questo fulcro è il progetto, che Dilthey elabora precocemente e che perseguirà per tutta la vita, di fare per le discipline umanistiche ciò che Kant aveva fatto per le scienze naturali. La filosofia di Dilthey non è una filosofia neo-kantiana in senso stretto, anzi egli dissenterà nettamente su vari punti rispetto alle posizioni ufficiali dei neo-kantiani (Windelband e Rickert). Però è senz’altro una filosofia kantiana in senso lato, perché egli ammira molto Kant per aver inaugurato il pensiero critico, mettendo al bando eteree speculazioni metafisiche. Per Dilthey, però, le categorie kantiane (causa, spazio, etc.) sono idonee per le scienze naturali ma non per quelle dello “spirito” (*Geisteswissenschaften*). Occorre dunque fare per le scienze dello spirito ciò che Kant aveva fatto per le scienze della natura; occorre insomma una “critica della ragion storica”, ed è alla sua realizzazione che si dedicherà Dilthey.

È in questo contesto generale che va inquadrata la distinzione di Dilthey tra scienze della natura e scienze dello spirito, le quali vanno diffe-

renziate tra loro sia per contenuto che per metodi. Nella *Introduzione alle Scienze dello Spirito* (Dilthey, 1883) egli scrive che la differenza sostanziale è che nell'esperienza esterna noi vediamo nella natura un ordine causale, mentre nell'esperienza interna siamo coscienti di noi stessi come agenti liberi e responsabili. Estensione spaziale e determinismo meccanicista caratterizzano gli oggetti dell'esperienza esterna, e ciò è incommensurabile rispetto all'unità sintetica della coscienza, della responsabilità morale e della libertà che si danno nell'esperienza interna. Vi è una differenza che è primariamente epistemologica, che oggi declineremmo secondo la distinzione tra conoscenza in terza e in prima persona. Come sottolinea Marini (1979, p. 89), per Dilthey le scienze dello spirito hanno il vantaggio che il loro oggetto non è un riflesso coscientiale di un'esistenza esterna mediata dai sensi, ma è un'interna e immediata realtà effettuale. Le scienze dello spirito sono tutte accomunate dall'aver come unico riferimento il concetto di spirito (*Geist*), che in quel contesto non va inteso come qualcosa di trascendente o religioso, ma come un che di mentale. E infatti – come sottolinea Hodges (1952, p. 306) – la specificità degli studi umanistici è nel fatto che si occupano di tutti quei fenomeni che sono espressione di una mente, e che vanno compresi (*verstanden*) prima che spiegati (*erklärt*). Il “mentale” compare a vari livelli, e si può cogliere in vari modi, per cui le varie scienze dello spirito si occupano ognuna di un aspetto dell'espressione del mentale, essendo tra di loro interdipendenti e complementari ma non subordinate gerarchicamente in un sistema, come invece avviene per le scienze della natura. Queste ultime hanno dalla loro le certezze alle quali giungono con i loro modi di procedere, però hanno lo svantaggio di partire da costruzioni ipotetiche e rimanere sempre in qualche modo avulse dalla realtà effettuale. Al contrario, per Dilthey una scienza appartiene agli studi umanistici solo se il suo oggetto ci è accessibile tramite un procedere che si basa sulla relazione sistematica tra vita, espressione e comprensione. Anche se i loro risultati sono meno certi, essi sono del più alto valore perché mantengono intatto, senza reciderlo, il legame alla vita da cui scaturiscono. Qui si vedono bene altre radici del pensiero di Dilthey, ovvero il romanticismo e l'empirismo, che nel nostro autore si fondono su un primato dell'esperienza che però non è quella del sensismo anglosassone, ma quella “vissuta” di derivazione romantica. Secondo Palmer (1969, p. 107*), è a Dilthey che si deve il concetto di “esperienza vissuta” (*Erlebnis*), divenuto in seguito un punto centrale della riflessione psicopatologica: «In tedesco ci sono due

* Traduzione mia; anche *infra*.

termini per “esperienza”: *Erfahrung* e il più tecnico e recente *Erlebnis*. Il primo si riferisce all’esperienza in generale [...] Dilthey usa il termine *Erlebnis*, più specifico e limitato, coniato dal verbo *erleben* [...] Così la parola “esperienza” in tedesco è parente del verbo “vivere”, una forma enfatica che suggerisce l’immediatezza della vita stessa così come viene esperita. Come nome singolare *Erlebnis* non esisteva in tedesco prima dell’uso altamente specifico fattone da Dilthey, anche se la forma plurale, *Erlebnisse*, compare in Goethe, da cui Dilthey l’ha senz’altro preso». Traducendo *Erlebnis* con “vissuto”, gli italiani hanno mantenuto bene il senso originario del termine. L’altro termine importante in Dilthey è “espressione” (*Ausdruck*), che egli nel tempo declinerà secondo le sue diverse forme, accentuandone ora l’uno ora l’altro aspetto a seconda della fase della sua riflessione teoretica. Ne parleremo più avanti, mentre per ora è bene puntare direttamente sul tema principale di questo scritto: il “comprendere” (*Verstehen*).

In *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* – il testo nel quale si trova la famosa frase: «Spieghiamo la natura, la vita dell’anima la comprendiamo» («*Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*») – Dilthey spiega che il vissuto immediato «determina già la natura del nostro comprendere noi stessi e gli altri» (1894, p. 182), per cui appare chiaro che il comprendere è sia comprendere gli altri, sia comprendere se stessi, e le due cose sono interconnesse. Rispetto al comprendere se stessi, ciò si basa sulla nostra possibilità di accesso diretto ai nostri stati interni, per cui «[la] vita psichica può essere chiarita e analizzata (*aufgeklärt und analysiert*) tramite diversi metodi. In ciascuno di essi *Erleben* e *Verstehen* si intrecciano, perché solo il *Verstehen* abbraccia l’intero orizzonte della vita psichica e solo l’*Erleben* ne rischiarla le profondità (*Tiefen*) le quali, inoltre, solo grazie ad esso diventano accessibili al *Verstehen*» (Dilthey, citato in Marini, 1979, p. 102). Nelle *Idee* Dilthey si basa fortemente sulla confidenza che i vissuti ci si diano per come sono all’introspezione, per cui in questo modo saremmo in grado di cogliere direttamente non solo i singoli vissuti, ma anche la “connessione strutturale” presente tra essi: «Nella psicologia proprio la connessione è data originariamente e costantemente nel vivere (*Erleben*): c’è vita (*Leben*) solo e dovunque come connessione» (Dilthey, 1894, p. 140). In questa fase questo concetto di “struttura della mente” o “connessione strutturale” (*Struktur als Zusammenhang*) è molto importante, perché è grazie all’insieme che i singoli vissuti acquistano senso e intelligibilità (il che ci fa notare anche come un approccio “ermeneutico” attento alla totalità sia sempre presente in Dilthey, sin dall’inizio). Secondo Hodges «la consapevolezza del sistema è un primo fattore nella nostra comprensione (*Verstehen*) delle sue parti» (1952, p. 206*), che

Dilthey spiega così: «Nella comprensione partiamo dal contesto totale che ci è dato in modo vivente per poter cogliere, in base a questo, l'elemento singolo. Proprio il fatto che noi viviamo nella coscienza della connessione totale ci permette di comprendere una singola proposizione, un singolo atteggiamento o una singola azione. Qualunque tipo di pensiero psicologico conserva questo tratto fondamentale: che l'apprensione del tutto rende possibile e determina l'interpretazione del momento singolo» (Dilthey, 1894, p. 182). Solo in seguito alle critiche di Ebbinghaus (1896) Dilthey rivedrà questo concetto di connessione strutturale e, pur non abbandonandolo, lo leggerà più a un'ermeneutica dell'interpretazione che non a un'apprensione introspettiva diretta. Del resto, l'introspezione non uscirà mai totalmente di scena, ma con il tempo i suoi limiti verranno sempre più enfatizzati (vd. anche *infra*).

Dunque comprendere è anche autocomprendersi, ma è anche e soprattutto comprendere gli altri. Per Dilthey la questione non è solo quella puramente filosofica del solipsismo (per intenderci, quella che Husserl affronterà nelle *Meditazioni cartesiane*), ma è soprattutto una questione di metodo che tocca il punto centrale delle discipline umanistiche. Si prenda la storia, una delle discipline che Dilthey considera più da vicino. Per comprendere un evento storico non è sufficiente conoscere le condizioni economiche, sociali, politiche, etc. dell'epoca, perché quel dato personaggio storico in un dato momento ha preso una decisione che, per quanto condizionata dai fattori suddetti, resta sostanzialmente libera: ha deciso così ma avrebbe potuto fare altro. Allora non basta dar conto del peso dei fattori oggettivi che lo hanno condizionato, occorre calarsi direttamente nel personaggio per comprendere "dall'interno" come sia maturata quella scelta. È qui che il comprendere diventa lo strumento metodologico specifico che le scienze dello spirito utilizzano per cogliere l'altro non come organismo psicofisico, ma come essere umano che pensa, prova emozioni e agisce. Tuttavia, nelle *Idee* il comprendere l'altro ha ancora un ruolo secondario, potremmo dire complementare, poiché interviene per integrare «la percezione interna grazie all'apprensione di altre persone» (Dilthey, 1894, p. 220). In questa sede Dilthey lo definisce un «processo che equivale ad un ragionamento analogico», che applichiamo «mediante trasposizione del nostro proprio psichismo». Il *focus*, però, è più che altro sui limiti, senza una trattazione più dettagliata. Eppure Dilthey (1890) aveva già scritto pagine più articolate sul problema della comprensione dell'altro, che Hodges sintetizza così: «Avendo esperienza in noi della connessione tra certi "stati interni" o "processi mentali" e certi tipi di "espressioni" (*Ausdruck, Äusserung*) corporee, e percependo quindi espressioni corporee simili in oggetti esterni, noi "rapidamente e impercettibilmente"

passiamo a una credenza in simili stati mentali come causa di quelle espressioni. Ad esempio percepisco in un corpo umano che non è il mio l'espressione fisica propria di un certo sentimento, e la sua vista automaticamente induce in me una sorta di eco o di riverberazione di quel sentimento. Attribuisco all'essere umano che ho di fronte un'esperienza vissuta del tipo indicato dalla sua espressione, che adesso si riverbera nella mia coscienza. Quindi, poiché conosco tramite esperienza interna che tutti i fatti mentali stanno tra loro in un contesto strutturale, cerco in lui il contesto strutturale di questo sentimento. Consultando sue successive espressioni fisiche, che mi rivelano ulteriori fatti mentali su di lui, e mettendoli tutti insieme, costruisco il riflesso (*Nachbild*) nella mia coscienza di un processo strutturale di vita mentale autocircoscritto e autocondizionantesi, che attribuisco a lui. [...] in questo processo la mia mente si conforma a un ritmo che non è il suo. Un processo strutturale così costituitosi, anche se esiste nella mia coscienza, [...] si "riferisce" al corpo fisico di cui invia a me l'espressione, io lo leggo in quel corpo in virtù di una "amplificazione interna" (*innere Ergänzung*) [...] il risultato è una "ricostruzione della vita interna di un'altra persona" (*Nachbilden des fremden Inneren*). In questo modo il mondo di cui siamo coscienti diventa popolato dai nostri simili, ognuno essendo un'unità strutturale o un centro vivente indipendente. Emergono nuove relazioni: relazioni di simpatia e condivisione dell'esperienza (*Mitfühlen, Mitleiden, Mitleben*)» (1952, pp. 63-64*). Dilthey (1895-1896) tornerà sul tema già poco dopo le *Ideen*, quando dovrà confrontarsi con Windelband (e solo brevemente, per non accordargli troppa importanza, rispondere a Ebbinghaus). Qui la descrizione del comprendere l'altro riprende a grandi linee quanto già esposto sopra, con una sottolineatura più forte del ruolo fondamentale di questo processo per le *Geisteswissenschaften*, e un'interessante specificazione sul meccanismo di questa comprensione che riporta in modo decisamente più netto e chiaro il ruolo della proiezione: «A differenza delle scienze naturali, le scienze dello spirito nascono perché siamo costretti a progettare in organismi animali e umani un accadere psichico. Di ciò che ci è dato nella nostra percezione interna noi trasponiamo in essi, sulla base delle loro manifestazioni vitali, un *analogon*. [...] La prima caratteristica dei fatti spirituali consiste in ciò, che essi ci sono per noi grazie a una proiezione di dati dell'esperienza interna in corpi umani» (pp. 196-197). Questo quadro generale persisterà nel tempo, non ci sarà mai un ripensamento totale. Però vi sarà sempre di più una progressiva consapevolezza dei limiti della percezione interna, e insieme un interesse sempre maggiore per quelle espressioni del mentale che non sono solo le espressioni facciali o i gesti, ma più in generale i vari prodotti umani nei quali lo spirito si

manifesta (l'arte, i testi scritti, le leggi, i sistemi economici, politici e sociali, etc.). A queste espressioni, che Dilthey chiamerà (riecheggiando Hegel) "spirito oggettivo", egli darà sempre più attenzione, fino a farle diventare quasi l'esemplificazione principe della comprensione. Ne *La costruzione del mondo storico* (1910) Dilthey dirà che comprendere è riscoprire l'Io nel Tu (*das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du*), ribadendo che si tratta di una trasposizione della mia vita propria nell'altro. Adesso, però, la descrizione è più articolata. Innanzitutto, non è sufficiente, perché la comprensione avvenga, che io proietti singoli vissuti, isolati, sull'altro; essa acquista un senso solo se comprendo la vita mentale dell'altro nella sua continuità e coerenza. Qui ritorna il concetto di connessione strutturale, che non è più solo la mia, ma quella dell'altro che colgo nel suo insieme e proprio per la somiglianza strutturale che ha con me. In primo piano viene soprattutto il ruolo del contesto, che nelle scienze umane acquista «un significato specifico dalla natura della vita e dal processo di comprensione appropriato ad essa. È quello di un contesto che lega tra loro le parti» (p. 213). In secondo luogo, le "espressioni" che fanno da punto di partenza per la comprensione sono adesso divise in tre classi: i "concetti, giudizi e più ampie strutture di pensiero", le "azioni" e le "espressioni emotive". Come nota Palmer (1969), Dilthey si riferisce alle prime due come a "manifestazioni di vita" (*Lebensäußerungen*), mentre riserva alla terza classe il nome di "espressioni dell'esperienza vissuta" (*Erlebnisausdrücke*). E in effetti Dilthey darà a queste classi un ruolo molto diverso nel comprendere, concentrandosi in particolare sulle espressioni emotive, che «sono collegate in un modo particolare all'essere vivente che ne è l'autore e alla comprensione che producono. Ciò perché le espressioni possono contenere, del contesto psicologico, molto di più di ciò che l'introspezione può cogliere» (Dilthey, 1910, p. 219*). Qui di nuovo torna il tema dell'analogia, basata sulla congruenza tra l'espressione e ciò che essa esprime, ma poco oltre Dilthey specifica che non è un ragionamento ciò che lega questi due piani perché, ad esempio, l'espressione e il terrore che essa esprime «non sono due cose separate ma un'unità» (p. 221*). In terzo luogo, proprio partendo da queste riflessioni sulle espressioni Dilthey introduce una distinzione tra le "forme elementari di comprensione", come quelle appena descritte in cui a un'espressione si associa il proprio contenuto emotivo, e le "forme più elevate di comprensione". Il *primum movens* è uno scacco nella comprensione: «Tanto più è grande la distanza interna tra una certa espressione e la persona che cerca di comprenderla, tanto più emergono le incertezze» (p. 223*). Viene fatto un tentativo di risolverle, per cui siamo costretti a rivedere il tutto, richiamando alla memoria i precedenti in cui la

normale relazione tra espressione e contenuto interno c'è stata, e iniziamo a mettere la singola espressione che stiamo considerando in un contesto più ampio, per vedere se l'insieme fornisce una coerenza. Ma ciò vale in generale: sono innumerevoli i casi nei quali noi abbiamo bisogno di una comprensione che tenga conto dell'insieme. Qui, dice Dilthey, «abbiamo un'induzione delle singole espressioni all'intero contesto di una vita» (*ibid.*). E ancora: «La caratteristica comune delle forme più elevate di comprensione summenzionate è che tramite un'induzione a partire da date espressioni esse rendono comprensibile l'intero contesto» (p. 224*). Ma, ancora una volta, questo insistere sull'induzione, sull'analogia e, in altri passi, sul concetto d'interpretare, non rende quest'ultima fase del pensiero di Dilthey una fase puramente razionalistica. Per quanto ci possano essere verosimili incongruenze o oscillazioni nel pensiero, per Dilthey il comprendere rimane sempre qualcosa di “vitale”, per cui «l'approccio al proprio oggetto da parte del comprendere più elevato è determinato dal suo compito di scoprire una connessione vitale in ciò che è dato. [...] Se, dunque, la comprensione richiede la presenza della propria esperienza mentale, ciò può essere descritto come una proiezione del sé in qualche espressione data. Sulla base di questa empatia o trasposizione emergono le più elevate forme di comprensione nelle quali è attiva la totalità della vita mentale – ricreare o rivivere» (p. 226*).

II. CARATTERISTICHE E LIMITI DEL COMPNDERE IN DILTHEY

Si è visto come in Dilthey il concetto di comprendere non sia dato una volta per tutte ma si evolva nel tempo man mano che si modifica il suo concetto di scienze dello spirito, all'interno del quale il comprendere trova il suo posto e il suo senso. Il concetto e la sua trattazione cambiano, ma non c'è un passaggio totale da una forma all'altra, rimanendo una continuità nella quale di volta in volta si accentuano aspetti anche divergenti. Pertanto, il comprendere di Dilthey non si può caratterizzare del tutto né sul piano affettivo, come empatia automatica e di base, per trasposizione immediata, alla Lipps (ma abbiamo visto che c'è molto di questo, ad es. quando parla di proiezione), né su quello puramente cognitivo (che però c'è anch'esso, nei diversi riferimenti a induzione e interpretazione). Per questo ci è sembrato utile svolgere l'evoluzione storica del concetto, per far vedere meglio il percorso che porta ai cambiamenti. Adesso però, avendo dato al lettore la possibilità di cogliere queste *nuances*, possiamo essere meno preoccupati dal rischio di forza-

re il pensiero di Dilthey sintetizzando il comprendere in modo da poterne valutare meglio caratteristiche e limiti.

Innanzitutto, nel comprendere di Dilthey ci sono vari piani che ora vanno differenziati.

– *L'altro come soggetto*. C'è la questione del come mai noi vediamo negli altri delle persone dotate di una mente e non dei semplici oggetti esterni. Per Dilthey è scontato che sia così; il problema quindi non è giustificare come sia possibile questo processo ma indicare come esso di fatto avvenga. Qui la comprensione opera mettendo prima in connessione la mia vita interiore, cioè la relazione, di cui ho esperienza, tra i miei vissuti e la loro espressione corporea; subito dopo avverrebbe il processo inverso di riconoscere nelle espressioni dell'altro qualcosa di chiaramente analogo a ciò che avviene in me. Detto così, però, il tutto sembra un ragionamento induttivo piuttosto lungo e complesso. Come nota Hodges (1952, pp. 117-118), benché Dilthey parli di analogia, è chiaro che essa non possa essere considerata come una pura inferenza logica. Infatti, nella vita reale noi non operiamo una distinzione tra stati mentali e corporei facendo un'inferenza dagli uni agli altri, l'espressione e ciò che viene espresso sono "fusi in una percezione". Quindi, sebbene Dilthey non sembri sentire la necessità di una distinzione più netta, lasciando spazio a una fluttuazione interpretativa, si può concludere che egli ritiene che noi vediamo gli altri come esseri dotati di mente *de facto*, e lo facciamo perché, automaticamente, quando vediamo le loro espressioni corporee, le esperiamo al contempo con i consonanti stati d'animo, con i quali formano un tutt'uno. Questo avverrebbe in analogia alla nostra esperienza in prima persona, il che aveva indotto altri autori dello stesso periodo a sostenere che ciò avvenisse per "abitudine" (secondo la tradizione empirista molto in voga nella psicologia dell'epoca). Dilthey però non sembra particolarmente interessato a prendere posizione su questo, limitandosi a quanto sopraesposto.

– *Il problema epistemologico*. A questo punto sorge inevitabile la questione del cosa noi esperiamo quando comprendiamo un altro. È il suo o il nostro vissuto? Su questa questione, che come noto impegnerà a fondo la Stein, Dilthey si mostra a metà strada tra Lipps e i successivi sviluppi fenomenologici. Da un lato, in accordo con Lipps (ma usualmente senza farvi esplicito riferimento), Dilthey parla a più riprese di "*proiezione*", continuando a farlo anche in scritti più tardi, quelli considerati più "ermeneutici": «Se, quindi, il comprendere richiede la presenza del proprio vissuto mentale, ciò può essere descritto come una proiezione del sé in qualche espressione data» (Dilthey, 1910, p. 226*). Dall'altro lato, l'insistere sul fatto che noi percepiamo l'espressione e il vissuto espresso come un tutt'uno nell'altro, sembra puntare già verso

le successive formulazioni fenomenologiche di questa percezione come di un atto intenzionale *sui generis*, in cui coesistono il mio empatizzare (in prima persona) e il contenuto di quest'atto, il vissuto dell'altro (che non è "primordiale") (cfr. Stein, 1917). In ogni caso, Dilthey non è ancora a questo punto, e la sua posizione è anche in questo caso non risolta. Sicuramente la sua insistenza, nei primi scritti, sulla primarietà dell'esperienza in prima persona, porta verso l'idea che il vissuto dell'altro mi sia dato solo secondariamente, come *analogon* di ciò che provo anch'io. Negli anni successivi egli rivede molto questa fiducia nella percezione interna come base di tutto il resto, per cui si apre uno spazio per la lettura dell'emozione dell'altro come atto ermeneutico, interpretativo; però questo processo non verrà mai portato alle estreme conseguenze, lasciando sempre un ampio residuo di ciò che era stato detto in precedenza.

– *L'altro come nostro simile*. Se l'idea è, come visto, che noi comprendiamo l'altro a partire dalla nostra esperienza interna, diventa inevitabile porre a base di tutto ciò la somiglianza fondamentale tra noi e lui. Noi possiamo comprendere cosa succede nell'altro perché egli, in quanto essere umano, è come noi, e quindi abbiamo ragione di credere che noi e lui proviamo le stesse cose. Certo, ci sono ovviamente differenze tra esseri umani, ma queste sono quantitative e non sostanziali: «Le individualità non si distinguono tra loro per la presenza in alcune di determinazioni qualitative o modi di connessione assenti in altre. Non c'è in una individualità una classe di sensazioni o di effetti o una connessione strutturale che non vi sia nelle altre. [...] L'uniformità della natura umana si manifesta nel fatto che in tutti gli uomini (ove non sussistano difetti anomali) compaiono le stesse determinazioni qualitative e le stesse forme di collegamento» (Dilthey, 1894, p. 264). In altre parole, un po' come nelle moderne scienze cognitive, così anche in Dilthey c'è l'assunto che il funzionamento mentale (la connessione strutturale della mente, nei suoi termini) funzioni in modo strutturalmente e funzionalmente simile in tutti gli esseri umani, tanto che egli scrive: «Parla a favore della grande affinità interna tra tutti gli psichismi umani il fatto che, al ricercatore abituato a guardarsi intorno e conoscitore del mondo, è senz'altro possibile una certa comprensione di psichismi umani stranieri» (p. 220). Come sottolinea Rickman, la comprensione necessita di alcuni presupposti, il primo dei quali è che «il soggetto conoscente condivide con l'oggetto della sua conoscenza, cioè gli altri esseri umani, delle caratteristiche fondamentali comuni, in modo che la comprensione sia, come Dilthey pone concisamente, "la riscoperta dell'io nel Tu"» (2010, p. 15*).

– *La differenza come limite del comprendere.* Se questa è la premessa generale, non sorprende che un primo limite fondamentale alla nostra possibilità di comprendere sia la presenza di una differenza essenziale tra noi e l'altro: «Tutto ciò che in uno psichismo estraneo non si differenzia solo quantitativamente da questa nostra interiorità o non si distingue come mancanza di qualcosa che in noi è presente, non possiamo in nessun caso integrarlo positivamente. In un caso simile possiamo dire che accade qualcosa che ci è estraneo, ma non siamo in grado di dire che cosa sia» (Dilthey, 1894, p. 220). Ciò vale innanzitutto rispetto agli animali, dove «questo limite conoscitivo si fa sentire in modo assai spiacevole» (p. 220), e qui Dilthey anticipa di molto ciò che Nagel dirà a proposito dei *qualia*: «Della rappresentazione dello spazio nella testa di un ragno non possiamo farci alcuna idea» (p. 221). Però dove finisce la differenza quantitativa e inizia quella qualitativa? Dilthey ammette per gli animali più evoluti una comprensibilità almeno parziale. E gli esseri umani? Ci sono sempre comprensibili? Evidentemente no, e questo comporta da un lato l'ammissione dei limiti del comprendere in condizioni normali (vd. *infra*, sul problema della validità del comprendere), dall'altro comporterebbe l'apertura della questione del comprendere in condizioni particolari come gli stati mentali alterati. Marini (1979, p. 105) sottolinea che per Dilthey la follia, il sogno e lo stato ipnotico sono fuori dalla vita desta perché hanno perso non solo l'elasticità ma il rapporto vivente e la "connessione acquisita" con il contesto di sfondo. Si può quindi sostenere che l'alterazione non sia solo quantitativa ma qualitativa, e che dunque ci si ponga un problema nel comprendere. Però Dilthey si interessa di questo tema nel confronto tra follia e genialità, mentre non sembra occuparsene (almeno per quanto sia a nostra conoscenza) a proposito del tema del limite del comprendere.

– *Comprendere è comprendere un insieme.* Un'altra caratteristica importante del comprendere di Dilthey è che, benché gli esempi sin qui trattati partano da singole espressioni dietro le quali si comprende esserci un vissuto, egli sottolinea chiaramente che i dettagli si comprendono ermeneuticamente all'interno di una totalità che gli fa da sfondo e contesto. «È il fatto che noi viviamo nella coscienza del sistema del tutto che ci consente di comprendere una particolare frase, un gesto particolare, un'azione particolare. Ogni pensiero psicologico ha questo tratto fondamentale, che l'apprensione del tutto rende possibile e determina l'interpretazione del dettaglio» (Dilthey, citato in Hodges, 1952, pp. 124-125*). Come si diceva sopra, questo riferimento alla totalità resterà sempre, dalla prima fase in cui il riferimento alla totalità è prevalente-

mente quello alla connessione strutturale della mente, a fasi successive nelle quali si accentuerà l'enfasi sul contesto storico, sociale, etc.

– *Le varie forme di espressione.* L'appena discusso spostamento d'enfasi è parallelo all'emergere di una maggiore articolazione dei tipi di espressione (*Ausdruck*) sulla cui base noi comprendiamo. Come visto, in una prima fase l'accento è soprattutto sull'introspezione, e il comprendere l'altro è un proiettare il proprio vissuto nell'altro, il cui gesto espressivo richiama per analogia il nostro. In seguito, Dilthey sposta sempre di più l'attenzione sui contesti generali che consentono di avere una comprensione più affidabile, e le espressioni vengono innanzitutto divise in tre tipi, in base ai quali «il tipo e grado di comprensione differisce» (Dilthey, 1910, p. 219*). Come visto sopra, le tre classi di espressioni sono (1) concetti, giudizi e ampie strutture di pensiero, (2) azioni, e (3) espressioni emotive. L'idea di Dilthey è che per i concetti e i giudizi sia sufficiente un trattamento logico, senza bisogno di una comprensione propriamente psicologica. Da parte loro, le azioni contengono in sé uno scopo, quindi fanno riferimento a un piano mentale (quello che oggi viene discusso come *agency*), però di solito non vengono effettuate per un'intenzione deliberata di comunicare e quindi – dice Dilthey – a meno che non siano accompagnate da dettagli sulle circostanze, propositi, mezzi e contesti di vita da cui scaturiscono, da sole non consentono una comprensione adeguata dell'altro. Al contrario, le espressioni emotive sono legate «in un modo particolare all'essere vivente che ne è l'autore e alla comprensione che producono. Infatti le espressioni possono contenere, del contesto psicologico, ben più di quanto qualsiasi introspezione possa cogliere» (Dilthey, 1910, p. 219*). A tutto ciò va aggiunta un'altra forma di espressione, che nel tempo diventerà sempre più importante nel pensiero di Dilthey, e cioè l'*oggettivazione dello spirito* nei suoi vari prodotti. Con ciò ci si riferisce agli oggetti d'arte, alle istituzioni, ai prodotti sociali, ai vari documenti, etc. etc., ovvero alle varie fonti, scritte o materiali, su cui si basa il lavoro di gran parte delle scienze dello spirito. Qui il piano si sposterà sempre di più dalla comprensione psicologica diretta all'ermeneutica vera e propria, cioè all'arte dell'interpretazione che, coerentemente alle sue radici nel pensiero di Schleiermacher, resterà sempre un comprendere l'autore, ma inevitabilmente e progressivamente si aprirà anche alla comprensione del testo di per sé.

– *Comprendere elementare versus comprendere più elevato.* Questa distinzione, a cui si è già in parte accennato sopra, si ritrova in uno scritto dell'ultima fase del pensiero di Dilthey (1910, pp. 220-228). Nelle forme di comprensione “elementari”, ovvero nella nostra comprensione delle singole espressioni nel nostro incontro quotidiano, noi leg-

giamo immediatamente la presenza di un vissuto nell'espressione dell'altro. Vi è cioè una relazione diretta, immediatamente leggibile, tra l'espressione e ciò che è espresso. Ma ciò non ci riesce sempre, ad esempio quando l'altro rimane silente e cerca di non tradire il proprio vissuto, o quando cerca di simulare. In questi casi il nostro tentativo di comprensione deve passare attraverso una lettura più ampia, che cerchi di mettere la singola espressione all'interno di un contesto più vasto: «Dobbiamo considerare altre espressioni o riandare all'intero contesto di vita [...] la relazione tra espressione e ciò che è espresso diventa quella tra la molteplicità di espressioni di un'altra persona e il contesto interno dietro di esse. Ciò ci porta a considerare le circostanze che cambiano. Qui abbiamo un'induzione dalle singole espressioni all'intero contesto di vita» (p. 223*). Ma per far questo abbiamo bisogno di procedere in modo diverso rispetto alla comprensione elementare. «L'approccio al proprio oggetto da parte del comprendere più elevato è determinato dal suo compito di scoprire una connessione vitale in ciò che è dato. Ciò è possibile solo se il contesto esistente nella propria esperienza e che si è incontrato innumerevoli volte è sempre [...] presente e pronto. [...] Così ogni riga di un poema viene ri-trasformato in vita attraverso il contesto di esperienza interno da cui il poema scaturì. [...] Sulla base di questa empatia o trasposizione emergono le forme più elevate di comprensione nelle quali è attiva la totalità della vita mentale – ri-creare o ri-vivere» (p. 226*). Come nota Hodges (1952, pp. 120-121*), nel comprendere ci sono due fasi: «(1) Il vissuto origina un'espressione e, quando passiamo da questa al vissuto che c'è dietro, ci muoviamo a ritroso dall'effetto alla causa. L'espressione, che è vita mentale cristallizzata e come congelata in una forma fisica, viene "riportata in vita" quando viene compresa. Di nuovo, quando ci muoviamo da un evento mentale particolare all'intero complesso da cui scaturisce, e alla luce del quale va compreso, ci muoviamo dall'effetto alla causa. Ma (2) la comprensione raggiunge il suo apice quando, grazie alla mia comprensione del vissuto dell'altro come processo unitario autospecificantesi, io divento in grado di lasciare che l'intero suo corso si dispieghi nella mia coscienza nell'ordine in cui effettivamente avvenne, e così non solo comprendo, ma addirittura condivido, o rivivo, la vita di un'altra persona». Dunque, il comprendere sarebbe caratterizzato da un movimento in duplice direzione per cui noi andremmo prima dagli effetti (le espressioni) a ciò che li ha prodotti (il vissuto); quindi, attraverso il nostro interno ricostruire, svolgeremmo la sequenza nella direzione in cui è avvenuta, dall'evento iniziale alle reazioni comprensibili che esso ha prodotto: «Una perfetta condivisione di vita (*ein vollkommenes Mitleben*) dipende dalla condizione che il nostro comprendere si muova

in avanti lungo la linea della storia stessa. Avanzando continuamente, va avanti insieme al corso stesso della vita. Così si amplia il processo di *Sichhineinversetzen* o trasposizione. Rivivere è creare lungo il corso della storia» (Dilthey 1910, citato in Hodges, 1952, pp. 120-121*).

– *Comprendere psicologico versus comprendere razionale*. Come si è visto anche nei passi citati sopra, benché Dilthey a volte parli del comprendere come interpretare e usi frequentemente termini come induzione e analogia, egli però non vi si riferisce come a un'attività puramente razionale e intellettualistica. Certo, serve anche quello, ma una comprensione esclusivamente razionale del senso di un testo è ben distinta e distante dal comprendere di Dilthey che, in quanto interno *rivivere*, è sempre un comprendere psicologico nella sua totalità, e quindi anche sul piano affettivo. Altri (ad es. Simmel e Jaspers) lo scriveranno in modo forse più chiaro e più netto, ma è indubbio che su questo punto Dilthey sia in perfetta sintonia.

– *Comprendere l'individuo*. Il comprendere è un atto particolare perché, da un lato, è uno strumento metodologico per le scienze dello spirito; dunque, per far sì che si possa dire qualcosa di scientifico, occorre che si possa astrarre dalla singola esperienza vissuta per poter asserire qualcosa di generale. Su questo Dilthey è chiaro, soprattutto quando polemizza con Windelband facendogli notare che anche nelle scienze dello spirito sono necessarie generalizzazioni. Dall'altro lato, però, se il piano idiografico non esaurisce esaustivamente il campo delle scienze dello spirito, è tuttavia innegabile che esse abbiano l'individuo come uno dei centri fondamentali su cui ruota l'indagine. Si pensi ad esempio alla ricostruzione di un dato personaggio storico, oppure all'analisi della genialità di un singolo artista o inventore. Quindi, se è vero che il comprendere è reso possibile dal fatto che in quanto esseri umani siamo strutturati e funzioniamo in modo simile, è anche vero che ciò non appiattisce il comprendere su un piano indistinto, perché esso è sempre e soprattutto il comprendere un individuo: «Il comprendere ha sempre un individuo come oggetto» (Dilthey, citato in Hodges, 1952, p. 276*). Vi è insomma una reciprocità tra il nostro essere parte del genere umano e il nostro essere unici e irripetibili: «Il soggetto della comprensione è sempre qualcosa di individuale. [...] non ci interessiamo all'individuale meramente come esempio di uomo in generale ma in se stesso. [...] Ma comprendiamo gli individui in virtù della loro appartenenza, dalle caratteristiche che hanno in comune. Questo processo presuppone la connessione tra ciò che è comune all'uomo e la differenziazione di queste caratteristiche comuni in una varietà di esistenze mentali individuali» (Dilthey, 1910, pp. 224-225*).

– *Validità del comprendere.* Se questo è il comprendere, e se esso è lo strumento metodologico per eccellenza delle scienze dello spirito, un problema che si pone è che grado di affidabilità e certezza esso conferisca a ciò che si è colto. Quando noi cogliamo il vissuto nell'altro, quando noi comprendiamo, rivivendolo in noi, come egli si è sentito e quindi perché ha agito così, possiamo fidarci di ciò che abbiamo colto? I limiti sono molteplici, ad esempio i vissuti sono in un flusso e quindi ipostatizzandoli creiamo un problema; non sono misurabili oggettivamente; essendo colti in un individuo si rischia una generalizzazione indebita; se una certa esperienza non è nel nostro personale repertorio (almeno come tipo generale), noi non la possiamo cogliere; più l'esperienza è fugace, meno certi possiamo essere della nostra comprensione (per converso, nei documenti la comprensione migliora perché possiamo sempre tornarci sopra in caso di dubbio; anche se questo passo non tiene conto che il comprendere nel qui e ora del colloquio ha un vantaggio che il documento storico non ha, ovvero la possibilità di chiedere un chiarimento all'interlocutore); infine, ci sono i limiti legati alla persona che cerca di comprendere (vd. *infra*). Al di là delle varie limitazioni specifiche, vi sono dei limiti generali da considerare, ovvero: a) che se il comprendere parte dall'introspezione, si porta dietro i limiti dell'introspezione stessa. È vero che il comprendere è anche un modo per aggirare, almeno in parte, proprio il problema dell'introspezione (è questo che Dilthey intende quando afferma che l'uomo non si può conoscere guardando in sé, ma attraverso la storia), però questa limitazione almeno in parte persiste; b) per quanto in alcune circostanze noi si possa dire di avere la certezza di ciò che stiamo cogliendo, essa è una certezza soggettiva, che non può essere rimpiazzata da una valutazione precisa delle inferenze che hanno portato a questa certezza (è, potremmo dire, una certezza che ci deriva dall'insieme, senza poter specificare i singoli passi); c) rispetto alle leggi scientifiche, in base alle quali poste certe condizioni è necessario che si produca l'effetto previsto, nel caso del comprendere noi ricostruiamo retrospettivamente la catena che ha portato a un evento, e questo ci consente di fare predizioni in condizioni simili. Però questa non sarà una predizione certa ma solo probabilistica, perché a parità di condizioni persone diverse (o la stessa persona in tempi diversi) potranno reagire diversamente: «Se possiamo inferire come, una persona che abbiamo compreso, reagirà in nuove circostanze, la deduzione [...] può produrre solo aspettative e possibilità. La transizione da un contenuto mentale, solo probabile, alla sua reazione in nuove circostanze può essere attesa ma non prevista con certezza» (Dilthey, 1910, pp. 223-224*). Insomma, direbbe Dilthey, noi possiamo ac-

quisire una comprensione della vita che è solo approssimativa, e questi sono i limiti metodologici del comprendere dati dalla sua stessa natura.

– *Il ruolo di chi comprende.* Chiudiamo questa parte su noi che proviamo a comprendere. La possibilità di comprendere non dipende solo da ciò che è compreso, ma anche da chi e come cerca di comprendere. Come sottolinea Dilthey, il comprendere «mostra vari gradi che, tanto per cominciare, sono determinati dall'interesse. Se l'interesse è limitato, così è anche il comprendere» (p. 248*). E poi c'è la qualità di chi comprende, tanto più vasto è il nostro orizzonte e maggiori le nostre possibilità esperienziali, maggiore la capacità di comprendere, mentre «maggiore è la distanza interiore tra una data espressione particolare e la persona che tenta di comprenderla, più spesso nascono incertezze» (p. 223*). Ancora, noi non comprendiamo mai tutto ma sempre e solo, inevitabilmente, una parte, perché «la vita rivela parti molto diverse a seconda del punto di vista» (p. 238*). Infine, c'è una relazione molto interessante tra comprendere l'altro e l'autocomprendersi, perché Dilthey diviene sempre più consapevole che l'accesso diretto ai nostri vissuti, benché privilegiato sotto molti aspetti, è anche intrinsecamente limitato. Di conseguenza, l'uomo comprende se stesso non solo e non tanto guardando dentro di sé, ma passando attraverso la comprensione degli altri, che gli apre prospettive su vissuti che egli non avrebbe di per sé. Ecco perché, come sottolinea Hodges il comprendere «ci apre possibilità nella nostra natura, delle quali altrimenti non diverremmo mai coscienti» (1952, p. 276*), e quindi “amplifica” la nostra esperienza.

III. DISCUSSIONE

Uno dei contributi più importanti del pensiero di Dilthey è la sottolineatura che si può fare scienza, e in particolare scienza dell'essere umano, senza doverlo necessariamente ridurre a mero oggetto di misurazioni. Come egli sottolinea, l'uomo è anche organismo psicofisico e da questo punto di vista non c'è nulla di male ad approcciarlo con l'armamentario metodologico tipico delle scienze della natura. Però questo non è soddisfacente, perché a noi l'essere umano interessa anche e soprattutto come persona, come essere dotato di una propria vita, di un proprio vissuto, di una propria individualità, di propri significati e valori che permeano ciò che è e ciò che fa. È da questo punto di vista che le *Geisteswissenschaften* devono mantenere la propria individualità e di conseguenza dotarsi di propri metodi, rigorosi e scientifici certo, ma che siano idonei ai contenuti propri di quest'ambito d'indagine. Il *comprendere* viene così ad acquisire in Dilthey un ruolo centrale, perché è su di esso che

ruota tutto l'impianto metodologico delle scienze umane secondo Dilthey. Come si è visto, il comprendere in Dilthey non si riduce alla risonanza emotiva in noi quando vediamo un'espressione o un gesto nell'altro. Il comprendere è così centrale perché ha a che fare con la nostra possibilità di comprendere noi stessi, gli altri, gli eventi storici, politici e sociali, le produzioni artistiche, etc. Vari livelli, da differenziare, ma tutti accomunati dal fatto di essere espressione della mente e dei valori dell'uomo.

Nonostante questo ruolo importante che Dilthey riserva al comprendere, occorre però ammettere che su alcuni punti la sua caratterizzazione della comprensione dell'altro (che è il tema che abbiamo deciso di approfondire) non è sufficientemente articolata. Ciò non solo e non tanto rispetto al problema della giustificazione filosofica dell'intersoggettività rispetto al solipsismo (che senz'altro non era il problema che presava Dilthey), né rispetto alle sottili distinzioni fenomenologiche sulle caratteristiche di quest'atto intenzionale (qui Dilthey anticipa il tema, ma occorrerà Husserl affinché gli strumenti metodologici idonei per quest'impresa siano sviluppati a sufficienza). Il problema è che Dilthey non è del tutto chiaro neanche a livello dei meccanismi psicologici, sui quali la psicologia del tempo dibatteva già da tempo (es. Lipps, Witasek, Volkelt, Stern, etc.). Come sottolinea Geiger (1910) c'è un'opposizione logica tra le varie teorie, mentre Dilthey sembra oscillare tra induzione, interpretazione, analogia, proiezione, trasposizione affettiva, ricostruzione interna, etc. Certo il quadro generale ne esce comunque sufficientemente caratterizzato, vi è cioè senz'altro una predilezione per una comprensione che sia anche e soprattutto affettiva, della persona nella sua totalità e non solo di ciò che dice. Però non c'è ancora quella chiara distinzione concettuale tra modelli teorici diversi che sarà operata da Geiger.

In generale, si può dire che in Dilthey si comprende l'altro mettendosi nei suoi panni, ricostruendo in noi il processo mentale che ha portato all'effetto che studiamo. Questa è una posizione sostanzialmente in linea con l'ermeneutica di Schleiermacher, che – come si ricorderà – aveva detto che comprendere un'opera è comprendere il suo autore ancora meglio di come egli stesso si sia compreso. Però, grazie alla sua radice kantiana, Dilthey ha un'ampia consapevolezza dei limiti metodologici, per cui la nostra capacità di comprendere l'altro non è affermata in modo pretenzioso, ma mettendo in evidenza vantaggi e problemi connessi a quest'atto. Inoltre, la comprensione dell'autore non è l'unico elemento che viene messo in luce, perché in vari passi è chiaro che Dilthey pensa anche alla comprensione dell'opera nella sua struttura e all'effetto che questa comprensione opera su di noi. Ovviamente Dilthey

è in anticipo rispetto alle ermeneutiche strutturaliste e pragmatiste, ma i loro temi sono già presenti, almeno *in nuce*.

Un altro punto molto importante in Dilthey è la sua continua sottolineatura dell'importanza del contesto, per cui la comprensione non è mai un atto isolato, ma sempre un dare senso a ciò che si comprende in quanto parte di un tutto. Se si pensa a come ancora oggi si tenda a trascurare questa parte e immaginare che l'empatia possa ridursi a una mera reazione automatica a singoli stimoli sensoriali, diventa ancora più evidente l'importanza del contributo ermeneutico di Dilthey a questo livello. Oggi come allora è importante ricordare che per sua natura la comprensione è sempre all'interno di un atto ermeneutico nel quale le parti acquisiscono la loro significatività in relazione al tutto di cui fanno parte.

C'è poi un altro tema particolarmente interessante, soprattutto per chi si occupa di psicopatologia. Come visto, Dilthey non entra molto nello specifico delle condizioni psicopatologiche, per cui il suo comprendere è più che altro una base metodologica generale, senza che vi sia un'applicazione diretta di queste tematiche alla problematica della caratterizzazione dei fenomeni psicopatologici. Però la sottolineatura dei limiti del comprendere, così come la differenza tra comprendere elementare e comprendere di più alto livello (inteso come interno rivivere il legame tra i vari eventi occorsi nell'altro), tutto ciò anticipa il concetto jaspersiano di incomprendibilità e la sua distinzione tra comprendere statico e genetico. Tuttavia, anche qui la somiglianza non equivale a identità di vedute, per cui occorre sottolineare le differenze. Infatti, se è vero che Dilthey sottolinea che le differenze quantitative restano nell'ambito della comprensibilità (e lo stesso farà Jaspers), tuttavia le differenze qualitative, che per lui impediscono il comprendere, non vengono declinate nell'ambito della patologia mentale ma rispetto agli animali. Quindi, mentre Jaspers parlando di incomprendibilità si riferisce soprattutto al problema del muro dell'incomprendibilità che si erge a contatto con la psicosi (anche se bisogna sempre ricordare che Jaspers fa molti altri esempi di incomprendibilità, anche in ambito fisiologico ed esistenziale), Dilthey si riferisce invece a differenze di specie. Per lui la distinzione è soprattutto tra uomini e animali, mentre è meno evidente il riferimento a differenze all'interno della stessa specie. Tra gli uomini Dilthey sottolinea soprattutto la somiglianza, e quindi la comprensibilità proprio in quanto, come esseri umani, siamo tutti strutturalmente simili. Ovviamente questo è un grosso limite di Dilthey se letto dal punto di vista della psicopatologia, perché in quest'enfasi per la somiglianza tra esseri umani viene a perdersi quel discorso sulle differenze qualitative nel modo di vivere le esperienze, che è proprio di o-

gnuno di noi, su cui invece il discorso psicopatologico trova una sua ragion d'essere. Però il tutto è più comprensibile se si tiene conto che l'interesse di Dilthey per la psicologia è più che altro epistemologico, in quanto nei suoi primi scritti egli vedeva nella psicologia descrittiva, analitica e comparativa, la base e l'esemplificazione più chiara della direzione in cui doveva andare la riflessione metodologica nelle scienze dello spirito. Da questo punto di vista, non sorprende che egli fosse più interessato a mostrare la fattibilità e utilità del metodo del comprendere, garantita appunto dalla somiglianza strutturale di base tra esseri umani, piuttosto che a sottolinearne le differenze.

Sempre rispetto al confronto con la nascente psicopatologia di Jaspers, vi è una somiglianza tra la distinzione di Dilthey tra comprendere elementare e più elevato, e quella di Jaspers tra comprendere statico e genetico. Il comprendere statico è un cogliere nel qui e ora come l'altro si senta, cosa egli provi, è cogliere intuitivamente il vissuto dell'altro. Analogamente, in Dilthey il comprendere elementare è cogliere nel qui e ora il vissuto dell'altro, sia attraverso singole espressioni che come lettura di un'espressione all'interno di un contesto espressivo (sempre dato nel qui e ora). C'è insomma una somiglianza evidente, la differenza principale essendo che Dilthey enfatizza molto il ruolo dell'espressione come *primum movens* da cui parte la comprensione del vissuto nell'altro, mentre su questo Jaspers appare meno chiaro. Allo stesso modo, è innegabile la somiglianza tra il comprendere genetico di Jaspers e le forme più elevate del comprendere di Dilthey. Jaspers descrive il comprendere genetico come un interno ricostruire in noi la catena motivazionale che ha portato da un primo evento a una reazione successiva (come quando – scrive Jaspers – l'uomo aggredito diventa furioso o l'amante ingannato diventa geloso). Dilthey descrive in modo analogo le forme del comprendere più elevato, quando le singole espressioni vengono lette non più di per sé nel qui e ora, ma sullo sfondo dell'*intero contesto di vita*. Il comprendere diviene allora un rivivere in noi la sequenza degli eventi come si sono svolti nell'altro, nella loro connessione vitale. Quindi, benché con accenti diversi su singoli aspetti, le due distinzioni mostrano un chiaro parallelismo, così come convergente è la conclusione epistemologica a cui conducono. In Jaspers è stata notata un'asimmetria della comprensione rispetto alla spiegazione meccanicistica, nel senso che in quest'ultima si può andare indistintamente dall'effetto alla causa che l'ha provocato o, viceversa, dalla causa all'effetto che si può prevedere provocherà. Nel caso del comprendere genetico, invece, io posso andare a ritroso immedesimandomi «in ciò che è successo e comprendere che la persona che si era sentita offesa abbia reagito aggredendo chi l'aveva offesa. Ma se questa relazione in

quelle date circostanze mi appare evidente, non è possibile trasformare questa evidenza nella base di una legge, perché la stessa persona in un altro momento, o un'altra persona al suo posto, avrebbe potuto reagire al sentirsi offesa non già aggredendo, ma magari ritraendosi, oppure mettendosi a piangere, rispondendo con sarcasmo, e così via. In altre parole, qui l'evidenza della relazione comprensibile non può fare da base ad alcuna legge scientifica che ne determini la prevedibilità in eventi futuri, perché non c'è nessun meccanismo noto su cui si basi» (Aragona, 2013, p. 19). Allo stesso modo, in Dilthey si rivive a ritroso la catena tra gli eventi, comprendendoli, ma se poi da questo si vuole invertire l'ordine e fare una predizione, allora si otterranno solo conclusioni probabili, si potranno fare aspettative più o meno giustificate ma non predizioni certe. In sintesi, ci sono interessanti analogie tra la distinzione che Dilthey fa nel '10 e quella che Jaspers proporrà per la psicopatologia nel '13, anche se occorre comunque sottolineare che Jaspers introduce nuovi aspetti e soprattutto usa termini del tutto differenti, dando l'impressione che, più che adottare il punto di vista di Dilthey, egli arrivi a un'analoga distinzione seguendo un percorso suo proprio, magari influenzato (anche) da altre fonti e/o preoccupazioni teoriche. Ciò apre la questione prettamente storica di stabilire un esatto rapporto tra i due autori rispetto a questi concetti, ma ci sembra che su questo un lavoro sistematico aspetti ancora di essere scritto.

Per concludere, abbiamo seguito le tracce del comprendere nel pensiero di Dilthey, mettendo in primo piano il suo ruolo epistemologico nel fondare e legittimare un approccio scientifico specifico da parte delle scienze dello spirito. Abbiamo visto concretamente come Dilthey elabori questo concetto, quali siano le sue caratteristiche e le sue sfumature e anche, in linea con il pensiero dello stesso Dilthey, le limitazioni del concetto così come esposto. Infine, abbiamo provato a mettere in relazione il comprendere di Dilthey con il concetto di comprendere così come esso è entrato a far parte della riflessione psicopatologica. Ci sembra che sia già venuto in luce, ma che sia utile sottolinearlo nuovamente, che il comprendere ha per noi anche un importantissimo ruolo etico. Approcciarsi all'altro con l'atteggiamento di chi vuole comprendere significa entrare in una relazione costitutivamente caratterizzata dall'apertura all'altro in quanto essere umano. Anche quando urtiamo contro il senso di incomprendibilità, quest'apertura di base alla relazione con l'altro comporta che noi non ci si arresti lì, che esso sia un limite toccato, come ha ben sottolineato Ballerini (2000-2001), continuando a cercare di comprendere. È tramite questa apertura – direbbe Dilthey – che noi possiamo arricchire la nostra comprensione degli altri, del mondo, e anche di noi stessi.

BIBLIOGRAFIA

- Aragona M.: *Empatia e psicopatologia: analisi storico-epistemologica del concetto di comprendere in Karl Jaspers*. GIORNALE DI PSICOPATOLOGIA, 19: 14-20, 2013
- Aragona M., Kotzalidis G.D., Puzella A.: *The many faces of empathy, between phenomenology and neuroscience*. ARCHIVES OF PSYCHIATRY AND PSYCHOTHERAPY, 4: 5-12, 2013
- Ballerini A.: *La incompresa "incomprensibilità" di Karl Jaspers*. ATQUE – MATERIALI TRA FILOSOFIA E PSICOTERAPIA, 22: 7-18, 2000-2001
- Brücher K.: *Jaspers und das Problem des Verstehens: Plädoyer für eine Revision*. FORTSCHRITTE DER NEUROLOGIE – PSYCHIATRIE, 80: 213-220, 2012
- Dilthey W.: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Duncker und Humblot, Leipzig, 1883
- ... : *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*. SITZUNGSBERICHTE DER KÖNIGLICH PREUBISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN, 1890: 46
- ... : *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894). Trad. it. in *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, pp. 131-281. Unicopli, Milano, 1979
- ... : *Über vergleichende Psychologie – Beiträge zum Studium der Individualität* (1895-1896). Trad. it. in A. Marini (a cura di): *Materiali per Dilthey*, pp. 189-214. Franco Angeli, Milano, 2002
- ... : *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910). Trad. ingl. in *Selected writings*, pp. 170-245. Cambridge University Press, Cambridge, 2010
- Ebbinghaus H.: *Über erklärende und beschreibende Psychologie*. ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOLOGIE UND PHYSIOLOGIE DER SINNESORGANE, IX: 161-205, 1896
- Geiger M.: *Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung* (1910). Trad. ingl. della prima parte in *DIALOGUES IN PHILOSOPHY, MENTAL AND NEURO SCIENCES*, 8: 19-31, 2015
- Hodges H.A.: *The philosophy of Wilhelm Dilthey*. Routledge, Abingdon and New York, 1952
- Jaspers K.: *Allgemeine Psychopathologie* (1913). Trad. it. parziale in: *Scritti psicopatologici*, pp. 81-126. Guida, Napoli, 2004
- ... : *Allgemeine Psychopathologie* (1959). Trad. it. della VII Edizione: *Psicopatologia generale*. Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 1964
- Kumazaki T.: *The theoretical root of Karl Jaspers – General Psychopathology, Part 1: Reconsidering the influence of phenomenology and hermeneutics*. HISTORY OF PSYCHIATRY, 24: 212-226, 2013

M. Aragona

- Marini A.: *W. Dilthey: critica fondazione analogia*. Saggio introduttivo a W. Dilthey: *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, pp. 11-129. Unicopli, Milano, 1979
- Palmer R.E.: *Hermeneutics*. Northwestern University Press, Evanston, IL, 1969
- Rickman H.P.: *Introduction a W. Dilthey: Selected writings*, pp. 1-31. Cambridge University Press, Cambridge, 2010
- Rosini E., Di Fabio F., Aragona M.: *1913-2013: one hundred years of General Psychopathology*. DIALOGUES IN PHILOSOPHY, MENTAL AND NEURO SCIENCES, 6: 57-66, 2013
- Stein E.: *Zum Problem der Einfühlung* (1917). Trad. it.: *Il problema dell'empatia*. Studium, Roma, 1985
- Titchener E.B.: *Introspection and empathy* (1909). DIALOGUES IN PHILOSOPHY, MENTAL AND NEURO SCIENCES, 7: 25-30, 2014

Dott. Massimiliano Aragona
Associazione Crossing Dialogues
Via Trapani 20
I-00161 Roma (RM)
(massimiliano.aragona@uniroma1.it)