

Quaderni del
magazzinodifilosofia

Salvatore Giammusso

LA FORMA APERTA

*L'ermeneutica della vita
nell'opera di O.F. Bollnow*

F

Filosofia

FrancoAngeli

*A mia madre,
che non interpreta
e con il cuore
sempre comprende*

Indice

Premessa – Sulla scia di Wilhelm Dilthey, di Alfredo Marini	pag. 9
Ringraziamenti	» 14
Introduzione	» 15
1. Comprendere la vita	» 31
1. L'antinomia di vita e concetto: il saggio su Jacobi	» 31
2. Dilthey	» 41
3. La <i>Lebensphilosophie</i>	» 55
4. La tensione tra vita ed esistenza	» 64
2 Comprendere l'umano	» 72
1. Ermeneutica della vita psichica	» 72
2. I fenomeni della vita morale	» 95
3 Educare e comprendere	» 120
1. L'unità di filosofia e pedagogia	» 120
2. Il metodo di una pedagogia antropologica	» 126
3. Continuità e discontinuità nel processo educativo	» 140
4. I temi della pedagogia antropologica	» 150
5. Uno sguardo retrospettivo	» 160
4 Il senso del comprendere	» 163
1. La filosofia delle <i>Geisteswissenschaften</i>	» 163
2. Comprendere il comprendere	» 177
3. L'ermeneutica nel contesto del sapere	» 184
4. Dall'ermeneutica filosofica a una filosofia ermeneutica	» 189
5. Le idee chiave di un'ermeneutica della vita	» 194
Conclusione - La forma aperta	» 209
1. Le relazioni vitali e il comprendere	» 209
2. Conseguenze dell'ermeneutica: il caso della psicologia	» 220
Bibliografia	» 237
Indice dei nomi	» 249

Premessa – Sulla scia di Wilhelm Dilthey

Sono tentato di dire che, con questa Prefazione, “non vorrei togliere tempo al Lettore e spazio all’Autore”, ma non voglio neppure apparire tanto presuntuoso da raccomandare di leggerla “dopo” il libro (quando il Lettore ha tutto il diritto di chiuderlo). Si tratta solo di convenevoli? In realtà, nessuna Prefazione dovrebbe mai essere letta *prima*, perché essa è comprensibile solo grazie al Libro stesso, né *dopo*, perché non è elegante ammettere che un libro *serva* alla comprensione della sua prefazione più di quanto questa non possa servire alla comprensione del suo libro.

Nella sostanza, tolta la messa in scena (dovuta alla illusione dell’Autore che il Prefatore lo “possa” presentare), una prefazione non si differenzia da una scheda, da una recensione, da un commento, da un saggio critico o storico. Tutte cose che si collocano logicamente *dopo* il libro e nella sua scia. Come ogni opera filosofica, anche il libro di Giammusso è una (in questo caso, eccellente) rivisitazione di altri libri, quelli di Bollnow, e una rievocazione critica permanente di altri libri ancora, ai quali Bollnow a sua volta rimanda. Il modo amabile e competente con cui Giammusso parla di Bollnow mi inviterebbe a parlare di entrambi e in conclusione mi troverei, a mia volta, a dover dare conto della comune e mia personale immersione nel ludibrio dei rimandi culturali. Questo, *se* il gioco della recensione preventiva non avesse, per fortuna, piuttosto la forma di un invito a leggere che quella di un bilancio letterario, e non stesse a mezza strada tra il rigore dell’assimilazione critica e una semplice esperienza di lettura.

Resta vero, intanto, che un libro ben fatto è organizzato come un microcosmo di usi-per (lo *Zeugzusammenhang* di Heidegger), uno strumento, cioè, che non “serve” a nulla e a nessuno e insieme a tutti e a tutto: *non* un “mezzo”, dunque, esterno al suo fine, ma un medium o un milieu dentro il quale si può vivere, abitare e giocare. Insomma: uno *Sprachspiel* che è anche uno *Spielzeug* nel quale Eugen Fink vedrebbe addirittura un simbolo del “mondo”.

Anch’io, come altri amici (Cacciatore, Mezzanzanica, Rodi) ho letto il libro, da esperto e intenditore, come mi incaponisco a voler essere. L’ho provato come si prova una nuova automobile, lasciando correre la mente. Ho visto cruscotto, luci ed altro, ho provato partenza marce e freni, sospensioni, abitacolo, ho fatto più di un giro, ho constatato scorrevolezza, ripresa, tenuta di strada. Una buona macchina!

Con questo libro si può viaggiare, devo dire e, per prova, sono passato attraverso risonanze e connotazioni della mia memoria ormai antica (assai nette, tuttavia).

Ciò che si nota alla prima scorsa, nel segno di quella “forma aperta” che si presenta già nel frontespizio, è la ricchezza armonica delle componenti culturali che qui diventano a ogni pagina linguaggio vivo: il retaggio dei classici tedeschi nella duplice tradizione delle generazioni napoletane (dalla secolare evoluzione vichiana e hegeliana, fino agli studi recenti su Humboldt e su Dilthey!) e di quelle tedesche, di cui Bollnow si rivela qui un potente cristallo di rifrazione, e l’apertura al vasto mare delle scienze umane del Novecento, le cui basi epistemologiche attingono di nuovo a Dilthey e a Nietzsche, ma anche alla fenomenologia e all’esistenzialismo, alla psicanalisi e allo storicismo.

Remo Cantoni. Benché non vi venga *mai* nominato e non sia nemmeno stato, a quanto ne so, un lettore di Bollnow (e perciò voglio sorprendere Giammusso menzionandolo per primo!) ho avvertito spesso l’aria di famiglia con un Remo Cantoni (equilibrato e “sereno” come un Cassirer italiano) che io vedo sempre *in conversazione* generosa e corretta, ma politicamente vigile, con alcuni dei suoi autori preferiti: Nicolai Hartmann e Kierkegaard, Goethe e Dostojevski, Spinoza e Kant, Hegel e Schopenhauer, Plessner e Klages secondo lo schema che si ripete in alcuni titoli dei suoi stessi saggi: il “pensiero dei primitivi”, “tragico e senso comune”, “mito e scepsi”, “umano e disumano”. La sua vita: un accurato, ripetuto rilievo con filo a piombo e livella della situazione morale e psicologica più classica della nostra civiltà, quella di Ercole al bivio (ma, si badi, un Ercole borghese e magari un po’ filisteo, essenzialmente post-epico e post-tragico che, in equilibrio tra l’ampiezza e la profondità della vita, pure cammina). Il suo sguardo: quello di un occhio winckelmanniano che, come il sensorio della zanzara, percepisce nel marmo rinascimentale le vene pulsanti della vita. Un classicismo “classico-romantico”, quello di Remo, alla maniera di Th. Mann (anch’esso un eroe impolitico e borghese, che tiene testa allo sguardo nevrologizzante della Medusa borghese).

Aristotele. Eppure il saggio è dedicato a Bollnow (e il filo dominante della genealogia è, qui, Wilhelm Dilthey – Georg Misch – Otto Friedrich Bollnow – Frithjof Rodi – aggiungerei oggi proprio Massimo Mezzananza e Salvatore Giammusso): un autore, Bollnow, che sembra celare il sogno di un “aristolismo moderno”. Certo non quello tomista e neppure quello post-cartesiano che circola nell’empirismo inglese, sì bene post-kantiano e definito dal programma di una rifondazione del kantismo all’insegna della “psicologia descrittiva”. Come quello che, in competizione, da un lato, con le nuove scuole neokantiane e, dall’altro, con il neotomismo, Dilthey a modo suo desumeva dall’insegnamento di Trendelenburg, che Brentano ricostruiva con Tommaso d’Aquino, e che Heidegger indagò in modo “incessante” con la lampada magica di Husserl. Del resto, a centinaia, per secoli, sotto l’incanto della “naturalità” greca, i filosofi ebrei, gli arabi, i cristiani e i post-cristiani hanno cercato in Aristotele nuove ripartenze. Letto il noto libro di McIntyre, *Dopo la virtù* (così pieno di propositi argomentativi che lui chiama in termini pre-kantiani “razionalità”), vien fatto di ripensare a Bollnow come a colui che ci fa capire cosa possano essere “le virtù dopo la virtù”, *in un senso moderno* non taroccato dal sospetto del “postmodernismo”. Piace la maniera equilibrata e “olimpica” con cui Giammusso riferisce l’ironia francofortese su Bollnow (“ah, quello delle virtù!”). *Le virtù* (e non *la virtù*) di Bollnow sono quelle possibili *dopo*

la critica della “critica kantiana” (romanticismo e idealismo) e dopo la critica della critica della “critica kantiana” (Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Freud, e poi Husserl, Dilthey, Heidegger) e dei suoi post-cultori e sceneggiatori francesi (Foucault, Althusser, Levinas, Derrida, Lacan e altri), oltre ai nuovi adepti americani e conversatori analitici come Rorty, Bernstein o Davidson.

L'Olimpo moderno. Bollnow, tra i più preparati e i più leggibili filosofi tedeschi del '900, resta sempre “poco noto” su piazza (una piazza, osserva Giammusso, che pure tradizionalmente abbonda di traduzioni). Senonché, osserverei, le “molte o troppe” traduzioni filosofiche italiane nascono meno da apertura mentale e curiosità intellettuale, che da chiusura ideologica, nonchalance accademica e snobismo editoriale. Dopo la lunga stagione delle “finezze troppo fini”: degli inediti husserliani, delle “chicche” heideggeriane delle appropriazioni egemoniche di Nietzsche, Jünger, Celine o Celan, fino alla “piccola politica” dilagante del sottogoverno storico-universale (“Lo facciamo noi!” – “Vieni con noi!” – “Restate con noi!”); dopo la stagione degli intellettuali organici di destra e di sinistra, insomma, in cui le tipologie aristoteliche erano malamente tollerate (come “l’idiota della famiglia”, o un principe Miškin dal passato sospetto) –, Bollnow sorprende a ogni nuova lettura per i suoi discorsi “molto” sensati e intelligenti, perfino originali e vincenti e, col suo incedere attento e rispettoso, sembra talvolta alzarsi in volo. Nel suo pensiero e nel suo stile si sente l’eco di Herbart, di Nic. Hartmann e della “grande salute” dell’umanismo tedesco che ricostruisce le tensioni romantiche e rivoluzionarie del primo '800, e poi gli abissi caotici e le crudeltà mentali delle avanguardie fin de siècle, con l’equilibrio olimpico di un Goethe che interpreta *Werther* e di un Th. Mann che interpreta *Tonio Kröger*. E penso alla “grande politica”, all’equilibrio dinamico di un “Olimpo” che non stermina i Borbone o i Romanoff, ma neppure i vandeani e gli armeni, i kulaki o gli ebrei bensì, come la regina d’Inghilterra, si limita a governare – nel gioco delle assemblee rappresentative (e degli interessi internazionali al limite di ogni legalità) – gli eccessi di qualunque classe o lobby, lasciando che la critica rintuzzata o i conflitti compensati rinascano ogni mattina come il fegato di Prometeo.

Bollnow non ha l’“eidetica fissa” di Husserl (la sua vocazione giovanile per l’astronomia, il suo destino maturo di “Kriechtier” del pensiero). Non è neppure nevrotico come Adorno o disperato, come Sartre, della propria nascita borghese. Né si sente condannato a uccidere. Bollnow, per buona grazia, non “si sente” affatto ma è, osserva e misura. Nei tempi orrendi della sua vita, c’era quasi da vergognarsi ad essere in buona salute senza rinnegare se stessi. Oggi noi afferriamo il senso non ironico della famosa battuta di Woody Allen (“Dio è morto, Marx è in soffitta e neanche io mi sento tanto bene!”). Non è, come Heidegger, un coleottero dalle ali di smeraldo che, schiacciato dalla banalità dei destini umani e dei loro gestori (lui stesso compreso), riemerge ogni volta lento inesausto dal fango e dall’inchiostro e riprova a volare, con una sola penna, tre volte spezzata: la sua. Come Tommaso e come Goethe, Bollnow è piuttosto un bove dalla mascella potente e dallo stomaco quadruplici, che se accoglie ogni erba, non è per fare di ogni erba un fascio, ma per esercitarvi una masticazione scrupolosa e feconda, capace di rilanciarlo così, per molte vie (*durch viele Tore*, come si esprime il pluralismo metodologico di Dilthey!) alla conquista dell’intiero, lasciando affluire alla sua mente le potenze del tutto.

Ermeneutica filosofica e filosofia ermeneutica. Giammusso spiega per tutto il libro su Bollnow, con esemplare chiarezza, questa sua sindrome rara, dove non compare l'angoscia ideologica che vuole avere l'universo in mano, ma la capacità fiduciosa di mettere a fuoco lo spazio il tempo e la sostanza culturale che radicano il sé nell'universo. La capacità di Bollnow di fare di ogni dato descrittivo un filo conduttore per un itinerario di ricerca che cresce verso la totalità non è soltanto un'arte espositiva felice, ma proviene da una libera assimilazione della riflessione diltheyana e di quella husserliana circa la natura ermeneutica *sia* delle categorie della vita di Dilthey (che Bollnow generalizza come "relazioni vitali" <Lebensbezüge>) *sia* delle essenze fenomenologiche della Lebenswelt husserliana. In questo egli è erede di quel primato aristotelico della descrizione che la "psicologia descrittiva" postkantiana (appunto in Dilthey, in Brentano e in Husserl), applica a un concetto moderno, "trascendentale", di coscienza dove domina la struttura della circolarità aperta tra tutto e parte. Di qui le sue aperture verso "un'antropologia filosofica, una pedagogia del ciclo di vita, un'ermeneutica dell'interculturalità". Giusta e convincente, non banalmente eclettica, appare la lunga lista delle sue contaminazioni: bergsoniano-vitalista, esistenzialista, storicista, marxista, antropologica, ermeneutica, fenomenologica, zen-buddista.

Il buddismo (lo yoga, lo zen). Questa automobile mi porta anche dalle parti della filosofia orientale: una regione che ho frequentato nella mia adolescenza e poi abbandonato, ma che ho poi ripetutamente sfiorato negli anni successivi (per es. nell'interesse assai vivo di Enzo Paci per la filosofia zen, o nella suggestione schopenhaueriana e schlegeliana, condivisa da Cantoni). Sia Bollnow che Giammusso (certo anche per le suggestioni della problematica dell'interculturalità, riacquisita nella sua accezione ideologica da Heidegger – che pure ne è stato un protagonista reale e che in *Sein und Zeit* usa spesso il termine "begegnen" come sinonimo descrittivo di "essere-nel-mondo") ne hanno invece approfondito l'esperienza. Veramente suggestiva è per me la concretezza e l'immediatezza con cui Giammusso (oltre a seguirli in proprio) annota i rapporti intensi di Bollnow con i pensatori giapponesi della Scuola di Kyoto e il collegamento diretto (fondamento del concetto bollnowiano di prassi e di virtù) con la linea di filosofia della vita e con il concetto moderno di prassi, che fa iniziare da Jacobi e attraverso l'aristotelismo strisciante dell'Ottocento conduce fino a Heidegger e oltre. "Bollnow ha pensato dunque sul terreno della *Lebensphilosophie* una teoria ermeneutica dell'esperienza del sé" come ermeneutica della vita e filosofia ermeneutica. Non un vano sforzo di reprimere un colpevole euro-etno-centrismo, ma di nuovo l'estensione di un'interpretazione diltheyana di Hegel e di Ranke (che "solo la storia dice all'uomo cosa egli sia" e che "l'approccio più soggettivo alle grandi potenze storiche è il più oggettivo" perché il soggetto che le conosce è stato da loro stesse costituito) diventa qui il nesso (ricambiato) con questa scuola orientale e illustra il primato della vita pratica in Bollnow.

Un terreno di incontro. E qui si apre il confronto più attuale e vivace tra le tradizionali strutture di pensiero postkantiane (tragico-dialettiche: da Schiller, Fr. Schlegel e Hegel, a Marx, a Kierkegaard e a Freud); attraverso la grande rivoluzione antiidealista jacobina e nietzscheana del nichilismo compiuto e dell'amor fati, che recupera un rapporto non isterico, né ribellistico con la cosiddetta banalità del quotidiano (colpa, male o ingiustizia sociale: ciò che importa è *come gestire* il cir-

colo); fino alla prospettiva filosofico-ermeneutica bollnowiana che in antropologia e in pedagogia (ma, in generale, per tutte le scienze umane e nell'eredità dell'impegno diltheyano) rende visibili "modalità mediali" (intermedie, nel senso della forma mediopassiva dei verbi greci) basate su "un'attiva passività e una passiva attività", su una condizione di rilassamento prima ideologico e poi psicologico che dispone all'ascolto e al dialogo.

Ma il rapporto con l'altro (se è rapporto umano) è sia culturale che corporeo, proprio come il rapporto a sé. Perché anche il sé è "testuale" (Bollnow) e "strutturale" (Dilthey) e il corpo, come corpo proprio (il *Leib* di Husserl), intenziona il mondo-circostante (la *Umweltintentionalität* di Pleßner). La descrizione di Bollnow si svolge dunque su un piano che non è quello sperimentalistico delle neuroscienze, né quello programmaticamente conflittuale di un marxismo che dalla metà dell'800 non sa più fare le analisi di classe, né quello di una psicanalisi che abbandona l'ipotesi del preconsciouso e accentua il disagio della civiltà, – ma può risolvere le diagnosi metastabili di Lacan e di Derrida (là dove potrebbero essere interpretate come tentativi di rifondazione narcisistico-demenziale della cultura) con una proposta di "buona salute" che oggi *non può* più essere accolta con le ironie dell'autore della *Metacritica della gnoseologia* o i "blob" del *Manifesto* (ahi, quanto tardive memorie del classico sarcasmo marxiano!). E non lo può, *non* perché la "spinta propulsiva" del mito rivoluzionario d'ottobre sia cessata del tutto, ma perché proprio essa – rivolta (almeno in Italia) dopo il 1948, il 1956, il 1968, il 1974 (qualcuno dice: il 1977) e il 1993 (qualcuno dice il 1989) essenzialmente contro se stessa e oppressa dal senso di colpa – sta irresistibilmente abbandonando l'immaginario collettivo.

Ma dello spirito filosofico della *Gelassenheit* bollnowiana è indicativa, per il lettore studioso, una tra le chiuse di Giammusso più rasserenanti e meritevoli di meditazione, che riporto letteralmente:

"A partire dagli anni '60 nell'opera bollnowiana compare direttamente l'espressione "filosofia ermeneutica". Ad esempio, Bollnow vede in *Verità e metodo* di Gadamer, più che un'ermeneutica filosofica, un'opera che abbraccia "l'intero di una filosofia ermeneutica." Per quanto riguarda Dilthey, Bollnow riprende negli anni '70 la valutazione della sua filosofia come una forma di ermeneutica della vita, e vede in lui il "fondatore di un'ermeneutica filosofica"; dalla metà degli anni '80 questo giudizio varia leggermente: ora Dilthey appare come il "fondatore di una filosofia ermeneutica". Sembra solo un dettaglio, una leggera variazione di tono; eppure si riconosce in questa diversa interpretazione il passaggio sistematico decisivo di Bollnow: proseguire l'ermeneutica della vita abbozzata dall'ultimo Dilthey nel senso di una filosofia ermeneutica dal valore universale, capace di costituire un terreno di incontro tra le principali correnti del dibattito filosofico contemporaneo, ossia il razionalismo critico, la teoria critica della società, e per l'appunto il pensiero ermeneutico. Il dibattito tra Gadamer e Habermas sulla pretesa di universalità dell'ermeneutica ha esercitato un certo influsso sulla svolta bollnowiana".

Alfredo Marini

Ringraziamenti

Nel 1983 trascorsi l'estate presso lo *Sprachinstitut* di Tübingen. Dopo i corsi di lingua e cultura tedesca del mattino andavo in biblioteca a lavorare per la tesi di laurea. Mi piaceva l'antropologia filosofica, ma rimasi per un po' incerto se scegliere Plessner o Bollnow poiché trovavo gli scritti di entrambi interessanti. Alla fine scelsi Plessner, di cui mi colpì la singolare convergenza di orientamento biologico e consapevolezza storica. Ma via via continuai ad approfondire la conoscenza dell'opera bollnowiana. Fu importante in questo senso il periodo trascorso dal 1991 al 1993 presso la *Dilthey-Forschungstelle* della Ruhr-Universität di Bochum, allora diretta da Frithjof Rodi, un allievo di Bollnow. Con lui e con il suo allievo Hans-Ulrich Lessing discussi a lungo su questioni di fenomenologia, ermeneutica, antropologia. A distanza di tanti anni conservo un senso di gratitudine profonda per la loro disponibilità e accoglienza, segno di una vissuta *Lebensphilosophie*. Il Prof. Dr. Gunter Scholz, allora direttore dell'Institut für Philosophie della Ruhr-Universität di Bochum, e la sua collaboratrice Frau Dr. Gudrun Kühne-Bertram seguirono sempre con attenzione il mio lavoro. Anche con loro il rapporto si è consolidato nel tempo in diverse forme di collaborazione, e per questo sono loro grato. Un ringraziamento del tutto particolare devo poi al Prof. Dr. Friedrich Kümmel, già professore nelle università di Reutlingen, Ludwigsburg e Tübingen ed ex presidente della Bollnow-Gesellschaft. Egli ha generosamente sostenuto e incoraggiato la presente ricerca, mostrando una disponibilità e una passione per la discussione quale uno se l'immagina per i filosofi di un tempo antico. Grazie alla sua liberalità ho potuto consultare molti materiali editi e inediti presso la sede della Bollnow-Gesellschaft a Hechingen (Tübingen). Devo diverse indicazioni anche all'attuale presidente Prof. Dr. Hans-Martin Schweizer (Tübingen), che qui vorrei ringraziare per la generosità. Frau Dr. Ursula Boelhauve (Aachen) ha gentilmente messo a mia disposizione alcuni articoli critici apparsi negli ultimi tempi in pubblicazioni difficilmente reperibili. Con gli amici e colleghi Prof. Antonello Giugliano (Napoli) e Prof. Massimo Mezzanzanica (Milano) ho condiviso per lunghi anni l'interesse per le ricerche fenomenologico-ermeneutiche, e sono loro debitore per le molte e fruttuose discussioni. Vorrei poi ringraziare due cari amici, la Prof. Maura Striano (Napoli) e il Prof. Giuseppe D'Anna (Foggia): hanno letto parti del manoscritto e offerto diversi spunti di riflessione dai rispettivi punti di vista, in un caso quello della pedagogia, nell'altro quello della ricerca fenomenologica e della consulenza filosofica. Ringrazio anche il Prof. Alfredo Marini dell'Università dell'Insubria per i preziosi consigli riguardo alla traduzione di alcuni concetti bollnowiani di difficile resa e per il vivo sostegno al lavoro. Infine intendo esprimere con affetto la mia riconoscenza al Prof. Giuseppe Cacciatore, accademico dei Lincei, già direttore del Dipartimento di filosofia "A. Aliotta" dell'Università di Napoli "Federico II". Quando ritornai da Tübingen nell'autunno del 1983 bussai alla sua porta. Da allora l'ho sempre trovata aperta, per me come per tanti altri. In una società dalle porte chiuse la differenza si notava. Questo lavoro è dedicato a lui in segno di gratitudine e ammirazione per il lavoro che ha portato avanti nelle istituzioni.

S.G.

Introduzione

Otto Friedrich Bollnow è autore ancora molto poco noto in Italia. Per lo più il suo nome circola tra gli studiosi dell'ermeneutica e dello storicismo per i fondamentali studi su Dilthey e sulla *Lebensphilosophie*¹, ma la sua opera pedagogica, i vari scritti sull'antropologia filosofica, lo stesso progetto originale di un filosofare ermeneutico cominciano appena a essere conosciuti². Se appena si considera che le opere bollnowiane sono state tradotte in diverse lingue europee, e hanno goduto di una larghissima diffusione in Giappone e Corea, può apparire sorprendente questa assenza nel contesto filosofico italiano, notoriamente molto aperto e prodigo di traduzioni. Su questa scarsa risonanza ha pesato probabilmente anche in Italia un pregiudizio operante in Germania, la tendenza cioè a identificare la linea del pensiero ermeneutico secondo la direttrice dominante che da Heidegger porta a Gadamer e alla sua scuola. È ovvio che questo pregiudizio non rende giustizia a un'altra direttrice di pensiero ermeneutico, che è quella della scuola diltheyana di Göttingen³. Al

1. Cfr. ad esempio Giuseppe Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, Napoli, Guida, 1976, 2 voll. e Alfredo Marini, "Introduzione", a W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti*, Milano, FrancoAngeli, 1985, p. 14; Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, pp. 139, 319; cfr. Giovanni Matteucci, *Immagini della vita. Logica ed estetica a partire da Dilthey*, Bologna, Clueb, 1995.

2. Tra i pochi studi che entrano nel merito dell'opera di Bollnow cfr. Massimo Mezzananza, "La filosofia della vita e le sue interpretazioni", in: *Rivista di filosofia*, 89 (1998), n. 2, pp. 239-270, e gli studi a lui dedicati in: S. Giammusso, *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2000; e Id., "Il senso dell'antropologia filosofica", in: *Discipline filosofiche*, XIII, 2003, I. vol. 2, pp. 45-66.

3. Sulla "Göttinger-Logik", la scuola diltheyana che alla metà degli anni Venti si raccoglieva intorno a Misch, cfr. lo stesso Bollnow "Lebensphilosophie und Logik", in: Id., *Studien zur Hermeneutik*, Bd. II, più avanti citato. Per un inquadramento di Bollnow nel contesto della *Lebensphilosophie* e della scuola diltheyana rinvio a H.-P. Göbbeler, H.-U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, Freiburg-München, Alber, 1983. Tra gli scritti più recenti sulla "Göttinger-Logik" cfr. Gudrun Kühne-Bertram, "Logik als Philosophie des Logos. Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik", in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 36 (1993), pp. 260-293, e M. Weingarten, "Spuren einer anderen Hermeneutik – Hermeneutik als Tätigkeitstheorie", in Id. (Hg.), *Eine 'andere' Hermeneutik. Georg Misch zum 70. Geburtstag – Festschrift aus dem Jahr 1948*, Bielefeld, Transcript, 2005, pp. 349-359. Il tema è molto presente nella ricerca di un allievo di Bollnow, Frithjof Rodi, di cui si vedano gli studi raccolti in:

pari di autori di rango, come Georg Misch, Hans Nohl, Josef König, Helmuth Plessner, Hans Lipps, anche l'opera di Bollnow si iscrive in questa tradizione di pensiero ermeneutico, che ha tratti originali, nient'affatto ridicibili alla linea Heidegger-Gadamer, anzi per molti versi opposta.

All'interno della cultura tedesca ci sono stati anche altri fattori che hanno influito sulla ricezione dell'opera bollnowiana. Pesavano anche altri cliché: negli anni Sessanta, quando si parlava di Bollnow, alle volte si usavano etichette derisorie, come ad esempio "Tugend-Bollnow", che potremmo rendere come "Bollnow-quello-delle virtù", con riferimento ironico alla sua etica⁴. La contestazione giovanile aveva lasciato il suo marchio sprezzante. Del resto, i padri teorici della contestazione non erano stati meno gentili. Egli aveva stroncato Bollnow in modo sbrigativo: "ideologia tedesca", era stato il suo verdetto. Adorno si riferiva a una provincia accademica che alla metà degli anni Sessanta ripeteva sulla scia di Heidegger il gergo dell'"autenticità", dell'individuazione, dell'identità con sé e così via. Dal tratto graffiante di Adorno Bollnow usciva caricaturizzato come filosofo che descrive l'idillio piccolo-borghese della domenica e cerca di ripristinare una nuova fiduciosa sicurezza in un "mondo sano"⁵. Il giudizio di Adorno mostrava una svista notevole, dal momento che considerava la terminologia bollnowiana come un dialetto della composita lingua parlata da Heidegger e dai "mandarini" dell'accademia tedesca: ma così non si accorgeva che Bollnow aveva dichiarato apertamente di voler superare la filosofia dell'esistenza, mentre Heidegger se ne era sempre dichiarato estraneo. Il concetto del "mondo sano", che in realtà è il titolo di una composizione poetica di Werner Bergengruen (*Die heile Welt*), appare del tutto travisato: Bollnow conosceva bene le ferite che l'avventura del nazionalsocialismo aveva inferto alla nazione tedesca; ma gli premeva sviluppare un nuovo rapporto con la vita che assumesse la responsabilità delle ferite e scoprisse al tempo stesso la possibilità di un nuovo inizio: occorreva maturare un atteggiamento complessivo di fiducia e disponibilità nei confronti della vita, per l'appunto di fiducia in un mondo integro, intatto, intero a dispetto delle mille ferite, e solo in questo senso "sano"⁶. Forse, come

Erkenntnis der Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990 (tr. it. a cura di A. Marini, *Conoscenza del conosciuto*, Milano, Angeli, 1996); e Id., "Die Artikulation des Eindrucks. Über die Bedeutung der reflektierenden Urteilskraft für das Projekt einer hermeneutischen Logik", in: F. Rodi (Hrsg.), *Urteilskraft und Heuristik in den Wissenschaften*, Weilerswist, Velbrück Verlag, 2003, pp. 225-246. Rodi ha curato tra l'altro la pubblicazione del *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 12 voll., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983-2000, dove i riferimenti alla "Göttinger-Logik" sono molto diffusi. I volumi 11 e 12 sono dedicati a Misch, il sesto a Lipps e il settimo a Plessner e König.

4. Devo l'indicazione a un bel profilo di Bollnow tracciato da Marcel Remme, "Die Rätsel des Lebens verstehen. Otto Friedrich Bollnow zum 100. Geburtstag", in rete all'indirizzo: <http://www.swo.de/swobollnow1.html>; aggiungo che ancora oggi si possono notare a tratti accenti ironici su Bollnow. Parlando della Davoser-Disputation, in cui Bollnow, tra gli altri, tenne i protocolli, anche Birgit Recki lo ricorda ad esempio con ironia come "Tugend-Bollnow". Cfr. Birgit Recki, "Kampf der Giganten. Die Davoser Disputation 1929 zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger", in rete all'indirizzo: <http://www.warburg-haus.de/eca/davos.html>.

5. Cfr. Th. W. Adorno, *Jargon der Eigenlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1964, pp. 9-12.

6. In questo caso, come del resto nel corso del lavoro, userò di regola la traduzione più semplice possibile. Il termine "sano" è la traduzione più diretta del tedesco "heil", ma guardando più in generale all'impostazione ermeneutica del pensiero bollnowiano possiamo rendere quest'idea secondo la

qualcuno ha ipotizzato⁷, all'origine del giudizio di Adorno c'era una punta di malevolenza. In una certa misura questo ci risulta comprensibile se ci figuriamo la situazione del tempo: nel clima culturale del secondo dopoguerra tedesco operavano fortissime tensioni, da resa dei conti, tra gli emigranti ritornati in patria e i carrieristi che avevano fiancheggiato il nazismo. In quel clima rovente si innestava la controversia teorica tra paradigmi filosofici difficilmente compatibili, come ad esempio fra la tradizione critica francofortese e la tradizione della filosofia dell'esistenza. Bollnow non era né emigrato né aveva fiancheggiato il nazismo. E a parte una sua certa ingenuità riguardo alla politica, rimane il fatto che durante il Reich Bollnow sostenne e portò avanti le idee degli emigrati richiamandosi esplicitamente al loro lavoro. Nel clima da giudizi sommari di quei roventi anni Sessanta non ci fu molta comprensione per le posizioni di un liberale critico come Bollnow. E Bollnow non fu certo l'unico caso. Basti pensare a Helmuth Plessner, un liberale di sinistra, oggi molto citato, e allora, e fino alla metà degli anni Ottanta, quasi del tutto ignorato. Sono stati molti quelli che non rientravano nei due blocchi culturali e hanno vissuto negli anni Sessanta e Settanta una seconda emigrazione, ben più dolorosa perché interna. Anche nella vita culturale dovè terminare quel clima da guerra fredda perché si potessero apprezzare pienamente le posizioni di autori di scuola liberale che non rinunciavano a prospettive critiche riguardo alla civiltà industriale.

Oggi si può riconoscere pienamente che tanti motivi del dibattito filosofico contemporaneo erano stati visti per tempo e trattati con attenzione da Bollnow. Prendiamo su tutti proprio il discorso sulle virtù: oggi questo antico tema dell'etica è stato rilanciato nella filosofia continentale attraverso la mediazione della cul-

logica di tutto e parti: per quanto grandi siano le ferite che affliggono la parte è possibile fare esperienza di un'accettazione della vita come un tutto. In questo senso l'esperienza ermeneutica è quella che si radica nella totalità della vita, scopre cioè che c'è un'integrità "sana" sottostante la frammentazione delle parti.

7. Nel suo lavoro su Bollnow Okamoto ha ipotizzato che all'origine dell'atteggiamento malevolente di Adorno ci fosse, in genere, il risentimento per chi era rimasto al suo posto in Germania indisturbato dal regime e, verso Bollnow, anche una forma di invidia sottile, visto che Bollnow individuava la possibilità di una "nuova sicurezza", una dimensione ricercata in fondo dallo stesso Adorno, ma non realmente accessibile a causa della sua sconsolata filosofia. Il giudizio di Okamoto ha il limite di essere troppo psicologizzante, non entra molto nel merito degli argomenti; d'altra parte si deve pure riconoscere che nella sua caricaturizzazione di Bollnow Adorno ha argomentato ben poco. Cfr. Hideakira Okamoto, *Studie über die pädagogische Anthropologie O.F. Bollnows mit seinen Schülern*, Diss. Tübingen 1971, pp. 171 e sgg. Un'altra cosa è la critica dell'antropologia dal punto di vista della dialettica negativa. Per Adorno affermare – come fa l'antropologia – che l'uomo è un essere 'aperto', che non sia possibile cioè dire cosa l'uomo sia, "non è un'antropologia particolarmente elevata, ma un veto pronunciato contro tutte". Cfr. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966 (5 Aufl.: 1988, p. 130). E gli studiosi di Adorno interpretano questo veto nei confronti di ogni antropologia come il rifiuto da parte della teoria critica di ogni fondazione ultima dell'essere umano. (Cfr. Rudolf Burger, "Bilderverbot. Adnoten zur Anthropologie bei Adorno", in M. Benedikt-R. Burger, *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie*, Wien 1985, p. 153). Ora, se c'è un autore che più di ogni altro ha rifiutato l'idea di una fondazione ultima del sapere (e non solo dell'antropologia), questi è Bollnow. Per questo ritengo che l'argomento adorniano, quando è serio, va a vuoto e non arriva a colpire il filosofare ermeneutico di Bollnow. Per una più ampia critica della critica adorniana dell'antropologia rinvio a Gottfried Schüz, *Lebensganzheit und Wesenoffenheit des Menschen. Otto Friedrich Bollnow hermeneutische Anthropologie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001, pp. 12-14.

tura filosofica anglosassone (si pensi ad esempio all'importanza anche per la cultura italiana della recezione di autori come Rawls, MacIntyre, Rorty), e "Tugend-Bollnow", che già nel 1958 aveva pubblicato un importante saggio sul tema, appare sotto questo aspetto come un precursore. Già da alcuni anni la critica ha reso giustizia all'opera bollnowiana, che a partire dal 1991, anno della sua morte, ha goduto di riconoscimenti via via crescenti. La sua posizione di filosofo è stata ampiamente rivalutata e appaiono in tutta la complessità i vari aspetti di un'opera che si è estesa lungo mezzo secolo; muovendosi liberamente in un ambito di confine tra antropologia, ermeneutica e fenomenologia, Bollnow ha anticipato tanti aspetti della problematica filosofica contemporanea, dall'idea di un'antropologia filosofica alla pedagogia del ciclo di vita, fino anche a un'ermeneutica dell'interculturalità.

Non è facile esprimere in un breve profilo i diversi tratti della sua personalità di filosofo e intellettuale⁸. Uno dei tratti decisivi è quello della *Lebensphilosophie*. Come già accennato, Bollnow può essere inquadrato in quel circolo di autori che a partire dagli anni Venti hanno seguito le tracce e proseguito gli intenti della filosofia diltheyana in diverse direzioni. Bollnow è stato allievo di Georg Misch, il genero di Dilthey, e di Hermann Nohl, scolaro e prosecutore dell'opera di diltheyana in campo pedagogico. Dai suoi maestri Bollnow ha ricevuto un forte senso per il mondo storico, l'etica e pedagogia. Quest'ultimo aspetto si incontrava con il suo retroterra culturale (Bollnow proveniva infatti da una famiglia di insegnanti) e con le esperienze di rinnovamento maturate nel movimento studentesco della *Jugendbewegung*⁹. Durante gli anni del nazionalsocialismo Bollnow si è richiamato esplicitamente all'opera di Dilthey, Misch e Plessner e ne ha difeso l'impostazione filosofica, cosa tanto più degna di nota se si considera che Dilthey allora era visto più che altro come uno storico delle idee, e tra l'altro il suo orientamento liberale non era molto gradito all'accademia ufficiale; in più, Misch era emigrato in Inghilterra e Plessner in Olanda.

8. Otto Friedrich Bollnow (1903-1991) si accostò alla *Göttinger Dilthey-Schule* di Georg Misch e Hermann Nohl dopo aver conseguito il dottorato in fisica con Max Born. Fu professore nell'università di Kiel e Mainz e dal 1953 fu chiamato a succedere ad Eduard Spranger sulla cattedra di filosofia e pedagogia presso l'università di Tübingen. L'opera bollnowiana è molto vasta e comprende una quarantina di volumi, molti dei quali tradotti in inglese, francese, spagnolo, portoghese, olandese, norvegese, e soprattutto in giapponese e coreano. Come area di interessi prevalenti si possono indicare le discipline pratiche, le indagini storico-filosofiche, gli scritti di storia dell'estetica e storia della pedagogia, fino all'antropologia filosofica e alle ricerche pedagogiche. Un profilo della sua personalità filosofica è stato tracciato da Dino Larese, *Otto Friedrich Bollnow. Eine Lebensskizze*, Amriswil 1975; e più di recente sempre da Dino Larese, "Philosophie der Hoffnung", in: Dino Larese (Hrsg.), *Philosophen am Bodensee*, Friedrichshafen, Robert Gessler Verlag, 1999, pp. 9-17; una rievocazione dell'atmosfera culturale nella Göttingen degli anni Venti è contenuta nella conversazione con H.-P. Göbbeler – H.-U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., in cui si può leggere anche una "Bibliographie Otto Friedrich Bollnows 1925-1982", pp. 91-132; per un aggiornamento bibliografico cfr. U. Boelhaue/H.U. Lessing, "Bibliographie Otto Friedrich Bollnows 1983-1991", in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, hrsg. von F. Rodi, Bd. 8 (1992-93), pp. 251-264.

9. Una rievocazione del ruolo che ebbero la *Jugendbewegung* e le prime esperienze formative per il suo futuro di pedagogo si può leggere in una bella pagina autobiografica; cfr. Bollnow, "Selbstdarstellung", in: L.J. Pongratz (Hrsg.), *Pädagogik in Selbstdarstellung*, Bd. I, Hamburg 1975, pp. 94-144, in particolare le pp. 96-98.

Anche nel dopoguerra Bollnow ha sostenuto il progetto diltheyano di una filosofia del mondo storico ponendolo a confronto con le correnti filosofiche dominanti nel dibattito filosofico tedesco. Ha dialogato con gli autori della sua generazione, Jaspers, Heidegger, su tutti; ha tenuto vivo il ricordo per l'opera di Lipps, caduto in guerra; e poi si è confrontato con Gadamer, Hartmann, Plessner, da ultimo anche con autori più giovani come Habermas. Nella sua opera si intrecciano così in maniera indissolubile e originale una quantità di sollecitazioni filosofiche che estendono di molto gli originari impulsi filosofici d'impronta diltheyana. Il confronto con l'*Existenzphilosophie* ha portato ad esempio molti frutti, che si avvertono in particolare nelle opere pedagogiche. Basti pensare al concetto di crisi, ma anche a taluni aspetti dell'etica, ad esempio il concetto di disponibilità, che ha una notevole affinità di contenuto con l'omonimo concetto di Gabriel Marcel. Ma non si può affatto sostenere che la sua posizione sia una variante del gergo dell'autenticità. Tra l'altro secondo tesi recenti Bollnow sarebbe stato quasi di ostacolo al dialogo tra *Existenzphilosophie* e pedagogia, proprio perché troppo vicino alla tradizione diltheyana di Göttingen e quindi critico della filosofia dell'esistenza¹⁰. Per quanto sembri paradossale, i recenti orientamenti della critica addirittura capovolgono il giudizio di Adorno. Di sicuro Bollnow ha sempre conservato posizioni di disponibilità al confronto, anche riguardo all'esistenzialismo francese, ma da una posizione di autonomia. Lo si vede anche dal rapporto con la fenomenologia: dal movimento fenomenologico Bollnow ha ricavato l'esigenza di guardare i fenomeni in maniera diretta, non mediata da teorie e pregiudizi. Ma la sua accezione della fenomenologia è priva di qualsiasi scolasticismo e anzi risulta anche piuttosto critica dell'atteggiamento fenomenologico nel senso antistoricistico impresso da Husserl, per lo meno al tempo delle *Idee*. Bollnow ha praticato la descrizione come arte di rendere visibili i fenomeni, e ha dato a questa sua pratica uno spiccato senso di ascesi che libera la soggettività dai pregiudizi. Ma la fenomenologia non conduce fuori dalla storia: Bollnow segue un orientamento storicistico che ricava dalla tradizione diltheyana; e da questa posizione ha preso le distanze dall'ontologia di Heidegger e di Gadamer, imputando alla prima di essere in sostanza astorica, e alla seconda di essere chiusa nelle tradizioni della cultura occidentale e di aver scarsa disponibilità all'apertura nei confronti delle altre culture.

Anche questo è un punto distintivo dell'opera bollnowiana matura: la trasformazione dell'eredità storicistica in una filosofia dell'interculturalità¹¹. Bollnow non

10. È quanto sostiene ad esempio Ulrich Wehner nel suo lavoro su *Pädagogik im Kontext der Existenzphilosophie. Eine systematische Untersuchung im Anschluß an E. Grisebach, O.F. Bollnow und Th. Ballauf*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2002, pp. 86-187. Wehner in sostanza nota che il prestigio e il peso accademico di Bollnow hanno orientato il dibattito pedagogico verso una problematica che non era realmente quella della filosofia dell'esistenza. Bollnow ha quindi costruito un tipo di filosofia dell'esistenza per liquidarla dal punto di vista della *Lebensphilosophie*.

11. Se si pensa ad esempio al modo in cui i diversi filoni del neostoricismo contemporaneo hanno sostenuto la società multiculturale, si può notare che secondo questa tesi Bollnow avrebbe percorso molte delle discussioni contemporanee. Nella cultura italiana questa curvatura si può leggere in un autore come Giuseppe Cacciatore, che ha approfondito progressivamente la filosofia dello storicismo sotto l'aspetto di una ermeneutica interculturale. Cfr. ad esempio tra le pubblicazioni più recenti G. Cacciatore, "Identità e filosofia dell'interculturalità", in: *Iride*, 18 (2005), n. 45, pp. 235-244; e id., "Capire il racconto degli altri", in: *Reset*, Settembre-Ottobre 2006, n. 97, pp. 1-3; Id., "Immaginazione, identità e interculturalità", in *Post-filosofie*, 2 (2006), pp. 119-133.

ha solo teorizzato l'apertura del campo ermeneutico all'esperienza degli altri ambienti culturali; l'ha praticata a lungo in prima persona. Aveva studiato cinese, non approfonditamente, ma in maniera tale da soddisfare l'obiettivo che si era prefisso: avere una conoscenza di una lingua non indo-germanica; e questo non per pura curiosità, ma nel convincimento che un filosofo dovrebbe poter guardare la sua lingua "dal di fuori", da una lingua non indo-germanica, e vedere quali precomprensioni vi siano già sempre operanti. Si innesta qui anche un elemento che Bollnow ricava dallo storicismo humboldtiano. Nel solco di Humboldt Bollnow afferma che l'uomo è a contatto con la realtà per il tramite del linguaggio. Dunque un'ermeneutica che prenda sul serio la consapevolezza storica deve apprendere a guardare i giochi linguistici della cultura in cui è immersa dall'orizzonte linguistico di una cultura estranea. Per certi versi la critica di Bollnow a Gadamer è tanto più convincente perché vede l'ermeneutica gadameriana dal punto di vista del rapporto con culture che non sono affatto ridicibili alla tradizione occidentale. Non è un caso che l'ermeneutica di Bollnow abbia esercitato un notevole influsso nei paesi dell'Estremo Oriente. Bollnow ricorda che negli anni di Tübingen per lo meno un ospite giapponese per settimana andava a trovarlo a casa¹²; lo stesso Bollnow è stato diverse volte in Corea e Giappone, soggiornandovi anche per lunghi periodi di tempo. Nel solo Giappone sono stati tradotti una trentina dei suoi libri, alcuni dei quali sono stati più volte ristampati. Molti studi sulla sua opera sono di autori provenienti dall'estremo Oriente, i quali hanno attribuito agli strumenti concettuali dell'ermeneutica bollnowiana il merito di aver reso possibile una migliore comprensione della propria cultura¹³. Queste affermazioni sono del tutto coerenti con un sentimento espresso da Bollnow nel colloquio con Lessing e Göbbeler. Parlando dei contatti molto frequenti con il Giappone, Bollnow ricorda di aver avuto rapporti con germanisti giapponesi, pedagogisti, e soprattutto con filosofi appartenenti alla scuola di Kyoto: "Con questo circolo – afferma Bollnow mi sono sentito particolarmente legato e ho sentito una affinità che andava oltre i confini delle lingue e delle culture"¹⁴. Nelle parole dello stesso Bollnow questa affinità scoperta dall'una e dall'altra parte sta nel "concetto fondamentale che l'uomo si libera dalla sua quo-

12. Cfr. Göbbeler/Lessing (Hrsg.), *Otto Friedrich Bollnow im Gespräch*, cit., p. 87. Un'ampia ricostruzione dei rapporti di Bollnow con il Giappone è offerta da Jan Schwill, "Begegnungen der Kulturen – Otto Friedrich Bollnow in Japan", in J. Schwill-A. Treml, *Begegnungen der Kulturen. Was kann die interkulturelle Pädagogik von Otto Friedrich Bollnow lernen?*, Hamburg. Hamburger Beiträge zur Erziehungs- und Sozialwissenschaft, Heft 1, Hamburg 2001, pp. 2-30.

13. È il caso ad esempio di Takashi Morita, tra l'altro traduttore di Bollnow, che nota come la riflessione bollnowiana sul senso dell'esercizio gli abbia consentito di comprendere meglio, proprio perché proveniente dall'esterno, quanto gli era da sempre noto nella pratica dello zen, appresa sin da bambino, ma proprio per questo non realmente conosciuta. Cfr. T. Morita, "Zur Bollnow-Rezeption in Japan", in: *Pädagogische Rundschau*, 37 (1983), Heft 5, pp. 623-627. L'articolo di Morita è breve, ma pieno di considerazioni interessanti di questo tipo. Di Morita si veda anche "Otto Friedrich Bollnow im Japan. Zu einigen Gedanken über die Natur in Bollnows Spätwerk", in: Friedrich Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik*, Freiburg/München, Alber 1997, pp. 323-338, che sviluppa un'interessante analogia tra la filosofia ermeneutica dell'ultimo Bollnow e l'antico ciclo simbolico dei "10 tori zen", molto conosciuto nel buddhismo zen (di cui si può vedere la bella traduzione italiana a cura di Luigi Maggio, *Alla ricerca del toro*, con calligrafie originali di Noryo Nagayama e illustrazioni giapponesi del XV secolo, Genova, Il Melangolo, 1991).

14. Göbbeler/Lessing (Hrsg.), *Otto Friedrich Bollnow im Gespräch*, cit., p. 88.

tidianità autoreferenziale e sempre affaccendata nel darsi, dimentico di sé, al proprio esercizio e si procura l'accesso al suo più profondo io nascosto"¹⁵. Questo punto avvicina Bollnow alla cultura giapponese, in particolar modo alla tradizione del buddhismo zen, che ha svolto un ruolo fondamentale nella formazione delle arti e della cultura del Giappone e dell'Estremo Oriente. Bollnow ha praticato una forma di dialogo interculturale, non tanto importando elementi esotici, quanto piuttosto cercando il "*Sitz im Leben*", – come egli avrebbe detto in breve – della pratica delle arti giapponesi, ossia il senso di quell'esperienza nel contesto della vita. La risposta che egli ha offerto richiama la tradizione mistica, quella d'Oriente e d'Occidente, e al tempo stesso la *Lebensphilosophie* diltheyana: se uno si volge pienamente al proprio oggetto, ritrova se stesso a un livello più profondo, che prescinde dall'"io". Senonché questo ritrovarsi a un livello più profondo, deve dire qualcosa, deve fare qualcosa, deve manifestarsi. Qui si innesta un forte elemento pragmatico che Bollnow ricava dalla tradizione dell'intera *Lebensphilosophie*, da Jacobi fino al pragmatismo americano. Anche Bollnow afferma il primato della vita pratica: ma le azioni con cui si risponde alle sfide della realtà possono anche scadere in qualcosa di meccanico, iperrazionalizzato, convenzionale. Se questo accade, la vita si irrigidisce. Ecco dunque come si combina l'idea dell'esperienza del sé più profonda con l'aspetto pratico: nel caso pienamente riuscito è l'attività stessa a liberare dall'attaccamento alla forma "io", e a rinnovare dionisiacamente la vita. Bollnow ha pensato dunque sul terreno della *Lebensphilosophie* una teoria ermeneutica dell'esperienza del sé, e in questo c'è una forte affinità con tutta una letteratura antica d'Oriente, che va dalla *Bhagavadgītā* alla tradizione delle arti zen: l'esercizio, la pratica nel mondo reale è la via da percorrere per liberare lo spirito.

Un altro tratto caratteristico dell'opera bollnowiana riguarda l'aspetto solo in apparenza esterno dello stile. La scrittura di Bollnow è asciutta, trasparente, attenta ad adeguarsi di volta in volta all'oggetto trattato senza scadere in una astrazione lontana dalla vita. Ma lo sforzo di comprendere e restituire chiaramente i fenomeni nella complessità dei loro aspetti rinvia a un'opzione teorica ben precisa. Uno spirito antisistemico corre infatti attraverso tutta la produzione bollnowiana. Un passaggio di un colloquio con il suo allievo Klaus Giel è istruttivo al riguardo. Parlando del suo modo di procedere per mezzo di descrizioni, Bollnow afferma: "Comincio di volta in volta dal fenomeno particolare e pongo la questione di cosa posso ricavare per la comprensione dell'uomo. Di fronte a un nuovo fenomeno comincio sempre di nuovo e non pongo la questione di come sia collegato a quanto in precedenza acquisito. La descrizione è qualcosa di antisistemico. L'ethos della descrizione e l'ethos di una filosofia sistematica sono opposti"¹⁶. Bollnow ha vissuto lo spirito della descrizione fenomenologica nel senso di un cominciare sempre di nuovo dai fenomeni senza preoccuparsi dell'architettura della propria filosofia. Se si scorre la vastissima bibliografia bollnowiana, si nota una certa predilezione per il fenomeno particolare, psicologico, pedagogico, per l'indagine storico-filosofica. Bollnow è un filosofo di formazione scientifica e i suoi scritti dimostrano una larghissima conoscenza dei risultati delle scienze empiriche, ma l'aspirazione pra-

15. *Ibid.*, p. 89.

16. O.F. Bollnow-K. Giel, "Otto Friedrich Bollnow im Gespräch mit Klaus Giel", in H.B. Kaufmann (Hrsg.), *Kontinuität und Traditionsbrüche in der Pädagogik*, Münster 1987, p. 41.

tica non viene mai meno: anzi, tipica di Bollnow è l'idea che quanto più la descrizione fenomenologica è scientificamente informata e corretta, tanto più si apre la possibilità di comprendere quale sia il corretto modo di relazionarsi a un certo fenomeno: non a caso anche nei titoli o nel testo dei suoi saggi compare l'espressione "*richtiges Verhältnis*", giusto rapporto. È il moralista in lui quello che dalla descrizione corretta dei fenomeni intende anche ricavare delle indicazioni per un giusto rapporto pratico con essi¹⁷. Da studioso di Comenio e del barocco, Bollnow condivide l'orientamento pedagogico e appellativo della tradizione moralistica europea¹⁸. Bollnow ha scritto molti libri, ma a parte poche eccezioni, si tratta di raccolte di studi fenomenologici, anche nello stile vicini alla tradizione moralistica che privilegia la forma breve rispetto al trattato. Una sintesi sistematica della sua riflessione filosofica manca. Anche l'opera matura in cui Bollnow ha condensato la sua lunga ricerca sull'ermeneutica è una collezione di saggi apparsi nel corso degli anni¹⁹. Gadamer lo ha chiamato senza ironia "filosofo con forchetta e coltello"²⁰ a indicare la tendenza all'acribia fenomenologica e alla minuziosa disamina dei problemi filosofici. Del resto, anche nella conversazione filosofica Bollnow mostrava la stessa tendenza: "Il vero lavoro del filosofo che egli praticava anche nel dialogo – così lo ricorda Hans Krämer – era per lui la paziente e attenta esplorazione, descrizione e distinzione dei fenomeni, mentre considerava sistematizzazioni, deduzioni e questioni di principio come secondarie ed epigonali"²¹. Gli scritti di Bollnow manifestano pienamente questa tendenza all'analisi più che alla sintesi. Cominciano liberamente da un fenomeno su cui cade il suo interesse; in termini ermeneutici: dalla parte, e cercano di arrivare al tutto, al contesto dell'esperienza in cui sono inseriti come elementi dotati di senso. Così Bollnow non solo tematizza la circolarità del sapere ermeneutico, ma la pratica anche nella maggior parte delle indagini. Per così dire, ogni fenomeno viene considerato come un punto del cerchio, da cui egli cerca di arrivare al centro seguendo di volta in volta il raggio in questione.

17. In un discorso degli anni Ottanta Rüdiger Bubner ha messo in luce che in Bollnow "l'atteggiamento di descrizione fenomenologica si trasforma di caso in caso nello sforzo di procurare e consigliare in concreto ai lettori e contemporanei un atteggiamento vitale determinato. In questo modo la filosofia della vita, cui Bollnow ha sempre dichiarato la sua appartenenza, assume una curvatura che è in accordo con la moralistica dell'età moderna." Cfr. Rüdiger Bubner, "Grusswort des Dekans der philosophischen Fakultät", in: J. Schwartländer (Hrsg.), *Die Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt*, Tübingen, Attempto Verlag, 1984, p. 15. Come si vede, si tratta di un discorso d'occasione, ma è tanto più degno di nota perché non sempre si è ben colto questo aspetto moralistico dell'opera bollnowiana, che lo avvicina alla tradizione filosofico-letteraria e aforistica della filosofia moderna più che alla filosofia sistematica.

18. Bollnow è stato un profondo conoscitore della storia della tradizione pedagogica. Ha tenuto a lungo corsi di storia della pedagogia. Solo in parte i suoi scritti sono stati pubblicati (cfr. soprattutto Bollnow, *Die Pädagogik der deutschen Romantik. Von Arndt bis Fröbel*, Stuttgart, Kohlhammer 1952, 3. Aufl. 1977); i dattiloscritti delle lezioni e altri materiali inediti sono disponibili on line all'indirizzo <http://www.otto-friedrich-bollnow.de/02section.html>.

19. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, 2 Bde, Bd. I: *Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg-München, Alber, 1982; Bd. II: *Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, Freiburg-München, Alber, 1983.

20. Devo l'indicazione a Hans-Ulrich Lessing della Ruhr-Universität di Bochum, cui Gadamer ha riferito il suo giudizio su Bollnow.

21. Cfr. Hans Krämer, "Otto Friedrich Bollnow im Gespräch", in: F. Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik*, cit., p. 321.

Questo carattere circolare dell'indagine può lasciare insoddisfatto il lettore che cerchi un sistema organizzato di concetti. Lo stesso Bollnow si è rammaricato, non senza una punta di amarezza, di questo carattere frammentato della sua opera, fino a sostenere di non aver rischiato, e di aver solo rinviato il fine ultimo che gli stava a cuore, una filosofia ermeneutica, ragion per cui “tutti i lavori pubblicati sono stati un ripiego provvisorio”²². Il giudizio fin troppo autocritico di Bollnow non deve però trarre in inganno. Come Klaus Giel obiettava allo stesso Bollnow, sarebbe possibile mostrare testi alla mano che in diverse opere Bollnow segue in realtà una procedura molto sistematica; in realtà, con la sua polemica antisistematica Bollnow intendeva soprattutto un “rifiuto per i sistemi globali, che riassumono tutto a forza”²³. Tanto premesso, si può riconoscere che Bollnow è autore di significativi contributi teorici al dibattito filosofico contemporaneo sull'ermeneutica, sull'antropologia filosofica, sulla teoria delle scienze dello spirito. Il riferimento va anche a molti suoi lavori in cui ricerca storiografica e posizione sistematica si sviluppano in parallelo; penso soprattutto agli studi su Jacobi, sulla *Existenzphilosophie* e sull'esistenzialismo francese, sulla *Lebensphilosophie*²⁴. Ma un'impronta sistematica più diretta si può leggere nel modo in cui Bollnow ha ripreso il pensiero diltheyano²⁵, e lo ha sviluppato in maniera originale nelle numerose ricerche antropologiche sugli stati affettivi, sull'esperienza del tempo e dello spazio vissuti, sul linguaggio. Anche nei vari scritti pedagogici, dal tema dell'incontro a quello della crisi²⁶, si possono trovare punti di vista sistematici²⁷. In questi si rivela quell'attenzione per i fenomeni del comportamento interpretati nel contesto della vita storica; quel pluralismo di metodi, in cui fenomenologia, ermeneutica, filosofia della vita si intrecciano in maniera indissolubile; quella chiarezza di pensiero e di esposizione – al tem-

22. Bollnow, *Brief an Frithjof Rodi*, 15. 2. 88, citato da F. Rodi, “Hermeneutische Philosophie im Spätwerk von O.F. Bollnow”, in: *Dilthey-Jahrbuch*, cit., Bd. 8 (1992-93), p. 238 (ristampato in: Kümmel (Hg.), *op. cit.*, e ora raccolto in: F. Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2003).

23. O.F. Bollnow-K. Giel, “Otto Friedrich Bollnow im Gespräch mit Klaus Giel”, *op. cit. loc. cit.*

24. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, Stuttgart 1933; “Existenzphilosophie”, in *Systematische Philosophie*, hrsg. von N. Hartmann, Stuttgart 1943; *Französischer Existenzialismus*, Stuttgart 1965; *Die Lebensphilosophie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 1958.

25. Id., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1936 (quarta ed.: Schaffhausen, Novalis Verlag, 1980) e più di recente “Dilthey und die Phänomenologie”, in E.W. Orth (Hrsg.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/München, Alber 1985, pp. 31-61, e “Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag”, in: *Dilthey-Jahrbuch*, cit., Bd. 2 (1984), pp. 28-50.

26. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M. 1941; *Mensch und Raum*, Stuttgart, Kohlhammer, 1963; *Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik*, Essen, Neue Deutsche Schule Verlagsgesellschaft, 1965; *Das Verhältnis zur Zeit. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie*, Heidelberg 1972.

27. Oltre agli studi inclusi nel già citato primo volume delle *Studien zur Hermeneutik*, cfr. *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970 (2ª ed. 1981) e *Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis*, vol. 2, Stuttgart 1975; cfr. inoltre “Hermeneutische Philosophie”, in: *Was ist Philosophie? Neuere Texte zu ihrem Selbstverständnis*, hrsg. und eingel. von K. Salamun, seconda ed. ampliata, Tübingen 1986, pp. 92-107, e infine quello che si può considerare il testamento fenomenologico-ermeneutico di Bollnow, “Versuch über das Beschreiben”, in *Hommage à Richard Thieberger. Etudes allemandes et autrichiennes*, Paris 1989, pp. 57-75.

po stesso dote personale e abito mentale del ricercatore proveniente dalle scienze naturali –, che fanno dei suoi contributi alla problematica antropologico-ermeneutica un corpus forse frammentario, ma di sicuro interessante e degno di essere conosciuto e discusso.

Lo stile “circolare” di Bollnow, la varietà dei temi che tratta, la pluralità di metodi cui fa ricorso hanno generato una serie di filoni interpretativi. Nella letteratura su Bollnow è stato oggetto di sottili discussioni cosa sia al centro della sua riflessione. Per alcuni l’antropologia sarebbe centrale nel pensiero bollnowiano²⁸, mentre per altri nell’ultimo Bollnow comparirebbero nuovi accenti e temi²⁹. Un secondo filone della Bollnow-Forschung ha lavorato in particolar modo sulla riflessione pedagogica variamente modulata nelle sue sfumature ermeneutiche, antropologiche ed etiche³⁰; numerosi contributi hanno ricostruito la filosofia bollnowiana a partire da un concetto fondamentale: ad esempio la speranza, la fiducia, l’interculturalità, l’insondabilità della vita³¹. È bene dunque precisare a questo punto l’ambito e la prospettiva del presente lavoro. La ricchezza delle ricerche di

28. Tra i lavori più recenti della letteratura critica che affermano questa tesi cfr. Gottfried Schüz, *Lebens Ganzheit und Wesens Offenheit des Menschen*, cit., il quale ricostruisce estesamente il progetto bollnowiano di un’ermeneutica antropologica; anche Donq-Liang You, *Tunkönnen und Menschlichkeit. Der ethische Grundsinn menschlichen Seins bei Otto Friedrich Bollnow*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1993, sostiene la centralità dell’antropologia, ma il suo lavoro si distingue per lo stretto nesso che individua tra antropologia ed etica nell’opera bollnowiana.

29. Tra gli autori che si sono soffermati sull’ultimo Bollnow rinvio in particolare a F. Rodi, “Hermeneutische Philosophie im Spätwerk von O.F. Bollnow”, cit.; T. Morita, “Otto Friedrich Bollnow im Japan. Zu einigen Gedanken über die Natur in Bollnows Spätwerk”, cit.; e soprattutto F. Kümmel, *Mensch, Natur und Sprache. Zum Spätwerk Otto Friedrich Bollnows*, edizione bilingue tedesco-coreano, Seoul – Korea, TAP Verlag, 1995, p. 243 (in seguito citato dalla versione tedesca pubblicata in rete all’indirizzo: <http://www.otto-friedrich-bollnow.de/042wuerdigungen.html>, p. 63); Id., “Natur als Grenze des Verstehens. Die Natur spricht, doch nur wenn wir lernen, sie mit ‘mit den Augen zu hören’”, in: F. Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow*, cit., pp. 165-188. In questo stesso volume è contenuto anche il saggio di Klaus Giel, “Umriss einer hermeneutischen Philosophie. Zwischen Phänomenologie und Lebensphilosophie”, pp. 11-58, cui si deve in particolare la tesi secondo cui il tardo concetto bollnowiano di un filosofare ermeneutico si distaccherebbe dalla stessa antropologia. Al di fuori della scuola bollnowiana un lucido saggio sull’ultimo Bollnow si deve a Jean Claude Gens, “L’idée d’une expérience herméneutique de la nature”, in: Guy Deniau-André Stanguennec, *Expérience et herméneutique. Colloque de Nantes – Juin 2005*, Paris, Vrin, 2006, pp. 145-162.

30. È il caso di Ursula Boelhaue autrice di un’ampia e documentata monografia bollnowiana. Cfr. U. Boelhaue, *Verstehende Pädagogik, Die pädagogische Theorie Otto Friedrich Bollnows aus hermeneutischer, anthropologischer und ethischer Sicht im Kontext seiner Philosophie*, Darmstadt, LTV-Verlag, 1997; ma su questa lettura pedagogica dell’opera bollnowiana ci sono stati di recente diversi contributi, tra cui molto pregevole Ralf Koerrenz, *Otto Friedrich Bollnow. Ein pädagogisches Porträt*, Weinheim und Basel, Beltz, 2004.

31. Sul fenomeno della fiducia si veda K. Lutze, *Wagnis Vertrauen. Das Verhältnis zum Fremden in der anthropologischen Pädagogik Otto Friedrich Bollnows*, Eitorf, Gata Verlag, 1996; mentre un’interessante ricostruzione del pensiero pedagogico e filosofico bollnowiano alla luce del concetto di crisi si deve a Astrid Schollenberger, *Grundzüge einer Philosophie der Hoffnung. Die Bedeutung der Krise im philosophischen und pädagogischen Denken von Otto Friedrich Bollnow*, London, Turnshare, 2003. A Wolfgang Gantke si devono due stimolanti libri che affrontano il pensiero bollnowiano dal punto di vista dell’interculturalità e dell’insondabilità della vita. Cfr. W. Gantke, *Bollnow interkulturell gelesen*, Nordhausen, Bautz Verlag, 2006, e Id., *Religion, Wissenschaft und Leben. Zur Bedeutung der Hermeneutik O.F. Bollnows für die heutige Religionswissenschaft*, Cuxhaven-Dartford, Junghans, 1998.

Bollnow, l'originalità del suo approccio ermeneutico, la vastità della sua opera, che spazia dalla storia alla teoria delle scienze storiche, dall'antropologia filosofica alla pedagogia, e ancora etica, estetica e ermeneutica, sarebbero già di per sé motivi sufficienti per giustificare in Italia un lavoro introduttivo alla sua opera, ancora così poco conosciuta. Ho cercato di venire incontro a questa esigenza citando con generosità il testo bollnowiano, per cui, in un certo senso, il presente lavoro si può leggere *anche* come un'introduzione alla sua opera. Ma per onestà devo avvertire che è un'introduzione sui generis: in primo luogo perché i riferimenti a diversi aspetti dell'opera bollnowiana sono rimasti ai margini del discorso (penso soprattutto all'estetica e alla critica letteraria, ma anche all'interpretazione della storia della pedagogia); e in secondo luogo perché ho cercato un approccio unitario al suo pensiero, guidato da una precomprensione che si è via via affinata nel corso della ricerca. L'esito di questo percorso interpretativo è una ricostruzione nel senso pregnante del termine, che ha dato al materiale una forma alquanto diversa da quella che si può trovare leggendo realmente la pagina bollnowiana. Ho seguito il filo conduttore del concetto di "ermeneutica della vita", che come tale è usato da Bollnow in alcune occasioni. Il Bollnow maturo intende con questo concetto un filosofare ermeneutico, nel cui paradigma rientrano secondo me la *Lebensphilosophie*, l'antropologia filosofica, la pedagogia antropologica e la stessa filosofia delle *Geisteswissenschaften*. Aggiungo subito che mi sono guardato dall'estendere una formulazione, in questo caso una parte, a tutta l'opera. Intanto perché il concetto è già presente nel saggio su Dilthey del '36. Ma non è solo un fatto di formulazione: ho cercato di mostrare piuttosto che tutta l'opera bollnowiana è percorsa da una sua coerenza unitaria sottostante la forma frammentaria, e l'ho rintracciata nella sostanza dei temi affrontati e nei metodi utilizzati. Rispetto alla letteratura secondaria su Bollnow sostengo dunque che l'antropologia, la pedagogia, e anche l'ultima fase del suo pensiero siano unitariamente comprensibili a partire dall'idea di un'ermeneutica della vita, che si lascia condensare nell'intuizione fondamentale della vita come forma aperta.

Certo, l'antropologia filosofica ha una grande importanza nell'opera bollnowiana. Bollnow stesso considera le teorie di Scheler, Plessner, Cassirer, Rothacker, Gehlen e altri, come il risultato di una svolta nella filosofia moderna. Ma se gli si chiedesse in che consista precisamente questa svolta, la sua risposta suonerebbe più o meno così: nella consapevolezza che il conoscere è inserito nel contesto del comportamento, che – per dirla in termini diltheyani – il pensiero è funzione della vita. In questo senso l'antropologia filosofica risulta essere una trasformazione della filosofia in senso ermeneutico che sposta il baricentro dalla teoria della conoscenza a una teoria della vita e dell'uomo. Per come la intende e pratica Bollnow, l'antropologia filosofica è la prosecuzione della *Lebensphilosophie* con i mezzi della tradizione ermeneutica. Questa componente si avverte in lui molto più che in qualsiasi altro autore dell'antropologia filosofica. Ma la comprensione dell'umano che è possibile a un'antropologia secondo Bollnow deve essere aperta in linea di principio. Bollnow riprende un concetto plessneriano e assume il principio della "questione aperta" come vincolante per l'antropologia. Questo principio regolativo stabilisce – *homo absconditus* – che non è possibile racchiudere in un'immagine conclusiva la creatività umana nella storia. In termini ermeneutici, questo significa che la parte (in questo caso l'immagine) non può esaurire il tutto (il potere umano

di produrre il nuovo). Con questo si comprende perché l'antropologia rientri pienamente all'interno del paradigma di un'ermeneutica della vita.

Lo stesso vale anche per la riflessione pedagogica. La pedagogia antropologica che Bollnow ha elaborato nel corso degli anni è essa stessa una forma di ermeneutica della vita educativa. Sotto l'aspetto metodologico la pedagogia antropologica si serve degli stessi principi logici della procedura ermeneutica, che indaga un determinato fenomeno come "testo" ipoteticamente dotato di senso all'interno di un certo contesto e verifica le proprie ipotesi nel corso della ricerca cercando di chiarire la funzione che il fenomeno assolve nella contesto della vita; e di là cerca poi di utilizzare il fenomeno come parte, per comprendere come esso ristrutturati la totalità della vita da cui è emerso. Questo è un aspetto della riflessione bollnowiana decisamente teoretico, che riguarda l'andamento ermeneutico della ricerca antropologica e pedagogica. C'è un senso più profondo e sostanziale per cui si può dire che l'antropologia e la pedagogia sono forme di ermeneutica della vita. Sia pure con alcune differenze (l'antropologia è più orientata alla comprensione teoretica, la pedagogia è più orientata alla comprensione educativa), entrambe vogliono comprendere la vita, vogliono lasciare affiorare quella dimensione della creatività che non si può ridurre né alla forma della soggettività individuale e delle sue passioni irrazionali né alla forma di un concetto astratto. Questo è il modo in cui la prospettiva bollnowiana in antropologia e pedagogia rende visibili modalità "mediali" (con riferimento alla forma verbale del greco antico, che è qualcosa di intermedio tra l'attivo e il passivo), o come avrebbe detto lo stesso Bollnow, possibilità basate su "un'attiva passività e una passiva attività". La capacità di dimorare corporeamente nello spazio, il radicamento fiducioso nel tempo presente, il divenire se stessi rispondendo al mondo, e ancora la pazienza, la mitezza, la compassione, l'esercizio, la speranza, la gratitudine sono beni, rendono la vita buona, il che in altri termini si può anche dire: rendono possibile comprendere la vita oltre le forme.

Vengo all'ultimo filone interpretativo, in particolare alla tesi secondo cui nell'ultima fase del suo pensiero Bollnow prenderebbe le distanze dalla stessa sua fase antropologica a favore di un filosofare ermeneutico basato sulla descrizione e sulla comprensione della natura. Secondo la tesi di Giel l'ultimo Bollnow avrebbe sempre più accentuato il carattere "contemplativo" della descrizione fenomenologica e avrebbe spostato il fuoco dell'attenzione dal senso che si mostra nelle manifestazioni dell'umano al senso che si mostra nella natura. Intanto si noti che questa tesi muove dal presupposto che l'antropologia filosofica sia una forma di antropocentrismo; e questo non è affatto scontato: infatti il primo principio dell'antropologia bollnowiana si basa sulla coappartenenza di uomo e realtà. Il senso della riduzione antropologica operata da Bollnow è diverso ad esempio dall'antropocentrismo di un Feuerbach: infatti Bollnow non cerca di ridurre una formazione ideale al bisogno umano da cui è scaturita, quanto piuttosto di vedere come attraverso le espressioni della cultura l'uomo formi se stesso nel mezzo della storia. Si potrebbe obiettare che questo principio rimane all'interno della dimensione culturale, mentre l'ultimo Bollnow insiste sempre più sul senso che si mostra nella natura. E questo è vero: la natura cui allude l'ultimo Bollnow non è quella già sempre compresa, che mostra il suo senso nell'orizzonte della vita pratica (le piante che vogliono acqua, il cane che scodinzola davanti alla ciotola del cibo ecc.). È la natura portatrice di una "*Sinnhaftigkeit*" che eccede l'orizzonte del senso ordinariamente compreso. In

effetti, ci sono questi accenti nell'ultima fase del pensiero bollnowiano, e sono in parte nuovi (maturati anche sotto l'influsso del tipico senso della natura giapponese), ma non mi pare che smentiscano la precedente idea di ermeneutica. Anzi: per certi versi risuonano nelle ultime pagine di Bollnow echi delle primissime pagine scritte. Penso anche al modo in cui in un saggio significativamente intitolato "*Hermeneutische Philosophie*" ricompare il concetto del timore reverenziale, elaborato da Bollnow mezzo secolo prima, al tempo del lavoro su Jacobi³². L'ultima fase mi sembra piuttosto un approfondimento di quello che Bollnow aveva scritto alla fine degli anni Settanta nel saggio sull'esercizio: attraverso la pratica di un'arte è possibile formare lo spirito in maniera tale da liberare dall'orizzonte chiuso dell'io e schiudere una comprensione della vita per quello che è, nella sua "natura", indipendentemente dalla soddisfazione dei bisogni dell'ego. L'arte che Bollnow aveva scelto per sé e praticava con costanza era la descrizione fenomenologica. L'idea che la comprensione della natura, così come viene proposta dalla parola poetica, riveli nuove possibilità di senso va vista secondo me nel senso di una descrizione evocativa. Del resto non è solo, poniamo, la campanula lungo il sentiero nel bosco a evocare un senso che eccede il senso ordinariamente compreso, ma può essere qualsiasi cosa, anche un evento, o una parola umana. Bollnow fa l'esempio del sorriso di un bambino. Non conta tanto se sia un oggetto naturale o un oggetto culturale a scatenare una nuova esperienza di senso, conta quest'ultima. La comprensione della natura è in questo senso un'esperienza di risveglio a se stessi, all'esperienza "pura" (come direbbe Nishida Kitaro), o all'esperienza a prescindere dai concetti di vantaggio o svantaggio come direbbe lo stesso Bollnow, in altri termini alla natura che noi già sempre siamo. Al centro dell'ermeneutica di Bollnow c'è infatti un concetto di esperienza che insiste sul momento della liberazione dai pregiudizi e sull'evocazione del senso oltre la sfera dei significati³³. Tra l'altro questo la distingue dall'ermeneutica gadameriana. Fare un'esperienza ermeneutica nel senso bollnowiano significa vedere la realtà per quello che è. Senonché questo non è affatto semplice: verità della conoscenza e verità del proprio essere, aspetto cognitivo-teoretico e morale-ascetico sono strettamente correlati. Occorre esercizio, veracità, coraggio e fantasia creativa per vedere le cose per quello che sono e renderle comprensibili aprendo nel contempo nuove possibilità di senso. L'intera filosofia di Bollnow sembra affermare che è possibile raggiungere questa condizione di apertura dello spirito. Per questo, pur attribuendo in linea di principio un eguale valore euristico a ogni fenomeno nella comprensione dell'umano, Bollnow sostiene in realtà il primato pratico di una fiduciosa *Gelassenheit*, di un atteggiamento di rilassamento, di paziente disponibilità, di ragionevolezza come integrazione e armonizzazione delle forze psichiche (a includere momenti pratici, affettivi, cognitivi). Ma questa condizione non si può raggiungere di per sé; la "via indiretta" attraverso le manifestazioni della vita invita a volgersi interamente a una qualsiasi forma della cultura. Nel lasciarsi andare interamente a quello che si fa, alla propria arte, si apre ad aprire gli occhi per quello che la natura ha da dirci e la si comprende. Il

32. Anche Kümmel sembra riconoscere questo punto quando scrive che "Il timore reverenziale è per lui non solo la prima, ma anche l'ultima parola. Qui si trova, per così dire, il nervo e il centro del suo intero pensiero". Cfr. Kümmel, *Mensch, Natur und Sprache*, cit., p. 16.

33. Viene in mente, per inciso, che in molte traduzioni, anche tedesche del Tao te ching il concetto ineffabile del Tao viene reso con "il Senso".

segreto e la difficoltà sta in quell'“interamente”, che in qualche modo presuppone un percorso ascetico di unificazione delle energie, senza il quale le forze disponibili rimangono conflittuali, perché è innanzitutto l'ego con i suoi piccoli affanni che resiste. Ma in linea di principio è possibile una comprensione della vita tale che la forma individuale dilegua e la soggettività si ritrova a un livello più profondo, dove le tonalità emotive danno un'altra curvatura all'esperienza dello spazio e del tempo, all'esperienza degli altri e della stessa natura. Per questo mi sembra che il filosofare ermeneutico dell'ultimo Bollnow sia solo un altro aspetto di un'ermeneutica della vita.

La traccia interpretativa che ho seguito rende comprensibile anche l'articolazione del lavoro. Ho rintracciato l'idea di un'ermeneutica della vita seguendo il modo in cui Bollnow stesso ha interpretato produttivamente la tradizione della *Lebensphilosophie* a partire da Jacobi, tenendosi aperto anche a motivi dell'*Existenzphilosophie*. La filosofia della vita appare in questo contesto come una filosofia che si sviluppa nel doppio distacco dall'ontologia metafisica e dal coscientialismo moderno. L'ambizione bollnowiana sta nel dimostrare che l'opposizione tra vita e concetto può essere ricompresa da un punto di vista più profondo, per il quale occorrono gli strumenti di un'antropologia filosofica. Nel secondo capitolo ho mostrato come Bollnow abbia formulato un paradigma antropologico interpretando produttivamente la filosofia diltheyana. Bollnow ha richiamato l'attenzione su atteggiamenti morali, tonalità emotive e virtù della vita cosciente che conducono a un'esperienza dell'essere “attivamente passiva e passivamente attiva”. Si tratta di un'esperienza che non è qualcosa di estatico, ma è invece molto pratica, capace di liberare nuove forze nella realtà quotidiana. A essa ci si può educare. Nel terzo capitolo ho ricostruito la pedagogia bollnowiana, ponendo in risalto gli aspetti metodologici che ne fanno una forma di considerazione ermeneutica. Bollnow ha tracciato per così dire i contorni di una pedagogia del ciclo di vita, muovendo dal presupposto che il bisogno di educazione si estende lungo tutto l'arco della vita. La sua pedagogia vuole trasmettere il senso che è possibile educare a un rapporto con la vita basato sulla fiducia. Ho letto questo motivo nel senso che, affidandosi pienamente al corpo e al tempo presente, è possibile apprendere a dimorare con sicurezza nel mondo e aprirsi al passato e al futuro. La fiducia in sé e negli altri è anche la condizione per aprirsi al dialogo, in un ritmo di parola e ascolto silenzioso. Nel quarto capitolo ho cercato infine di mostrare che, per quanto frammentario, il pensiero bollnowiano converge coerentemente verso una teoria ermeneutica dell'esperienza che vuole ridestare al contatto con la realtà. Nella conclusione ho dato uno sguardo sinottico all'opera bollnowiana ponendo l'accento sugli strumenti concettuali che fanno di un'ermeneutica della vita un sapere aperto: da un lato la teoria delle relazioni vitali, dall'altro la teoria del comprendere. Ho provato a mostrare in che senso questo sapere è ulteriormente ampliabile nel campo psicopedagogico. La conclusione a cui sono giunto è che l'ermeneutica della vita nel senso di Bollnow offre numerosi spunti e strumenti concettuali per la psicologia umanistica contemporanea, non ristretta all'aspetto clinico.

La prospettiva che qui adotto scopre una certa affinità con quel filone interpretativo che ha posto in evidenza nell'opera bollnowiana il tema dell'insondabilità della vita. La paternità di questo concetto appartiene al vecchio Dilthey, ma ha avuto larga risonanza e sviluppo nella sua scuola. Se ne potrebbe agevolmente mostra-

re l'applicazione a questioni dell'ermeneutica e dell'estetica, dell'etica e della pedagogia, fino agli sviluppi più recenti in senso semiotico³⁴. Bollnow stesso si è richiamato ai contributi di Misch e Plessner intorno a tale concetto e l'ha poi ulteriormente articolato. Siamo d'accordo sull'importanza teorica del concetto nella scuola diltheyana e in Bollnow. E tuttavia penso che il concetto di un'ermeneutica della vita simboleggiata dall'immagine di una forma aperta esprima in maniera ancora più concentrata e unitaria il senso del filosofare bollnowiano. Non c'è solo l'idea che la vita è senza fondamento (per assonanza con lo zen possiamo dire: forma vuota), ma anche che lo stesso movimento della vita è ermeneutico, ossia nel comprendere profondamente il senso è produttivo di forme nuove. La forma aperta rappresenta simbolicamente il manifestarsi di una forma a partire da uno sfondo di vita, e al tempo stesso il completamento nell'atto del comprendere che può aprirla a nuove possibilità di senso. In questo senso la forma aperta è il simbolo della creatività della vita, che trascende come un tutto la forma individuale.

34. Per l'estetica cfr. in particolar modo J. König, "Die Natur der ästhetischen Wirkung" (1957), in: *Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber, 1978, pp. 256-338; per la semiotica cfr. F. Rodi, "Diesseits der pragmatik. Semiotische und hermeneutische Aspekte der Reflexivität des Lebens", in: *Erkenntnis des Erkannten*, cit., pp. 168-188. Per uno sviluppo dei vari aspetti sistematici connessi alle posizioni di Misch, Plessner e Bollnow cfr. Eui Soo Kim, *Anthropologie und Hermeneutik. Die Explikation einer Fragestellung W. Diltheys in den Schriften von G. Misch, H. Plessner und O.F. Bollnow*, Diss. Bochum 1985; cfr. anche S. Giammusso, "Homo absconditus. Sul fondamento della Lebensphilosophie storicistica", in: Id., *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2000, pp. 9-36.

1. *Comprendere la vita*

1. L'antinomia di vita e concetto: il saggio su Jacobi

Il primo rilevante contributo di Bollnow alla problematica della *Lebensphilosophie* è lo scritto su Jacobi, presentato come *Habilitationschrift* nel 1930 presso l'università di Göttingen. Ispirato e sostenuto da Georg Misch, il lavoro esce nel 1933 con il titolo *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*¹. Il titolo piuttosto convenzionale fa pensare a una monografia di tipo storico. In realtà, l'ambizione dello scritto va ben al di là di una pura ricostruzione storico-filosofica: “il presente lavoro – scrive Bollnow nella prefazione alla prima edizione – è sorto nel contesto del movimento che è in corso attualmente in Germania come filosofia della ‘vita’ e dell’‘esistenza’ e cerca di contribuire alla chiarificazione delle questioni sistematiche per la via che passa attraverso la storia”². In questo luogo traspare un principio ermeneutico tipico della scuola diltheyana, cui Bollnow rimarrà fedele anche nelle ricerche più tarde: l'interesse sistematico guida e rende produttiva la ricerca storica, e il risultato di quest'ultima, in particolar modo della storia dei concetti, fornisce un contributo che mette a fuoco le questioni sistematiche rilevanti. Per quanto riguarda

1. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, Stuttgart, Kohlhammer 1933 (zweite Auflage: 1966). Nel colloquio con Bollnow Lessing e Göbbeler gli fanno notare che in questo libro già si trovavano prefigurati alcuni nuclei tematici della sua successiva filosofia, ad esempio il concetto di timore reverenziale, il rapporto di vita e forma, il concetto della virtù come “energia fondamentale della vita”; e Bollnow si riconosce nel punto di vista dei suoi interpreti, limitandosi ad aggiungere che lo sviluppo di quelle tematiche però non è stato continuo. Cfr. H.-P. Göbbeler – H.-U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., pp. 18-21. Nella letteratura critica su Bollnow quest'opera però non ha ricevuto sempre una attenzione adeguata. Tra gli interpreti che hanno tenuto nella dovuta considerazione il lavoro di Bollnow su Jacobi cfr. Werner Loch, “Die Macht des Vertrauens. Otto Friedrich Bollnows anthropologische Pädagogik”, in F. Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow*, cit., pp. 214-243, in particolare le pp. 219-222; G. Schüz, *Lebens Ganzheit und Wesensoffenheit des Menschen*, cit., pp. 46 sgg., 53 sgg. e R. Koerrenz, *Otto Friedrich Bollnow. Ein pädagogisches Porträt*, cit., pp. 18 e sgg. Si tratta comunque di pochi cenni, ragione per cui è il caso di approfondire la conoscenza di quest'opera, dal momento che è di grande importanza anche per la comprensione di un aspetto della filosofia bollnowiana che Lessing e Göbbeler non menzionano, ossia il concetto di fiducia come relazione fondamentale alla vita.

2. Bollnow, “Vorwort” a *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit.

i nuclei tematici, Bollnow si riferisce ai concetti fondamentali della filosofia della vita e della fenomenologia, e così si pone sulla scia di quel confronto portato avanti dal suo maestro Misch con l'ermeneutica diltheyana da un lato, e dall'altro con la tradizione della fenomenologia husserliana e heideggeriana³. Il riferimento va in primo luogo al concetto di vita, in cui Bollnow vede il segno di una crisi. "Filosofia della vita – scrive Bollnow – quale principio filosofico non significa semplicemente una filosofia *sulla* vita, ma nel contempo una maniera dello stesso filosofare. In essa si esprime un atteggiamento del filosofare riguardo alla sua esplicita consapevolezza metodica, in cui è andata perduta la fiducia in una costruzione della filosofia a partire dalla pura ragione, la sicurezza del pensiero per se stesso, e in cui la realtà della vita nella sua intera molteplicità si pone di fronte al "mero pensare"⁴. Il discorso bollnowiano sulla filosofia della vita presuppone la crisi dell'ideale classico di "ragione" e la rinuncia definitiva a ogni tentativo di intendere la filosofia come scienza dell'essere⁵. Già nel saggio su Jacobi Bollnow avanza dubbi riguardo alla dialettica hegeliana come possibile soluzione della crisi della ragione: la dialettica risolve la questione del rapporto tra soggetto e oggetto fondando la possibilità della comunicazione intersoggettiva e della stessa oggettività sull'universalità del concetto. Bollnow non può dirsi soddisfatto di questa soluzione perché scompaiono così, da un lato, la soggettività, dall'altro proprio "la relazione dell'uomo con una datità reale fuori di lui, relazione che si trova a fondamento di questa opposizione"⁶. Ecco dunque cosa Bollnow intende pensare nel concetto di vita: al tempo stesso la dimensione soggettiva, che va tenuta in conto nel suo diritto esistenziale, e la relazione alla realtà, intesa come rapporto originario non mediato dall'universalità del concetto. Bollnow si propone di porre la questione circa "il luogo' nella vita umana" di vita e concetto, ovvero di porre "la questione 'antropologica' dell'essenza dell'uomo"⁷. Considerata in questo modo, l'antropologia filosofica è alternativa alla dialettica: essa infatti esclude artificiose soluzioni di compromesso tra vita e forme, e cerca piuttosto di comprendere il senso di dell'opposizione tra di esse, ossia cerca di comprenderle *lebensphilosophisch* nella loro funzione necessaria nel contesto della vita. Bollnow vuole dire insomma che l'antinomia di pensiero e vita va compresa mostrando in che cosa si radica. Così si può andare alla ricerca di un fondamento più profondo che consenta di risolvere l'alternativa.

3. Cfr. Georg Misch, "Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften" [1924], ora in: F. Rodi/H.U. Lessing (Hrsg.): *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, pp. 132-146; e soprattutto *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt 1967³. Su Misch rinvio ai vol. 11 (1997/1998) e 12 (1999/2000) del *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, che sono interamente dedicati ai rapporti di Misch con la fenomenologia e l'ermeneutica contemporanee. La prima monografia su Misch si deve a M. Mezzananza, *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Milano, FrancoAngeli, 2001; per un inquadramento di Misch nella scuola diltheyana cfr. anche S. Giammusso, *La comprensione dell'uomo*, cit., in particolare pp. 134-166.

4. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 9.

5. Vedremo che questa precisa consapevolezza storica sarà vincolante anche per i progetti filosofici degli anni successivi. Ad esempio Bollnow ritiene che nel contesto di un'antropologia filosofica il concetto classico dell'uomo come *animal rationale* non sia più riproponibile come tale.

6. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., pp. 71-72.

7. *Ibid.*, p. 37.

Tutto questo va tenuto presente perché Bollnow si accosta all'opera di Jacobi riconoscendo in lui un autore che ha offerto un contributo significativo a questa problematica. Dal suo punto di vista Jacobi è il pensatore che riconosce il carattere antinomico del rapporto tra vita e concetto e sostiene che “nessuno dei due aspetti è in grado di imporsi ai costi dell'altro e che entrambi hanno il loro diritto”⁸. Sappiamo che per Jacobi il compito della filosofia stava nello “svelare l'esistenza” (*Dasein zu enthüllen*) ovvero “porre di fronte agli occhi l'umanità così come essa è, comprensibile o incomprensibile”⁹. Bollnow interpreta questo programma jacobiano nel senso che occorre mostrare “nell'esistenza umana nella sua effettività (*Tatsächlichkeit*) ciò in cui questa contraddizione è fondata”¹⁰. Jacobi appare quindi come l'autore che ha tentato un approccio “antropologico” per comprendere l'antinomia di vita e forme. Anche a voler considerare il solo piano storiografico la sua indagine ha conseguito il risultato di ampliare la prospettiva della ricerca su Jacobi. Alla luce della ricerca bollnowiana l'etichetta di “filosofia della fede” sotto cui si rubricava la filosofia di Jacobi (per lo meno nel primo dopoguerra) sulla scia della critica hegeliana appare restrittiva e fuorviante. È restrittiva perché riduce Jacobi a un filosofo della fede cristiano, mentre Bollnow mette in luce che “Jacobi era in fondo – per lo meno in senso cristiano – un uomo non religioso”¹¹ e che il suo concetto di fede è del tutto secolarizzato¹². Ma l'interpretazione tradizionale di Jacobi è anche fuorviante perché si concentra sulla filosofia della fede: Bollnow è invece del parere che quest'ultima sarebbe un “risultato in cui l'impulso originario è coperto da modi tradizionali di porre le questioni”, mentre invece “l'idea di una filosofia della vita è stata la direzione produttiva che anima realmente le sue fatiche filosofiche”¹³.

L'originalità dell'interpretazione bollnowiana va anche oltre il piano strettamente storiografico¹⁴. Bollnow ha individuato i limiti della *Lebensphilosophie* su

8. *Ibid.*, p. 13. Ralf Koerrenz nota efficacemente questo punto: “Ma Bollnow – si legge nel suo testo – aveva posto l'accento già nel suo scritto di abilitazione del 1933 su Jacobi sul fatto che la vita non può frantarsi in modo unilaterale solo come indeterminatezza e apertura in linea di principio. La vita è sotto l'aspetto della continuità sempre l'una e l'altra cosa nello stesso tempo: un fluire e un dare forma”. Cfr. R. Koerrenz, *Otto Friedrich Bollnow*, cit., p. 20.

9. Jacobi, *Werke*, Leipzig 1812-15, Bd. I, p. 364. Tra la letteratura più recente su Jacobi rinvio alla documentata ricerca di Tristana Dini, *Il 'filo storico' della verità. La storia della filosofia secondo Friedrich Heinrich Jacobi*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2005, che, tra l'altro, permette di meglio comprendere l'interpretazione bollnowiana nel contesto della *Jacobi-Forschung*; cfr. in particolare le pp. 65n e 75n.

10. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 14.

11. *Ibid.*, p. 115.

12. Questo aspetto secolarizzato del *Glaube* va ben tenuto presente non solo rispetto a Jacobi, ma anche per lo sviluppo del pensiero bollnowiano. Non posso essere d'accordo con W. Gantke (*Bollnow interkulturell gelesen*, Nordhausen, Bautz Verlag, 2006, p. 118), un interessante interprete del pensiero bollnowiano, quando sostiene che “la sua [scil.: di Bollnow] ermeneutica della vita si radica in nuce in una coscienza religiosa”. Il *Glaube* può essere interpretato in senso religioso (meglio: in senso mistico), ma in sé è piuttosto qualcosa di neutro e indifferente rispetto alla dimensione religiosa.

13. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., *Vorwort*.

14. Cfr. le considerazioni sul rapporto tra espressione e interpretazione della vita in Bollnow, “Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?”, in *Id.*, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I, cit., pp. 48-72, su cui ritorno più estesamente nel quarto capitolo del presente lavoro.

un piano immanente alla stessa argomentazione jacobiana. “Questa ambiguità della vita umana [*scil.*: l’ambiguità di vita e concetto] – nota Bollnow – forma lo sfondo della filosofia di Jacobi: essa è lo svelamento della vita in questa sua ambiguità. Ma far emergere questo autentico contenuto della sua filosofia non gli è riuscito in alcun luogo”¹⁵. Bollnow sostiene che Jacobi sembra ricadere in quegli errori che intendeva evitare proprio là dove cerca di articolare in maniera sistematica ciò che ha da dire. “Proprio questo – scrive Bollnow nella sua critica immanente a Jacobi – è curioso in lui: vede gli errori della tradizione filosofica e trova anche da sé la via che potrebbe portare oltre, ma poi non ha la forza di percorrere realmente fino in fondo il cammino, e infine cade poi di nuovo nella tradizione da lui stesso combattuta”¹⁶. Bollnow sostiene che Jacobi avrebbe un concetto secolarizzato di fede, ma non sarebbe in grado di sfruttarne fino in fondo le possibilità a causa di una serie di ambiguità non risolte, prima fra tutte il rimanere legato a quella tradizione dualistica che in fondo voleva evitare. “Si deve distinguere – si legge al riguardo nel testo bollnowiano – nell’uso linguistico di Jacobi: fede come sicurezza della realtà e fede come un modo di un sapere con un contenuto. L’errore di Jacobi è stato quello di non tenere separati questi due significati. L’artificialità della sua dottrina della realtà poggia in gran parte sul fatto che egli vuole portare in ogni caso a un comun denominatore la fede nella realtà con la fede come datità irrazionale di uno stato di fatto (*Tatbestand*) in genere”¹⁷. Bollnow invece tiene a distinguere i due significati: accetta il primo aspetto del concetto di fede quale sicura fiducia nella relazione alla vita, ma respinge – e questo vale per tutta la sua opera – l’idea della fede come conoscenza di oggetto. Nel pensiero del tardo Jacobi questa ambiguità è all’origine del dualismo di spirito e natura, e dell’idealismo della libertà che sostituisce le prime formulazioni panteistiche. Non a caso nelle ricerche successive Bollnow ha lasciato cadere il concetto di fede come conoscenza d’oggetto, ma ha conservato interesse per fenomeni come la fiducia e il timore reverenziale¹⁸. Questi ultimi richiamano l’attenzione sull’originario e non dualistico rapporto di coscienza e realtà nel senso del pensiero jacobiano che interessa allo stesso Bollnow.

Vediamo più nei dettagli come si costruisce l’interpretazione bollnowiana. Bollnow pone in luce come nelle opere letterarie del primo Jacobi, in particolare nell’“*Allwill*”, ci sia una critica serrata del razionalismo moderno. La cultura mo-

15. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 251. Sul senso della critica immanente come operazione ermeneutica cfr. le riflessioni del Bollnow maturo in Id., “Das kritische Verstehen”, in *Studien zur Hermeneutik*, Band I, cit., pp. 73-102.

16. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 140.

17. *Ibid.*, p. 153.

18. Cfr. in particolare Bollnow, *Die Ehrfurcht*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1947; di Bollnow si vedano le considerazioni sulla fiducia in senso sistematico in *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart 1955; sull’importanza della fiducia in un contesto più specificamente educativo si veda in particolare *Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung*, Heidelberg, Quelle & Meyer Verlag, 1964 (di cui è ora disponibile il reprint presso l’editore Die blaue Eule, Essen, 2001; da qui si trarranno le citazioni nel corso di questo lavoro). Il tema della fiducia ha ricevuto ben presto attenzione da parte degli interpreti dell’opera bollnowiana. Si veda ad esempio P. Kerans, *La confiance selon Otto Friedrich Bollnow. Un essai de dépassement de l’existentialisme*, Thèse pour le doctorat en sciences religieuses, Strasbourg 1966, e più di recente K. Lutze, *Wagnis Vertrauen*, cit.

derna appare basata sui principi di una ragione astratta. Il personaggio di Allwill polemizza con “l’ideale della ‘vita razionale’ e con il principio di “moderazione” che dà forma a tutte le sue manifestazioni; allo stesso modo egli mette in discussione il principio dell’agire in base all’abitudine e alla convenzione, ovvero seguendo il calcolo e la prudenza. Bollnow legge in questo motivo jacobiano una denuncia della moderna perdita di immediatezza: “Nell’abitudine – osserva Bollnow – l’uomo determina il suo comportamento non dal confronto da eseguire sempre di nuovo con la situazione, ma a partire da una decisione già presa una volta... Su questo si fonda il fatto che al posto di situazioni concrete, individuali compaiono situazioni tipiche. L’abitudine poggia su una astrazione dalla datità concreta. Il risultato dell’astrazione si può definire in un senso ampio come concetto”¹⁹. In altri termini Jacobi vedrebbe nell’ideale della modernità la tendenza a subordinare le decisioni presenti a regole, forme, concetti seguiti in un tempo passato, di cui sfugge spesso l’origine. Così si instaura un dominio del concetto e dell’astrazione sull’individualità concreta. In essa c’è una parvenza dell’umano e non piena umanità poiché l’uomo degenera da essere sensibile a mero meccanismo che deve obbedire a regole preformate. Tale degenerazione appare particolarmente visibile nelle forme della cultura moderna: “Arte e filosofia – si legge in un passaggio saliente dell’interpretazione bollnowiana – sono svolte dall’uomo solo per il successo esteriore; esse sono decadute al rango di ‘strumenti’, per i quali ci si ‘consuma’. Ma in esse risiede la pretesa di essere scaturite dal nucleo più interno dell’uomo quali espressioni immediate. Dove esse sono cavate fuori solo mediante forze esterne si trova qualcosa di non verace: pretendono di essere vita viva e sono tuttavia solo forma irrigidita”²⁰. Potremmo dire che secondo quest’interpretazione la cultura moderna sottosta a una sorta di *Lebensvergessenheit*, che scambia la vita con la forma; così pretende di mostrare un senso che è in realtà un non senso e afferma un valore che è di fatto un non valore.

In opposizione alla patologia “moderna” solo la natura, la “benevola madre natura” come la chiama Allwill²¹, può pienamente fornire senso. Bollnow mostra come il primo Jacobi si richiami alla tradizione panteistica. L’uomo è infatti uno con la natura e con la vita stessa. L’ideale della naturalezza consiste nel “non voler costringere arbitrariamente la vita, ma nell’affidarsi alla natura come a ciò che vuole svilupparsi con forza irresistibile dall’interno verso l’esterno a partire da fonti inconscie. Unità dell’uomo con la natura significa dunque: unità della vita individuale nell’uomo con la vita cosmica del tutto”²². In questo contesto panteistico agire con naturalezza è possibile solo se uno si sottrae alla meccanicità ripetitiva dell’astrazione e dell’abitudine e si concentra nell’attimo immediato. Immediatezza e naturalezza sono in qualche modo sinonimi: naturale è la vita immediata, e quindi è tanto più naturale l’uomo che si affida alla corrente della vita senza riguardo per le convenzioni, gli opportunismi e i comportamenti prudenti. Sostenere il primato dell’immediatezza scuote il fondamento della morale. Per Jacobi non è la ragione, ma il “cuore”. Nella prospettiva panteistica il cuore, il sentimento, è uno con la

19. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 38.

20. *Ibid.*, p. 20.

21. Jacobi, *Werke*, cit., I, p. 69.

22. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 29.

vita. Avere cuore significa provare un sentimento di simpatia universale, fondato sull'unità della vita che scorre in tutto l'universo. Ma nell'esperienza del cuore la vita si individualizza anche eticamente. "In Jacobi – precisa Bollnow – cade con la ragione nel contempo la validità universale del comportamento. L'individualità ... viene scoperta come luogo della decisione morale. Così viene contrapposta all'antica morale oggettiva una nuova etica soggettiva"²³. Jacobi riscopre l'antica virtù del coraggio e mette in risalto che questo si incarna in una situazione concreta, fatta di relazioni vitali, di doveri e compiti che occorre svolgere in piena responsabilità. La vera antitesi è dunque tra l'individualità sempre situata in un contesto e la forma universale che vive nella stessa individualità.

L'analisi di Bollnow richiama l'attenzione su un fatto paradossale. Il personaggio jacobiano di Eduard Allwill si affida al cuore per recuperare l'originaria immediatezza, e la sua spontaneità lo porta a vivere nell'attimo, né più né meno che come i bambini. Allwill è come un appassionato bambino; il che potrebbe in un certo senso essere anche segno di saggezza, se non fosse che manca qualcosa di decisivo per un uomo. "Nell'amore di Allwill – scrive Bollnow – manca il darsi alla vita altrui, esso è egoistico per il fatto che vede anche l'amore soltanto come un arricchimento della propria vita e lo può vedere solo così. Esso è soggettivo poiché non sussiste in generale una relazione realmente portante con una vita 'altra'"²⁴. Leggendo Jacobi, Bollnow ricava un punto di vista che terrà fermo anche in seguito: una vita morale condotta alla costante ricerca dell'immediatezza trasforma la soggettività in un feticcio e così perviene a un esito tutt'altro che altruistico. La polemica contro l'assolutezza delle forme finisce paradossalmente con il rendere assoluta la soggettività. Per Bollnow questo è inaccettabile perché si recide alla radice la relazione tra soggetto e mondo, e il fuoco della vita morale diventa il godimento degli stati soggettivi²⁵. Già in quest'opera Bollnow sostiene il primato della "via indiretta": "originarietà significa dimenticare se stessi e diventar uno con la 'cosa che si fa'. Essa non è per nulla raggiungibile con il volgersi al proprio stato come cura consapevole della propria immediatezza, ma solo allontanandosi dal proprio io e volgendosi alla cosa"²⁶. Per conseguire l'immediatezza il soggetto non

23. *Ibid.*, p. 43.

24. *Ibid.*, p. 66.

25. Per la teoria del Bollnow maturo la relazione sociale è di fondamentale importanza. La sua filosofia morale ruota intorno al motivo della compassione per gli altri esseri viventi, al timore reverenziale per la vita, al "dialogo genuino" come forma compiuta di umanità. Nella letteratura più recente si è posto l'accento sul fatto che questo "dialogo genuino" di cui parla Bollnow non è affatto facile perché richiede il riconoscimento paritario degli altri; ma questo avviene solo quando il narcisismo con tutto il suo carico di distorsione dell'esperienza, anche in termini di asimmetria nelle relazioni con gli altri, si risolve. Cfr. Edgar Weiß, "Die Besinnung auf das irenische Potential des Gesprächs als pädagogische Gegenwartsaufgabe", *Bildung und Erziehung*, 42/4 (1989) pp. 377-387. Il paradosso messo in evidenza da Bollnow già ai tempi dello studio di Jacobi è che la polemica contro il tradizionalismo e l'enfasi sulla immediatezza può risolversi in un narcisismo autoreferenziale che rende problematica la relazione con gli altri.

26. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 69. Si può riconoscere in questo anche un'idea che Bollnow affermerà successivamente nella teoria delle virtù, ad esempio quando scrive che le virtù non si possono scegliere come un oggetto tra tanti; sostenere questa posizione è già espressione di una forma di "narcisismo etico". Piuttosto le virtù si rivelano nella relazione alla vita e alla società. Cfr. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt a. M., Ullstein, 1958, p. 24.

deve ripiegarsi sulla cura dei propri stati egoici, ma immergersi nei compiti della vita. In un certo senso è già prefigurata una figura di pensiero presente in tutta l'opera bollnowiana, specie negli scritti della tarda maturità in cui Bollnow ricorre esplicitamente a motivi della tradizione orientale: la spontaneità non è un capriccio dell'io, ma un risultato cui si perviene con un esercizio costante in cui l'io scompare a vantaggio di un processo di immedesimazione con i propri compiti²⁷. Dunque la pura passione non basta a caratterizzare l'umanità poiché – così si legge in Jacobi – “dell'umanità di ogni uomo fanno parte principii”²⁸. Evidentemente, a fianco al principio della vitalità occorre qualcos'altro, una forma, la continuità che deriva da decisioni maturate e non da ispirazioni momentanee. “Il tentativo di vivere soltanto in base all'immediatezza – afferma Bollnow – deve fallire perché senza continuità la vita si dissolve e questa continuità è raggiungibile solo per via di una stabilizzazione. Allwill ha ragione nella sua guerra contro l'indurimento quale irrigidimento della vita intera. Ma ha torto quando cerca di combattere la nuova immediatezza della vita con un'esclusione di ogni forma stabile”²⁹. Le forme, i concetti, i principii ricevono dunque una legittimazione rinnovata quali mezzi per stabilizzare e conservare ciò che è stato conseguito in maniera immediata. Se l'immediatezza è l'elemento della discontinuità, della soggettività che agisce in base al suo cuore e non in base alla convenzione, la forma è l'elemento della continuità e della tradizione.

Siamo così al punto centrale dell'interpretazione di Bollnow. A rendere interessante la filosofia di Jacobi è la consapevolezza che l'opposizione tra vita e concetto ha un carattere antinomico. Bollnow sostiene che nel suo sviluppo ulteriore Jacobi ha cercato di trovare una risposta a tale antinomia. Più che la soluzione del problema offerta da Jacobi conta per Bollnow la sua impostazione: se vita e concetto sono aspetti dell'esistenza altrettanto legittimi “sorge il compito di risolvere l'antinomia mediante un'indagine che vada più a fondo o per lo meno, nel caso non dovesse essere risolvibile, di rendere trasparente il suo senso nella vita umana”³⁰. Jacobi ha affrontato questo compito innanzitutto parlando dell'“umiltà” (*Demut*) come atteggiamento silenzioso e fiducioso che apre a realtà oggettive poste al di fuori di sé³¹. Bollnow riformula il contenuto teoretico di tale concetto e lo comprende sotto il concetto di timore reverenziale (*Ehrfurcht*), dal momento che “in questo modo deve essere espresso il fatto che non si tratta solo di uno stato psichico, ma essenzialmente del riferirsi a qualcosa al di fuori dell'uomo in cui il singolo nel suo sentimento di sé (*Selbstgefühl*) recede davanti a questo altro”³². L'interpretazione di Bollnow è molto significativa, dal momento che nel concetto di *Ehrfurcht* non è ancora pensato il contenuto positivo e teologico del concetto di fede, su cui si concentrerà in una fase successiva il pensiero di Jacobi e che Bollnow non intende affatto prendere in considerazione. Tale concetto deve condurre oltre l'opposizione senza sbocchi di immediatezza e formalismo, e tuttavia deve risultare

27. Cfr. ad esempio il saggio di Bollnow, *Vom Geist des Übens*, Freiburg i. B., Herder Verlag, 1978, su cui avremo modo di ritornare estesamente nel terzo capitolo del presente lavoro.

28. Jacobi, *Werke*, cit., I, p. 217.

29. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 56.

30. *Ibid.*, p. 61.

31. Jacobi, *Werke*, cit., V, p. 389.

32. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 80-81.

non da una costruzione ipotetico-formale, come nel caso della dialettica hegeliana, ma da una analisi fenomenologica dell'esistenza umana in tutta l'estensione delle relazioni vitali. Nel concetto di timore reverenziale è pensato un movimento duplice: apertura all'altro da sé e nel contempo un recedere rispettoso. La caratteristica del timore reverenziale – afferma Bollnow – sta nella “specificità duplicità di passività attiva e attività passiva”³³. Non è solo un'efficace figura retorica: Bollnow vuole dire che nell'atteggiamento rispettosamente reverente non si manifesta né una pura attività né una pura passività, bensì un volgersi verso, un rivolgersi a, che mostra una sintesi di attività e passività. “Esso è attivo – egli nota – poiché questo stato è raggiungibile sempre solo in piena libertà e nella massima tensione dell'uomo; nel contempo è tuttavia passivo poiché proprio la sua vitalità è già sempre la recezione di qualcosa di già presente. L'io vive già sempre in un mondo spirituale presente, che ... in qualche maniera scorre attraverso l'io”³⁴. È questo il passaggio più denso e foriero di sviluppi dell'interpretazione bollnowiana. Dal punto di vista teoretico vi si può riconoscere un motivo fondamentale di tutta la sua fenomenologia: la contrapposizione e l'apparente inconciliabilità di vita e forma rinviano a una struttura più profonda caratteristica di tutta l'esistenza umana. Il timore reverenziale rende visibile una possibilità “mediale” (nel senso della forma verbale del greco antico)³⁵, che non è né solo attiva né solo passiva. Non è in discussione un fittizio compromesso tra immediatezza e mediazione, quanto piuttosto una possibilità fondamentale data nella vita, grazie a cui è possibile ricomprendere l'alternativa in questione da una prospettiva diversa. Vita e forma “sono per così dire soltanto le due estremità di una relazione unitaria continua, che trova il suo pieno compimento solo nella tensione fra entrambe le estremità”³⁶.

Dal punto di vista più strettamente storico-filosofico, il concetto di timore reverenziale è rilevante perché Bollnow legge anche il pensiero maturo di Jacobi come un approfondimento di questo concetto. In particolare, egli vede negli sforzi jacobini intorno a una filosofia della fede il tentativo di rendere conto di questa fondamentale ambivalenza dell'esistenza umana. Secondo Bollnow questo tentativo non è però del tutto riuscito: infatti Jacobi secolarizza dei concetti religiosi (ragione per cui Dio va inteso non nel senso positivo della religione cristiana, ma come unione di realtà e valore, e la stessa fede va intesa come unità di coscienza e realtà); ma d'altro lato egli confonde il concetto di fede come certezza della realtà con un sapere di contenuto³⁷, e per questo ricade nel dualismo che intendeva in qualche

33. *Ibid.*, p. 84.

34. *Ibid.*

35. Bollnow non usa esplicitamente questo concetto e preferisce la formulazione “attiva passività e passiva attività”, anch'essa efficace, ma un po' ridondante, al tempo stesso un chiasmo e un ossimoro. Negli sviluppi del suo pensiero Bollnow stesso lascia cadere questa formulazione, ma non il suo contenuto. Anzi: il discorso bollnowiano sulle virtù, sull'esercizio, sulla ragione raccoglie e sviluppa il nucleo teorico del concetto. Ad esempio il Bollnow moralista fa intendere che la giusta relazione agli altri e a se stessi sta proprio in una modalità che non è né solo attiva né solo passiva, per la quale G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, ha appunto proposto il concetto di “medialità”. Non a caso Bollnow parla di “*Gelassenheit*” e Böhme di “*Sich-lassen*”: per entrambi nella forma “mediale” è data una possibilità più profonda e originaria di quella che tende a distinguere in maniera troppo netta l'agire dal patire.

36. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 84.

37. *Ibid.*, p. 152.

modo oltrepassare. Su questo piano Bollnow non può più seguire Jacobi. Il dualismo di libertà e valore sembra smentire il programma di guardare all'intero dell'esistenza umana per trovare dei fenomeni più originari di quelli ipostatizzati nell'antinomia di vita e forma. In un certo senso è come se Bollnow nella sua riflessione successiva sia rimasto legato a quel compito che egli ha ricavato dall'interpretazione di Jacobi, e rispetto a cui lo stesso Jacobi è poi venuto meno: guardare ai fenomeni in una prospettiva "antropologica", in una prospettiva di insieme che abbracci l'intera esistenza umana in un senso non dualistico, e quindi per questo del tutto immune dalla tentazione di assolutizzare in principi metafisici aspetti che invece vanno calati nel contesto dell'esistenza.

Bollnow ha giudicato retrospettivamente questo primo lavoro come un'opera prima molto significativa per il suo sviluppo filosofico³⁸. Da Jacobi Bollnow ricava alcuni motivi che rimarranno come un filo conduttore della sua ricerca filosofica, a cominciare dallo stesso concetto di filosofia. Compito della filosofia è render manifesto qualcosa di non immediatamente visibile. "La 'verità' di una filosofia – egli scrive riassumendo il senso del concetto jacobiano – consiste nel fatto che qualcosa di nascosto viene reso visibile, che dunque filosofando gli uomini diventano vedenti"³⁹. Ma che cosa riescono a vedere? Il processo della filosofia sta nell'articolare quello che è già implicito nella comprensione preteoretica del mondo. Anzi, in conformità al principio jacobiano secondo cui "ogni filosofare è solo un ulteriore sondare l'invenzione linguistica"⁴⁰, Bollnow collega strettamente filosofia e linguaggio, tanto che la filosofia deve "servirsi del linguaggio come suo filo conduttore"⁴¹. Il suo scopo è mostrare, rendere evidente, portare di fronte agli occhi quella comprensione di senso che è presente sin dall'inizio nel linguaggio e non nella percezione. Ma in questo modo Bollnow afferma già in quest'opera il primato del comprendere. Infatti "una mera percezione, ossia libera dal senso, è impossibile; in ogni percezione risiede già sempre nascosta una comprensione di senso"⁴². Per Bollnow la sfera del comprendere include quella dell'intuire, per cui è possibile che ogni intuizione poggi su un comprendere originario, ma non viceversa. Infatti mentre l'intuizione si rivolge a un oggetto, la comprensione è una dimensione più originaria perché "si situa 'prima' ancora della scissione tra io e oggetto"⁴³; inoltre nell'intuizione c'è una distanza tra soggetto e oggetto, mentre invece nel comprendere tale distanza manca. In generale, Bollnow riconosce nel comprendere "una disposizione originaria che si sviluppa in noi dall'interno in uno con il confronto con il mondo"⁴⁴, disposizione che proprio per questa sua originarietà rinvia alla dimensione inconscia, mentre invece l'intuizione è la base su cui poggiano le funzioni del pensiero e della coscienza. In altri termini, già in

38. Cfr. H.-P. Göbbeler – H.-U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., pp. 18-21.

39. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 214.

40. Jacobi, *Werke*, cit., VI, p. 165.

41. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 216.

42. *Ibid.*, p. 215. Per una prosecuzione di questa tesi in un contesto sistematico cfr. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis. Erster Teil. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970 (seconda ed. 1981). Cfr. in questo lavoro il quarto capitolo.

43. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 211.

44. *Ibid.*, p. 212.

quest'opera affiora il motivo secondo cui in filosofia non si può trovare un puro inizio nell'esperienza sensibile ovvero nell'evidenza del cogito⁴⁵; ma la rinuncia a fondamenti assolti – perché questo in realtà è in gioco – non è un dramma, dal momento che la filosofia può tranquillamente continuare il suo lavoro ermeneutico portando a chiara consapevolezza le precomprensioni incluse nell'esperienza pre-teoretica del mondo. In fin dei conti, questo è il risultato cui perviene la ricerca su Jacobi: il dualismo di fede e realtà, di vita e forma, è qualcosa di derivato e ontologizzato rispetto a un fenomeno più originario, il timore reverenziale, in cui la sfera di soggetto e oggetto non sono ancora distinte. Con un'occhio rivolto alla più matura teoria bollnowiana delle relazioni vitali, si può dire che il fenomeno del timore reverenziale coglie alla radice la relazione diretta con la vita, considerata come un tutto.

Il comprendere, non lo spiegare, porta a questa consapevolezza. Un'importante acquisizione del saggio su Jacobi è appunto la chiara visione dei limiti della spiegazione scientifica: “Spiegare significa: ricondurre uno stato di cose (ignoto) con l'aiuto di operazioni razionali a un altro stato di cose (noto). Spiegare significa dunque sempre un ritrovare un noto in un apparentemente ignoto, è dunque una forma del trovar conforme in opposizione al distinguere”⁴⁶. Ovviamente qui la polemica bollnowiana non tende a negare il valore della scienza come tale. Conviene sempre tener presente che Bollnow aveva una conoscenza di prima mano della fisica e delle procedure sperimentali, studiate con scienziati come Max Planck, Werner Heisenberg, Max Born⁴⁷. Il tono polemico si riferisce al senso omologante della spiegazione causale: a differenza della comprensione fenomenologica che studia il suo oggetto innanzitutto distinguendolo da fenomeni affini⁴⁸, la spiegazione causale riconduce l'ignoto al noto e tende a minimizzare la specificità individuale nel fenomeno e quello che in esso è realmente nuovo. “Solo nella conoscenza intuitiva – scrive Bollnow – abbiamo l'oggetto nella sua piena realtà; con l'aumentare dell'astrazione nel pensiero la realtà delegua”. Nella più matura ermeneutica bollnowiana la distinzione tra spiegare e comprendere diventerà più sfumata, ma rimane l'idea fondamentale che l'ermeneutica ha il compito, da un lato, di rendere esplicite le precomprensioni implicite nel mondo della vita, d'altro lato, di sviluppare il senso dei fatti irriducibilmente nuovi che irrompono nell'orizzonte di precomprensioni, di integrare cioè l'esperienza del nuovo.

Ma l'acquisizione teorica più importante di Jacobi è per Bollnow l'idea che nella costruzione del sapere la certezza immediata della realtà vada considerata un

45. Questo motivo è di fondamentale importanza nel pensiero bollnowiano successivo. Il suo filosofare ermeneutico si sviluppa in opposizione critica al razionalismo e all'empirismo, e sostiene che non esiste alcun fondamento assoluto del sapere, ma che ogni forma di vita è sempre situata in un contesto. Cfr. ad esempio Bollnow, “Über die Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts in der Erkenntnis”, *Archiv für gesamte Psychologie*, 116 (1964), pp. 219-229.

46. Id., *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 206.

47. Cfr. la rievocazione dell'ambiente culturale dell'Università di Göttingen contenuta in Bollnow, “Selbstdarstellung”, in L.J. Pongratz (Hrsg.), *Pädagogik in Selbstdarstellung*, Bd. I, Hamburg Felix Meiner Verlag, 1975, pp. 94-144. in particolare le pp. 96-98.

48. È questo precisamente il lavoro della fenomenologia così come Bollnow la intende. Su questi aspetti metodologici del pensiero bollnowiano cfr. più estesamente il terzo capitolo del presente lavoro.

elemento determinante sin dall'origine. Bollnow guarda all'idea jacobiana secondo cui "la fede (*Glaube*) è elemento di ogni conoscenza ed efficacia umana"⁴⁹ per prendere le distanze da Kant e dal kantismo su un punto decisivo: "la fede in Dio, ossia nella realtà del mondo spirituale, non è coronamento, ma 'elemento' di ogni sapere ed agire"⁵⁰. La fede nel senso più originario che Bollnow ricava da Jacobi non ha un oggetto, ma è una tonalità emotiva che riguarda in generale la relazione alla vita. Già in quest'opera Bollnow ha sostenuto che la *Stimmung* è anteriore alla distinzione tra io e mondo. La tonalità affettiva – egli scrive – "non è più un sapere (intenzionale) di qualcosa, ma un'originaria comprensione del mondo e di se stessi, in cui l'uomo è già sempre situato prima di ogni sapere esplicito"⁵¹. Così la comprensione fiduciosa del mondo nella sua immediatezza è il sostrato su cui si fonda ogni sapere, è quell'originario aprirsi al mondo e aprirsi del mondo in una dimensione emotiva. Tra fede, tonalità emotiva e comprendere da un lato, e verità dell'esperienza dall'altro Bollnow vede un legame stretto, più precisamente "una connessione interna necessaria mediante cui la verità della conoscenza è legata alla tonalità emotiva del credere (*gläubige Stimmung*) come vera situazione dell'uomo"⁵². Questo motivo è di particolare interesse per il nostro discorso. Dal confronto con Jacobi Bollnow ricava l'idea che la verità di ogni sapere presuppone sempre la fede come sostrato neutro. E qui con fede si intende una disposizione affettiva del credere, che consiste nel lasciar avvenire, nell'attivo dir di sì alla vita, in un volgersi pieni di speranza alla realtà; a questa disposizione interiore si deve la formazione di relazioni vitali da cui emerge l'esperienza della verità e un rapporto con la comunità. Nella comprensione fiduciosa si rivela la struttura "mediale" dell'esistenza, quella dimensione che Bollnow intende come attivamente passiva e passivamente attiva. Rispetto a questa modalità d'esperienza, la distinzione tra soggetto e oggetto, l'antagonismo tra immediatezza e mediazione, tra vita e concetto è piuttosto un risultato. Il concetto del comprendere appare dunque come il terreno su cui ricercare ulteriormente per risolvere il dualismo in cui rimane imbrigliato lo stesso Jacobi.

2. Dilthey

In un colloquio retrospettivo sulla sua opera Bollnow ha riconosciuto come vera e propria prosecuzione del libro su Jacobi il lavoro del 1936 su Dilthey⁵³. E questo non solo nel senso della continuità temporale (Bollnow si era occupato di Dilthey già con il *Habilitationsvortrag* del 1930 su "*Diltheys Pädagogik*")⁵⁴, quanto piuttosto

49. Jacobi, *Werke*, cit., IV, p. 223.

50. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 132.

51. *Ibid.*, p. 175. Per una discussione più approfondita del concetto di *Stimmung* cfr. il secondo capitolo del presente lavoro.

52. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 100.

53. O.F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1936 (quarta ed.: Schaffhausen, Novalis Verlag, 1980). Cfr. al riguardo H.P. Göbbeler/H.-U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., p. 21.

54. Cfr. O.F. Bollnow, "Diltheys Pädagogik", in: *Neue Jahrbücher* (1933), pp. 289-301. Su questo scritto rinvio alle considerazioni di W. Loch, "Die Macht des Vertrauens" in F. Kümmel (Hg.),

sto in un più profondo senso sistematico. “Qui – dice Bollnow ai suoi intervistatori Göbbeler e Lessing – nella comprensione delle connessioni spirituali, soprattutto nello sviluppo di appropriate categorie della vita mi sembrò divenire concretamente affrontabile quel problema che nella relazione di vita e concetto era stato posto come antitesi formale e in fondo infruttuosa”⁵⁵. Per Bollnow Dilthey è innanzitutto l’autore che ha fornito gli strumenti per ricomprendere l’alternativa di immediatezza e mediazione da un punto di vista più articolato. Questo consiste nell’idea di una filosofia della vita, che si sviluppa nel campo tensionale formato, da un lato, dalle relazioni vitali, e dall’altro, dalla triade ermeneutica di *Erlebnis*, *Ausdruck* e *Verstehen*, strumenti concettuali con cui mettere a fuoco tali relazioni.

Bollnow è autore di numerosi studi che illustrano e interpretano aspetti del pensiero diltheyano. Il suo lavoro di ricerca su Dilthey si estende dai primi anni Trenta fino alla fine degli anni Ottanta, ossia fino a poco prima della morte, avvenuta nel 1991⁵⁶. Il dato è di per sé rilevante: testimonia infatti un interesse continuo e accanito che ha unito al lavoro critico di edizione il lavoro interpretativo. I contributi bollnowiani più originali alla questione di una filosofia ermeneutica sono un originale ripensamento dei motivi elaborati da Dilthey nella tarda fase del suo pensiero. Bollnow ha potuto seguire il modificarsi dell’immagine di Dilthey alla pubblicazione di ogni volume delle *Gesammelte Schriften*, di cui tra l’altro ha curato il IX volume dedicato agli scritti di pedagogia. Inoltre egli ha potuto prendere visione degli inediti diltheyani pubblicati fino alla fine degli anni Ottanta⁵⁷, ivi inclusi i fondamentali abbozzi per la fondazione teoretica delle scienze dello spirito; la sua visione dell’opera diltheyana è dunque ricca e articolata, del tutto consapevole dei risultati della ricerca sui testi inediti di Dilthey. Questo aspetto va sottolineato. Bollnow ha riconosciuto la rilevanza degli scritti sistematici diltheyani relativi al secondo volume della “*Einleitung*”⁵⁸, ma negli anni Ottanta ha confermato la linea già stabilita nel 1936, sia pure con alcune significative sfumature: per lui conta soprattutto il Dilthey che elabora una fondazione ermeneutica del sapere muovendo

O.F. Bollnow, cit., in particolare le pp. 223-225; tra gli scritti bollnowiani degli anni Trenta dedicati a Dilthey va ricordato anche “*Diltheys Lehre von den Typen der Weltanschauung*”, *Neue Jahrbücher*, Jahrgang 1932, Drittes Heft, pp. 234-244.

55. H.P. Göbbeler/H.-U. Lessing, *op. cit. loc. cit.*; cfr. anche R. Koerrenz, *Otto Friedrich Bollnow*, cit., p. 20.

56. Oltre ai titoli già citati e agli scritti d’occasione sono esplicitamente dedicati a un confronto teorico con Dilthey soprattutto: “Über einen Satz Diltheys” e “*Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption*”, in: O.F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I, cit., 155-177 e 178-203; “Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag”, in: *Dilthey-Jahrbuch*, cit., Bd. 2 (1984), pp. 28-50; “Dilthey und die Phänomenologie”, in E. W. Orth (Hrsg.) *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/München, Alber, 1985, 31-61; “Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie”, in O.F. Bollnow, *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*, Aachen, Weitz Verlag, 1988, pp. 168-188.

57. W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von O.F. Bollnow, B. Groethuysen, G. Misch, H. Nohl, P. Ritter, E. Weniger, Bd. I-XII, Leipzig – Berlin 1914-1958; Bd. XIII-XIV, hrsg. von M. Redeker, Göttingen 1970; Bd. XV-XVII, hrsg. von U. Hermann, Göttingen 1970-74; Bd. XVIII-XIX, hrsg. von H. Johach und F. Rodi, Göttingen 1977-1982; Bd. XX, hrsg. von H.U. Lessing und F. Rodi, Göttingen 1990 (in seguito citato con la sigla GS seguita dal numero del volume e della pagina).

58. Cfr. sul problema le istruttive affermazioni di F. Rodi, “*Hermeneutische Philosophie im Spätwerk von Otto Friedrich Bollnow*”, in F. Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow*, cit., p. 64.

dalla centralità delle relazioni vitali e dalla comprensione della vita già presente in queste, mentre invece la fondazione psicologico-antropologica delle scienze dello spirito fondata sul principio di fenomenalità gli sembra meno rilevante, quasi un residuo “cartesiano”⁵⁹. La differenza sta nella prospettiva: il libro del '36 – come Bollnow afferma con una modestia forse eccessiva – “in fondo non era altro che il tentativo di esporre in una forma più semplice e comprensibile l’interpretazione di Dilthey offerta da Misch”⁶⁰, mentre le definitive interpretazioni degli anni Ottanta hanno già in vista un problema sistematico, che, per quanto incompiuto, è il più maturo contributo di Bollnow alla problematica del comprendere: il passaggio da un’ermeneutica filosofica a un filosofare ermeneutico.

Per comprendere i presupposti dell’interpretazione bollnowiana elaborata nel volume del '36, richiamiamo brevemente le vicende relative alla *Wirkungsgeschichte* diltheyana. In vita Dilthey suscitò critiche da ogni direzione filosofica: da parte dei neokantiani⁶¹, da parte di psicologi e fenomenologi; del resto autori di rango della stessa tradizione ermeneutica, come Heidegger e Gadamer, l’hanno criticato più che proseguirne le intenzioni⁶². Con la pubblicazione del *Nachlaß* la sua opera ha goduto di riconoscimenti via via crescenti e la sua figura di filosofo è apparsa in tutto il suo spessore teorico⁶³. La ricerca degli ultimi venti anni ha visto in Dilthey un filosofo denso e asistemico, che ha lavorato in una serie di direzioni, in maniera magari frammentaria, ma costantemente mosso dal progetto filosofico di una fondazione delle scienze dello spirito e di una filosofia della vita⁶⁴. Ma come nota

59. O.F. Bollnow, “Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie”, cit., p. 183. Nel quarto capitolo del presente lavoro ritorno in maniera più estesa sulle interpretazioni che Bollnow ha offerto dell’opera diltheyana negli anni Ottanta.

60. H.P. Göbbeler/H.-U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., p. 21.

61. Sul confronto Dilthey-Rickert cfr. i contributi di G. Cacciatore, “Scienze dello spirito e mondo storico nel confronto Dilthey-Rickert”, in Id., *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, Guida, 1993, pp. 215-248; e di Antonello Giugliano, “Heinrich Rickert tra *Philosophie des Lebens* e *Lebensphilosophie*”, in Id., *Nietzsche Rickert Heidegger*, Napoli, Liguori, 1999, pp. 209-234.

62. Per una ricostruzione documentata della *Wirkungsgeschichte* diltheyana rinvio complessivamente a F. Rodi/H.U. Lessing (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, cit., p. 77.

63. Si può riconoscere nel 1982, centocinquantesimo anniversario della nascita di Dilthey, il punto di svolta nella *Wirkungsgeschichte* diltheyana. Si vedano al riguardo gli atti dei vari convegni a lui dedicati: G. Cacciatore e G. Cantillo (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna, il Mulino, 1985; cfr. Franco Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano 1985; cfr. E.W. Orth (Hrsg.), *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, Freiburg/München 1984; cfr. E.W. Orth (Hrsg.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, cit. Cfr. al riguardo F. Rodi, “Bericht über Veranstaltungen in der Bundesrepublik und Italien aus Anlaß des 150. Geburtstages von Wilhelm Dilthey”, in *Dilthey-Jahrbuch*, 2 (1984), pp. 339-345.

64. Come introduzioni al pensiero di Dilthey che tengono conto della complessa *Rezeptionsgeschichte* della sua opera e del *Nachlaß* cfr. Helmut Johach, “W. Dilthey: die Struktur der geschichtlichen Erfahrung”, in J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit IV*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 52-90 e soprattutto cfr. F. Rodi, “Wilhelm Dilthey. Der Strukturzusammenhang des Lebens”, in M. Fleischer-J. Hennigfeld (hrsg.), *Philosophen des 19. Jahrhunderts*, Primus Verlag, 2000, 199-219 (ora in F. Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2003), cit. Per una ricostruzione del progetto complessivo dell’“*Einleitung*” cfr. H.-U. Lessing, *Wilhelm Dilthey “Einleitung in die Wissenschaften”*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. Non si può nascondere che quest’ultima generazione di studiosi diltheyani ha messo in dubbio la rigida distin-

lo stesso Bollnow, la fama di Dilthey è in buona sostanza postuma⁶⁵. Dapprincipio l'opera diltheyana è stata presa in considerazione per il contributo offerto alla storia della cultura, ma in seguito ha avuto il valore di punto di riferimento per studiosi come Nohl, Spranger e in una certa misura anche Litt, che hanno coniugato filosofia e pedagogia fondando quella che Bollnow chiama "*geisteswissenschaftliche Pädagogik*". Essi hanno formato così un orientamento umanistico che ha cambiato il volto del pensiero educativo tedesco fino all'avvento del nazionalsocialismo. Una terza direttrice è quella che emana da Misch, e a cui appartiene lo stesso Bollnow. Questo orientamento ha cercato di rivalutare l'opera diltheyana sotto l'aspetto filosofico, mostrando i motivi vitali della *Lebensphilosophie* storicistica in opposizione all'ontologia fenomenologica, la corrente dominante della filosofia tedesca alla fine degli anni Venti. Grazie all'opera paziente dei suoi scolari Georg Misch e Hermann Nohl⁶⁶, Dilthey ha ottenuto risonanza; già nel secondo dopoguerra la fama era cresciuta su un piano internazionale; con l'uscita degli scritti teoretici facenti parte del *Nachlaß* si è resa possibile infine un'accelerazione e una trasformazione della *Dilthey-Forschung*⁶⁷.

La recezione del pensiero filosofico diltheyano è legata in sostanza all'edizione delle *Gesammelte Schriften*. Essa doveva essere conclusa in un primo tempo con il sesto volume; poi sotto l'impulso di Misch, genero di Dilthey, si arricchì di materiali provenienti dall'ultima fase del pensiero diltheyano (dopo il 1900), che Bollnow già dal '36 aveva riconosciuto come la più significativa. Il compito che Bollnow già allora si era prefisso era stato proprio quello di ricostruire l'opera di Dilthey come filosofo a partire dalla costellazione di questioni sistematiche che ne avevano animato la ricerca teorica. In questo compito Bollnow aveva seguito e ampliato le indicazioni contenute nel "*Vorbericht*" di Misch ed era pervenuto alla conclusione che al centro della filosofia diltheyana è l'idea di "un'analisi della vita e delle relazioni fondamentali in essa contenuta"⁶⁸. Come poi Bollnow precisa nella prefazione alla quarta edizione del suo volume – quasi a voler giustificare il fatto di ripubblicarlo inalterato nel 1980 dopo l'uscita dei densi inediti diltheyani –, non si può ignorare l'importanza teorica degli scritti dell'ultima fase. Infatti "l'analisi progressiva della storicità umana – scrive Bollnow – l'elaborazione della connessione di esperienza vissuta, espressione e comprendere e delle "categorie vitali" che com-

zione operata da Bollnow sulla scorta di Misch tra un Dilthey psicologo e un Dilthey teorico dell'ermeneutica, mostrando piuttosto come la psicologia diltheyana sia già sviluppata in un senso che si può a buon diritto chiamare ermeneutico.

65. Cfr. O.F. Bollnow, "Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption", cit., 184-188.

66. Di Misch, oltre i testi già citati nella nota 4, si veda il fondamentale "*Vorbericht des Herausgebers*", in W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band V, Leipzig und Berlin 1924, VII-XCVII; un certo influsso sulla *Wirkungsgeschichte* diltheyana ha esercitato anche il seguente scritto di Misch, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt 1947. Cfr. inoltre H. Nohl, "Zur Neuausgabe der Werke Wilhelm Diltheys", in *Die Sammlung*, 12 (1957), pp. 618-625; Id., "Wilhelm Dilthey" (1957), in *Die deutsche Bewegung. Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770-1830*, hrsg. von O.F. Bollnow und F. Rodi, Göttingen 1970, pp. 298-309.

67. Una testimonianza sul rapido incremento della ricerca su Dilthey si deve a F. Rodi, "Zum gegenwärtigen Stand der Dilthey-Forschung", in *Dilthey-Jahrbuch*, 1 (1983), pp. 260-287.

68. O.F. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 7.

prendono il processo storico conducono in profondità che negli scritti precedenti vengono tutt'al più intraviste⁶⁹. Bollnow non nega l'importanza dei materiali diltheyani precedenti, collocabili intorno agli anni '80 e '90, ma questi gli appaiono in definitiva destinati a una più compiuta elaborazione solo nell'ultimo Dilthey.

Nella sua ricostruzione dell'ultimo Dilthey Bollnow si guarda dall'andare alla ricerca di un "sistema" diltheyano, là dove invece ci sono solo frammenti. Egli è consapevole dei problemi aperti nei testi diltheyani, delle sovrapposizioni di significato e talvolta anche dei nodi teorici non risolti⁷⁰. Dilthey appare come un autore frammentario ma di decisiva importanza per una fondazione ermeneutica dell'intera filosofia, compito che Bollnow stesso intravedeva già a metà degli anni Trenta come particolarmente rilevante. In questa prospettiva i contributi diltheyani descrivono il campo di un'opera tutta da svolgere: "Proprio queste pubblicazioni del *Nachlaß* – scrive Bollnow – sono rilevanti filosoficamente perché conducono nel mezzo del lavoro di Dilthey e additano il compito di condurre a termine quanto qui è stato incominciato"⁷¹. L'elaborazione di un'antropologia filosofica, la pedagogia antropologica e la tarda idea di un filosofare ermeneutico rappresentano il modo in cui Bollnow ha recepito e originalmente sviluppato nella fase matura della attività filosofica il programma diltheyano. Bollnow interpreta il nucleo della filosofia dell'ultimo Dilthey nel senso di un'"ermeneutica della vita"⁷², e specifica che vita significa nell'accezione diltheyana una sfera comune che collega gli uomini, unisce uomo e mondo (ivi incluso l'ambito della natura) e si articola in ordinamenti. In questo contesto il concetto di vita non ha una dimensione metafisica, ma va inteso in senso storico. "La vita – scrive Bollnow – significa dunque il portante sfondo storico comune così come si forma nell'articolazione interna di popoli ed epoche, presa come la forza comune che sostiene ogni singola forma e si esplica nell'affinità interna di queste forme particolari"⁷³. Così il concetto di vita esprime quella dimensione in cui spiri-

69. *Ibid.*, p. 10.

70. Ad esempio, per quanto riguarda lo specifico del concetto di visione del mondo, Bollnow imputa a Dilthey di essersi attenuto a una tripartizione piuttosto convenzionale della stessa in immagine del mondo, ideale di vita ed esperienza di vita. Ma così Dilthey "non aveva notato che nella sua analisi della vita aveva raggiunto già un punto in sostanza più profondo". Cfr. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 76. In maniera analoga, Bollnow nota come Dilthey abbia chiarito poco il rapporto tra visione del mondo e tonalità affettiva (*Stimmung*). Nel volume su Dilthey si leggono delle precisazioni al riguardo che, muovendo da Dilthey, vanno oltre il testo diltheyano e già anticipano importanti ricerche successive; cfr. Bollnow, *Dilthey*, cit., pp. 84-85 e soprattutto Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M. 1941. Per la verità il tema era già stato anticipato in un importante saggio del '32 sul tema della *Weltanschauung* in Dilthey (Cfr. Bollnow "Dilthey's Lehre von den Typen der Weltanschauung", cit.). Qui Bollnow sosteneva che l'importanza del concetto diltheyano di *Stimmung* sta nel fatto che non va inteso in un senso meramente soggettivistico quanto piuttosto come "Bezug", come relazione che abbraccia insieme mondo e vita. In questo senso la tonalità emotiva è la base su cui si costruisce la *Weltanschauung*, che non è altro se non "una tonalità emotiva fissata" (p. 242). La conseguenza che Bollnow ricava da questa analisi va oltre Dilthey e compendia bene la forma specifica che assume in lui il tema della consapevolezza storica: il fatto che uno si trova – e non può non trovarsi – sempre in una certa *Stimmung* e in una certa *Weltanschauung* non preclude la possibilità che si sappia questo proprio esser situati e "si acquisti così uno sguardo per il diritto delle altre possibilità". (p. 244).

71. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 201.

72. *Ibid.*, p. 24.

73. *Ibid.*, p. 48.

to umano e mondo formano una unità inscindibile, la testura originaria del Sé⁷⁴, rispetto a cui la classica distinzione tra soggettività e oggettività è il risultato di un processo di astrazione che separa quanto è già sempre dato nella vita come unità inscindibile.

Questo concetto unitario di vita si articola in relazioni vitali. Esse si manifestano sin dall'origine come rapporti che limitano o promuovono lo sviluppo della vita stessa. Siccome nella ricostruzione di Bollnow acquista un valore particolare questo concetto, può essere utile rileggere qui un passaggio diltheyano molto significativo al riguardo:

“Non comprendo uomini e cose – scrive Dilthey – solo come realtà che sono in rapporto di connessione causale con me e tra loro: relazioni vitali vanno da in me in ogni direzione, io mi rapporto a uomini e cose, prendo nei loro confronti posizione, adempio le loro aspettative e mi attendo qualcosa da loro. Le une mi recano gioia, ampliano la mia esistenza, moltiplicano la mia forza, le altre esercitano una pressione su di me e mi limitano”⁷⁵.

Nel commentare questo passaggio a Bollnow preme in particolare un punto: nella nostra interazione con il mondo è già inscritta la dimensione affettiva e conoscitiva. Ogni relazione ha un carattere strutturale, in cui all'aspetto pratico si unisce infatti una dimensione emotiva e anche una comprensione della vita. Nelle relazioni vitali si forma da sé la sfera di ciò che si comprende ed è consueto, e di quello che resta al di fuori di questa comprensione come estraneo. “Queste relazioni – scrive Bollnow con una formulazione che riecheggia Schmitt e Plessner – del sostegno e della limitazione, dell'amicizia e dell'inimicizia sono dunque le forme originarie in cui il mondo mi appare”⁷⁶. Le relazioni vitali rappresentano quindi un orizzonte che non può essere trasceso, pena la perdita della concretezza. Proprio per questo Bollnow tiene a distinguere la filosofia diltheyana da Heidegger: la distinzione heideggeriana tra un piano ontologico separato dal piano ontico non è ammissibile all'interno della *Lebensphilosophie*; per questa “la relazione tra il singolo *Dasein* e la vita in generale deve essere determinata nel piano dell'unica e sola realtà, dietro alla quale, come Dilthey accentua spesso, non si può risalire a una dimensione più profonda”⁷⁷.

74. Negli sviluppi successivi della sua riflessione su Dilthey Bollnow si è soffermato su questa dimensione anonima della vita, indifferente rispetto alla scissione soggetto-oggetto. Il Sé è per lui una categoria fondamentale che sta a indicare la totalità delle relazioni vitali in cui siamo sempre immersi. In coerenza con il suo rifiuto dello psicologismo diltheyano Bollnow accentua però il fatto che il Sé non ha finalità. Cfr. Bollnow, “Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag”, in: *Dilthey-Jahrbuch*, cit., p. 33, su cui rinvio alle considerazioni di K. Giel, “Umrisse einer hermeneutischen Philosophie”, in F. Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow*, cit., pp. 11-58, p. 33.

75. Dilthey, *GS VIII*, p. 78.

76. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 60.

77. *Ibid.*, p. 45. Svilupperemo più estesamente il rapporto di Bollnow con Heidegger nel secondo capitolo di questo lavoro. Qui basterà segnalare che Bollnow aveva formulato molto presto il leitmotiv delle critiche a Heidegger contenute nei confronti sistematici degli anni Quaranta. Già nello scritto “Über Heideggers Verhältnis zu Kant”, *Neue Jahrbücher* (1933), drittes Heft, pp. 222-231, Bollnow prende posizione contro il dualismo di esistenza autentica e inautentica, l'assenza di leggerezza, e soprattutto la prospettiva ontologica che individua una fondazione unidirezionale dalla struttura formale alla dimensione empirica. Bollnow sostiene invece che “ogni profondità può essere solo una profondità all'interno della vita” (p. 230) e sostiene così la tesi dell’“immanenza dell'essenza

Come spiegare dunque il rapporto tra la vita come universale e le forme individuali della vita stessa? Seguendo un'indicazione di Misch⁷⁸, Bollnow interpreta il concetto diltheyano di vita in un senso dinamico, per cui "al posto dell'atemporale rapporto platonico tra l'archetipo e il fenomeno subentra la relazione storica tra l'origine e quello che scaturisce da questa origine. E al posto dell'atemporale scaturire del fenomeno dall'essenza subentra lo scaturire storicamente osservabile di un movimento vitale da una fonte che è posta nello stesso ambito della realtà vitale, e si distingue all'interno di questa solo attraverso la sua potenzialità, ossia la sua capacità di far sorgere da sé movimenti reali"⁷⁹. In altre parole, la vita non va intesa solo come insieme di relazioni di sostegno e limitazione, ma anche e soprattutto in senso dinamico-processuale "come esplicazione e creazione nel contempo"⁸⁰, come produzione di forme, che non rinviano ad una realtà "più reale" da cogliere su un piano metafisico o ontologico, quanto piuttosto al movimento stesso in cui la vita si temporalizza articolandosi nelle sue espressioni⁸¹. Questo punto richiede attenzione in quanto l'idea di una "dinamica della vita stessa quale potere creativo produttivo di unità" rappresenta nelle parole dello stesso Bollnow "le connessioni più profonde cui può pervenire una filosofia della vita"⁸². Tale idea chiama in causa il concetto diltheyano dell'insondabilità della vita, che qui è opportuno ricordare.

Sappiamo che per Dilthey la vita è "insondabile", "inesauribile"⁸³. Misch ha riportato una bella immagine usata da Dilthey negli ultimi anni della sua vita che rende intuibile il senso di questa insondabilità in relazione allo sforzo conoscitivo operato dalle scienze dello spirito: "La vita – scrive Dilthey – è questa corrente, questo mare, insondabile" e "ogni scienza dello spirito ... assomiglia a un ponte che porta sopra una potente corrente, a una nave che navighi su un mare non sondabile per noi"⁸⁴. Sempre a Misch si deve la pubblicazione di una breve notizia diltheyana che in questo contesto è particolarmente significativa: "La relazione fondamentale – scrive Dilthey – è che vita [è] motus perpetuus, impulso, aspirazione, decorso, e tuttavia nel contempo ... è un possesso consapevole e aspirazione a quella stabilità che deriva proprio da quel flusso. Le due cose in una sola parola: 'formazione'"⁸⁵. Certo, si può leggere in questa testimonianza già la particolare

nella fatticità". Questa idea viene poi sviluppata all'interno di una prospettiva ermeneutica in cui il movimento circolare tra la parte individuale e l'intero prende il posto della fondazione ontologica.

78. Misch, "Vorbericht", cit., p. 87.

79. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 59.

80. "Esplicazione e creazione nel contempo: qui cade la formula pregnante che abbiamo assunto dall'inizio per indicare dall'inizio il 'produrre' (*Hervorbringen*) di cui il concetto di origine, tipico della filosofia della vita, va in cerca". Così Misch intende l'interpretazione diltheyana del processo musicale come "Esplicazione che è nel contempo stesso creazione". Per il passo diltheyano cfr. Dilthey, GS VII, p. 232; per il commento di Misch cfr. "Vorbericht", cit., p. 164.

81. Coglie bene questo punto Donq-Liang You quando scrive che con "l'espressione figurata (*bildlich*) della 'fonte' Bollnow rinvia intuitivamente a una comprensione dinamica della vita umana, che, in opposizione ad una rappresentazione statica, ha un'origine' che sgorga ininterrotta". Cfr. Donq-Liang You, *Tunkönnen und Menschlichkeit*, cit., p. 46.

82. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 142-143.

83. Dilthey, GS VIII, p. 145.

84. Misch, "Vorbericht", c-it. XLII.

85. Id., *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, cit., p. 116; cfr. al riguardo F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, cit., p. 125; tr. it. cit., p. 116.

curvatura che Misch attribuisce al “logos” della vita come polarità di determinabilità concettuale (*Gedankenmäßigkeit*) e indeterminazione, figura comprensibile e sfondo insondabile dell’esperienza. Ma senza alcun dubbio opera anche in Dilthey, che ne ispira la prosecuzione in Misch e poi a seguire in Plessner e Bollnow, il motivo dinamico della vita come movimento e forma⁸⁶: la vita va compresa così non come un essere statico, ma come ritmo di un mare insondabile che si riconfigura di volta in volta⁸⁷. La più recente *Dilthey-Forschung* ha mostrato che questo discorso sull’insondabilità trova un suo luogo sistematico nel contesto del progetto incompiuto di fondazione storico-teoretica delle scienze dello spirito⁸⁸. Nel quinto libro del “*Berliner Entwurf*” e in “*Leben und Erkennen*” Dilthey sviluppa una dottrina delle operazioni logiche elementari, e vi sostiene che il pensiero si inserisce “come una funzione della vita”⁸⁹ che appare “al suo servizio”⁹⁰. Che la vita sia l’origine del conoscere, vuol dire che nella connessione effettuale dell’esperienza opera una “logica” primaria della vita più profonda dell’ambito intellettuale⁹¹. Dilthey afferma così un diverso concetto di esperienza che rifiuta l’equiparazione neokantiana della sfera del pensare a quella del giudicare. Il principio della dipendenza del pensiero dalla vita traccia dunque un senso del pensiero rispetto alla connessione da cui si origina⁹²: nel pensiero si perviene ad un potenziamento della consapevolezza che si ha già sempre della connessione effettuale della vita. Ma la vita non può risolversi nella trasparenza del concetto. Dilthey ha ben chiaro che la “realtà è pensabile (*gedankenmäßig*), accessibile al nostro pensare”⁹³, eppure mette in guardia dal rischio di perdere il contatto con la vita, cui è esposto il pensiero quando si rifugia in formule astratte che avanzano la pretesa di universalità propria dell’indagine scientifi-

86. Questa connessione tematica è stata ben seguita da Eui Soo Kim, *Anthropologie und Hermeneutik. Die Explikation einer Fragestellung W. Diltheys in den Schriften von G. Misch, H. Plessner und O.F. Bollnow*, Diss. Bochum 1985.

87. Per un approfondimento di questo aspetto rinvio a S. Giammusso, “Homo absconditus. Sul fondamento della Lebensphilosophie storicistica”, in *La comprensione dell’umano*, cit., pp. 9-35.

88. Cfr. F. Rodi, “Il sistema ricostruito della ‘Einleitung in die Geisteswissenschaften’ di Dilthey”, in F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., 168-178; Id., “Genesi e struttura della ‘Introduzione alle scienze dello spirito’ di Dilthey”, in G. Cacciatore e G. Cantillo (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, cit., 187-206.

89. Dilthey, GS XIX, p. 318.

90. *Ibid.*, p. 345.

91. “Dove compare la vita interiore – scrive Dilthey –, il suo significato è coscienza, riflessione, esser avveduti. E così vediamo inoltre che mediante una differenziazione dei suoi organi e delle sue operazioni ogni coscienza si accresce nel pensiero. Le operazioni elementari dello stesso sono contenute in tutti i processi psichici. Esse pervadono sia gli stati d’animo e i processi volontari sia i processi del conoscere, del percepire, del giudicare e del dedurre. Dappertutto c’è distinguere, collegare ecc. Il pensiero come tale non è dunque nelle sue operazioni elementari uno stabilire la realtà; atti di pensiero valutativo, atti di pensiero dell’impulso sono alla stessa maniera processi di pensiero”. Dilthey, GS XIX, cit., p. 318.

92. “E come l’origine del giudizio e del conoscere è nella vita – dice Dilthey –, così anche il suo scopo è nella stessa. Secondo la sua struttura la vita è condizionata in senso teleologico nel suo svolgimento, mediante l’accrescimento della coscienza riguardo agli oggetti esterni in relazione al loro modo di essere, alla loro maniera di agire, riguardo ai mezzi per produrli o allontanarli. D’altro canto essa è condizionata dal rafforzamento della capacità di essere avveduti circa i valori ed i fini che compaiono nella percezione interna”. *Ibid.*, p. 320.

93. *Ibid.*, p. 307.

ca⁹⁴. Proprio qui si origina quella “contraddizione tragica”⁹⁵ tra pensiero e vita, cui si riferisce il concetto dell’insondabilità. La contraddizione tra vita e pensiero non può essere sanata, perché il pensiero, funzione della vita, fallisce inevitabilmente quando pretende di risalire dietro di essa. Il principio dell’insondabilità non apre però la strada a posizioni scettiche⁹⁶. Il compito della filosofia è mostrare la vita quale è, descriverla, farla vedere, non certo rifugiarsi nella trascendenza. Ed è proprio questo il punto che Bollnow fa valere quando legge nel concetto di insondabilità “il carattere positivo della vita stessa”. “L’insondabilità – precisa Bollnow – non significa una insufficienza dell’umano intelletto nei confronti di una realtà incontrollabile, ma la stessa essenza della vita: la vita non è insondabile perché non siamo in grado di penetrare al suo fondamento ma perché essenzialmente non ha fondamento, ma è ‘aperta’ nelle sue possibilità. E questo trova il suo compimento nella concezione storico-dinamica della vita umana: ossia che questa è in grado di produrre creativamente il nuovo dalle insondabili radici del suo essere”⁹⁷. Questo passaggio è significativo perché non solo interpreta in modo originale un concetto diltheyano, ma contiene già in nuce un’idea sistematica tipica del Bollnow maturo: la vita è assenza di fondamento, e quindi tutte le sue forme non sono attuazione di un essere più proprio, ma sono “aperte”, fluide, capaci di produrre nuove possibilità⁹⁸. Nella prospettiva bollnowiana Dilthey appare dunque come il filosofo che compie il passaggio dalla metafisica a una teoria storico-dinamica della vita e così trasforma anche il compito della filosofia: non più cercare il fondamento concettuale della realtà, ma elevare l’assenza di fondamento – tale è infatti il principio dell’insondabilità – a principio etico-ermeneutico della filosofia.

94. Cfr. ad esempio Dilthey, GS XIX, p. 320.

95. Dilthey, GS XIX, p. 357; tr. it. di A. Marini in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti*, Milano, FrancoAngeli, 1985.

96. Si veda ad esempio quanto scrive Giuseppe Cacciatore nella sua ormai classica monografia su Dilthey: “È sulla base di questa fondamentale scoperta dell’età moderna – la coscienza storica – che Dilthey può andare al di là della constatazione scettico-relativistica, per tentare ambiziosamente, di costruirne una “critica”. Critica della ragione storica è, dunque, la dichiarazione coraggiosa – pur se travagliata e percorsa di faticose contraddizioni – di una fede razionale tutta rivolta a rinnovare sulle basi della coscienza storica l’organizzazione tradizionale della conoscenza umana. Storicità, allora, come fecondo punto d’avvio nella costruzione razionale del sapere e non soddisfatto, quanto scetticamente concluso, punto terminale della ricerca”. Cfr. G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, cit., 2 voll., vol. II, p. 366.

97. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 141.

98. Trovo significativo che l’ultimo Bollnow usi in sostanza le stesse parole usate mezzo secolo prima. In una lunga e interessante lettera al filosofo giapponese Nishitani si legge: “La vita è insondabile. Questo non va inteso così come viene accentuato dagli irrazionalisti: che noi non riusciamo mai con i mezzi dell’intelletto a penetrare fino al suo fondamento, ma che la vita non ha in generale un fondamento stabile e che essa è ‘priva di fondamento’ (*grundlos*)”. E poi aggiunge: “In questo mi sento in accordo con una Sua espressione, che una volta il Signor Ueda ha citato: ‘Sul terreno (*Grund*) della vita non abbiamo alcun terreno sotto i piedi. Piuttosto dobbiamo dire: la vita è intanto vita perché si fonda (*gründet*) dove non c’è nulla su cui possa fondarsi.’” Cfr. Bollnow, “Brief an Nishitani”, giugno 1986, p. 5; in rete all’indirizzo: http://www.otto-friedrich-bollnow.de/16bollnow_japan.html. Dal nostro punto di vista è interessante notare la continuità, quasi letterale, nel pensiero bollnowiano del concetto dell’insondabilità, e poi la capacità di portare un’ermeneutica della vita fondata su questo concetto a dialogare con la filosofia orientale, in particolare con la tradizione del buddhismo zen. Bollnow vede infatti una forte affinità tra il suo concetto della creatività della vita e il concetto buddhista della Vacuità.

In questo luogo sistematico Bollnow si richiama esplicitamente a Helmuth Plessner. Bollnow cita un passaggio di *Macht und menschliche Natur* in cui Plessner rivendica un principio di responsabilità: se la vita è determinata e nel contempo indeterminata si sottolinea con questo il primato del momento pratico. Assumere l'insondabilità della vita equivale allora a vedere il mondo storico nel suo carattere determinato e ancora da determinare⁹⁹. Del resto lo stesso Bollnow vede nel principio plessneriano dell'uomo come potere la diretta conseguenza dei risvolti etici contenuti nel principio diltheyano dell'insondabilità della vita. "L'insondabilità – scrive Bollnow – è dunque il risvolto dell'essenza creativa della vita"¹⁰⁰, il che, da un punto di vista morale, significa in fondo assumere la responsabilità della propria libertà "non come vuoto e arbitrio del singolo uomo, ma come liberazione del potere creativo storico"¹⁰¹. Ma a ben vedere questo è proprio quanto il vecchio Dilthey intendeva nel discorso per i suoi settanta anni. Nell'"universo infinito, incomprensibile, insondabile" che lo avvolge dopo che nel suo "sogno" ogni conciliazione tra le opposte visioni del mondo sembra impossibile, Dilthey vede in realtà un elemento di liberazione: le visioni del mondo che nel sogno lacerano la coscienza del filosofo esprimono in realtà ciascuna a proprio modo un lato dell'universo, per cui nessuna di esse ha l'esclusiva della verità. Di qui l'esortazione agli allievi a leggere di continuo nel "volto misteriosamente insondabile della vita con una bocca che ride e con occhi che guardano malinconicamente"¹⁰² e a lasciarsi andare creativamente al rapporto con il passato. Raccogliendo il monito di Dilthey, Bollnow stesso ha specificato il senso morale di questo rapporto con il passato: la libertà introdotta dalla coscienza storica significa per lui "che l'uomo, anche quando è legato ai vincoli di una determinata visione del mondo, rimane tuttavia consapevole di questi suoi vincoli e apre lo sguardo al diritto di altre possibilità" e che "la molteplicità della vita trova la sua espressione nella molteplicità degli aspetti che l'uomo unisce nella sua vita"¹⁰³.

Sullo sfondo di questo concetto di insondabilità, Bollnow ricostruisce i concetti fondamentali della *Lebensphilosophie* diltheyana. Sappiamo che Dilthey considerava l'*Erlebnis* "la cellula originaria del mondo storico"¹⁰⁴, poiché rappresenta "una connessione strutturale", una "totalità teleologica immanente"¹⁰⁵ di volizione,

99. "Insondabilità della vita – si legge nell'opera plessneriana – ... esprime un atteggiamento di fondo riguardo alla vita che corrisponde al nuovo ethos vitale. Nelle affermazioni sulla indeterminatezza della vita e l'inesauribilità del potere umano si esprime un pensiero ... che assume nella vita un atteggiamento assai positivo sulla vita, il quale accetta di per se stessa la relazione di indeterminazione. ... In questa relazione di indeterminatezza – scrive Plessner – l'uomo scopre se stesso come potere e si scopre per la sua vita come questione aperta in senso teorico e pratico". Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zu einer Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker, Frankfurt, Suhrkamp, 1980-86, Bd. V (d'ora in avanti citato come GS V), p. 188. Se ne veda la sicura tr. it. curata da Bruno Accarino, *Potere e natura umana*, Roma, Manifestolibri, 2006. Nel corso del lavoro avremo modo di ritornare sul rapporto tra l'antropologia di Bollnow e la metodologia plessneriana.

100. Bollnow, *Dilthey*, op. cit. loc. cit.

101. *Ibid.*, p. 99.

102. Dilthey, GS VIII, p. 224.

103. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 98.

104. Dilthey, GS VII, p. 148.

105. *Ibid.*, p. 139.

sentimento e rappresentazione. Con questo concetto Dilthey pone al posto del tradizionale soggetto epistemico “l'uomo intero”, l'uomo come “essere che vuole sente e conosce”¹⁰⁶, come organismo vivente e soggetto storico, come unità psicofisica di vita. In maniera del tutto coerente con la sua lettura ermeneutica Bollnow tiene a sottolineare che questo concetto non va inteso in senso psicologicistico. “*Erlebnis*” sta per il carattere produttivo, dinamico e aperto della vita stessa. Nella interpretazione bollnowiana l'*Erlebnis* è un concetto in cui “si esprime in una duplice maniera una totalità caratteristica della vita umana: rispetto ad una razionalità unilaterale, la totalità delle forze psichiche che interagiscono nell'*Erlebnis*...; rispetto a un mero soggettivismo, la totalità della vita nelle sue relazioni vitali, la totalità dunque che comprende l'uomo in unità con il suo mondo”¹⁰⁷. Bollnow accentua il concetto della struttura psichica e delle relazioni vitali umane come totalità perché ritiene che lo specifico dell'ultimo Dilthey stia proprio nel passaggio dalla fondazione psicologica a quella ermeneutico-antropologica delle scienze dello spirito¹⁰⁸. Per questo sua polemica anticoscienzialistica Bollnow può affermare che un *Erlebnis* ha il carattere della relazione tonale con il mondo oggettivo; ma se manca l'oggettività o il vissuto non c'è propriamente un *Erlebnis*. L'*Erlebnis* è cioè sempre l'esperienza vissuta nella sua integralità, ossia nell'originaria indistinzione di soggetto e oggetto. L'*Erlebnis* stesso esiste sempre solo come rapporto delle parti con il tutto dell'esperienza¹⁰⁹. In breve, l'*Erlebnis* è struttura e relazione tonale.

Bollnow richiama l'attenzione sull'analogia tra *Erlebnis* e connessione effettuale della storia. “Comprendiamo la storia a partire dagli *Erlebnisse* – egli scrive – perché già nell'*Erlebnis* singolo è posta la struttura della storicità. Come elemento più piccolo l'*Erlebnis* è già in sé storico. Solo per questo motivo il passaggio al corso che si estende nel tempo non è qualcosa che si aggiunge esternamente, ma lo sviluppo della propria essenza. Solo per questo motivo le categorie della vita sono le stesse della storia. E solo per questo motivo nella chiarificazione della connessione di forza e significato nel singolo *Erlebnis* è già data la piena chiarificazione del carattere dinamico della storia”¹¹⁰. Tra storia ed *Erlebnis* c'è in un'analogia di struttura che rinvia alla dimensione temporale della vita e alla connessione di forza e significato in un tutto dotato di senso dal carattere spiccatamente dinamico. Per questo motivo la “*Selbstbesinnung*” sulla vita, che per Dilthey costituisce “l'istanza ultima della fondazione della scienza” e va svolta innanzitutto come “analisi” delle “condizioni della coscienza”¹¹¹, è un'antropologia che elabora tipi di connessioni effettuali e pone in evidenza “la significatività delle connessioni nell'intero della vita”¹¹².

106. Id., GS I, p. XVIII.

107. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 107.

108. Cfr. *Ibid.*, p. 212. L'ultimo Bollnow rivedrà parzialmente questo concetto, riconoscendo che i due approcci corrono sostanzialmente paralleli nell'opera diltheyana. Come accennato, la sua opzione rimane però inalterata per la fondazione ermeneutica rispetto a quella psicologica. Cfr. più estesamente il quarto capitolo del presente lavoro.

109. Dilthey, GS XIX, p. 239.

110. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 166.

111. Dilthey, GS XIX, p. 57.

112. Id., GS VII, p. 239. Su questi aspetti rinvio a S. Giannusso, “L'uomo intero. La questione

Consideriamo ora il concetto di espressione. Nella sua interpretazione delle categorie diltheyane Bollnow sottolinea le forme di manifestazione della vita che chiama *Erlebnisausdruck*, espressione di vissuti. “Solo in questa – scrive Bollnow – un vissuto viene fissato e reso oggettivo ... Solo in questa espressione di vissuto si può parlare di una reale uguaglianza tra vissuto ed espressione”¹¹³. Questo avviene di solito in quelle manifestazioni affettive in cui si rende corporeamente visibile una disposizione dell’animo, e di regola nelle creazioni artistiche, in quelle forme di vita cioè in cui “qualcosa di spirituale si libera dal suo creatore, dal poeta, dall’artista, dallo scrittore”¹¹⁴. È opportuno notare il collegamento concettuale che Bollnow opera qui tra i concetti dell’insondabilità della vita e dell’espressione dei vissuti:

“Solo di qui abbiamo uno sguardo completo sulla funzione creativa dell’espressione. Quando Dilthey formula: ‘essa [*scil.*: l’espressione] è creativa’, si intende che non crea solo strutture oggettive, ‘manifestazioni della vita’ fuori di sé, ma crea nel contempo in sé il vissuto stesso. La vita non è stata dunque inaccessibile perché non abbiamo avuto la capacità di scrutare nelle sue profondità inaccessibili, ma per il motivo più profondo che essa acquista realtà solo nell’espressione e non sussiste affatto indipendentemente dall’espressione. Per questo il vissuto ha bisogno dell’espressione: non solo come organo di mediazione per rendersi comprensibile ma perché senza espressione non può sussistere. Il vissuto può in genere sussistere solo come membro di questa connessione più ampia di vissuto, espressione e comprendere. Se separiamo l’espressione da questa connessione, distruggiamo la vita stessa”¹¹⁵.

Il passaggio è di rilievo. Bollnow non afferma solo che l’espressione è dotata di stabilità; dice piuttosto che la ragione profonda per l’insondabilità della vita è che essa si forma esprimendosi. Senza espressione non solo risulta difficile la comprensione, ma anche il vissuto non riesce a prendere forma. Quindi ogni espressione è creativa nel senso che dà forma sempre diversamente alla vita.

Ci sono diverse conseguenze filosofiche di questa tesi. In primo luogo la teoria dell’espressione di vissuti assume un ruolo di spicco. Nell’espressione dei vissuti si mostra un nesso di *Erlebnis* ed espressione che manca negli altri tipi di manifestazioni della vita, ossia la proposizione e l’azione. Infatti nella proposizione il senso si articola nella rete dei significati linguistici, che sono relativamente autonomi rispetto alla vita da cui originano; e nell’azione la possibilità di conseguire lo scopo spesso aumenta quanto più diminuisce l’investimento emotivo. Al contrario nel concetto di espressione di vissuti è pensata l’indistinzione di interno ed esterno. Qui la sfera della vita è indifferente alla distinzione tra l’elemento psichico e quello fisico. Non c’è una dimensione interna che aggiuntivamente si esprime in modo fisico. Nell’espressione soggetto e oggetto sono uniti. La vita si mostra su questo piano come il processo creativo in cui il vissuto prende forma articolandosi in una connessione effettuale. C’è una sola vita che esprime qualcosa di nuovo e al tempo forma se stessa. È merito di Bollnow aver portato alle estreme conseguenze questo motivo, che in Dilthey è solo accennato, nell’idea del poeta come vero uomo. Ri-

di una teoria dell’uomo in Dilthey e Plessner”, in *La comprensione dell’umano. L’idea di un’ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, cit., pp. 37-71.

113. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 188.

114. Dilthey, *GS VII*, p. 207.

115. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 180.

spetto ai paradigmi antichi (l'uomo come *animal rationale*) e moderni (il pragmatico *homo faber*) quest'idea va intesa nel senso che nei fenomeni dell'espressività si manifesta nel modo più compiuto il carattere dinamico, strutturale, articolato della vita come connessione di vissuto, espressione e comprendere.

In secondo luogo, la stessa teoria del comprendere viene rivista in questa prospettiva. Bollnow mette in guardia dall'accostarsi alla filosofia diltheyana a partire dall'atto dell'interprete che comprende testi e documenti. La prospettiva intellettuale perde di vista che "ogni relazione vitale contiene già sempre una comprensione della vita"¹¹⁶. Nella prospettiva della *Lebensphilosophie* le relazioni vitali costituiscono già sempre una comprensione del mondo dotata di una tonalità emotiva, un orizzonte a partire da cui si articola la distinzione tra quello che è dotato di senso, proprio e consueto, e quello che è lontano, estraneo, al limite incomprendibile. All'interno di tale orizzonte culturale la comprensione delle espressioni della vita avviene in maniera analoga al nesso immediato che si forma tra vissuti ed espressioni dei vissuti. Al riguardo Bollnow afferma: "Il comprendere elementare – si può dire accentuando un poco Dilthey – è tale da essere attivo nell'uomo nel semplice vivere le relazioni vitali ... senza che sia necessaria una prestazione particolare. Si tratta di un saper rapportarsi alle cose e alle persone, così come si parla del 'caperne qualcosa' nel senso di una abilità determinata"¹¹⁷. La comprensione elementare precede in tutto e per tutto il pensiero concettuale. Lo sforzo ermeneutico, il processo del comprendere consapevole in cui il momento concettuale assume un ruolo più deciso, è successivo. Esso comincia solo là dove le relazioni vitali perdono la loro immediata comprensibilità, là dove il consueto sembra divenire tutt'altro che ovvio. In questo preciso momento emerge in maniera più chiara la stretta connessione del comprendere e del non comprendere. "Ogni non comprendere – afferma al riguardo Bollnow – apre una strada in profondità, ogni comprensione ovvia scivola sulla superficie. E siccome ogni comprendere è necessariamente un non comprendere, l'esistenza umana è posta nella ambiguità, così come la ambiguità di ogni esistenza umana si esprime in questo nesso di comprendere e non comprendere"¹¹⁸. La vita umana – sembra voler dire Bollnow – si muove nell'eterno spazio tra il comprendere e il non comprendere, un'ambiguità che l'esperienza ordinaria tende piuttosto a offuscare, e che si ripresenta anche con la sua carica di drammaticità, di rischio e insicurezza quando il tessuto invisibile dell'esperienza si slabbra e la sfera di quanto è proprio non risulta più comprensibile¹¹⁹.

Nella sua interpretazione del pensiero diltheyano Bollnow giunge così al cuore della problematica ermeneutica. Il processo ermeneutico di comprensione della vita è quell'esperienza che deve rendere comprensibile quanto non si comprende più. Il punto d'attacco di tale processo sta nelle manifestazioni stabili della vita. Bollnow intende il principio diltheyano secondo cui "ciò che l'uomo è, glielo dice

116. *Ibid.*, p. 64.

117. *Ibid.*, p. 204.

118. *Ibid.*, p. 205.

119. Successivamente Bollnow innesterà in questo luogo sistematico un motivo del pragmatismo americano; così parlerà del non comprendere come di una forma di "disturbo" nella ordinaria comprensione del mondo e della coscienza, come una funzione della vita utile a ripristinare tale comprensione. Cfr. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit, p. 60.

solo la storia”¹²⁰, nel senso che la comprensione dell’umano (sia le individualità particolari sia le manifestazioni della cultura) deve prendere la cosiddetta via indiretta attraverso l’espressione. Al riguardo Bollnow nota: “Non si tratta solo del fatto che l’uomo non può guardarsi direttamente, ma ancora più profondamente del fatto che il suo proprio Sé si forma e configura in generale solo nel processo dell’esprimersi”¹²¹. Se la vita è espressione, si comprende allora perché l’ermeneutica rifiuti l’introspezione. Con questa via indiretta Bollnow ritiene di seguire in realtà “il ‘punto di vista della vita’ imparentato con la filosofia trascendentale dell’idealismo tedesco: dalle forme compiute risalire alla funzione nella vita umana da cui esse sono emerse”¹²². Comprendere un’espressione significa così comprendere la funzione che essa svolge in un determinato contesto. Già a partire dagli anni Trenta Bollnow interpreta Dilthey come l’autore che nella fase ultima del suo pensiero ha aperto questa via. Rispetto alla tradizione dell’ermeneutica romantica Bollnow ritiene che Dilthey ne abbia radicalizzato il senso filosofico: “La vita stessa viene concepita come ‘testo’ che è dato al filosofo e che ora si tratta di interpretare”¹²³. Per Bollnow questa prospettiva è particolarmente rilevante perché consente di impostare la questione di un’antropologia filosofica nel contesto di un filosofare ermeneutico.

In questa interpretazione bollnowiana della *Lebensphilosophie* di Dilthey come ermeneutica della vita vanno notati conclusivamente alcuni punti rilevanti per le sue interpretazioni successive di Dilthey, della *Lebensphilosophie* e dell’antropologia filosofica. Concependo la vita come “testo”, si rinuncia alla pretesa di trovare un punto archimedeo del sapere nella coscienza, così come invece ha fatto la tradizione del coscienzialismo moderno a partire da Cartesio. Ogni testo rinvia a un contesto, non a un inizio assoluto. Non c’è un inizio assoluto del sapere. Ci sono le relazioni vitali in cui si è immersi, in maniera quasi anonima. Compito della filosofia diventa quindi rendere la connessione dell’esperienza comprensibile a partire dalle sue manifestazioni. La tensione nel campo ermeneutico viene a essere in definitiva quella tra una comprensione spontanea, diretta delle relazioni vitali e l’esperienza ermeneutica come atto che ristabilisce un orizzonte di comprensibilità là dove questo sembra sfaldarsi¹²⁴. Così concepita, l’ermeneutica diltheyana non è un forma di soggettivismo, di cui – come abbiamo visto – è critica, né di ontologia. Essa riconosce infatti nella vita una forza dinamica produttrice di forme, che non si lascia ridurre né a concetti rigidi e astratti, né allo stesso paradigma dialettico. Quest’ultimo pensa sì l’essere come movimento, ma in fondo cerca sul piano del concetto la mediazione tra universalità e particolarità, mentre per Bollnow l’ermeneutica diltheyana rigetta come infondata la pretesa che il conoscere si elevi al di sopra, o “dietro” la vita stessa¹²⁵.

120. Dilthey, GS VIII, p. 226.

121. Bollnow, *Dilthey*, cit., 180.

122. *Ibid.*, p. 91.

123. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 24.

124. Su questi aspetti sistematici della teoria del comprendere rinvio alla quarta parte del presente lavoro.

125. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 34.

3. La *Lebensphilosophie*

Si può leggere nel volume bollnowiano del 1958, *Die Lebensphilosophie*, il tentativo di articolare ulteriormente il senso positivo del concetto diltheyano di vita. Anche in questo caso l'indagine bollnowiana si muove sul piano storiografico e sistematico. Bollnow intende cercare "la logica interna" sottesa alle argomentazioni di figure radicalmente diverse come Klages, Bergson, Dilthey, Jacobi, Nietzsche, fino a includere temi del pragmatismo americano, con l'ambizione di mostrarne la convergenza; attraverso un'analisi comparativa orientata ai problemi Bollnow arriva a formulare la tesi che "questo movimento spesso giudicato asistemico in realtà sbocca in un tutto chiuso"¹²⁶. Si può discutere se questo non sia un giudizio forzato sotto un profilo storiografico¹²⁷; ma interessa più che altro cogliere il senso del tentativo: mostrare la coerenza di una serie di argomentazioni di diversa provenienza e riabilitare la problematica della filosofia della vita nel suo complesso. Così si spiega l'andamento della ricerca bollnowiana, che utilizza il metodo della storia dei problemi e dei concetti. L'idea di fondo è che la filosofia della vita, al di là dei limiti e degli aspetti decisamente superati, conservi motivi etici e teoretici di indubbio interesse.

I nuclei fondamentali di quest'opera stanno nell'interpretazione della filosofia della vita nel duplice senso del genitivo soggettivo e oggettivo. Nella filosofia della vita la vita è oggetto tematico ma anche soggetto della ricerca filosofica. È nota la formula a effetto, che si deve a Dilthey: "La vita comprende qui la vita"¹²⁸. Per Bollnow questa affermazione vale per la *Lebensphilosophie* nel suo complesso e corrisponde a un duplice intento: "presa come oggetto, equivale a comprendere la vita nella sua intera vitalità e a distinguerla sotto questo aspetto dall'essere immobile e rigido... Presa come soggetto, equivale a integrare nel filosofare la vita nell'intera molteplicità delle sue forze e distinguere questa per la sua vitalità dalla mera attività dell'intelletto"¹²⁹. In questo passaggio Bollnow sostiene che il motivo della vitalità va inteso innanzitutto come elemento critico sia nei confronti dell'ontologia sia del coscienzialismo. I due aspetti sono strettamente collegati: il paradigma della vita rappresenta proprio il tentativo di raggiungere un livello più profondo di quello in cui si è formato il tradizionale dualismo metafisico di essere e pensiero.

Guardiamo innanzitutto alla ricostruzione che Bollnow offre della *Lebensphilosophie* come critica dell'intellettualismo e del coscienzialismo. Bollnow sofferma la sua attenzione su autori come Bergson, Klages, Scheler e Dilthey. Comune a questi autori è la critica del coscienzialismo moderno a partire da Cartesio. Essa si

126. Id., *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 11.

127. Nella letteratura più recente ci sono forse nuovi accenti rispetto alla trattazione bollnowiana, che derivano dal tentativo di ricostruire in maniera più decisamente sistematica il campo della *Lebensphilosophie*. Ma sotto il profilo storiografico l'opera bollnowiana gode decisamente di una buona reputazione. Cfr. ad esempio Ferdinand Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg, 1993, e più di recente Robert Josef Kozljanič, "Otto Friedrich Bollnow: Vielfalt und Polarität der Lebensstimmungen", in Id., *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2004.

128. Dilthey, GS VIII, p. 121.

129. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 13.

basa sull'argomento che l'intelletto "sarebbe incapace di catturare la variopinta molteplicità della vita nella rete rudimentale dei suoi concetti"¹³⁰. Bollnow cerca di mostrare qui che la critica dell'intelletto non conduce necessariamente al rifiuto dello stesso. Del resto, la semplice constatazione che si filosofa in polemica con il coscienzialismo dimostra che l'argomentazione razionale non può essere del tutto essere aggirata. Per il fatto che uno è consapevole di sé, pensa già, e dunque il vero problema della *Lebensphilosophie* sta nello stabilire il senso del rapporto tra vita e concetto, di questa "tensione ineliminabile" che costituisce "la struttura antinomica della vita stessa"¹³¹. Per Bollnow questo compito può essere svolto in duplice senso. In un senso si pone la questione circa la funzione del pensiero per la vita; in un altro si cercano strumenti concettuali nuovi per restituire il carattere dinamico della vita stessa. La prima via è stata seguita tra gli altri da Nietzsche e Ortega y Gasset, e in un certo senso anche dal pragmatismo: in questa accezione della *Lebensphilosophie*, nota Bollnow, "non si tratta più di porre l'uomo sin da principio come *animal rationale* e di determinare la ragione da principio come la sua suprema facoltà, quanto piuttosto di determinare il pensiero nella sua funzione determinata per la vita all'interno della vita come un intero"¹³². Il pensiero e le sue categorie concettuali appaiono qui come uno strumento utile alla vita¹³³. Questo punto di vista è importante perché con esso si prelude all'antropologia. Con uno sguardo rivolto ai lavori antropologici di Bollnow, si può dire che la riflessione antropologica sposta il baricentro della sua attenzione dalle attività cognitive superiori (ragione, intelletto, coscienza, linguaggio) alla funzione che assolvono nella dinamica della vita.

C'è un altro senso secondo cui per Bollnow può essere impostato il rapporto tra vita e concetto. Qui si accentua piuttosto la ricerca di categorie diverse dagli schemi dell'intelletto astratto per rendere ragione della vita. Bollnow sottolinea l'importanza di questa via, percorsa da Dilthey e da Hans Lipps per la scuola fenome-

130. *Ibid.*, p. 47. Nel confronto tra le diverse posizioni Bollnow nota che nel concetto bergsoniano di intuizione e in quello klagesiano di visione è affermata l'esigenza di una comprensione della vita nella sua vitalità. Il concetto diltheyano di *Erleben* si muove in questa direzione, ma ha il vantaggio di restituire il modo in cui il soggetto è immediatamente consapevole della propria vita. "Resta decisivo per Dilthey – scrive Bollnow – che nel modo in cui nell'*Erleben* 'la realtà è qui per me' non si contrappone ancora un oggetto ad un soggetto, ma sono dati entrambi in un'unità originaria". *Ibid.*, p. 53. Si ricorderà che il concetto di *Erleben* non può essere ricondotto a una forma di paradigma coscienzialistico perché individua una dimensione neutra rispetto alla coscienza e alla realtà, in cui l'esperienza si presenta come connessione di senso che include l'atto soggettivo e il mondo circostante. A ben vedere questo è il motivo per cui Bollnow non può accettare in toto il Dilthey del periodo medio. Il principio di fenomenalità gli appare ancora un residuo cartesiano, concettualmente superato dal concetto di *Erlebnis*. Ora, se questo argomento sia giusto, deve qui rimanere aperto; è probabile che Bollnow abbia preso una svista, visto che è legittimo sostenere alla luce dell'opera diltheyana nella sua interezza che Dilthey aveva già in vista la questione di una psicologia strutturata in senso ermeneutico al tempo delle *Idee*. Anche se l'argomento bollnowiano non colpisce tanto Dilthey, è comunque legittimo nella sua esigenza di elaborare un'ermeneutica della vita oltre il paradigma mentalistico della filosofia moderna.

131. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 64.

132. *Ibid.*, p. 54.

133. Possiamo notare a margine che Bollnow recepisce il motivo pragmatistico che pone la coscienza in relazione a un disturbo della vita quotidiana: "essa – scrive Bollnow al riguardo – serve al superamento di questo disturbo e si risolve di nuovo quando il disturbo è superato". *Ibid.*, p. 60.

nologico-ermeneutica¹³⁴. Il vantaggio delle “categorie della vita” diltheyane sta nell’assumere pienamente il carattere dinamico della vita, di cui si pone in risalto il “doppio aspetto”, “come ‘forza’ che sospinge in avanti senza limiti e tuttavia come ‘significato’ sovratemporale”¹³⁵. Per quanto riguarda Lipps, Bollnow elogia in particolare la logica ermeneutica, che fonda l’atto logico nella realtà esistenziale: “Il giudizio in un senso originario – osserva Bollnow – non è una proposizione e un collegamento indifferente di due concetti, ma un’azione in cui la vita si forma; per questo rimane vincolato alla situazione da cui giudicando è scaturito e non si lascia separare da questa”¹³⁶. In questo passaggio Bollnow rivendica l’importanza del giudizio come azione che dà forma alla vita, argomento che egli riprenderà in un contesto pedagogico: nella tarda idea bollnowiana di un’educazione alla responsabilità si può notare infatti la ripresa del tema lippsiano del divenir se stessi rispondendo alle questioni poste dalla realtà¹³⁷. In questo ancoramento della logica alla vita c’è la ricerca di una forte concretezza, che si manifesta anche nel caso del concetto di verità. A differenza dei concetti tradizionali della verità che tendono a farne qualcosa di assoluto e oggettivo, Bollnow fa valere il principio secondo cui ogni forma di sapere riceve il suo senso a partire dalla vita. Per la *Lebensphilosophie* criterio della verità non può essere né la corrispondenza del logos e della realtà, né tanto meno l’assolutezza dell’essere. Comune alle diverse posizioni è secondo Bollnow la riconduzione della verità alla vita, tesi che porta con sé un’altra idea: “Se la verità è ricondotta alla vita – scrive Bollnow –, allora la vita significa qui sempre la vita concreta, particolare, individuale. E questo determina che non c’è alcuna verità unitaria, neutrale valida per tutti in ugual modo, ma ci sono diverse verità così come ci sono diversi portatori di vita”¹³⁸. Dunque Bollnow ribadisce quel carattere prospettico della verità che già Nietzsche aveva affermato: ben lungi dall’essere qualcosa di atemporale, ogni verità è condizionata dalla prospettiva che assume una particolare forma di vita. Il che, poi, è come dire che la verità non è tanto un fatto teoretico quanto piuttosto un fatto morale¹³⁹.

Come si vede, nella ricostruzione bollnowiana il rifiuto dell’intellettualismo e del coscienzialismo afferma in realtà il primato della sfera pratica. Ma anche nel contesto della filosofia morale, Bollnow trova un carattere comune della *Lebensphilosophie* nella polemica contro ogni forma di tradizionalismo, di convenzionalismo, di istitu-

134. Alla filosofia di Hans Lipps Bollnow ha dedicato diversi studi. Si vedano i lavori contenuti nelle *Studien zur Hermeneutik*, Bd. II; numerosi richiami all’opera lippsiana si leggono anche in Bollnow, *Die Macht des Worts. Sprachphilosophische Überlegungen aus pädagogischer Perspektive*, Essen, Neue deutsche Schule Verlagsgesellschaft, 1971³ e *Philosophie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit.

135. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 57.

136. *Ibid.*, p. 58.

137. Bollnow, *Anthropologische Pädagogik* (seconda edizione riveduta, 1972; terza ed: Bern 1982). Cfr. infra, III. 4

138. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, p. 67. Koerrenz usa un’espressione molto efficace quando dice che in Bollnow “*Lebensphilosophie* è una teoria della realtà come teoria del contesto”. In altri termini non c’è realtà che non sia sempre situata, contestuale, ragione per cui lo stesso concetto di verità va visto in questa prospettiva. Cfr. Koerrenz, *Otto Friedrich Bollnow*, cit., p. 20.

139. Si vedano al riguardo le riflessioni contenute in Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis, zweiter Band*, Stuttgart 1975. Nel quarto capitolo del presente lavoro avremo modo di ritornare sulla teoria bollnowiana della verità.

zionalizzazione e formalizzazione del comportamento morale. Non è in gioco qui solo un aspetto critico; Bollnow avverte che “la guerra contro la morale è solo l’aspetto negativo di una nuova moralità”¹⁴⁰. Di questa nuova rinnovata moralità Bollnow ha individuato alcuni principi. Innanzitutto il principio dell’originarietà, di cui si è già parlato in relazione a Jacobi: secondo questo principio, di cui Bollnow rintraccia corrispondenze in Herder, Nietzsche e Klages, quel che è più vicino all’origine ha più valore di ciò che è tardo (da considerarsi quest’ultimo come prodotto di decadenza). Così si intende ad esempio il privilegiamento della gioventù, la ricerca dei luoghi in cui si è vicini alla sorgente della vita e così via. Quando l’ultimo Bollnow parla dell’importanza del “verde” per la città e della relazione alla natura, riprende con coerenza questo motivo che ricava dalla *Lebensphilosophie*.

Anche del secondo principio, quello dell’autenticità, Bollnow aveva già parlato a proposito di Jacobi. Ora si trova in un contesto più ampio in cui si inscrivono filosofi come Nietzsche e Heidegger e letterati come D’Annunzio e Gide. Il motivo dell’autenticità è un argomento enfatico, che pone in contrasto quello che è ricavato dall’esterno per ripetizione meccanica di una tradizione e quello che sorge interiormente per un impulso originale di vita e che tende a esprimersi. “Portare a espressione quello che nell’interno dell’uomo preme per essere sviluppato – scrive Bollnow – non è solo consentito ma è addirittura consigliato, è l’autentico compito di vita dell’uomo”¹⁴¹. L’opposizione diventa qui quella tra un comportamento morale che privilegia l’espressione immediata e autentica del sentimento e quella di un’etica improntata a doveri formali, a tradizioni ripetute e non vissute autenticamente; anche qui in fondo l’opposizione è tra la spontaneità della vita e la convenzione delle forme.

Bollnow richiama in questo contesto sistematico alcuni controversi motivi della filosofia nietzscheana, che appaiono significativi nel più generale orizzonte problematico della filosofia della vita. Il “vivere alla massima potenza” risulta essere un principio morale direttamente derivante dalla ricerca di originarietà e autenticità: in questa ricerca la vita si accresce, cioè va oltre se stessa, e in questa sua trascendenza creativa si fa nobile. Così Bollnow legge il senso dell’*Übermensch* nietzscheano come un concetto per cui l’uomo “in ogni attimo della sua esistenza deve andare oltre se stesso”¹⁴². Nella ricerca dell’intensità della vita è incluso il dolore, la sofferenza, il rischio, il pericolo, che vanno accettati integralmente con entusiasmo come parti della vita stessa e non controllati razionalmente nella pretesa illusoria di poter dominare la vita. La posizione di Nietzsche è per Bollnow emblematica di un atteggiamento morale complessivo della *Lebensphilosophie*, “che non risparmia le sue forze ma si concede completamente”¹⁴³ alla vita, e questo significa poi in realtà accettare, secondare la vita nel suo continuo mutamento. In gioco è un’etica della trasformazione, del movimento, della vitalità di cui è simbolo la sempre cangiante fiamma. Di qui allora la vicinanza della filosofia della vita alla dimensione “antropologica” dell’arte. Il principio nietzscheano secondo cui l’arte “è l’autentico compito della vita”¹⁴⁴ viene interpretato da Bollnow nel conte-

140. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 86.

141. *Ibid.*, p. 89.

142. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 99.

143. *Ibid.*, p. 95.

144. Nietzsche, *Werke*, XVI, p. 273.

sto sopra schizzato: “Il creare [*das Schaffen*], che secondo Nietzsche costituisce la più profonda essenza della vita umana è nella sua sostanza creare artistico. La vita stessa deve dunque essere intesa in ultimo come un creare artistico”¹⁴⁵. Nietzsche diventa così il fautore di una posizione filosofica che sostituisce alla pretesa dell’intelletto di disciplinare la vita il rilassamento e l’accettazione della vita nella sua interezza, i quali, per così dire, lasciano che la vita stessa esprima liberamente la creatività nelle sue forme¹⁴⁶. A ben vedere, la filosofia della vita non nega il valore della forma. Ma se l’intellettualismo morale vuole imporre forme astratte alla vita, come a calarle dall’alto, la filosofia della vita rifiuta questo meccanismo “applicativo” e rivendica piuttosto il carattere espressivo, creativo, autopoietico della vita stessa.

Si può riconoscere qui il punto in cui l’interpretazione di Bollnow passa idealmente (in realtà l’andamento dell’esposizione è opposto) dall’analisi del *Leben* come critica dell’intellettualismo e del coscienzialismo a una determinazione del *Leben* nelle sue caratteristiche di creatività, mutamento e temporalità. La *Lebensphilosophie* appare ora come un’insieme di posizioni decisamente critiche verso le forme metafisiche tradizionali della filosofia. Al posto dell’essere, modulato nelle sue varie forme e possibilità di dirlo, la filosofia della vita sostiene piuttosto l’idea che la vita sia movimento, divenire, trasformazione. “Un certo eraclitismo – nota Bollnow – si trova perciò a fondamento di ogni filosofia della vita”¹⁴⁷. Bollnow mette in luce l’analogia tra il concetto bergsoniano dell’*élan vital* e il principio di Nietzsche-Zarathustra secondo cui la vita è creazione. Ma pone l’accento soprattutto su quella corrente che con Dilthey, Misch e, per molti versi, anche Simmel ha teorizzato il carattere produttivo della vita e ha impresso una svolta in senso storico alla *Lebensphilosophie*.

Seguendo Misch, che aveva individuato una polarità tra la vita come assenza di limiti (*das Grenzenlose*) e le forme (*Gestalten*)¹⁴⁸, Bollnow precisa che tale polarità non va intesa solo come formazione di individualità a partire da un insondabile sfondo della vita. C’è anche l’aspetto della “forza vitale che spinge oltre ogni forma determinata”¹⁴⁹, ossia la tendenza della vita stessa a oltrepassare i limiti, ad aprirsi a nuove possibilità imprevedibili¹⁵⁰. Ritorna in questo filone della *Lebensphilosophie*

145. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 73.

146. In quest’ottica Dilthey e Nietzsche risultano più vicini di quanto normalmente si pensi. La storicità di Dilthey è l’*Übermensch* nietzscheano sono intesi da Bollnow in maniera da rivendicare il potere creativo umano di trascendere le forme.

147. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 13.

148. In realtà già nel concetto diltheyano di *Erlebnis* era pensato il fatto che la vita non è un semplice fluire. Bollnow stesso lo nota quando scrive che il vissuto rappresenta proprio “l’unità della vita che è tenuta insieme da un significato comune e per questo viene staccata dal generale flusso della vita”. (*Ibid.*, p. 26.) Infatti nella concezione diltheyana opera una polarità di “forza” e “significato”: mentre la forza esprime in maniera centrifugale la tendenza della vita ad aprirsi al futuro, all’autotrascendimento, il significato rappresenta la tendenza centripetale della vita a raggruppare l’esperienza intorno ad un punto centrale.

149. *Ibid.*, p. 31.

150. Anche Simmel aveva pensato un concetto analogo con l’idea della vita come contraddizione insanabile di continuità e forma, sostenendo che la vita ha bisogno di forme, e che d’altronde proprio in quanto vita ha bisogno di più che forme. Cfr. G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München und Leipzig 1918, p. 161.

l'opposizione di vita e forme, rispetto a cui il concetto diltheyano di espressione gioca un ruolo teorico rilevante. Com'è noto, Dilthey aveva sostenuto che "l'espressione può infatti contenere più della connessione psichica di quanto ogni introspezione possa dare. Essa la stacca da profondità che la coscienza non rischierà"¹⁵¹. Commentando questo passaggio diltheyano, Bollnow parla di una "triplice attività creativa" dell'espressione in quanto in questa la vita si accresce, si articola, diventa cosciente. Si accresce perché solo nell'espressione la vita prende forma e si realizza; si articola perché si sviluppa nell'espressione quello che in precedenza è solo un germe potenziale; soprattutto l'espressione porta a una chiarezza quello che rimane altrimenti latente e inconscio. "La vita stessa – scrive Bollnow riassumendo le fila del discorso – cresce esprimendosi e in questo senso più profondo si può quindi parlare di una vita creativa"¹⁵². Si capisce allora l'insistere sul concetto dell'arte: non più perché l'arte sia organo della filosofia o perché, come ancora in Dilthey, il poeta sia la forma più compiuta di umanità: piuttosto la produzione artistica è simbolo della vita come creazione, cioè espressione di forme. Così va inteso il luogo in cui si legge che "le possibilità prive di forma contenute nella vita stessa giungono in essa [scil.: nell'arte] a un'espressione convincente e per questo possono formare anche la vita retroagendo su di essa"¹⁵³.

Riguardo all'espressività della vita Bollnow sottolinea le differenze tra la *Lebensphilosophie* di Nietzsche, quella di Bergson e quella di Dilthey. Mentre la prima è caratterizzata da un atteggiamento più marcatamente etico e la seconda da un più deciso orientamento biologico, Dilthey insiste sull'aspetto storico, talché si può parlare al suo riguardo di "filosofia storica della vita"¹⁵⁴ (*geschichtliche Lebensphilosophie*). Bollnow vede in questa l'affermazione del principio storicistico "che l'uomo stesso muta con la storia"¹⁵⁵. Ossia non solo l'uomo è destinato a comprendere attraverso le sue espressioni e manifestazioni culturali, ma la stessa essenza umana muta nella storia. Tra piano individuale e piano storico c'è un'analogia: come la vita si sviluppa nelle sue espressioni, così l'umano si sviluppa nelle culture. Dunque l'uomo è storico perché la vita si manifesta nell'espressione e si comprende attraverso le espressioni. In questo contesto l'insondabilità della vita è uno con la storicità del mondo umano: essa è legata in un senso con il fatto che il pensiero è funzione della vita, e non può dunque pretendere di uscire dalla connessione di cui è parte; "ma – avverte Bollnow – nella parola 'insondabile' suona un secondo e più profondo senso: la parola presa non come una mera determinazione gnoseologica ma come un'autentica determinazione d'essere. Insondabilità è qui l'espressione del carattere creativo della vita"¹⁵⁶. Andare alla ricerca del fondamento del mondo umano è dunque senza senso, e – peggio ancora da un punto di vista teoretico – un'operazione che oggettiva e cristallizza la vita, perché la vita stessa è

151. Dilthey, GS VII 206.

152. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 38. Su questa triplice funzione creativa dell'espressione rinvio alle considerazioni contenute in Donq-Liang You, *Tunkönnen und Menschlichkeit*, cit., p. 39.

153. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 76.

154. *Ibid.*, p. 40.

155. *Ibid.*, p. 42.

156. *Ibid.*, p. 106.

un processo dinamico e infinitamente creativo di forme aperte all'espressione ed alla comprensione.

Proviamo a racchiudere in uno sguardo di insieme quanto fin qui abbiamo messo in luce del rapporto di Bollnow con la tradizione della filosofia della vita. Partita dalla questione del rapporto antinomico tra vita e concetto in Jacobi, la riflessione di Bollnow ha preso corpo in un'interpretazione puntuale e teoreticamente densa dell'opera di Dilthey per estendersi infine all'intera *Lebensphilosophie*, di cui recepisce in particolare motivi provenienti da Nietzsche e dal pragmatismo. L'importanza della *Lebensphilosophie* sta per Bollnow nell'aver rivendicato per l'esistenza umana l'altro dalla ragione, nelle forme dell'intuizione e della sensibilità, nonché il carattere dinamico e creativo della vita. All'interno di questa costellazione teorica Bollnow privilegia in particolare la linea Dilthey-Misch perché questa consente di rispondere a quell'antica questione del rapporto tra vita e concetto accogliendo il motivo della creatività della vita senza per questo scadere in una visione irrazionalistica, come talvolta è accaduto nei sostenitori della *Lebensphilosophie*. Si è visto che Bollnow imputa al tardo Jacobi proprio di essere ricaduto in una forma di dualismo tra fede e realtà, che una matura forma di filosofia della vita intende invece superare. Certo, già in Jacobi Bollnow aveva letto la figura concettuale del timore reverenziale come atteggiamento che consentiva di superare l'antinomia di vita e concetto. Ma è soprattutto nel concetto della storicità della vita che Bollnow vede la prospettiva giusta; e questo significa rivendicare il carattere dinamico della vita nel cui contesto opera lo stesso pensiero. Così al posto dell'essere e dell'intelletto compare la tensione produttiva tra le espressioni e la comprensione della vita. Si profila così il paradigma di una ermeneutica della vita, in cui la vita non è solo oggetto di interpretazione, anzi: può esserlo pienamente proprio perché nella sua articolazione è produttiva di nuove forme.

L'interpretazione del lascito teorico della *Lebensphilosophie* ha un duplice valore. Essa rappresenta da un lato il punto di convergenza verso cui confluiscono le riflessioni bollnowiane sul rapporto tra vita e forme. Dall'altro lato, essa offre il punto di partenza ideale di una serie di direttrici lungo le quali si è snodata la sua attività filosofica successiva. Se si considera l'antropologia filosofica di Bollnow, non è difficile notare che essa deriva dall'interpretazione/appropriazione della *Lebensphilosophie* e può essere considerata come una forma di ermeneutica della vita. Riallacciandosi a Plessner¹⁵⁷, Bollnow considera l'antropologia il "centro del filosofare contemporaneo", ovvero "la disciplina fondamentale a partire da cui tutto il resto riceve il suo luogo"¹⁵⁸. L'antropologia bollnowiana mutua dalla filosofia della vita l'idea che non esiste un'essenza umana eterna e immutabile e che la comprensione dell'umano non può quindi riferirsi a un nucleo sottostante alle di-

157. Per la verità l'interpretazione bollnowiana di Plessner non è priva di problemi, perché da un lato Bollnow si richiama a Plessner contro Scheler, riprende cioè i principi dinamici, ermeneutici e storicistici dell'antropologia plessneriana, d'altra parte parrebbe attribuire alla stessa antropologia plessneriana un carattere "chiuso". In sostanza Bollnow accetta i principi operativi dell'antropologia plessneriana ma rifiuta la determinazione dell'uomo come "essere eccentrico". Cfr. al riguardo G. Schüz, *Lebens Ganzheit und Wesen Offenheit des Menschen*, cit., pp. 30-34. Per una discussione più approfondita del modo in cui Bollnow ha utilizzato la filosofia plessneriana per l'elaborazione delle proprie ricerche antropologiche cfr. il terzo capitolo del presente lavoro.

158. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 131.

verse espressioni che l'umano assumerebbe nella storia. Anche nel campo dell'antropologia filosofica vale il principio diltheyano della via indiretta attraverso la comprensione delle espressioni. Senonché questa procedura "rimane necessariamente inconclusa, ossia aperta in linea di principio per le possibilità nuove e non prevedibili che appaiono in vista per ogni campo su cui svolgere di nuovo ricerca"¹⁵⁹. Più che un sapere sistematico, l'antropologia filosofica traduce in positivo indirizzo di ricerca il principio diltheyano dell'insondabilità della vita. Che la vita sia insondabile significa per Bollnow che non c'è "la vita come qualcosa di uguale a se stesso già prima dell'espressione, ma che essa si forma innanzitutto nell'espressione"¹⁶⁰. Se dunque non esiste un fondamento della vita, ma la vita stessa è sorgente, scaturigine, radice delle sue forme, l'antropologia filosofica deve attribuire pari valore a ogni fenomeno interpretandolo nel suo contesto. Questa procedura segue la logica ermeneutica del tutto e delle parti; ad esempio una lettura antropologica delle tonalità emotive le comprende sulla base della funzione che svolgono nel contesto della vita considerata come un tutto, e d'altra parte usa la parte, le tonalità, come strumento euristico per gettare nuova luce sul tutto. Per la pedagogia antropologica vale un discorso analogo. Bollnow insiste in diversi luoghi sul fatto che essa non vada considerata come un settore della pedagogia, così come esiste ad esempio una pedagogia sperimentale, una pedagogia clinica e così via con tutte le pedagogie speciali. Egli parla di una riconsiderazione dell'intera problematica pedagogica a partire dai temi privilegiati della *Lebensphilosophie* e dalle procedure ermeneutiche dell'antropologia. Si potrebbe citare il fenomeno della fiducia, una chiara trasformazione del motivo jacobiano del *Glaube*, ma a giustificare la tesi che la pedagogia è un aspetto di un'ermeneutica della vita vale più di tutto la metodologia adottata, in sostanza la stessa che nelle analisi antropologiche¹⁶¹. Che, infine, le scienze dello spirito e la riflessione su di esse rientrino all'interno di un'ermeneutica della vita è il dato più evidente: nel solco della linea Dilthey-Misch Bollnow vede infatti un'affinità interna tra scienze dello spirito e dinamica della vita. La triade ermeneutica di vissuto, espressione e comprendere non rappresenta solo uno strumentario concettuale del sapere storico, "ma è la dinamica stessa della vita che si esprime in esse"¹⁶². Le discipline ermeneutiche interpretano nella loro articolazione il movimento stesso della vita, che è insondabile espressione di forme e nel contempo tendenza alla comprensione del loro significato. Per questo motivo il filosofare ermeneutico che prende le mosse dalle scienze dello spirito può essere esso stesso inteso come una forma di ermeneutica della vita.

159. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 133.

160. *Ibid.*

161. Se si segue nell'opera bollnowiana la genesi dei principi metodologici della sua antropologia, si vede che filosofia e pedagogia formano un'unità inscindibile. I principi si trovano già all'opera nel volume sulle *Stimmungen*, e poi sono ripresi ed esplicitamente tematizzati in ambito pedagogico, ad esempio in *Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik*, Essen, Neue Deutsche Schule Verlagsgesellschaft, 1965 e "Methodische Prinzipien der pädagogischen Anthropologie", in *Bildung und Erziehung*, 18 (1965), pp. 161-164, per essere infine estesi alla filosofia, cfr. "Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien", in: Roček/Schatz (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie heute*, München, Beck, 1972, pp. 19-36.

162. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 139.

Va detto subito che Bollnow ha trattato questo tema da più punti di vista e in più riprese, fino agli ultimi abbozzi lasciati incompiuti¹⁶³, ma l'interprete può riconoscerci idee dotate di una certa coerenza e originalità. Già in *Die Lebensphilosophie* si trovano le idee guida che animano la sua riflessione. Il principio diltheyano che il pensiero non può trascendere la vita viene svolto da Bollnow secondo una direzione che conduce a una serie di conseguenze metodologiche di rilievo. La prima è quella che egli chiama "l'accentuata caratteristica di 'al di qua' (*Diesseitigkeit*) di ogni interpretazione del mondo in chiave di filosofia della vita"¹⁶⁴. In altri termini un'ermeneutica della vita evita anche dal punto di vista metodico ogni ricorso a principi trascendenti la vita stessa. Risuona qui sia l'idea diltheyana che la vita va compresa a partire dalla vita stessa sia la critica nietzscheana di ogni al di là (*Jenseits*). La seconda conseguenza è quella che possiamo chiamare il rifiuto di ogni punto archimedeo. Un filosofare ermeneutico scaturito dal progetto diltheyano di una critica della ragione storica rinuncia alla pretesa di trovare "un punto di inizio al di fuori della vita. All'interno della vita stessa non è dato in alcun luogo un punto da cui si potrebbe cominciare senza presupposti. Non c'è un tale punto archimedeo, ma ci si trova già sempre posti nell'intero della vita"¹⁶⁵. Questo rifiuto di un centro metafisico significa riconoscere che la vita è in origine comprensione di senso e che un fondamento posto al di fuori dei contesti di senso non esiste. Ne deriva anche che il "testo" della vita viene di volta in volta contestualizzato in maniera differente secondo la prospettiva di chi comprende. Il filosofare ermeneutico diventa così un tipo di considerazione che si estende alle discipline pratiche dell'etica, dell'estetica, della pedagogia; esso "deve partire dal campo della realtà di vita in cui si è formata una connessione di senso prima di ogni teoria, deve innanzitutto recepirlo come realtà e poi tentare di penetrare in essa interpretando e di ricavare a partire da essa stessa i criteri della valutazione"¹⁶⁶. Il vasto e articolato progetto di un'ermeneutica della vita cui pensa Bollnow, più che un edificio sistematico, è un tipo di sguardo che legge il "testo" della realtà nella consapevolezza che, fenomenologicamente, è proprio l'atto del vedere e del far vedere i fenomeni a costituire la trama del testo, per cui in linea di principio non solo è esclusa la possibilità di fondazioni ultime, ma si deve rinunciare a giudicare la realtà a partire da principi astratti, non ricavati cioè dall'analisi della stessa realtà.

Ci si potrà chiedere cosa rimanga al campo della filosofia una volta escluse tali possibilità. La risposta di Bollnow è che la filosofia deve entrare in un rapporto di circolarità con i saperi positivi. La circolarità di filosofia e scienze empiriche si fonda sul principio filosofico secondo cui un puro essere precedente a un'interpretazione che possa servire come punto di inizio del lavoro semplicemente non esiste. Qui Bollnow richiama il Nietzsche della *Genealogia* quando afferma che "non c'è alcun 'essere dietro il suo [*scil.*: dell'uomo] fare, agire, divenire; ... il fare è tut-

163. Cfr. ad esempio Bollnow, "Aspekte der Lebensphilosophie", *Universitas* 34 (1979), pp. 625-630; "Lebensphilosophie und Logik. Georg Misch und der Göttinger Kreis", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34 (1980), Heft 3, pp. 423-440 e soprattutto *Mensch und Natur*, manoscritto inedito degli anni Ottanta, in rete all'indirizzo: http://www.otto-friedrich-bollnow.de/14mensch_natur.html.

164. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 121.

165. *Ibid.*, p. 122.

166. *Ibid.*, p. 130.

to”¹⁶⁷. L’ermeneutica della vita assume quindi la centralità dell’elemento dinamico e interpretativo nella costituzione della realtà e intende se stessa come una chiarificazione di quegli atti interpretativi su cui si basa la trama della vita stessa.

4. La tensione tra vita ed esistenza

Non bisogna pensare che questa ermeneutica della vita sia una semplice riproposizione della *Lebensphilosophie*. Nel lavoro del '58, quindi dopo l’esperienza della guerra, Bollnow parla esplicitamente dei pericoli insiti in certi motivi della *Lebensphilosophie*, che hanno aperto la porta all’avventurismo politico: ad esempio cita esplicitamente quel’indulgere sulla “guerra e sul pericolo ai danni di azioni pianificatamente costruttive”¹⁶⁸. Contro gli elementi irrazionalistici della *Lebensphilosophie* Bollnow ha sviluppato negli anni Sessanta sempre più una riabilitazione del concetto di ragione. In verità già negli scritti degli anni Trenta Bollnow aveva individuato i limiti di questa tradizione. In un notevole scritto sul concetto di storicità Bollnow sostiene che il grande merito di Dilthey è stato quello di aver stabilito “una connessione immediata tra i concetti della storicità e della creatività”¹⁶⁹, d’altra parte il suo approccio perde di vista al tempo stesso la dimensione biologica della vita e la dimensione “politica”. Il primo argomento è meno forte: Bollnow riconosce che non è incompatibile con l’approccio diltheyano un approccio anche “dal basso”, dalla dimensione biologica, solo che Dilthey stesso non ha approfondito questo argomento. Più che Dilthey, questo argomento colpisce le posizioni che restringono la vita umana alla sua dimensione culturale, perdendo di vista che “l’uomo si radica nel contempo anche in un livello dell’essere naturale, in un livello dell’elemento biologico, che in quanto tale è estraneo alla storicità”¹⁷⁰. In apparenza diverso è l’altro argomento. Qui è chiamata in causa la dimensione della decisione esistenziale in un duplice senso. Nella rappresentazione dei diversi contenuti storici lo storicismo inclina verso un orientamento estetico, in cui la relazione immediata alla vita va perduta; contro il motivo di una relazione priva di interessi ai diversi tipi di visioni del mondo e alle diverse possibilità umane Bollnow rivendica la “necessità di una decisione”¹⁷¹. Come si intende, Bollnow si richiama al concetto di decisione, allora molto discusso (si pensi solo a Carl Schmitt e alla diffusa recezione del pensiero kierkegaardiano) per correggere la tendenza dello storicismo al relativismo e all’estetica: dal suo punto di vista la relazione dell’uomo alla storia nella modalità della decisione esistenziale apre concretamente il rapporto con la realtà. Rispetto alla tradizione della *Lebensphilosophie* Bollnow nega che la vita si sviluppi semplicemente in senso organicistico, e sostiene piuttosto che “lo

167. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, ed. Schlechta, München 1969, II 790. Sulle linee fondamentali dell’interpretazione bollnowiana di Nietzsche cfr. Cfr. Donq-Liang You, *Tunkönnen und Menschlichkeit*, cit., pp. 32-47.

168. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 142.

169. Bollnow, “Zum Begriff der Geschichtlichkeit”, in *Gegenwartsfragen der Wirtschaftswissenschaft*, herausgegeben von H. Hunke und E. Wiskemann, Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag, 1939, pp. 314-373.

170. *Ibid.* p. 23.

171. Bollnow, “Diltheys Lehre von den Typen der Weltanschauung”, cit., p. 234.

sviluppo della vita è sempre limitato nelle sue possibilità dalla resistenza di un mondo circostante¹⁷². Risuona qui l'eco di un argomento diltheyano, ma c'è in realtà qualcosa di più: l'idea che “potere e spirito non sono separati, ma sono dati come interagenti in un'unità originaria”. Il punto cui approda il discorso bollnowiano è la consapevolezza che “la storia non è solo un processo del produrre nuove formazioni in maniera naturale-inconscia, ma ogni nuova formazione soggiace alla dura necessità di essere conquistata. E solo perché è così, nella storia ci sono responsabilità e decisione. Questo aspetto della storia non può essere inteso in linea di principio dall'approccio in chiave di filosofia della vita, e di qui risulta la necessità di una fondamentale nuova riflessione¹⁷³. Bollnow ha guardato così con interesse già a partire dagli anni Trenta alla filosofia dell'esistenza come a un possibile correttivo della *Lebensphilosophie*. Quando Bollnow imputa a questa tradizione “l'aver trascurato una formazione della vita consapevolmente attiva e responsabile¹⁷⁴, si sente l'eco della recezione della filosofia dell'esistenza. Con essa Bollnow si è confrontato a lungo, per lo meno fino agli anni Sessanta, e questo ha generato talvolta negli interpreti del suo pensiero alcune incertezze¹⁷⁵. Quando però si considerano in maniera sinottica i vari contributi bollnowiani, dal volume del 1943, *Existenzphilosophie*, al volume del 1965 dedicato all'esistenzialismo francese, fino ai volumi e ai numerosi saggi che ruotano intorno al senso pedagogico dell'esistenzialismo¹⁷⁶, si vede che Bollnow non ha mai perso di vista la questione di un superamento della filosofia dell'esistenza e che la sua retrospettiva di chiarazione di appartenenza alla scuola diltheyana è coerente¹⁷⁷.

Per entrare gradatamente in tema, può essere conveniente prendere le mosse proprio dalla considerazione retrospettiva che Bollnow offre della sua opera nella conversazione con H. Göbbeler e H.U. Lessing. Bollnow rievoca l'impressione che

172. Id., “Zum Begriff der Geschichtlichkeit”, cit., p. 25.

173. *Ibid.*, p. 26.

174. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, cit., p. 142.

175. Ad esempio Karl Albert ha sostenuto la tesi secondo cui “si può affermare che Bollnow ha oscillato sempre tra i due poli di una filosofia dell'esistenza (senza il suo fondamento ontologico) e di una filosofia della vita di orientamento diltheyano, inclinando ora in una direzione ora nell'altra. Ma egli non è né un filosofo della vita né un filosofo dell'esistenza, ma un interprete di queste tendenze, e però un interprete impegnato”. Cfr. K. Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, München-Freiburg, Alber, 1995, p. 177.

176. Cfr. Bollnow, *Existenzphilosophie*, in cit., pp. 313-430; *Französischer Existenzialismus*, Stuttgart 1965; *Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unetliche Formen der Erziehung*, Stuttgart 1959. Tra i volumi che hanno in vista la questione di un superamento della filosofia dell'esistenza si devono ricordare *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, cit. e *Krise und neuer Anfang. Beiträge zur pädagogischen Anthropologie*, Heidelberg 1966; Bollnow è anche autore di numerosi saggi dedicati a una ricostruzione delle diverse voci della corrente esistenzialistica, tra cui ricordiamo soprattutto “Deutsche Existenzphilosophie und französischer Existenzialismus”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2 (1948), Heft 2/3, pp. 231-243.

177. “Se vuole una confessione – afferma Bollnow nel colloquio con Lessing – mi metto nel conto della scuola diltheyana. Ma sono sempre stato un cattivo scolaro, dal momento che ritengo necessario in una posizione vedere sempre anche nel contempo il diritto dell'altra posizione. Così da un punto di vista filosofico ho sempre seduto tra una sedia e l'altra”. H.-P. Göbbeler – H.-U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., p. 22. Questo “stare seduto a metà” non va inteso come una forma di irresolutezza, ma come atteggiamento di spirito del filosofo che dalla propria tradizione riconosce il diritto di posizioni filosofiche diverse e antagonistiche e sa aprirsi ad esse.

destò su di lui studente la pubblicazione di *Sein und Zeit* da parte di Heidegger. Fu sin da principio un rapporto di attrazione-repulsione: “Da un lato – ricorda Bollnow – stava l’impressione sconvolgente di un pensiero che prorompeva in maniera elementare, la forza originaria di un filosofare che mi rammentava Fichte. Dall’altro lato non potevo però seguirlo del tutto”¹⁷⁸. A frenare Bollnow non era tanto una difficoltà personale quanto piuttosto un limite teoretico difficilmente superabile: l’ontologia heideggeriana e la *Lebensphilosophie* diltheyano-mischiana erano affini, ma in realtà non erano facilmente compatibili, e Bollnow in fondo rimaneva legato a quest’ultima tradizione. Già nel *Habilitationsvortrag* su Heidegger Bollnow aveva respinto la rigida distinzione tra un piano ontologico e la mera fatticità del piano ontico, con il conseguente privilegiamento della dimensione ontologica. Per lui “forma e contenuto sono fusi in un’unità indivisibile”¹⁷⁹. E anche nelle formulazioni successive e più elaborate della sua filosofia Bollnow ha sempre tenuto fermo il principio di un’antropologia “negativa” come sapere aperto: siccome non esiste un’essenza umana posta fuori dal tempo, i diversi contenuti ristrutturano anche l’essenza umana; e da questo angolo visuale l’ontologia fondamentale heideggeriana sembra invece proporre “un rinnovamento dell’approccio kantiano nel senso di una filosofia trascendentale”¹⁸⁰. Dal confronto con Heidegger Bollnow ricava non tanto l’impianto formale, quanto piuttosto l’idea di una “filosofia dell’esistenza” come analisi di fenomeni della sfera umana. A questa Bollnow paga volentieri il suo tributo: “Le analisi concrete di Heidegger della quotidianità, dell’ambiguità e della chiacchera, dell’angoscia, della cura ecc. e soprattutto del rapporto con la morte – leggiamo ancora nel colloquio – mi apparvero straordinarie e mi hanno aperto prospettive del tutto nuove sugli abissi dell’esistenza umana”¹⁸¹. Sono molti gli scritti dell’opera bollnowiana in cui traspare un’evidente ammirazione per l’opera di Heidegger¹⁸², ma questo atteggiamento ha condotto Bollnow al confronto critico ed alla recezione non passiva di elementi teoricamente significativi, mai a posizioni acritiche: “Ma già allora – prosegue Bollnow nel colloquio con H. Göbbeler e H.U. Lessing – trovai di poco chiaro che in quel modo veniva colto solo un aspetto della nostra esistenza e cercai allora di gettare lo sguardo anche sull’altro aspetto”¹⁸³. In effetti, nelle lettere che Bollnow scrive al suo maestro Misch tra il 1928 e il 1929 da Freiburg il tema di fondo della critica a Heidegger è esposto

178. *Ibid.*, p. 25.

179. Bollnow, “Über Heideggers Verhältnis zu Kant”, cit., p. 229.

180. Id., “Heideggers Neue Kehre”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 2 (1949/50), Heft 2, pp. 113-128, p. 115.

181. H.-P. Göbbeler – H.-U. Lessing, *op. cit. loc. cit.*

182. Cfr. ad esempio Bollnow, “Gespräche in Davos”, in *Erinnerungen an Martin Heidegger*, hrsg. von G. Neske, Pfullingen 1977, pp. 25-29. Bollnow vi afferma tra l’altro che nelle lezioni di Heidegger si poteva sperimentare “un genuino, originario filosofare che avevo conosciuto fino allora, nella distanza temporale, nei classici. Quest’impressione deve aver esercitato Fichte sui suoi ascoltatori” (p. 25). E in un altro luogo si legge: “già il fatto che Heidegger non si ripetesse mai nelle sue lezioni ed elaborasse ogni semestre un corso del tutto nuovo, che ora a posteriori può essere pubblicato come libro, è una prestazione a dir poco degna di ammirazione, e nelle situazioni accademiche tedesche è quasi unica”. Cfr. Bollnow, “Zur Gesamtausgabe der Werke Martin Heideggers”, *Universitas*, 31 (1976), Heft 8, pp. 827-833, p. 828.

183. H.-P. Göbbeler-H.-U. Lessing, *op. cit. loc. cit.*

chiaramente: “ogni effettiva molteplicità – si legge in relazione alla *Daseinsanalytik* – è solo un derivato, l’elemento fondamentale sono soltanto i concetti ontologici ultimi”¹⁸⁴. Bollnow ritiene che l’analitica del *Dasein* “rimanga statica, dal momento che pone questo ‘come’ (*scil.*: dell’ontologia del *Dasein*) come un’essenza stabile e permanente”. Da fisico Bollnow suggerisce l’immagine della “corrente stazionaria” per caratterizzare l’interpretazione heideggeriana dell’esistenza: l’acqua di un fiume in un certo punto è sempre in movimento, ma la velocità è la stessa¹⁸⁵. Per rimanere in questa metafora, possiamo dire che per Bollnow certe esperienze hanno il potere di cambiare anche la velocità del corso d’acqua. In altri termini, ogni esperienza e ogni forma di vita hanno una loro specificità, che una considerazione ontologica non può restituire. “L’atteggiamento teoretico – si legge infatti in un passaggio significativo – è qualcosa che si aggiunge al comportamento vitale preteoretico come un elemento di più, un elemento creativamente nuovo nella storia evolutiva dell’individuo o dell’umanità”; e poi Bollnow aggiunge che “una considerazione autenticamente genetica della vita umana, che consideri anche la filosofia come qualcosa di nuovo che sopraggiunge nel *Dasein*, non si può avere per la via del modo difettivo”¹⁸⁶. Da queste osservazioni emerge che Bollnow per un’interpretazione dell’esistenza alla luce del paradigma della difettività è insufficiente. Heidegger è qui l’emblema di una posizione filosofica che perde di vista la creatività dell’esperienza, così come si manifesta ad esempio nell’atteggiamento teoretico. Inoltre il *Mitsein* di Heidegger è un concetto atomizzato che rende “impossibile trovare per questa via le relazioni di un individuo particolare con qualsivoglia forma di comunità”¹⁸⁷. A leggere in profondità si può notare che in queste lettere Bollnow guarda molto oltre l’*Auseinandersetzung* con Heidegger. Quando Bollnow attribuisce un’importanza centrale al ruolo del gioco, della leggerezza, della beatitudine (*Seligkeit*), della comprensione delle oggettività culturali e della società come totalità articolata, in realtà sta già preparando i concetti che svilupperà sul terreno di un’ermeneutica della vita.

Ma lasciamo provvisoriamente ai margini del discorso le critiche di Bollnow a Heidegger, perché saranno richiamate più ampiamente in seguito nel contesto della discussione sull’antropologia filosofica. Approfondiamo piuttosto il senso positivo che Bollnow sviluppa del concetto di esistenza, così come si trova nelle opere degli anni Trenta e Quaranta. Dal confronto con Heidegger e Jaspers¹⁸⁸ Bollnow ha potuto sviluppare una fenomenologia del concetto di esistenza. Bollnow cerca “di ricavare un’immagine chiusa della filosofia dell’esistenza dai singoli pensatori, prescindendo in ogni caso dalla specificità del loro peculiare sviluppo e svincolando il

184. Bollnow, *Briefe an Georg Misch aus den Jahren 1928/29*, dattiloscritto per gentile concessione del Prof. Dr. Friedrich Kümmel, già presidente della Otto Friedrich Bollnow-Gesellschaft, pp. 26. “Lettera del giorno 8/9 agosto 1928”, p. 2.

185. *Ibid.*, “Lettera del giorno 5-12 luglio 1928”, p. 14.

186. *Ibid.*, p. 16.

187. *Ibid.*, p. 22.

188. In particolare sul confronto con Jaspers rinvio ai due lunghi saggi di Bollnow, “Existenzphilosophie und Geschichte. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers” (1936), ora in H. Saner (hrsg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München/Zürich, Piper, 1972, pp. 235-268, e “Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers” (1938), in H. Saner (hrsg.), *op. cit.*, pp. 133-174.

momento specificamente di filosofia dell'esistenza dal contesto più ampio del loro filosofare¹⁸⁹. Anche questo tipo di lettura ha una chiara impronta ermeneutica ed è consapevole della "circularità" della sua interpretazione. Da un lato Bollnow suppone un concetto di filosofia dell'esistenza per giudicare cosa nei pensatori in questione rientri all'interno di questo paradigma e cosa no; d'altra parte perviene a un concetto di filosofia dell'esistenza solo a partire da questi pensatori. Bollnow assume che diversi pensatori presi in esame debbano condividere una base comune per il fatto che, sia pure con molte differenze e con finalità diverse, usano tale concetto. Proprio nella distanza storico-culturale Bollnow intende comprendere la portata filosofica e il senso antropologico del concetto di esistenza, convinto com'è che con esso si esprima una posizione limite, appunto una radicalizzazione della filosofia della vita.

Per Bollnow il concetto di esistenza è innanzitutto un "*Kampfbegriff*", un concetto polemico dal chiaro senso antiidealistico. "Il pensiero esistenziale – nota Bollnow con riferimento a Kierkegaard – si distingue come un pensiero per il quale nell'attività del pensare ne va dei compiti dell'esistere stesso"¹⁹⁰. In opposizione all'astrattezza idealistica la filosofia dell'esistenza sostiene che la realtà non può essere ridotta ai limiti del concetto. Bollnow fa notare la sostanziale convergenza della filosofia dell'esistenza e della filosofia della vita. Anche la filosofia della vita rifiuta ogni principio trascendente la vita stessa e, in nome di una critica della metafisica e dello spirito di sistema, formula il principio secondo cui ogni attività e manifestazione umana va compresa nell'orizzonte di vita in cui è sorta, analizzando la funzione concretamente svolta in tale contesto. Entrambe si richiamano alla concretezza contro le pretese della ragione astratta; entrambe sostengono che nel rapporto tra realtà e concetto il primato spetta comunque alla realtà, sia nella forma

189. Bollnow, *Existenzphilosophie*, cit., p. 320. Sulla procedura adottata da Bollnow nella sua ricostruzione del concetto di esistenza rinvio in particolar modo a R. Koerrenz, *Otto Friedrich Bollnow. Ein pädagogisches Porträt*, cit., pp. 27-41, apprezzabile perché equilibrato nel giudizio. Peraltro nella letteratura su Bollnow non mancano prese di posizione fortemente critiche rispetto alla sua lettura della *Existenzphilosophie*. Si pensi ad esempio a U. Wehner, *Pädagogik im Kontext der Existenzphilosophie*, cit., pp. 86-167, che pone la questione del rapporto tra filosofia dell'esistenza e pedagogia e giudica in questa prospettiva l'opera di Bollnow come un ostacolo più che un contributo al dialogo tra queste componenti. La tesi di Wehner è che Bollnow si è servito del concetto di esistenza come figura teorica per risolverla dal punto di vista *lebensphilosophisch*. In questo senso le interpretazioni bollnowiane sarebbero troppo semplificatorie della filosofia dell'esistenza. Si può osservare che il punto di vista di Wehner non è del tutto errato. Effettivamente Bollnow rimane legato alla matrice della filosofia della vita, ma sarebbe ingeneroso non riconoscere l'importanza che lo stesso Bollnow attribuisce al momento esistenziale, ad esempio come divenir se stessi assumendo responsabilità, rispondendo al mondo. Come anche per l'uso bollnowiano della fenomenologia, questo momento esistenziale è inteso liberamente e non si lascia ridurre, poniamo, alla scolastica heideggeriana. Quanto alle interpretazioni della filosofia dell'esistenza, questo è un discorso più ampio, che riguarda la possibilità di costruire tipi concettuali attraverso la comprensione ermeneutica che va dal linguaggio all'oggetto e di nuovo dall'oggetto al linguaggio. Quando ci si pone nella prospettiva di una ricostruzione storico-filosofica, ancor di più in quella filologica (e questo vale ovviamente non solo per il concetto di esistenza) qualsiasi forma di comprensione ermeneutica potrebbe risultare inadeguata. D'altra parte la produttività dell'interpretazione, così come quella di un dialogo, sta nel fatto che non si appiattisce sull'oggetto, ma lo rende visibile lasciandolo entrare in dialogo ermeneutico. Che riesca nel suo intento, rimane aperto a discussioni future.

190. Bollnow, *Existenzphilosophie*, cit., p. 324.

dell'esistenza individuale sia nella forma delle manifestazioni storiche; entrambe affermano che la pretesa di dimostrare ovunque nel reale la conformità a un concetto che si sviluppa secondo una logica interna finisce con l'essere illusoria e fuorviante. "La comunanza della filosofia della vita e della filosofia dell'esistenza – afferma lapidariamente Bollnow – poggia sul fatto di porre in evidenza la struttura temporale dell'uomo stesso"¹⁹¹. Al centro dell'interesse vi è dunque la realtà umana nel suo concreto articolarsi, e questo rinvia alla dimensione storica e di lì a quella temporale.

In particolare Bollnow vede nella filosofia dell'esistenza "una radicalizzazione dell'originario approccio in chiave di filosofia della vita"¹⁹². Infatti se la *Lebensphilosophie* sembrava propendere per un concetto multiforme della vita e per un tendenziale relativismo, la filosofia dell'esistenza "cercava, rispetto alla frammentazione relativistica così sorta, di acquisire di nuovo un punto fermo, qualcosa di assoluto e incondizionato, che stesse al di là di ogni possibilità di relativizzazione"¹⁹³. Con questo Bollnow vuol dire che la filosofia dell'esistenza si intendeva distinguere dal relativismo diffuso nella cultura del primo dopoguerra proprio per la ricerca di un nuovo fondamento stabile, dopo che era venuta meno la fiducia in un principio razionale come ordinatore del mondo. Questo era rappresentato appunto dall'esistenza, quella dimensione interiore che non si lascia ricondurre ad alcuna oggettività. La filosofia dell'esistenza – precisa Bollnow – "si trova sul terreno della filosofia della vita nel ricondurre ogni ordinamento oggettivo all'origine nell'uomo, ma cerca qui all'interno dell'uomo quel punto stabile a partire dal quale sia possibile superare l'indeterminatezza della filosofia della vita"¹⁹⁴. Il concetto di esistenza – si legge ancora in un passo significativo – "indica ... un ultimo nucleo interno dell'uomo, un ultimo centro incondizionato, in rapporto al quale anche ogni affermazione sull'uomo in chiave di filosofia della vita deve apparire ancora esterna"¹⁹⁵. Questo aspetto va tenuto in conto: Bollnow offre una lettura antropologica della filosofia dell'esistenza: quest'ultima appare come un complesso di posizioni accomunate dal tentativo di trovare un nuovo fondamento stabile della vita in un'epoca post-metafisica. Il concetto di esistenza mette in luce quella dimensione interiore a partire da cui tutto quanto appartiene alla sfera delle consuetudini, della cultura e della stessa corporeità, insomma del mondo della vita nella sua complessità, appare come esterno, non realmente rilevante. Sappiamo infatti che la dimensione decisiva nel senso dell'esistenza non è la semplice presenza (e per inciso questo era il senso delle critiche di Heidegger all'antropologia filosofica)¹⁹⁶ ma l'apertura temporale nella modalità della cura, l'autotrascendimento; il farsi carico di

191. *Ibid.*, p. 404.

192. *Ibid.*, p. 315.

193. *Ibid.*, p. 316. Sui meriti dell'*Existenzphilosophie*, che ha chiarito "la struttura storica del *Dasein*" nella maniera più radicale possibile cfr. anche lo scritto di Bollnow, "Zum Begriff der Geschichtlichkeit", cit., pp. 352 sgg.

194. *Id.*, *Existenzphilosophie*, cit., p. 324, p. 317.

195. *Ibid.*, p. 327.

196. È noto che per Heidegger il punto cruciale di una teoria dell'uomo sta nel suo carattere filosofico: l'antropologia filosofica sarebbe per l'appunto troppo poco filosofica, in quanto si limita a pensare l'uomo nel suo bios come essere semplicemente presente. Sul rapporto tra Heidegger e l'antropologia cfr. H. Fahrenbach, "Heidegger und das Problem einer 'philosophischen Anthropologie'",

questa possibilità come della possibilità più propria è il compito reale dell'Esserci nel senso heideggeriano, che in questo modo realizza la propria autenticità in opposizione alla dimensione inautentica del "si" in tutte le sue diverse figure della chiacchiera, della deiezione e così via.

Ora, Bollnow non può accettare il dualismo della filosofia dell'esistenza, che finisce con il penalizzare le relazioni vitali in cui si articola l'esperienza sociale. "La filosofia dell'esistenza – si legge in un passo significativo – vive della tensione di esistenza e mondo, e in questo deve necessariamente svalutare il mondo a mero sfondo da cui si stacca il movimento dell'esistere"¹⁹⁷. Con questo argomento Bollnow risponde così alle critiche all'antropologia filosofica da parte della filosofia dell'esistenza¹⁹⁸. Questa risulta essere una filosofia basata su "un estremo dualismo che distingue nell'uomo due condizioni opposte e tra loro separate"¹⁹⁹, appunto ciò che esistenza non è, ed è quindi deiezione, inautenticità, in sostanza una modalità difettiva, da ciò che è esistenza nel senso pregnante e che comporta un radicale distacco dalla dimensione quotidiana e naturale. Ecco dunque l'idea di un'opposizione tra esistenza e mondo: la realtà si presenta al soggetto esistente come qualcosa di estraneo, di resistente e minaccioso, rispetto a cui va sempre rinnovato lo sforzo esistenziale. "Il mondo – afferma Bollnow – è ciò in cui il *Dasein* può perdersi e da cui deve staccarsi per riacquisire la sua esistenza autentica"²⁰⁰. Questa tesi è tanto più convincente se si considera che Jaspers parla in modo enfatico delle "situazioni" per indicare eventi a cui l'uomo è esposto, che non si sono scelte e a cui non è possibile sottrarsi; esse sono indice così di una realtà che in fin dei conti rimane estranea, ostile, minacciosa. Dunque, a differenza della filosofia della vita, per la quale "le relazioni del sostenere e del limitare sono ugualmente accentuate, anzi forse quelle del sostenere hanno quasi un certo primato, la filosofia dell'esistenza vede con particolare enfasi il lato limitante"²⁰¹. Bollnow riconosce qui un pregiudizio di origine religiosa²⁰²: la realtà appare infatti come condizione limitante da cui il *Dasein* deve sempre riscattarsi. Bollnow lo chiarisce quando scrive che "l'opposizione cristiana dell'esistenza religiosa all'ambito di ciò che è "mondano" viene qui ripresa in una nuova maniera. La relazione di mondo e di sé è quella del cadere e del ritrovarsi"²⁰³.

in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1970, pp. 97-131 e A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Königsstein, 1979. Tra i contributi più recenti cfr. M. Russo, "Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica", in *Discipline filosofiche*, XII (2002), n. 1, pp. 167-196.

197. Bollnow, *Existenzphilosophie*, cit., p. 426.

198. Su questi aspetti del confronto tra Bollnow e l'antropologia filosofica da un lato e la filosofia heideggeriana dall'altro rinvio a S. Giannusso, "Il senso dell'antropologia filosofica", in *Discipline filosofiche*, XIII, 2003, I. vol. 2, pp. 45-66, in particolare le pp. 57 e sgg.

199. Bollnow, *Existenzphilosophie*, cit., p. 341.

200. *Ibid.*, p. 356.

201. *Ibid.*, p. 361.

202. Con il che è lo stesso Bollnow a colpire le tesi di Gantke, *Bollnow interkulturell gelesen*, cit. e Id., *Religion, Wissenschaft und Leben*, cit., quando afferma ad esempio l'origine religiosa del concetto di insondabilità. I lavori di Gantke hanno molti meriti, specie per quanto riguarda la ricostruzione dei rapporti tra l'ermeneutica bollnowiana e lo spirito dello zen, ma perdono di vista che a partire dallo scritto su Jacobi Bollnow è stato sempre critico del dualismo in filosofia e ne ha messo in luce e denunciato le ascendenze religiose.

203. Bollnow, *Existenzphilosophie*, cit., p. 355.

La preoccupazione etico-religiosa sottostante il concetto esistenziale di mondo è così la ragione che ne spiega la parzialità: ad esempio Heidegger riduce la realtà a disponibilità, presenza di oggetti il cui senso sta nell'utilità tecnica, ma Bollnow ritiene che in questo modo si perde completamente di vista il senso del vivente e della cultura. Per Bollnow la comunità sociale non è solo, come per Heidegger, lo spazio inautentico del "si", che il *Dasein* deve sempre riscattare; per lui "la comunità è anche qualcosa che porta e sostiene l'individuo validamente, e della cui vita spirituale in generale vive"²⁰⁴. Più in generale Bollnow afferma che nel concetto esistenziale di mondo "mancano gli ambiti della realtà riempita di proprio senso, della vita organica degli animali e delle piante fino all'ambito della cultura nel senso di ciò che ha valore"²⁰⁵. Manca cioè la continuità della vita, come vita storica e naturale.

Queste critiche decisive non devono trarre in inganno. Bollnow ritiene che la filosofia dell'esistenza abbia realmente ampliato le province della filosofia a territori finora rimasti inesplorati, come l'angoscia, la morte, in genere le esperienze limite; e abbia inoltre affermato un ethos dell'impegno incondizionato nella storia che la pone al di là di ogni relativismo. Di qui il riconoscimento che la filosofia dell'esistenza "rimane intatta come momento necessario di ogni filosofia che non voglia ricadere di nuovo in un oggettivismo lontano dalla vita" e come "espressione necessaria di un'istanza incondizionata ultima"²⁰⁶. Bollnow pone dunque il problema di non lasciare cadere quanto di significativo essa ha offerto, ma al tempo stesso di far valere le ragioni di quella dimensione – mondo e vita – che la filosofia dell'esistenza relega al margine dell'interesse filosofico.

Possiamo intendere la sua ermeneutica della vita come lo sviluppo dell'approccio in chiave di *Lebensphilosophie* capace di rendere conto del momento esistenziale. Con la filosofia della vita Bollnow afferma la necessità di una relazione alla vita che sostenga. Nella fase matura della sua elaborazione teorica Bollnow ha parlato della fiducia come elemento centrale di un sano rapporto con la realtà. Ma resta inteso che l'ermeneutica della vita aspira a superare l'aspetto puramente formale della filosofia dell'esistenza e guardare – come Jacobi – ai contenuti di un nuovo rapporto di fiducia con il mondo. Bollnow ha mostrato nelle ricerche etiche e pedagogiche in che senso andasse intesa questa "nuova sicurezza" da nutrire nei confronti del mondo. Si potrebbe aggiungere ancora l'importanza che rivestono nel suo pensiero la gratitudine e la speranza, virtù che aprono a un rapporto di continuità con l'esperienza passata e quella a venire, per non parlare del radicamento corporeo nello spazio, in cui egli ha visto la condizione per dimorare nel mondo. Per anticipare quanto andremo esponendo nei capitoli successivi, l'ermeneutica della vita di Bollnow intende mostrare il doppio aspetto della verità: c'è una verità che, come suggerisce la filosofia dell'esistenza, limita, ma c'è anche una verità che sostiene e nutre. Quando la fiducia sorregge, si assume una modalità di relazione verso il mondo diversa da quell'atteggiamento di conflitto e di limitazione reciproca implicita nel concetto di esistenza. Rendere comprensibile questa opposizione di soggetto e realtà è compito però di un'antropologia filosofica.

204. Id., "Zum Begriff der Geschichtlichkeit", cit., p. 366.

205. Bollnow, *Existenzphilosophie*, cit., p. 356.

206. *Ibid.*, p. 425.

2. Comprendere l'umano

1. Ermeneutica della vita psichica

Il timore reverenziale

A uno sguardo d'insieme l'antropologia di Bollnow appare come una teoria filosofica che, nel senso della *Lebensphilosophie*, si è distaccata dalla “metafisica” e dall'ontologia fenomenologica. Il suo è un approccio aperto che si distingue per un radicale ripensamento in termini ermeneutici delle tematiche proprie dell'antropologia filosofica¹. Si può seguire questa curvatura che Bollnow imprime all'antropologia già nel saggio “*Die Ehrfurcht*”, che lega la prima riflessione sulla filosofia della vita e dell'esistenza con le più mature ricerche antropologiche successive. Uscito nel 1947, il saggio risale in realtà al 1939, e nel suo nucleo teorico – come ci informa lo stesso Bollnow² – risale per lo meno a dieci anni prima, cioè grosso modo al tempo in cui egli lavorava su Jacobi. Come si è già ricordato, Bollnow aveva mostrato nel saggio del 1933 come Jacobi fosse stato condotto al fenomeno del “timore reverenziale dal tentativo di comprendere l'alternativa radicale tra vita e concetto da un punto di vista più originario”. Interpretando questo concetto jacobiano, Bollnow aveva messo in luce che “il carattere decisivo dell'atteggiamento del timore reverenziale sta in questa specifica duplicità di passività attiva e attività passiva”³. Con questa formula Bollnow intendeva richiamare l'attenzione sull'ambivalenza della “cosa stessa”: nella struttura del timore reverenziale opera un'intenzionalità, una direzione, una cura per l'oggettività ben diversa dal mondo delle norme morali convenzionali; d'altra parte, il senso di attività che accompagna il timore reverenziale non è paragonabile alla capricciosa immediatezza di un Allwill; il timore reverenziale si rivolge piuttosto al contatto con una realtà spirituale da cui attinge nuova forza. Bollnow può così sostenere che nel fenomeno del timore reverenziale si mostra “la generale struttura fondamentale della vita umana”, che è al

1. Su Bollnow nel contesto dell'antropologia filosofica rinvio a S. Giammusso, “Il senso dell'antropologia filosofica”, cit., pp. 57 e sgg.

2. Bollnow, *Die Ehrfurcht* [1947], Frankfurt a. M. 1958², p. 180.

3. Id., *Die Lebensphilosophie Jacobis*, cit., p. 84.

tempo stesso attiva e passiva, “attiva dal momento che questa condizione è raggiungibile dall’uomo solo sempre in piena libertà e massimo sforzo; essa è però al tempo stesso passiva poiché proprio la sua vitalità è già sempre l’accettazione di qualcosa di già presente”⁴.

Nel saggio “*Die Ehrfurcht*” questi motivi vengono ripresi e ampliati in un contesto sistematico. Il saggio può essere considerato un esempio di un’analisi fenomenologico-ermeneutica che intende fare chiarezza su una costellazione di manifestazioni dell’affettività umana come l’attenzione, il pudore, l’ironia e soprattutto il timore reverenziale, vero asse intorno a cui ruota tutta la trattazione⁵. Come spesso accade nella tradizione fenomenologica, l’analisi si incentra su fenomeni al confine tra ambiti diversi, in questo caso tra psicologia e filosofia, nella convinzione che i fenomeni del mondo della vita siano molto più elastici e dinamici dei saperi tradizionali che li studiano. Bollnow ritiene infatti che tanto la filosofia quanto la psicologia accademica abbiano fallito nel compito di comprendere il senso antropologico della vita affettiva e dei sentimenti: in particolare, la filosofia sistematica ha relegato la trattazione dei sentimenti a un ambito psicologico, in fin dei conti negando valore filosofico; d’altra parte la psicologia scientifica ha perso di vista la dimensione antropologica, ossia il senso dei sentimenti nella contesto della vita. È un giudizio riferito alla situazione degli anni Trenta-Quaranta e che oggi non ha certo perso d’attualità, anzi mostra quanto sia interessante e fecondo l’approccio di un’ermeneutica della vita.

Per Bollnow la filosofia deve tenere in massimo conto i fenomeni empirici della vita psichica. Ma certo non per porre il problema della loro genesi e del loro decorso. Per questo compito bastano le procedure delle scienze empiriche e sperimentali. La filosofia si accosta ai fenomeni della vita psichica assumendo che “a un’indagine sufficientemente energica ogni singolo sentimento è in grado di affermare qualcosa di essenziale e insostituibile sull’essenza dell’uomo”⁶. Sia pur di passaggio, Bollnow si richiama alla tradizione moderna dell’antropologia filosofica a partire da Scheler, in cui egli riconosce “un indirizzo del filosofare che ha preso a oggetto l’uomo come intero nelle sue relazioni con il mondo”⁷. L’approccio antropologico in filosofia si distingue perché guarda con altri occhi ai fenomeni studiati legittimamente dai saperi particolari: ossia tratta ogni fenomeno, in questo caso i fenomeni della sfera emozionale e psichica, come parte per conoscere qualcosa del tutto. Già in quest’opera Bollnow usa come criterio euristico un principio ermeneutico che utilizzerà ampiamente nelle opere antropologiche successive e che tematizzerà in maniera esplicita negli scritti metodologici⁸: “nessun impulso psichico può verificarsi nell’uomo che non si lasci intendere come parte dotata di senso e

4. *Ibid.*

5. Su questi argomenti cfr. anche il saggio di Bollnow, “Über die Achtung und einige verwandte Gefühle”, *Blätter für Deutsche Philosophie*, 17. Jg. 1943, pp. 118-144.

6. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, cit., p. 9.

7. *Ibid.*, p. 10.

8. Si veda ad esempio *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1941; “Methodische Prinzipien der pädagogischen Anthropologie”, cit., e soprattutto “Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien”, in: Roček/Schatz (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie heute*, cit. Per un’ampia discussione dei principi metodologici dell’antropologia bollnowiana rinvio a U. Boelhaue, *Verstehende Pädagogik*, cit., pp. 268-315.

necessaria nella sua generale costruzione spirituale”⁹. Per comprendere un singolo fenomeno emotivo, occorre comprendere come si inserisca nel quadro complessivo della vita psichica; d’altra parte lo stesso fenomeno può essere utilizzato per gettare nuova luce sull’essenza umana considerata come un tutto.

Bollnow ha ben chiaro che ogni lavoro di comprensione deve muovere dalla comprensione della lingua. Egli si richiama esplicitamente all’opera di Wilhelm von Humboldt attribuendogli il merito “della grande scoperta che l’uomo può vivere con gli oggetti per come la lingua glieli fornisce e così la lingua si inserisce come un medium tra gli uomini e le cose, sicché il primo approccio alle cose è mediato e guidato dalla lingua”¹⁰. Questa consapevolezza del mezzo linguistico si salda in Bollnow con l’idea diltheyana della via indiretta attraverso le espressioni della vita: se la vita è qualcosa di eternamente mobile e instabile – e questo vale innanzitutto per la vita psichica –, occorre comprenderla basandosi sulle espressioni che, manifestandola, la formano: “Virtù e vizi, sentimenti e inclinazioni e tutte le altre realtà psichiche – scrive Bollnow – non sono qualcosa di uguale che nelle diverse lingue verrebbe solo denominato con nomi diversi, piuttosto le parole delle diverse lingue designano delle realtà formate in maniera del tutto diversa, che sono tra loro tutt’al più in un rapporto di analogia”¹¹. Tenuto conto di questa consapevolezza storico-linguistica, appare più chiaro il quadro metodologico in cui si muove il primo saggio di Bollnow nel campo dell’antropologia filosofica. La ricerca prende il suo avvio innanzitutto dalle espressioni linguistiche, consapevole che in esse si manifesta un orizzonte storico-culturale di senso; essa cerca di distinguere con tatto e senso della lingua i fenomeni gli uni dagli altri e solo a questo punto subentra la descrizione fenomenologica come strumento per comprendere il senso peculiare di quanto si mostra nell’esperienza. Ma la ricerca sulle emozioni non si arresta alla chiarificazione dei fenomeni psichici, ad esempio distinguendo l’attenzione dal timore reverenziale. La procedura ermeneutica basata sul nesso di parti e tutto consente all’antropologia filosofica di distinguersi da una mera psicologia descrittiva: la descrizione fenomenologica sta al servizio della comprensione antropologica¹². Quello che per Bollnow conta in ultima analisi è risalire dall’espressione linguistica al nucleo di senso che distingue un fenomeno per poi comprenderne la funzione nel contesto della vita umana. Sin dalle sue prime battute la ricerca antropologica di Bollnow si colloca dunque nel contesto metodologico un’ermeneutica della vita.

Per quanto riguarda lo specifico del timore reverenziale, il saggio bollnowiano precisa quanto aveva già affermato nel saggio su Jacobi. Il timore reverenziale è ri-

9. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, cit., p. 131.

10. *Ibid.*, p. 13. Bollnow si è costantemente confrontato con l’opera di Humboldt. Già negli anni Trenta era uscito il saggio “Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie”, *Zeitschrift für Deutsche Bildung*, 14 (1938), Heft 3, pp. 102-112. Nelle opere successive i riferimenti all’opera humboldtiana sono molto diffusi, particolarmente all’idea che l’uomo dimora nel mondo così come il linguaggio glielo offre. Cfr. *Die Macht des Worts*, cit., e *Sprache und Erziehung*, Stuttgart 1966 (terza ed. 1979), nonché *Philosophie der Erkenntnis*, cit. Approfondiamo la riflessione bollnowiana sul linguaggio nel terzo capitolo del presente lavoro.

11. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, cit., p. 14.

12. Per una chiara distinzione dei momenti dell’analisi linguistica, della descrizione fenomenologica e della comprensione ermeneutica. Cfr. Bollnow, *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit., pp. 80-88.

levante perché consente alla ricerca “di essere condotti in maniera particolarmente convincente a decisive caratteristiche essenziali della vita umana”¹³. In effetti nell’attiva passività e passiva attività del timore reverenziale Bollnow vede il movimento in cui si può cogliere “il rinvio e la garanzia dell’insondabilità della vita”¹⁴. Ma cos’è in questo contesto l’insondabilità della vita? Corre lungo tutto il saggio, anche se non è esplicitamente tematizzata, l’idea che la vita psichica sia caratterizzata da una “reale dimensione di profondità”¹⁵ (*wirkliche Tiefendimensionalität*). Questa tesi bollnowiana va intesa nel senso che nella sua dimensione profonda e creativa la vita “non si trova mai in un livello chiaramente comprensibile, ma si articola in una superficie visibile e una profondità nascosta”¹⁶. Così tra “lo sfondo creativo e trainante dell’intera vita psichica”, vera e propria “scaturigine della vita psichica interna”¹⁷, e “i fenomeni più superficiali”¹⁸ viene a crearsi una tensione dinamica: la vita tende a manifestarsi, ma non è riducibile alle sue manifestazioni, conserva cioè un’eccedenza¹⁹.

13. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, cit., p. 1. Ci si potrebbe chiedere con ogni legittimità come sia compatibile questa affermazione con la tesi secondo cui la comprensione antropologica si distinguerebbe dalla filosofia dell’esistenza per il rifiuto di riconoscere in un fenomeno specifico una struttura ontologica. Intanto va tenuto presente che, come avviene anche in seguito, Bollnow intende le caratteristiche essenziali in senso fenomenologico come elementi tipici del fenomeno, tratti che ne distinguono il manifestarsi in quanto tale e non come strutture a priori. Dal punto di vista teoretico, il principio antropologico secondo cui ogni aspetto dell’umano ha pari dignità non viene quindi smentito; sotto l’aspetto pratico la situazione è diversa: si nota nell’opera bollnowiana il privilegiamento di fenomeni come il timore reverenziale e la fiducia, che Bollnow giustifica ricorrendo a due argomenti: la nostra è “l’epoca della sfiducia”, e quindi occorre controbilanciare questa tendenza investendo praticamente sul legame di fiducia con la vita; più in generale, una vita non retta da una fiducia che la sostenga e la renda degna di essere vissuta sarebbe priva di senso. L’apparente contraddizione non appare realmente tale distinguendo tra il piano pratico e il piano teoretico.

14. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, cit., p. 82. Quanto sia importante questo nesso tra insondabilità della vita e timore reverenziale per Bollnow lo si ricava dal fatto che corre lungo tutta la sua opera e negli ultimi anni riceve nuova attenzione. Cfr. ad esempio “Die Ehrfurcht vor dem Lebens als ethisches Grundprinzip” (1975), in *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit., pp. 92-114, e “Ehrfurcht vor dem Leben” (1979), uscito in giapponese; l’originale tedesco è disponibile in rete all’indirizzo: http://www.otto-friedrich-bollnow.de/14mensch_natur.html; il motivo ritorna anche in “Hermeneutische Philosophie” (1986), in K. Salamun, *Was ist Philosophie?*, cit.

15. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, cit., p. 133.

16. *Ibid.*, p. 142.

17. *Ibid.*, p. 136.

18. *Ibid.*, p. 134.

19. Non è difficile riascoltare in questo passaggio l’eco di un concetto diltheyano, che aveva goduto di ampia risonanza anche al di fuori della cerchia più ristretta della scuola diltheyana. Viene da pensare, ad esempio, a quanto Helmuth Plessner aveva scritto alcuni anni prima di Bollnow: per Plessner l’oggetto naturale è univoco e definito mentre la vita spirituale è sottoposta a un impulso ambiguo: “non si esaurisce mai nel divenuto, ma passa questo stadio della determinatezza per raggiungere di nuovo il divenire, l’attualità vivente ... Essa è divenire ed essere, perché è nel contempo la genesi di entrambi”. Nella prospettiva plessneriana la vita spirituale cerca l’espressione, ma il suo carattere di “fondamento originario” (*Urgrundcharakter*) non tollera di essere fissato. L’espressione dell’altro è aperta nel senso che è accessibile e inaccessibile: noi comprendiamo il senso degli stati psichici di volta in volta come gioia, tristezza e così via, ma la psiche dell’altro è potenzialità aperta. È più delle sue forme comprensibili e non sopporta il potere determinante dello sguardo altrui. Questo sfondo teorico è stato sviluppato da Plessner soprattutto sotto l’aspetto

In questo contesto argomenti in apparenza slegati come l'attenzione, il timore reverenziale, il pudore e l'ironia acquistano una dimensione unitaria. Essi sono sentimenti diversi ma profondi, da cui emerge quella distanza tensionale tra tutto e parti che caratterizza la vita psichica. L'analisi di Bollnow mette in luce che il senso dell'attenzione si distingue da fenomeni affini come l'ammirazione e il rispetto, e da sentimenti più "caldi" come l'amore e la passione; esso rinvia "a una distanza caratteristica, una distanza non solo dall'altro uomo cui si presta attenzione, ma al tempo stesso di chi presta attenzione verso se stesso, distanza dal livello della sua vita immediata"²⁰. Nel provare attenzione per qualcun altro si consegue un punto di vista diverso rispetto a quello degli altri sentimenti perché "il livello dell'attenzione è quello della libertà"²¹. Bollnow vuole dire cioè che chi presta attenzione all'altro in quanto altro si distingue tanto da chi rispetta nell'altro il rango quanto da chi ne ammira le opere, perché pone liberamente a distanza i suoi impulsi naturali e riconosce nell'altro il diritto a una tale distanza. Se l'attenzione è il sentimento della libertà propria e altrui, il pudore è in generale il sentimento "che impedisce all'uomo di cedere all'impulso immediato di una manifestazione della vita"²². Frendando l'impulso, il sentimento del pudore crea una distanza, un velo, un filtro tra la dimensione profonda in cui la persona arretra e le sue forme. Il pudore in realtà è per Bollnow un sentimento che va coltivato perché è quello che "agisce in modo che la vita psichica più profonda si svolga in un livello nascosto"²³. Alla stessa maniera opera secondo Bollnow l'ironia, che è un sentimento ancora più sfumato verso tonalità vicine alla sfera degli atteggiamenti morali. "Quel che di comune c'è in ogni ironia risiede nel fatto che l'uomo non si dà più propriamente per quello che è, ma svolge un ruolo che non gli è proprio"²⁴. Il saggio fa finta di essere sciocco, l'uomo di ingegno fa finta di non capire, in una dissimulazione che non è falsità, ma espediente per rimanere nel gioco dello scambio sociale; e così l'uno e l'altro spingono l'interlocutore in una posizione in cui le sue affermazioni vengono limitate appunto dal senso ironico dello scambio. In questo modo l'ironia "crea la di-

della psicologia politica; dal canto suo Bollnow ha seguito la via della psicologia e dell'etica. Cfr. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, p. 62 (di cui si veda ora l'accurata traduzione italiana con postfazione di B. Accarino, *I limiti della comunità*, Roma-Bari, Laterza, 2001). Su questi aspetti cfr. S. Giammusso, "Politische Kultur als Spiel der Zivilisation. Eine Auslegung von Plessners frühem politisch-sozialphilosophischen Ansatz", *Reports on Philosophy* (Kraków), 15 (1995), pp. 91-108 (tr. it. in S. Giammusso, *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, cit., pp. 109-136).

20. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, cit., 50.

21. *Ibid.*, p. 51.

22. *Ibid.*, p. 109. Si può notare un'analogia tra questi luoghi della psicologia filosofica e la teoria bollnowiana dello spazio. La separazione tra spazio pubblico e spazio privato che Bollnow ritiene necessaria corre parallela alla distinzione tra la vita profonda e le sue forme. Come il pudore protegge la dimensione più interna e inoggettivabile, così la distanza nello spazio pubblico protegge lo spazio privato. Cfr. tra i saggi esplicitamente dedicati all'argomento "Der erlebte Raum", *Zeitschrift für die gesamte innere Medizin*, 11 (1956), Heft 3, senza numerazione di pagina; e "Der Mensch in der Spannung zwischen öffentlicher und privater Sphäre", in *Jugendgemäße Lebenskunde in der Entscheidung*, hrsg. von L. Prohaska u. F. Haider, Wien 1970, pp. 17-27.

23. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, cit., p. 143.

24. *Ibid.*, p. 157.

stanza” e produce quello sfondo di senso (*Hintergründigkeit*), “in cui i più profondi impulsi possono conservarsi genuinamente in uno spazio nascosto”²⁵.

I sentimenti trattati da Bollnow appartengono alla sfera delle interazioni sociali, alla capacità di sentire la propria libertà e quella altrui, di difendere uno spazio interno libero o di ripristinarlo in maniera giocosa se questo è stato violato. Il sentimento del timore reverenziale, vero fulcro del saggio, è in qualche modo collegato a questi fenomeni. Bollnow ritiene, ad esempio, che pudore e timore reverenziale possano essere considerati “in genere solo due aspetti dello stesso fenomeno”²⁶ e che l’ironia sia “timore reverenziale per l’animo altrui che gli risparmia il pudore altrimenti inevitabile”²⁷. Tuttavia il timore reverenziale manifesta una struttura che in qualche misura va oltre la sfera morale. Nel saggio su Jacobi Bollnow lo aveva definito come “attiva passività e passiva attività”²⁸, intendendo che in tale sentimento agiscono contemporaneamente due forze contrastanti, una di avvicinamento all’oggetto, l’altra di distanziamento, di maniera tale che si crea una tensione dinamica. Ma si comprende a fondo questa articolazione solo se si tiene presente che l’oggetto del timore reverenziale non è tanto la persona; per una persona si prova di regola un sentimento di attento rispetto. A suscitare timore reverenziale è piuttosto qualcosa di impersonale, che Bollnow indica alla meno peggio con “vita”, precisando che non si intende con questo la mera dimensione biologica, bensì “la divina vita che agisce dappertutto, vita che ci sostiene e in cui siamo tenuti in ogni attimo della nostra esistenza”²⁹. Che si dia un contenuto a questo sentimento in un senso religioso, quale che sia la tradizione religiosa, ovvero in un senso cosmologico-panteistico non è rilevante per la trattazione di Bollnow, che insiste piuttosto sul valore euristico del timore reverenziale: in esso si mostra “l’incredibile pluralità di livelli della realtà umana”. Pur essendo collegato a fenomeni come l’attenzione, il pudore e l’ironia, il timore reverenziale se ne distingue perché va oltre la sfera della vita altrui; si tratta infatti di un sentimento che accompagna la relazione alla vita intesa come totalità. Così inteso il timore reverenziale “diventa il rinvio e la garanzia dell’insondabilità della vita”³⁰.

Questo primo lavoro di Bollnow sul terreno dell’antropologia filosofica permette alcune considerazioni generali riguardo al rapporto tra ermeneutica e antropologia. L’antropologia filosofica si configura in Bollnow sin dall’inizio come un lavoro di comprensione dell’umano in cui l’ermeneutica di derivazione romantica incontra i risultati delle scienze empiriche, in questo caso particolarmente della psicologia, a confermare lo stretto nesso che nella tradizione diltheyana intrattengono

25. *Ibid.*, p. 175. Alcune considerazioni interessanti relative al concetto bollnowiano dell’ironia si devono a F. Rodi, che nota come già questo concetto sia posto in un senso ermeneutico, dal momento che “il prender distanza ha sempre parte nel gioco dialettico di vicino e lontano, che risulta non solo dal principio intersoggettivo della reciprocità delle prospettive, ma riguarda in maniera molto più decisa l’opposizione di proprio ed estraneo”. Cfr. F. Rodi, “Verantwortung. Ehrfurcht und Ironie”, in Schwartländer (Hrsg.), *Die Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt*, cit., p. 49.

26. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, cit., p. 83.

27. *Ibid.*, p. 174.

28. Bollnow, *Die Lebensphilosophie Jacobis*, cit., p. 84.

29. *Id.*, *Die Ehrfurcht*, cit., p. 69.

30. *Ibid.*, p. 82.

psicologia e antropologia³¹. Il risultato di questo incontro non rappresenta un nuovo specialismo, ma è piuttosto un modo di riconsiderare l'esperienza quotidiana. Ognuno sa distinguere un tono ironico da un tono sarcastico, ma chiarire quale ne sia il senso, come tale senso si inquadri nel contesto della vita psichica è compito dell'antropologia filosofica. L'antropologia guarda agli stessi fenomeni che le scienze sperimentali trattano con i loro metodi, ma per comprenderli da un punto di vista qualitativo, per renderne conto in un modo aderente al mondo della vita. La filosofia e i saperi particolari entrano così in un rapporto dinamico e tensionale in cui ognuno può apprendere dall'altro: la filosofia acquista concretezza rinunciando ad astratti edifici sistematici, i saperi particolari apprendono a riconoscere i limiti presupposti nei loro metodi quantitativi.

Oltre all'aspetto più teoretico-metodologico, c'è un aspetto etico da tenere in conto. L'ermeneutica antropologica mette in luce la molteplicità e profondità di dimensioni della vita in un modo che rende possibile il passaggio tra la dimensione psicologico-soggettiva e quella morale e pedagogica. Infatti se la vita si articola nella tensione e nella distanza tra la sorgente inesauribile della vita e le sue manifestazioni, l'antropologia filosofica mette a fuoco non a caso figure psicologiche della distanza sociale come l'attenzione, il pudore e l'ironia: queste forme di relazione per Bollnow vanno coltivate per educare e autoeducarsi a un rapporto etico-sociale sano, che rispetta la dimensione profonda negli esseri umani. Nel timore reverenziale si rivela poi un movimento paradossale di accostamento all'oggetto nella distanza, che deriva direttamente dal sentimento dell'insondabilità della vita ed è garante di un rispetto incondizionato per il mistero dell'esistenza³². Si capisce quindi che l'ermeneutica antropologica non è eticamente neutra. Essa rende conto dell'intreccio di fenomeni psicologici e morali nella struttura del comportamento, e così difende la molteplicità di dimensioni dell'umano, l'articolata profondità della vita stessa. La comprensione dell'umano tende naturalmente alla pedagogia e all'etica poiché sollecita a educare e ad autoeducarsi a quei sentimenti e atteggiamenti morali che sono adeguati a tale profondità, tanto verso se stessi quanto verso gli altri.

Le tonalità emotive

Nel saggio sul timore reverenziale Bollnow non cita mai direttamente Heidegger, eppure la filosofia dell'esistenza è presente sullo sfondo. Bollnow accenna a

31. Sulla psicologia diltheyana rinvio alle considerazioni di A. Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey*, Milano, FrancoAngeli, 2008 (ed. riveduta e ampliata dell'ed. 1984), pp. 43 sg., 102 sgg.; di M. Mezzanica, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, Milano, FrancoAngeli, 2006, in particolare le pp. 119-182. Sul rapporto tra antropologia e psicologia in Dilthey cfr. anche S. Giammusso, "Der ganze Mensch. Das Problem einer philosophischen Lehre vom Menschen bei Dilthey und Plessner", in: *Dilthey-Jahrbuch*, 7 (1990-91), 112-138 (tr. it. in S. Giammusso, *La comprensione dell'umano*, cit., pp. 37-72).

32. Quanto sia importante questo concetto per lo sviluppo della filosofia bollnowiana, lo possiamo ricavare dal fatto che in uno dei suoi ultimi scritti Bollnow parla dell'ethos della filosofia ermeneutica come di "un timore reverenziale per ciò che esiste". Bollnow, "Hermeneutische Philosophie", in Kurt Salamun, *Was ist Philosophie? Neuere Texte zu ihrem Selbstverständnis*, 3., verb. Aufl., Tübingen, Mohr, 1992, p. 107.

“un rapporto tensionale tra esistenza e vita, in cui diventa comprensibile sia il primato dell’esistenza sia il legittimo diritto della vita”³³. L’ironia, il pudore, l’attenzione sono forme della relazione sociale che consentono di proteggere la dimensione più interna della vita psichica e come tali vanno coltivate. Ma il momento esistenziale non per questo perde valore; anzi: secondo Bollnow esso assume ancora più importanza come momento dell’“incontro decisivo”, del dichiararsi in maniera definitiva, del pronunciare la propria verità. Ecco perché Bollnow dice che “nel momento esistenziale non c’è ironia, ma solo la parola che si confessa liberamente”. L’ironia è infatti una strategia comunicativa che spezza l’immediatezza della relazione consentendo di ripristinare una distanza che è stata violata; al contrario il momento esistenziale consiste “sempre nello spezzare le limitazioni del pudore e del timore reverenziale e nel manifestare la più interna e sacra vita”³⁴. Il timore reverenziale va coltivato come sentimento che rende ragione dell’insondabilità della vita, del suo inesauribile produrre forme; ma, paradossalmente, il senso dell’esistenza si manifesta solo là dove si supera ogni ironia, ogni pudore e ogni timore reverenziale. Dunque in quest’opera bollnowiana vita ed esistenza sono due dimensioni che rinviano di continuo l’una all’altra.

Nella fondamentale opera del 1941, *Das Wesen der Stimmungen*, il rapporto di vita ed esistenza è presente in maniera più esplicita nel contesto di un’analisi della vita psichica. Infatti si può leggere l’opera come una ricerca antropologica sulle tonalità emotive, ma anche come un contributo che collega “all’interesse immediato per il suo oggetto nel contempo un altro fine: contribuire al confronto dell’antropologia filosofica con l’obiezione di Heidegger sulla base di un esempio adatto”³⁵. L’obiezione heideggeriana cui qui si fa riferimento è l’argomento secondo cui “ogni antropologia, anche la filosofica, ha già posto l’uomo come uomo”³⁶, argomento con cui Heidegger rimproverava all’antropologia il suo carattere poco filosofico e sosteneva quindi il primato dell’analitica del *Dasein*, tra l’altro proprio nell’interesse della filosofia diltheyana³⁷. La filosofia heideggeriana sembrava voler

33. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, cit., p. 146.

34. *Ibid.*, p. 178.

35. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 28. Tra le prime critiche cfr. le considerazioni di Otto Pöggeler, “Das Wesen der Stimmungen. Kritische Betrachtungen zum gleichnamigen Buch O.F. Bollnows”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 14 (1960), pp. 272-284. Più di recente, Barbara Kaminski, *Geborgenheit und Selbstwertgefühl: eine Untersuchung auf der Grundlage der Forschungen von Otto Friedrich Bollnow in “Das Wesen der Stimmungen” und in “Neue Geborgenheit” sowie der “Analytik des Daseins” von Martin Heidegger in “Sein und Zeit”*, Frankfurt am Main, Haag & Herchen, 2003.

36. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], Frankfurt 1951², p. 220. Per un inquadramento del rapporto di Heidegger con l’antropologia filosofica rinvio al già citato saggio di H. Fahrenbach, “Heidegger und das Problem einer philosophischen Anthropologie”, cit., pp. 97-131; in particolare sul confronto a distanza tra Plessner e Heidegger si veda Fahrenbach, “‘Lebensphilosophische’ oder ‘existenzphilosophische’ Anthropologie? Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger”, *Dilthey-Jahrbuch*, 7 (1990-91), pp. 71-111. Per il rapporto tra l’antropologia filosofica di Bollnow e l’analitica del *Dasein* heideggeriana si veda Reiner Wimmer, “Zum Wesen der Stimmungen. Begriffliche Erörterungen”, in Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow*, cit., specie le pp. 150-162.

37. Per quanto riguarda il rapporto tra Heidegger e la filosofia diltheyana, oltre i Kasseler Vorträge e i corsi friburghesi, si vedano le interessanti lettere a Misch conservate presso la Biblioteca universitaria di Göttingen e citate da M. Mezzananza, “Ermeneutica della vita e ontologia fenome-

ereditare gli elementi più innovativi della *Lebensphilosophie*, conferendo loro un vero e proprio spessore filosofico derivante dalla forza concettuale dell'ontologia fenomenologica. Sulla scia di Misch³⁸ e Plessner³⁹, anche Bollnow è del parere che l'ontologia heideggeriana si irrigidisca in un'impalcatura di concetti che di fatto finiscono con il privilegiare alcuni aspetti dell'esperienza su altri. L'impostazione ontologica heideggeriana è per Bollnow "una sostanziale semplificazione" che, "all'interno di un gruppo di fenomeni antropologici collegati, consente di limitare di volta in volta a un caso l'applicazione della procedura ermeneutica per sviluppare sulla sua base quella struttura ontologica generale che poi vale anche per gli altri esempi"⁴⁰. Da questo passaggio si capisce che Bollnow prende le distanze da Heidegger intorno alla questione cruciale del fondamento⁴¹. Per Heidegger si tratta di una struttura ontologica a cui la molteplicità della vita va ricondotta come possibilità più propria; per Bollnow – nel solco della tradizione diltheyana e della *Lebens-*

nologica. Aspetti della discussione di Misch con Heidegger", in: *Discipline filosofiche*, IX (1999), n. 2, 111-134, p. 117, nn. 29 e 30.

38. Si ricorderà che per Dilthey la soggettività rappresenta un'unità inscindibile, dal momento che "in ogni atto della nostra attività spirituale sono sempre contenuti nello stesso tempo rappresentazione, volontà e sentimento" (Dilthey, GS XVIII, p. 178); e l'importante conseguenza di questo principio è che "è falsa ogni dottrina che cerchi di derivare da una qualsiasi delle tre componenti le altre". (Dilthey, GS XVIII, p. 158). Nel suo confronto con la filosofia heideggeriana Georg Misch ha posto l'accento su questo aspetto: l'analisi diltheyana della vita rifiuta ogni determinazione ontologica poiché "si muove all'interno di un tutto preesistente e non può voler comporre il tutto in base ai dati fondamentali presi nel loro isolamento" (Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, cit., p. 69). Su questa base Misch poteva assumere le distanze dall'ontologia fenomenologica di Heidegger, imputandogli di sacrificare la dinamica della vita a favore di una concezione statica dell'essere e della filosofia che si irrigidiva in concetti formali. Per una documentata ricostruzione dei rapporti tra Misch e Heidegger rinvio a C. Strube, "Vergleichende Bemerkung über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger", *Dilthey-Jahrbuch*, 11 (1997-98), 160-172, e più estesamente a M. Mezzanzanica, *Georg Misch*, cit.

39. Plessner ha approfondito la critica alla ontologia heideggeriana marcando ancora più decisamente l'aspetto storico-politico. L'analitica del *Dasein* è per lui una forma di antropologia a priori che tende ad assolutizzare determinate possibilità umane giacché muove dal "nostro *Dasein*, dal *Dasein* di europei che sono formati dalla tradizione classico cristiana". (Plessner, *Macht und menschliche Natur*, GS V, 157.) Plessner nota che in questo modo si afferma in maniera più o meno latente una forma di valutazione negativa delle culture extraeuropee, per le quali gli esistenziali heideggeriani non hanno senso. "Le condizioni di possibilità di chiamare l'esistenza in quanto esistenza – afferma Plessner – hanno nel contempo il senso di essere condizioni della 'possibilità' di condurre l'esistenza in quanto esistenza" (*Ibid.*, 158). Nelle antropologie a priori c'è una tendenza a stilizzare la propria cultura in una struttura formale, rispetto a cui di fatto le altre culture rappresentano qualcosa di inferiore, qualcosa che non ha ancora attinto il grado più maturo del *Dasein*. Proprio per tutelare l'eguaglianza in linea di principio delle culture Plessner guarda al principio diltheyano dell'insondabilità del mondo storico. La tradizione trascendentalistica, in cui lo stesso Heidegger rimane vincolato, tende a restringere l'attenzione su alcuni fenomeni fondamentali, ai quali riconduce la molteplicità del comportamento, ma così si preclude la possibilità di incontrare i fenomeni pienamente in quello che di nuovo hanno da dire e si espone anche ad avventurismi in campo etico-politico, dal momento che finisce con il confondere l'essere con il dover essere. Contro l'ontologia fenomenologica la tradizione diltheyana fa valere invece l'idea di una totalità antropologica, che l'ermeneutica deve rendere comprensibile nella sua articolazione senza pretendere di poterla esaurire. Su questi aspetti rinvio a S. Giannusso, *Potere e comprendere*, cit. più avanti, pp. 119-136.

40. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 26.

41. Sull'opposizione di Bollnow a Heidegger sulla decisiva questione dell'ontologia si trovano considerazioni penetranti in Donq-Liang You, *Tunkönnen und Menschlichkeit*, cit., pp. 63-69.

philosophie di un Nietzsche – la vita nella sua interezza è invece *unergründlich*, ossia al tempo stesso insondabile e infondabile, nel senso che non ha un fondamento, ma è una sorgente, una fonte inesauribile da cui emanano continuamente forme innumerevoli. Ogni forma ha valore in sé e rappresenta sempre qualcosa che ristruttura l'intero, qualcosa di nuovo che non è riconducibile agli elementi precedenti. All'idea di una fondazione diretta unilateralmente dalla struttura ontologica alla molteplicità dei fenomeni, Bollnow sostituisce il rapporto circolare e di reciproca dipendenza tra il tutto e le parti. Si obietterà che anche Bollnow utilizza di tanto in tanto il concetto di ontologia. Ma come è stato opportunamente osservato da alcuni critici, Bollnow non intende il rapporto di fondazione tra essere ed ente, quando piuttosto la genesi di una forma a partire dal fondo di vita da cui è emersa⁴². In piena coerenza con la *Lebensphilosophie* Bollnow interpreta il rapporto tra forma superficiale e sfondo profondo non in senso dualistico ma da un punto di vista immanente all'unica vita. Sono quindi due “ermeneutiche”, quella heideggeriana e quella di derivazione diltheyana, in apparenza simili, dotate magari di intenzioni analoghe, ma sono radicalmente diverse nelle procedure e negli esiti: mentre l'analitica del *Dasein* rimane legata a una matrice kantiana e aspira a individuare forme atemporali che fondano ontologicamente la dimensione ontica, l'ermeneutica sviluppata nella tradizione diltheyana (e quindi anche in Misch, Plessner e Bollnow) assume un'idea in fondo hegeliana, anche se – aspetto non marginale – su uno sfondo non metafisico: quello di una dialettica circolare tra il tutto e le parti.

Di qui si intende l'impostazione metodologica data da Bollnow nella sua ricerca sulle tonalità emotive. Che il confronto di Bollnow con Heidegger sia avvenuto proprio sul piano delle tonalità emotive – questi muti sentimenti vitali che colorano ogni momento della vita secondo uno spettro che va dall'apertura euforica alla chiusura depressiva – non sorprende. Il rinnovamento della filosofia tra Ottocento e Novecento (e poi anche il confronto critico tra filosofia della vita e fenomenologia) ha avuto luogo sul terreno della comprensione della soggettività e della vita psichica. È noto che la metafisica moderna da Cartesio in poi ha diviso il mondo in atti conoscitivi e azioni corporee misurabili; ebbene, la polemica contro quest'impostazione dualistica ha rivendicato proprio lo spazio autonomo di ciò che è qualità fenomenica, tono vissuto dell'esperienza. La rivendicazione dell'esperienza umana in tutto il suo spessore ha portato Dilthey a riabilitare la dimensione affettiva; per questo egli parla in maniera ricorrente di *Gefühlsverhalten* o *Lebensverhalten* a significare una dimensione emozionale dell'esperienza che viene prima della distinzione tra soggetto e mondo⁴³. Anche Heidegger attribuisce alle tonalità emotive un ruolo chiave per la sua ermeneutica del *Dasein*⁴⁴. Sulla scorta di Dilthey e Heideg-

42. Gabriele Klappenecker nota suggestivamente che in Bollnow lo sfondo più profondo della vita “in quanto assenza di fondamento non ha alcuna funzione fondante, ma ha assonanza con la vacuità buddhista ‘priva di fondamento’ e nulla assoluto”. Cfr. G. Klappenecker, *Offenheit für die Fülle der Erscheinungen. O.F. Bollnow und seine Bedeutung für eine phänomenologisch orientierte Religionspädagogik*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, p. 189. Cfr. al riguardo anche W. Gantke, *Religion, Wissenschaft und Leben*, cit., p. 331 sg.

43. Dilthey, GS VIII, 70, 86.

44. Una analisi puntuale delle *Befindlichkeit* in Heidegger si può leggere nel saggio di Marco De Angelis, “Per un'ontologia fenomenologica delle emozioni in Martin Heidegger”, in: *Discipline filosofiche*, IX (1999), n. 2, 183-226.

ger Bollnow ha riconosciuto l'“elevato valore filosofico delle tonalità emotive” proprio nel fatto che esse “si radicano ancora prima della scissione, ovvia per la coscienza teoretica, tra soggetto e oggetto in un livello di un'unità originaria di entrambe”⁴⁵. Ma Bollnow intende svolgere un'analisi di tale componente alternativa a quella heideggeriana. L'analisi delle situazioni emotive nella loro intera gamma, da quelle allegre (*gehoben*) a quelle depresse (*gedrückt*), assume un ruolo significativo nella controversia con Heidegger “perché si tratta di alcuni tra i fenomeni antropologici più elementari, che mostrano nel contempo una sufficiente ricchezza di molteplici possibilità”⁴⁶ e consente quindi di mostrare il carattere unilaterale dell'analisi heideggeriana. L'ontologia fenomenologica di Heidegger ricava la struttura formale di ogni tonalità affettiva a partire dal fenomeno dell'angoscia, mentre l'antropologia filosofica bollnowiana critica il presupposto fondamentale di tale operazione, il fatto cioè che ci siano strutture formali costanti del *Dasein* ricavabili da un fenomeno privilegiato. In altri termini, Bollnow vuole dimostrare che con il variare dei contenuti varia anche la forma dell'esperienza⁴⁷. Dimostrando che da un fenomeno diverso dall'angoscia non si giunge alla struttura formale elaborata da Heidegger – questo il senso dell'argomentazione bollnowiana –, si deve concludere che tale teoria va rivista (rivista e non respinta in toto perché secondo Bollnow singoli contributi offerti da Heidegger sono un bene da cui non si può prescindere) e l'approccio dell'antropologia filosofica alla molteplicità dei fenomeni del mondo umano risulta riabilitato.

Come sempre, l'analisi di Bollnow muove da una chiarificazione dell'uso linguistico. Egli pone in risalto come nel concetto di “*Stimmung*” risuoni in particolare una componente proveniente dalla musica e dalla pittura. “Ogni tonalità emotiva – scrive con espressione a effetto Bollnow – è accordo (*jede Stimmung ist Übereinstimmung*)”⁴⁸. Questo significa che nel sentirsi malinconica o allegra una persona “è accordata su un certo ‘tono’”, e che questo suo tono fondamentale esprime un accordo di interno ed esterno, di corpo e psiche, una disposizione dell'intera persona su una determinata comprensione di senso. Nel concetto di tonalità emotiva viene pensato inoltre un essenziale momento cromatico, poiché le *Stimmungen* rappresentano “le forme più semplici e originarie in cui la vita umana diventa consapevole di sé in una maniera già sempre colorata, con una valutazione e una presa di posizione determinata”⁴⁹. Nel concetto del tono allegro e del tono depresso si esprime un senso di luce e di colore, diversamente graduato di volta in volta, che accompagna ogni momento dell'esistenza⁵⁰. “Non c'è in linea di principio alcuna situazione

45. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 40.

46. *Ibid.*, p. 28.

47. In fin dei conti è questo l'argomento decisivo dell'approccio antropologico contro quello heideggeriano; cfr. ad esempio Bollnow, “Zum Begriff der Geschichtlichkeit”, cit., p. 365.

48. *Id.*, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 39.

49. *Ibid.*, p. 33.

50. Alcuni anni dopo Bollnow ha ripreso l'argomento fornendo utili chiarificazioni al riguardo. La polarità fra tonalità che deprimono e tonalità che sollevano corrisponde alla polarità tra la chiusura dell'uomo in sé stesso e l'apertura al mondo. In questo senso le tonalità hanno un diverso valore ontologico perché l'esperienza dell'essere che si schiude in esse è differente: nel caso delle tonalità che deprimono la persona si rinchiude in sé, nelle tonalità che sollevano la persona si apre al rapporto con il mondo in maniera piena e anche con una realtà extraumana. Di qui l'importanza specifica delle tonalità gioiose. Cfr. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, cit., p. 140.

della vita umana – scrive Bollnow riprendendo in questo Heidegger – che non abbia già una certa tonalità”⁵¹. Questo significa che è la persona è sempre accordata su un tono emotivo anche quando non è consapevole di un certo sentimento. Bollnow distingue infatti tra tonalità e sentimenti. Mentre i sentimenti hanno un carattere intenzionale, si riferiscono a un oggetto, le tonalità emotive non hanno alcun oggetto determinato. Esse rappresentano un livello più originario di quello che si esprime nei sentimenti, perché la distinzione tra sé e mondo non c’è ancora. Per questo Bollnow guarda alle tonalità emotive come luogo privilegiato (ma non esclusivo né fondante) e banco di prova per un’antropologia filosofica: ogni teoria filosofica dell’uomo deve prendere in considerazione la totalità dei vissuti dell’esperienza e rendere conto di quello sfondo vitale, di quel “*Lebensgefühl*” – come Dilthey avrebbe detto –, di quelle tonalità in cui la vita affettiva già sempre si mostra, prima ancora della scissione tra un sé conoscente e un oggetto conosciuto.

Bollnow procede non per deduzione sistematica, perché ritiene che in linea di principio un sistema delle tonalità emotive sia impossibile. Egli procede piuttosto attraverso una descrizione tipologica delle tonalità emotive seguendo il filo conduttore del linguaggio ordinario, in cui emerge una polarità tra allegro e triste. Così egli distingue tra “i due grandi gruppi delle tonalità gioiose (*fröhlich*) e depresse o, come forse si dice meglio con un’espressione ancora più indeterminata, delle tonalità allegre (*gehoben*) e depresse (*gedrückt*)”⁵². L’intera vita psichica risulta compresa nel campo tensionale formato da un tipo di tonalità elevata, come ad esempio gioia, beatitudine, ebbrezza, e un tipo di tonalità depressa, quale si mostra nell’angoscia, nel cattivo umore, nella disperazione⁵³. Bollnow non menziona qui in maniera esplicita il concetto di tipo, ma è innegabile il richiamo implicito al tipo diltheyano quale tratto comune che media tra “le manifestazioni della vita e l’elemento spirituale presente in questa sfera”⁵⁴, e per questo unifica materiali già significativi creando connessioni di senso più ampie. Già Dilthey infatti aveva individuato tipi di tonalità emotive connessi alle visioni del mondo. A sua volta Bollnow intende restituire una struttura elementare della vita psichica su cui tutte le altre più complesse si costruiscono. Dal suo punto di vista si è sempre disposti su una tona-

51. Id., *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 54.

52. *Ibid.*, p., 44. Si può facilmente notare che Bollnow ha colto con questa distinzione i poli della vita affettiva, che vanno dalla maniacalità alla depressione. Ma queste sono sindromi psichiatriche che esasperano il ritmo naturale delle tonalità emotive. Per quanto riguarda la traduzione, avverto quindi che la “tonalità depressa” non va intesa nel senso clinico. In alcuni contesti sarebbe stato preferibile il termine “tonalità cupe”, specie là dove si allude a un colore greve, scuro e profondo; ho preferito “tonalità depresse” perché il termine italiano conserva quel senso di angustia e di “pressione” che si esprime nel tedesco “*gedrückt*”. Ho reso le “*gehobene Stimmungen*” con la traduzione di più immediata comprensibilità: “tonalità allegre”, anche se nell’espressione tedesca risuona una sfumatura intraducibile che indica la qualità dello “star un po’ su”, quasi staccati da terra ma senza la testa per aria, come ad esempio risuona nelle espressioni italiane “stare su di tono”, “stare su di giri”.

53. Kozljanič fa notare che Bollnow ha proposto un concetto “polare” della vita emotiva, che attua una mediazione tra le tesi heideggeriane e quelle opposte di Klages e Nietzsche, secondo cui non l’angoscia ma l’ebbrezza dionisiaca sarebbe la tonalità emotiva fondamentale che schiude la comprensione della realtà. Cfr. Kozljanič, “Otto Friedrich Bollnow: Vielfalt und Polarität der Lebensstimmungen”, cit., p. 202.

54. Dilthey, *GS VII*, p. 209. Cfr. al riguardo G. Cacciari, *Scienza e filosofia in Dilthey*, cit., vol. 2, pp. 188-190.

lità emotiva, e c'è anche una articolazione tra la tonalità di fondo e gli stati d'animi mutevoli.

Come spesso accade nella sua opera, Bollnow cerca di ricavare dall'analisi adeguata della cosa stessa il corretto rapporto nei suoi confronti. Qui questa tendenza assume l'aspetto del giusto rapporto con la mutevolezza degli stati d'animo. Si ricorderà che nello studio su Jacobi Bollnow aveva individuato nell'attenzione eccessiva e nell'indulgenza per le proprie tonalità emotive, così come si trova rappresentata nel personaggio di Allwill, un atteggiamento patologico. Bollnow ritiene infatti che prestando un'attenzione esclusiva alla liberazione dalle tonalità emotive si corre il rischio "di diventare incapaci di adempiere i compiti che la vita ci pone in ogni momento, perché, volendo conservare l'equilibrio interiore, ci si può sottrarre facilmente a situazioni cui la vita impone di sottoporsi"⁵⁵. Il criterio di riferimento rimane per lui il contatto pratico con la vita: "la genuinità dell'intera vita interiore – si legge infatti in un passaggio – si può sviluppare solo nella resistenza della realtà"⁵⁶. Dunque l'estrema cura negli equilibri dell'anima è già un segno che il rapporto di contatto con la realtà vitale è in qualche modo divenuto problematico. Bollnow sostiene che un fermo atteggiamento caratteriale può regolare la mutevolezza degli stati d'animo e intervenire anche sulle tonalità di fondo. "Nell'atteggiamento – scrive Bollnow – l'uomo forma i fondamenti vitali dati nella tonalità affettiva dal punto centrale interno. Solo nell'atteggiamento acquista pertanto un libero rapporto verso le tonalità. Così tonalità emotive e atteggiamento determinano la costituzione generale dell'uomo che poi si trova a fondamento di ogni singolo vissuto affettivo e di ogni comportamento vitale. La tonalità designa il fondamento naturale ed è così ciò che è ovviamente il primo. L'atteggiamento designa il dare nuova forma a partire dalla libertà dell'uomo"⁵⁷. In sostanza, secondo Bollnow l'atteggiamento è una forma di rapporto con se stessi che regola gli stati d'animo. La sua tesi è che se si riesce ad assumere distanza dalla tonalità seguendo il filo conduttore di un qualche atteggiamento produttivo, ad esempio il lavoro, la forma stessa crea la tonalità più giusta per il suo svolgimento⁵⁸. Quindi l'atteggiamento non è un mero gesto esterno, ma forma la stessa vita interna. Si forma così la stabilità

55. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 134.

56. *Ibid.*, p. 154.

57. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 160. Non sarebbe difficile mostrare che Bollnow ha qui formulato *avant la lettre* alcune tesi della psicologia analitica contemporanea: l'idea ad esempio che la cura del Sé attraverso l'"igiene" dell'anima basata sulla ricerca degli stati d'animo di volta in volta opposti alla tonalità del momento in fondo impoverisce il rapporto con la vita, rende incapaci di vivere in fondo sia le esperienze negative sia quelle positive e finisce con il diventare una forma di anestetico generale dell'anima. La strada che qui intravede Bollnow è quello dello sperimentare a fondo tutte le tonalità affettive e del formarle a partire dal centro di sé nella relazione di contatto pratico con la realtà. Bollnow guarda all'atteggiamento come centro interiore che non si lascia travolgere dal mutevole succedersi delle tonalità e così dà forma e stabilità ai vissuti.

58. Gabriele Klappenecker ha offerto un commento a questo concetto bollnowiano degno di attenzione: "Ad esempio è possibile disattivare attraverso il lavoro l'influsso perturbante di tonalità spiacevoli. Le tonalità favorevoli al lavoro non vengono mai da sé, ma per una decisione volontaria si può anche intraprendere un lavoro per il quale non si è disposti. Se si resiste sufficientemente a lungo, può darsi che la resistenza poco alla volta ceda, la tonalità inibente si ammorbidisca e sorga la tonalità produttiva dal successo del lavoro che va avanti". Cfr. G. Klappenecker, *Offenheit für die Fülle der Erscheinungen*, cit., p. 78.

dell'atteggiamento caratteriale, che è di estrema importanza, dal momento che solo un carattere stabile può riuscire nel difficile compito di “fondere nella totalità della connessione della vita gli impulsi sempre nuovi che provengono dall'esterno”⁵⁹. Bollnow stabilisce qui un rapporto fra tonalità emotiva e atteggiamento (*Haltung*)⁶⁰ analogo a quello tra vita e forma: entrambe sono espressione necessaria della stessa realtà umana. Nel suo contenuto positivo la tonalità apre al contatto con il mondo, l'atteggiamento conferisce stabilità alla vita. Bollnow vede fondato così “nella cosa stessa” lo stretto rapporto tra psicologia ed etica come discipline. Sul rapporto tra psicologia ed etica avremo modo di ritornare più avanti, per cui conviene insistere ancora sul confronto di Bollnow con Heidegger, anche perché in tale confronto si gioca la possibilità di un'ermeneutica antropologica.

Forte dell'insegnamento diltheyano, Bollnow rimane convinto che “ogni singola [sci.: tonalità] conduce immediatamente all'essenza dell'uomo... in una maniera nuova che non può essere costruita in anticipo e non si unisce alle rimanenti in un sistema costruito in senso simmetrico”⁶¹. Il principio che ogni parte è in rapporto immediato con il tutto assume qui una portata e un significato inconciliabili con l'analitica del *Dasein*. Questa appare a Bollnow come una costruzione imponente che però ha fondamenta precarie, dal momento che tutte le determinazioni fondamentali dell'uomo vengono ricavate a partire da un fenomeno su cui cade in maniera privilegiata ed esclusiva l'attenzione. “L'angoscia – scrive Bollnow a proposito della *Daseinsanalytik* – appare dunque in maniera esemplare come fondamentale tonalità affettiva del tutto sviluppata, e soltanto dall'indagine di questa tonalità vengono ricavati tutti i risultati filosofico-antropologici che andrebbero ottenuti dall'indagine delle tonalità emotive in generale”⁶². Da questa assolutizzazione dell'angoscia deriva anche una tendenziale sottovalutazione di altri fenomeni che all'angoscia non si lasciano ricondurre. Non è qui solo in gioco la comprensione adeguata delle tonalità allegre come la gioia, la letizia, la felicità ecc.; il punto cruciale riguarda il metodo e l'apertura al nuovo⁶³. Nell'analitica del *Dasein* le altre tonalità esprimono solo un “modo difettivo” della tonalità emotiva originaria; se ne conclude che “le altre tonalità emotive non aprono ad alcunché di nuovo riguardo all'essenza dell'uomo, non mostrano nulla di nuovo sotto l'aspetto del contenuto, ma possono solo confermare da un altro lato quanto è già conosciuto nell'angoscia”⁶⁴. Ma proprio questo è dubbio. Come è stato notato, Bollnow ha svolto un discorso sull'esperienza della realtà negli stati di ebbrezza dionisiaca non artificialmente indotti. Questi stati di ebbrezza non possono essere integrati nello schema heideggeriano poiché in essi non si acquisisce solo la sensibilità soggettiva, ma l'intera esperienza dello spazio-tempo si trasforma⁶⁵. “Si mostra che il rapporto delle to-

59. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 138.

60. Bollnow riprende qui un concetto di Hans Lipps, *Die menschliche Natur*, in *Werke III*, Frankfurt, Klostermann, 1941 (2ª ed: 1977, 18-24.), ma lo reinterpreta alla luce della dialettica diltheyana di vita e forma.

61. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 44.

62. *Ibid.*, p. 67.

63. Come si vedrà più dettagliatamente nella quarta parte di questo lavoro, questo punto separa in maniera decisiva l'ermeneutica di Heidegger-Gadamer da quella di Bollnow.

64. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 67.

65. “Mentre l'individuo ansioso – nota Bräuer – si sperimenta isolato e tagliato fuori da ogni

nalità depresse con le tonalità allegre – si legge infatti nel testo bollnowiano – conduce a questioni filosofiche profonde perché nel passaggio dalle une alle altre l’animo umano non solo si riempie di nuovi contenuti, ma si trasforma nel tempo nella sua forma⁶⁶. La forma cui qui Bollnow accenna è in sostanza l’esperienza del tempo. Bollnow porta l’attacco decisivo all’analitica del *Dasein* sfidando Heidegger proprio sul piano a lui congeniale dell’esperienza originaria della temporalità. La sua analisi mostra che le tonalità allegre offrono contenuti nuovi e ristrutturano l’esperienza del tempo. Nelle tonalità allegre il tempo non è vissuto negli attimi isolati della decisione esistenziale, come dice Heidegger, ma tende a dileguare. “L’attimo – scrive Bollnow – ora non è più messo in evidenza isolatamente come la punta della decisione, ma in una continuità che travalica il tempo è connesso nell’intero di una connessione più grande⁶⁷. Si vive qui l’identità del tempo presente e quello passato, l’esperienza dell’eterno nell’attimo. Il dileguare della coscienza ordinaria del tempo schiude l’accesso a una nuova dimensione dell’essere ed è segno “dell’ultimo, estremo compimento della vita⁶⁸. Richiamandosi a una bella formulazione di Oskar Becker, Bollnow oppone alla decisione esistenziale (*Entschlossenheit*) di Heidegger il concetto dell’“esser portati” (*Getragenheit*): nelle tonalità emotive elevate l’esperienza dell’assenza di tempo produce in chi la vive “una libera leggerezza” che rende possibile “una connessione armonica con il mondo circostante⁶⁹. In altri termini, nelle tonalità emotive elevate cambia il senso della relazione al mondo, alla società e alla natura. Che Heidegger non abbia riconosciuto il significato di questa esperienza del tempo di cui parlano i poeti e i mistici, e che in realtà è sempre accessibile là dove la vita si condensa nelle tonalità allegre, dipende dall’aver attribuito all’angoscia un valore chiave per la comprensione dell’umano.

Bollnow insiste su questo aspetto per far crollare tutto l’edificio dell’analitica del *Dasein*. Il dualismo di autenticità e inautenticità è infondato, perché questo presuppone che la vita quotidiana, la vita che non assume l’esistenza nel senso della decisione, abbia valore come modo derivato, sia quindi in qualche modo inferiore all’autenticità della cura. Invece, insistendo sulla specifica esperienza del tempo nelle tonalità allegre, Bollnow vuole dimostrare proprio che c’è “uno stato di vita elevata e compiuta che è di tutt’altro tipo rispetto all’exasperazione dell’esistenza autentica⁷⁰. Essa non è “la sempre rinnovata attuazione dell’attimo esistenziale”,

possibilità di creazione, nelle tonalità allegre l’uomo acquista piuttosto contatto ed energia, la capacità di percezione sensibile si estende, possibilità di comprensione e di azione si moltiplicano, sorgono condizioni più favorevoli per un fare produttivo”. Cfr. G. Bräuer, “Otto Friedrich Bollnow”, in: J. Speck (Hrsg.), *Geschichte der Pädagogik des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde., Stuttgart, Kohlhammer, 1978, pp. 107-108.

66. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 77.

67. *Ibid.*, p. 170.

68. *Ibid.*, p. 242. Questo è il senso dell’esperienza meridiana così come Bollnow la elabora interpretando la parola poetica di autori come D’Annunzio, Nietzsche, Mallarmé. Cfr. Bollnow, *Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter*, Stuttgart, Kohlhammer 1953, in particolare il saggio “Der Mittag. Ein Beitrag zur Metaphysik der Tageszeiten”, pp. 141-177. Cfr. anche Bollnow, *Rilke*, Stuttgart, Kohlhammer 1951, in particolare le pp. 322 sgg.

69. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 244.

70. *Ibid.*, p. 78.

quanto piuttosto “la continuità dell’essere portati da uno sviluppo temporale”; nell’esperienza di tale continuità l’attimo esistenziale “dilegua nell’attimo felice in cui il tempo sembra acquietarsi in un ‘permanente ora’”⁷¹. Il punto di vista conseguito in quest’esperienza rende possibili “altre forme della conoscenza che guardano le cose, soprattutto gli oggetti della vita vegetale e animale e le opere d’arte dal loro proprio centro”, per le quali “è necessaria un’altra disponibilità affettiva rispetto a quella che si consegue a partire dall’angoscia, ossia un rilassamento (*Gelassenheit*) che poggia felicemente in se stesso, il quale, poiché è sicuro di sé, ha anche la tranquillità di accogliere altre cose a partire dal loro proprio centro”⁷². Anche se trattato frammentariamente, il motivo del rilassamento e della tranquillità d’animo occupa un posto centrale in questa concezione. L’esperienza della leggerezza e della continuità, in apparenza non visibile, tra passato e presente nelle tonalità allegre va di pari passo con un atteggiamento morale di rilassamento, di “mollare la presa”, un lasciarsi andare in cui si schiude una diversa comprensione dell’umano⁷³.

71. *Ibid.*, p. 81. Del resto, riprendendo un argomento che aveva già formulato in *Existenzphilosophie*, Bollnow respinge anche la tendenza implicita nel concetto di esistenza a separare la sfera dell’autenticità dalla dimensione sociale. (Bollnow, *Existenzphilosophie*, cit., p. 356. Cfr. più indietro I. 4) Se per Heidegger il *Dasein* consegue la sua autenticità singolarizzandosi, risolvendo i suoi legami con la comunità, con quella sfera del “si” che rappresenta la deiezione, la vita inautentica ancora inconsapevole della propria responsabilità, Bollnow sostiene piuttosto la causa delle formazioni sociali, della comunità. “La vita in queste maggiori connessioni – osserva Bollnow – non può essere equiparata semplicemente con il *Dasein* inautentico, ma anche esse sostengono l’uomo, hanno un contenuto proprio e specifico e una forza formatrice grazie a cui sostengono l’individuo e determinano la sua forma”. (Id., *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 80). Quello che Bollnow rivendica qui è proprio il carattere formativo della vita sociale, che la distinzione tra il momento puramente formale dell’autenticità e la dimensione inautentica finisce di fatto con il discreditare. Il mondo storico non è solo “massa”, ma un intero articolato.

72. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 83.

73. Il concetto di *Gelassenheit* è di difficile traduzione in italiano. Siccome per Bollnow è di centrale importanza e ritorna in diverse opere, è opportuno fare alcune precisazioni. Una fonte classica di tale concetto, che Bollnow ben conosce – come risulta dalla sua opera sulle virtù – è Meister Eckart. Giocando sulle parole, Eckart dice in sostanza che “gelassen” è colui che “alles gelassen hat”, è rilassato colui che ha lasciato tutto. Ovviamente è un concetto di origine mistica; lo spogliarsi degli abiti di questo mondo, come fa San Francesco, può simboleggiarlo, ma nell’accezione di Bollnow non è tanto in gioco la povertà materiale in questo lasciare: egli intende più che altro il modo in cui ci si apre al mondo esterno e si agisce nel mondo esterno, e questo rinvia all’assenza di “io”, quello che i taoisti chiamano “agire senza agire”. La mia tesi è che Bollnow ha intravisto questo problema sin dalle prime formulazioni sul concetto di *Ehrfurcht*, che come si ricorderà mostra una condizione di attiva passività e passiva attività; ho riformulato questo concetto in termini di dimensione “mediale” della soggettività, ma la sostanza del concetto è la stessa che viene affermata anche nel campo dell’analisi psicologica: è possibile una comprensione di senso che non è quella chiusa di una soggettività autoreferenziale, ma quella “fluttuante” che apre a una relazione più centrata e rispettosa del centro altrui e della natura. Sotto l’influsso dello zen giapponese il tardo Bollnow ha riformulato esplicitamente il concetto di *Gelassenheit* nel senso di *Ichlosigkeit*. Traduco dunque questo concetto nella maniera più semplice possibile, appunto come “rilassamento”, avvertendo che qui si intende un’apertura interiore, un “mollare la presa”, di cui quello che intendiamo solitamente per rilassamento, l’aspetto fisico, magari è il correlato funzionale, ma di per sé non basta: ci potrebbero essere persone estremamente rilassate e al tempo stesso estremamente egocentriche perché appunto non hanno fatto ancora l’esperienza del lasciare l’attaccamento all’io.

In questa prospettiva Bollnow recepisce il “grande meriggio” nietzscheano. L’esperienza dell’eterno nell’attimo e l’esperienza meridiana come momento di compiutezza hanno un senso morale, non estetico⁷⁴. Nella lettura di Bollnow il concetto nietzscheano diventa simbolo di una diversa esperienza della temporalità: il dileguare del tempo nell’esperienza dionisiaca è pensato come parte di “una più ampia struttura temporale del *Dasein* umano, in maniera tale che i punti culminanti qui sciolti dalla connessione generale della vita manifestino il loro significato e la loro forza formante nella connessione della vita stessa, così come anche in Nietzsche la capacità di ‘sentire in modo storico’ era stata inclusa nella storicità complessiva della vita umana come parte dotata di senso”⁷⁵. In altri termini si può dire che Bollnow vede nella vita quotidiana il banco di prova dell’esperienza meridiana⁷⁶. Bollnow distingue infatti tra stati illusori e stati produttivi. I primi hanno un valore relativo, i secondi invece attingono nell’esperienza “meridiana” quelle forze capaci di ritornare al tempo storico per trasformare la vita. Così il “grande meriggio” non è un’ebbrezza artificiale che separa dai rapporti comunitari, non è solo “un momento di pausa nel vissuto della felicità, ma è in uno il punto decisivo di svolta con cui comincia una nuova vita (o una nuova epoca)”⁷⁷. Parliamo dunque di un’esperienza di consapevolezza grazie a cui si diventa capaci di ritornare alla vita quotidiana con un’energia rinnovata. La temporalità delle tonalità allegre si mostra come quell’esperienza in cui si incontra la realtà della società e della natura a partire da un nuovo centro. Guardando agli sviluppi dell’ultimo Bollnow si può ben dire che il tempo dell’esperienza meridiana è quello che si schiude creativamente quando ci si libera dalla prospettiva chiusa dei propri pregiudizi e del proprio egocentrismo.

I sentimenti patologici e i fenomeni della vita cosciente

Negli anni successivi alla guerra Bollnow ha approfondito in una serie di saggi brevi i temi della psicologia filosofica. Lo ha fatto sempre nella prospettiva a lui cara di “un’antropologia unitaria (ossia che riguarda l’uomo nella sua unità)”⁷⁸ ca-

74. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 239.

75. *Ibid.*, p. 219.

76. Questo forte senso pratico che assume per Bollnow la quotidianità come banco di prova per l’esperienza del tempo è stato riconosciuto nella letteratura critica come un elemento che distingue la filosofia bollnowiana dalla filosofia dell’esistenza. “Per quanto riconosca le profonde intuizioni della filosofia dell’esistenza riguardo alle questioni etiche – scrive Lengert –, Bollnow pronuncia qui una parola liberatoria. Ci devono essere anche altre possibilità di compimento proprio e di genuina eticità rispetto a quella autenticità che in fondo può riuscire occasionalmente solo a una chiara attenzione filosofica. Ma un senso comprensibile possono avere questi punti culminanti di compimento umano solo se rimangono connessi nell’intero della vita e sono produttivi per essa. Altrimenti rimangono isolati e senza risonanza. Solo in questa connessione e in relazione alla quotidianità sono autentici punti culminanti”. Cfr. Rudolf Lengert, “Aspekte einer aufbauenden Philosophie bei O.F. Bollnow”, in: *Bildung und Erziehung*, 16 (1963), p. 219.

77. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 239.

78. Id., *Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947 (3ª ed. 1962, 5).

pace di andare oltre le tradizionali distinzioni fra un ambito strettamente psicologico e uno etico. Bollnow ha rivolto l'attenzione ad alcuni sentimenti patologici e a una interpretazione della vita cosciente sana con l'ambizione esplicita di aprire un nuovo approccio alla comprensione generale dell'umano a partire dai singoli fenomeni. Si è visto che le *Stimmungen* vanno comprese come forme immediate della vita emotiva⁷⁹. In particolare le tonalità allegre schiudono al mondo, facendo scomparire in un'apertura estatica la distinzione tra soggetto e oggetto; invece le tonalità depresse "separano l'uomo dal mondo e lo rinchiudono in se stesso. Ogni grande dolore, ogni reale disperazione rigetta l'uomo nella sua solitudine"⁸⁰. Anche se Bollnow non lo dice esplicitamente, questo vissuto di separazione è la chiave di volta per interpretare fenomeni come ad esempio la collera, la rabbia, l'ira e così via. I sentimenti patologici rappresentano infatti il modo in cui il sentimento con il suo vissuto intenzionale si innesta sulla tonalità emotiva di chiusura e afferma l'opposizione tra sé e il mondo. Nel caso della collera e della rabbia questo processo è particolarmente visibile. In alcuni casi limitati esse risultano utili alla vita e sensate, ma sono nel complesso una maniera inadeguata di rispondere alle situazioni del mondo, sono delle manifestazioni patologiche, "espressione di uno sviluppo difettivo nella relazione dell'uomo con il mondo"⁸¹. La deformazione della struttura psichica nel sentimento della collera consiste nel fatto che qualsiasi evento esterno viene soggettivamente vissuto come rivolto contro di sé; l'unica risposta possibile diventa a quel punto la rivolta della propria autocoscienza offesa. A differenza di uno stato diffuso di malumore, che è uno stato generale e stabile di insoddisfazione per il quale si è scontenti e burberi e ci si separa dal partecipare alla sofferenza e alla gioia degli altri, l'andare in collera è per Bollnow "una vera attività"⁸², che ha un senso intenzionale. Tuttavia è una forma di attività sui generis, perché il suo risultato, l'assalto di collera, non ha finalità costruttive ed è espressione piuttosto di una perdita di controllo. "Chi va in collera – si legge in un passaggio – ha perso il dominio della situazione. La collera è espressione della propria impotenza, un sentimento della propria insufficienza"⁸³. Anche per la rabbia vale un discorso analogo, anche se con delle specifiche particolarità. Da un lato la rabbia può essere considerata l'acme della collera e quindi a maggior ragione chi si arrabbia perde il controllo, non è più "signore di se stesso"⁸⁴; d'altro lato, il senso intenzionale del sentimento di collera si stempera: c'è solo un'occasione che dà la stura alla rabbia distruttiva, così come manca un chiaro riferimento a un avversario. La rabbia si distingue a sua volta dalle tonalità emotive perché è breve, rapida e intensa. Il senso del fenomeno sta nella volontà distruttiva: "La rabbia – osserva Bollnow – rimane

79. "Le tonalità emotive non hanno alcun oggetto determinato. Esse sono stati, colorazioni dell'intera esistenza umana in cui l'io prende coscienza di sé immediatamente in una maniera determinata, ma che non rinviano a qualcosa che si trova prima di esse". Cfr. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., 35.

80. Id., *Neue Geborgenheit*, cit. (4ª ed. 1979, 140).

81. Id., *Einfache Sittlichkeit*, cit., p. 100. Per una trattazione approfondita di questi aspetti dell'etica bollnowiana rinvio a G. Schütz, *Lebens Ganzheit und Wesens Offenheit des Menschen*, cit., pp. 331-356.

82. Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*, cit., p. 96.

83. *Ibid.*, p. 98.

84. *Ibid.*, p. 101.

sempre una reazione primitiva, un colpo di testa. L'uomo si arrabbia quando un'azione conforme a uno scopo non gli appare più raggiungibile⁸⁵. La rabbia può essere considerata come il sentimento distruttivo che fa emergere gli strati più oscuri e profondi della vita, là dove si percepisce un ostacolo insormontabile nella relazione tra sé e il mondo.

I sentimenti dell'ira e dell'odio, sia pur diversi tra loro, hanno per Bollnow un diverso valore. Se collera e rabbia esprimono la capitolazione distruttiva della relazione con il mondo, l'ira e l'odio nascono sulla base di un diverso senso: la consapevolezza che un ordine oggettivo è stato infranto e la volontà di ripristinarlo. La differenza tra i due sentimenti è che nell'odio l'altro, nella forma personale, di classe, di genere e così via, "viene sentito come oppressore della propria esistenza e così chi odia si sente difensore dei suoi sacrosanti diritti nel suo odio"⁸⁶. Può sembrare strana questa elevata considerazione di tali sentimenti, l'odio come "espressione della risolutezza della propria presa di posizione"⁸⁷ e l'ira come "un fattore stabilizzante l'eticità vigente"⁸⁸. Ma Bollnow attribuisce a questi sentimenti una libertà che raramente si riscontra nella collera e nella rabbia, ragione per cui essi appaiono come veri e propri sentimenti morali in cui si decide di se stessi in relazione a un ordine oggettivo. Per provare ira e odio, occorre avere carattere, spina dorsale, cosa che agli ignavi e agli indifferenti manca. Nonostante questo riconoscimento Bollnow però non ne giustifica sempre la funzione. La buona coscienza e il senso di sdegno che accompagna l'ira può degenerare facilmente in un atteggiamento fariseico, così come "chi odia vede solo ciò che si trova nella direzione del suo odio"⁸⁹. L'odio finisce con l'essere unilaterale e cieco; la sua funzione sta nel facilitare una presa di posizione esistenziale, ma là dove tale assunzione di responsabilità avviene sulla base di solidi principi morali, l'odio diventa non solo superfluo, ma anche di ostacolo alla comprensione reciproca. Nel complesso si può notare che Bollnow attribuisce un'elevata importanza vitale ai sentimenti difettivi, ma sostiene anche che occorre integrare tali energie. Se questo non accade, è aperta la strada alla distruttività, al fanatismo e ad altre forme di disumanità. Nella visione di Bollnow c'è un primato pratico della ragionevolezza, della compassione e del profondo rispetto per la vita⁹⁰.

Il suo concetto della vita cosciente e dei fenomeni collegati va in questo senso. Bollnow assume un punto di vista pratico: le forme di vita coscienti si distinguono da quelle inconscie non tanto sotto l'aspetto della chiarezza intellettuale quanto piut-

85. *Ibid.*, p. 104.

86. *Ibid.*, p. 112.

87. *Ibid.*, p. 116. C'è un elemento esistenziale che viene messo in luce in questa considerazione dell'odio e che Schüz ha ben colto; si vedano le sue lucide osservazioni in G. Schüz, *op. cit.*, pp. 351-356.

88. Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*, cit., p. 110.

89. *Ibid.*, p. 115.

90. È a questo punto che si riallaccia idealmente il discorso bollnowiano sul rapporto tra ragione e passione, e che ho preferito trattare più avanti discutendo delle teorie delle virtù. Posso anticipare che secondo Bollnow le passioni animano la struttura psichica con una profonda energia vitale, ma se non vengono integrate dalla ragionevolezza finiscono con l'essere forze distruttive e al limite disumanizzanti.

tosto della responsabilità. “Fare qualcosa con coscienza – scrive Bollnow – significa: aver posto in questione la legittimità di questa maniera di agire ed esserci esplicitamente decisi a suo favore. Con questa decisione si assume la piena responsabilità”⁹¹. Secondo l’ermeneutica della vita la coscienza personale consiste nella capacità di comprendere il proprio agire e di assumersene la responsabilità. Ma così cambia anche il concetto di autocoscienza, identificato ora con il modo in cui si risponde del proprio comportamento senza temere le critiche o le opinioni altrui. “La coscienza – scrive Bollnow al riguardo – diventa anche qui un modo in cui l’uomo si rapporta responsabilmente a sé. Cosciente di se stesso significa qui: sicuro di sé nei confronti dello sguardo critico degli altri uomini giacché si può rispondere (ossia dare una risposta alle loro accuse) del proprio agire”⁹². L’autocoscienza può degenerare in forme di orgoglio e aggressività, ma il nucleo positivo del fenomeno secondo Bollnow è di fondamentale importanza per la vita: rispondendo del proprio agire, si diventa se stessi; come a dire che il carattere morale, l’identità si forma proprio nel processo dell’interazione sociale e nella capacità di sentirsi sicuri, di rispondere del proprio operato di fronte al tribunale del mondo.

È interessante a questo proposito la distinzione tra coscienza e consapevolezza. Bollnow introduce il concetto di consapevolezza (*Bewusstheit*) a indicare “la condizione di un tale libero e chiaro stare in rapporto a se stessi raggiunto nei processi decisionali. Questa consapevolezza non va confusa con la sicurezza istintiva di un uomo che non è stato percorso ancora da un dubbio, ma al contrario sorge proprio attraverso il superamento del dubbio ed è perciò una sicurezza raggiunta da sé in libertà”⁹³. Dunque in quest’accezione la consapevolezza rappresenta l’esito di un percorso che attraverso dubbi e crisi ha raggiunto una nuova e più profonda sicurezza; nel suo nucleo c’è un elemento di riflessione, un elemento mediato attraverso cui “il significato di ogni vissuto particolare diventa chiaro nella connessione intera della sua vita”⁹⁴. A testimonianza ulteriore del primato che Bollnow attribuisce alla vita pratica si può citare il fatto che per lui la forma più acuta di consapevolezza sta nella capacità di esser desti e aperti ai sensi e al mondo. Essa sta all’opposto dell’atteggiamento del sognatore, che vive in un passato o in un futuro irreali, ed è piuttosto un atteggiamento psicologico che si radica nel presente: “L’uomo è dunque desto – si legge in un passaggio significativo – fintanto che è interamente aperto al mondo, in un contatto dei sensi genuino e immediato, pronto a rispondere anche al più piccolo stimolo. La destezza (*Wachheit*) significa dunque prontezza nella reazione, velocità del rispondere a ogni opportunità che si offra”⁹⁵. Essa esprime una qualità della presenza cosciente che può essere considerata una virtù, e ben si presta ad aprire la strada alla considerazione delle virtù come fenomeni della vita morale.

91. Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*, cit., p. 122.

92. *Ibid.*, p. 128.

93. *Ibid.*, p. 131.

94. *Ibid.*, p. 134.

95. *Ibid.*, p. 137.

Uno sguardo retrospettivo

Proviamo ora a tracciare un bilancio del rapporto tra psicologia e antropologia in Bollnow. La psicologia bollnowiana tratta le tonalità emotive come momento di esperienza primaria del mondo in cui soggetto e oggetto sono ancora indistinti, essa si estende anche a una vasta gamma di sentimenti, che spaziano dai sentimenti della vita morale come l'attenzione e il pudore a un sentimento cosmico come il timore reverenziale fino a includere le patologie della vita cosciente. Ma come è stato giustamente osservato, la psicologia serve a Bollnow come "base di partenza per quello che gli interessa veramente, la determinazione dell' 'uomo nella totalità dei suoi rapporti con il mondo', l'antropologia"⁹⁶. Nell'analisi di tutti questi fenomeni lo sguardo è costantemente rivolto a come essi si inseriscono nel contesto generale della vita e su cosa si apprende da essi riguardo alla natura umana. I risultati di quest'indagine si possono riassumere per grandi linee. Nel saggio sul timore reverenziale i sentimenti della sfera morale appaiono come strumenti a difesa dell'interiorità propria e altrui; nelle *Stimmungen* Bollnow dimostra invece che le tonalità allegre ristrutturano la comprensione del tempo rinnovando lo slancio vitale e morale della persona, laddove tonalità depresse in cui prevale un senso di chiusura possono portare a sentimenti distruttivi e di opposizione al mondo. Inoltre per lui la coscienza è consapevolezza strettamente legata alla vita pratica. Ma così alle tonalità emotive, per quanto rilevanti, non viene riconosciuta più importanza di quanto ne abbiano, ad esempio, i fenomeni morali⁹⁷. Al comportamento morale va attribuito in linea di principio lo stesso valore che ha la dimensione psichica. Sentimenti e atteggiamenti morali rinviano gli uni agli altri come vita e forma. Del resto, la vita pratica rappresenta per Bollnow termine di confronto e criterio di giudizio per l'equilibrio e la "salute" della vita psichica, che non si ripiega su di sé alla ricerca della propria "igiene", ma trova nel rapporto con la realtà, nell'impiego dell'energie per il conseguimento dei propri fini pratici il suo sbocco naturale. Se l'analisi delle tonalità emotive e dei sentimenti ha un ruolo di spicco, è perché Bollnow ne riconosce la funzione euristica, ma paradossalmente la sua ricerca trova che la sfera psichica non può essere assolutizzata. In questo senso si può dire che la psicologia filosofica di Bollnow rinvia all'antropologia come comprensione dell'umano nella totalità delle sue manifestazioni.

Così intesa, l'antropologia si pone come diretta concorrente dell'ontologia fondamentale e del trascendentalismo. Nelle *Stimmungen* Bollnow polemizza con Heidegger, ma il senso della sua polemica si rivolge più in generale contro ogni tentativo di ridurre l'insondabilità della vita a una struttura formale. Bollnow riprende il principio diltheyano della storicità della vita⁹⁸ e lo sfrutta in senso operativo: se l'i-

96. W. Kretschmer, "Bollnow Verhältnis zur Psychologie", in F. Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow*, cit., p. 302.

97. Forse si spiega anche così il fatto che l'aspetto corporeo non venga posto adeguatamente in risalto da Bollnow nell'analisi delle tonalità affettive. Non esagera H. Fahrenbach quando osserva che tanto nell'*Existenzphilosophie* quanto in Bollnow manca una considerazione adeguata del doppio aspetto di elemento corporeo e psichico in cui si presenta l'esperienza umana, sviluppata invece in Plessner; cfr. H. Fahrenbach, "Differentielle Interpretation, Strukturanalyse und offene Wesensfrage. O.F. Bollnows Beitrag zur Methodenreflexion philosophischer Anthropologie", in F. Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow*, cit., p. 108.

98. È noto che Dilthey si era opposto non solo alla metafisica, ma anche all'idea di un soggetto

dentità dell'uomo sta non nella ragione, ma nella sua storicità, l'antropologia filosofica non può ritenere che la natura umana sia atemporale e immutabile. "Non esiste una rigida essenza dell'uomo – si legge in *Das Wesen der Stimmungen* –, che a partire dalle più diverse testimonianze possa essere indagata in una maniera immutabile e possa così essere posta a fondamento come oggetto dell'antropologia filosofica, ma quest'essenza si trasforma nel corso della storia"⁹⁹. C'è qui l'idea che la storicità della vita significa creatività, produzione di forme che portano a esprimere la vita in manifestazioni specifiche, e vanno comprese con strumenti adeguati¹⁰⁰. Proprio questo è il punto determinante che distingue l'antropologia bollnowiana da ogni impostazione che intenda prescindere dalla coscienza storica. Bollnow ritiene che buona parte dei tentativi precedenti, ivi compreso quello dello stesso Scheler, abbiano mostrato limiti da un punto di vista metodologico, dal momento che tentano di ricondurre la molteplicità dei fenomeni del comportamento a un aspetto principale secondo il principio del "non altro che". Bollnow guarda invece diltheyanamente alla "totalità di tutti fenomeni empiricamente dati"¹⁰¹. E questa prospettiva in concreto equivale al fatto che "l'antropologia filosofica assume ogni singolo aspetto della vita umana ... come qualcosa che non si lascia intendere a partire da qualcosa di già noto, ma da cui si può ricavare qualcosa di nuovo e di irripetibile sulla vita umana che non potrebbe essere acquisito in alcun altro modo"¹⁰². L'approccio ermeneutico all'antropologia vede nelle espressioni della vita la produzione di qualcosa di nuovo e sostiene che nessuna di esse può essere assottigliata se si vuole intendere la vita nella sua globalità. La sua specificità metodologica sta

trascendente in quanto astratta, avulsa dalla concretezza delle esperienze maturate dall'uomo storico. Invece – egli scrive – "la totalità della natura umana è solo nella storia". (GS VIII, 204) Ne deriva che l'identità umana non è ritrovabile in un'essenza astratta, ma consiste invece nella sua radicale storicità. Questo è il senso della famosa affermazione secondo cui "quel che l'uomo è, glielo dice solo la sua storia" (GS VIII, 226). Nello storicismo ermeneutico diltheyano l'aspetto ontologico dell'identità umana e l'aspetto gnoseologico della sua conoscenza rimandano così l'uno all'altro. La radicale storicità che Dilthey attribuisce all'uomo significa dunque che la conoscenza dell'uomo deve muovere dalle sue manifestazioni e oggettivazioni perché un'essenza che prescinda da tali oggettivazioni non si mostra mai. "Quel che l'uomo è e quello che vuole – si legge in un altro luogo –, lo si sperimenta solo nello sviluppo del suo essere attraverso i millenni e mai fino all'ultima parola, mai in concetti universalmente validi, ma sempre solo nelle esperienze viventi, che sgorgano dal profondo del suo intero essere". (GS VI, 57) Il punto fondamentale è che tali esperienze sono sempre qualcosa di creativo che produce nuove forme. Ben prima di sviluppare in maniera autonoma e originale questo concetto, lo stesso Bollnow ha colto la centralità di questo punto in Dilthey: "Qui non si tratta del fatto – nota Bollnow – che la vita umana scorre e quindi si lascia intendere solo per il tramite dell'espressione, ma invece del fatto che questa espressione stessa è creativa e perciò produce quello che senza di essa non sarebbe affatto presente". Cfr. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 180.

99. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 21.

100. Era la tesi già sostenuta in "Zum Begriff der Geschichtlichkeit", cit. Nelle *Stimmungen* Bollnow non esclude la possibilità che si possa trovare qualcosa di comunemente umano anche al di là delle barriere rappresentate dalle epoche e dalle culture; esclude piuttosto che si possano determinare a priori tali aspetti; è compito di una ricerca empirica individuare tali fenomeni del comportamento umano. Per questo Bollnow preferisce di gran lunga assumere la responsabilità del carattere inevitabilmente problematico e indeterminato delle proprie affermazioni rispetto a una comoda e rassicurante "universalità", che alla prova dei fatti si dimostra illusoria e unilaterale.

101. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 18.

102. *Ibid.*, p. 16.

proprio nel fatto che “porta ogni singolo carattere in una relazione immediata e originaria con la totalità della vita umana: proprio cercando di comprendere questo singolo carattere nel contesto di un intero più grande come dotato di senso e necessario”¹⁰³. L’antropologia bollnowiana muove dai fatti della vita, dai fenomeni del comportamento per comprenderne il senso alla luce dell’“intero della vita”¹⁰⁴. Volgendo retrospettivamente lo sguardo al metodo fissato in *Das Wesen der Stimmungen* e seguito nelle sue successive ricerche, Bollnow ha parlato di “principio dell’interpretazione antropologica dei singoli fenomeni della vita umana”¹⁰⁵. In sostanza, ogni fenomeno ha la sua ragione d’essere e dice qualcosa della vita: “come deve essere fatta – si legge in un luogo pregnante delle *Stimmungen* – l’essenza dell’uomo nel suo complesso, affinché questo fenomeno particolare dato nel fatto della vita si lasci intendere come parte dotata di senso e necessaria”¹⁰⁶? Per Bollnow la comprensione della parte a partire dal tutto modifica inevitabilmente anche la comprensione del tutto in funzione della parte, per cui “i risultati che sopraggiungano nuovi non vanno intesi come mere aggiunte o ampliamenti, ma ogni volta pervengono immediatamente al nucleo [*scil.*: dell’intero della vita]”¹⁰⁷. Questa antropologia ermeneutica si guarda dal trasformare ciò che è temporale in struttura atemporale; il suo limite – posto che di difetto si tratti – è che proprio per questo non giunge mai a chiudersi in un’immagine conclusiva. Richiamandosi al principio plessneriano della questione aperta¹⁰⁸, Bollnow ne offre una versione originale che ne accentua il valore euristico¹⁰⁹: “Solo nel sempre rinnovato affrontare nuovi fenomeni – si legge nelle *Stimmungen* –, nella problematizzazione sempre rinnovata di quello che si è creduto di intendere come essenza dell’uomo si può sviluppare

103. *Ibid.*

104. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., 18. Cfr. Dilthey, GS, I, p. XVIII; e GS XIX, p. 58.

105. Bollnow, “Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien”, cit., p. 30.

106. *Id.*, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., 16.

107. *Ibid.*, 18.

108. In *Macht und menschliche Natur* Plessner si riallaccia alla metodologia dello storicismo ermeneutico di Dilthey, seguendo in particolare l’interpretazione datane da Misch. (Misch, “Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften”, cit., p. 144.) Così anche Plessner distingue tra la “cognitio circa rem” dello spiegare nelle scienze naturali e la “cognitio rei” del comprendere nelle scienze storiche. Senonché per Plessner “cognitio circa rem” e “cognitio rei” si differenziano anche sotto l’aspetto diverso che assumono le risposte alle rispettive questioni scientifiche: mentre la prima offre comunque risposte nell’esperimento, onde la costruzione della domanda è già garanzia di una possibilità di risposta, la comprensione nelle scienze dello spirito deve rinunciare non già alla garanzia di una risposta, ma a risposte univoche. Gli oggetti delle discipline storiche “sono posti in questione nel senso del comprendere come insondabili in linea di principio. Sono questioni aperte” (H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., GS V, 181). È evidente qui il richiamo al concetto diltheyano dell’insondabilità della vita. Bisogna però guardarsi dal pensare che l’insondabilità degli oggetti del mondo storico poggi su una differenza materiale, e quindi rinvii a un aspetto ontologico; a renderli questioni aperte è piuttosto la procedura ermeneutica connessa al comprendere. Per un approfondimento di questi aspetti rinvio a S. Giannusso, *Potere e comprendere. La questione dell’esperienza storica e l’opera di Helmuth Plessner*, Milano, Guerini, 1996, pp. 128-133, 166-174. In questo volume cfr. il terzo capitolo.

109. Per un approfondito confronto delle metodologie di Bollnow e di Plessner rinvio a H. Fahrnbach, “Differentielle Interpretation, Strukturanalyse und offene Wesensfrage”, cit., pp. 80-118.

l'antropologia filosofica"¹¹⁰. All'interno dell'antropologia bollnowiana il principio della questione aperta rifiuta ogni impostazione metodologica che già per il suo modo di porre questioni costringa i fenomeni a rispondere in maniera tale da confermare schemi concettuali pre-costituiti. "Una questione aperta – scrive Bollnow retrospettivamente – ... non significa una questione cui non viene data o non si può dare risposta, ma una questione il cui risultato non è già prefissato dal tipo di posizione della domanda, ma è aperto a risposte nuove, sorprendenti e non previste"¹¹¹. Le conseguenze metodologiche di questo principio stanno in un'ermeneutica che non suppone più a priori, ma esplora il mondo dei fenomeni curando di rimanere aperta a quanto di nuovo i caratteri particolari di un fenomeno dicano riguardo alla totalità della vita.

2. I fenomeni della vita morale

A un primo sguardo può sembrare che i problemi della filosofia pratica non occupino un ruolo di spicco nella opera di Bollnow. A parte il volume sulle virtù, nella produzione bollnowiana prevalgono scritti di tipo pedagogico, antropologico e gnoseologico. In effetti Bollnow non ha lasciato una trattazione autonoma e sistematica delle tradizionali questioni dell'etica filosofica, ma l'interesse per la filosofia pratica è molto diffuso nella sua opera, come del resto nella tradizione del pensiero diltheyano¹¹². Si è visto che nel concetto dell'insondabilità della vita elemento teorico e elemento pratico sono strettamente connessi. Inoltre a partire dal secondo dopoguerra le opere bollnowiane sono costantemente percorse dal bisogno di confrontarsi con la filosofia dell'esistenza sotto il profilo etico e di contribuire con il lavoro concettuale a una rifondazione morale della vita¹¹³. In quel periodo Bollnow progettava un'etica a sé stante, poi rimasta incompiuta. Dal colloquio con Lessing e Göbbeler sappiamo che Bollnow aveva tenuto dei corsi universitari a più riprese sulle questioni dell'etica filosofica, suddivisa secondo la tradizione in dottrina dei doveri, dei beni e delle virtù¹¹⁴. Il tema dei beni ha sollecitato Bollnow in maniera particolare; egli vi è giunto sulla base del convincimento che "l'etica è stata fatalmente sospinta in un vicolo cieco orientandosi verso il concetto kantiano del dovere ... e che la questione dei beni, ossia di quello che rende possibile una vita felice,

110. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 19.

111. Id., "Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien", cit., p. 35. Cfr. nel terzo capitolo del presente lavoro la discussione più approfondita dei principi metodologici che guidano la ricerca bollnowiana.

112. Si ricorderà che in Dilthey la stessa fondazione antropologica e gnoseologica delle scienze dello spirito intende assumere un significato pratico. Su questo aspetto etico dello storicismo diltheyano nel contesto della moderna filosofia della storia rinvio a G. Cacciatore, "Ethik und Geschichtsphilosophie im kritischen Historismus", in D. Losurdo (Hrsg.) *Geschichtsphilosophie und Ethik*, Frankfurt a. M.-Bern-New York, Paris, Lang, 1998, pp. 57-86; cfr. anche dello stesso Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, cit., vol. 2, pp. 273 e sgg. Sul motivo diltheyano dell'insondabilità della vita come principio teorico e pratico del mondo storico e della "lancia di Odino" cfr. lo stesso Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 141, e specificamente G. Cacciatore, *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*, Milano, Guerini, 1994.

113. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, cit.

114. Göbbeler/Lessing (Hrsg.), *Otto Friedrich Bollnow im Gespräch*, cit., p. 36.

richiede urgentemente una nuova elaborazione”¹¹⁵. Certo, in *Einfache Sittlichkeit*. Bollnow ha riconosciuto l’importanza del dovere, che – a differenza dell’obbligo – non si radica tanto nel diritto quanto piuttosto sul terreno dell’eticità; ma ha contestualmente sostenuto che la dimensione etica non si può ridurre all’assolvimento dei doveri, perché ad esempio “la dottrina dei doveri non è in grado di affermare nulla sulla forma che l’uomo deve dare alla sua propria vita”¹¹⁶. Ma non è solo il carattere formale dell’etica del dovere a risultare insoddisfacente. Un uomo che agisca a favore degli altri solo sulla base del senso formale del dovere può magari essere degno di rispetto su un piano etico, “ma – come si legge nelle *Stimmungen* – non è in grado di fare realmente felice qualcuno, e opprime più che giovare. Egli può ben ben aiutare in un senso esteriore e dare appoggio, e non si deve pensare poco di questo aiuto, ma non è mai in grado di aiutare un altro a superare una difficoltà interiore con un calore umano realmente interiore”¹¹⁷. Di qui dunque il primato dei beni sul dovere: si può svolgere realmente un compito morale solo se la vita è sentita come buona, se si è felici, e l’unico obbligo morale che la persona ha verso se stessa e gli altri è caso mai quella di essere felice per offrire realmente agli altri un sostegno non formale. La critica al formalismo va oltre l’etica kantiana del dovere. Bollnow rivolge l’argomento anche contro la filosofia dell’esistenza: questa gli appare come una filosofia che sostiene un’etica formale, in quanto insiste su momenti formali come l’impegno per l’impegno, ovvero la decisione, la risolutezza; Bollnow critica la tendenza a idealizzare un atteggiamento eroico, per il quale conta la forma della decisione esistenziale. Per lui l’enfasi sulla decisione finisce con il negare valore ad atteggiamenti di per sé carichi di un senso di apertura positiva verso gli altri e la vita. Anche in campo etico Bollnow rivendica la specifica esperienza temporale dei momenti di spiccata ricettività. Fenomeni morali come il rilassamento, la pazienza, la fiducia, la gratitudine hanno il loro specifico valore che deriva da una tonalità affettiva di apertura, cui mal si adatta il carattere militante e formale dell’impegno; nel complesso essi si lasciano condensare piuttosto nell’atteggiamento della speranza, che diventa così l’antagonista della decisione. Per Bollnow la speranza è infatti un fenomeno morale originario che “deve designare la struttura che determina l’anima”¹¹⁸. Ora, se è vero – come lo stesso Bollnow ammette – che le sue riflessioni su questi argomenti sono disseminate lungo buona parte della sua opera¹¹⁹, sarà compito della futura ricerca storiografica ricostruire complessivamente il disegno bollnowiano di un’etica filosofica¹²⁰. Qui seguiremo l’approccio di Bollnow all’etica come momento rilevante dell’antropologia soffermandoci sugli aspetti più significativi. La sua impostazione nello studio delle virtù e dei beni è degna di attenzione perché, proprio nella scia della tradizione diltheya-

115. *Ibid.*

116. Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*, cit., 36-37.

117. Id., *Das Wesen der Stimmungen*, cit., pp. 100-101.

118. Id., *Neue Geborgenheit*, cit., p. 119.

119. Göbbeler/Lessing (Hrsg.), *op. cit.*, p. 37.

120. Tra gli scritti critici che si sono occupati più direttamente dell’etica di Bollnow vorrei ricordare soprattutto Donq-Liang You, *Tunkönnen und Menschlichkeit*, cit., in particolare le pp. 124-190; Hans Thiersch, “Alltagstheorien und einfache Sittlichkeit”, in F. Kümmel (Hg.), *op. cit.*, pp. 244-262, e G. Schüz, *Lebens Ganzheit und Wesenoffenheit des Menschen*, cit., pp. 331-388; U. Boelhaue, *Verstehende Pädagogik*, cit., pp. 371-428.

na, non pretende di individuare un sistema compiuto delle virtù ideali né di valori assoluti, e tuttavia offre una comprensione del mondo umano tale da mostrare possibilità che rendono la vita degna di essere vissuta.

La teoria delle virtù

Nella teoria bollnowiana delle virtù le distinzioni tradizionali tra etica, psicologia e antropologia si fanno più sfumate¹²¹. Bollnow mette in guardia dal rischio che una trattazione puramente etica delle virtù finisca con il perdere contatto con la vita e diventi così formalmente astratta. La teoria delle virtù è un modo di guardare al mondo della vita nella sua interezza. Infatti “in linea di principio – così egli scrive – non c’è alcuna caratteristica o modo di comportamento dell’uomo che si lasci trattare in maniera adeguata da una considerazione avalutativa (*wertfrei*)”; quindi qualsiasi comportamento dotato di senso come espressione di affetti può essere considerato sotto l’aspetto etico come virtù o vizio¹²². Già nel lavoro sulle *Stimmungen* Bollnow aveva assunto vita e forma, tonalità emotive e atteggiamento morale come due aspetti della stessa realtà umana¹²³. Anche dell’etica si può quindi affermare quello che è stato osservato a proposito della psicologia di Bollnow: “essa gli serve come base di partenza per quello che gli interessa veramente, la determinazione dell’uomo nella totalità dei suoi rapporti con il mondo, l’antropologia”¹²⁴.

Bollnow considera lo studio delle virtù come un approccio specifico alla problematica antropologica. Infatti “a ogni singola virtù corrisponde un’antropologia da essa caratteristicamente dipendente”, e inoltre “in ogni singola virtù si apre una nuova comprensione di insieme dell’uomo a partire da un fenomeno etico determinato”¹²⁵. Questa affermazione va intesa nel duplice senso che abbiamo già incontrato: per l’interprete ogni virtù dice qualcosa di peculiare riguardo allo sfondo da cui è emersa; e quindi ogni virtù ha un valore insostituibile perché in base ad essa la connessione di vita da cui si è originata risulta modificata; d’altro lato, se si guarda alle immagini dell’uomo prodotte nella storia della filosofia morale, si vede che le antropologie corrispondenti acquistano un senso pregnante secondo il ruolo che occupa una virtù, o un gruppo di virtù, rispetto alle altre. Su un piano storico-ermeneutico il particolare valore di ogni singola virtù sta dunque nel fornire un criterio per leggere i sistemi di filosofia morale; d’altra parte in senso sistematico ogni virtù consente di porre di volta in volta in discussione la questione dell’essenza umana.

In questo approccio antropologico all’etica si manifestano i presupposti storico-ermeneutici dell’impresa di Bollnow. Nel caso delle virtù, non diversamente

121. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt a. M., Ullstein, 1958.

122. *Ibid.*, p. 20.

123. “Così – scrive Bollnow – innanzitutto tonalità affettiva (*Stimmung*) e atteggiamento (*Hal-tung*) determinano in maniera congiunta la costituzione generale dell’uomo, che poi si trova alla base di ogni singolo moto dell’animo e di ogni singolo comportamento vitale come fondamento portante”. Cfr. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 160.

124. Cfr. W. Kretschmer, “Bollnow Verhältnis zur Psychologie”, cit., p. 302.

125. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 27.

da quanto Bollnow aveva fatto nell'analisi delle tonalità emotive, si può dire che la ricerca segue il principio: "come deve essere l'essenza dell'uomo nella sua totalità affinché questo particolare fenomeno dato nel fatto della vita si lasci comprendere come parte dotata di senso e necessaria"¹²⁶? Si configura così il campo di un'ermeneutica della vita, in cui l'analisi di manifestazioni della cultura, in questo caso le virtù e il comportamento morale, appare come un caso particolare di una procedura interpretativa che muove dal fenomeno singolo per giungere a delle affermazioni riguardo al tutto. Ma c'è ancora un motivo per il quale si può ben dire che la ricerca bollnowiana sull'etica ha un orientamento ermeneutico. Per Bollnow la dinamica del mondo morale va intesa nel suo complesso come un processo nel mezzo del comprendere. Esiste una specifica comprensione morale in base a cui un certo tipo di comportamento appare dotato di senso e valido. Una virtù è comprensibile come tale alla luce di un orizzonte storico che le conferisce senso come virtù. Le crisi di valori appaiono così come processi in cui la comprensione morale abituale perde senso. Le discontinuità nei comportamenti morali sono in un certo senso crisi del comprendere. Bollnow propone due esempi per illustrare questo processo. La virtù dell'umiltà, ad esempio, è immediatamente comprensibile all'interno di una visione religiosa, e in particolare cristiana, della vita¹²⁷. Più in generale, lo stesso concetto di virtù è un caso lampante di questa trasformazione storica nel campo morale: nell'accezione corrente ci si può riferire con l'espressione "un uomo o una donna virtuosa" a un certo zelo quasi pedantesco nell'osservazione delle norme morali; appare qui sottintesa una certa mancanza di iniziativa e di vitalità: proprio il contrario di quello che in origine si intendeva con i termini "*areté*" e "*virtus*", con il termine rinascimentale *virtù* e anche con la parola germanica "*Tugend*". In tutti questi concetti di virtù era sedimentato il valore di un'eccellenza, di una qualità specifica, di una forza, che nell'accezione corrente sono andate perdute perché la sostanza morale di quelle società in cui avevano affondato le proprie radici questi concetti si è sfilacciata e la parola stessa "virtù" appare scarsamente comprensibile, se non addirittura usata a designare una realtà non proprio apprezzabile¹²⁸.

Come già per Dilthey, anche in Bollnow filosofia morale e storia della filosofia morale vanno di pari passo. Le virtù morali sono fenomeni storicamente mutevoli. Certo, anche un hegeliano potrebbe ben accettare questo punto di vista; senonché Bollnow ritiene che questa trasformazione non sia orientata nel senso "di un crescente compimento". Bollnow segue piuttosto il vecchio principio rankiano dell'eguaglianza di ogni forma individuale di fronte a Dio, e sostiene che "ciò che è grande in ogni epoca ha pari diritto nelle diverse forme di stile, e anche la successione degli stili indica solo il mutamento continuo di forme umane di vita eguali in linea di principio"¹²⁹. Lo storicismo etico tratta la sfera dei comportamenti morali come una realtà storica in cui nuove virtù provenienti dai contesti più differenti – Bollnow porta l'esempio della *fairness*, originatasi in un contesto sportivo¹³⁰ – si

126. Id., *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 16.

127. Id., *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 10.

128. *Ibid.*, p. 12.

129. *Ibid.*, p. 9-10.

130. *Ibid.*, p. 14. Tenuto conto che Bollnow scrive queste considerazioni alla metà degli anni Cinquanta, si deve riconoscere che ha riconosciuto con grande anticipo l'importanza del concetto di

affermano come punto di riferimento morale al posto di quelle virtù di cui va persa la comprensibilità. “A fianco alla perdita del vecchio – scrive sinteticamente Bollnow – si profila l’acquisizione del nuovo. È un mutamento di forme e non un declino”¹³¹. Questa tesi corre parallela a quella sostenuta riguardo all’esperienza del tempo: come nelle tonalità allegre cambia il contenuto e la forma dell’esperienza, così in campo morale nuovi bisogni sociali trasformano anche la forma di espressione e di soddisfacimento. A sostenere questa concezione modernistica è il principio della “inondabilità della storia”¹³². In base a questo principio non è possibile un sistema di virtù poiché le virtù, né più né meno come la storia stessa, si sottraggono per definizione a una tale sistematicità. Bollnow mostra piuttosto come ogni sistema di virtù sia piuttosto condizionato da un’antropologia implicitamente accettata che privilegia una virtù o un gruppo di virtù. Le virtù appaiono allora come “un nucleo di atteggiamenti fondamentali (*Grundhaltungen*) che deve realizzarsi in situazioni storiche continuamente variabili e così acquista sempre nuova forma in maniera di volta in volta corrispondente a una concezione dell’uomo”¹³³. Anche nel caso della virtù vita e forma si richiamano di continuo.

Le conseguenze metodologiche di questo principio sono interessanti. Ai sistemi a priori di virtù Bollnow oppone una tipologia dei fenomeni morali. Lo strumento di questa tipologia è l’analisi fenomenologica. “Seguendo il filo conduttore della universale comprensione già sedimentata nel linguaggio – scrive Bollnow – l’essenza delle singole virtù deve essere portata alla luce in prudenti delimitazioni e distinzioni”¹³⁴. L’analisi fenomenologica che qui Bollnow usa si intende come l’arte del comparare e distinguere fenomeni affini¹³⁵; essa muove dalla comprensione morale già sempre esistente nel linguaggio e nella comparazione storica aspira a individuare tipi di virtù, senza alcuna pretesa di elencare in maniera definitiva i gruppi possibili, dal momento che “ogni singola virtù penetra nell’essenza dell’uomo”¹³⁶. Dunque la tipologia che Bollnow propone è innanzitutto uno strumento dinamico ed euristico che non ha nulla di astratto¹³⁷. L’approccio ermeneutico alla vita etica è tutt’altro che neutro. La sua intrinseca forza gli deriva dal prospettare possibilità per la vita individuale mostrando l’attualità e l’interesse di forme morali provenienti dalla tradizione storica. “Senza falsa sistematizzazione – si legge nel testo bollnowiano – si tratta innanzitutto di far vedere l’intera ricchezza delle possibilità di virtù come espressione dell’essenza umana, e questo non solo per la gioia che si prova per la conoscenza storica, ma nel contempo per una ra-

fairness per l’etica contemporanea. Basti pensare alla teoria etico-giuridica di John Rawls e alle discussioni seguite nel mondo anglosassone e sul continente europeo intorno al concetto di equità.

131. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 17.

132. *Ibid.*, p. 26.

133. *Ibid.*, p. 16. Riguardo al concetto bollnowiano di virtù Schüz usa l’efficace formula di “*offener Horizont menschlichen Ganzsein-könnens*”. Cfr. Schüz, *op. cit.*, p. 355.

134. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 18.

135. Anche qui rinvio alla discussione della fenomenologia bollnowiana nel terzo capitolo del presente lavoro.

136. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 28.

137. Come nota al riguardo U. Boelhaue, nella prospettiva bollnowiana “ogni essenza costruita in senso tipico-ideale è revisibile, e per questo in linea di principio non chiusa”. Cfr. U. Boelhaue, *Verstehende Pädagogik*, cit., p. 180.

gione immediatamente etico-pratica, affinché in questo rendere consapevoli possibilità sopite la propria vita acquisti ampiezza e ricchezza”¹³⁸. In questo modo l’ermeneutica della vita va oltre l’“avalutatività” dell’indagine scientifica sostenuta dallo storicismo del primo Novecento. Accettare liberamente il principio di rimanere aperti per le nuove possibilità che si schiudono nel presente è già un atteggiamento dal forte valore morale che deriva dalla coscienza storica. In questo spirito di apertura Bollnow vede condensato il motivo diltheyano della lancia di Odino, che sana le ferite da essa stessa provocate¹³⁹: “La relatività storica, che risultava dapprincipio così opprimente – scrive Bollnow –, non è più un difetto, ma al contrario proprio il presupposto di un’ autentica decisione libera”¹⁴⁰. Il pluralismo di virtù antagoniste è qui vissuto come la condizione che rende possibile una scelta individuale consapevole e responsabile, e al tempo stesso l’apertura a possibilità nuove.

Bollnow ha ripensato la funzione dell’etica, che deve assumere di preferenza un carattere appellativo. L’etica può mostrare come la comprensione morale di antiche virtù sia andata perduta, e seguire la genesi di nuove virtù all’interno di una mutata sfera culturale; se si accetta sul serio l’intuizione storica del mondo, allora l’etica può tutt’al più descrivere in senso fenomenologico tipi di virtù. “Anche la dottrina filosofica delle virtù – scrive Bollnow – può sviluppare la molteplicità delle virtù una dopo l’altra, può ampliare lo sguardo e acuire il senso di consapevolezza, ma non può anticipare la decisione stessa. Questa è possibile solo a partire dalla libertà incondizionata dell’individuo”¹⁴¹. Su questo significato della scelta individuale va però fatta una precisazione. Bollnow sottolinea a buon diritto che non si può scegliere una virtù come se si scegliesse un oggetto indifferente tra molti. Le virtù si manifestano nello scopo etico che l’individuo si prefigge. Dunque la tipologia delle virtù non è un catalogo da cui poi si può liberamente ordinare quella che più ci soddisfa. Una tale concezione giustificerebbe quello che Bollnow chiama “narcisismo etico”¹⁴². Solo nella scelta per un fine etico e nelle situazioni limite del comportamento che persegue questo fine si rivelano indirettamente le virtù individuali. Ai fini della vita morale conta il volgersi all’oggettività, e in questo Bollnow è pienamente coerente con il senso diltheyano della via indiretta attraverso le espressioni: come si comprende la vita attraverso le sue espressioni, così si può formare la vita solo attraverso fini oggettivi. Il senso della scelta individuale va allora correttamente inteso come un appello alla responsabilità che il singolo ha di fronte ai propri fini morali. In fin dei conti l’approccio ermeneutico alle virtù sostiene un’etica della responsabilità che vuole produrre consapevolezza illuminando le diverse finalità morali.

138. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 18.

139. Id., *Dilthey*, cit., p. 141. Sul tema diltheyano della lancia di Odino rinvio a G. Cacciatore, *La lancia di Odino*, op. cit.

140. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 30.

141. *Ibid.*

142. *Ibid.*, p. 24. Era questa la debolezza di Eduard Allwill, il personaggio jacobiano studiato da Bollnow nella sua prima monografia sulla *Lebensphilosophie*. Nella sua polemica contro le forme astratte Allwill approdava appunto una forma di ‘narcisismo etico’, che Bollnow non può accettare perché fa della stessa soggettività qualcosa di rigido e fine a se stesso. Cfr. più indietro, pp. 31 sgg.

Nell'etica di Bollnow si può notare una certa coerenza tra il contenuto sostenuto e la forma espressiva adottata. Anche in campo etico vale per lui il principio della rinuncia al punto archimedeo e quindi “non si può porre un punto assoluto di là dal mondo che ci è dato, a partire da cui si potrebbe fondare un'etica”¹⁴³. Anche per questo motivo la forma della sua riflessione sulle virtù tende allo studio analitico più che alla trattazione sistematica¹⁴⁴. Nelle *Tugenden*, e poi anche in *Einfache Sittlichkeit*¹⁴⁵, non c'è né un ordine interno né tanto meno una deduzione delle singole virtù a partire da un principio della morale. Le virtù vengono raggruppate per gruppi affini, ma nessun gruppo viene subordinato a un altro. I gruppi sono tutti coordinati. Volendo provare a riassumere in pochi tratti l'andamento dell'argomentazione bollnowiana, si può notare che alla discussione delle virtù borghesi seguono le virtù dell'atteggiamento romantico e che la trattazione si conclude con le virtù della ragione. Ma in questa successione non si può individuare un telos interno, uno sviluppo necessario che approdi alla ragione come fine ideale della vita morale. Il richiamo alla ragione – lo si vedrà più avanti – ha un carattere appellativo e non idealistico-dialettico, rievoca ermeneuticamente posizioni dell'etica classica ispirata dal principio della misura, per riproporne alcuni contenuti in una nuova forma.

Bollnow individua diversi criteri per sviluppare una tipologia delle virtù. Vediamo un primo criterio, quello più significativo: “Si può forse distinguere nella storia dell'etica – si legge in un passaggio – due tipi sempre ricorrenti, secondo che si orientino verso il concetto della misura (*Maß*) o della dismisura (*Übermaß*)”¹⁴⁶. La sfumatura di dubbio che si legge tra le righe di questa tipologia dipende dal fatto che il tipo non è una regola costitutiva del comprendere né una struttura ontologica. I tipi sono qui, diltheyanamente, dei tratti comuni che mediano tra “le manifestazioni della vita e l'elemento spirituale presente in questa sfera”¹⁴⁷; la loro importanza ermeneutica sta nel fatto che unificano materiali già significativi creando connessioni di senso più ampie. Ma i concetti di misura e dismisura su cui Bollnow richiama l'attenzione non sono gli unici tipi possibili. Egli stesso lascia intravedere

143. Göbbeler/Lessing (Hrsg.), *Otto Friedrich Bollnow im Gespräch*, cit., p. 40. Sul tema del punto archimedeo ritorno più estesamente nell'ultimo capitolo del presente lavoro.

144. A volte il discorso bollnowiano assume anche toni e forme tipici della tradizione moralistica. Penso soprattutto ad alcuni saggi pubblicati in *Einfache Sittlichkeit*; e non è casuale che nello stesso volume Bollnow abbia pubblicato un esplicito elogio della forma letteraria breve. Cfr. Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*, cit., pp. 201-203.

145. Anche in questo libro l'aspetto unificante si può trovare in un criterio metodologico più che in un principio della morale. L'etica non è tenuta separata dalla psicologia, ma l'una e l'altra fanno parte di una considerazione che vuole comprendere l'uomo nella sua interezza a prescindere da ogni specialismo. In particolare i saggi raggruppati nel volume cercano l'aderenza alla vita concreta descrivendo l'eticità, così come è vissuta al di qua di ogni ideale “eroico”, nei rapporti quotidiani. L'attenzione cade su virtù elementari come l'adempimento dei doveri, la sincerità e l'apertura agli altri, la benevolenza e la compassione, il rispetto dello spazio vitale altrui, la reputazione e così via. Cfr. Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*, cit., p. 27. Sul concetto bollnowiano di eticità elementare si rinvia nel complesso a H. Thiersch, “Alltagstheorien und einfache Sittlichkeit”, in F. Kümmel (Hg.), *op. cit.*, pp. 244-262, e G. Schütz, *Lebens Ganzheit und Wesenoffenheit des Menschen*, cit., pp. 332 sgg.

146. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 75.

147. Dilthey, *GS VII*, p. 209. Cfr. al riguardo G. Cacciari, *Scienza e filosofia in Dilthey*, cit., vol. 2, pp. 188-190.

una tipologia delle virtù diversa: verso la conclusione dell'opera distingue infatti virtù della relazione con sé, come ad esempio la diligenza e il saper bastare a se stessi, dalle virtù per le quali è essenziale la relazione con altri (è il caso della gratitudine, della fedeltà e così via) e ancora da una virtù come la giustizia, la quale presuppone una relazione di almeno tre persone¹⁴⁸. In questa classificazione la tipologia riguarda il senso delle relazioni vitali.

Nella prima tipologia Bollnow si serve dei tipi della misura e della dismisura come sfere comuni a gruppi di virtù che corrispondono a intuizioni del mondo diverse. La distinzione tra due tipi fondamentali di virtù si serve di criteri tratti dalla storia dell'etica (il concetto di ordine dall'etica illuministica; quello di dismisura dalla filosofia romantica e dalle sue propaggini in chiave di irrazionalismo moderno) per indicare due atteggiamenti fondamentalmente inconciliabili nei confronti della vita. "Noi intendiamo per illuminismo e romanticismo – scrive Bollnow – non solo le epoche storiche in cui questi concetti [scil.: di ordine] si sono realizzati nella maniera più pura, ma inoltre posizioni sistematiche universali che ricorrono nel loro confrontarsi e che indicano una polarità posta nell'essenza dell'uomo e per questo non superabile"¹⁴⁹. Così la tensione fra spirito borghese e atteggiamento romantico trova il suo fondamento nel conflitto tra attività ordinante e passione, tra calcolo e spontaneità, tra norma e vita. L'opposizione tra i tipi di virtù allude al conflitto insito nella natura umana tra un atteggiamento ispirato dal bisogno di ordine e quello fondato sulla ricerca dell'immediatezza e dell'originarietà della vita. I tipi fondamentali di virtù esprimono qui il conflitto tra intuizioni contrapposte, tra vita e concetto.

Bollnow guarda innanzitutto a un gruppo di fenomeni morali che ruotano intorno all'ordine, "la virtù dell'illuminismo"¹⁵⁰. Si tratta della puntualità, della diligenza, della pulizia, del risparmio. La ricerca di Bollnow passa di continuo dall'aspetto storico a quello antropologico: mostra l'origine del concetto, la sua congiuntura favorevole in età borghese-illuministica, e poi si apre a considerazioni sul senso di quella virtù nel contesto della vita umana e sulle sue possibili degenerazioni¹⁵¹. In piena coerenza con le sue opzioni teoriche Bollnow analizza il senso del fenomeno concepito innanzitutto come parte della cultura. Ma proprio questa prospettiva culturalista permette considerazioni più generali: "Se definiamo l'uomo come un essere culturale – scrive Bollnow –, abbiamo già sempre presupposto l'ordine come un decisivo concetto antropologico fondamentale"¹⁵². In questa prospettiva l'ordine è collegato all'attività umana che cerca di sottrarre il suo mondo al caos incombente. "Per questo motivo – si legge ancora – la volontà ordinante è data necessariamente nella natura di un essere razionale e non si può rinunciare ad essa senza rinunciare

148. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 186.

149. *Ibid.*, p. 39. Così anche in *Einfache Sittlichkeit*: "Illuminismo e romanticismo si rapportano tra loro come due possibilità fondamentali nel rapporto dell'uomo con sé che ritornano sempre di nuovo". Cfr. Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*, cit., p. 132.

150. Così ad esempio Bollnow affronta la virtù dell'ordine iniziando dalle teorie di Pestalozzi, uno dei più rappresentativi teorici della pedagogia illuministica, mettendo in risalto come il tema dell'educazione all'ordine e al risparmio sia per Pestalozzi fondamento dell'ordine interiore e sociale. Cfr. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 34.

151. *Ibid.*, p. 31.

152. *Ibid.*, p. 37.

alla stessa natura razionale dell'uomo"¹⁵³. Il senso borghese dell'ottimizzazione del tempo e delle risorse, della puntualità, del risparmio, della diligenza nel lavoro diventa così l'incarnazione storica e l'esaltazione di un bisogno umano di disciplina dell'individuo verso l'interno e verso l'esterno, senza di cui regnerebbero il caos e la dispersione di tempo e energie¹⁵⁴. Bollnow considera quindi l'ordine come attività che conferisce forma e crea ambiti di sicurezza e familiarità nello spazio e nel tempo; in quanto tale l'ordine è di enorme importanza per la possibilità umana di dimorare nel mondo¹⁵⁵.

Da antico studioso di Jacobi e della *Lebensphilosophie*, Bollnow sa che l'ordine, il controllo della vita, il concetto sono esposti al rischio di soffocare gli impulsi più profondi della vita stessa¹⁵⁶. Se perde il contatto con i bisogni vitali che deve soddisfare, il lavoro può diventare fine a se stesso e il risparmio può degenerare in avidità. Qui è sottintesa una critica agli esiti contemporanei del mondo borghese e della civiltà illuministica, in cui l'ideale dell'ordine si è trasformato in quello della misurazione e del calcolo, restringendo gli spazi per il piacere e il godimento. È come se l'etica borghese, sorta in aderenza alle esigenze della vita concreta e del lavoro, abbia finito per separarsi dal resto della vita, quasi negando valore a ciò che non può essere misurato ed espresso attraverso rapporti monetari.

Bollnow ritiene che la polemica romantica verso l'ordine borghese vada compresa come una posizione che non nega la laboriosità in sé, ma la subordina ad altri valori, ad esempio di origine religiosa¹⁵⁷. Nell'atteggiamento romantico si attribuisce un valore maggiore al sentimento, nelle sue diverse gradazioni fino alla passione, rispetto all'ordine astratto, nel convincimento che "nel sentimento si esprime ... la forza immediata della vita in maniera più pura che non nelle operazioni mediate delle funzioni conoscitive"¹⁵⁸. Da un punto di vista antropologico, il romanticismo si presenta come un tipo di intuizione del mondo in cui si condensa la possibilità dell'immediatezza vitale in opposizione alle virtù dell'ordine misurante¹⁵⁹.

153. *Ibid.*

154. *Ibid.*, p. 65.

155. Cfr. al riguardo H. Thiersch, "Alltagstheorien und einfache Sittlichkeit", cit., p. 248.

156. Per Bollnow l'età illuministica diede esempio di moderazione, giacché il lavoro veniva considerato a quel tempo non come fine a se stesso, ma come un mezzo per il godimento della vita. "Solo l'Ottocento – egli scrive –, allentò questo collegamento di laboriosità e saggio godimento della vita e portò alla distruttiva sopravvalutazione del lavoro di per sé, così come l'abbiamo vissuta fino al presente e come è ancora diffusa oggi". Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 59. Per una più ampia critica alla società borghese moderna e ai suoi aspetti manipolatori e disumanizzanti si veda in particolare la prima serie di saggi contenuta in Bollnow, *Mass und Verwesenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze. Neue Folge*, Göttingen, Vandenoek & Ruprecht, 1962, pp. 9-130.

157. Bollnow inquadra il romanticismo innanzitutto sotto l'aspetto storico come un fenomeno che comincia "con l'appassionato movimento di opposizione contro lo spirito razionalistico dell'illuminismo nella forma dello *Sturm und Drang*, prosegue poi in uno sviluppo più silenzioso della vita sentimentale durante il romanticismo e irrompe ... nella seconda metà dell'Ottocento in un secondo movimento in chiave di filosofia della vita, di cui si può considerare Nietzsche il rappresentante maggiore e che si estende poi nelle forme più diverse". Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 67.

158. *Ibid.*, p. 72.

159. Va detto che il giudizio di Bollnow è piuttosto equilibrato. Egli è consapevole che forme di vita basate sulla assolutezza della dismisura elevata a virtù possono portare con sé aspetti distruttivi,

Nel richiamo alla dismisura la visione romantica della vita critica l'artificiosità della cultura e ricerca la vicinanza alla vita e la naturalezza. La grandezza delle virtù romantiche sta "nella vicinanza alla vita originaria e nella forza integra, nella superiorità rispetto a ogni esistenza meccanizzata e superficiale; sta soprattutto anche nello spirito dell'incondizionatezza, che tira fuori dall'uomo il massimo della prestazione"¹⁶⁰. Le virtù della dismisura insistono dunque sull'immediatezza della vita non irrigidita in tradizioni o forme. Così va inteso il privilegiamento delle origini, ad esempio la campagna e non la città, il bambino e non l'adulto. Alla regola, ai criteri di condotta provenienti dall'esterno l'atteggiamento romantico preferisce i valori interni alla vita stessa. E dal momento che la vita è movimento e cambiamento non risulta possibile formulare in astratto norme di condotta. Il tipo di etica fondato sul prevalere della passione ha contorni mobili come la vita stessa: in genere tende a considerare buono ciò che scaturisce dalla vita e cattivo ciò che la limita. Per questo il rinnovarsi, la vitalità, la naturalezza sono virtù positive, mentre il controllo dei sentimenti è un vizio, visto che solo nell'intensificazione del sentimento la vita si arricchisce. Per Bollnow l'etica della dismisura converge così verso un ethos dell'incondizionato: quello che conta in questa forma di vita è l'offrirsi senza condizioni al rischio della vita, perché proprio in questa modalità soggettiva si rivela e si attinge un bene assoluto.

Il conflitto fra i tipi di virtù della vita e della forma sembra di difficile soluzione. L'onestà del lavoro di Bollnow sta proprio nel considerare il conflitto fra tipi di virtù opposte come possibilità alternative, "*unaufhebbar*", non conciliabili hegelianamente all'interno di una dialettica teleologica. Questo non significa d'altra parte che Bollnow sospenda il giudizio. In realtà, come risulta anche più chiaro da scritti successivi, l'obiettivo di Bollnow sta nel "determinare nuovamente la funzione della ragione nella vita umana e ridarle il dominio che le compete. L'essenza dell'uomo come animal rationale va nuovamente definita. E a questo scopo è necessario anche rivedere la nostra relazione con l'illuminismo e riallacciarsi di nuovo alla grande tradizione da esso offerta"¹⁶¹. Bollnow sostiene il primato della ragione e della misura, ma in questo contesto l'espressione "nuovamente" sottintende che lo spirito ottimistico dell'illuminismo borghese non è più proponibile senza tenere presenti le istanze che si fanno valere nelle etiche della dismisura. "L'illuminismo – si legge in un passaggio denso – viveva ancora nella fede di poter formare la vita intera e il mondo intero in un ordine definitivamente razionale, ossia di risolvere senza residui ogni mancanza di senso nel mondo in senso. Questo ottimismo per noi è andato perduto, e dobbiamo anche chiarirci che non possiamo più ripristinarlo"¹⁶². Per questo Bollnow va nel complesso alla ricerca di un concetto critico di ragione che risulti essere più ampio dello spirito dell'illuminismo borghese e dello stesso idealismo¹⁶³. Mentre l'idealismo muove da un concetto "forte" di ragione

e che finiscono con il travolgere la stessa possibilità di una vita conforme a ragione. La passione può essere foriera di disumanità. Cfr. *Ibid.*, p. 115.

160. *Ibid.*, p. 90.

161. Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., p. 14.

162. *Ibid.*, p. 18.

163. Sul rapporto fra la tradizione diltheyana dello storicismo e l'idealismo hegeliano, specie per quanto riguarda la questione dell'etica e delle manifestazioni storico-sociali della vita rinvio ai saggi di G. Cacciatore, "Ethik und Geschichtsphilosophie im kritischen Historismus", cit., pp. 57-86; e

come principio che rende comprensibile e tiene compresenti l'universale e il particolare quali momenti dialettici attraverso cui si sviluppa lo Spirito, l'eredità diltheyana e mischiana conduce Bollnow a rinunciare a definizioni che restringano il senso della ragione a un'opzione teorica predefinita¹⁶⁴. L'analisi della ragione come virtù muove senza preconcetti dall'analisi del linguaggio ordinario, in un'operazione in cui ermeneutica, fenomenologia e analisi del linguaggio sono strettamente connesse. Bollnow distingue tra intelletto e ragione sulla base della funzione che essi svolgono nella vita umana. Innanzitutto "ha intelletto (*der Verständige*) – si legge – quello che intende (*versteht*) qualcosa"¹⁶⁵. L'intelletto sta qui per la comprensione del rapporto necessario tra gli elementi di un tutto. Il comprendere un discorso, un'opera d'arte, una persona, e persino il funzionamento di una macchina sono per Bollnow tutti aspetti "equivalenti a un potere, al dominio di una prestazione"¹⁶⁶. L'intelletto è "un utile strumento", ma in qualche modo non è in grado di orientare, nel senso che "come tale non può dare scopi, ma deve prenderli da qualche altra parte e può quindi entrare al servizio di fini indifferenti proprio come facoltà del calcolo conforme a uno scopo"¹⁶⁷. Siccome è neutro rispetto ai fini, l'intelletto può servire anche passioni distruttive, di cui è esempio il fanatismo, una forma di "passione iperrazionalizzata"¹⁶⁸.

In maniera analoga Bollnow chiarifica il senso funzionale del concetto di ragione. Richiamandosi a Misch, Bollnow intende la ragione (*Vernunft*) in analogia al *logos* dei Greci¹⁶⁹, che significa tanto parola quanto discorso ragionevole. "Per i Greci – scrive Bollnow – gli uomini sono dotati di ragione giacché possono parlare tra loro; in maniera corrispondente per la lingua tedesca gli uomini sono dotati di ragione giacché possono ascoltarsi tra loro e comprendere ("*vernehmen*") il loro discorso reciprocamente. Il parlare in un caso, l'ascoltare nell'altro vanno nella stessa direzione: la ragione come l'ambito comune in cui gli uomini possono incontrarsi"¹⁷⁰. Va qui perduto quel senso metafisico che Misch attribuiva al *logos-Vernunft*¹⁷¹, e l'accento cade piuttosto sul valore psicologico ed etico del concetto

"Spirito oggettivo e oggettivazione della vita: Dilthey e Hegel", ora in G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico*, cit., pp. 105-126.

164. "Noi ci guardiamo da costruzioni affrettate di quello che dovrebbe o potrebbe essere, – scrive Bollnow –, noi muoviamo piuttosto dai fatti della vita e cerchiamo di assumerli in maniera possibilmente integrale e ampia; solo dopo cominciamo con il lavoro filosofico di interpretazione e poniamo la questione di come vadano resi comprensibili questi fatti. In questo senso generale è la via di una ermeneutica della vita, ossia di una interpretazione sistematica dei fatti dati nella vita stessa". Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 169.

165. *Ibid.*, p. 110. Cfr. anche Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., 27-32.

166. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 110.

167. *Ibid.*, p. 111.

168. Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., p. 29.

169. Cfr. G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, Hrsg. von G. Kühne Bertram und F. Rodi, Freiburg-München, Alber, 1994, pp. 483 sgg., 532 sgg., 561 sgg. e passim. Per un confronto diretto di Bollnow con il concetto mischiano del *logos* si veda Bollnow, "Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Die Logik-Vorlesung von Georg Misch", in: *Id.*, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. II: cit. pp. 46-192, in particolare le pp. 65-68.

170. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 113.

171. Su questi aspetti si veda soprattutto Misch, *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophi-*

di ragione. Perché gli uomini possano parlare tra loro e comprendersi, occorre già che in qualche modo si siano per lo meno parzialmente liberati dal gioco delle forze irrazionali che li agitano e che tendono a isolarli nei loro affetti. Così la ragione va riconosciuta nella dimensione comunicativo-dialogica, ivi inclusi anche i compromessi grazie a cui i partecipanti a un'argomentazione pratica evitano i conflitti con soluzioni "ragionevoli" soddisfacenti per il massimo numero possibile di persone. Bollnow vede così nella ragione "il principio della misura", che in opposizione al carattere distruttivo della passione, rappresenta "ciò che è propriamente umano nell'uomo"¹⁷².

La comprensione antropologica delle virtù sbocca in una rinnovata etica della ragione. Proprio perché il bisogno di ordine è altrettanto fondato del bisogno di naturalezza e vitalità, riacquista attualità per Bollnow l'etica dell'età classica, l'idea aristotelica della *μεσότης* come virtù. Il richiamo all'ideale della *μεσότης* avviene nella prospettiva della modernità, accetta cioè la sfida del mondo moderno, "l'intera problematicità della nostra esistenza contemporanea"¹⁷³. Questo ideale non rappresenta quindi una semplicistica soluzione di compromesso tra passione e ragione: "ciò di cui si tratta – scrive Bollnow – è la giusta misura che limita reciprocamente i due aspetti, e non nel senso di una debole mediocrità che tenta di stabilire un equilibrio possibilmente privo di tensioni comprimendo entrambi gli aspetti, ma in maniera tale che tutte le forze irrazionali nell'uomo vengano sviluppate il più possibile fintanto che una ragione superiore sia ancora in grado di moderarli"¹⁷⁴. Interpretando liberamente, possiamo dire allora che la *μεσότης* non è semplicemente un "giusto mezzo" tra due opposti, quanto piuttosto una condizione "mediale" che armonizza passione e ragione secondo il principio del "massimo possibile"¹⁷⁵. La ragione non intende controllare le passioni (la coscienza moderna sa bene che senza passioni non accade nulla di significativo nella vita), ma portarle al massimo sviluppo possibile che sia ancora in equilibrio e in armonia con gli altri ambiti della vita. In questa accezione la ragione è la consapevolezza che integra le energie disponibili adattandole creativamente alla realtà e alla dimensione comune in cui ci si incontra come esseri che dialogano. La ragione ha dunque una funzione "ermeneutica" nel senso che lascia crescere e armonizza le parti del tutto. Senonché il processo di integrazione non è mai compiuto una volta per tutte. La misura non corrisponde a un criterio astratto, ma è la condizione mediale che va sempre di nuovo ricercata nel confronto con la realtà: "La misura – si legge in un passaggio significativo al riguardo – è sempre un optimum che può essere determinato solo relativamente, un equilibrio creativo da cercare sempre di nuovo"¹⁷⁶. In questo con-

sche Fibel, zweite, stark erweiterte Auflage (Erster Teil: *Der Anfang*), München 1950. Per una discussione del concetto mischiano del "logos" cfr. S. Giannusso, *La comprensione dell'umano*, cit., pp. 137-168.

172. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 115.

173. *Ibid.*, p. 121.

174. Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., p. 49.

175. "Unire la massima passione con la massima ragione, trovare fra entrambe il 'massimo possibile', questo è il compito proprio dell'uomo". Cfr. Bollnow, *op. cit. loc. cit.* Si possono leggere interessanti considerazioni su questi aspetti dell'etica bollnowiana in Donq-Liang You, *Tunkönnen und Menschlichkeit*, cit., pp. 160-166.

176. Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., p. 51.

retto è insito un elemento di responsabilità: è affidato ai vari soggetti realizzare una condizione “mediale” nel contatto con la realtà. Il compito non è facile; ma è di primaria importanza, perché senza sforzo di integrazione la vita è esposta al rischio di assottigliamenti di varia natura: ipertrofia del lavoro e del calcolo, fanatismi distruttivi, piatto intellettualismo.

Bollnow riabilita anche le virtù della ragione, cadute in discredito nell’attivo mondo moderno. Nella saggezza, nella moderazione, nel rilassamento, nella sapienza, nella prudenza, è presente quell’atteggiamento della “distanza” e del “libero star sopra la vita”¹⁷⁷, in cui si realizza la ragione nel senso di facoltà integrativa. Nella sua analisi di queste virtù affini Bollnow si lascia guidare come sempre dalla comprensione di senso già presente nella lingua. Il discorso sulla “assennatezza” (*Besonnenheit*) prende l’avvio dalla struttura della parola; con essa si intende innanzitutto “uno stato dell’animo caratterizzato dalla sua capacità di riflettere sul senso (*Besinnung*)”¹⁷⁸. Tutti gli usi correnti della parola “*Besinnung*”, nota Bollnow, rinviano a un elemento di consapevolezza riguardo alle conseguenze delle proprie azioni: si avverte qui una sfumatura connessa all’idea del prendere distanza, senza però distogliere l’attenzione dall’oggetto. “Riflessione in questo senso – scrive Bollnow – proviene dal semplice ‘meditare’ (*sinnen*)”¹⁷⁹. La *Besonnenheit*, l’assennatezza, si origina infatti dalla capacità del riflettere, del rivolgere l’attenzione al senso di qualcosa. A differenza dell’impulsivo che agisce in maniera inconsciente senza tener conto delle conseguenze del proprio agire, chi è assennato comprende il senso del suo agire e ne è responsabile. L’assennatezza appare così come una forma di comportamento conforme a ragione perché naturale. Mentre la disciplina rigida ottiene risultati al costo di sforzi continui che vanno a scapito dell’armonia e della naturalezza¹⁸⁰, l’assennatezza invece “non conosce il dominio di una parte dell’animo mediante l’altra, ma indica una costituzione generale continua dell’anima nel suo equilibrio e nella sua intera libertà interna: del tutto presso di sé, e non offuscata da ogni influsso perturbante, nell’uso superiore di tutte le sue for-

177. Id., *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 91.

178. *Ibid.*, p. 95. Traduco qui con “assennatezza” il termine tedesco “*Besonnenheit*”, di difficile resa per la pluralità delle sue sfumature. In un luogo Bollnow lo usa come traduzione del greco “*σωφροσύνη*”, concetto con il quale – come lo stesso Bollnow ricorda – si intende la capacità di contenere la dimensione sensibile senza negarla, dunque “una virtù della giusta misura, che sa trovare il giusto mezzo da tenere tra un troppo e un troppo poco”. (Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 93). Ma la *Besonnenheit* indica anche uno “stato d’animo caratterizzato dalla sua capacità di riflessione sul senso”; in quanto tale non è riducibile alla moderazione o temperanza, che sono piuttosto suoi aspetti, e ha anche valore di “avvedutezza” e “consapevolezza”. Mi sembra che il termine “assennatezza” sia quello che meglio si presta a rendere tanto l’aspetto della consapevolezza quanto quella della giusta misura riguardo alla sensibilità. Rispetto a “saggezza”, di cui il termine “assennatezza” in questo contesto è grosso modo equivalente, quest’ultimo offre il vantaggio di mostrare, proprio come la parola tedesca, il suo etimo a partire dalla capacità di riflettere sul senso (*Sinn*) e quindi di avere “senno”.

179. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 96. Si può riconoscere in questa concezione della riflessione un certo influsso del concetto mischiano del logos come unità di senso e discorso. Cfr. G. Misch, *Der Aufbau der Logik*, cit., pp. 97 sgg.

180. Si vedano ad esempio le interessanti considerazioni di Bollnow sulla rigidità delle persone “serie”. cfr. Bollnow, “Der Ernst”, in *Einfache Sittlichkeit*, cit., pp. 87-91.

ze”¹⁸¹. In quest’accezione l’assennatezza è il risultato di un processo di centramento che culmina in una condizione “mediale” di libertà interiore; essa si mostra in un atteggiamento da cui traspare misura, rilassamento, giusto rapporto con le aspettative della vita.

Una considerazione analoga tocca alla prudenza e alla sapienza. Un passaggio su tutti serve a chiarire la particolare curvatura che Bollnow imprime a questi concetti. “Nelle persone più anziane – scrive Bollnow con riferimento allo sguardo intelligente delle persone prudenti – si pensa nel contempo alla comprensione benevolente di questi occhi, e anche qui è inteso un carattere genuino della prudenza e non ad esempio della sapienza. (Di occhi sapienti non si potrebbe affatto parlare; infatti la sapienza è volta verso l’interno e non risiede nello sguardo)”¹⁸². Secondo Bollnow c’è una specifica relazione tra la prudenza e lo sguardo, che non si nota nel caso della sapienza. Nella prudenza lo sguardo si rivolge infatti verso le cose future e passate a comprenderne il senso per orientarsi nel mondo; la sapienza ha invece una finalità introversa, e come tale essa rappresenta la “più profonda comprensione umana”; il suo momento caratterizzante va riconosciuto nella “capacità di prescindere dal particolare del singolo caso, e riconoscere in esso l’universale”¹⁸³. A differenza della prudenza la sapienza non ha un fine pratico, ma intende “comprendere gli uomini meglio”. In altri termini, la sapienza è una virtù ermeneutica, una forma elevata di comprensione di senso che segue la logica del cuore¹⁸⁴, e va oltre la logica del vantaggio e dello svantaggio. Al culmine dell’etica della ragione la sapienza rappresenta per Bollnow la capacità di meditare sul senso vissuto e renderlo più esplicitamente comprensibile.

Come facoltà del *besinnen*, del comprendere il senso, le virtù razionali sono strettamente collegate ai fenomeni della sfera emotiva. Atteggiamenti come il rilassamento, la modestia, la veracità, la sincerità, l’integrità, l’autenticità, la giustizia, la fedeltà, l’apertura al nuovo e al diverso, sono parte integrante della ragione come virtù. Il concetto bollnowiano di ragione si fa interprete delle esperienze e delle istanze che la *Lebensphilosophie* romantica ha fatto valere in campo filosofico e le integra nell’ideale della ragione come misura. Come facoltà del *logos* la ragione trascende la soggettività verso la società e la storia, e rende possibile la comprensione reciproca, così da valere come principio della misura ed elemento specificamente umano nell’uomo. Ma la scelta per la ragione non esclude l’aderire all’immediatezza della vita e della sua espressione. Una vita razionale intesa in questo modo è per sua natura aperta all’esperienza e al nuovo. Essa richiede fiducia in se stessi e negli altri, pur sapendo che la fiducia può essere negata e rappresenta sempre un rischio: non è quindi qualcosa di rassicurante ma è tutt’uno con il coraggio di affrontare l’ignoto.

Sicurezza nello spazio e nel tempo

Nel secondo dopoguerra Bollnow si è nuovamente confrontato con la filosofia dell’esistenza in un’ottica estesa ai problemi della società industriale avanzata. Per

181. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 98.

182. *Ibid.*, p. 103.

183. *Ibid.*, p. 106.

184. Su questo punto cfr. anche Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*, cit., pp. 9-19.

lui la visione esistenziale esprime la verità di un mondo reso povero di senso dall'esperienza della guerra e dalla civiltà industriale: in questo mondo l'individuo è costretto a determinare se stesso, il suo tempo e la sua storia con la risolutezza della propria decisione, che lo separa dagli altri e dalla natura. Ma per Bollnow l'ambito della vita è più ampio di quello dell'esistenza; e ci sono forme della vita che devono essere valorizzate come portatrici di un senso più profondo perché rendono possibile la relazione alla società e alla natura. Bollnow ha parlato in questo contesto di una "nuova sicurezza"¹⁸⁵ da sviluppare sulla base della ragione: la "nuova sicurezza" si fonda sulla capacità di integrare la dimensione affettiva e di sviluppare un nuovo rapporto con il tempo e lo spazio. Essa assume consapevolmente il carattere di rischio dell'esistenza e fa appello a quei sentimenti e atteggiamenti morali a partire dai quali diventa possibile "spezzare le catene della solitudine esistenziale e riacquistare una relazione portante verso una realtà al di fuori dell'uomo"¹⁸⁶. In questo senso la nuova sicurezza è la condizione per una vita buona.

Il discorso di Bollnow ha una dimensione molto ampia che va oltre la tradizionale etica dei beni. Questo è il punto di partenza, dal momento che si tratta di chiarire quali possano essere i beni necessari a sviluppare una nuova sicurezza umana in un mondo instabile. Il filo conduttore sta nell'idea che le tonalità emotive elevate consentono un rapporto di fiducia con l'essere in cui anche l'esperienza del tempo e dello spazio assumono un altro aspetto. Per questo Bollnow può affermare che l'analisi delle tonalità emotive felici "è di elevato significato ontologico"¹⁸⁷; infatti tale analisi offre un ambito fenomenologico di significatività nella cui cornice risaltino le condizioni per una nuova sicurezza. Bollnow propone beni, contenuti rilevanti per una vita buona e si distacca così dal formalismo dell'etica. Ad esempio l'etica esistenziale si fonda sulla decisione con cui l'Esserci si assume la propria cura¹⁸⁸, mentre Bollnow guarda a una serie di atteggiamenti morali che non si lasciano ridurre né alla risolutezza né all'impegno perché "i presupposti antropologici che hanno condotto alla loro considerazione unilaterale sono falsi, e si tratta di

185. Traduco "*neue Geborgenheit*" nella maniera più semplice possibile con "nuova sicurezza", ma occorre fare alcune precisazioni. Il termine "Geborgenheit" è di difficile traduzione. Riguardo alla traduzione inglese "safeness", grosso modo corrispondente all'italiano "sicurezza", Barbara Kaminski nota giustamente che viene sottolineato l'aspetto di sicurezza della Geborgenheit, mentre l'aspetto collegato all'autostima va perduto. Cfr., B. Kaminski *Geborgenheit und Selbstwertgefühl*, cit., p. 13. Si può aggiungere che nella parola "Geborgenheit", così come si trova nel tedesco corrente in espressioni come "ich fühle mich bei Dir (oppure anche: in einer Situation) geborgen" c'è un elemento avvolgente di protezione e intimità. Non bisogna dimenticare che la parola è etimologicamente affine al gruppo "Bergen", "Gebirge": e infatti le montagne, le catene montuose sembrano circondare e proteggere le valli. Nel senso di Bollnow questa "*neue Geborgenheit*" è la sicurezza di una relazione con la vita, che è consapevole di tutte le minacce cui la vita sottosta, e tuttavia è capace di un intimo coinvolgimento da cui trae la forza di vivere, parafrasando Nietzsche: di dir sì alla vita.

186. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, cit., p. 18. Si vede di qui quanto fosse ingiusto l'aspro giudizio di Adorno, che caricaturizzava la filosofia di Bollnow e la rubricava all'interno dell'ideologia tedesca anni Cinquanta come una forma di gergo filo-esistenzialista. Bollnow lavorava in realtà a un superamento della filosofia dell'esistenza sul piano dell'etica e dell'antropologia. Cfr. Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, cit.

187. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, cit., p. 140.

188. *Ibid.*, pp. 34-35.

acquisire un terreno antropologico più ampio, in cui questi rapporti possano essere collocati in maniera più giusta”¹⁸⁹.

Un posto centrale nella trattazione bollnowiana dei beni ha il concetto del rilassamento (*Gelassenheit*). Questo è l’atteggiamento “con cui l’uomo può lasciare venire le cose a sé, l’arte di poter aspettare con pazienza, senza voler prendere arbitrariamente decisioni affrettate, più in generale la capacità di stabilirsi nell’attimo presente in maniera credente e fiduciosa”¹⁹⁰. Un tale atteggiamento di rilassamento di fronte alla vita si colloca in una posizione diametralmente opposta a un attivismo decisionista. Il lasciarsi andare si radica nel presente con uno spirito paziente e fiducioso. Con uno sguardo rivolto alla tarda idea di un’ermeneutica della natura, possiamo dire che il lasciarsi andare di cui parla Bollnow in questa fase del suo pensiero ha già il carattere di una virtù zen. La persona rilassata non si sente minacciata dall’immagine di un futuro diverso rispetto a quello della propria decisione esistenziale; sa decidere al momento giusto, sa pazientare, sa essere senza necessariamente dover fare alcunché. La pazienza appare così come capacità di lasciarsi andare al presente confidando che l’azione al momento giusto garantirà il raggiungimento di uno scopo determinato. “In questa relazione piena di fiducia con il futuro – scrive Bollnow – la pazienza appare in una relazione immediata con la speranza: solo dove c’è speranza è possibile la pazienza, e senza speranza dilegua anche la possibilità interna della pazienza”¹⁹¹. Dal punto di vista di chi sa pazientare, l’impazienza appare piuttosto come “un disturbo del rapporto con il tempo”¹⁹²; ossia la mancanza di pazienza e di fiducia sospingono verso un’affrettata risolutezza. Risolutezza, impazienza e irrequietezza vanno dunque considerate in uno sguardo di insieme. La risolutezza è la risposta esistenziale di un uomo che si sente minacciato nei rapporti esterni e che trova in questo impegno risoluto un punto archimedeo interno su cui fare leva per dare senso alla propria vita. Senonché questo impegno risoluto si traduce in un attivismo che non conosce soste e rilassamento, perché in qualche modo non può lasciarsi andare al presente con spirito fiducioso e tranquillo.

Per Bollnow l’atteggiamento morale decisivo da coltivare è invece la tranquillità d’animo: “chi è tranquillo può lasciarsi cadere. Non ha bisogno di essere sempre teso; infatti è sicuro”¹⁹³. Che non sia facile conseguire questa sicurezza interiore, va da sé; ma si può raggiungere e rappresenta un bene più profondo e comprensivo della risolutezza esistenziale. Per raggiungere tale sicurezza occorre cambiare abito mentale. In realtà, possiamo osservare che già il termine “cambiare” è inad-

189. *Ibid.*, p. 36.

190. *Ibid.*, p. 47. In un interessante saggio successivo Bollnow ha ripreso questo concetto di *Gelassenheit*, intendendolo come “il giusto lasciarsi andare al corso del tempo, con una tranquillità interiore, senza fretta ma anche senza pigrizia”. Così inteso il rilassamento è una delle condizioni fondamentali per “dimorare nel tempo” nella maniera corretta. Cfr. Bollnow, *Das Verhältnis zur Zeit. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1972, p. 111.

191. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, cit., p. 74.

192. *Ibid.*, p. 70.

193. *Ibid.*, p. 53. Ci sarebbe da considerare un interessante sviluppo in chiave psicopedagogica di questo principio. La pratica fisica dell’imparare a cadere, come si apprende in tante discipline sportive, potrebbe essere riconosciuta in questo contesto come qualcosa di grande importanza morale. Solo chi cade può apprendere a rialzarsi, e a nutrire fiducia sul fatto che come che sia si rialzerà.

guato perché fa pensare a un elemento esclusivamente attivo, a un “fare”, mentre il disporsi con un animo tranquillo è piuttosto un atto di fiducia, una forma di attiva passività e passiva attività cui si collega il sentimento che tutto andrà bene indipendentemente dai propri sforzi: “si può guardare tranquilli a un certo sviluppo – si legge in un passaggio significativo – quando si ha fiducia nelle forze che crescono in esso, quando si è convinti che lo sviluppo dell’evento è posto al di fuori di sé e che in fondo produrrà qualcosa di buono”¹⁹⁴. A differenza del paziente lasciarsi andare al presente la tranquillità d’animo rivela un’intenzionalità diretta al futuro: indipendentemente dai propri sforzi si conserva fiducia, si spera in uno sviluppo positivo. Nell’esperienza della tranquillità d’animo la direzione temporale insita nel fenomeno conferisce al mondo una tonalità diversa: “L’uomo – nota Bollnow – è tranquillo perché il mondo non gli appare più esclusivamente come qualcosa di perturbante e minaccioso cui dovrebbe opporre la propria risolutezza, ma nel contempo come qualcosa che offre riparo e sostegno, a cui può lasciare tranquillo il successo – o l’insuccesso delle sue preoccupazioni”¹⁹⁵. Si consegue realmente la tranquillità quando si sperimenta che la vita sostiene in ogni caso, a prescindere dalle immagini egocentriche di come le cose dovrebbero andare. Quando si realizza questo, ci si rende disponibili per quello che c’è. Non a caso Bollnow attribuisce molta importanza al concetto di disponibilità. Anche in un atteggiamento come la disponibilità opera un’intenzionalità rivolta al futuro diversa dal senso della decisione esistenziale¹⁹⁶. Mentre la decisione esistenziale persegue risolutamente un futuro che si conformi alla decisione stessa, Bollnow sostiene piuttosto che occorre rimanere disponibili alle possibilità non conformi al senso della propria esistenza. Qui disponibilità sta quindi per un concetto limite, per il “tenersi aperti per le nuove possibilità del futuro che non possono mai essere previste”¹⁹⁷. La persona disponibile è quella che “si è resa libera dalla sua chiusura egoistica ed è di nuovo diventata libera per i suoi compiti nel mondo”¹⁹⁸.

Secondo Bollnow il rilassamento, la pazienza, la tranquillità, la disponibilità sono atteggiamenti morali che rendono possibile il superamento dell’egocentrismo e una fiducia rivolta verso il futuro. Al centro del discorso bollnowiano è il concetto di fiducia (*Vertrauen*) e la sua dimensione temporale. La fiducia viene presa qui “in senso assoluto, ancora senza un oggetto determinato in cui si ha fiducia”¹⁹⁹. Bollnow fa riferimento a quel senso di sicurezza profonda in cui sé e mondo sono ancora indistinti; questa è l’esperienza sulla cui base è possibile nutrire fiducia verso questo o quello. Da buon pedagogista Bollnow sa quale importanza abbia la fi-

194. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, cit., p. 57.

195. *Ibid.*, p. 58.

196. Bollnow riprende il concetto di disponibilità da Gabriel Marcel (*Etre et avoir*, Paris 1935) e lo rende produttivo nel contesto della sua ermeneutica della vita. Infatti il filosofare di Bollnow è ermeneutico non perché interroga il linguaggio in cui si esprime la propria tradizione, ma piuttosto perché afferma il principio dell’apertura disponibile alla vita. Cfr. ad esempio, Bollnow, “Der Begriff der Verfügbarkeit bei Gabriel Marcel”, in: *Im Gespräch. Der Mensch: ein interdisziplinärer Dialog. Joseph Möller zum 65. Geburtstag*, hrsg. von H. Gaulty, M. Schulte, H.P. Balmer, S. Dangelmayr, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1981, pp. 15-23.

197. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, cit., p. 48.

198. *Ibid.*, p. 49.

199. *Ibid.*, p. 19.

ducia per lo sviluppo psicofisico del bambino e quali enormi danni possa causare la mancanza di fiducia per la struttura della personalità. Chi non è stato nutrito di fiducia può trovarsi in una situazione di isolamento. Bollnow parla della fiducia in un senso generale come di un *Seinsvertrauen*, una fiducia d'essere; e questa va intesa nel senso di una relazione alla realtà che "è la preconditione necessaria di ogni vita umana"²⁰⁰. Certo, questo sentimento di sicurezza e di fiducia deve essere costantemente tutelato e riguadagnato nella vita adulta, ma non è questo il punto: esso procura una comprensione d'essere e un rapporto morale con la temporalità completamente diverso da quello che immagina la filosofia dell'esistenza. Chi nutre fiducia si lascia andare al presente e vi dimora.

Un discorso analogo vale anche per fenomeni come la speranza e la gratitudine²⁰¹. La speranza è di particolare importanza per Bollnow, perché non è "una materia speciale della psicologia o dell'etica, ma è posta al centro dell'esistenza umana"²⁰². La sua tesi è infatti che "la originaria costituzione temporale della vita umana è determinata dalla speranza"²⁰³. L'"attendarsi-che" e la speranza mostrano una struttura temporale rivolta al futuro. Ma a differenza dell'attendarsi qualcosa, lo sperare qualcosa induce un senso di rilassamento. Già il disporsi in un stato speranzoso, senza riferimento preciso alla speranza che avvenga questa o quella cosa, porta a un atteggiamento morale di apertura verso le possibilità inattese che il futuro potrà procurare. Nell'atteggiamento speranzoso la stessa struttura del tempo dunque si apre. Sperando, uno "rinuncia alla ricerca di sicurezza e si affida a questo fondamento che non può essere colto attraverso rappresentazioni e immagini"²⁰⁴. Questa *Bildlosigkeit* della speranza va sottolineata: infatti si può rinunciare a immagini e a proiezioni narcisistiche perché si è andati oltre i confini ristretti del proprio egocentrismo²⁰⁵. Invece il tempo di chi attende che si compia un certo evento è secondo Bollnow un tempo chiuso poiché "il futuro non ha proprio quello che costituisce il futuro nel senso pieno della parola: l'orizzonte delle possibilità in

200. *Ibid.*, p. 20. Occorre insistere sul fatto che il *Seinsvertrauen* si radica su un terreno che è indifferente a qualsiasi esperienza religiosa positiva. Lo dico perché nella letteratura secondaria non solo il già citato Gantke (*Bollnow interkulturell gelesen*, cit.), ma anche più di recente sono stati avanzati modi di leggere l'opera bollnowiana che probabilmente la "teologizzano" oltre il dovuto. Cfr. ad esempio G. Klappenecker, *Offenheit für die Fülle der Erscheinungen*, cit.

201. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, cit., p. 25.

202. *Ibid.*, p. 110.

203. *Ibid.*, p. 113.

204. Göbbeler, H.-P. – Lessing, H.-U., *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., p. 99.

205. In un accurato saggio sul concetto bollnowiano del tempo Karlheinz Biller fa notare che "la rinuncia all'ostinazione è il presupposto perché sorga la speranza, che si affida al futuro in maniera rilassata" e ne ricava la conclusione che "questa speranza è l'esperienza metafisica di un fondamento della vita". Rispetto a questa conclusione occorre però notare che il termine "metafisico" non è forse dei più felici in questo caso, visto che Bollnow parla di un'esperienza vissuta cui ad esempio può portare la pazienza. Di sicuro, la pazienza non è il frutto di un atteggiamento teoretico né di una visione del mondo; nel senso del tardo Bollnow che teorizza l'importanza dell'esercizio, potremmo dire piuttosto che la pazienza è strettamente collegata alla pratica, e in questo senso dà anche forma allo spirito. Cfr. K. Biller, "Zeit in der anthropologischen Pädagogik. Zur Rekonstruktion der Zeitkonzeption Otto Friedrich Bollnows", in: *Transformationen der Zeit. Erziehungswissenschaftliche Studien zur Chronotopologie*, hrsg von J. Bilstein, Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1999, pp. 218-237, p. 230.

linea di principio non prevedibili, aperte in senso pregnante²⁰⁶. La differenza è sostanziale. Chi vive in una tonalità di fiducia verso il futuro, di speranza, vive una dimensione temporale che sostiene e rende possibile la passiva attività dell'agire con animo tranquillo e l'attiva passività della pazienza. "La speranza – scrive Bollnow conclusivamente – pone dunque l'uomo in uno spazio di possibilità imprevedibili. Questo solo è il futuro genuino, ossia aperto e imprevedibile"²⁰⁷.

Se la speranza schiude il rapporto con il tempo a venire, la gratitudine è il sentimento che riconosce il passato come forza che sorregge il presente. La caratteristica della gratitudine, infatti, è quella di essere un atteggiamento di libero riconoscimento per un dono ricevuto e di un serbar ricordo per questo. "Grato (*dank*) – si legge nel testo bollnowiano – significa qui in un senso ampio che l'uomo pensa (*denkt*) a qualcosa, che lo conserva nei suoi pensieri senza dimenticarlo. La gratitudine sarebbe quindi la costituzione psichica del conservare un buon ricordo"²⁰⁸. Così si spiega dunque il particolare carattere temporale della gratitudine: essa consiste nel conservare al di là del tempo, e per questo è un elemento della continuità tra passato e presente. Nella concezione di Bollnow il "dir di sì alla vita" si articola in atteggiamenti morali collegati all'esperienza del tempo. "Fiducia, speranza e gratitudine – si legge in un passaggio significativo – si rapportano tra loro come presente, futuro e passato. Riponendo fiducia l'uomo vive nel presente, sperando guarda verso il futuro, ma grato guarda retrospettivamente alla sua vita fino a quel punto e trova il passato come la forza che lo sostiene nel presente"²⁰⁹. Speranza e gratitudine rinviano alla fiducia come nesso centrale. La speranza è una forma di fiducia rivolta al futuro, e la gratitudine è il sentimento di riconoscenza per la fiducia che ci è stata rivolta. Bollnow ha mostrato che a fianco alla temporalità della decisione esistenziale esiste un'altra dimensione basata sulla fiducia: come nota Giel, questa modalità di esperienza del tempo è altrettanto originaria ed è fondata "sul poter-essere, sulla vivibilità o disponibilità"²¹⁰. In effetti quando ci si lascia andare all'esperienza della fiducia, ci si scopre portati da una connessione che precede, ci si radica nel qui e ora e ci si tiene aperti per possibilità imprevedibili nel qui e ora.

Il sentimento morale della fiducia stabilisce anche un nuovo rapporto con lo spazio. Solo se ci si lascia andare con fiducia al proprio corpo, alla casa come estensione del proprio corpo, si può scoprire il senso del dimorare pienamente nello spazio. Nella trattazione bollnowiana "lo spazio è più di una mera forma dell'intuizione umana. Qui l'impostazione kantiana deve essere ampliata con l'assunzione dell'intera vita nella molteplicità delle sue relazioni vitali. Lo spazio diventa così forma universale del comportamento vitale umano"²¹¹. Bollnow prende a og-

206. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, cit., p. 107.

207. *Ibid.*, p. 108.

208. *Ibid.*, p. 129.

209. *Ibid.*, p. 135.

210. Cfr. K. Giel, "Otto Friedrich Bollnow: Zwischen Philosophie und Pädagogik" (2003), in rete all'indirizzo: <http://www.klaus-giel.de/philosophie1.html>, p. 12.

211. Bollnow, *Mensch und Raum*, cit., p. 23. Bollnow pone in diretta correlazione queste affermazioni ontologiche sulla struttura della spazialità umana con l'indagine fenomenologica dello spazio vissuto. C'è nella sua ricerca una circolarità tra le prime e la seconda; e anzi l'andamento della sua ricerca è tale che si perviene a quelle conclusioni ontologiche sulla spazialità della vita umana

getto della sua analisi lo spazio non come forma a priori della sensibilità, quanto piuttosto come dimensione fondamentale attraverso cui l'uomo si radica nel mondo. Tale concetto dello spazio differisce anche da quello esistenziale: "l'esistenzialista – scrive Bollnow – ... non conosce dimorare. 'Gettato' nel mondo, egli si trova in un posto in linea di principio indifferente che non si è scelto e che gli rimane essenzialmente estraneo. Egli conosce il mondo solo come pressione della situazione che limita. Così rimane sulla terra in permanenza un estraneo, non legato ad alcun luogo particolare, sempre in cammino, ma mai vicino alla meta. Ma dimorare significa essere a casa in un luogo determinato, esservi radicati e appartenere ad esso"²¹². L'approccio bollnowiano al concetto dello spazio si distingue perché considera l'intero rapporto dell'uomo con le cose come caratterizzato dalla spazialità del dimorare (*Wohnen*). Il concetto del dimorare sta per qualcosa di ampio "a indicare l'unità indivisibile in cui qualcosa di psichico è incarnato 'in' qualcosa di corporeo"²¹³. In altri termini nel concetto del dimorare si richiama l'attenzione sull'unità di psichico e fisico, sul doppio aspetto in cui l'essere umano vive lo spazio: ossia fa parte dello spazio fisico, vive lo spazio come qualcosa in cui è già sempre inserito, ma tende anche a strutturarne a partire dal movimento e dalla postura corpo-

solo attraverso la concreta fenomenologia dello spazio vissuto. Ma questo non tanto per una somministrazione empirica ed esterna quanto piuttosto per una procedura ermeneutico-antropologica che abbiamo già incontrato: si indagano i fenomeni cercando di chiarirli nel più ampio contesto della vita in cui si inseriscono; e poi muovendo dai fenomeni si pone la questione di come debba essere intesa la struttura dell'essenza umana alla luce di tali fenomeni. La questione antropologica "in che maniera lo spazio appartenga all'essenza dell'uomo" (*Ibid.*, p. 271) presuppone quindi una fenomenologia dello spazio vissuto. In questo contesto Bollnow distingue il concetto astratto di spazio matematico come grandezza omogenea e virtualmente indefinita dallo spazio vissuto. Quest'ultimo è riferito all'esperienza del soggetto nella concretezza delle sue relazioni vitali, che sostengono e limitano la vita. Lo schema spaziale più semplice di tale esperienza è formato per Bollnow dall'asse verticale della stazione eretta e dal movimento su un piano orizzontale, posto a metà tra il piano terrestre e quello celeste, che conferisce stabilità e fondamento alla verticalità. A partire da questa verticalità fondata sul piano terrestre lo spazio si ordina concretamente in un davanti, dietro, destra e sinistra. In particolare, il davanti è la direzione cui ci si dirige per l'attività, il tratto ancora da percorrere – anche in senso temporale – per raggiungere uno scopo, mentre invece dietro è ciò che sta alle spalle, ciò a cui si fa ritorno una volta assolto un certo compito. Senonché queste determinazioni assumono un carattere ancora più preciso a partire dal punto di riferimento per la formazione del senso dello spazio, ossia la propria dimora. E così l'andare e il venire acquistano un senso più concreto: "l'uomo – si legge in un passaggio significativo – va per svolgere qualcosa nel mondo, per raggiungere un certo scopo, in breve per adempiere un qualche compito... poi ritorna alla sua dimora come a un luogo di riposo". (*Ibid.*, p. 58). A partire di qui si forma una naturale articolazione dello spazio in due ambiti: uno più interno e ristretto, quello da cui si esce per entrare nello spazio più ampio ed esterno e a cui si ritorna. La casa diventa "centro del mondo" (*Ibid.*, p. 148); "essa indica l'ambito di ciò che è vicino e familiare intorno a cui si apre ciò che è lontano;" un ambito che va costantemente curato e difeso, tanto che per Bollnow "creare questo centro assurge a compito umano decisivo" (*Ibid.*, p. 124-125).

212. *Ibid.*, p. 125. Gottfried Bräuer nota bene il carattere di rottura di questa teoria della spazialità rispetto all'ontologia heideggeriana. "La teoria bollnowiana della spazialità – scrive Bräuer – è animata dall'intenzione di rompere con il primato della temporalità sostenuto dal primo Heidegger e di porre in questione alcune delle conseguenze che ne ha tratto. La temporalità originaria è una forma centrale di esperienza del mondo, ma lo spazio ne è la forma più generale", G. Bräuer "Otto Friedrich Bollnow", cit., p. 114.

213. Bollnow, *Mensch und Raum*, cit., p. 280.

rea. Bollnow è molto vicino in queste sue riflessioni al concetto plessneriano dell'eccentricità umana: il suo concetto del dimorare è un processo dinamico che si esplica nella creazione di una sfera di consuetudine e sicurezza (in sostanza il corpo-casa) distinta dalla sfera di ciò che è lontano e sconosciuto. Come per Plessner, anche per Bollnow la struttura fondamentale è dunque la dialettica di proprio ed estraneo a partire dall'esperienza del limite. Nel concetto bollnowiano del dimorare ritorna la predilezione fenomenologica per gli spazi dell'"ambiguità". Bollnow parla del "fermarsi in un determinato posto nello spazio, radicarsi là stabilmente e creare uno spazio proprio di sicurezza;" d'altra parte egli sostiene anche che si deve "includere pienamente nella vita lo spazio esterno minaccioso e pericoloso, e sostenere l'intera tensione tra i due spazi in cui soltanto si può compiere la vita umana". Apprendere a dimorare nello spazio significa quindi non solo delimitare spazio interno e spazio esterno, ma anche porre in relazione tali ambiti, porsi in relazione con il mondo esterno e con il mondo interno. Bollnow lascia intendere che occorre attivamente creare le condizioni di familiarità per poi lasciarsi andare con fiducia al rapporto con una realtà esterna nelle forme spazio-corporee del rapporto personale, socio-istituzionale e storico-spirituale. In particolare, Bollnow ha posto l'accento sulla fluidità di questi limiti. I limiti sicuri non sono mai fissati una volta per tutte. "Questa sicurezza – si legge in *Neue Geborgenheit* – non giunge all'uomo dall'esterno senza proprio sforzo come fosse un regalo, ed essa non può neanche essere prodotta soltanto nello sforzo intrapsichico, ma riesce solo in quanto l'uomo crea intorno a sé uno spazio pacificato in cui può dimorare. Nel senso pregnante l'uomo può solo essere in quanto dimora e dimorando supera il peregrinare"²¹⁴. La sicurezza cui guarda Bollnow è il processo con cui si esprime nel mondo circostante il bisogno di pacificazione e di creazione di una sfera protetta. Si può parlare del dimorare come un bene di primaria importanza che va costantemente riguadagnato e tutelato. A questi aspetti del rapporto con lo spazio Bollnow aggiunge un ulteriore elemento che riecheggia motivi cosmologico-panteistici della filosofia della vita. Lo fa, ad esempio quando afferma che occorre apprendere "a farsi portare con fiducia da uno spazio più grande ... di potersi affidare alla più ampia totalità dello spazio"²¹⁵. Dunque ancora una volta la fiducia come esperienza integrale e integrativa che ristrutturata la coscienza poiché genera un nuovo senso del tempo e dello spazio: essa radica nello spazio presente, fa scoprire il rapporto con altre generazioni e con l'intera natura, intesa come totalità dello spazio; in quanto tale produce un nuovo modo di dimorare nel mondo e rende la vita degna di essere vissuta.

Il discorso di Bollnow sui beni ha una prospettiva molto vasta che coinvolge lo spazio e il tempo dell'esperienza umana. Radicandosi nello spazio e nel tempo è possibile accedere a una nuova sicurezza della vita; ma questa sarebbe ben magra conquista se non potesse essere esercitata nel contesto del vivere civile e del dialogo interpersonale. Per questo motivo Bollnow tocca in diversi punti della sua opera il tema dell'umanità, che considera "compimento ultimo dell'uomo"²¹⁶. L'umanità è una virtù nel senso già su accennato, secondo cui la ragione è "ciò che è più pro-

214. Id., *Neue Geborgenheit*, cit., p. 170.

215. Id., *Mensch und Raum*, cit., p. 310.

216. Id., *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., p. 107; cfr. anche p. 86.

priamente umano nell'uomo"²¹⁷, ma è anche il fine supremo da perseguire per una vita buona. Il pregio della trattazione bollnowiana sta nella consapevolezza storica. Nel trattare questo concetto Bollnow dimostra grande tatto storico e apertura interculturale: da storico dei concetti egli sa bene quali aspetti della tradizione umanistica occidentale risuonino nel concetto di umanità, ma sostiene con vigore che "bisogna guardarsi dall'identificare l'umanità con una determinata immagine dell'uomo di un'epoca passata. Questo vale in particolare nei confronti dell'umanesimo"²¹⁸. Comprendiamo il perché di questa affermazione: fissare a un determinato momento storico le caratteristiche dell'ideale sarebbe una forma di chiusura nei confronti delle possibilità realizzabili nel futuro ed equivarrebbe a negare umanità a quelle culture che non rientrano all'interno di quelle caratteristiche. Non è un argomento nuovo: la scuola diltheyana aveva criticato Heidegger imputandogli di aver fissato in astratto nel suo approccio ontologico all'umano tratti che sono storici e relativi a un certo orizzonte culturale. Vediamo dunque cosa intende Bollnow per umanità e come ritiene di aver evitato l'errore cruciale di Heidegger.

Bollnow cerca di elaborare innanzitutto la precomprensione sedimentata nel linguaggio. Egli chiarisce il senso dell'umanità in opposizione al suo opposto, alla disumanità o barbarie e così parla in generale della disumanità come un "rimanere sordi alla voce dell'umanità". Questa affermazione si riferisce innanzitutto all'aspetto sociale: "Umanità – scrive lapidariamente Bollnow – è una virtù della relazione con l'altro uomo"²¹⁹. Di qui segue che è disumano "chi si è sottratto colpevolmente alla partecipazione alla umana vita associata"²²⁰. E in un altro luogo Bollnow pone l'accento sulla solitudine come vissuto all'origine della mancanza di partecipazione: "Disumanità – si legge nel testo – è in questo modo un impoverimento della vita affettiva, soprattutto se si tratta dei sentimenti di partecipazione simpatetica con gli altri. Disumano è dunque in particolare l'uomo rozzo e duro di cuore, crudele e cattivo"²²¹. Il discorso bollnowiano si riferisce a coloro in cui lo sviluppo preponderante dell'intelletto o della volontà abbia compresso la vita affettiva rendendola fredda e vuota²²². Ricordando che la ragione è principio di armonizzazione delle forze, appare coerente questo concetto di disumanità: lo squilibrio, l'ipertrofia dell'intelletto e dello spirito pratico possono condurre a forme di insensibilità verso il prossimo. Se ne potrebbe dedurre che l'umanità stia in una forma civilizzata di rapporto con il prossimo. Ma Bollnow in realtà distingue tra l'umanità e le forme incivilite della relazione sociale. Secondo lui comportamenti come la cortesia, l'amicizia, e la gentilezza sono in qualche modo collegate all'umanità, ma solo in superficie. La cortesia può infatti diventare una maschera formale, ri-

217. Id., *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 115.

218. Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., p. 87. A partire da questa consapevolezza storicistica di Bollnow sono state avanzate di recente suggestive letture dell'opera bollnowiana in chiave di ermeneutica dell'interculturalità. Cfr. ad esempio W. Gantke, *Bollnow interkulturell gelesen*, cit., che in particolare ha buon gioco nel mostrare come il rifiuto bollnowiano di un "punto archimedico" nel sapere critichi ogni forma di etnocentrismo.

219. Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., p. 83.

220. *Ibid.*, p. 75.

221. *Ibid.*

222. In fondo anche la sregolatezza della vita emotiva può condurre alla stessa disumanità, come dimostra il caso del sensibile narcisista Allwill, ricordato da Bollnow nella lettura del primo Jacobi.

spetto a cui l'amicalità e la gentilezza sono già più calde, espressione di un interiorità che si rivolge in maniera più diretta. L'umanità è però qualcosa di diverso poiché si distingue "per l'atteggiamento interno nei confronti dell'altro ... L'umanità presuppone già sempre un dir di sì (*Bejahung*) all'altro. Si collega qui con una calda cordialità". La calda cordialità che qui viene chiamata in causa si svolge sulla base di un'accettazione della debolezza umana in cui anche la propria debolezza è coinvolta. "Quest'umanità non si solleva al di sopra dell'altro uomo, ma si sente legata a lui nella profondità del suo essere uomo e parla sulla base di questo legame"²²³. Bollnow non ricorre qui esplicitamente al concetto di empatia, ma si vede che nella sostanza identifica l'umanità con il legame empatico come accettazione positiva incondizionata e consapevolezza vissuta di una comune vicenda umana²²⁴. L'umanità appare dunque una forma di relazione vitale che non distingue tra un soggetto e un oggetto ed è capace di aprirsi all'altro sulla base di una comune, fragile condizione umana.

Bollnow scrive infatti che l'umanità va vista come "una finalità determinata"²²⁵, appunto quella della partecipazione empatica al comune destino del prossimo. Senza pretesa di esaustività Bollnow indica alcune delle caratteristiche di questa relazione empatica. Questa si riconosce da quella indulgente mitezza (*Milde*) che mette fuori gioco l'espressione immediata di affetti distruttivi, specie nei confronti di chi è a disagio, e mitiga la durezza delle leggi impersonali. Ritorna qui l'accento sul senso di moderazione e di misura, opposto alla smodatezza di chi ritiene di essere nel giusto e di cavare da tale convincimento astratto la legittimazione a infliggere agli altri sofferenze. Così l'umanità appare paziente e tollerante, consapevole della fallibilità del pensare umano. L'atteggiamento della paziente accettazione (*Duldsamkeit*) riconosce che ogni essere umano ha pari diritti. Ma l'elemento che sembra più importante nella trattazione di Bollnow è la compassione (*Mitleid*), che "è più della disponibilità all'aiuto. Essa è un caldo, amorevole rivolgersi al concreto altro uomo, che si accosta a lui in maniera comprensiva... All'umanità appartiene sempre il calore del comprendere che si rivolge all'altro"²²⁶. Al culmine dell'etica ritorna così il tema del comprendere: in altre parole umanità sta per una rela-

223. Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., p. 85.

224. In questo il concetto bollnowiano di umanità è profondamente consonante con gli indirizzi umanistici della psicologia e psicoterapia contemporanea. Cfr. ad esempio l'importanza accordata all'empatia nella relazione terapeutica da autori come Rollo May, *L'arte del counseling*, Roma, Astrolabio, 1991, pp. 49-65, o ancora più sistematicamente da Carl Rogers, *Da persona a persona. Il problema di essere umani*, Roma, Astrolabio, 1997. Questa affinità tra la filosofia pratica di Bollnow e la psicologia umanistica non è passata inosservata nella letteratura secondaria. Cfr. ad esempio Elisabeth Frick, *Erziehungsprozeß und Erziehungskonzepte: Theorievergleich zwischen Otto Friedrich Bollnow und Carl R. Rogers*, Diss. Zürich 1985. Ancora più profondamente si spinge Gantke, che fa notare come questa convergenza tra la *Lebensphilosophie* bollnowiana, erede della *Jugendbewegung*, e la psicologia umanistica e transpersonale degli anni Sessanta, fino al movimento New Age contemporaneo, si basi sulla stessa esperienza fondamentale in contesti diversi: fiducia nello sviluppo delle potenzialità umane, limitate dalle costrizioni sociali, spirito utopico di apertura all'ignoto, visione ottimistica della vita. Cfr. W. Gantke, *Religion, Wissenschaft und Leben*, cit., p. 60, n. 47.

225. Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., p. 89. Su questi aspetti dell'etica bollnowiana rinvio a Donq-Liang You, *Tunkönnen und Menschlichkeit*, cit., pp. 146-152.

226. Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., p. 80.

zione comprensiva con gli altri. Senza profonda e benevolente comprensione dell'umano nelle sue varie forme, soprattutto senza la comprensiva accettazione delle debolezze proprie e altrui, sembra voler dire Bollnow, non è possibile una vita buona. La mitezza, la pazienza, la compassione sono tutte forme di comprensione che derivano dal cuore e si rivolgono intimamente all'altro.

Ci si potrà chiedere se in definitiva Bollnow sia riuscito a evitare il rischio di fissare in astratto cosa sia umano e cosa no. Penso che si possa dare una risposta affermativa a questa questione. Bollnow ha affrontato la questione del bene evitando sia un approccio soggettivistico sia un approccio ontologico. E si vede dalla conclusione cui perviene: l'umanità "non è in generale una determinata forma di immagine dell'uomo, ma una determinata finalità che si confronta ogni volta di nuovo con le condizioni del presente e che pertanto deve anche assumere ogni volta una forma nuova"²²⁷. Dall'analisi storica e fenomenologica Bollnow ha ricavato alcuni tratti essenziali, ma non pensa affatto di poter fissare in astratto criteri dell'umanità. È data una determinata finalità; nella situazione concreta occorre attuarla lavorando con le condizioni presenti. Interpretando liberamente, possiamo dire che l'umanità in questa prospettiva è una forma aperta: la forma attraverso cui ci si apre al destino altrui come parte dell'unica vita che si comprende unitariamente attraverso le sue innumerevoli forme.

A provare un bilancio si può notare un duplice valore dell'ermeneutica antropologica. Da un punto di vista teoretico Bollnow ha cercato una via per comprendere l'umano in maniera adeguata sia negli aspetti individuali e psicologici sia in quelli morali e sociali. La polemica contro la filosofia dell'esistenza prelude alla formulazione di contenuti positivi che mostrino la possibilità di una più profonda esperienza dello spazio-tempo e della ragione. Centrale è qui l'esperienza della fiducia. Si ricorderà che il giovane Bollnow aveva messo in luce in Jacobi il carattere originario del "*Glaube*", un'esperienza rispetto a cui l'antitesi di vita e concetto appariva come qualcosa di derivato. La categoria della fiducia è per il Bollnow maturo il proseguimento di questo schema argomentativo. Bollnow dimostra che c'è qualcosa di più profondo dei concetti astratti e delle sensazioni sempre mutevoli. Si comincia a comprendere questa dimensione quando si fa l'esperienza del "lasciar andare", del "mollare la presa"; lo schiarimento della tonalità emotiva è il risultato di un'esperienza di fiducia: essa stabilisce un diverso rapporto con il tempo sotto forma di speranzosa disponibilità per il nuovo e di gratitudine per la tradizione. D'altra parte l'esperienza fiduciosa del radicamento nel presente trasforma anche l'esperienza dello spazio. Chi apprende a radicarsi pienamente nello spazialità del proprio corpo, apprende a tracciare linee di demarcazione tra la sfera dello spazio familiare e la sfera dell'estraneità. Ma si tratta di linee flessibili e porose: il dimorare sicuramente nel corpo proprio e nell'ordine del noto consente anche di avventurarsi nel mondo ignoto sentendosi a casa propria. Con Bollnow si può dire insomma che praticando la fiducia si supera tanto l'esperienza dello sradicamento quanto quella della separazione fobica dal mondo: così si impara a riconoscere uno spazio proprio in cui essere a casa e a estendere questa sfera dall'esperienza immediata del corpo all'intero ordine della natura. Solo se si è ben radicati nel corpo-casa, si può andare verso un senso an-

227. *Ibid.*, p. 89.

cora più compiuto e ampio della spazialità, e sentirsi a casa propria nel mondo intero.

C'è un'analogia tra l'esperienza del tempo e dello spazio così come Bollnow li tratta. Quando c'è piena fiducia, il tempo e lo spazio non vengono vissuti come qualcosa di limitante, ma come qualcosa che sostiene e porta. Al di là delle forme frammentarie della sua produzione letteraria, Bollnow ha individuato come bene da realizzare un nuovo senso della fiducia nell'essere, tale da trasformare l'esperienza del tempo e dello spazio in una forma di "dimorare" fiducioso. Alla *Seinsfrage* heideggeriana Bollnow ha sostituito un *Seinsvertrauen*: se per Heidegger il tempo è l'orizzonte entro cui per il *Dasein* ha senso la domanda intorno all'Essere, per Bollnow l'esperienza della fiducia conferisce al tempo e allo spazio un senso che forma lo sfondo per una buona vita umana. La fiducia nel tempo porta a lasciarsi andare in maniera rilassata e tranquilla al presente; la fiducia nello spazio porta a creare un ordine dinamico nella vita. Le tonalità emotive di apertura non sono quindi solo fugaci momenti in cui si entra come per magia in una nuova leggerezza della vita. Atteggiamenti morali come la fiducia, la speranza, la pazienza e così via sono in grado di generare un tale rapporto con il tempo e con lo spazio. Essi consentono di comprendere in senso pregnante le virtù della ragione e di praticare una nuova, benevolente comprensione dell'umano. L'umanità si manifesta nella comprensione dialogica, che trascende l'egocentrismo e cerca mediazioni là dove la combinazione di intelletto e passione propende piuttosto per un'immediata smodatezza; e si manifesta ancora di più nell'atteggiamento interiore rivolto al bene, ossia "in una forma che l'uomo assume da sé e in cui fronteggia il mondo a partire dal suo centro"²²⁸. Così concepita, la bontà d'animo e la comprensione dell'altro sono i beni che si raggiungono con l'età, l'esperienza e la meditazione sulla comune debolezza dell'humana conditio. Com'è ovvio, una tale comprensione, fondata sulla fiducia d'essere, non nasce dal nulla, è fragile e sempre minacciata dalle mille forme di disumanità. Ma l'educazione e l'autoeducazione possono fare molto per alimentarla e difenderla.

228. Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*, cit., p. 12.

3. Educare e comprendere

1. L'unità di filosofia e pedagogia

Nella sua ricerca Bollnow ha stabilito tra filosofia e discipline empiriche uno stretto nesso. Questo vale, come si è visto, per la psicologia e la storiografia filosofica, ma ancora di più per la pedagogia. In una tarda pagina autobiografica si legge: “Nonostante lo sviluppo oggi già piuttosto avanzato – afferma Bollnow – in cui la pedagogia quale autonoma scienza empirica si è separata dalla filosofia, per me una tale separazione non c’è mai stata, piuttosto filosofia e pedagogia sono sempre state una unità inseparabile”¹. La pedagogia antropologico-ermeneutica forma uno dei nuclei teorici più densi dell’opera di Bollnow ed è l’aspetto del suo pensiero che ha goduto di maggiore attenzione². Occorre dunque innanzitutto precisare il senso di quest’unità e mostrarne la rilevanza dal punto di vista di un’ermeneutica della vita.

Intanto va tenuto presente un aspetto biografico. Bollnow apparteneva a una famiglia di insegnanti. Il padre era un direttore scolastico che aveva preso parte al rinnovamento pedagogico della Germania guglielmina e il nonno era stato a sua volta un insegnante. Nella Göttingen degli anni Venti Bollnow aveva studiato principalmente matematica e fisica, ma aveva continuato a coltivare gli interessi pedagogici seguendo anche le lezioni e i seminari di autori come Spranger, Nohl e Mich. Nel 1925 si addottorò in fisica con Max Born³. Nel semestre 1925/26 Born

1. Bollnow, “Selbstdarstellung”, cit., p. 95.

2. La maggior parte dei lavori critici sul pensiero di Bollnow riguardano proprio la problematica pedagogica. Tra i più ampi vanno ricordati soprattutto l’ampia ricerca di U. Boelhaue, *Verstehende Pädagogik*, cit. e il saggio critico di U. Wehner, *Pädagogik im Kontext der Existenzphilosophie*, cit., cfr. anche i contributi, di minore respiro, ma originali di P. Kauder, “Pädagogisches Denken unter existenzphilosophischer Herausforderung. Zur Genesis der Pädagogik O.F. Bollnows”, in: *Pädagogische Rundschau*, 49 (1995), pp. 609-629; e W. Braun, *Pädagogische Anthropologie im Widerstreit: Genese und Versuch einer Systematik*, Bad Heilbrunn, Klinkhardt, 1989, in particolare le pp. 45-50.

3. Si può riconoscere un’eco di questa prima formazione nelle scienze naturali nei passaggi dell’opera successiva in cui Bollnow richiama l’attenzione sull’importanza e sul diverso valore dei modelli nei differenti contesti scientifici. Cfr. Bollnow, *Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik*, cit., pp. 61-65.

andò in America; Bollnow fu libero da impegni di assistentato e si dedicò all'insegnamento scolastico. L'atmosfera aperta e libera, il rapporto stretto con i ragazzi, la possibilità di compiere estese letture furono per lui l'esperienza decisiva: questo gli consentì di sperimentare e praticare quei motivi di rinnovamento della vita che aveva imparato ad apprezzare già durante gli anni del movimento studentesco *Jugendbewegung*⁴. Poco dopo decise di abbandonare la ricerca sperimentale in fisica e dedicarsi alla pedagogia.

Attraverso l'incontro con Misch e Nohl Bollnow entrò in contatto più stretto con la *Lebensphilosophie* diltheyana e la sua applicazione al campo della realtà educativa. Questo interesse risulta già da uno scritto del 1931 sulla pedagogia di Dilthey⁵. Si tratta della "*Probevorlesung*" che accompagnava solitamente la procedura di abilitazione alla libera docenza. Al di là delle questioni di filologia diltheyana è rilevante per noi che Bollnow richiami l'attenzione sull'unità inscindibile di filosofia e pedagogia in Dilthey: "L'ultima parola del filosofo – aveva scritto Dilthey – ... è la pedagogia, infatti ogni speculazione è per l'agire"⁶. Bollnow intende questo principio come "l'espressione necessaria dell'atteggiamento complessivo di Dilthey in chiave di filosofia della vita". E precisa: "Come quest'ultima intende ogni oggettivazione dello spirito umano – sia arte sia scienza o religione e così via – a partire dall'intero della vita da cui essa è scaturita ponendo la questione della funzione specifica che questa ha da assolvere nell'intero della vita, così essa acquisisce anche un criterio per stabilire se il compito in questione è stato realmente assolto, indagando il modo in cui la funzione determinata retroagisce sulla vita come intero"⁷. Con Dilthey Bollnow individua un principio cui terrà fede anche in seguito: l'analisi della realtà educativa segue una procedura ermeneutica generale che ha l'obiettivo di comprendere i fenomeni come espressione di un contesto. Siccome non c'è un punto archimedeo al di fuori delle relazioni vitali, il giudizio sulle forme del sapere e della cultura segue il filo conduttore della funzione pratica che esse assolvono nel contesto di un determinato orizzonte storico-politico. Si afferma così in un contesto pedagogico un principio guida dell'ermeneutica bollnowiana: il giudizio sulle forme di vita va svolto come critica immanente che valuti da un punto di vista funzionale come la parte retroagisca sull'intero da cui è sorta⁸.

4. Quanto abbia influito la *Jugendbewegung* sul suo sviluppo intellettuale lo si ricava da una pagina autobiografica: "Ma più importante dello studio scientifico fu innanzitutto l'incontro con la *Jugendbewegung* che io conobbi in un piccolo gruppo studentesco, lo 'Skuld' ... Penso con gratitudine a quel tempo poiché quello che ho cercato di fare da allora nel mio lavoro scientifico, lo considero in un certo modo come un effetto consequenziale degli impulsi allora ricevuti". Cfr. Bollnow, "Selbstdarstellung", cit., pp. 96-98. Sul ruolo di questa prima formazione nel contesto dell'opera bollnowiana rinvio a Karl Albert/Elenor Jain, *Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie*, Freiburg/München, Alber, 2000, pp. 195-196.

5. Bollnow, "Dilthey's Pädagogik", in *Neue Jahrbücher*, Heft 4, 1933, pp. 289-301.

6. Dilthey, "Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft", in Dilthey, *Kleinen Pädagogischen Texten*, hrsg. von H. Nohl, p. 59 (citato da Bollnow, "Dilthey's Pädagogik", cit., p. 289).

7. Bollnow, "Dilthey's Pädagogik", cit., p. 289.

8. Per il concetto bollnowiano del comprendere critico rinvio all'importante saggio "Das kritische Verstehen", *Studien zur Hermeneutik I*, cit., 73-102, su cui ritorniamo estesamente nel quarto capitolo del presente lavoro.

Gli scritti successivi di Bollnow sul rapporto tra filosofia e pedagogia si arricchiscono di spunti e problematiche nuove, eppure rimangono aderenti a questa impostazione in chiave di ermeneutica della vita. Fino agli anni Settanta e Ottanta Bollnow ha attribuito un ruolo chiave alla metodologia diltheyana per la formazione di una pedagogia umanistica. Bollnow ha mutuato da Dilthey l'idea che l'analisi dei fatti educativi debba comprendere la funzione pratica di una certa formazione di senso all'interno della cultura. Bollnow ha collegato questo indirizzo diltheyano al culturalismo della pedagogia umanistica tedesca. Da storico della pedagogia Bollnow si è richiamato esplicitamente ad autori della *Reformpädagogik* come Key, Kerschensteiner, Gaudig e altri, che al principio del Novecento sostennero di volta in volta con accenti diversi l'importanza del lavoro manuale, dell'armonia psicofisica, di un'educazione a partire dalle esigenze del bambino. "Il loro scopo – scrive Bollnow – era stato lo scoprimento della vitalità creativa nel bambino, la sua liberazione dalla coercizione delle forze oggettive. Ma con il tempo si dové riconoscere che l'uomo è per natura proprio un essere culturale, ossia che le sue forze creative non si possono sviluppare semplicemente dall'interno, ma richiedono il medium di una cultura già realizzata. Così dalla necessità interna di questo indirizzo dové risultare un nuovo volgersi alle oggettività"⁹. Bollnow vede già preparata in questa prima fase della pedagogia tedesca del Novecento l'idea che la cultura è espressione della vita, e dunque che la vita stessa si articola e si struttura quanto più ci si rivolge alle manifestazioni oggettive della cultura. Bollnow nota come questa idea sia stata proseguita anche in una seconda generazione di autori. Studiosi come Herman Nohl ed Eduard Spranger, e poi in una fase successiva anche Theodor Litt, Wilhelm Flitner, Erich Weniger e lo stesso Kerschensteiner approfondirono questo indirizzo di rinnovamento della cultura pedagogica tedesca improntando le loro ricerche agli insegnamenti del maestro Wilhelm Dilthey¹⁰. Per questo orientamento lo scopo dell'educazione stava nell'aiutare e sorreggere lo sviluppo del giovane integrandolo nei contenuti di oggettività della cultura. Nohl formulava così questo proposito: "Educare a queste connessioni oggettive deve significare innanzitutto: l'educare attraverso queste connessioni oggettive. Inserendo il giovane in questo mondo spirituale sovraperpersonale, accresciamo e formiamo la sua vita spirituale: e come l'animo cresce e si integra in questo mondo ordinato dell'intero, così si articola e si forma esso stesso"¹¹. Educare l'espressività significa quin-

9. Bollnow, *Anthropologische Pädagogik*, cit., p. 17.

10. Cfr. Bollnow, "Die geisteswissenschaftliche Pädagogik", in H. Röhrs/H. Scheurl (Hrsg.), *Richtungstreit in der Erziehungswissenschaft und pädagogische Verständigung*, Frankfurt a. M., Lang, 1989, pp. 53-70. Bollnow considera la pedagogia umanistica un fenomeno limitato al periodo 1918-1933, ma distingue da questo movimento "il metodo generale dell'ermeneutica" e nell'ultima fase del suo pensiero preferisce per il suo approccio il termine "pedagogia ermeneutica", anche a sottolineare una presa di distanza da un ottimismo un po' naiv della "geisteswissenschaftliche Pädagogik". Cfr. *Ibid.* p. 68.

11. H. Nohl, *Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie*, seconda ed. Frankfurt 1935, p. 265. Sulla pedagogia nohliana nel contesto della sua filosofia cfr. O.F. Bollnow, "Verstand und Leben. Die Philosophie des jungen Nohls", in *Dilthey-Jahrbuch*, cit., Bd. 4 (1986-87), pp. 228-263; più specificamente sul concetto della relazione pedagogica cfr. Bollnow, "Der Begriff des pädagogischen Bezugs bei H. Nohl", in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 27 (1981), nr. 1, pp. 31-37. Un'ampia monografia sul pensiero nohliano si deve a G. Ciriello, *Vita e esperienza morale in H. Nohl*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

di integrare l'individuo nella cultura attraverso le strutture della cultura stessa, e in primo luogo attraverso la lingua.

Ci sono molti aspetti della riflessione pedagogica bollnowiana in cui si reca tributo a questa prospettiva culturalistica. Come esempio può valere fra tutti il ruolo importante che Bollnow attribuisce alla padronanza del mezzo linguistico. "Nella poesia – scrive Bollnow – il giovane stesso impara a vedere e a sentire; i suoi sentimenti crescono a misura che è in grado di recepire la poesia e apprende a intenderla; la sua vita si forma secondo il modello di formazione ideale che gli offre la poesia. Egli stesso diventa un altro nel frequentare la poesia e crescono in lui capacità che senza questo influsso non sarebbero venute a svilupparsi e prendono una forma che è determinata dalla poesia recepita. Proprio alla stessa maniera vale per la musica, le arti figurative e tutti i campi della cultura"¹². Attraverso l'elemento della parola poetica (ma lo stesso si può dire anche per il tono musicale, la tonalità pittorica, il passo di danza e così via) il giovane cresce; e questo va inteso non solo nel senso tecnico oggi corrente di uno sviluppo di competenze cognitive, ma anche e soprattutto in un più generale significato antropologico: la vita diventa altra, diventa capace di partecipare a una vita comune e recepirla in un modo che altrimenti non sarebbe stato possibile. Bollnow pone così l'enfasi sul ruolo della cultura per la strutturazione della vita psichica. Il suo culturalismo pedagogico afferma il principio che la capacità di vedere e sentire la realtà è funzione delle espressioni comprese. In maniera analoga Bollnow ritiene che usando il linguaggio in maniera responsabile si apprende a rispondere praticamente alle diverse situazioni dello scambio sociale e a dare forma a se stessi. Il mezzo linguistico è il veicolo della ragionevolezza che porta fuori dall'isolamento soggettivo nelle proprie passioni. Più in generale Bollnow condivide con la pedagogia umanistica l'idea che il processo di formazione dell'individuo sia un processo di acculturazione, che al tempo stesso integra nelle connessioni articolate della cultura e differenzia la vita psichica individuale.

Bollnow ricava dalla tradizione tedesca l'approccio culturalistico, ma lo sviluppa all'interno di un'originale teoria filosofico-pedagogica. Non bisogna dimenticare che Bollnow, uno dei pedagogisti più influenti nel secondo dopoguerra in Germania, si era formato come fisico. Come nota Giel, "la provenienza dalle scienze esatte della natura ha influito in maniera non proprio modesta sulla concezione della pedagogia filosofica, e dunque ermeneutica. A differenza della pedagogia umanistica, così come secondo lui fu rappresentata esemplarmente da Erich Weniger, Bollnow non tematizza l'educazione come una connessione storico-effettuale in cui la comprensione è già sempre pre-strutturata da una precomprensione mediata dalla tradizione"¹³. Nonostante il legame con la pedagogia umanistica, la provenienza dalle scienze naturali ha predisposto Bollnow piuttosto a una critica della stessa, specie nei suoi motivi più conservatori, così come si trovano esemplificati nel concetto della connessione storico-effettuale. Nella pedagogia bollnowiana si trovano intrecciati in maniera indissolubile gli elementi più vivi e aperti alle scienze della natura, provenienti da diverse direzioni di indagine: fenomenologia, antro-

12. Bollnow, *Anthropologische Pädagogik*, cit., p. 20.

13. Klaus Giel, "Otto Friedrich Bollnow: Zwischen Philosophie und Pädagogik" (2003), in rete all'indirizzo: <http://www.klaus-giel.de/philosophie1.html>, p. 2.

pologia filosofica, *Lebensphilosophie*; così si può parlare della sua riflessione come di una forma di ermeneutica della vita educativa, in cui il momento descrittivo di origine fenomenologica svolge un ruolo di rilievo. Bollnow intende mettere in movimento la problematica ermeneutica tradizionale a partire dai temi fondamentali del rapporto educativo. Tra ermeneutica antropologica e pedagogia viene a formarsi un virtuoso rapporto di circolarità e di scambio: la pedagogia prende consapevolezza dei problemi teoretici connessi ai concetti fondamentali che usa, e l'ermeneutica assume nel suo centro speculativo i problemi connessi alla comprensione dell'altro, che si configura di volta in volta come allievo, studente, discepolo, apprendista, praticante. Bollnow ritiene questo rapporto circolare tra empiria e filosofia una scelta obbligata per evitare che la pedagogia si "chiuda" in un insieme di tecniche e di procedure didattiche e l'ermeneutica restringa il suo campo ad arte dell'interpretazione di testi. "Dove la dipendenza reciproca non viene più vista – scrive Bollnow –, dove una delle due direzioni aspira a dominare come unica oppure dove entrambe le direzioni rinunciano alla possibilità di un dialogo e, senza curarsi l'una dell'altra, esistono in reciproca indifferenza una a fianco all'altra, lì la pedagogia ha perduto la sua spinta vitale e deve cadere necessariamente nella sterilità"¹⁴. Dunque, il senso dell'operazione bollnowiana sta nel porre in relazione elementi di per sé ormai del tutto separati, anche a livello accademico, per infondere nuova energia all'uno e all'altro. La finalità in sé è positiva, il problema riguarda le modalità di questo collegamento. Infatti la pedagogia si è resa autonoma dalla filosofia adottando il modello esatto delle scienze naturali e orientandosi piuttosto verso la psicologia e la sociologia. Nel cercare un approccio ai temi della pedagogia dalla prospettiva di un'ermeneutica antropologica Bollnow ha dovuto innanzitutto riguadagnare il terreno perduto e mostrare che è possibile una trattazione scientifica dei fenomeni pedagogici non ristretta al concetto positivista di scientificità. La sua polemica con il positivismo pedagogico si basa su un concetto di scienza ampio a sufficienza da comprendere in maniera adeguata l'ambito della cultura.

Come accennato, Bollnow è anche uno storico della pedagogia e conosce le difficoltà che ha incontrato in Germania la pedagogia prima di affermarsi come disciplina accademica. Dopo la prima guerra mondiale le cattedre di pedagogia si diffusero nelle Università tedesche, ma il valore scientifico della pedagogia veniva messo in discussione dai rappresentanti delle discipline più consolidate all'interno dell'accademia. "Essi videro nella disciplina – scrive Bollnow – solo un orientamento pratico per i futuri maestri, un'introduzione al lavoro, ma senza rango scientifico. Quanto più valore poneva la nuova disciplina sulla legittimazione del suo carattere scientifico, tanto più divenne teso il rapporto con la filosofia, da cui in origine era venuta fuori come disciplina scientifica"¹⁵. Bollnow descrive una situazione che la pedagogia ha condiviso (e non solo in Germania) con la sociologia e la psicologia: tali discipline si sono progressivamente staccate dalla filosofia, e per essere accettate nell'università degli studi hanno adottato, per lo meno agli inizi della loro carriera accademica, lo stesso principio dell'esattezza che valeva per le scienze speri-

14. Bollnow, "Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik", in Id. (Hrsg.), *Erziehung in anthropologischer Sicht*, Zürich 1969, pp. 15-50, p. 44.

15. *Ibid.*, p. 16.

mentali; così hanno mutuato il criterio secondo cui sarebbe sostenibile scientificamente solo quello che si lascia dimostrare con i mezzi di una ricerca rigorosa e verificabile. Assumendo il metodo sperimentale, la pedagogia accademica poté bollare come scarsamente scientifica la pedagogia umanistico-filosofica. Ma per Bollnow questa strada intrapresa dalla pedagogia accademica corre il rischio di essere sterile. Il fatto che la pedagogia “scientifica” debba escludere tutto quanto non sia ricavato con i mezzi della ricerca empirica rigorosa “ha per conseguenza che la scienza dell’educazione giunge a un sapere sempre più esatto di cose sempre più piccole e insignificanti e che essa esclude dal suo ambito le questioni urgenti a cui l’educatore pratico auspica una risposta”¹⁶. Bollnow sviluppa una critica della pedagogia accademica dominante che oggi non ha perso di attualità e può essere estesa anche ad altre discipline, ad esempio alla psicologia. Il suo argomento è un classico della *Lebensphilosophie*: ricercando legittimazione accademico-scientifica, antichi sapere umanistici sono diventati sempre più dipendenti da un modello astratto di esattezza e sempre più lontani dalla vita.

Nella sua critica Bollnow prende di mira in particolare la fiducia cieca e incondizionata nell’ideale empirico-quantitativo. La tendenza ad assolutizzare il metodo sperimentale secondo lui restringe l’obiettivo dell’indagine scientifica, così che tutte le conoscenze non conseguite grazie al metodo risultano pre-scientifiche, semplici opinioni e intuizioni, magari brillanti, ma non disciplinate e quindi scarsamente trasponibili in un contesto sperimentale. Ma in questo modo si relegano ai margini della problematica pedagogica fenomeni rilevanti nel contesto educativo ma difficilmente quantificabili. Gli sforzi teorici di Bollnow convergono invece verso una trattazione di tali fenomeni che ne metta in luce la complessità e molteplicità di aspetti. Bollnow pensa soprattutto al concetto di fiducia, su cui – come si è visto – si è soffermato in diverse occasioni. “Quale significato – egli scrive – abbia per la riuscita dell’educazione la fiducia riposta in un bambino, quali effetti distruttivi al contrario abbia la sfiducia non può essere stabilito in generale con la ricerca sperimentale. Non si può riporre fiducia in un bambino a titolo di prova e poi sottrargliela e vedere cosa ne viene fuori. Ci sono limiti etici che non possono essere valicati”¹⁷. Per Bollnow la ricerca va portata avanti rispettando la condizione minimale di non svolgere esperimenti che possano recare sofferenza. Ma non è solo una questione di etica; c’è una specificità della problematica della fiducia (e in realtà questo vale per molti altri fenomeni qualitativi del mondo umano), che per Bollnow “è un fenomeno che si sottrae in linea di principio a qualsiasi operazionalizzazione”¹⁸. Più in generale, Bollnow critica un concetto unilaterale di metodo: “Non si può muovere – osserva Bollnow – da un concetto di metodo preconfezionato e determinare a partire da esso cosa possa essere oggetto della nostra scienza, ma occorre muovere dal fenomeno dell’educazione nel suo intero e da lì porre la questione con quali mezzi scientifici il problema di volta in volta trattato possa essere trattato nella maniera più compiuta e adeguata”¹⁹. In altri termini, occorre partire non dal metodo, ma dall’oggetto della ricerca. Che Bollnow si sia formato con

16. H.-P. Göbbeler – H.-U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., p. 84.

17. Bollnow, “Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik”, cit., p. 26.

18. H.-P. Göbbeler – H.-U. Lessing, *op. cit. loc. cit.*

19. Bollnow, “Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik”, cit., p. 28.

l'abito mentale del fisico sperimentale rende ancora più significativa la sua protesta contro ogni forma di riduzionismo. Non è difficile riconoscere qui la trasposizione di un motivo diltheyano: per comprendere un fenomeno nella complessità dei suoi aspetti non si può assumere come criterio un metodo che riduca il tutto alla parte, altrimenti la visione sarà inevitabilmente parziale. La ricerca pedagogica deve invece prendere le mosse dal fenomeno dell'educazione considerato come totalità e sostenere un pluralismo metodologico che si adegui fenomenologicamente alla realtà umana. "Così vedo – egli afferma nel colloquio con Lessing – la questione decisiva di come si debba determinare il compito della pedagogia: o si muove da un concetto determinato della scienza e si determina di qui cosa possa essere oggetto di questa scienza e cosa no – oppure si muove dalla vita umana nella molteplicità dei fenomeni rilevanti per l'educazione e si tenta di qui di determinare i metodi adeguati"²⁰. Bollnow rivendica il primato del momento qualitativo dell'esperienza senza per questo rinunciare a una trattazione scientifica. Ma il metodo della ricerca deve essere adeguato alla qualità di volta in volta variabile dei fenomeni che si intendono studiare. Nel caso della fiducia, ad esempio, la quantità di dati, tabelle, statistiche rimane esterna alla questione centrale per la pedagogia: stabilire la rilevanza della fiducia nell'intero contesto dell'educazione. In questo e in casi analoghi per Bollnow "è d'aiuto solo una cosa: analizzare con precisione casi determinati, ma ben caratterizzati del successo e del fallimento, e comprenderli riflettendo sulla propria esperienza di vita, per intendere a partire da essa la necessità interna di questi effetti"²¹. Bollnow sta affermando qui l'importanza dell'indagine qualitativa e delle osservazioni di casi singoli; ma più in generale sta proponendo una integrazione di filosofia e saperi empirici in una prospettiva diversa da quella del positivismo critico dominante. La sua pedagogia antropologica intende innanzitutto comprendere le espressioni della vita educativa rapportandole alla cultura da cui sono sorte. Come tale essa rientra all'interno del paradigma di un'ermeneutica della vita.

2. Il metodo di una pedagogia antropologica

Vediamo gli strumenti concettuali con Bollnow svolge la sua teoria pedagogica. Va ricordato in primo luogo l'uso della fenomenologia. Nell'intera opera di Bollnow la fenomenologia è di grande importanza; e quindi è pienamente coerente con l'orientamento generale del suo pensiero la tesi secondo cui "la pedagogia ermeneutica è in questo rapporto fenomenologia, ossia rendere visibili (*Sichtbarmachen*) i fenomeni pedagogici fondamentali"²². Certo, si tratta di un concetto piuttosto libero di fenomenologia, che potrebbe lasciare perplessi i sostenitori dell'ortodossia husserliana. Ma Bollnow ritiene che "il metodo fenomenologico nella sua applicazione alla considerazione antropologica acquista un carattere proprio e non può essere paragonato alla fenomenologia sviluppata in altro modo, e valutato

20. H.-P. Göbbeler – H.-U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., pp. 84-85.

21. Bollnow, "Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik", cit., 26-27.

22. *Ibid.*, p. 39.

sulla base dei criteri di quest'ultima²³. Bollnow sostiene un tipo di analisi fenomenologica diversa dal metodo sviluppato da Husserl dopo la "svolta idealistica" di Göttingen²⁴. Bollnow non può seguire il teoreticismo fenomenologico perché nella sua ispirazione rimane legato all'impostazione ermeneutica della scuola diltheyana, che intende rimanere aperta all'esperienza storica. Invece "una tale fondazione a priori – come Bollnow scrive della fenomenologia trascendentale – contraddirebbe il principio qui difeso dell'apertura in linea di principio per nuove esperienze. Cosa significhi la fenomenologia nel lavoro filosofico-antropologico, è cosa che questo non si può lasciar prescrivere da una concezione determinata, ma lo deve sviluppare a partire dalla propria essenza in relazione ai propri compiti"²⁵. Anche in questo caso si riconosce la critica verso modelli preconfezionati di sapere: non si può dire "quella delle *Idee*" è fenomenologia – sembra voler dire Bollnow – e tutto il resto non lo è. Del resto, nella critica a questa concezione ristretta della fenomenologia Bollnow è in buona compagnia: egli guarda al movimento fenomenologico in senso ampio, ad autori come Merleau-Ponty, Minkowski, Binswanger, Buytendijk e Plessner (ma anche ad allievi di Husserl come Reinach, Pfänder, Geiger, Lipps)²⁶. A partire dagli anni Venti questi autori hanno utilizzato il metodo fenomenologico nel contesto di un filosofare strettamente connesso ai risultati delle scienze empiriche. In questa scia anche Bollnow intende la fenomenologia in maniera flessibile, sulla base della natura e delle finalità del sapere nel cui contesto essa si inserisce.

Come va intesa dunque la fenomenologia nel contesto di un'ermeneutica della vita? In sostanza, come "lo sforzo di liberare lo sguardo da tutti preconetti e teorie implicite e così rendere visibile l'oggetto stesso"²⁷. Se si chiedesse a Bollnow di articolare operativamente questa finalità, la sua risposta potrebbe suonare così: "Il tratto comune del metodo, per quanto possano essere profonde le differenze di contenuto, poggia sulla tecnica qui sviluppata della descrizione pura non appesantita teoreticamente, che al contrario di tutte le anticipazioni costruttive e le semplificazioni violente cerca di rendere visibili i "fenomeni" nel lavoro paziente del distinguere e comparare"²⁸. Bollnow recepisce la fenomenologia come arte di guardare ai fenomeni in maniera diretta, non mediata da teorie o pregiudizi, con uno sguardo

23. Bollnow, "Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik", in: E. König-H. Ram-senthaler, *Diskussion Pädagogische Anthropologie*, München 1980, pp. 36-54, p. 41.

24. Ha colto questa curvatura della fenomenologia husserliana con grande lucidità Helmuth Plessner, che con Bollnow condivide un concetto aperto e meno vincolato al modello trascendentale della fenomenologia; cfr. H. Plessner, "Bei Husserl in Göttingen" e "Husserl in Göttingen", in *Gesammelte Schriften*, Bd. IX; cfr. anche "Lebensphilosophie und Phänomenologie" e "Ad memoriam Edmund Husserl", in H. Plessner, *Politik Anthropologie Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, hrsg. von S. Giammusso und H.-U. Lessing, München, Fink, 2001.

25. Bollnow, "Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik", cit., p. 42.

26. Per uno sguardo di insieme sul movimento fenomenologico rinvio a Hans Rainer Sepp (Hrsg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung: Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg/München, Alber, 1988; più specificamente sugli allievi di Göttingen, cfr. Stefano Besoli e Luca Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Göttinga*, Macerata, Quodlibet, 2000.

27. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, cit., p. 78.

28. Bollnow, *Anthropologische Pädagogik*, cit., p. 23.

do che li differenzia e li descrive. Questo è il modo in cui egli modula liberamente il principio del ritornare alle origini significative degli atti intenzionali. Il compito della fenomenologia sta dunque nel restituire l'evidenza qualitativa della nostra relazione con la realtà attraverso una descrizione accurata dei fenomeni, che muove dall'uso linguistico e arriva "alle cose stesse"²⁹. Come tale la fenomenologia bollnowiana è innanzitutto un'ermeneutica delle precomprensioni che già sempre circolano nel mondo della vita.

Alla descrizione fenomenologica Bollnow ha sempre attribuito un notevole valore³⁰. In un tardo saggio della metà degli anni Ottanta si legge: "Al principio di ogni teoria sta la descrizione, la descrizione accurata e approfondita della cosa da trattare"³¹. A un realista potrebbe sembrare superflua questa attenzione per quello che pare evidente; ma proprio la fenomenologia ha insegnato che il senso dei fenomeni non è di per sé evidente e va piuttosto portato alla luce. Il mondo reale è un mondo compreso praticamente: si sa agire e disporre delle cose secondo convenienza, ma il senso dei fenomeni non è di per sé conosciuto. Bollnow condivide questo assunto del movimento fenomenologico: "Il 'sapere contenuto nel rapporto quotidiano – egli scrive – ci ha reso quasi ciechi per l'aspetto reale delle cose ... Solo la descrizione precisa apre gli occhi per le cose come sono realmente"³². Con l'atto del descrivere è dato un inizio che infrange la sfera entro cui le cose appaiono sempre comprese. Ma non è affatto un inizio facile. Chi abbia provato a descrivere degli oggetti inanimati sa per esperienza come risulti difficile questo compito di vedere la cosa come realmente è nella molteplicità dei suoi aspetti; la descrizione dei fenomeni appartenenti all'ambito umano, pedagogici, morali, psicologici e così via, richiede un'attenzione ancora più raffinata perché qui ci si muove su un terreno estremamente mobile e sfuggente.

Il primo passaggio nella descrizione fenomenologica così come Bollnow la intende e pratica sta in una analisi dell'uso linguistico. "Spesso – si legge nel testo –

29. Nella letteratura su Bollnow è stata messa in risalto l'originalità di questa teoria e pratica della descrizione fenomenologica. Tra i primi riconoscimenti si può vedere la recensione di R. Lengert, "O.F. Bollnow: Einfache Sittlichkeit", in *Bildung und Erziehung* 11 (1958), p. 59, che elogia le descrizioni di Bollnow come "opere magistrali di metodo linguistico-fenomenologico"; così anche E. Meinberg, *Das Menschenbild der modernen Erziehungswissenschaft*, Darmstadt 1988, p. 326, n. 127, che riconosce in Bollnow un virtuoso dell'arte fenomenologica. Più nei dettagli va H. Röhrs, *Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*, Stuttgart/Berlin/Mainz 1968, p. 82 sgg., che a proposito della fenomenologia bollnowiana scrive: "In generale riesce magistralmente a Bollnow collegare il metodo strutturale-ermeneutico nella scia di Dilthey con la considerazione fenomenologica. Proprio il procedere metodico di Bollnow mostra la vicina parentela tra l'approccio diltheyano in chiave di *Lebensphilosophie*, far interpretare la vita alla vita stessa, con l'intenzione fondamentale fenomenologica – nonostante le divergenze gnoseologiche innegabili. ... Bollnow ha dato una forma al suo concetto ermeneutico del comprendere tale da poter essere modulata, sicché egli rimane del tutto aperto per il metodo fenomenologico".

30. Non a caso uno degli ultimi saggi rilevanti di Bollnow tratta proprio dell'arte della descrizione fenomenologica e più in generale del descrivere come apprensione della realtà; cfr. Bollnow, "Versuch über das Beschreiben", in *Hommage à Richard Thieberger*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, pp. 57-75. Sul motivo del descrivere nell'ultima filosofia di Bollnow rinvio al saggio di F. Rodi, "Hermeneutische Philosophie im Spätwerk von O.F. Bollnow", in F. Kümmel (Hg.), *op. cit.*, in particolare le pp. 76-79.

31. Bollnow, "Theorie und Praxis in der Erziehung", *cit.*, p. 80.

32. *Ibid.*, p. 81.

giova anche prestare attenzione all'uso linguistico libero, seguire accezioni caratteristiche in cui la parola in questione viene usata nel linguaggio corrente e osservare l'interpretazione dei fenomeni lì contenuta³³. Questo richiamo alla comprensione già contenuta nella lingua è un elemento caratteristico della sua fenomenologia ermeneutica. L'"analisi dell'uso linguistico" si basa sull'assunto che "il modo di usare una parola non sta nell'arbitrio del singolo, ma è fissato dal carattere interrogativo del linguaggio. La comprensione del mondo contenuta nella linguaggio è pertanto il primo inaggrabile presupposto di ogni conoscenza, e questo vale anche per la pedagogia"³⁴. Il linguaggio è un'espressione della cultura, e nelle sue diverse espressioni si manifesta un orizzonte di senso che è di grande importanza per il processo del comprendere. Per questo motivo Bollnow fa spesso ricorso anche a proverbi, a modi di dire, ad aforismi, poiché in essi è depositata una comprensione più viva rispetto a quella del linguaggio tecnico. Questo metodo è molto simile a quello della filosofia analitica anglosassone sulla scia del secondo Wittgenstein, salvo che in Bollnow è molto più radicata la mentalità storica e la predilezione per la parola poetica. Le sue analisi dell'uso linguistico muovono dal linguaggio ordinario ma tendono naturalmente alla storia dei concetti e allo studio della parola poetica. Bollnow si serve di espressioni letterarie per fare in modo che un certo uso linguistico risulti evidentemente riferito a un determinato contesto, questo anche grazie a una procedura di comparazione e contrasto che fa apparire forzato l'impiego dello stesso termine in un altro contesto.

Per quanto attenta alle sfumature linguistiche, l'analisi fenomenologica bollnowiana non si limita al piano semantico. L'attenzione per l'etimologia, la storia e gli usi correnti della lingua serve alla comprensione delle cose stesse. Il lavoro sulla lingua aspira "a far vedere da sé quello che si mostra così come si mostra da sé", secondo un'efficace formulazione di Heidegger che Bollnow richiama. Le essenze dei fenomeni vanno messe in luce così come si mostrano e così come a loro volta rendono la lingua significativa. La fenomenologia è il metodo per far risaltare l'originaria correlazione tra linguaggio e realtà. Richiamandosi a Hartmann, Bollnow parla infatti del compito della fenomenologia come di "un'analisi categoriale che conduce a elaborare le strutture concettuali generali con cui i singoli fenomeni pedagogici possono essere intesi in maniera adeguata"³⁵. Trattando ad esempio dell'incontro o della crisi nel rapporto educativo, il momento fenomenologico sta nel "mettere tra parentesi" i costrutti teorici e nel guardare i fenomeni stessi così come sono intesi dai concetti nella loro pregnanza, cioè in rapporti di contiguità con altri concetti, ma anche di specificità³⁶.

Spesso si trova nell'opera di Bollnow l'espressione "essenza" (*Wesen*), e questo potrebbe generare qualche fraintendimento. Quando Bollnow usa questo termine intende mostrare una cornice di senso all'interno della quale quel fenomeno appare come tale nell'esperienza. "'Essenza' – precisa Bollnow in un passaggio – signifi-

33. *Ibid.*, p. 82.

34. Bollnow, "Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik", cit., p. 38.

35. *Ibid.*, p. 39.

36. Per un approfondimento dei vari sensi che la fenomenologia bollnowiana assume nel contesto pedagogico rinvio in particolare all'accurato studio di Wilfried Plöger, *Phänomenologie und ihre Bedeutung für die Pädagogik*, München, Fink Verlag und Paderborn, Schöningh Verlag, 1986, pp. 61-102; specie pp. 72 sg.

ca qui semplicemente il ‘cosa’ (*Was*) di una cosa, l’elemento comune nella molteplicità delle manifestazioni che è inteso con questa parola e che poi può anche essere elaborato più precisamente in una costruzione tipico-ideale. Non è indipendente dall’esperienza ma soggiace in ogni momento a controllo e modifica grazie a nuove esperienze³⁷. Questo passaggio è significativo. Da esso risulta che per Bollnow la fenomenologia è metodo per “ostendere” l’elemento comune alle diverse manifestazioni di un certo fenomeno, ma questo elemento comune non è una rigida struttura formale: si legge infatti in un tardo saggio che “questa essenza non può avanzare pretese di definitività. Piuttosto ogni nuova esperienza aggiunge qualcosa di nuovo, modifica ed estende dunque la conoscenza di quest’essenza. Per questo motivo questa non è mai conclusa, ma resta riferita all’ambito che ha visto³⁸. Il senso dei fenomeni, l’essenza, è in fin dei conti un tipo ideale, ossia uno strumento concettuale che va rivisto alla luce dell’esperienza. Intesa in questo senso, la fenomenologia può diventare senza problemi complementare e sostenere addirittura l’intuizione storica del mondo³⁹.

In campo pedagogico Bollnow usa la fenomenologia con questa piena consapevolezza. Egli è interessato a porre in luce le precomprensioni che avvengono nella realtà della vita educativa (quella che nella letteratura critica viene individuata come *Hermeneutik I*) e poi a interpretare in maniera produttiva i dati forniti dalla ricerca empirica (*Hermeneutik II*). Dalla circolarità di descrizione e interpretazione dei dati deriva poi che “è impossibile abbracciare l’intero ambito dei fenomeni pedagogici con uno strumentario concettuale unitario, e che piuttosto occorre differenziare. Ad esempio il processo della formazione (*Bildung*) non si può intendere con mezzi concettuali ricavati dalla sfera del “fare” manuale, e parimente non si può intendere l’evento di un risveglio improvviso con concetti che provengono dall’ambito della crescita organica⁴⁰. Compiere un’operazione di questo tipo sarebbe un’errore categoriale derivante dall’assunzione acritica di un principio sistematico in pedagogia; e la fenomenologia ha il compito di correggerlo. In positivo essa vuole mostrare forme generali delle vita educativa, non necessariamente unitarie, e renderne comprensibile l’impalcatura nel contesto della cultura. In questo modo Bollnow rifiuta la possibilità di una pedagogia sistematica senza per questo abbandonare l’esigenza di un rapporto stretto tra filosofia e pedagogia. “L’ermeneutica in senso filosofico – afferma Bollnow – è il metodo di sviluppare la comprensione

37. Bollnow, “Empirische Wissenschaft und Hermeneutische Pädagogik. Bemerkungen zu Wolfgang Brezinka: Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft”, *Zeitschrift für Pädagogik*, 17 (1971), p. 698.

38. Id., “Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin” (1978), ora in *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I, cit., p. 334.

39. Ursula Boelhauve ha notato che “Bollnow muove da un concetto di essenza che non esclude la storicità del conoscere”. Cfr. U. Boelhauve, *Verstehende Pädagogik*, cit., p. 180. La tesi di Jörg Zirfas secondo cui Bollnow commetterebbe l’errore di comprendere “sotto l’essenza dell’uomo, non l’assenza di essenza ma l’assenza di immagini”, ragione per cui la sua antropologia risulterebbe “sorprendentemente astorica” è inappropriata perché non si accorge che Bollnow intende per “essenza” un tipo ideale che si trasforma nella storia e nel sapere storico. Cfr. J. Zirfas “Die Frage nach dem Wesen des Menschen. Zur pädagogischen Anthropologie der 60er Jahre”, in W. Marotzki-J. Masschelein u. A. Schäfer, *Anthropologische Markierungen. Herausforderung pädagogischen Denkens*, Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1998, p. 65.

40. Bollnow, “Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik”, cit., p. 39.

della vita e del mondo già sempre presente nella vita e di portarla a chiara consapevolezza. In questa maniera esso va fatto valere anche in una pedagogia filosofica⁴¹. Dunque c'è una specifica ambizione filosofica della fenomenologia della vita educativa, che consiste nel comprendere sotto l'aspetto concettuale le opzioni di senso già sempre esistenti nell'universo pedagogico. Così intesa, la pedagogia rientra nel campo dell'ermeneutica della vita.

Si è già accennato al fatto che nel programma bollnowiano di una pedagogia ermeneutica risuona l'eco della "*geisteswissenschaftliche Pädagogik*". Secondo Bollnow questo orientamento pedagogico pone la questione del senso della realtà dell'educazione e, come le altre scienze dello spirito, procede alla risposta in un senso ermeneutico. Così questa pedagogia "muove dalle figure in cui l'educazione si è oggettivata, dalle scuole e dalle istituzioni extrascolastiche, dalle procedure che si sono formate in quel contesto, dalle concezioni che vi sono state sviluppate e così via. Infatti molto prima che la pedagogia scientifica iniziasse il suo lavoro si è già sempre educato. E questo la pedagogia non deve perderlo di vista. Essa deve puntare a questa realtà pre-data e portarla a comprensione interpretando. Con un concetto preso dalle scienze dello spirito, secondo cui l'ermeneutica significa l'arte dell'interpretazione, essa è ermeneutica della realtà educativa"⁴². Della pedagogia umanistica Bollnow accetta l'idea che l'ermeneutica vada svolta come una riflessione sui testi classici del pensiero pedagogico, e soprattutto come un'analisi delle oggettivazioni sociali in cui l'educazione ha preso forma in una certa cultura, ossia istituzioni, dottrine e pratiche educative che vi si sono stabilite. D'altra parte Bollnow aspira a una pedagogia ermeneutica che, pur integrando questi aspetti, non sia solo ermeneutica della realtà educativa. Il lavoro di interpretazione di queste oggettivazioni si basa su una pre-comprensione di quello che l'educazione è; ma allora la pedagogia si fa propriamente ermeneutica quando non è più solo "interpretazione di oggettivazioni, ma interpretazione della 'precomprensione', come è data nella vita quotidiana"⁴³. L'ermeneutica bollnowiana ha ora di fronte una realtà più sfumata rispetto all'ermeneutica tradizionale, ma per certi versi va più a fondo perché il suo scopo sta nel portare a consapevolezza la vita irriflessa, in altri termini: nel comprendere le pre-comprensioni. "Il processo interpretativo – scrive Bollnow al riguardo – è piuttosto riflessione, consapevolezza del senso di quello che abbiamo già sempre compreso. Per questo l'ermeneutica in questo contesto è solo un render cosciente, un rendere esplicito quello che in fondo si è già sempre compreso"⁴⁴. Bollnow pensa a un'ermeneutica della vita che espliciti il senso del vissuto e sostenga anche il primato dell'apertura nel contatto con la realtà. Per questo può affermare che "l'ermeneutica non è il mero sviluppo esplicativo della precomprensione data, ma il far fronte alla nuova esperienza mediante il confronto interpretativo con la precomprensione data"⁴⁵. Nella letteratura critica si è individuato questo

41. H.-P. Göbbeler – H.-U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., p. 86.

42. Bollnow, "Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik", cit., p. 18.

43. *Ibid.*, p. 35.

44. *Ibid.*, p. 36.

45. *Ibid.*, p. 41. A ben vedere questo è il punto che separa l'ermeneutica di Bollnow dall'ontologia ermeneutica nel solco di Heidegger e Gadamer. La tesi bollnowiana – lo anticipo – è che questa tradizione di pensiero, per quanto degna della massima considerazione, non è in grado di pensare

concetto come *Hermeneutik II*, a distinguerlo dal primo senso dell'ermeneutica come analisi delle precomprensioni di senso implicite nel mondo della vita; in esso Bollnow riconosce la vera ragione di essere dell'ermeneutica: un mondo chiuso non avrebbe motivo di divenire consapevole della sua comprensione; solo un mondo che si tiene aperto al nuovo ha bisogno dell'ermeneutica come integrazione dell'ignoto nel noto. E questo non è, ovviamente, un compito da risolvere una volta per tutte, ma piuttosto una pratica che richiede un movimento continuo. Ecco dunque l'affermazione che “solo considerata così, l'ermeneutica diventa un processo dinamico, aperto, mai chiuso”⁴⁶.

In questo compito la pratica ermeneutica del comprendere appare strettamente correlata alla pratica fenomenologica del descrivere. In un tardo testo degli anni Ottanta la connessione appare in maniera esplicita. Bollnow vi sostiene che le strutture categoriali dei fenomeni pedagogici elaborati in fase descrittiva devono essere interpretati. E qui interpretare significa essenzialmente “concepire qualcosa che sul principio risulta ancora incomprensibile come parte dotata di senso in una connessione più ampia”⁴⁷. La descrizione compara e distingue le diverse manifestazioni di un determinato fenomeno; come tale essa è utile per costruire un tipo ideale. Ma la comprensione ermeneutica rende possibile intendere il senso dei fenomeni descritti situandoli in un contesto. In questo caso il comprendere è una forma di interpretazione che si rende necessaria perché la comprensione originaria della vita viene alterata da qualcosa di nuovo e imprevedibile. Così intese, descrizione e comprensione si trovano in un rapporto di integrazione reciproca e mostrano un senso analogo: come la descrizione di essenze è aperta all'esperienza del nuovo, la comprensione ermeneutica ha un carattere al tempo stesso fallibile e critico.

Vediamo più in particolare questi ultimi aspetti. “Se vogliamo comprendere qualcosa – scrive Bollnow – dobbiamo presupporre che ciò che è indagato sia dotato di senso. Ma questo non lo possiamo sapere da prima. Per questo il nostro presupposto è innanzitutto ipotetico. Può essere confermato. E in questo caso il nostro tentativo di interpretazione è riuscito. Ma può anche non essere confermato. E in questo caso il nostro tentativo è fallito”⁴⁸. Questo passaggio mostra bene quello che possiamo chiamare il fallibilismo ermeneutico: ogni interpretazione è sottoposta al rischio di attribuire un senso della parte all'interno del tutto anche là dove non c'è, o peggio ancora: di non vederlo dove invece c'è. Questo fa di un'interpretazione un'interpretazione errata. D'altra parte è possibile che l'errore interpretativo non dipenda solo da una cattiva ipotesi. Può darsi infatti che “qualcosa non sia in ordine nella realtà e non corrisponda all'esigenza di senso ineludibile nel mondo umano. Pertanto l'interpretazione ha anche una funzione critica. Dall'analisi di quello che è, risulta – come Dilthey ha messo in luce – anche un'interpretazione di quello che deve essere, e così è ricavato un criterio rispetto al quale misurare la realtà”⁴⁹. Questo elemento critico dell'ermeneutica bollnowiana è ben diverso dall'orientamento

adeguatamente l'esperienza del nuovo all'interno del paradigma ermeneutico. Cfr. più avanti il quarto capitolo.

46. Bollnow, “Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik”, cit., p. 41.

47. Id., “Theorie und Praxis in der Erziehung”, cit., p. 83.

48. *Ibid.*, p. 85.

49. *Ibid.*

tradizionalista dell'ermeneutica contemporanea (non solo la linea Heidegger-Gadamer, ma anche la scuola di Ritter, in particolare Marquard). Bollnow pensa che dall'analisi del senso dei fenomeni sia possibile ricavare anche una critica della tradizione. Il suo metodo si distingue quindi dall'aristotelismo ermeneutico che assume la realtà effettuale come di per sé già dotata di senso. Per quanto riguarda la pedagogia, Bollnow ha individuato una serie di obiettivi cui deve ispirarsi un'educazione che corrisponda al senso della modernità: il riconoscimento del diritto del bambino al libero sviluppo della sua personalità, il riconoscimento della sua dignità, il riconoscimento del diritto a un giudizio indipendente, l'equiparazione dei diritti nel dialogo e così via⁵⁰. Il suo procedimento ermeneutico ha una portata critica che si situa in prossimità delle opzioni democratiche e universalistiche del pensiero di Habermas. Dell'etica del discorso Bollnow non condivide però l'orientamento tendenzialmente kantiano, che procede dall'universale formale all'applicazione al caso concreto. Per Bollnow la critica che interpreta i fenomeni con lo sguardo costantemente rivolto al loro sviluppo funzionale ideale è di tipo immanente. Ecco dunque la circolarità ermeneutica nel suo aspetto "virtuoso": posto che un certo fenomeno reale può anche avere poco senso, essere cioè disfunzionale rispetto al tutto in cui è inserito, occorre ricavare un criterio per valutarlo criticamente. Ma un criterio astratto non può essere utile nell'analisi e valutazione di un certo fenomeno concreto (e questo non vale solo per i fenomeni della sfera educativa), ragione per cui la critica può solo essere condotta all'interno dell'esperienza stessa. Dunque il senso dei fenomeni che l'analisi fenomenologico-ermeneutica ricava dall'esperienza può offrire solo un tipo ideale aperto, un prodotto storico che ha per lo più una funzione euristica.

In questa prospettiva critica e fallibilistica Bollnow situa la conoscenza pedagogica. Come ogni forma di sapere relativo alla sfera dell'esperienza umana, la conoscenza pedagogica deve muoversi secondo lui nello spazio tensionale tra la descrizione fenomenologica e la comprensione ermeneutica. La prima sospende la comprensione pratica nel rapporto con la realtà, mostra la sfera dell'ovvio sotto una luce diversa, in fondo considerando come estraneo quanto nel mondo della vita appare più proprio. La comprensione ermeneutica intende invece il senso del fenomeno, collocandolo in un contesto in cui appare dotato di senso; in questo modo l'interpretazione ristabilisce la sfera dell'ovvio e consueto. "E di nuovo – conclude Bollnow – è compito della descrizione accurata mettere da parte questi presupposti e liberare lo sguardo per la specifica novità di ciò che è nuovo. Non è dunque una costruzione unilateralmente progressiva quella in cui la conoscenza progressiva si sviluppa, quanto piuttosto un gioco reciproco di descrivere e interpretare"⁵¹. Descrivere e comprendere hanno dunque funzioni diverse, ma possono entrare in un rapporto di circolarità produttiva così come le procedure empiriche delle singole discipline specialistiche e il filosofare ermeneutico possono collaborare. Si tratta di "intendere il rapporto reciproco in maniera giusta, secondo cui la ricerca empirica non dà solo risposte a domande confezionate, come un allievo che ha studiato, ma offre a sua volta qualcosa di nuovo e inatteso che retroagisce sulla fondazione ori-

50. Si deve soprattutto a U. Boelhaue, *Verstehende Pädagogik*, cit., pp. 207 sgg., un'articolazione e uno sviluppo delle finalità democratiche che Bollnow individua nel processo educativo.

51. Bollnow, "Theorie und Praxis in der Erziehung", cit., p. 85.

ginaria e costringe a rivederla di continuo”⁵². In effetti la ricerca scientifica offre di continuo situazioni in cui si fa esperienza del nuovo, dal momento che nuovo materiale empirico offre l’opportunità di rivedere concezioni tradizionali. Il senso della ricerca del resto è proprio questo: descrivere fenomeni nuovi, inconsueti che infrangano gli orizzonti tradizionali di comprensione.

Si può apprezzare l’originalità metodologica che sorregge la pedagogia di Bollnow. Il suo ambito è quello di un’ermeneutica delle istituzioni e delle pratiche educative; essa aspira a rendere chiara consapevolezza delle precomprensioni educative che già sempre circolano all’interno di un orizzonte culturale, e al tempo stesso si propone come interprete dei risultati conseguiti dalla ricerca scientifica. Il rapporto giusto che Bollnow individua tra scienze empiriche e filosofia sta “solo in questa connessione di un appropriamento interpretativo di fatti che irrompano nuovi”⁵³. Anche qui Bollnow si richiama alla tradizione diltheyana, che concepisce la filosofia, in quanto filosofia moderna, in stretta relazione con la scienza⁵⁴. Con riferimento alla pedagogia Bollnow vede così il rapporto tra scienza e filosofia: “La pedagogia comprendente deve essere completata dalla ricerca empirica, anzi di più: essa ne ha bisogno come sua parte complementare e in linea di principio può svilupparsi solo nel confronto con essa. Senza di essa gira a vuoto. Ma non diventerà mai superflua, non può mai essere risolta dalla ricerca empirica come uno stadio precoce, immaturo, ancora pre-scientifico e poi dileguare. Come ogni ricerca empirica è possibile solo nella cornice di una determinata questione ermeneutica ..., così essa ricerca deve essere ripresa sempre di nuovo nella pedagogia ermeneutico-comprendente, che indaga i suoi risultati in relazione al loro senso, li interpreta e li inserisce come parti dotate di senso nell’intero della comprensione dell’educazione. Senza questo lavoro i risultati della ricerca empirica rimarrebbero fatti privi di senso”⁵⁵. Per una tale combinazione di filosofare ermeneutico e ricerca empirica Bollnow usa il termine generale di antropologia. Si è visto che per Bollnow la “modernità” dell’indagine antropologica sta nell’accettare il principio che il conoscere non è autonomo e che il progetto di una fondazione ultima e indubitabile del sapere è illusoria. Così un’antropologia filosofica “è connessa con il crollo della tradizionale teoria della conoscenza”⁵⁶ e avanza l’idea che “la prestazione conoscitiva non fluttua nello spazio libero, ma è radicata nel fondamento profondo della vita umana e può essere intesa solo a partire da essa”⁵⁷. L’antropologia filosofica trasforma la gnoseologia trascendentalistica in una riflessione sull’uomo nella sua

52. Bollnow, “Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik”, cit., p. 40. Riguardo alla questione del rapporto tra fenomenologia ed empiria pedagogica Plöger scrive che “dal punto di vista di Bollnow si tratta di una relazione reciproca. Mentre la fenomenologia intraprende innanzitutto il compito di preparare i concetti fondamentali per la ricerca pedagogica, l’empiria ha la funzione di rivedere la nostra comprensione della quotidianità raggiunta per via fenomenologica, e di ampliarla, confermarla, assicurarla. Questa nuova comprensione serve poi di nuovo come base per la successiva ricerca empirica”. Cfr. Plöger, *Phänomenologie und ihre Bedeutung für die Pädagogik*, cit., p. 86.

53. Bollnow, “Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik”, cit., p. 43.

54. Su questi aspetti rinvio a Cacciatori, *Scienza e filosofia in Dilthey*, cit.

55. Bollnow, “Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik”, cit., p. 44.

56. Id., “Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik”, cit., p. 26.

57. *Ibid.*, p. 27.

interezza e diventa così “il compimento conseguente dell’originaria impostazione assunta dalla filosofia della vita”. Così l’antropologia non è una disciplina della filosofia tra le tante quanto piuttosto è “la disciplina filosofica centrale che compare al posto della teoria della conoscenza fin qui svolta e pervade e fonda l’intera filosofia”⁵⁸. Questa affermazione di Bollnow va intesa nel senso che l’antropologia è un modo di ripensare le questioni fondamentali della filosofia in una prospettiva ermeneutica. Come aspetto di un’ermeneutica della vita l’antropologia bollnowiana tende a porre in relazione circolare filosofia e scienze, storicità del mondo culturale e natura.

Rispetto ad autori come Scheler e anche il primo Plessner, Bollnow pone però accenti diversi. Entrambi gli sembrano preoccupati di elaborare una teoria sulla base della comparazione tra l’uomo e le altre forme organiche di vita; ma così secondo Bollnow si perviene a un’“immagine chiusa” dell’uomo e si pongono in luce in maniera unilaterale certi aspetti del suo comportamento⁵⁹. Bollnow vuole invece evitare che la ricchezza del mondo storico venga cristallizzata e ridotta in una “formula antropologica”. Per questa ragione egli pensa a una fondazione dell’antropologia che “riconosca in linea di principio l’eguale diritto di tutti i tratti essenziali reperibili nell’uomo senza privilegiare un aspetto determinato” e che inoltre “muova innanzitutto dall’uomo, lo comprenda a partire da lui stesso e non a partire da una comparazione, posta su un livello oggettivo, con l’essere extra-umano”⁶⁰. Determinante per Bollnow in questo senso è lo storicismo ermeneutico di Plessner, così come si delinea a partire dagli anni Trenta. Su di esso Bollnow fonda i principi metodologici della sua pedagogia antropologica⁶¹. Vediamo come Bollnow recepisce il primo principio plessneriano. Sappiamo che in *Macht und menschliche Natur* Plessner aveva sviluppato nel campo della politica il principio dell’insondabilità del mondo storico considerando l’uomo nella sua interezza come “scaturigine delle forme culturali di cui è responsabile”⁶². Con questo, spiega Bollnow, Plessner aveva riproposto il principio secondo cui ogni formazione culturale, ogni sfera in

58. *Ibid.*, p. 29.

59. Bollnow sostiene che Plessner romperebbe con la sua prima impostazione «cosmologica» a partire da *Macht und menschliche Natur* (1931) sotto l’influsso di Misch e dei lavori di Dilthey. Nella letteratura più recente si è mostrato come la lettura critica che Bollnow compie dell’opera plessneriana non le rende del tutto giustizia (Cfr. G. Schüz, *Lebens Ganzheit und Wesenoffenheit des Menschen*, cit., pp. 30-33). In effetti, già a partire dalla metà degli anni Venti, Plessner si era fatto annessiano della visione storica del mondo, così come del resto anche dopo gli anni Trenta non ha mai del tutto abbandonato un approccio «dal basso» all’antropologia, nella comparazione tra le forme di vita. Cfr. S. Giammusso, *Potere e comprendere*, cit., in particolare le pp. 110-112 e 207-210. Per un confronto approfondito delle metodologie di Bollnow e di Plessner cfr. H. Fahrenbach, “Differentielle Interpretation, Strukturanalyse und offene Wesensfrage”, in F. Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow*, cit., pp. 80-118.

60. Bollnow, “Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien”, cit., p. 25.

61. Si ricorderà che filosofia e pedagogia formano un’unità inscindibile anche perché Bollnow affronta entrambi i campi dallo stesso punto di vista antropologico. I principi metodologici della sua antropologia filosofica e della pedagogia antropologica sono gli stessi. Cfr. *Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik*, cit., di cui “Methodische Prinzipien der pädagogischen Anthropologie”, cit., rappresenta un breve ma denso riassunto; e cfr. “Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien”, cit.

62. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, *Gesammelte Schriften* V, p. 148.

apparenza autonoma della vita, ad esempio religione, diritto e così via, vanno comprese a partire dalla funzione che svolgono per soddisfare un bisogno umano. A sua volta Bollnow parla del “principio della riduzione antropologica”, il quale “cerca di intendere le strutture dello spirito oggettivo a partire dall’uomo come ‘luogo produttivo’”⁶³. La riduzione di cui parla Bollnow è un’operazione ermeneutica che consiste “nella riconduzione di un’oggettività apparentemente slegata a una relazione che comprende insieme uomo e mondo – in questo caso dunque: uomo e cultura”⁶⁴. Il concetto richiama subito alla mente la riduzione fenomenologica di Husserl; comune ad entrambi è l’esigenza di una descrizione accurata dei fenomeni. Le differenze però si fanno subito notare: mentre Husserl cerca “l’essenza pura” del fenomeno, per Bollnow la riduzione ha il senso inverso poiché contestualizza, situa un’oggettività in apparenza assoluta all’interno del contesto umano da cui ha tratto origine⁶⁵. Gottfried Bräuer fa notare che la riduzione antropologico-ermeneutica condivide con la critica dell’ideologia l’idea che “il processo dell’oggettivazione, senza il quale non è pensabile la cultura, può anche condurre a un irrigidimento e autonomizzazione delle formazioni culturali tale che un rapporto produttivo con esse diventa impossibile”⁶⁶. In effetti, il senso della riduzione antropologica è critico nei confronti del riduzionismo. In un tardo saggio degli anni Ottanta lo stesso Bollnow precisa il senso di questa “riduzione antropologica”, sgombrando il campo da eventuali fraintendimenti. Il senso della riduzione antropologica non va inteso alla maniera in cui Feuerbach critica la religione riconducendola a un mero bisogno umano; non si tratta di ridurre o ricondurre una dimensione a un’altra. Il principio stabilisce piuttosto che “l’uomo, producendo la sua cultura, sviluppa nel contempo se stesso e così l’uomo e la cultura devono essere compresi nell’unità che li avvolge. Così, in un reciproco completamento, la cultura viene compresa dall’uomo che la produce e l’uomo viene compreso dalla cultura che ha prodotto”⁶⁷. In altri termini la riduzione antropologica fa valere il principio della soggettività umana nella storia e stabilisce che comprendere una manifestazione dell’umano significa chiarire l’unità funzionale delle espressioni culturali e dell’uomo che le produce.

Il secondo principio consiste nella procedura inversa. “Il principio dell’*organon* – scrive Bollnow – cerca al contrario di intendere l’uomo a partire dalle strutture oggettive”⁶⁸. Se la riduzione antropologica sta nel comprendere una formazione culturale in relazione all’uomo che la produce, il principio dell’“*organon*” risale dal fenomeno culturale all’essenza umana. Bollnow attribuisce a Plessner il merito di aver ripreso il principio diltheyano della “via indiretta” (l’uomo si conosce solo attraverso le sue oggettivazioni storiche) e di averlo formulato nel contesto di un’antropologia filosofica. In *Macht und menschliche Natur* Plessner aveva cercato

63. Bollnow, “Methodische Prinzipien der pädagogischen Anthropologie”, cit., p. 163.

64. Id., “Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien”, cit., p. 28.

65. Si possono leggere utili considerazioni al riguardo in A. Schollenberger, *Grundzüge einer Philosophie der Hoffnung*, cit., pp. 52-55.

66. G. Bräuer, “Ideologiekritik und anthropologische Reduktion in der Pädagogik”, in: O.F. Bollnow, (Hrsg.), *Erziehung in anthropologischer Sicht*, Zürich, Morgarten Verlag, 1969, p. 248.

67. Bollnow, “Theorie und Praxis in der Erziehung”, cit., pp. 87-88.

68. Id., “Methodische Prinzipien der pädagogischen Anthropologie”, cit., p. 163.

infatti un fondamento per la trattazione delle cose politiche “comprendendo la politica nella sua necessità umana”. Questo equivaleva per lui a considerare la politica “un organon” per acquisire delle conoscenze riguardo alla natura umana⁶⁹. In termini ermeneutici questa procedura consiste nell’usare la parte per conoscere qualcosa del tutto di cui è parte. Bollnow riformula il principio plessneriano alla sua maniera: “come deve essere l’essenza dell’uomo, perché potesse produrre da un bisogno interiore l’arte, la scienza, la politica e così via? Cosa apprendiamo da queste creazioni sul loro creatore”⁷⁰? In altri termini un qualsiasi fenomeno viene rapportato all’intero della vita in maniera da consentire una revisione del tipo-ideale “uomo”, che appunto è uno strumento euristico utile a gettare luce su aspetti della cultura e non un’essenza sovrastorica. Come poi Bollnow precisa in un tardo saggio, “entrambi i modi di porre la domanda si completano l’uno con l’altro specularmente e rappresentano insieme un caso speciale di un’interpretazione ermeneutica”⁷¹. Il primo e il secondo principio vanno infatti intesi come due aspetti diversi della stessa procedura ermeneutica: in un caso si comprende un ambito della cultura alla luce dell’uomo come un tutto; nel secondo caso il fuoco dell’attenzione si sposta verso il concetto dell’umano per ridefinirlo in una connessione più ampia alla luce della parte.

Bollnow chiarisce la complementarità dei principi facendo ricorso a molti esempi, uno dei quali qui è particolarmente rilevante perché appartiene proprio all’ambito pedagogico. Si tratta della punizione e del suo controverso valore, dal momento che quasi sempre i bambini puniti ripetono gli stessi errori. “Visto da un punto di vista antropologico – scrive Bollnow – la questione si rovescia e ci si chiede se la punizione non sia necessaria perché l’uomo non si sviluppa semplicemente di continuo, ma nel suo sviluppo cade sempre di nuovo all’indietro, per cui ha bisogno di uno sprone sempre rinnovato che lo sottragga alla sua pigrizia. E viceversa dal fatto che la punizione diventa necessaria si riconosce che l’uomo è un essere che procede sempre solo per ricadute e nuovi impulsi”⁷². Una discussione del contenuto (in questo caso il concetto di punizione) ci porterebbe lontano dal nostro contesto; del resto Bollnow si serve di questo esempio per illustrare il modo in cui porrebbe il problema; ed è questo modo che per noi conta più che altro. Secondo Bollnow il principio ermeneutico-antropologico si applica all’ambito pedagogico in maniera non diversa da altri ambiti della cultura. Una pedagogia sviluppata su questa base antropologica si distingue da altri approcci perché non muove da principi astratti (la bontà originaria dell’uomo, la sua corruzione originaria e così via), ma considera ipoteticamente i fenomeni della sfera educativa come parti dotate di senso in una connessione più generale e rintraccia tale senso nella originaria relazione attraverso cui l’uomo come produttore della cultura esprime se stesso, si manifesta proprio attraverso quel fenomeno. D’altra parte quello stesso fenomeno è anche il filo conduttore che permette di andare oltre l’ambito strettamente pedagogico e di elaborare una visione dell’uomo tale che quel fenomeno possa aver senso.

69. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., p. 142.

70. Bollnow, “Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien”, cit., p. 29.

71. Id., “Theorie und Praxis in der Erziehung”, cit., 87.

72. *Ibid.*

I primi due principi si integrano dunque tra loro perché definiscono l'ambito di un'approccio alla realtà nel senso di un'antropologia della cultura⁷³.

Del terzo principio, o "principio dell'interpretazione antropologica dei fenomeni particolari", Bollnow dice che "è il più ampio e generale"⁷⁴. Il terzo principio non restringe la sua prospettiva ai fenomeni della cultura; in un passaggio denso leggiamo che "esso considera un fenomeno particolare che si imponga all'attenzione e chiede: come deve essere fatta l'essenza dell'uomo nel suo insieme affinché questo fenomeno particolare si lasci intendere nella sua cornice come parte necessaria e dotata di senso? E al contrario come si lascia comprendere più profondamente questo fenomeno particolare in una tale cornice"⁷⁵? Con questo principio siamo al cuore della metodologia ermeneutica di Bollnow. La procedura ermeneutica è uguale in tutti e tre i principi; anche il terzo principio lavora con il rapporto reciproco di tutto e parti, salvo che la prospettiva non è ristretta all'ambito della cultura. L'analisi di manifestazioni della cultura appare come un caso particolare di una procedura interpretativa più generale che muove dalla parte per giungere a delle affermazioni riguardo alla strutturazione del tutto e viceversa. A ben vedere questo principio sostiene la pretesa di universalità dell'ermeneutica. Qualsiasi fenomeno può essere letto cercando "di acquisire una comprensione dell'uomo in una procedura prudentemente interpretativa"⁷⁶. Bollnow stesso ha seguito questo principio nell'analisi delle tonalità emotive⁷⁷, e in campo pedagogico se ne è servito in particolare per fenomeni come l'incontro, la crisi, la fiducia, la relazione educativa.

C'è infine il "principio della questione aperta". Questo principio ha un carattere regolativo più che procedurale. Esso "rifiuta ogni sistematica preordinata alla ricerca empirica. Ogni fenomeno che va studiato di nuovo offre qualcosa di imprevedibilmente nuovo per la comprensione generale dell'umano; ognuno è insostituibile e la posizione delle questioni deve rimanere dunque aperta in linea di principio per nuove scoperte. Dunque non risulta mai un'immagine chiusa dell'uomo"⁷⁸. Con questo Bollnow vuol dire che l'approccio antropologico alla pedagogia e alla filosofia respinge ogni tentativo di fissare una presunta essenza umana. "Noi non sappiamo quello che l'uomo è nella sua essenza – egli scrive – e l'antropologia filosofica si è sviluppata del resto proprio nella consapevolezza di questa insicurezza. Per questo dobbiamo imprimere una caratteristica curvatura al modo di porre le questioni ... noi non muoviamo da un'essenza già pronta, quanto piuttosto da un

73. In questo senso l'approccio di Bollnow è analogo alle elaborazioni teoriche di autori come Rothacker, Cassirer, Gehlen, Landmann e, ovviamente, Plessner. A buon diritto Richard Wisser ha fatto notare che la radice unitaria di questa "Kulturanthropologie" va fatta risalire a Vico. Cfr. R. Wisser, "Michael Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16 (1962), nr. 4, 639-647. È significativo che Bollnow stesso si richiami esplicitamente a Vico proprio nelle sue ultime considerazioni filosofiche, rimaste inedite. In *Mensch und Natur* Bollnow fa risalire l'approccio ermeneutico secondo cui ci muoviamo sempre in un mondo già compreso al criterio del verum-factum vichiano. Cfr. Bollnow, *Mensch und Natur*; inedito dei tardi anni '80, p. 3. Il testo è pubblicato on-line all'indirizzo http://www.otto-friedrich-bollnow.de/14mensch_natur.html.

74. Bollnow, "Methodische Prinzipien der pädagogischen Anthropologie", cit., p. 163.

75. *Ibid.*

76. Bollnow, "Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik", cit., p. 33.

77. Id., *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 16.

78. Id., "Methodische Prinzipien der pädagogischen Anthropologie", cit., p. 163.

fenomeno particolare, ... e a partire di qui con l'aiuto dell'ipotesi di lavoro, adottata dappprincipio con prudenza, che questo fenomeno concreto non sia qualcosa di accidentale o erroneo nella connessione della vita umana, cerchiamo di indagarne l'essenza in maniera tale che in essa questo tratto determinato possa essere compreso in maniera sensata e necessaria"⁷⁹. Qui si vede come la procedura ermeneutica sia strettamente collegata a un'opzione critica e antimetafisica. La metafisica non si può accettare perché parte da un'essenza già confezionata. La posizione delle questioni in una prospettiva antropologica deve quindi fare in modo che le risposte possibili alle ipotesi di lavoro non convergano forzatamente a confermare una qualche essenza preconstituita. Bollnow riconosce ancora una volta a Plessner il merito di aver formulato per la prima volta il quarto principio, di natura critico-regolativa, che riguarda la natura delle questioni ermeneutiche. Riallacciandosi al concetto diltheyano dell'insondabilità della vita, Plessner aveva infatti affermato che le questioni delle scienze dello spirito vanno intese per principio come questioni aperte⁸⁰. Bollnow recepisce questo principio a sua volta ponendo accenti originali. "Una questione aperta – scrive Bollnow – ... non significa una questione cui non viene data o non si può dare risposta, ma una questione il cui risultato non è già prefissato dal tipo di posizione della domanda, ma è aperto a risposte nuove, sorprendenti e non previste"⁸¹. Nella versione bollnowiana il principio della questione aperta va inteso come un criterio che tiene aperto lo spazio futuro⁸²; per questo il lavoro di un'antropologia filosofica "non può mai giungere a una conclusione, perché dall'insondabilità dell'uomo appare sempre qualcosa di nuovo e impreveduto"⁸³. Le conseguenze metodologiche di questo principio stanno in un'ermeneutica che esplora il mondo della vita e della cultura integrando di volta in volta i caratteri particolari di un fenomeno nel complesso del sapere in un'indagine mai conclusa, in cui spirito d'apertura al nuovo e senso dell'indagine scientifica si incontrano e si armonizzano.

Nella formulazione che Bollnow ha offerto di questo principio si intrecciano aspetti metodologici ed etici. Sotto il profilo del metodo, il principio di rimanere aperti ai dati provenienti dalle scienze empiriche congeda l'ontologia e scopre la provvisorietà e il prospettivismo. "Le determinazioni 'ontologiche' in apparenza puramente formali – scrive Bollnow al riguardo – si dimostrano in realtà subordi-

79. Id., "Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik", cit., p. 36.

80. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., p. 188. Su questi aspetti rinvio complessivamente a S. Giammusso, *La comprensione dell'umano*, cit.

81. Bollnow, "Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien", cit., p. 35.

82. Si deve a Walter Braun una sottile distinzione tra la posizione di Plessner e quella di Bollnow al riguardo. Secondo Braun Bollnow vede nel principio della questione aperta "solo un principio metodico", mentre Plessner trae la conseguenza che l'uomo è nascosto a se stesso perché non può mai riconoscersi del tutto nelle sue azioni. Cfr. W. Braun, *Pädagogische Anthropologie im Widerstreit: Genese und Versuch einer Systematik*, cit., p. 49. Rispetto a questa tesi, occorre precisare che anche Bollnow sostiene in parte che l'uomo è nascosto a se stesso; più tecnicamente: che il senso delle sue espressioni tende a sfuggirgli, mentre è comprensibile all'interprete, ma questo appartiene a un altro contesto, la teoria della comprensione ermeneutica, di cui si parlerà nel quarto capitolo del presente lavoro. Nella formulazione bollnowiana il principio della questione aperta si riferisce "non all'ambito oggettuale 'uomo', ma vale solo come postulato metodico per l'antropologo". Cfr. J. Zirfas, "Die Frage nach dem Wesen des Menschen", cit., p. 65.

83. Bollnow, "Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien", cit., p. 36.

nate a un punto di inizio determinato e unilaterale e determinate da questo; accanto a questo vi sono altri punti di inizio altrettanto legittimi in linea di principio”⁸⁴. In base al principio della questione aperta ci sono tante prospettive possibili nello studio dell’essere umano e nessun punto di vista può essere preso in senso assoluto. La connessione effettuale dell’esperienza umana è una totalità insondabile che non può essere ridotta ad alcun elemento fondamentale. “Di qui – si legge in un tardo scritto – deriva per la pedagogia un’importante conseguenza: essa deve respingere decisamente la pretesa che avanzano nei suoi confronti forze poste al suo esterno, specie quelle conservatrici, secondo cui essa dovrebbe avere un’immagine stabile dell’uomo a cui educare i bambini, e deve tenersi aperta a possibilità del futuro nuove e non previste”⁸⁵. Il principio metodologico che stabilisce la pari dignità di ogni aspetto dell’esistenza umana ha dunque anche un evidente valore etico: con esso è data anche la critica e la presa di distanza da soggetti istituzionali che nell’interesse del controllo sociale tendono ad assolutizzare un’immagine chiusa e apriori dell’uomo e a veicolarla nelle pratiche educative. L’originalità della pedagogia bollnowiana sta dunque non solo nella metodologia fenomenologico-ermeneutica, ma anche nel richiamo alla funzione critica del sapere pedagogico: “prendere in considerazione ogni nuovo fenomeno in maniera nuova e non condizionata, rimanere sempre aperti per l’inaspettatamente nuovo e resistere virilmente a ogni tentazione di fissare in maniera definitiva l’essenza [*scil.*: dell’uomo]- in questo consiste la dignità e la responsabilità di un’antropologia filosofica”⁸⁶. Non è dunque casuale che Bollnow abbia rifiutato ogni sistematica pedagogica e abbia piuttosto teorizzato una maniera di considerare il tradizionale campo della pedagogia da un punto di vista antropologico, dove “antropologico” sta appunto per un metodo flessibile e aperto all’esplorazione critica dei fenomeni⁸⁷.

3. Continuità e discontinuità nel processo educativo

Su questa base Bollnow ha sviluppato un’ampia teoria dell’educazione, di cui va sottolineata innanzitutto l’attualità. Per lui il bisogno di educazione non può essere ristretto al tradizionale aspetto didattico nelle istituzioni scolastiche. Richiamandosi a una tesi sostenuta tra gli altri da Nietzsche, Gehlen e Portmann, Bollnow afferma che nella costituzione biologica dell’uomo è già scritta la destinazione culturale. La tesi dell’incompletezza biologica dell’essere umano gli serve per affer-

84. Id., “Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik”, cit., p. 37.

85. Id., “Theorie und Praxis in der Erziehung”, cit., p. 88.

86. Id., “Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik”, cit., p. 39.

87. Sul senso dell’approccio antropologico bollnowiano nel contesto delle teorie pedagogiche e filosofiche del secondo dopoguerra si vedano le argomentazioni critiche di Heinrich Döpp-Vorwald, “Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie”, in: *Pädagogische Rundschau*, 20 (1966), pp. 994-1015, e di Jürgen-Eckardt Pleines, “Über die anthropologische Betrachtungsweise in der modernen Pädagogik”, in: *Pädagogische Rundschau*, 30 (1976), pp. 836-857. Cfr. anche Berthold Gerner, “Anthropologie und Pädagogik”, in: *Bildung und Erziehung*, 21 (1968), pp. 178-192, che mette a confronto l’approccio bollnowiano con altri modi di intendere il rapporto tra antropologia e pedagogia.

mare il primato del momento educativo lungo tutto l'arco della vita. "Noi dobbiamo riconoscere piuttosto – afferma Bollnow in opposizione a quanti restringono il fenomeno dell'educazione all'età infantile – che l'uomo rimane sempre e in linea di principio bisognoso di educazione poiché lungo tutta la sua vita si sviluppa in fasi sempre nuove in cui risultano compiti sempre diversi"⁸⁸. Dunque anche l'educazione degli adulti e degli anziani, in generale anche diverse forme di consulenza e di terapia rientrano a pieno titolo nel concetto dell'educazione⁸⁹. E i giovani sono soggetti che possono esercitare azione educativa non meno degli adulti. Nella teoria bollnowiana l'educazione appare in generale come una forma di relazione sociale che fa maturare e favorisce lo sviluppo della persona e dei gruppi. Nelle analisi dei fenomeni pedagogici Bollnow ha sempre cercato una prospettiva tale da combinare approccio scientifico e orientamento pratico. Ma più che cercare di elaborare e tradurre in pratica sofisticati progetti educativi, la sua pedagogia ha un carattere appellativo⁹⁰. In un passaggio autobiografico degli anni Settanta Bollnow fissa il compito della pedagogia "nel prestare "un 'aiuto di vita' alla persona che non sia in grado da sola, o abbia mancato il giusto sviluppo, a realizzare le possibilità che sono poste in lei e premono per uno sviluppo ulteriore; o anche che le consenta di esplorare possibilità ancora ignote"⁹¹. Si vede da questo breve ma denso passaggio che Bollnow ha un concetto generale della pedagogia come relazione di aiuto strutturata per lo sviluppo delle potenzialità umane.

All'interno di questo ampio concetto di educazione Bollnow si è soffermato in particolare su una serie di fenomeni. Ha studiato a fondo il senso dell'educazione al linguaggio, alla spazialità e alla temporalità, l'incontro, la crisi e il suo superamento. Al di là dei singoli contributi su tematiche specifiche la sua ermeneutica della vita educativa si è costantemente orientata seguendo come bussola il pluralismo di prospettive cui si accennava: ci sono diversi livelli della realtà educativa, ognuno dei quali va compreso con strumenti concettuali specifici. "La trasposizione acritica di categorie a un campo ad esse estraneo – nota Bollnow – conduce necessariamente a risultati fuorvianti. Elaborare precisamente questi singoli sistemi concettuali nella loro diversità è il compito di un'analisi categoriale all'interno della pedagogia"⁹². Bollnow ha individuato senza pretesa di completezza una serie di domini della realtà educativa come l'educazione psicofisica, l'educazione funzionale come adattamento alla realtà sociale, la metodologia didattica, la formazione come crescita organica, l'educazione come incontro esistenziale⁹³. I suoi contributi

88. Bollnow, *Anthropologische Pädagogik*, cit., p. 42.

89. Si noti di passaggio che anche per un clinico originale come Fritz Perls, il fondatore della moderna terapia della Gestalt, i problemi della sfera psicopatologica andavano più correttamente affrontati nella prospettiva dell'educazione.

90. Riassumendo i meriti della pedagogia bollnowiana P. Kauder nota che "Bollnow non può condividere sogni di onnipotenza pedagogici. La pedagogia, come egli la intende, può solo fare appello, non produrre alcunché; essa ha limiti che devono essere visti per l'uomo stesso". Cfr. P. Kauder, "Pädagogisches Denken unter existenzphilosophischer Herausforderung. Zur Genesis der Pädagogik O.F. Bollnows", cit., p. 619.

91. Bollnow, "Selbstdarstellung", in L. J. Pongratz (Hrsg.), *Pädagogik in Selbstdarstellung*, cit., p. 140.

92. Id., *Krise und neuer Anfang. Beiträge zur pädagogischen Anthropologie*, cit., p. 141.

93. *Ibid.*, p. 140.

più rilevanti si sono concentrati in particolare sulla concettualizzazione di questi ultimi due aspetti.

A Bollnow si deve l'originale distinzione tra le forme continue e le forme discontinue dell'educazione. Con forme continue Bollnow intende una serie di azioni e atteggiamenti che sostengono la vita e rendono possibile la trasmissione educativa. Egli ha racchiuso nel concetto di "atmosfera pedagogica" per l'appunto "l'intero delle condizioni affettive e di atteggiamenti umani che sussistono tra l'educatore e il bambino e che offrono lo sfondo per ogni particolare rapporto educativo"⁹⁴. Con il concetto di atmosfera pedagogica Bollnow intende dunque riferirsi a un medium educativo che tiene avvinti in un'unità formatore e allievo. Come in altre opere precedenti, la prospettiva fenomenologico-ermeneutica punta a cogliere un fenomeno originario di carattere unitario e indifferenziato, rispetto a cui le teorie appaiono piuttosto come qualcosa di derivato. Per questo Bollnow utilizza in questo contesto più marcatamente che in altri scritti il concetto di "atteggiamento" (*Haltung*) a indicare "una generale disposizione verso il mondo e l'uomo"⁹⁵, ovvero nel caso specifico dell'atteggiamento educativo "quella forma determinata della dedizione umana tale che precede ogni particolare agire"⁹⁶. Il concetto di atteggiamento va inteso dunque come un modo specifico di relazionarsi al mondo e alla società. Per precisare il senso di questa relazione, è bene tenere presente che Bollnow si oppone sia all'idea tecnica dell'educazione come programmazione di risultati determinati sia all'idea dell'educazione come mero lasciar crescere organicamente. La sua tesi è che il fenomeno educativo non può essere ridotto né "a un fare nel senso della produzione manuale di un oggetto" né alla mera crescita organica, dal momento che "l'uomo non ha una tale essenza stabile che avrebbe bisogno soltanto di svilupparsi..., ma quello che si sviluppa in lui dipende nel contempo dall'ambiente umano"⁹⁷. Bollnow muove piuttosto dall'idea che tra educatore e allievo sussista una relazione di reciprocità e di interazione: "l'uno e l'altro – si legge nel suo testo – non sono innanzitutto separati per poi agire l'uno sull'altro, ma entrambi si sviluppano senza prima e dopo in un'unità originaria, per l'appunto in un'atmosfera avvolgente"⁹⁸. Come già per il suo maestro Nohl⁹⁹, anche per Bollnow educatore e allievo formano una diade inscindibile fondata sulla fiducia. Questa è la fondamentale tonalità emotiva che rende possibile il formarsi di un'atmosfera educativa e il successo della relazione stessa¹⁰⁰. Nella prospettiva bollnowiana il

94. Bollnow, *Die pädagogische Atmosphäre*, cit., p. 11.

95. *Ibid.*, p. 107. Il concetto è trattato anche nel lavoro sulle tonalità emotive e negli scritti di etica. Per una trattazione ampia di questo importante concetto bollnowiano rinvio a G. Schütz, *Lebens Ganzheit und Wesenoffenheit des Menschen*, cit., pp. 122-129.

96. Bollnow, *Die pädagogische Atmosphäre*, cit., p. 12.

97. *Ibid.*, pp. 109-110.

98. *Ibid.*, p. 110.

99. Al concetto della relazione educativa come relazione di fiducia e accettazione incondizionata è esplicitamente dedicato il saggio di Bollnow, "Der Begriff des pädagogischen Bezugs bei Herman Nohl", cit., mentre un profilo più generale dell'opera nohliana si trova in Bollnow, "Verstand und Leben. Die Philosophie des jungen Nohls", cit.

100. Con Koerrenz si può riconoscere nel concetto dell'atmosfera pedagogica la prosecuzione in campo educativo della tesi che Bollnow aveva sostenuto nelle *Stimmungen*: e cioè che ogni relazione umana ha un tono emotivo. "Ma allora – scrive Koerrenz – per quanto riguarda l'educazione si deve tener conto di questo esser accordati su un certo tono sotto un duplice aspetto: da una parte come

rapporto di fiducia distingue le prime relazioni di attaccamento del bambino con la madre ed è la base per la formazione di un'immagine ordinata del mondo. Se il rapporto di primo attaccamento fallisce, il mondo apparirà come qualcosa di minaccioso; di qui la perdita di speranza del bambino e un decremento della volontà di vivere. Per Bollnow questa prima esperienza è così importante che si lascia generalizzare: "La formazione di una tale fiducia – egli scrive –, il fissarsi in fondo di un sentimento di sicurezza in un 'mondo sano' (*heile Welt*) a dispetto di ogni ferita e di ogni minaccia..., questo è il compito centrale di ogni educazione perché, senza questo fondo che sostiene, una vita umana non può affatto sussistere e, là dove manca questa fiducia, essa è esposta al fallimento esterno e interno"¹⁰¹. Queste tesi si riallacciano direttamente a quanto Bollnow aveva già affermato sotto l'aspetto dell'etica e della fenomenologia della spazialità umana. Il superamento dell'insicurezza esistenziale è possibile attraverso l'esperienza fondamentale della fiducia; ecco perché l'educazione alla fiducia assume un ruolo così importante: le pratiche pedagogiche devono innanzitutto preservare l'ambito di sicurezza offerto dai primi rapporti familiari; e nel caso che questa manchi o sia precaria occorre stabilirla in maniera tale che si possa formare successivamente una sana relazione di equilibrio tra mondo interno e mondo esterno (e questo per inciso è uno degli obiettivi principali di ogni psicoterapia al di là delle insormontabili divisioni di scuola). Al di qua di ogni tecnica e didattica specifica ne deriva un compito primario per l'educatore: "portare sempre di nuovo ogni volta la forza della fiducia"¹⁰². In sostanza, secondo la teoria bollnowiana l'atteggiamento fondamentale che educa è la fiducia.

Bollnow precisa ulteriormente il senso dell'atmosfera educativa guardando all'insieme di tonalità emotive e virtù che devono essere presenti nel bambino e nell'educatore affinché il rapporto educativo riesca. Egli riconosce come caratteristica disposizione emotiva del bambino quella che egli chiama efficacemente "sentimento mattutino" (*Gefühl des Morgendlichen*). Tale concetto sta a indicare "il sentimento di una vita fresca, gioiosa, che tende avanti, così come la si sperimenta emotivamente nel modo più chiaro di primo mattino"¹⁰³. Il riferimento va qui anche a un preciso senso del tempo: il sentimento mattutino è quello che gode del nuovo giorno e guarda con fiducia e speranza al futuro senza consumarsi nella fretta. L'educatore deve quindi infondere un senso di pazienza e speranza, che "sono correlate l'una all'altra in intima connessione e reciproco completamento, e determinano in comune l'aspetto temporale e rivolto al futuro dell'educazione"¹⁰⁴. Riprendendo dei concetti formulati in opere precedenti, Bollnow vede infatti nella speranza la

base per l'agire pedagogico dell'educatore, d'altra parte come finalità per il bambino". Cfr. R. Koerrenz, *Otto Friedrich Bollnow. Ein pädagogisches Porträt*, cit., p. 74.

101. Bollnow, *Die pädagogische Atmosphäre*, cit., p. 23.

102. *Ibid.*, p. 51.

103. *Ibid.*, p. 29.

104. *Ibid.*, p. 61. Per un approfondimento di questi aspetti rinvio a K. Biller, "Zeit in der anthropologischen Pädagogik. Zur Rekonstruktion der Zeitkonzeption Otto Friedrich Bollnows", cit. Va notato che nella letteratura pedagogica contemporanea il concetto bollnowiano della speranza come virtù dell'educatore viene positivamente valutato come dimensione rilevante del rapporto educativo, e si sottolinea come le tendenze della ricerca empirica contemporanea perdano del tutto di vista questa virtù. Cfr. al riguardo le considerazioni sistematiche di Hans-Ulrich Musolff, "Zum gegenwärtigen Status der Hoffnung in der Pädagogik", in *Pädagogische Rundschau*, 55 (2001), pp. 185-199.

tonalità emotiva che tiene aperto il futuro, e nella pazienza la virtù della tranquillità interiore, la capacità di reggere anche nelle avversità. Speranza e pazienza descrivono così il campo di un atteggiamento educativo che vuole infondere fiducia nella vita e nel mondo, pur nella consapevolezza che ogni tentativo umano è necessariamente fallibile.

Di particolare rilevanza per la formazione di un'atmosfera pedagogica sono le virtù dell'educatore maturo, che si concentrano nella triade serenità, buon umore, bontà. Queste virtù esprimono l'atteggiamento di una persona che per esperienza e riflessione ha raggiunto una posizione di equilibrio e una tranquillità d'animo che non si lascia offuscare da tempeste affettive; tale persona emana energia positiva, buon umore¹⁰⁵. Bollnow riserva un posto di rilievo alla bontà d'animo: "Serenità e humour sono pedagogicamente fruttuosi nel rapporto con il bambino solo se sono portati da una tale bontà. La bontà è per questo forse la più elevata tra le virtù dell'educatore"¹⁰⁶. La bontà, la virtù di un cuore aperto, è il veicolo che instilla fiducia e speranza, e promuove la crescita. Bollnow ne mette in luce i presupposti ermeneutici: "Questa bontà ha la forza di quel comprendere che è purificato dalla conoscenza dell'universale debolezza umana ed è al tempo stesso un perdonare, ma non significa debolezza, piuttosto nel comprendere l'errore essa mantiene integra l'esigenza etica con una tacita naturalezza"¹⁰⁷. Si notino le diverse dimensioni intrecciate qui nell'atto della comprensione benevolente: l'aspetto cognitivo si manifesta come consapevolezza della comune condizione umana, l'aspetto emozionale sta nella disponibilità all'apertura, l'aspetto pratico sta nel sostegno offerto. E tutto concorre in maniera unitaria a formare il comprendere come virtù dell'intera persona che si volge all'altro e lo sostiene.

Bollnow non restringe la relazione educativa al momento didattico, diremmo oggi "frontale", tra educatore e allievo. Lo si vede ad esempio dal notevole ruolo pedagogico che egli attribuisce a fenomeni prettamente sociali come le feste e le escursioni; infatti "nella festa il tempo si ferma, ... nel senso più profondo di un immediato riaffondare in un esserci libero dal tempo"¹⁰⁸. L'importanza della festa sta per Bollnow nel fatto che essa rinnova l'esperienza del tempo in modo da liberare energie per la vita quotidiana. Bollnow pensa a un fenomeno specifico come ad esempio la danza, che nel contesto di una festa produce un più leggero senso dell'essere e rigenera¹⁰⁹. Ma soprattutto il senso di socialità delle feste conta per lui. Bollnow distingue infatti tra diversi ambiti della socialità: la socialità della sfera lavorativa in cui la persona agisce secondo un principio di razionalità strategica è diversa da un altro ambito, più profondo, che si esperisce solo durante le fe-

105. Nella sua interessante ricerca sul ruolo pedagogico dell'umore Norbert Wolf fa notare che Bollnow intende per buon umore non tanto una tonalità affettiva gioiosa quanto piuttosto una forma di atteggiamento (*Haltung*) che emana da una silenziosa e responsabile disposizione di spirito. Cfr. N. Wolf, *Die Bedeutung des Humors für das ästhetisch-sittliche Bewußtsein des Erziehers. Eine anthropologische Studie in Orientierung an den Schriften von H. Nohl und O.F. Bollnow*, Weinheim und Basel, Beltz Verlag, 1986, p. 171.

106. Bollnow, *Die pädagogische Atmosphäre*, cit., p. 71.

107. *Ibid.*, p. 72.

108. *Ibid.*, p. 80.

109. Cfr. ad esempio Bollnow, "Zur Anthropologie des Festes", accluso come *Anhang* a *Neue Geborgenheit*, cit., in particolare sulla danza le pp. 227-238.

ste. In questi contesti opera un senso “dionisiaco”, in base a cui la socialità viene vissuta come un momento di intensificazione motorica, che paradossalmente ferma il tempo e rigenera la vita. “Per questo – egli scrive – la festa ha un’immediata funzione educativa. Deve essere vista e organizzata come fine in sé, non come mezzo di un altro fine, posto al di fuori della festa”¹¹⁰. Si noti che Bollnow non nega con questo il valore dell’educazione di contenuto. La sua posizione è affine al culturalismo pedagogico e condivide l’idea che la formazione debba passare attraverso la mediazione delle oggettività culturali; d’altra parte Bollnow è anche un tenace avversario del formalismo e della rigidità. Per questo la restrizione del momento educativo a trasmissione di contenuti, quali che siano le materie di volta in volta toccate, appare parziale, rigido, formale; tra l’altro anche controproducente. L’idea che si può ricavare da Bollnow qui ricalca Nietzsche: solo se ci si lascia andare pienamente alle componenti dionisiache della vita, si può anche vivere con leggerezza la dimensione apollinea senza attaccarsi ossessivamente alle forme educative.

In maniera analoga Bollnow tratta altri fenomeni solitamente trascurati o sottovalutati nella pratica educativa, in particolar modo il rapporto con la natura. Lucide considerazioni si trovano ad esempio riguardo al fenomeno dell’escursionismo, considerato come un’attività non meno educativa delle tradizionali discipline di contenuto. L’importanza antropologica e pedagogica del camminare nella natura deriva dalla trasformazione della coscienza e, come la festa, rappresenta dunque un fine in sé. Pure qui si fa esperienza di una tonalità emotiva che collega a un diverso rapporto con il tempo: “Anche nel camminare, nel genuino e calmo camminare per uno stretto sentiero o per una tranquilla strada di campagna – si legge nel testo – l’uomo sperimenta, quando si lascia andare a questa situazione, una forma di accordo interiore (*innere Gestimmtheit*) in cui vengono meno gli scopi della sua vita, sempre irrequieta, nel campo del lavoro o anche della scuola, e sperimenta con una gioia infinitamente profonda la condizione di un esserci libero dal tempo e dai fini”¹¹¹. Dunque per Bollnow anche il semplice camminare può essere una forma di attività educativa di grande importanza perché ha il potere di trasformare la coscienza e rinnovarla. Dipende da come si fa. Bollnow parla del camminare come una sorta di esperienza zen, un’esperienza globale, in cui non c’è un soggetto che cammina e la strada che percorre; in quanto tale l’esperienza del lasciarsi andare al cammino, il divenire il camminare è una forma di armonizzazione con sé e con la natura, che libera e sostiene la vita. Si comprende che per Bollnow la relazione con la natura non ha solo una finalità estetico-ludica. Infatti negli scritti dell’ultimo periodo la valenza etica del tema della natura è sempre più esplicita: la “pedagogia appellativa” di Bollnow intende risvegliare il senso per una costellazione di finalità educative quali “la capacità di ascoltare la voce della natura”, “il riconoscimento della natura nel suo essere proprio, cui siamo imparentati in un rapporto di fratellanza”, l’accettazione del principio che “la volontà umana diretta al dominio della natura sia messa a tacere (o ricondotta a una misura necessaria per la vita), “il timore reverenziale per la vita altrui”¹¹². Sono finalità che riconoscono un nuovo e

110. Id., *Die pädagogische Atmosphäre*, cit., 82.

111. *Ibid.*, p. 84.

112. Bollnow, “Der Mensch und die Natur als pädagogisches Problem”, in: *Natur in den Geiste-*

più profondo senso della natura e danno valore alla tutela dell'ambiente, al rispetto compassionevole della vita, a un senso naturale della corporeità. Considerando in prospettiva, questi motivi "ecologici" appaiono come una originale prosecuzione della *Lebensphilosophie* in campo pedagogico. L'idea fondamentale è che occorre uno sforzo sempre rinnovato di riacquisire le fonti originarie, la naturalezza, la spontaneità, specie dove la vita tende ad esprimersi in forme rigide. La proposta pedagogica di Bollnow è consapevole della necessità delle forme, ma punta sui momenti che fanno esperire una profonda dimensione del tempo, dello spazio, della socialità e della natura.

A voler accennare una prima formulazione critica si può individuare il merito della teoria bollnowiana innanzitutto nell'aver dimostrato l'importanza delle tonalità emotive per la formazione di una comunità educativa. Bollnow ha tracciato il profilo dell'atmosfera pedagogica, un insieme di disposizioni emotive e relazionali che possono sostenere la crescita del giovane, e più in generale lo sviluppo dell'essere umano oltre le barriere del suo piccolo "ego". L'atmosfera pedagogica si alimenta della fiducia reciproca dei membri di una comunità educativa, e grazie ad essa la relazione educativa può svilupparsi in maniera continuativa dalle prime relazioni di attaccamento alle relazioni scolastiche. La "logica della realtà educativa" fondata su una tonalità di fiducia – lo nota bene Koerrenz – sta nel rendere possibile "il passaggio dalla fiducia per persone concrete di riferimento a una fiducia generale verso la vita. Quella fiducia verso la vita è poi di nuovo la base per la virtù di poter offrire fiducia ad altre persone, e non da ultimo a bambini e giovani. Questa è la continuità strutturabile ed educativamente significativa nel processo della crescita"¹¹³.

D'altra parte, molti contributi bollnowiani hanno un carattere diverso. Possiamo leggere affermazioni come le seguenti: "sono di volta in volta diversi livelli nell'uomo quelli da cui le diverse forme dell'educazione muovono"¹¹⁴; e questo vuol dire che il fenomeno educativo è molto più ampio di quello basato sulla continuità. Uno degli aspetti più noti della teoria pedagogica bollnowiana sta proprio nello studio delle forme discontinue dell'educazione. Bollnow ha attribuito la massima importanza pedagogica a fenomeni come la crisi, il risveglio, l'esortazione, la consulenza e l'incontro. Con questo entrano nella teoria pedagogica i momenti "critici" della vita in cui si "incontra" una realtà umana e sociale che si impone come un momento di verità. Per comprendere questi momenti Bollnow guarda al modello teorico della filosofia dell'esistenza, assumendolo in senso euristico¹¹⁵. La strategia

swissenschaften. Erstes Blauberer Symposium vom 23 bis 26 September 1987, hrsg. von R. Brinkmann, Tübingen, Attempto Verlag, 1988, p. 87. Le ricadute per la discussione pedagogica delle finalità individuate da Bollnow sono ricordate da F. Kümmel, *Mensch, Natur und Sprache. Zum Spätwerk Otto Friedrich Bollnows*, cit.; cfr. in particolare l'"Anhang: Das Verhältnis von Mensch und Natur als pädagogisches Problem", pp. 61-62.

113. Cfr. R. Koerrenz, *Otto Friedrich Bollnow. Ein pädagogisches Porträt*, cit., p. 77.

114. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik*, cit., p. 22.

115. Si è già accennato che Bollnow utilizza spesso tipi ideali. Nella letteratura pedagogica più recente non sono mancati rilievi critici riguardo alla sua metodologia. È stato sostenuto ad esempio che Bollnow costruisce un tipo ideale di filosofia dell'esistenza che in realtà è funzionale alla sua difesa della *Lebensphilosophie*, ragione per cui la sua opera sarebbe stata di ostacolo più che di sostegno al dialogo tra filosofia dell'esistenza e pedagogia. Cfr. Wehner, *Pädagogik im Kontext der Exi-*

argomentativa bollnowiana consiste nel “muovere da problemi educativi e a partire da essi porre la questione cosa possa apprendere la pedagogia dagli impulsi della filosofia dell’esistenza”¹¹⁶. In *Existenzphilosophie und Pädagogik* il momento esistenziale indica “quel nucleo che si sottrae in linea di principio a qualsiasi formazione (*Formung*), poiché si realizza sempre solo nell’attimo, ma con l’attimo dilegua anche”¹¹⁷. Quest’idea di un’autenticità da riconquistare di continuo serve da base per guardare con altri occhi alla tradizionale teoria pedagogica. Sia il concetto illuministico dell’educare come un “fare” che dipende esclusivamente dalla volontà umana sia il concetto romantico dell’educare come lasciar crescere in senso organico appaiono a Bollnow come forme continue di educazione. Rispetto ad esse la filosofia dell’esistenza pone in risalto il momento della discontinuità, utile a comprendere concettualmente un diverso tipo di fenomeni della vita educativa. E questo perché in generale la vita si configura nel discorso bollnowiano come un processo che avanza per tratti continui e subisce cesure improvvise¹¹⁸. Continuità e discontinuità sono indissolubilmente legate nella vita come l’apollineo e il dionisiaco¹¹⁹. Per i fenomeni educativi di tipo discontinuo le categorie di tipo “esistenziale” appaiono più adatte.

Consideriamo innanzitutto il concetto di crisi. A guidare la ricerca bollnowiana è il presupposto metodologico che “il singolo fenomeno, in questo caso la crisi, non è qualcosa di accidentale o disturbante, entrato nella vita solo dall’esterno, ma le appartiene per sua essenza (*wesensmäßig*) e ha da svolgere in essa una funzione dotata di senso e necessaria”¹²⁰. Questo approccio metodologico afferma in realtà il primato del lavoro di ricerca, grazie a cui l’ipotesi ermeneutica può essere verificata o rifiutata. Raccogliendo una serie di materiali che spaziano dal concetto medico a quello etico di crisi, Bollnow parla così della crisi come un momento essenziale della vita attraverso cui questa può proseguire attingendo a nuove risorse. Sul piano fenomenologico la crisi appare come un’alterazione del comportamento normale “caratterizzata dal modo improvviso di manifestarsi e da una intensità inconsueta, tale che la continuità della vita in generale appare minacciata”¹²¹. Si avverte qui una struttura argomentativa in cui motivi diltheyani e heideggeriani trovano un punto di confluenza: il contatto con la realtà non è affatto scontato; dove esso ap-

stanzphilosophie, cit. In effetti, c’è del vero nelle tesi di Wehner, nel senso che Bollnow pensa al momento “esistenziale” come momento di rottura e di crisi, e il suo problema sta tutto nell’elaborare un modello per il superamento della crisi.

116. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik*, cit., p. 21.

117. *Ibid.*, p. 15.

118. “La vita umana contiene entrambi l’uno accanto all’altro, decorsi continui e cesure discontinue”. Bollnow, *op. cit.*, p. 30. In un altro passaggio si legge che lo sviluppo umano è “continuo per tratti”. *Ibid.*, p. 22. Su questi aspetti rinvio al saggio di Kauder, “Pädagogisches Denken unter existenzphilosophischer Herausforderung”, cit., in particolare le pp. 610 e 618.

119. I fenomeni della continuità e della discontinuità, così come l’apollineo e il dionisiaco, “caratterizzano nella loro polarità uno stato essenziale della vita e della coscienza umana... Essi agiscono da correttivo dell’altro e possono impedire il prevalere dell’uno o dell’altro stato solo nella loro interazione. Bollnow esemplifica questi concetti in maniera simile sulle base delle forme continue e discontinue, di cui nell’educazione occorre cercare un rapporto equilibrato”. Questa acuta considerazione si deve a K. Albert/E. Jain, *Philosophie als Form des Lebens*, cit., pp. 172-173.

120. Bollnow, *Krise und neuer Anfang*, cit., p. 11.

121. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik*, cit., p. 27.

pare problematico, dove la realtà assume il carattere di minaccia ineludibile, là si apre lo spazio della decisione esistenziale. Solo attraverso il superamento deciso di questa condizione di minaccia, che ha il carattere della prova e della sfida, la vita può aprirsi a un diverso tipo di rapporto con la realtà, sicuramente più ricco e articolato. Per questo Bollnow può affermare che “ogni tentativo di evitare le crisi conduce necessariamente a far cadere la vita umana nell’indecisione e nell’inesenzialità, e che al contrario nel sostenere coraggiosamente le crisi la vita si purifica e si rinnova in un modo che altrimenti non sarebbe stato raggiungibile”¹²². Dunque la crisi appare come una possibilità decisiva di trasformazione. Un concetto positivo viene qui affermato. Quella che da un punto di vista sembra una minaccia insondabile, da un altro punto di vista è una possibilità che la vita procura di affrontare prove di maturazione; e se si sfugge a questa prova si sta solo evitando di crescere. Viene in mente il profondo detto taoista: “quello che il baco chiama fine del mondo, il resto del mondo lo chiama farfalla”. In effetti Bollnow è molto vicino a questo spirito della saggezza orientale, e con il passare degli anni ne è diventato sempre più consapevole, tanto da richiamarsi esplicitamente alla saggezza dello zen.

Se consideriamo il compito che Bollnow attribuisce all’educazione e all’educatore, troviamo anche qui un atteggiamento coerente con questo spirito. Di fronte alla crisi il ruolo dell’educatore deve essere improntato a una sorta di non-agire. Bollnow rivendica un ruolo per l’educatore, simile alla funzione di contenimento che Wilfred Bion attribuisce allo psicanalista: l’educatore non può certo provocare crisi che porterebbero a risultati imprevedibili, ma “può solo essere a fianco in aiuto quando un tale evento quasi come un destino colpisce un uomo; può tentare di aiutare a comprendere chiaramente la crisi nel suo senso e a sostenerla fino alla fine. E spesso uno star vicino pieno di comprensione, anche senza fare alcunché di particolare, sarà il meglio che possa fare”¹²³. Più che programmare o lasciar correre, l’educatore deve comprendere, e questo è molto di più di un atto meramente intellettuale, perché è una disposizione di spirito che offre il proprio sostegno, è calda e benevolente, lucida. Quando un evento interviene a rompere gli equilibri raggiunti nella crescita della persona, l’educazione sta nel comprendere. L’educatore che sa offrire la propria comprensione umana, sa offrire cioè tutto se stesso, tiene aperto l’orizzonte delle possibilità che l’allievo maturi superando le sfide procura dalla vita.

Un tale concetto della relazione educativa si estende su un territorio molto vasto, di cui sono evidenti i risvolti psicologici. Bollnow tratta in questo contesto pedagogico una serie di aspetti della relazione sociale di sostegno, tra cui ad esempio un fenomeno come la consulenza (*Beratung*). Per lui la consulenza è una forma di rapporto educativo, che può abbracciare i campi più diversi, dalla consulenza professionale a quella matrimoniale, da quella psicologica a quella più strettamente educativa. Nel fenomeno della consulenza il momento della discontinuità appare più chiaro quando si guarda al fatto che il cliente cerca sostegno all’esterno, appunto in un consulente, per avere delucidazioni riguardo a una decisione che potrebbe modificare il corso della vita. Ogni decisione importante implica in fondo

122. *Ibid.*, p. 36.

123. *Ibid.*, p. 38.

un processo di “crisi”, un passaggio attraverso alternative da scegliere. Anche in questo caso Bollnow attribuisce al consulente un ruolo basato sulla comprensione come sostegno empatico: infatti il consulente non sceglie certo per il suo cliente, e si guarda bene dall’esercizio di una qualsiasi forma di pressione psicologica diretta nei suoi confronti; egli si limita a sostenere il cliente nel processo decisionale, processo che implica una presa di consapevolezza delle responsabilità connesse alla scelta¹²⁴.

Il filo conduttore che unisce la trattazione bollnowiana della consulenza ad altri fenomeni della relazione sociale sta nell’elemento della discontinuità. Da un punto di vista concettuale, la figura che si mostra nella discontinuità è l’irruzione di una realtà esterna. Bollnow afferma che nell’incontro-scontro con la realtà, nei suoi vari livelli di realtà personale, storico-sociale e spirituale si apre lo spazio per l’esperienza dell’alterità, di un’alterità che ha le caratteristiche di essere inevitabilmente esterna e irriducibile ai propri pregiudizi. In questo rapporto “l’uomo si imbatte in qualcosa che gli va incontro in maniera impreveduta e imprevedibile, quasi come un destino, e che è del tutto diversa dal modo in cui se l’era fin qui rappresentata, e lo costringe a orientarsi di nuovo”¹²⁵. Concepito in questo modo, il concetto di incontro ha un carattere anti-idealistico e antisoggettivistico: lo spazio del vero incontro si ha solo dove l’irruzione di una realtà altra dal soggetto lo coinvolge tanto profondamente da far cadere le difese dei propri pregiudizi. La crisi appare così come momento in cui occorre una nuova direzione, non prefissata né prefigurabile, che conferisca una nuova forma alla vita. Tale concetto di incontro rappresenta un elemento di rottura rispetto alla tradizionale pedagogia umanistica¹²⁶, il cui ideale sta nello sviluppo armonico della personalità. L’incontro non nega il valore della cultura e della formazione, rappresenta però qualcosa di diverso: “L’incontro – scrive Bollnow – non è la conoscenza oggettiva di qualcosa di sconosciuto fin qui, ma accentua per contro il momento del coinvolgimento personale”¹²⁷. Fin quando si trasmette materiale oggettivo si resta nei ruoli del docente e dell’allievo, ma quando c’è realmente incontro la relazione educativa diventa simmetrica e al di fuori dei ruoli. Ci si incontra da persona a persona, e la vita assume di lì un’altra direzione. L’incontro produce risveglio. Bollnow usa la metafora del risveglio, consapevole delle profonde sfumature anche religiose del concetto. Per lui il senso del risveglio sta nel fatto che “dormendo uno si trova in uno stato in cui non è presso di sé, e che nel risveglio ritorna di nuovo in se stesso, nel risveglio

124. Nel concetto bollnowiano si possono notare notevoli convergenze con la teoria del counseling professionale di orientamento umanistico. Cfr. ad esempio, Rollo May, *L’arte del counseling*, cit.

125. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik*, cit., p. 99.

126. Questo aspetto è stato ben colto da Bräuer, che scrive: “A differenza della illimitata capacità di assimilazione del rivivimento soggettivo (Erleben) l’incontro – questo va ribadito soprattutto a chi sostiene la tradizione della pedagogia riformatrice – sta per la durezza e la serietà dell’esperienza esistenziale della realtà”. Cfr. G. Bräuer, “Otto Friedrich Bollnow”, cit., p. 111.

127. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik*, cit., p. 129. Buchka coglie efficacemente la dimensione esistenziale del concetto bollnowiano di incontro quando precisa che non ogni forma di contatto umano è un incontro; piuttosto: “L’incontro ha per Bollnow sempre una qualità umana di destino”. Cfr. M. Buchka, “Begegnung und Bildung – Impulse von Otto Friedrich Bollnow für die heilpädagogische Praxis”, in: Klein, Ferdinand (Hrsg.), *Begegnung und Vertrauen. Zwei Grunddimensionen des Erziehungsraumes*, Luzern 2001. p. 79.

dunque viene svegliato a se stesso”¹²⁸. Questa affermazione fa il pari con considerazioni che Bollnow ha svolto in sede etica: tra le massime virtù pratiche per lui c’è l’esser desti, la capacità di rispondere praticamente in maniera adeguata alle questioni che la realtà pone di continuo. Se uno non è desto, sta dormendo e la realtà gli sfugge. Però può sempre ridestarsi. Ci può essere un incontro che genera crisi, e con questa anche la possibilità di riprendersi, di essere di nuovo in sé. Questo concetto interpreta l’esperienza del risveglio prescindendo da ogni esotismo e la colloca in un contesto morale come concreto ritorno a sé, alla capacità di tenere i piedi per terra e determinarsi come soggetto morale.

A voler considerare in prospettiva i fenomeni trattati da Bollnow, si comprende il senso della sua operazione teorica. Non tanto una teoria pedagogica in chiave di *Existenzphilosophie*¹²⁹, quanto piuttosto il tentativo di annettere al dominio della pedagogia un territorio di nessuno, segnato da fenomeni limite come la crisi, l’incontro, il risveglio. In tutti i fenomeni studiati è presente il concetto della realtà come forza insondabile in linea di principio che irrompe nell’orizzonte delle aspettative soggettive. Bollnow sostiene tuttavia che i fenomeni della crisi e della discontinuità sono della massima importanza vitale, perché sono il terreno che uno deve attraversare se vuole che si schiudano nuove possibilità della vita, fino ad allora imprevedute. E anche se dei fatti pedagogici che avvengono nell’area di confine con una realtà insondabile non si può dare teoria “chiusa”, deriva di qui per la pratica educativa l’assunzione di responsabilità dell’educatore, che, dati per scontati i contenuti tematici, deve praticare la difficile arte del comprendere.

4. I temi della pedagogia antropologica

Affidarsi al corpo, confidare nel tempo

Si è visto come l’atmosfera pedagogica e i fenomeni appartenenti alla costellazione della “crisi” siano parimenti importanti per la teoria pedagogica bollnowiana. Le condizioni che influenzano favorevolmente la formazione di un’atmosfera pedagogica sono responsabili del rapporto passato-presente, formano la continuità storica. I fenomeni della “crisi” hanno viceversa il carattere dell’apertura di nuove possibilità, liberano nuove energie verso il futuro. Bollnow ha tracciato così l’ambito di una pedagogia della temporalità, e appare del tutto coerente con questa imposta-

128. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik*, cit., p. 44.

129. La tesi di Kauder secondo cui “la pedagogia di Bollnow non sarebbe stata possibile senza Marcel, poiché intraprende il tentativo di rendere fruttuoso pedagogicamente il programma esistenziale di Marcel fondato sulla speranza” è suggestiva, ma accentua nel senso di una dipendenza quella che è tutt’al più una convergenza di motivi. Del resto, si potrebbe sostenere il contrario: il motivo di un profondo rapporto con l’essere in Bollnow matura sul terreno della *Lebensphilosophie* (basti pensare già al saggio su Jacobi) e si estende poi al motivo pedagogico di un’educazione dello spirito attraverso le discipline pratiche e alla comprensione della natura. All’interno di questo filone Bollnow può ben guardare con simpatia e riconoscere un idem sentire con gli autori che nel contesto della *Existenzphilosophie* hanno più marcatamente posto l’accento su un essere extraumano: sicuramente Marcel, ma anche alcuni motivi di Jaspers ad esempio. Cfr. Kauder, “Pädagogisches Denken unter existenzphilosophischer Herausforderung”, cit., pp. 623-624.

zione il fatto che nelle più mature riflessioni pedagogiche degli anni Sessanta e Settanta egli abbia trattato in maniera esplicita contenuti come l'educazione a un giusto rapporto con lo spazio e con il tempo, cui ora intendiamo volgere la nostra attenzione.

Per Bollnow uno dei compiti pedagogici dell'età contemporanea è educare al radicamento fiducioso nello spazio. In un'età caratterizzata da estrema mobilità degli spostamenti il discorso di Bollnow, già accennato, sull'ordine dello spazio a partire dalla casa può sembrare inattuale. A ben vedere la sua pedagogia attribuisce gran valore alle esperienze di apertura all'altro dal proprio spazio culturale. Essa si concentra sulla "separazione di spazio esterno e spazio interno, fondamentale per la spazialità umana"¹³⁰, e ne ricava una serie di proposte pedagogiche non ristrette all'educazione dei bambini. La proposta bollnowiana vuole orientare la pratica educativa a tenere in conto le diverse dimensioni della fiducia: fiducia nel radicamento nello spazio, nella verticalità della postura corporea e nella libertà del movimento. Ma il momento fondante sta nello stabilire in modo solido un ambito della sicurezza; quando questo è stato stabilito, è possibile un rapporto di fiducia anche verso il mondo esterno e avventurarsi in esso.

Si intendono così alcune indicazioni concrete per l'educazione. La prima cosa da curare è garantire uno spazio privato protetto in cui sia possibile ritirarsi, uno spazio della familiarità. Di qui si può sviluppare il senso del mondo esterno; e questo nel duplice senso dello spazio "politico" e della natura. Nel primo senso lo spazio esterno è il mondo civile e politico, spazio in cui si agisce pubblicamente tra rivali. La pedagogia bollnowiana educa in questo contesto all'assunzione responsabile di ruoli (con tutto il carico di rischi connessi) per divenire membri di una comunità e dedicarsi al bene comune. La virtù che la pedagogia deve qui instillare è il coraggio¹³¹: occorre coraggio per avventurarsi nello spazio politico, perché nello spazio pubblico ci si incontra e scontra di continuo con il nuovo e l'estraneo e non si può prevedere l'esito delle lotte. Del resto, occorre in genere coraggio per allontanarsi dallo spazio limitato di quello che è consueto e familiare ed entrare nello spazio infinito della natura. Del camminare in escursione nella natura si è già riferito; due altri fenomeni come il saltare e il dormire all'aperto acquistano per Bollnow un valore specifico in quanto incoraggiano il bambino a staccarsi dalla madre terra e ad avventurarsi con fiducia nella natura.

Anche il discorso bollnowiano sull'educazione al rapporto giusto con il tempo ha caratteristiche analoghe. Il suo discorso è "inattuale" nel senso che intende rendere visibile un modo equilibrato di "dimorare nel tempo"¹³² in un'epoca in cui i ritmi di vita sono diventati frenetici e il tempo un bene scarso. Bollnow parla di un "radicale distacco dall'atteggiamento naturale"¹³³, e si riferisce con questo alla credenza diffusa secondo cui il tempo che passa rappresenterebbe una minaccia incombente e inevitabile. Bollnow vuole sostenere che c'è una forma più profonda di

130. Bollnow, *Anthropologische Pädagogik*, cit., p. 80.

131. *Ibid.*, p. 86.

132. Bollnow, *Das Verhältnis zur Zeit*, cit., p. 111. Per un'ampia discussione del concetto bollnowiano del tempo e delle sue conseguenze pedagogiche rinvio a K. Biller, "Zeit in der anthropologischen Pädagogik. Zur Rekonstruktion der Zeitkonzeption Otto Friedrich Bollnows", cit.

133. Bollnow, *Das Verhältnis zur Zeit*, cit., p. 109.

rapportarsi al tempo, e la si può scoprire mettendo il tempo in relazione a fini pratici. Il senso del lavoro pedagogico sul tempo sta quindi nel risvegliare il senso per un “rapporto giusto dell’uomo con il suo tempo”¹³⁴, ovvero per “un superamento della temporalità all’interno del tempo”¹³⁵. Quando questo avviene, il tempo cessa di apparire come un mostro che divora ogni cosa e appare come lo sviluppo che rende possibile la maturazione e il compimento della vita. In quest’indagine Bollnow guarda a una serie di autori come Dilthey, Bloch, Marcel, ovviamente Heidegger e anche Sartre. Per quanto riguarda il passato, Bollnow rivendica con la *Lebensphilosophie* il diritto/dovere di un rapporto attivo con esso. “Il fatto dell’evento passato – si legge in un passaggio significativo – è dato in maniera immutabile, senonché il modo in cui lo recepisco e lo rapporto alla mia vita non è ancora fissato ma dipende dal mio comportamento presente”¹³⁶. Bollnow indica qui un doppio movimento: da un lato, un riconoscimento della forza della tradizione come qualcosa di operante nel presente, e qui è richiesto un adattamento del presente al passato; d’altro lato anche il passato va adattato al presente, nel senso che la comprensione del passato, quello individuale e quello sociale, deve portare avanti la vita. Solo in questo modo “il problema centrale: come conserva l’uomo la sua libertà creativa nei confronti del peso del passato”¹³⁷? trova una risposta adeguata. È corretto quel rapporto con il passato che muove dalle esigenze del presente e produce comprensioni che tengono aperto il futuro. Ma non ci sarebbe vera apertura se la comprensione che deriva dal rapporto responsabile con l’esperienza passata fosse a sua volta rigidamente normativa. Ogni pianificazione tende ad abbozzare un’idea del futuro, e se tale piano venisse pienamente compiuto, il futuro risulterebbe in realtà chiuso, non realmente aperto. Bollnow enfatizza qui invece “la storicità dell’uomo nella sua apertura per le più diverse possibilità, non conoscibili a priori”¹³⁸. L’attività razionale che pianifica appare dunque importante, ma è un momento del rapporto con il futuro: occorre un atteggiamento più generale, cui si comincia ad accedere quando si rinuncia alla ricerca di certezze assolute. Quando si impara a “vivere con l’insicurezza”, ad accettare che la realtà non corri-

134. *Ibid.*, p. 8. Nella letteratura pedagogica questo motivo bollnowiano è stato seguito con interesse. Ad esempio Rudolf Lassahn scrive che “il rapporto giusto con il tempo può essere appreso, e se il rapporto non viene curato in maniera soddisfacente la relazione diventa problematica”. E poi con una significativa connessione con l’etica aggiunge che “solo chi è padrone del suo tempo nella forma di passato, presente e futuro, è in grado di agire in maniera assennata”. Cfr. R. Lassahn, “Zeitlichkeit und Bewußtsein. Einige Anmerkungen zu O.F. Bollnow: Das Verhältnis zur Zeit”, in: *Pädagogische Rundschau*, 27 (1973), pp. 297-308.

135. Bollnow, *Das Verhältnis zur Zeit*, cit., p. 14.

136. *Ibid.*, p. 46. Bollnow sembra qui recepire il motivo plessneriano secondo cui l’attimo presente ha il carattere dell’immanenza aperta e la comprensione del presente in realtà dà forma sia al presente sia al passato. Cfr. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, op. cit. loc. cit., su cui si veda S. Giammusso, “Coscienza storica e comprensione ermeneutica in Helmuth Plessner”, in A. Borsari-M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell’antropologia filosofica*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2005, pp. 161-176.

137. Bollnow, *Das Verhältnis zur Zeit*, cit., p. 40.

138. *Ibid.*, p. 104. Lassahn nota al riguardo che “solo quando coincidono pianificazione attiva e apertura per la resistenza imprevista di un caso incalcolabile è raggiunta una struttura temporale in cui può accadere qualcosa di nuovo”. Cfr. R. Lassahn, “Zeitlichkeit und Bewußtsein”, cit., p. 301.

sponde necessariamente alle proprie aspettative, e anzi contiene come parte essenziale aspetti problematici, “si trova qui, ai limiti del proprio potere, un rapporto pieno di fiducia verso il futuro”¹³⁹. Si è visto in precedenza che questo rapporto di fiducia verso il futuro è proprio il nucleo della speranza; un rapporto giusto con il futuro deriva di conseguenza dalla capacità di tenere compresenti pianificazioni razionali e al tempo stesso la speranza come sentimento e atteggiamento di disponibilità all’appello che proviene dalla realtà. Bollnow parla dunque di una relazione dialogica tra uomo e mondo, in cui piano razionale e caso interagiscono di continuo. L’esigenza di dare forma al tempo appare strettamente connessa alla ragione, ma la ragione è anche storica, e in quanto tale deve affidarsi e accettare fiduciosamente quello che sorge dalla resistenza della realtà e sfugge in linea di principio alla previsione razionale. Educare a “dimorare nel tempo” significa dunque confidare nel tempo, centrarsi in una disposizione d’animo rilassata, speranzosa e consapevole del rapporto con i fini pratici della vita. In virtù di questo atteggiamento morale diventa possibile considerare il tempo non tanto come un ostacolo alla realizzazione dei propri scopi né come alcunché da svalutare a vantaggio di esperienze extratemporali. L’esperienza del tempo diventa così l’esperienza attraverso cui si compiono i propri scopi lasciandosi andare a quello che di nuovo porterà la realtà.

Il potere formativo della parola e l’educazione al dialogo

Il vasto progetto pedagogico bollnowiano mette al centro dell’attenzione la comprensione dell’umano nella totalità delle sue forme e delle sue possibilità formative. In questo contesto rientra così anche il suo interesse per la lingua, per l’uso concreto del linguaggio e il suo potere formativo. Quando Bollnow afferma, ad esempio, che “l’educazione nel suo intero deve essere presa a partire dal linguaggio”¹⁴⁰, sta riconsiderando il concetto di educazione a partire dalla linguisticità dell’esperienza. Ora l’obiettivo è puntato sull’educare a vivere pienamente la dimensione linguistica; una duplice consapevolezza è qui intesa: da un lato, che l’uso della parola permette l’individuazione, il divenire se stessi, il realizzarsi come persona, e che, dall’altro, la comunicazione linguistica non è priva di rischi. Anche prescindendo dall’uso intenzionalmente distorto e fraudolento del linguaggio, la struttura stessa della relazione linguistica alla realtà non è priva di problemi. Bollnow ritiene che nell’uso del linguaggio si annidino “*Fehlformen*”, forme difettive, che la teoria pedagogica deve considerare criticamente¹⁴¹. La posizione di Bollnow si distingue dunque da quell’“imperialismo filologico” che Habermas ha imputato all’ermeneutica contemporanea: Bollnow non assolutizza il linguaggio, tant’è che nella sua

139. Bollnow, *Das Verhältnis zur Zeit*, cit., p. 72.

140. Id., *Sprache und Erziehung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966 (zweite, durchgesehene Auflage, 1969, p. 114).

141. Al riguardo cfr. soprattutto Bollnow, “Probleme der Spracherziehung: Fehlformen im Gebrauch der Sprache”, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 11 (1965), pp. 122-138. Bollnow pensa in particolare a fenomeni come la chiacchiera, l’esagerazione, in genere le forme convenzionali e rigide di espressione.

teoria il silenzio non ha meno valore della parola; il problema che Bollnow intravede è quello di determinare le condizioni attraverso cui l'educazione al linguaggio diventi in definitiva un risvegliarsi alla realtà e un determinare se stessi in questo risveglio.

Come sempre nelle sue ricerche, Bollnow unisce ambizione teoretica e conoscenza storica. Per quanto riguarda l'indagine filosofica sul linguaggio, Bollnow guarda a una costellazione di autori che si muovono tra ermeneutica, fenomenologia, neokantismo e filosofia analitica. Non solo com'è ovvio Heidegger, ma anche Cassirer, Gehlen, Wittgenstein e soprattutto Hans Lipps, il medico e fenomenologo prematuramente scomparso, cui Bollnow si richiama in diversi punti della sua opera. "A partire da diversi lati e dapprima indipendentemente gli uni dagli altri – così scrive Bollnow provando a trovare un denominatore comune agli autori citati – si scopre dunque qui l'uomo in una maniera fondamentale come lo *zoon logos echon*, come l'essere capace di linguaggio"¹⁴². Se la tradizione latina ha posto l'accento sulla *rationalitas* inclusa nel greco *logos*, il compito di una pedagogia ermeneutica è quello di ripensare l'essenza umana a partire dal linguaggio e porre il linguaggio nel contesto concreto della vita. Così si spiega che "la questione circa l'essenza del linguaggio diventa in una maniera fondamentale la questione circa l'essenza dell'uomo in generale"¹⁴³. In termini diltheyani il linguaggio va compreso nella connessione effettuale dell'esperienza.

Anche in questo caso Bollnow individua un rapporto originale tra filosofia e discipline empiriche. Il riferimento è rivolto qui a un'unione produttiva di filosofia e filologia, a una comprensione ermeneutica delle scienze linguistiche, nella consapevolezza che "il progresso scientifico si compie come processo reciproco e per sua natura mai concluso di fatti scoperti ex novo e una riflessione che si collega ad essi"¹⁴⁴. Bollnow guarda in maniera esplicita alle idee di Humboldt e Whorf. L'idea centrale che Bollnow ricava da Humboldt è che "l'uomo vive con gli oggetti ... – così Humboldt – così come il linguaggio glieli procura"¹⁴⁵. Whorf ha sviluppato questo approccio con il suo "principio linguistico di relatività" secondo cui le categorie linguistiche sono preformate in senso culturale. Secondo Bollnow queste idee di Humboldt e Whorf vanno prese seriamente in considerazione e sviluppate in tutte le loro conseguenze filosofiche. "Allora esse significano – si legge in un passaggio di rilievo – che in linea di principio per l'uomo non c'è alcuna possibilità di comprendere la realtà 'in sé', nella sua intatta purezza, ma sempre solo nel particolare medium di una lingua"¹⁴⁶. Sulla scia del culturalismo moderno Bollnow sostiene che la comprensione del mondo si offre già sempre all'interno dell'orizzonte costituito da una lingua determinata: ma se una realtà in sé, a prescindere dal lin-

142. Bollnow, *Die Macht des Worts*, cit., p. 16.

143. *Ibid.*

144. Bollnow, *Sprache und Erziehung*, cit., p. 20.

145. W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836 (ristampa 1935, Bd. 7, p. 60).

146. Bollnow, *Die Macht des Worts*, cit., p. 18. Cfr. anche Id., *Anthropologische Pädagogik*, cit.: "L'uomo – scrive Bollnow – "vive sin dappriincipio in un mondo simbolico e deve prendere le cose così come gli sono offerte di là. Egli vive in un mondo interpretato (innanzitutto interpretato linguisticamente); una realtà pura, ancora non interpretata gli è irraggiungibile in linea di principio" (p. 102).

guaggio che la interpreta, è un'illusione, allora la via ermeneutica che muove dalla comprensione già sedimentata nel linguaggio e aspira a chiarirla ed elevarla a coscienza appare legittima e coerente con l'indirizzo culturalistico della modernità. In base a questo modello ermeneutico non viene prima l'intuire, l'esperienza, e poi il comprendere, dal momento che una forma di esperienza pura separata dal linguaggio non esiste. In origine il linguaggio rende possibile la partecipazione a una sfera intersoggettiva di significati e solo in seguito la comprensione della lingua viene via via riempita con la propria esperienza. "Solo la comprensione della parola – scrive Bollnow – media l'esperienza di quello che essa indica. Il linguaggio dunque precede e apre la via alla cosa"¹⁴⁷. Dal punto di vista pedagogico questo principio porta in una direzione diversa rispetto a quella che per tradizione va dall'esempio particolare alla regola, dall'intuizione empirica al concetto. Il punto d'avvio sta invece nella comprensione già sempre sedimentata nel linguaggio. Una didattica della lingua che segua il principio ermeneutico porta a consapevolezza i significati mediante un lavoro di articolazione che li distingue, li compara e confronta; quanto più essa insegna ad articolare la comprensione della lingua tanto più il mondo appreso risulta ricco. Il principio più generale che sorregge questo orientamento pedagogico-didattico sta nell'idea che "la nostra vita non cresce semplicemente a partire dall'interno ma si svolge sin dall'inizio nel mezzo di forme prefissate che ci sono messe a disposizione dal mondo che ci circonda"¹⁴⁸. Dunque quanto più ci si impadronisce del mezzo tanto più la vita si trasforma.

Bollnow parla di "potenza della parola" per indicare una costellazione di fenomeni, che vanno dalla consapevolezza della vita emotiva alla dimensione morale. Il principio ricavato da Hans Lipps è che la vita si forma attraverso le risposte che ognuno dà al mondo. In un certo senso, questa è una forma riveduta e corretta dell'etica della responsabilità: qui l'accento cade in particolare sul potere della parola di formare il carattere morale della persona. Per Bollnow "dare la parola" equivale a acquisire stabilità morale, diventare un Sé responsabile. La potenza della parola sta quindi nel fatto che chi la pronuncia dà forma a se stesso, esce dal silenzio per prendere posizione. Questo fenomeno è rilevante perché la formazione di una coscienza morale non avviene dall'interno sulla base di uno sviluppo organico. "Solo nella risposta chiara a un rimprovero – scrive Bollnow –, dunque solo nella confessione aperta, l'uomo intraprende la responsabilità per il suo agire e diventa un Sé responsabile. Solo un essere linguistico può diventare un essere etico"¹⁴⁹. In questa prospettiva la coscienza morale si forma con la pratica del rispondere di sé nel mezzo del linguaggio. Per rimanere nell'esempio fatto da Bollnow, il rimprovero può avere un valore pedagogico, ma il modo in cui uno risponde al rimprovero è di sicuro il fatto più importante per la formazione del carattere. Il primato pratico della risposta sta nel fatto che essa forma la vita. C'è un altro aspetto che va sottolineato. Bollnow è convinto che il rispondere formi anche la realtà. Come Dilthey, Bollnow guarda ai poeti: la poesia è *poiesis*, ha un carattere produttivo, è un'energia logica che mediante espressioni efficaci fa sentire cose mai sentite prima. L'esperienza della realtà diventa diversa quando la parola dà forma a una situazione.

147. Id., *Die Macht des Worts*, cit., p. 25.

148. *Ibid.*, p. 65.

149. Bollnow, *Anthropologische Pädagogik*, cit., p. 105.

Così la poesia in quanto *Dichtung* accresce il mondo: “essendo linguisticamente creativo (*sprachschöpferisch*) – scrive ad effetto Bollnow con un bel gioco di parole – sono creatore di realtà (*wirklichkeitsschöpferisch*)”¹⁵⁰. Ne deriva che un’educazione alla lingua è della massima importanza; infatti non si tratta solo di una questione estetica. La creatività linguistica fa vedere la realtà, ha per così dire una funzione di ridestamento.

Quando Bollnow parla di potenza della parola, individua i nuclei positivi della costituzione del Sé e del mondo, ma è anche avvertito riguardo ai rischi intrinseci alla comunicazione linguistica. Bollnow ritiene che l’educazione linguistica sia un compito morale da svolgersi nel mezzo del linguaggio contro i rischi intrinseci al mezzo stesso e la possibile degenerazione a strumento di potere. Nei suoi scritti si trovano accurate descrizioni fenomenologiche sulle patologie della comunicazione. Bollnow discute usi linguistici in cui si mostra un’intenzione negativa e fraudolenta, ad esempio la seduzione, l’inganno e il fuorviamento; in questi casi il linguaggio viene usato deliberatamente come strumento di potere. Più interessante da un punto di vista strutturale sono i rischi per la comunicazione che Bollnow ritiene connessi proprio alla struttura della lingua. Secondo lui ci sono caratteristiche tipiche dell’elemento linguistico che possono creare problemi nel confronto con la realtà, ad esempio la rigidità e una certa tendenza all’astrazione. Queste caratteristiche strutturali rendono ancora più plausibile la sua idea di “un uso giusto e responsabile del linguaggio cui deve essere diretta ogni educazione linguistica”¹⁵¹. Ma questo significa apprendere ad assumere un’adeguata “relazione esistenziale a quanto affermato”¹⁵², perché se questa relazione non è giusta il rischio è la vuota chiacchiera ovvero un atteggiamento di imbarazzato silenzio che rivela timore di esporsi. Di conseguenza “la battaglia contro il potere intorpidente e vago della chiacchiera e la possibilità di condurre a un uso responsabile della lingua diventano quindi uno dei problemi fondamentali e decisivi di ogni educazione”¹⁵³. Nella prospettiva bollnowiana l’educazione alla lingua non è soltanto un fatto psicologico-cognitivo, ma un fatto pratico e morale: “si tratta di risvegliare i bambini al parlare, ma di preservarli dalla chiacchiera facile”¹⁵⁴. Il progetto bollnowiano di considerare l’intera materia educativa a partire dal fenomeno della parola è dunque composto di due aspetti¹⁵⁵: in un caso occorre portare i giovani alla parola. Questo vuol dire risvegliare le forze che consentano di esporsi nel mondo e acquistare forma attraverso la parola. Uscire dal silenzio richiede innanzitutto “il coraggio della parola aperta”¹⁵⁶, una virtù con la quale l’individuo si esprime per entrare nel mondo dell’interpersonalità dialogica. D’altra parte, l’edu-

150. Id., *Die Macht des Worts*, cit., p. 70. Al riguardo Kümmel nota che “per Misch e Bollnow il linguaggio assume a potenza creativa, che in definitiva istituisce realtà. Una tale concezione sembra avere il suo fondamento nel fatto che quanto viene istituito trova poi anche una seconda rappresentazione nell’intuizione sensibile”. Cfr. Kümmel, *Mensch, Natur und Sprache*, cit., p. 33.

151. Bollnow, “Probleme der Spracherziehung: Fehlformen im Gebrauch der Sprache”, cit., p. 123.

152. *Ibid.*, p. 129.

153. Id., *Die Macht des Worts*, cit., p. 52.

154. Id., “Probleme der Spracherziehung: Fehlformen im Gebrauch der Sprache”, cit., p. 125.

155. Id., *Sprache und Erziehung*, p. 113.

156. Id., *Anthropologische Pädagogik*, cit., p. 108.

cazione alla lingua va concepita come attenzione costante a un uso responsabile del linguaggio e soprattutto all'ascolto: lo impone la fragilità della situazione dialogica, il rischio connesso al mezzo linguistico di scadere in chiacchiere, in esagerazioni, in astrazioni (senza neanche voler considerare l'uso manipolatorio del linguaggio). Nell'ascolto è richiesto non solo coraggio, ma anche disponibilità rispettosa. Bollnow enfatizza il ruolo democratico di un'educazione al dialogo, sottolineando criticamente come in ogni totalitarismo e fondamentalismo il dialogo venga solitamente svalutato: in primo piano appaiono altre forme di atti linguistici, come la predica, l'ordine, l'interrogatorio, il comizio e così via. Nel dialogo avviene invece un incontro e uno scambio paritetico, ed è questo il motivo per cui secondo Bollnow "la disponibilità al dialogo è sempre l'espressione di una più profonda umanità"¹⁵⁷. Certo, il dialogo in senso autentico non è affatto semplice, visto che già un determinato tono della voce stabilisce un orizzonte emotivo all'interno del quale il dialogo può riuscire o fallire. La conclusione è che il dialogo "richieda una cura e disciplina particolari ed è quindi in larga misura innanzitutto un compito dell'educazione"¹⁵⁸.

Il programma bollnowiano di una educazione al linguaggio può così ben essere simboleggiato dal cerchio ermeneutico. Il primo tratto del cerchio è come l'azione che spinge il giovane dal silenzio alla parola: questa è la via che insegna a usare la parola per andare oltre inibizioni ed evitamenti, per rimuovere gli ostacoli di natura psicologico-morale che impediscono la piena determinazione della persona nella comunicazione linguistica. Ma connesso a questo tratto che muove dal silenzio alla parola, è anche l'altro tratto del cerchio, quello che dalla parola riconduce al silenzio. Questo tratto sta per un'azione educativa che promuova l'ascolto silenzioso e rispettoso, senza di cui la situazione dialogica diventa difficile. L'educazione alla parola non può essere separata dall'educazione all'ascolto. Il progetto bollnowiano di un'educazione alla lingua appare quindi strettamente connesso con l'etica. In gioco è infatti l'abilità di usare le parole per rispondere al mondo e vigilare costantemente che le parole difendano il dialogo come strumento di espressione ed emancipazione umana.

Questo progetto educativo ha un chiaro senso critico. Il principio diltheyano secondo cui "l'educazione è una funzione della società"¹⁵⁹ e richiede quindi adattamento sociale appare a Bollnow datato in quella formulazione tardo-ottocentesca; ma anche la ripresa contemporanea di quel motivo, ad esempio nella sociologia funzionalistica, non è priva di problemi. Bollnow ha ben presente il rischio che i mezzi di comunicazione di massa manipolino l'opinione pubblica proponendo un modello passivo di adattamento sociale che difende e perpetua l'ordine esistente. Il punto di riferimento del discorso bollnowiano in questo caso è Kant e il suo concetto della facoltà del giudizio. Per Bollnow l'educazione deve sviluppare la capacità di giudicare da sé, nella consapevolezza che solo nella critica, nel convincimento libero fondato su buoni argomenti, si forma l'individualità. Per questo l'educatore deve evitare sia atteggiamenti autoritari sia un'ironia che minerebbe la fiducia e piuttosto incoraggiare il giovane a partecipare, a formarsi un punto di vista

157. Id., *Sprache und Erziehung*, cit., p. 60.

158. *Ibid.*

159. Dilthey, GS, IX, p. 192.

personale decidendosi pro o contro una determinata tesi: l'abito critico sta proprio nella capacità di valutare gli argomenti, di saperli discutere e sostenere. In questo senso "un'educazione alla facoltà del giudizio è sempre nel contempo un'educazione alla realtà e all'oggettività"¹⁶⁰.

Potere ed esercizio

La facoltà del giudizio non ha l'ultima parola sulla realtà. Bollnow ha riconosciuto pari valore agli aspetti linguistici e non linguistici dell'educazione. Nell'ultima fase del suo pensiero Bollnow è ritornato sul valore educativo dell'attività pratica. Il riferimento va a un testo della fine degli anni Settanta, piccolo ma molto denso e significativo; in esso Bollnow riprende il tema dell'esercizio, un tema classico, per non dire fuori moda, della didattica tradizionale¹⁶¹. Sembra un tema di portata piuttosto limitata, ma la trattazione bollnowiana lo trasforma del tutto¹⁶²: per Bollnow l'esercizio è un fenomeno di grande rilevanza in cui "ne va della realizzazione dell'essere più proprio dell'uomo"; come tale esso è in realtà "affare dell'uomo adulto, giunto a maturità (*Mündigkeit*)"¹⁶³. La conclusione cui perviene l'opera si può considerare idealmente collegata e complementare alla riflessione sul linguaggio: attraverso l'educazione all'uso responsabile del linguaggio si formano l'autonomia e la facoltà del giudizio, grazie a cui l'individuo diventa se stesso nel dialogo e nella relazione sociale; attraverso l'esercizio silenzioso si educa invece lo spirito.

Questa è una prospettiva pedagogica di estremo interesse che compie una serie di passi teorici significativi, il primo dei quali è un concetto anti-idealistico dello spirito. Contro la scarsa considerazione dell'esercizio nella pedagogia contemporanea, Bollnow ne sostiene l'importanza antropologica: "L'uomo appare come un essere cui non si aggiunge il potere (*Können*) in un qualche senso accidentale, ma il cui 'essere' stesso consiste in un potere, e più precisamente un essere tale che non può disporre del suo potere come un possesso stabile, ma lo può ottenere e conservare solo in un esercizio continuo"¹⁶⁴. Qui c'è la fondazione teorica: l'antropologia filosofica afferma che non c'è un'essenza umana stabile e costante, ma l'essere umano è potere, come Plessner aveva già teorizzato¹⁶⁵. Recependo la lezione plessneriana, Bollnow vede nell'esercizio la manifestazione concreta dell'essere e la condizione dell'apertura e ulteriore educabilità umana. Per così dire, uno è quello che si esercita a essere. Da questo punto di vista antropologico l'esercizio non è solo applicazione di una regola astratta, ma un'attività produttiva di enorme impor-

160. Bollnow, *Anthropologische Pädagogik*, cit., p. 117.

161. Id., *Vom Geist des Übens*, Freiburg i. B., Herder Verlag, 1978.

162. Nella letteratura più recente l'importanza di questo scritto è stata colta soprattutto da Donq-Liang You, che ha cercato nei motivi fondamentali discussi in quest'opera una chiave d'accesso per la comprensione unitaria dell'antropologia di Bollnow. Cfr. Donq-Liang You, *Tun können und Menschlichkeit*, cit.

163. Bollnow, *Vom Geist des Übens*, cit., p. 69.

164. *Ibid.*, p. 12.

165. Cfr. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., su cui rinvio a S. Giannusso, *Potere e comprendere*, cit..

tanza pedagogica: esercitandosi ci si autoeduca a una determinata abilità, a un'arte, in un processo in linea di principio aperto. In questo modo Bollnow rivaluta l'esercizio e offre un concetto più realistico e unitario dello spirito, che va inteso qui come libertà interiore, atteggiamento, abito mentale che non può essere separato dall'attività. È significativo che Bollnow abbia chiamato in causa l'educazione alle arti in Giappone. Bollnow si rifà agli scritti di autori che avevano compreso il senso delle arti legate al buddhismo zen, ad esempio Eugen Herrigel e Graf von Dürckheim¹⁶⁶. Il merito di Bollnow sta nell'aver ben concettualizzato di che si tratta in quelle discipline e di averne cercato il fondamento antropologico: nell'apprendere l'arte del tiro con l'arco o della calligrafia o ancora della disposizione dei fiori, non si apprende solo una tecnica ma si pratica una via ascetica, si apprende in realtà a lasciar andare il proprio "io", a superare il proprio egocentrismo e a diventare uno con quello che si fa¹⁶⁷. L'esercizio è pratica di immedesimazione che libera lo spirito. Di fronte alla grande tradizione d'Oriente Bollnow mostra grande apertura, tatto e acume: così sostiene che non occorre importare esotismi d'Oriente in quanto tali, ma praticare un certo tipo di esperienza, che è accessibile anche alla cultura occidentale giacché il fondamento antropologico, al di là degli stili culturali, è universale: la disponibilità a "lasciarsi andare" all'esperienza, a mollare la presa dell'io, a rilassarsi. Bollnow parla di *Gelöstheit*, *Gelassenheit*, mettendo in risalto l'affinità tra la saggezza orientale¹⁶⁸ e la tradizione mistica d'Occidente (si pensi ovviamente a Meister Eckart); in questo contesto il fenomeno della libertà interiore può essere concettualizzato come "sentimento dell'accordo (*Einklang*) dell'uomo con i condizionamenti della sua situazione, dove situazione significa la situazione esterna e interna, ossia l'insieme dei fatti rispetto a cui di volta in volta l'uomo può relazionarsi"¹⁶⁹. Bollnow si riferisce a un atteggiamento dell'intera persona per il quale la lingua ha la bella espressione "disposizione di spirito": libertà inte-

166. Un'interessante dissertazione richiama l'attenzione sulle affinità tra la problematica bollnowiana e la filosofia di Graf von Dürckheim. Cfr. Petra Hoffmann, *Sinnkrise als Herausforderung an existentielle Pädagogik: von Bollnow über Jaspers zu Frankl und Dürckheim*, Univ. Stuttgart, Diss., 2001.

167. Theodoropoulos coglie bene il valore di esperienza ascetica di trasformazione che Bollnow attribuisce all'esercizio: "Esercizio e ascesi – egli scrive – presuppongono un'assenza di io e una rinuncia radicale al proprio volere così come la distruzione del piccolo ego, assetato di potere, avido di riconoscimenti e attaccato al possesso". Cfr. I. Theodoropoulos, "Die Pädagogik der „ergardios Nous“: Askese und Übung. Zum 100. Geburtstag Bollnows", in: *Pädagogische Rundschau*, 57 (2003), p. 701.

168. In un breve, ma interessante saggio sulla recezione dell'opera bollnowiana in Oriente Wolfgang Wilhelm ha indicato una serie di ragioni per spiegarne la straordinaria risonanza in Giappone, in Corea e a Taiwan. Egli ha messo in luce come diversi tratti della cultura giapponese siano particolarmente affini ai concetti bollnowiani, ad esempio lo sviluppo educativo nelle forme continue, ma anche il senso delle crisi e degli eventi, e più in generale il senso della natura. In conclusione Wilhelm pone la questione più interessante, ossia se ci sia un tratto "asiatico" nella filosofia bollnowiana che ne giustifichi, per così dire dall'interno, la diffusione in Oriente (ricordo che fino agli anni Ottanta erano usciti solo in Giappone una trentina di traduzioni e che Bollnow stesso era considerato il più autorevole filosofo e pedagogista tedesco). La sua risposta è che il tema della giusta misura gli ha procurato attenzione, ma soprattutto la sua trattazione della *Gelassenheit* corrisponde profondamente alla saggezza d'Oriente. Cfr. W. Wilhelm, "O.F. Bollnows fernöstlicher Wirkungskreis", in J. Schwarztänder, (Hrsg.), *Die Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt*, cit., p. 175.

169. Bollnow, *Vom Geist des Übens*, cit., p. 76.

riore significa quindi diventare uno con le relazioni che uno si trova ad avere, lasciarsi andare alle circostanze sociali e naturali, armonizzarsi con quello che c'è. Questo, come è ovvio, non è una forma di passività, quanto piuttosto la fonte di ogni saggezza. E si può notare che il concetto di spirito come libertà interiore è realmente molto vicino al *wu-wei* taoistico, l'agire senza attaccamenti, adeguandosi alle circostanze. Ma Bollnow non propone l'importazione delle arti d'Oriente in quanto tale; per lui occorre rivalutare e ripensare nel contesto della cultura occidentale la funzione dell'esercizio. Esercitarsi equivale a una forma di meditazione, una via per perfezionare la vita e sviluppare il senso della libertà interiore nel mezzo dell'agire¹⁷⁰. Il discorso si rivolge in primo luogo agli adulti giacché riconosce nell'esercizio la via attraverso cui l'individuo maturo forma se stesso e si perfeziona nel corso del suo cammino. Ma più in generale occorre sviluppare in chi apprende un senso positivo dell'esercizio come fine in sé, che richiede al tempo stesso disciplina (e in questo è diverso dal gioco) e rilassamento (e questo lo distingue dall'ansia per la prestazione e il risultato). In un certo senso si può vedere anche in questa considerazione dell'esercizio quella dimensione "mediale" di attiva passività e passiva attività che Bollnow aveva messo in luce già nello scritto su Jacobi come struttura paradossale dell'esistenza. Se svolto in questa prospettiva, l'esercizio diventa un'attività che richiede attenzione e rilassamento; il piacere estetico per la propria attività, ma anche distacco dai risultati, ossia assenza di orgoglio, di attaccamento all'io. Così nell'esercizio si consegue una dimensione simile a quella del bambino che nel gioco dimentica se stesso e crea uno spazio libero in cui ogni atto è egualmente rilevante e richiede la stessa attenzione.

5. Uno sguardo retrospettivo

Come si è visto, la pedagogia bollnowiana è attraversata da molti fili conduttori, e non è facile farne un bilancio che renda a pieno lo spessore dell'impianto teorico e dei temi trattati. Vorrei richiamare l'attenzione sugli aspetti che risultano più originali e ulteriormente sviluppabili. Comincio dall'attuale inattualità di questa proposta pedagogica. Nel dibattito pedagogico contemporaneo ci sono posizioni teoriche che insistono su obiettivi curricolari, strategie didattiche, tabelle docimologiche, tassonomie, flussi di informazione, statistiche delle prestazioni cognitive e dell'impatto didattico. Bollnow parla invece di fiducia, di sviluppo del senso critico e di risveglio a se stessi nel rapporto educativo. Sembrano due continenti mentali diversi; in effetti la dimensione qualitativa del rapporto educativo secondo l'antica tradizione umanistica europea oggi sembra cedere spazio a idee funzionali a un sistema socio-politico razionalizzato e burocratizzato: per questo conta la "produttività" dell'insegnante e del discente nonché la funzionalità complessiva dell'edu-

170. Albert e Jain hanno notato che Bollnow non ha solo considerato positivamente la meditazione come strumento educativo, ma ha elaborato una morale a partire dallo spirito della meditazione: "Già nel suo precedente trattato 'Wesen und Wandel der Tugenden' – essi scrivono – Bollnow si è occupato dei modi di comportamento collegati con la meditazione e ne ha delineato i tratti caratteristici con i concetti 'rilassamento', 'assennatezza', 'tranquillità interiore'". Cfr. K. Albert/E. Jain, *Philosophie als Form des Lebens*, cit., p. 174.

cazione al sistema produttivo. Tuttavia, le ragioni profonde che animano la riflessione pedagogica bollnowiana hanno un loro fascino che resiste all'apparente inattualità. Secondo l'orientamento umanistico ogni attività educativa è innanzitutto una forma di relazione umana in cui l'educatore pone le condizioni perché nell'allievo possano venir fuori determinate qualità. Bollnow ha insistito giustamente sul ruolo della fiducia in tale relazione, e questa considerazione si lascia estendere anche al di fuori del campo della pedagogia, in generale per settori in notevole misura basati sulla relazione d'aiuto come la psicologia e la sociologia. Nelle relazioni di aiuto la capacità di sostenere e la fiducia appaiono come elementi che creano e cementano il campo della relazione. Se questa manca, nessuna programmazione strategica di obiettivi sarà in grado di sostituirla.

Una considerazione sul rapporto tra pedagogia e filosofia deriva di conseguenza. L'interesse del modello ermeneutico bollnowiano sta nella circolarità tra pedagogia e filosofia. Una pedagogia senza orientamento filosofico diventa forse sempre più operativa, ma perde di vista la qualità e gli aspetti fondamentali del rapporto educativo. D'altra parte, nell'entrare in circolo produttivo con il sapere pedagogico la filosofia trova una possibile via per uscire dal campo autoreferenziale del positivismo storiografico e delle fondazioni trascendentali. La filosofia come pedagogia antropologica indaga la funzione che un determinato fenomeno svolge nella contesto della vita educativa e, per converso, pone la questione su come si debba interpretare la natura umana come un tutto affinché quel determinato fenomeno abbia senso. Giacché questa pedagogia antropologica si serve delle categorie di tutto e parte, appare come un aspetto di una più generale ermeneutica della vita. Essa si avvale della storia dei concetti e della descrizione fenomenologica, ma il suo vero scopo sta nell'integrare i risultati dell'esperienza empirica in una comprensione dell'umano sempre rinnovata. Che questa ermeneutica sia un sistema aperto, lo dimostra il fatto che la pedagogia ha un valore relativo. Bollnow si è dedicato in prevalenza alla pedagogia per tradizione familiare e culturale (si ricorderà che Bollnow proveniva da una famiglia di insegnanti e che lo stesso Dilthey aveva parlato della pedagogia come compimento della filosofia), ma lo specifico dell'ermeneutica della vita sta proprio nel fatto che non assolutizza un determinato ambito dell'esperienza, e accorda in linea di principio lo stesso valore alle parti nella comprensione del tutto.

Se si considerano i contenuti che Bollnow tratta, si vede che vanno ben oltre l'ambito della pedagogia tradizionale. Bollnow affronta temi trasversali a molte discipline, quali ad esempio la crisi, il divenire se stessi attraverso la parola, l'educare all'ascolto e al dialogo, il radicamento nel tempo e nello spazio, il senso critico e la responsabilità, l'esercizio come educazione dello spirito. Sono temi che potrebbero essere oggetto di una psicologia e una psicoterapia umanistica. La prospettiva distingue il modo in cui Bollnow li ha trattati. Bollnow ha considerato questi temi dal punto di vista del bisogno permanente di educazione che si estende lungo tutto il ciclo di vita. Per ogni fase del ciclo Bollnow ha individuato una specifica relazione educativa: si comincia dalle forme continue dell'educazione dove prevale il rapporto di sostegno e fiducia, per passare alle varie forme in cui l'esistenza attraversa momenti di crisi. In questa fase si richiedono pratiche educative diverse, orientate a sviluppare un senso di maggiore sicurezza e di apertura alle possibilità della vita. Nella fase pienamente matura il bisogno di educazione non

viene meno ma assume forme più raffinate, come ad esempio l'apprendere ad ascoltare, l'apprendere a rispondere in modo adeguato, l'apertura al dialogo. Là dove il processo educativo si ferma, in realtà avviene una involuzione, una regressione, un rimanere al di qua delle proprie potenzialità. Bollnow ha quindi posto il problema di un'educazione permanente come promozione e potenziamento della capacità umana di rapportarsi a se stessi, alla società e alla natura. La sua pedagogia antropologica consente di guardare alla didattica in una maniera che, pur rispettando i contenuti caratterizzanti le singole discipline, sia autentica educazione che forma il carattere e l'atteggiamento degli allievi attraverso i contenuti. Del resto, i suoi concetti possono ben essere messi in pratica in gruppi di lavoro entro i quali sperimentare direttamente nuove possibilità di rapportarsi al mondo con fiducia, di comprendere il ritmo silenzio-parola, di praticare la difficile arte del rispondere in maniera adeguata e creativa alle questioni urgenti della vita. Lo stesso vale anche per l'autoeducazione. Bollnow ha parlato dell'esercizio – qualsiasi esercizio – come una possibilità di formare lo spirito. Attraverso l'esercizio si raffina la capacità di pazientare, di stare nel compito senza guardare al risultato, in breve: di liberarsi dalle rigide precomprensioni che gravano sull'io e dimorare con fiducia nel presente. Questa è l'opportunità propria della piena maturità, che in linea di principio non ha termine. C'è qui un senso positivo dell'esercizio come lavoro su di sé, che ricorda lo spirito di quel detto antico: non è mai troppo tardi per diventare quello che uno avrebbe potuto essere. Intesa in questo senso "spirituale" l'autoeducazione è anche la via attraverso cui si può accedere a quella dimensione di radicata leggerezza e di presenza che Bollnow aveva individuato come origine di una diversa comprensione dell'essere.

4. *Il senso del comprendere*

1. La filosofia delle *Geisteswissenschaften*

Anche le riflessioni bollnowiane sulla teoria delle scienze dello spirito e su un filosofare ermeneutico risentono di una forma frammentaria. Riflessioni su questo tema affiorano di continuo nei suoi scritti, e solo in parte formano un nucleo teorico più consistente e chiaramente riconoscibile, come nei due volumi delle *Studien zur Hermeneutik*. In una certa misura questo è dipeso dalla profonda diffidenza di Bollnow per le teorie astratte: “Dappertutto dove una teoria viene su bene – leggiamo in un significativo passaggio al riguardo –, dove tutto sembra adattarsi a essa senza fare una piega, là dobbiamo temere che abbiamo a che fare solo con le nostre vane immagini. Per questo: connessioni scorrevoli e continue, disposizioni simmetriche secondo principii architettonici, grandi sistemi costruttivi, tutto questo rappresenta qualcosa che (...) ci deve essere profondamente sospetto”¹. Bollnow si riferisce soprattutto alla tendenza a trasporre schemi teorici dalle scienze naturali alle scienze ermeneutiche; ma le sue parole si possono intendere anche come una professione di fede anti-idealistica e una contestuale rivalutazione del concetto di esperienza: nelle scienze ermeneutiche si fa esperienza cercando il più possibile di aderire in maniera adeguata all’oggetto di volta in volta trattato. Tenuto conto di questo spirito critico e antisistemico, appare coerente che la sua elaborazione sia rimasta in fondo incompiuta. Questa compiutezza poi è consonante con l’opera dell’ultimo Dilthey e di Georg Misch, autori che hanno scritto saggi corposi, ma in cui in definitiva prevale il frammento, quasi a voler sottolineare che con la rinuncia definitiva alla metafisica la ricerca della sistematicità perde valore. Consapevole della frammentarietà del suo lavoro, Bollnow per certi versi se ne rammaricava, per altri ne faceva un punto di forza: accettare l’incompiutezza piuttosto che badare alla completezza della forma per lui aveva il valore di lasciarsi andare alla vita, sapendo che tra vita e forme esiste una tensione che non può mai essere del tutto risolta a favore di un qualche principio metafisi-

1. Bollnow, “Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit”, in *Maß und Vermessenheit des Menschen*, cit., pp. 146-147.

co unitario². Bollnow ha vissuto questa incompiutezza come un atteggiamento esistenziale di disponibilità e apertura alla vita, ma a ben vedere è pienamente coerente con un concetto centrale della sua ermeneutica: mostrare il possibile completamento della forma incompiuta è uno dei principali compiti della comprensione critica; per l'autore basta la capacità di esprimere intuitivamente il vissuto nelle forme della sua arte³. Tocca all'interprete vedere la forme della vita, che di regola sfuggono a chi pone cura all'espressione del proprio vissuto.

Tanto premesso, occorre pure riconoscere che la mancanza di sistematicità non significa per ciò stesso scarsa coerenza interna. La riflessione bollnowiana sui problemi dell'ermeneutica è piuttosto unitaria sotto l'aspetto concettuale, e offre una serie di spunti attuali e significativi. Occorre dunque ricostruirla, nel senso pregnante, darle cioè una forma in cui l'ispirazione risulti in maniera più chiara. Prendo come punto ideale della ricostruzione la teoria delle *Geisteswissenschaften*⁴. Si ricorderà che Dilthey aveva tracciato una rigida linea di demarcazione, fondata sul fatto che il mondo umano è oggetto di comprensione, mentre il mondo naturale non può essere compreso, ma solo spiegato. Già su questo punto si avverte una notevole distanza di Bollnow da Dilthey. Bollnow ritiene infatti che la rigida distinzione di un approccio causale e universalistico alla natura e di un approccio comprendente al mondo storico sia superata. Essa poteva essere sostenuta forse ancora ai tempi di Dilthey, che aveva di mira la fisica classica, in particolare la meccanica di Helmholtz; ma alla metà degli anni Venti già Misch faceva notare che la distinzione diltheyana fotografava la situazione delle scienze intorno al 1870; senonché i progressi scientifici e la stessa differenziazione delle facoltà accademiche avevano reso questo punto di vista non più adatto ai tempi⁵. In particolare, Bollnow nota che la distinzione diltheyana non ha più senso alla luce della teoria della relatività. Tra l'altro, rispetto alla fisica classica "i rapporti sono già considerevolmente diversi nella chimica organica, e nella biologia descrittiva e ordinativa sono così diversi che di fronte allo schema astratto questa appare già quasi come una scienza dello spirito"⁶. Tra le discipline umanistiche ci sono saperi che per certi versi rientrano nel paradigma delle scienze naturali, ad esempio la geografia; e vi sono anche saperi atipici: è il caso della matematica, che per Bollnow ha uno statuto particolare. Gli oggetti matematici infatti si possono comprendere perché "sono prodotti dello

2. Si guardi soprattutto il saggio significativamente intitolato "Vom Unvollendeten, Nicht-zu-Vollendenden", in Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I, cit., 204-222.

3. Cfr. l'importante saggio "Das kritische Verstehen", *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I, cit., 73-102, su cui ritorniamo estesamente più avanti.

4. Rendo il termine *Geisteswissenschaften* con la traduzione consolidata di "scienze dello spirito" quando si tratta di citazione dalla pagina bollnowiana. Ma data la curvatura inevitabilmente idealistica e spiritualistica che assume questo termine in italiano preferisco usare "discipline umanistiche" o in genere il termine "scienze ermeneutiche", usato di preferenza anche dall'ultimo Bollnow a intendere anche terminologicamente il superamento della radicale distinzione tra natura e spirito. Tra l'altro, questo termine è quello che si adatta meglio agli orientamenti della ricerca qualitativa contemporanea in saperi come la sociologia, la psicologia, la pedagogia, ambiti in cui per altri versi la tendenza statistico-sperimentale è molto forte e radicata.

5. Cfr. Misch, "Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften", cit., p. 145. Su questo punto del rapporto Misch-Dilthey cfr. lo stesso Bollnow, "Lebensphilosophie und Logik. Georg Misch und der Göttinger Kreis", cit., p. 429.

6. Bollnow, "Die Methode der Geisteswissenschaften", in *Studien zur Hermeneutik* I, cit., 122.

spirito umano”, e quindi sembrerebbero appartenere alle scienze dello spirito; d’altra parte proprio per “la sua razionalità staccata dallo sfondo vitale” e soprattutto per “la sua applicabilità alla natura” la matematica si ritrova di fatto “così vicina alle scienze della natura, che sulla sua appartenenza alla facoltà delle scienze naturali non ci sono mai stati dubbi”⁷. Dallo stato delle scienze contemporanee Bollnow conclude che “non ci sono in generale ‘le’ scienze della natura e ‘le’ scienze dello spirito, ma un cosmo di scienze articolatamente intrecciato che si chiude in un’unità oltre i limiti delle facoltà astrattamente fissati”⁸. In verità i metodi esplicativo-causali non sono affatto limitati alle scienze della natura, così come lo specifico atto del comprendere si trova anche nelle scienze naturali. Ad esempio nelle discipline umanistiche si ricorre alle spiegazioni, si avanzano ipotesi, soprattutto quando uno certo stato di cose non risulta comprensibile immediatamente; e nelle scienze naturali si comprendono fenomeni quando sono già noti.

Per Bollnow la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito non può più essere fondata sulla distinzione tra spiegare e comprendere. Bollnow avanza la tesi innovativa che “il comprendere non è un metodo. Lo spiegare è un metodo”⁹. Bollnow fa un esempio tratto dall’astronomia: l’atto con il quale si riconduce la deviazione di un pianeta dalla sua orbita all’influsso di un altro corpo celeste può essere sia uno spiegare sia un comprendere. La lingua ammette entrambe gli usi linguistici, ma il senso cambia leggermente: “Noi comprendiamo la traiettoria come deviazione – argomenta Bollnow – se già conosciamo il corpo che esercita un’azione di disturbo. Invece spieghiamo la traiettoria come deviazione se non conosciamo ancora il corpo che esercita un’azione di disturbo, ma lo esploriamo innanzitutto da un punto di vista ipotetico”¹⁰. Qui lo spiegare fa riferimento alla formulazione di ipotesi sperimentali e di modelli matematici che consentano di ricondurre uno stato di cose a un altro. Si ricorderà che questa tesi era già stata avanzata da Bollnow nella sua monografia su Jacobi, quando scriveva che il senso dello spiegare sta “nel ricondurre (*zurückführen*) una situazione (ignota) con l’aiuto di operazioni razionali a un’altra situazione (nota)”¹¹. Anche il Bollnow maturo nella sostanza conferma questo giudizio; nel secondo volume della sua teoria della conoscenza Bollnow scrive infatti che lo spiegare consiste nel “dissolvere l’incomprensibile riconducendolo a qualcosa di noto”¹². In entrambi i casi viene inteso il principio del “null’-altro-che”, ossia una procedura riduzionistica con la quale un fenomeno viene spiegato come manifestazione di qualcosa di più semplice. Di contro il compren-

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, pp. 122-123.

9. H.-P. Göbbeler – H.-U., Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., p. 57. Sono accenti che si notano soprattutto a partire dalla fine degli anni Settanta. Prima si trovano formulazioni che fanno pensare al comprendere come metodo, ad esempio quando Bollnow parla “del modo di procedere del comprendere praticato da filologi e storici”. (“Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften” [1937], in *Studien zur Hermeneutik*, I, cit., p. 34), anche se per la verità già in un saggio di una decina di anni successivo si trova anche la distinzione tra il carattere statico del comprendere, inteso come un aver chiaro, e quello dinamico dello spiegare. (“Die Methode der Geisteswissenschaften”, cit., p. 128).

10. Bollnow, “Die Methode der Geisteswissenschaften”, cit., p. 124.

11. Id., *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, cit., p. 206. Cfr. il primo capitolo del presente lavoro.

12. Id., *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 148.

dere è diverso perché non è una procedura, ma va inteso più semplicemente come aver chiaro, essere noto. Per rimanere nell'esempio adottato da Bollnow, anche il più geniale astrofisico comprende, non spiega, la deviazione di un corpo dalla sua orbita quando conosce già, ha già dimostrato l'esistenza di un corpo che esercita un'azione di disturbo. Formulato più in generale: i dati spiegati passano progressivamente nella sfera del comprendere; ma quello che è scarsamente comprensibile va spiegato¹³. Rispetto al dualismo ottocentesco tra natura e spirito Bollnow sostiene quindi una concezione più ardita: la spiegazione utilizzata nelle scienze naturali, e in una certa misura anche nelle scienze ermeneutiche, è l'atto cognitivo cui si deve ricorrere quando non si comprende più. Bollnow attribuisce allo spiegare la funzione di ripristinare l'originaria trama del comprendere, "di riempire i vuoti del comprendere con spiegazioni"¹⁴; più in generale "lo spiegare comincia dappertutto dove il comprendere si imbatte nei suoi limiti"¹⁵. Questa affermazione lascia intendere da un lato che ci sono limiti del comprendere, rinvia d'altro lato al comprendere come dimensione originaria dell'esperienza.

Il mondo della vita è già sempre un mondo compreso. "Tutto viene già sempre compreso dall'uomo nella sua vita quotidiana – si legge in un passaggio pregnante –. L'uomo comprende tutto quello in cui vive, o forse più precisamente, comprende di vivere in esso e con esso. In questo senso generale parliamo in maniera appropriata di una comprensione del mondo e della vita. Vita e comprendere sono così dati sempre insieme. Per il fatto che l'uomo in genere vive, comprende già sempre il mondo in cui vive"¹⁶. Questa tesi "sfonda" il campo tradizionale dell'ermeneutica romantica: si comprende ciò che è prodotto dello spirito umano, non importa se documento, monumento, espressione o azione, ma si comprende anche la natura nel senso eminentemente pratico del termine, ossia si sa come disporre, come agire, cosa fare di una certa costellazione pratica. Dunque in questa prospettiva c'è identità di vita umana (che si estende alla sfera dell'umanamente noto, che include quindi anche gli strumenti e le tecniche, il mondo animale e vegetale, in breve: il mondo della vita) e comprensibilità¹⁷. Sia l'umanista sia il ricercatore sperimentale in questo senso comprendono. Tutti e due possono fare ricorso a spiegazioni quando nella trama del comprendere si aprono smagliature. Se dunque la distinzione tra scienze della natura e scienze ermeneutiche non può essere fondata

13. "Il comprendere è l'aver chiaro uno stato di cose noto, lo spiegare va invece oltre: trova nuovi elementi per la comprensione di uno stato di cose non comprensibile". Cfr. Id., "Die Methode der Geisteswissenschaften", cit., p. 125.

14. Id., "Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin", in *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I, pp. 295-335, p. 302.

15. Id., "Die Methode der Geisteswissenschaften", *op. cit. loc. cit.*

16. *Ibid.*, p. 127.

17. "È degno di nota – scrive Hans Ineichen in una lucida considerazione sul concetto bollnowiano del comprendere – come Bollnow sotto l'influsso di Heidegger possa riprendere nella sua prospettiva visuale il comprendere, ma ora senza incrostazioni ontologiche, a partire da un'originaria comprensione della vita che abbraccia il mondo e la vita. Deve colpire il lettore che al centro dell'interesse per Bollnow è il comprendere (di esseri umani), e non l'interpretazione di testi. In questo si mostra il suo legame con una filosofia dell'esistenza, che interpreta l'esser se stessi a partire dall'essere con gli altri". Cfr. Hans Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg/München, Alber, 1991, p. 206.

sulla rigida distinzione gnoseologica tra spiegare e comprendere, si pone il problema di precisare lo statuto epistemologico di queste ultime nel contesto del sapere.

Intanto una precisazione sugli ambiti della conoscenza. Come in parte accennato, secondo Bollnow le scienze ermeneutiche non formano un sistema omogeneo. Ci sono saperi orientati in un senso maggiormente sistematico, come l'economia e la sociologia, e discipline maggiormente storiche, come appunto la storiografia e le sue discipline ausiliarie; ci sono discipline politiche e filologiche; e poi non mancano saperi che hanno caratteristiche sui generis come la teologia e la giurisprudenza; il caso paradossale è quello dei saperi che rappresentano forme intermedie, e appartengono secondo il punto di vista ora all'ambito delle scienze ermeneutiche ora all'ambito delle scienze naturali, su tutti il caso della geografia, della psicologia e psicopatologia. Ma nonostante questa diversità le scienze ermeneutiche si caratterizzano per il "loro legame molto più stretto con la vita umana"¹⁸; per cui quanto più si allontanano da questo sfondo di vita, tanto più perdono di significatività. In particolare Bollnow pone in evidenza il diverso ruolo che la soggettività del ricercatore svolge nel processo conoscitivo delle scienze ermeneutiche. Mentre nelle scienze della natura il ricercatore è chiamato in causa "come essere puramente teoretico-intellettuale"¹⁹ e le sue prestazioni avvengono al livello di un "intelletto formale"²⁰, nelle scienze ermeneutiche appare in primo piano "la profondità dell'anima con tutte le sue forze"²¹. Le scienze naturali perseguono l'ideale di escludere la soggettività del ricercatore, ma le scienze ermeneutiche non possono fare altrettanto poiché "nel mondo culturale in linea di principio non c'è alcun oggetto indipendente dal soggetto"²². Per i detrattori del filosofare ermeneutico questo appare come un deficit²³, ma per Bollnow è "un vantaggio che non va trascurato"²⁴. Proprio la capacità del ricercatore di mettere in gioco la propria soggettività è la condizione che fa apparire una forma di oggettività ermeneutica.

Certo, ci sono diversi livelli della soggettività e Bollnow tiene a distinguerli. "Da un lato – si legge in un passaggio denso – c'è una cattiva soggettività. Questa è l'arbitrio soggettivo e l'esser schiavi di alcuni condizionamenti casuali e di pregiudizi. Si proiettano i propri desideri e paure sull'oggetto; si considerano le cose dal punto di vista del proprio vantaggio o svantaggio; si lascia in modo incontrollato libero spazio alle proprie preferenze e al proprio odio e vi si costruiscono giudizi di valore non ulteriormente giustificabili"²⁵. Alla base della soggettività non depurata dalle scorie egocentriche c'è la prospettiva dell'"io" che desidera e teme, e

18. Bollnow, "Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit", cit., p. 136.

19. Id., "Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften", cit., p. 21.

20. Id., "Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit", cit., p. 136.

21. *Ibid.*

22. Id., "Die Methode der Geisteswissenschaften", cit., p. 134.

23. Si pensi ad esempio a un autore come Hans Albert, per il quale la tematica del comprendere è troppo soggettiva e il comprendere stesso appare "come un fatto che ha bisogno di una spiegazione". Cfr. H. Albert, "Verstehen und Geschichte", in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 1 (1970), p. 11.

24. Bollnow, "Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit", cit., p. 131.

25. *Ibid.*, p. 136.

proietta sugli oggetti stati emotivi derivanti da queste emozioni di base. Ma il ricercatore serio deve liberarsi da questi filtri che inibiscono il contatto con la realtà: “Sorge il compito – afferma Bollnow – di una purificazione dalle scorie della soggettività cattiva e accidentale, per acquisire quella soggettività più profonda e più pura rivolta completamente all’oggetto”²⁶. Questo punto è interessante: è possibile purificare la soggettività dall’egocentrismo e proprio questo processo rende possibile l’emergere di una soggettività profonda, che si manifesta innanzitutto nella “partecipazione personale e interiore, nel provare interesse per il contenuto della verità da conoscere” e anche in “determinate capacità ed esperienze”²⁷. In altri termini, il superamento di una prospettiva egocentrica è la condizione di una profonda individuazione che fa apparire realmente inclinazioni individuali, frutto di esperienze e di talento specifico. Si legge infatti che “ci sono specifiche esperienze di vita, specifiche forme di essere accessibili dal punto di vista emotivo, anzi nel senso più ampio ci sono doti individuali e capacità che fanno vedere le cose in maniera giusta e rendono possibile il penetrare nella realtà da indagare”²⁸. Bollnow si riferisce a una soggettività “fenomenologica” che riesce a far vedere le cose per come si mostrano da sé, in quanto “epochizza” le distorsioni egocentriche dell’esperienza; proprio questo elemento permette un contatto pienamente reale con il mondo, “ostende” gli oggetti nella loro profondità. In questo senso la soggettività è “organo della conoscenza”²⁹. Questo livello profondo della soggettività è accessibile in “un processo paragonabile in qualche modo all’esperienza mistica”, dal momento che occorre “annullare l’io accidentale con tutte le sue aspirazioni troppo egocentriche in un io più profondo e più universale”³⁰. Si intende che questo io “più universale” è ben diverso da un io trascendentale garante dell’universalità scientifica: Bollnow ritiene infatti che la scoperta della storicità umana abbia messo radicalmente in discussione l’idea di una fondazione ultima del sapere. La soggettività universale va intesa come condizione della mente potenzialmente sempre accessibile, come “la particolarità dell’anima individuale che entra nella conoscenza come elemento costitutivo e non separabile e così conferisce al risultato anche un particolare carattere individuale”³¹. Tale forma di vita va innanzitutto raggiunta; c’è un elemento ascetico, di esercizio, che consiste nel liberarsi dagli elementi “ideali” e visuali, in generale dall’attaccamento alla forma “io”. Per questo Bollnow introduce il paragone con l’esperienza mistica: egli vuole intendere una dimensione dell’esperienza in cui la contrapposizione soggetto egocentrico-oggetto viene meno, ed emerge quella soggettività che vede le cose per quello che sono. Il richiamo all’esperienza mistica è in piena sintonia con la componente morale e pedagogica del pensiero bollnowiano. Si ricorderà che il rilassamento è al tempo stesso una virtù e il risultato di un processo di autoeducazione attraverso l’esercizio. Ora lo stesso motivo ritorna anche nel contesto di una teoria delle scienze ermeneutiche, salvo che è visto sotto l’aspetto di un’antropologia della conoscenza.

26. *Ibid.*, p. 137.

27. Id., “Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften”, cit., pp. 29-30.

28. Id., Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit”, cit., p. 137

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 138.

31. *Ibid.*

Bollnow vuole dire che non è la soggettività “naturale” quella realmente capace di oggettività, nella vita come nel campo delle scienze ermeneutiche; e solo quando si apprende a eliminare i filtri proiettivi che impediscono di stabilire un contatto pieno con la realtà, emerge quella individualità che è rivolta pienamente agli oggetti.

Bollnow pone la questione della soggettività in maniera tale che il volgersi all’oggettività diventa di centrale importanza. Egli si trova di fronte al problema di respingere le critiche in chiave scientifica, secondo cui le scienze ermeneutiche mancherebbero di oggettività; e d’altra parte deve formulare un concetto necessariamente diverso da quello sperimentale di oggettività, intesa come qualità dei fenomeni universalmente osservabili e misurabili. Così Bollnow distingue innanzitutto tra universalità (*Allgemeingültigkeit*) e oggettività, e segue Misch nel ritenere che l’equiparazione tra questi due concetti avviene in realtà già sul campo dell’ideale metodico delle scienze della natura³². Bollnow intende per universalità di una certa conoscenza “la sua indipendenza dalle particolarità del soggetto conoscente, ossia il fatto che sia accessibile e abbia un carattere vincolante per ogni essere conoscente”³³. Il modello è dato in questo caso dalla conoscenza matematica, la cui validità prescinde dalle caratteristiche individuali di chi le conosce, ed è piuttosto qualcosa di extra-temporale e extra-spaziale. Al riguardo Bollnow obietta che si tratta di “leggi formali” e “la loro applicabilità alla realtà non è ovvia ma richiede una particolare giustificazione gnoseologica”. Per lo meno in linea di principio sarebbe possibile avere leggi universali che non corrispondono alla realtà. “Già questa possibilità – conclude Bollnow – basta a mostrare che dall’universalità non segue ancora la verità di una conoscenza, ossia la sua corrispondenza con la realtà”³⁴. Una universalità pura potrebbe anche non essere del tutto corrispondente alla realtà, e quindi sarebbe al limite vera solo nella sfera formale della logica. Inoltre Bollnow sostiene che il grande rivolgimento novecentesco nelle scienze umane, dall’etnologia, all’antropologia e alla psicologia, e lo stesso sviluppo della coscienza storica, hanno dimostrato che “la generale costituzione psichica dell’uomo non può in alcun modo essere unitariamente presupposta, ma si distingue secondo i diversi popoli e le diverse epoche”³⁵.

Ma se non c’è un’immutabile natura umana, il criterio dell’universalità tipico delle scienze naturali non può essere esteso al campo delle scienze ermeneutiche. Questo criterio deriva da due fattori specifici del metodo sperimentale: la ripetibilità dell’esperimento da parte di altri ricercatori che possono verificare i risultati sperimentali; e il secondo è la riduzione dei fenomeni all’aspetto quantitativo e misurabile. Nel caso delle scienze ermeneutiche secondo Bollnow ci sono due limiti di principio che impediscono il raggiungimento di una esattezza universale. In primo luogo le scienze ermeneutiche non possono condurre veri e propri esperimenti sui loro oggetti, ossia non possono variare liberamente le condizioni sperimentali e isolare l’incidenza dei diversi fattori, “ma devono prendere la loro realtà come è”. La ragione sta nel fatto che “con la storia non si lasciano predisporre esperimenti; come tale, essa è pre-data. E questo vale nel contempo per tutte le forme della poe-

32. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, cit., p. 297.

33. Bollnow, “Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften”, cit., p. 21.

34. *Ibid.*, p. 22.

35. *Ibid.*, p. 14.

sia, della arti figurative ecc. che la storia ha prodotto”³⁶. Bollnow vuole sostenere che nelle scienze ermeneutiche il ricercatore e i suoi oggetti si trovano sempre nel tempo, e anche se metodi sperimentali possono in qualche modo contribuire a chiarire alcuni aspetti dell’oggetto di ricerca, il lavoro del ricercatore rimane pur sempre quello di ricostruirli a posteriori e interpretarli. Ad esempio la datazione esatta di un antico papiro con il metodo del carbonio 14 non lo traduce né tanto meno lo rende comprensibile nel suo contesto storico. In questa direzione dobbiamo leggere la critica al principio di quantificazione: “nelle scienze dello spirito l’essenziale non è misurabile, e quel che è misurabile, se pure ci sia qualcosa del genere, a sua volta non è essenziale, ma riguarda tutt’al più aspetti esterni”³⁷. Bollnow afferma dunque che la comprensione qualitativa dei fenomeni non può essere sostituita da una quantificazione. A questi aspetti si aggiunge un argomento di tipo etico. Egli ricorre a un esempio tratto dal repertorio di temi che conosce in qualità di pedagogista. Per lui sono dati limiti etici alla possibilità di introdurre esperimenti in campo pedagogico³⁸. Invece l’adozione incondizionata del metodo sperimentale può esporre le tradizionali discipline umanistiche al rischio di manipolare altri esseri umani³⁹.

Bollnow rovescia l’idea di un unico ideale scientifico e sviluppa una nuova metodologia fondata sul concetto di oggettività. Le scienze ermeneutiche possono essere oggettive, non universali. Il primo passo nella direzione di una teoria ermeneutica dell’oggettività Bollnow lo compie criticando l’ambizione diltheyana di poter raggiungere una qualche forma di validità universale. Rispetto alla questione dell’universalità Bollnow trova infatti in Dilthey una fondamentale ambiguità: da un lato Dilthey afferma con vigore la storicità del mondo umano; d’altra parte Dilthey è anche l’autore per il quale le scienze dello spirito devono distinguersi dalle visioni soggettive e poetiche proprio per l’universalità. Bollnow si riferisce al Dilthey del periodo medio che cerca forme universali della struttura psichica sottostanti il mutamento dei contenuti empirici e storici⁴⁰, e che ancora negli ultimi scritti vede nell’universalità “l’ovvia espressione della scientificità rigorosa”⁴¹. Bollnow non può accettare l’idea di una struttura psichica avulsa dal tempo e afferma “il carattere storicamente condizionato di ogni vita umana e di tutte le sue og-

36. Id., “Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit”, cit., p. 134.

37. *Ibid.*

38. Bollnow cita il caso della fiducia: se si volesse dimostrare l’importanza della fiducia nella formazione del bambino e di contro quali effetti distruttivi abbia la sfiducia, ci potrebbero essere danni morali per i soggetti sperimentali: “Non si può portare fiducia a un bambino tanto per provare – afferma Bollnow – e di nuovo toglierla e vedere che cosa ne esce. Ci sono limiti etici qui che non vanno oltrepassati”. “Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik”, cit., p. 26.

39. La posizione di Bollnow è pienamente in linea con la tradizione della scuola di Nohl, che rifiutava l’applicazione del metodo sperimentale in pedagogia; così Bollnow ha elaborato delle alternative metodologiche quali ad esempio lo studio qualitativo di casi chiaramente caratterizzati dal successo e dall’insuccesso. Cfr. “Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik”, cit., p. 27.

40. Cfr. Dilthey, “Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft”, GS VI, pp. 56-82, su cui si veda estesamente Bollnow, “Über einen Satz Diltheys”, in *Studien zur Hermeneutik*, I, cit., 155-177.

41. Bollnow, “Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften”, cit., p. 19.

gettazioni culturali⁴²; così egli sostiene che Dilthey ricadrebbe in realtà in una posizione che aveva già superato con il suo lavoro nel campo di una filosofia della vita proprio quando afferma l'universalità delle *Geisteswissenschaften*⁴³. Da un certo punto di vista Bollnow prosegue la *Lebensphilosophie* diltheyana senza gli strumenti della tradizione positivista. Per questo assume il concetto di oggettività come base delle scienze ermeneutiche.

Bollnow vede le *Geisteswissenschaften* come discipline caratterizzate da un'impostazione nel contempo oggettiva e soggettiva. La loro oggettività è quella che una soggettività purificata da pregiudizi e proiezioni rende visibile. Infatti "oggettivo – si legge in un passaggio significativo – non è un asserto, ma un comportamento umano fintanto che è libero da presupposizioni e condizionamenti e corrisponde interamente alla cosa"⁴⁴. C'è un forte elemento pragmatico in questa concezione: Bollnow parla di oggettività nel contesto di una relazione vitale che "è riferita alla cosa (*Sache*), rivolta alla cosa e conduce alla cosa in un modo tale che questa viene per ciò stesso dischiusa nella sua essenza"⁴⁵. La relazione vitale fa sorgere la verità dell'oggetto, quest'ultima da intendersi "nel senso dell'adeguatezza (*Angemessenheit*) di una conoscenza al suo oggetto"⁴⁶. Vale qui l'antico principio aristotelico secondo cui il campo di indagine, l'oggetto scientifico, prescrive il metodo, e non un astratto ideale di esattezza modellato sulle scienze sperimentali. Ma in particolare il concetto della relazione vitale ha conseguenze notevoli sotto il profilo della verità: "Dovremo quindi riconoscere – scrive infatti Bollnow – una verità che non è più accessibile universalmente, e non cessa di essere per questo verità"⁴⁷. Il discorso sull'oggettività viene a essere così strettamente legato a quello di una verità relativa, che può valere per ambiti e non universalmente. Bollnow dà per scontato che le regole manuali per l'interpretazione dei testi tramandate nelle discipline filologiche offrano uno strumentario stabile da rispettare (ad esempio interpretare una parte lacunosa a partire dal tutto ecc.). Ma la questione riguarda più profondamente la questione della verità una volta riconosciuta l'inaggirabilità della relazione vitale. Bollnow sviluppa un proprio concetto della ricerca nelle discipline umanistiche basato sul principio di soggettività. La questione che egli pone è la seguente: "cosa caratterizza nell'anima del singolo uomo che fa ricerca la genuina verità? E

42. Bollnow, "Über einen Satz Diltheys", cit., p. 177.

43. La tesi secondo cui ci sarebbe un divario in Dilthey tra la prassi dello storico della cultura e la riflessione teorica sulle scienze dello spirito risale a Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, cit., p. 297. Si noti su questo punto la convergenza con Gadamer, per il quale le riflessioni diltheyane per la fondazione delle scienze dello spirito non sarebbero del tutto coerenti con il suo punto di avvio in una filosofia della vita. Cfr. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1983, p. 274 sgg..

44. Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 64.

45. Id., "Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit", cit., p. 137. Ha ben notato questo punto Theodor Bodammer quando scrive che Bollnow intende per oggettività nel campo delle scienze dello spirito un "giusto rivolgersi alle cose" (*Sachgerechtigkeit*). Cfr. Theodor Bodammer, *Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg-München, Alber, 1987, p. 89.

46. Bollnow, "Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften", cit., p. 22.

47. Id., "Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit", cit., p. 137.

cosa la distingue dalla chiacchiera senza freni⁴⁸? In questo modo la questione della verità e dell'oggettività viene affidata alla responsabilità del singolo ricercatore, che deve svolgere il lavoro decisivo da sé e non può ricorrere alla conferma sperimentale da parte di un altro⁴⁹.

Bollnow parla in questo contesto di criteri o condizioni della verità, che nel corso degli anni ha variamente riformulato. Nel saggio del 1937 su "*Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften*" Bollnow aveva marcato decisamente l'esperienza della resistenza come criterio della verità; nel saggio del 1962 su "*Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit*" questo criterio è affiancato dal criterio del carattere aperto del vero e dal criterio della veracità del soggetto conoscente; infine nel secondo volume della sua *Philosophie der Erkenntnis*, intitolato significativamente *Das Doppelgesicht der Wahrheit* Bollnow amplia il criterio della veracità soggettiva parlando più generalmente di "presupposti etici della verità"⁵⁰. Per quanto riguarda il primo criterio Bollnow si riferisce a Dilthey. Si ricorderà che per Dilthey si fa esperienza della realtà nel rapporto pratico con qualcosa che resiste all'impulso soggettivo ed esercita a sua volta una pressione sul corpo. Il discorso bollnowiano interpreta l'oggetto della conoscenza nelle scienze ermeneutiche come qualcosa che "resiste" allo sforzo conoscitivo. Di conseguenza l'esperienza della verità non è qualcosa di staticamente concluso in sé, ma "sorge piuttosto nella relazione con le cose stesse"⁵¹. Verità e oggettività vanno intese come funzioni della relazione di contatto e di resistenza tra il soggetto e la realtà, sono qualità che emergono nella relazione bidirezionale tra l'organismo e l'ambiente, nel movimento che tende a manifestarsi nella realtà in maniera da trasformarla o da adattarsi ad essa. Soprattutto nelle precisazioni contenute nel saggio del '62 Bollnow accentua il carattere esistenziale di questa esperienza della realtà. Le mere fantasie soggettive non possono attingere verità poiché non incontrano alcuna resistenza, invece un oggetto reale resiste alle fantasie e alle chiacchiere e può anche irrompere come un corpo estraneo nell'orizzonte di vita noto e consueto. L'esperienza della realtà e l'esperienza della verità vengono così a coincidere: si scopre sulla propria pelle che la realtà è diversa da come si immagina che sia e si aprono gli occhi per la realtà così come è. Per quanto riguarda le discipline ermeneutiche, Bollnow vede una correlazione tra l'esperienza di una verità dura e il lavoro interpretativo: "che si sia sulla strada giusta, lo notiamo dal fatto che la cosa (*Sache*) si oppone alla nostra interpretazione come qualcosa di indipendente dalle nostre aspettative, in maniera tale che ci costringe sempre di nuovo a correggere la nostra originaria impostazione"⁵². Dal principio diltheyano Bollnow ricava dunque un criterio che si lascia adottare in sede metodologica. Egli vede nella resistenza dell'oggetto un criterio grazie a cui evitare costruzioni teoriche che perdano il contatto con la realtà. "Il carattere di realtà di cui si fa esperienza nell'incontro con una realtà indipendente dal soggetto – scrive Bollnow – è nel

48. *Ibid.*, p. 140.

49. *Ibid.*, p. 141.

50. *Id.*, *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 71.

51. *Id.*, "*Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften*", cit., p. 27.

52. *Id.*, "*Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit*", cit., p. 147.

contempo, fino a un certo grado, la caratteristica di ogni verità nelle scienze dello spirito e quello che si può qui indicare sensatamente come concetto di oggettività, ossia il banco di prova oggettivo⁵³. La verità ermeneutica appare dunque come esperienza oggettiva che deriva in primo luogo dall'incontro-scontro con una realtà che resiste alle anticipazioni soggettive.

Bollnow aggiunge a questa prospettiva il concetto del carattere oltre-soggettivo della verità (*Übersubjektivität*). Sappiamo che per Bollnow il dialogo è "il luogo della verità"⁵⁴. Una variazione di questo motivo può essere considerata la tesi secondo cui la verità nel soggetto si distingue per il suo carattere oltre-soggettivo⁵⁵. Bollnow si richiama esplicitamente a un argomento di Feuerbach e sostiene che non esiste una verità solipsistica. "In questo senso la condizione della verità – egli scrive – è che mi posso intendere con un altro su di essa. Non c'è affatto una verità che valga solo per un singolo ..., ma la verità è aperta per l'altro"⁵⁶. Con questo concetto Bollnow fissa dunque una condizione che tende a escludere qualsiasi "monopolio" della verità da parte di chicchessia. Per quanto geniale possa essere un ricercatore, non è un "Robinson vivente", come Bollnow afferma con ironia. Nello sforzo soggettivo di raggiungere una qualche verità nel campo delle scienze ermeneutiche è già sempre presupposta la condizione che questa verità sia aperta a chi può riconoscersi in essa nel contesto di un dialogo. Il principio bollnowiano afferma che le differenze individuali possono incontrarsi su un piano di pari legittimità e un qualche oggetto comune può essere riconosciuto sulla base di una reciproca comprensione. Il ricercatore può quindi lavorare al limite anche in estrema solitudine ma il risultato della ricerca deve poter essere condiviso su un piano di dialogo autentico; in base al criterio della "oltre-soggettività" del vero nessuna delle parti possiede una qualche verità statica, ma la verità stessa assume piuttosto la qualità dinamica di un sapere condiviso e vissuto nella relazione dialogica. Dove manca il dialogo, dove il dialogo viene rimosso a favore di forme di pensiero monologico, va perduto il carattere aperto della verità.

Il terzo criterio che Bollnow individua è la veracità. Della veracità Bollnow aveva cominciato a parlare già alla fine degli anni Quaranta in un contesto etico. Bollnow vede nella veracità innanzitutto una forma di rapporto con se stessi caratterizzato dalla "trasparenza interiore e dal libero rispondere dell'uomo per se stesso"⁵⁷. In coerenza con i motivi esistenziali della sua filosofia Bollnow ritiene che questa condizione non sia un dono, ma debba essere duramente conquistata nel

53. *Ibid.*, p. 148.

54. Bollnow, "Das Gespräch als Ort der Wahrheit", in *Universitas*, 35. Jahrgang 1980, Heft 2, S. 113-122.

55. Traduco qui "übersubjektiv" con il termine "oltre-soggettivo" perché accentua il movimento conoscitivo su cui Bollnow richiama l'attenzione. Il ricercatore nelle scienze ermeneutiche vede i fenomeni, ad esempio la qualità di un disegno, la musicalità di un verso, l'espressività di un gesto, la forza morale di un comportamento e vuole rendere evidente il senso compreso portando il suo lettore alla verità della cosa stessa. In altri termini Bollnow vede nel movimento stesso dell'interpretazione soggettiva l'aspirazione alla condivisione di un oggetto con altri soggetti.

56. Bollnow, "Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit", cit., p. 151.

57. Id., "Wahrhaftigkeit", *Die Sammlung*, 2 (1947), Heft 5/6, p. 237, ripreso e trattato in un contesto più ampio in *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 139.

confronto con la realtà e lottando contro una certa tendenza all'inautenticità. La veracità è la condizione di chi non ha nulla da nascondere e si esprime in maniera naturale e immediata. Nel saggio del '62 questi motivi etici sono ripresi e approfonditi nel contesto del discorso sulla verità. Bollnow cerca di mostrare che nella questione ermeneutica della verità sono già sempre presupposti elementi etici e cognitivi. Il primo criterio della verità, l'esperienza che il "testo" della realtà resiste ai modelli teorici, ha un aspetto etico; esso risulta più chiaro quando si considera che tale esperienza "nella sua dolorosità contribuisce all'approfondimento della vita"⁵⁸. L'accettazione di una realtà che smentisce duramente le proprie immagini è un fatto morale della massima importanza. Occorre coraggio per questo, poiché è molto facile chiudersi nei propri convincimenti; invece il criterio del carattere oltre-soggettivo della verità impone eticamente di assumere il rischio del dialogo e della critica. In analogia a questi criteri il terzo criterio stabilisce che la veracità è il presupposto della verità. Secondo questo principio è capace di oggettività una soggettività che si sia sottratta alla tentazione di nascondere a se o agli altri qualcosa. "È un poter stare in rapporto con se stessi, un potersi identificare con se stessi – si legge in un passaggio al riguardo – e con questo non si intende affatto un processo di auto-osservazione, ma il divenire se stessi nell'agire"⁵⁹. Bollnow riprende così il motivo lippsiano della "*Selbstwerdung*"⁶⁰, del divenire se stessi, e gli attribuisce una specifica curvatura in cui si riconosce ancora una volta l'unità dell'aspetto etico e cognitivo: il fatto che una persona abbia sostanza e verità significa che agisce in maniera non nascosta, non simula né dissimula, e "si realizza nel volgersi dimentico di sé alla verità oggettiva"⁶¹. Anche la veracità come criterio di verità appare come una forma di disposizione d'animo purificata: la purificazione (Bollnow parla esplicitamente di "*Reinigung im Subjekt*") cui si fa riferimento è lo sforzo con cui ci si libera dalla tentazione di rimanere aggrappati a una visione confortante e illusoria piuttosto che accettare una realtà dolorosa; in virtù di questa costituzione interiore ci si apre sinceramente al dialogo con il mondo piuttosto che chiudersi nella propria visione angusta; così non si tenta di celare alcunché e si diventa capaci di poter rispondere pienamente di sé.

Alla metà degli anni Settanta, nel volume *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, Bollnow ha ripreso con alcune leggere variazioni questi motivi. Ora la trattazione si estende dal piano dei criteri che nel soggetto consentono la comprensione dell'oggettività nel contesto delle scienze ermeneutiche al piano della verità esistenziale. Vi ritorna il criterio della resistenza della realtà, visto sotto l'aspetto della "dolorosità della verità in cui l'uomo si imbatte" e vi si leggono precisazioni interessanti riguardo al concetto del carattere oltre-soggettivo della verità: Bollnow sostiene infatti che la comprensione della verità si basa sulle stesse condizioni di un dialogo genuino, fondato sulla doppia capacità di parlare e di ascoltare. E questa doppia capacità richiede un determinato atteggiamento morale: la sincerità e l'a-

58. Id., "Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit", cit., p. 156.

59. *Ibid.*, p. 158.

60. Vgl. H. Lipps, *Die menschliche Natur, Werke III*, Frankfurt, Klostermann, 1941 (2ª ed: 1977), p. 157. Su cui cfr. Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., pp. 76-78.

61. Id., "Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit", cit., p. 159.

pertura in chi parla, la disponibilità all'ascolto e alla revisione dei propri pregiudizi, insomma la rinuncia ad arroccarsi nella propria soggettività chiusa⁶². Sono variazioni interessanti, ma conta soprattutto il contesto del discorso, che dà unità anche alle riflessioni precedenti. Il lavoro delle scienze ermeneutiche vi appare fondato perché una soggettività depurata da scorie egocentriche può comprendere e rendere comprensibile un'oggettività, o per meglio dire oggettività relative. Fin qui sembrerebbe un discorso metodologico; ma nel contesto ermeneutico (così è anche in Gadamer) ogni discorso sulla metodologia delle *Geisteswissenschaften* è già sempre un discorso filosofico. In Bollnow la teoria dell'oggettività soggettiva confluisce in una riflessione sul senso della verità, che va molto oltre l'aspetto gnoseologico⁶³. Dalla lettura sinottica di Heidegger, Jaspers e Lipps Bollnow ricava il convincimento che “la verità dell'essere e la verità della conoscenza sono indivisibili. Si conquista l'una non senza l'altra”. E questo va inteso nel senso di un primato del “momento esistenziale, ossia la dura esigenza del diventare vero, che è posta all'uomo se vuole comprendere la verità nella conoscenza”⁶⁴. Ma questa verità raggiunta grazie allo sforzo esistenziale di autenticità è per Bollnow solo un aspetto della questione ermeneutica della verità. Non a caso egli ha intitolato il secondo volume della sua teoria della conoscenza appunto *Das Doppelgesicht der Wahrheit*. Bollnow avanza la tesi che nelle esperienze difettive, quando ci si rende conto che la realtà è diversa dalle proprie aspettative ideali, diventa prevalente l'aspetto doloroso della verità, ma “a fianco a questa c'è anche un'altra verità, una che consola e sostiene, la verità di un mondo riempito di senso”⁶⁵. Anche in questo caso è una questione di “costituzione interiore”, di disposizione di spirito, grazie a cui è possibile “vedere le cose non più nel cerchio chiuso dell'aspirazione umana al dominio, ... ma a partire da loro stesse”⁶⁶. Con questo Bollnow pensa nel contesto della *Erkenntnistheorie* quel motivo della mente meditativa che aveva già fatto valere nel campo antropologico (le tonalità allegre, l'etica della misura) e nel campo pedagogico (il valore meditativo dell'esercizio). Questo stato va inteso come la condizione in cui l'autoreferenzialità egocentrica viene messa a tacere e si è in grado di recepire le cose a partire dal loro centro, ovvero secondo quello che hanno da dire. È significativo che in questo contesto ritorni la categoria del rilassamento (*Gelassenheit*), quasi come un filo conduttore dell'opera bollnowiana. Qui Bollnow la intende nel senso della mistica come “lo stato in cui l'uomo ha lasciato an-

62. Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 73.

63. Già nel saggio “*Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit*” si trovano considerazioni di questo tipo. Bollnow vi sostiene che “la verità non viene conseguita in un processo conoscitivo neutro, ma richiede sempre il superamento di un'apparenza certo illusoria, e al tempo stesso rassicurante. Questo però è sempre un processo doloroso che riguarda l'uomo profondamente nella sua interiorità”. L'interesse per la verità non sorge dal nulla, ma dall'esperienza dolorosa che aspettative e interessi soggettivi si sono scontrati con la realtà; di qui, dall'insoddisfazione per una verità illusoria, sorge l'autentica motivazione ad andare a guardare più profondamente; in qualche modo l'originaria comprensione non è falsa, solo che rispetto allo sforzo ermeneutico, frutto di uno slancio esistenziale, appare ancora poco profonda: l'esperienza dolorosa libera nuove energie che concorrono a formare la verità in un diverso e più profondo senso. Id., “*Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit*”, cit., p. 143.

64. Id., *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 78.

65. *Ibid.*, p. 119.

66. *Ibid.*, p. 81.

dare (*entlassen*) il suo egocentrismo e si è affidato (*überlassen*) in maniera fiduciosa a un più vasto accadere⁶⁷. Il riferimento implicito è qui Meister Eckhart, ma la prospettiva di Bollnow è quella di un'antropologia della conoscenza. Il rilassamento vi appare come quella silenziosa serenità d'animo che si è elevata al di sopra della logica quotidiana del vantaggio e dello svantaggio. Ci si chiederà che tipo di rapporto ci sia tra il primo e il secondo volto della verità. La risposta di Bollnow è che la tensione tra l'aspetto esistenziale e quello vitalistico della verità, tra una verità che limita e una verità che sostiene, non può mai essere del tutto superata. A leggere tra le righe si nota il leggero primato della verità che sostiene nella tesi che "in questo sereno rilassamento abbiamo raggiunto l'ultimo e decisivo presupposto etico per la conoscenza della verità e così il punto estremo cui aspiravano le nostre riflessioni", il rilassamento essendo appunto lo stato in cui si perviene al "vero essere". Ma rimane il fatto che questo stato non può essere considerato alla stregua di un bene di cui si dispone: "l'uomo può solo esercitarlo con pazienza nei confronti delle sempre rinnovate avversità e trovarvi così poco alla volta una sempre maggiore stabilità"⁶⁸. In altre parole, la scelta per una verità non egocentrica va costantemente rinnovata e praticata.

Si può cogliere ora meglio lo spessore del discorso ermeneutico bollnowiano. Partito dalla metodologia delle scienze ermeneutiche, Bollnow ha messo in luce una verità o oggettività che si mostra nell'area di contatto tra il soggetto e il mondo e ha individuato una dimensione della scientificità non riducibile a quella dell'universalità sperimentale. Le *Geisteswissenschaften* sono proprio le discipline in cui lo sforzo soggettivo di confrontarsi con un determinato ambito di realtà ha il compito di comprendere e rendere consapevoli, oggettive, le forme inconscie della vita. Senonché questo discorso sulle condizioni che nella soggettività lasciano apparire l'oggettività storico-sociale e personale come verità non si limita affatto all'aspetto metodologico; Bollnow afferma che la condizione fondamentale per l'esperienza della verità nelle scienze ermeneutiche è di tipo esistenziale, non solo di tipo cognitivo, morale o psicologico, o per meglio dire precede la distinzione tra questi ambiti: è lo sforzo di liberarsi dalla prospettiva egocentrica, mollando la presa dell'io che cerca vantaggi e teme svantaggi, a lasciare emergere quello che le cose hanno da dire. Quindi si fa esperienza della verità nel dolore quando la realtà infrange le aspettative e quello che sembrava vero non appare più tale, ma c'è esperienza della verità anche in un altro senso: e questa appare quando riesce di lasciare andare l'atteggiamento di direttività, di lasciarsi andare, di vivere in una condizione di sereno rilassamento. Il paradosso sta nel fatto che questa esperienza avviene da sé, non può essere generata da uno sforzo volontario; con la volontà si possono tutt'al più creare attivamente le condizioni perché si lasci andare ogni sforzo ed emerga una più profonda comprensione della verità. Così intesa l'esperienza della verità è frutto di una pratica, di un esercizio di spirito. In un certo senso qui non c'è più un soggetto che comprende e la verità compresa, ma è lo stesso comprendere che comprende. Sembra un gioco di parole, ma c'è sostanza, e proprio Bollnow ha chiarito la materia elaborando una teoria del comprendere, cui la teoria ermeneutica della verità rinvia.

67. *Ibid.*, p. 87.

68. *Ibid.*, p. 88.

2. Comprendere il comprendere

Cominciamo da qualche affermazione più generale sul concetto del comprendere. Per Bollnow il comprendere è “il concetto fondamentale dell’ermeneutica”⁶⁹, “il fondamento metodologico di tutte le scienze dello spirito”⁷⁰ e in una certa misura la sua filosofia delle *Geisteswissenschaften* aspira a una adeguata “metodologia del comprendere”⁷¹. Per Bollnow il comprendere è sempre riferito al senso, senso e comprendere sono in un rapporto di “correlatività”⁷², e con questo si afferma che il senso è comprensibile secondo “relazioni strutturali, connessioni, in cui il particolare è collegato al tutto”⁷³ e che il processo del comprendere rende il senso più chiaro. Così il comprendere è un atto diverso dall’empatia e dall’immedesimazione perché si riferisce a elementi oggettivi e li intende come dotati di senso. D’altra parte il comprendere, per quanto sia “un atto del tutto razionale”⁷⁴, non è interamente disciplinabile in senso metodico, dal momento che rimane “radicato nelle fondamenta ancora indifferenziate della vita, e non si lascia mai separare interamente dalla dimensione emotiva”⁷⁵. Per così dire, il comprendere resta legato all’inconscio e alla vita così come scorre, da sé, anonima, nella quotidianità delle sue relazioni.

Richiamandosi alla distinzione diltheyana tra i tipi di manifestazione della vita⁷⁶, Bollnow distingue tre classi del comprendere. Si tratta del comprendere logico, di quello tecnico, e del “comprender meglio”, che a sua volta si articola nel comprendere critico e in quello creativo. Il comprendere “logico” si riferisce alla sfera puramente logica⁷⁷, in cui “la manifestazione può essere compresa indipendentemente dalla connessione della vita da cui è scaturita”⁷⁸. Questo vale ad esempio nel modo più chiaro per i principi logico-matematici, che rappresentano un “caso puro di comprensione spirituale”, ma vale per analogia “per qualsiasi proposizione, o connessione di proposizioni, che enuncia il suo senso in una forma chiara e logicamente libera da obiezioni”⁷⁹. Il criterio è offerto qui dalla chiarezza con cui appare il senso di un certo contesto: siccome la connessione degli elementi costituenti il contesto non ammette ambivalenze (e questo può avvenire perché il legame con il contesto di vita è sciolto), non si può comprendere né meglio né peg-

69. Id., “Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin”, cit., p. 335.

70. Id., “Das kritische Verstehen”, cit., p. 74.

71. Id., “Methode der Geisteswissenschaften”, cit., p. 129.

72. Id., *Dilthey*, cit., p. 192.

73. Id., “Das kritische Verstehen”, cit., p. 76.

74. Id., “Empirische Wissenschaft und Hermeneutische Pädagogik. Bemerkungen zu wolfgang Brezinka: Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft”, *Zeitschrift für Pädagogik*, 17 (1971), pp. 683-708, p. 693.

75. Id., “Die Methode der Geisteswissenschaften”, cit., p. 128.

76. Si tratta della proposizione, dell’azione e dell’espressione di vissuti. Cfr. Dilthey, GS VII, p. 205.

77. Nel libro su Dilthey Bollnow parla di “comprendere logico” per riferirsi alla sfera della pura validità logico-matematica; in seguito questo concetto non riappare, probabilmente anche per evitare confusioni riguardo ad eventuale illogicità delle altre forme del comprendere.

78. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 181.

79. Id., “Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?”, cit., p. 58.

gio un principio matematico. O lo si comprende o non lo si comprende; se lo si comprende è perché il contenuto di senso appare evidente senza riserve. Qui vale il principio di verità e falsità. Già nel secondo tipo di comprendere, il comprendere tecnico, questo principio non può valere in assoluto, dal momento che non si applica a una sfera puramente logica ma all'ambito della vita reale. Il comprendere tecnico si riferisce alla seconda classe di manifestazioni della vita, le azioni, e il suo caso più semplice sta "nell'uso di uno strumento"⁸⁰. Bollnow intende più in generale anche un comprendere che ha per oggetto "l'uso sensato di mezzi per il raggiungimento di certi fini"⁸¹. Il comprendere tecnico presuppone quindi un concetto di azione come "fare umano che è consapevole dell'attuazione conforme a un piano, passo dopo passo, e del fine, riconosciuto fin dall'inizio, che da abbozzo viene calato nella realtà"⁸². Nella comprensione tecnica l'obiettivo è puntato sui fini dell'azione, non sulla qualità dell'azione stessa, e il senso di una certa azione appare tanto più chiaro se è conforme a una finalità determinata. Se per la comprensione logica vale il principio di verità e di falsità, per la comprensione tecnica vale invece la coppia di opposti: conformità a uno scopo-non conformità a uno scopo. Ma entrambe considerano l'oggetto in maniera indipendente dallo sfondo vitale da cui è sorto.

Quando si porta l'attenzione sulla qualità dell'azione stessa, il senso del comprendere si trasforma. Ad esempio, se si guarda uno che scrive cercando di comprendere con quale disposizione d'animo stia scrivendo, lo sguardo va già oltre i confini del comprendere tecnico; così come del resto se si ascolta una dimostrazione del teorema di Pitagora focalizzando l'attenzione sul tono della comunicazione, si è già oltrepassata la sfera del comprendere logico e ci si addentra in una dimensione in cui le manifestazioni della vita risultano comprensibili con minore sicurezza. La distinzione tra i differenti sensi del comprendere può essere ricompresa alla luce dei diversi gradi di sicurezza del comprendere. Nella comprensione logica "un testo è comprensibile dove l'autore in questione ha dato alla sua opinione un'espressione realmente adeguata e chiara"⁸³. Più in generale: quanto più la manifestazione della vita è chiara, tanto più il comprendere risulta sicuro⁸⁴. Alla chiarezza si affianca il criterio della "concisione" (*Bündigkeit*)⁸⁵, che indica "una caratteristica compiutezza dell'opera perfettamente costruita, in cui non è rimasto alcunché di indeterminato e non formato, ma quello che si voleva e si intendeva è giunto anche alla sua compiuta espressione"⁸⁶. Quanto più un'opera è concisa, tanto più il com-

80. Id., *Dilthey*, cit., p. 183.

81. Id., "Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?", cit., p. 59.

82. *Ibid.*, p. 69.

83. *Ibid.*, p. 61.

84. Anche se Bollnow si riferisce principalmente a testi scritti, afferma che il principio del comprendere meglio vale "in generale per qualsiasi forma in cui si è espresso l'agire umano nel mondo dello spirito oggettivo". Cfr. Bollnow, "Das kritische Verstehen", cit., p. 87.

85. Anche in questo caso traduco nella maniera più semplice possibile il termine *Bündigkeit* con "concisione", ma avverto che nell'espressione tedesca in questo contesto risuonano altre sfumature, ad esempio quella di "efficacia" e "rotondità", a indicare il carattere pienamente formato dell'espressione che dice chiaro e tondo quello che intendeva.

86. Bollnow, "Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?", cit., p. 60.

prendere è sicuro. e là dove una manifestazione della vita si presenta in maniera “inconcisa” (*unbündig*), è sempre possibile comprendere meglio⁸⁷. Il fatto che un’opera non si presenti compiutamente “rotonda” può dipendere da diversi fattori: ad esempio dall’incapacità dello scrittore, ma anche da una difficoltà oggettiva del tema affrontato, che sopravanza le capacità di un singolo ad affrontarla e risolverla. Di fatto sono rare le espressioni talmente chiare e compiute da rendere il comprendere assolutamente sicuro. La realtà si presenta di regola incompiuta, ma proprio l’incompiutezza rende possibile la critica, che se riesce, è produttiva e permette di comprendere meglio la realtà.

Bollnow riconosce nella critica “una possibilità fondamentale del comprendere”⁸⁸. Egli si riferisce al lavoro concretamente svolto nelle scienze storico-filologiche, che cercano di comprendere monumenti e documenti accertandone innanzitutto l’autenticità, l’epoca, l’autore e così via; nella sua forma generale il comprendere consiste qui in una critica immanente che cerca di “rendere visibile la forma compiuta non raggiunta nell’opera ovvero l’inconciliabilità delle aspirazioni ivi contenute”⁸⁹. Già Dilthey aveva usato la categoria di “completezza” per indicare il punto di passaggio dalla descrizione della cosa quale è a quale dovrebbe o potrebbe essere⁹⁰. Anche Bollnow si richiama al criterio della completezza (*Vollkommenheit*). Per lui la comprensione critica è immanente, cioè non giudica un oggetto con un criterio esterno ad esso, cosa che equivarrebbe a un rifiuto critico, ma accetta e accoglie quello che c’è con rispetto. Qui entra in gioco quella componente profonda della soggettività che Bollnow ritiene indispensabile affinché si possa parlare pienamente di oggettività nelle scienze ermeneutiche. Perché uno veda “l’unità oggettiva” su un piano immanente, occorre distanza, intesa come “processo di esclusione interiore che supera il legame immediato con la vita naturale”⁹¹. Solo se uno mette da parte i propri preconcetti, può comprendere criticamente un oggetto, apprenderlo cioè in una “visione oggettiva”. Si può intendere il processo della presa di distanza dal mondo della vita in analogia alla riduzione fenomenologica husserliana, con la differenza significativa che Bollnow non pone la questione sul piano della coscienza; ne fa piuttosto una questione della giusta distanza rispetto all’oggetto, che lo fa emergere nella sua oggettività. Il parlare di giusta distanza è ovviamente relativo; Bollnow dice esplicitamente che “per il comprendere la cosa più favorevole è una distanza media”⁹². Con questo vuole dire che se la distanza è

87. Questo è il luogo sistematico in cui si colloca la tradizionale questione che già l’ermeneutica romantica aveva posto: se sia possibile comprendere un autore meglio di quanto egli stesso si sia compreso. Bollnow sostiene che è possibile comprendere meglio in tutti quei casi in cui “non è raggiunta la concisione dell’opera, ossia dove è lasciato aperto uno spazio a partire dall’opera stessa”. *Ibid.*, p. 63.

88. Bollnow, *Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik*, cit., p. 38.

89. Id., “Das kritische Verstehen”, cit., p. 89.

90. “Vedere cosa è effettivo – scrive Dilthey – ... è connesso con la rappresentazione di una completezza”. Dilthey, *GS*, Bd. VI, p. 267.

91. Bollnow, “Das kritische Verstehen”, cit., p. 91.

92. *Ibid.* F. Rodi riporta un gustoso aneddoto che illustra bene questo punto. Nel 1959 al ritorno da un soggiorno di sei settimane in Giappone Bollnow fece tappa a Nuova Dehli, dove la legazione tedesca organizzò un ricevimento in suo onore. A un certo punto qualcuno espresse la supposizione che Bollnow intendesse scrivere un libro sul Giappone. Dopo una breve riflessione Bollnow disse: “Ma no, per quello sono stato pure troppo a lungo in Giappone”. In altri termini, la distanza media

troppo grande l'oggetto appare incomprensibile; invece se qualcosa è troppo vicino, non sarà possibile una visione oggettiva.

Questo discorso sull'oggettività e criticità del comprendere non va inteso solo in un senso tecnico-metodologico. C'è un argomento centrale di tipo antropologico che dà unità e spessore all'intera argomentazione. Bollnow assume che il vissuto non sia mai del tutto chiaro a se stesso nei suoi presupposti. "Appartiene all'essenza della vita umana – si legge in un passaggio rilevante – che essa sia portata a ogni istante da una comprensione della vita che la guida, ma che non può mai rendere oggettiva come un tutto"⁹³. Così, ad esempio, l'autore che produce l'opera vede l'oggetto, ma non il suo rapporto con esso. Ed è proprio qui che si giocano tutte le precomprensioni, i pregiudizi, i presupposti di cui la vita è sempre intessuta. Bollnow intende il compito dell'interprete come un chiarire questa dimensione inconscia. Infatti, l'interprete può mostrare oggettivamente il comprendere irriflesso, la relazione vitale a partire da cui quelle espressioni hanno senso; ma può anche svilupparne una "critica". Il suo compito è duplice: mostrare la forma che rende comprensibile l'oggettivazione della vita – andare oltre la forma, mostrando lo sviluppo possibile della forma stessa⁹⁴. In quest'ottica è possibile comprendere un autore meglio di come egli stesso si sia compreso: infatti "ogni comprensione dell'espressione è necessariamente un comprendere meglio perché nell'espressione l'uomo non comprende affatto se stesso, ma l'espressione richiede da sé per il suo compimento un'interpretazione e perché d'altra parte l'interpretazione è al tempo stesso un atto eminentemente creativo, che ricava un senso con una sua prestazione specifica da quanto si manifesta nell'espressione"⁹⁵. Per questa teoria l'interpretazione può essere non meno produttiva dell'espressione, giacché essa porta a compimento l'espressione della vita. L'interprete non "rivive" psicologicamente il senso delle espressioni, ma dalla sua "giusta" distanza ha il compito di "comprendere lo sfondo inespresso" della vita⁹⁶. Le scienze ermeneutiche portano a consapevolezza il senso che non è immediatamente trasparente nell'esperienza. Va detto che questo senso non è univoco; proprio l'atto del comprendere meglio lo rende visibile. La fantasia, la capacità di evocare immagini grazie a un uso virtuoso del linguaggio che si adatti in maniera flessibile ai suoi oggetti, sono le condizioni che rendono possibile "vedere" la realtà. Il concetto del carattere produttivo dell'interpretazione considera dunque adeguata, oggettiva, critica l'interpretazione che nella sua articolazione rende visibile, "ostende" la forma del fenomeno studiato, ma al tempo stesso "apre" la forma a nuovi orizzonti di senso.

era andata perduta perché in qualche modo il Giappone gli era diventato familiare. Rodi ricava una conclusione a commento dell'aneddoto che è interessante dal punto di vista di una filosofia dell'interculturalità. "Quanto più sappiamo sul contesto complesso di una cultura estranea, tanto più difficile risulta ogni affermazione al riguardo; solo la visione a distanza e la prospettiva a volo d'uccello consentono giudizi arrotondati". Cfr. F. Rodi, "Verantwortung, Ehrfurcht und Ironie", cit., p. 51.

93. Bollnow, "Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?", cit., p. 66.

94. Id., "Vom Unvollendeten, Nicht-zu-Vollendenden", cit., p. 218.

95. Id., "Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?", cit., p. 71.

96. *Ibid.*, p. 65.

Resta da dire del rapporto tra oggettività e tonalità emotiva. Bollnow ha sottolineato in più occasioni che la relazione pragmatica tra corpo e ambiente è già sempre una relazione tonale e che ogni tonalità emotiva rende possibile una specifica esperienza dell'oggettività⁹⁷. Negli studi sull'ermeneutica questo concetto è ripreso e sviluppato sotto il profilo della teoria del comprendere: "il comprendere si riferisce a connessioni di senso"⁹⁸, ma sono proprio le tonalità emotive a far emergere specifiche connessioni di senso. "Non solo l'amore e gli altri sentimenti di attenzione simpatetica – nota Bollnow – schiudono la natura dell'altro uomo e rendono possibile un comprendere più penetrante, ma anche l'odio e l'inimicizia, l'invidia, la gelosia, il disprezzo ecc."⁹⁹. Bollnow tiene a dimostrare che c'è una strutturazione oggettiva dell'esperienza anche là dove sembrano prevalere sentimenti e intenti polemici. D'altra parte egli afferma pure – in notevole coerenza con la sua etica – che il comprendere animato da sentimenti di ostilità rimane sempre all'esterno dell'altro. La bontà del cuore ha anche un valore cognitivo specifico che permette di giungere più profondamente nella comprensione e nell'oggettività. Nelle *Studien* si legge che con una comprensione amichevole è data "la possibilità di identificarsi interiormente con l'altro uomo, di trasporre nella sua situazione e di comprenderlo per così dire dall'interno"¹⁰⁰. Il prevalere della bontà e il sentimento di apertura all'altro portano l'atto del comprendere in prossimità dell'immedesimazione empatica con l'altro. Ma questo non smentisce la tesi secondo cui il comprendere è possibile solo nella giusta distanza. Se l'identificazione empatica con l'altro è molto elevata, ci si può immedesimare con lui, ma non comprenderlo criticamente, dal momento che risulta troppo vicino, e manca la distanza giusta per vedere l'oggettività. Interpretando liberamente, possiamo dire che quando c'è empatia prevale la componente del sentire come l'altro, del sentirsi uno con l'altro; quando c'è comprensione critica si vedono i presupposti delle espressioni altrui. L'elemento emotivo è presente, ma non dominante. Per questo Bollnow può dire che nel comprendere non si comprende esattamente l'autore, ma si comprende necessariamente "di più". Il fuoco dell'attenzione si concentra sulle forme inesprese e non sulla vita interiore.

La comprensione critica non è l'unica forma di "comprender meglio". Bollnow parla di "comprendere creativo" che cerca di "afferrare il suo oggetto e trasformarlo con un proprio atto che lo perfezioni e lo accresca anche nel contenuto"¹⁰¹. Rispetto alla comprensione critica la comprensione creativa si distingue per la produttività inconscia che lascia emergere qualcosa di nuovo. Bollnow afferma che "l'espressione ... è un creare umano che dà forma (*gestaltet*) dalle profondità della

97. Si ricorderà ad esempio che in *Das Wesen der Stimmungen* Bollnow aveva notato come le tonalità allegre producano un diverso senso del tempo rispetto al tempo "deietto". Cfr. più indietro il II capitolo di questo lavoro.

98. Bollnow, "Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin", cit., p. 301.

99. Sappiamo che per Bollnow, come già per Dilthey, il mondo della vita si articola in relazioni vitali strutturate secondo un principio di amicizia-inimicizia, secondo rapporti di prossimità e distanza, familiarità ed estraneità, sostegno-limitazione. Ogni comprensione di senso è già sempre "situata" nel contesto di queste relazioni vitali cariche di valore emotivo. Id., "Das kritische Verstehen", cit., p. 80.

100. *Ibid.*, p. 85.

101. *Ibid.*, p. 93.

vita inconscia a qualcosa che lo stesso creatore prima non aveva saputo e di cui spesso dopo può essere sorpreso¹⁰². Anche Bollnow stabilisce così una relazione profonda tra l'espressione e l'inconscio, seguendo la falsariga di Dilthey¹⁰³. Alla base del concetto bollnowiano della produttività inconscia dell'espressione sta il concetto diltheyano dell'"espressione di vissuto" (*Erlebnisausdruck*) intesa come "un'esplicazione che è al tempo stesso un creare"¹⁰⁴. Dato lo stretto carattere tra l'espressione e l'inconscio, Bollnow introduce il concetto di interpretazione (*Deutung*) tra l'espressione e il comprendere. Siccome l'espressione è inconsciamente creativa, "in sé è ancora cieca e indeterminata"¹⁰⁵; tocca all'interpretazione portare a chiara consapevolezza il senso dell'espressione. Come già per Misch¹⁰⁶, l'atto dell'interpretare non è solo un "*auslegen*", un cogliere un senso, è anche un atto che contribuisce a creare senso, in quanto moltiplica e accresce il senso dell'espressione. Ecco dunque la tesi centrale che distingue l'approccio bollnowiano al tema del comprendere: "Espressione e interpretazione, creare e comprendere hanno bisogno reciproco l'uno dell'altro, e solo in questa sua relazione reciproca si compie lo sviluppo dello spirito"¹⁰⁷. In questa tesi si può riconoscere facilmente che la triade diltheyana di vissuto, espressione e comprendere è stata modificata. Considerando in prospettiva, si vede che Bollnow vuole evitare per l'ermeneutica sia un ideale scientifico di universalità (il vizio "cartesiano" che Bollnow con Misch e Gadamer imputa alla fondazione diltheyana delle scienze dello spirito) sia una deriva psicologista. Il concetto del vissuto (*Erlebnis*) passa infatti in secondo piano. Bollnow lascia intendere che l'esperienza ermeneutica non si basa su un fondamento universalmente valido né su un "rivivimento" psicologico delle espressioni altrui. Il senso si costituisce nell'interpretazione, che contribuisce produttivamente alla vita dello spirito. L'idea del carattere produttivo dell'interpretazione rafforza il concetto del comprendere meglio. Si legge infatti in un passaggio significativo che "ogni comprensione di espressione è necessariamente un comprendere meglio perché da un lato l'uomo non comprende se stesso nell'espressione, ma l'espressione richiede da sé per il proprio compimento l'interpretazione, e perché d'altro lato l'interpretazione è al tempo stesso un atto per sua natura creativo, che ora ricava un senso con una sua propria prestazione da quanto si è manifestato nell'espressione. Qui l'interpretazione diventa essa stessa creativa"¹⁰⁸. L'idea di un comprendere meglio nelle sue forme della comprensione critica e creativa serve a giustificare l'operato delle tradizionali discipline umanistiche. Queste sono

102. Id., "Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?", cit., p. 69.

103. Nella sua teoria dell'espressione Dilthey aveva infatti sostenuto che "l'espressione di vissuti mette in luce qualcosa di nuovo" (Dilthey, GS VI, p. 317) e questo perché l'espressione proviene da "dimensioni profonde su cui la coscienza non può gettare luce" (Id., GS VII, p. 206).

104. *Ibid.*, p. 232.

105. Bollnow, "Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?", cit., p. 70.

106. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, cit., p. 515 nota 17.

107. Bollnow, "Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?", cit., p. 70.

108. *Ibid.*, p. 71.

per l'appunto le discipline che attraverso procedure interpretative rendono comprensibile il senso delle espressioni della vita storica. Bollnow riprende in questo contesto il concetto dell'insondabilità. Siccome l'interpretazione è creativa, il senso dell'opera risulta in linea di principio inesauribile, perché l'oggettività si ricostituisce sempre di nuovo sulla base delle diverse interpretazioni dell'opera. Creatività dell'interpretazione e insondabilità dell'espressione rinviano dunque l'una all'altra.

Va notato di passaggio che Bollnow si serve del terreno a lui congeniale delle scienze dello spirito per portare una stoccata contro la teoria gadameriana dell'esperienza ermeneutica¹⁰⁹. Si ricorderà che in *Verità e metodo* Gadamer aveva sostenuto la tesi che il senso del testo eccede sempre il suo autore e che quindi la comprensione del senso ha sempre in qualche modo un carattere produttivo, e non meramente riproduttivo, visto che “quando in generale si comprende, si comprende diversamente (*anders*)”¹¹⁰. Bollnow nota a margine: “Con il concetto del ‘comprendere diversamente’ è posta in evidenza da un lato una caratteristica rilevante di ogni comprendere, d'altro lato va perduto il carattere del comprendere meglio che porta oltre in maniera produttiva (*der produktiv weiterführende Charakter des Besser-Verstehens*)”¹¹¹. Vediamo di chiarire il senso di questa annotazione. In parte l'opposizione tra i due modelli della comprensione ermeneutica è dovuta alle discipline cui fanno riferimento rispettivamente i due autori, per Gadamer soprattutto estetica e filologia, per Bollnow le discipline psicopedagogiche e l'antropologia. Ma ovviamente c'è un senso più ampio: Bollnow rivendica qui un'esperienza del comprendere diversa dal comprendere sempre diversamente il senso dell'essere che si manifesta nell'opera d'arte, nell'esperienza storica e nei testi della propria tradizione. Per lui è possibile una comprensione oggettiva, nel senso in precedenza discusso, ossia è possibile che nella relazione tra la spinta soggettiva e la resistenza della realtà l'interpretazione permetta di comprendere *meglio* la realtà, di vederla in maniera più consapevole. A volerla formulare in una battuta, si può dire che Bollnow ha proposto in alternativa alla teoria dell'esperienza ermeneutica gadameriana un'ermeneutica basata sulla chiarificazione oggettiva del comprendere che avviene già sempre nell'esperienza. Vedremo più avanti che il concetto di esperienza di questi due autori è diverso. Per il momento occorre tenere fermo che per Bollnow il senso dell'oggettività è strettamente connesso all'idea di un comprendere meglio; l'interprete ha la possibilità di mostrare l'orizzonte di senso che rende comprensibile il suo oggetto e commisurare quest'ultimo rispetto al criterio del suo sviluppo possibile. Di conseguenza le scienze ermeneutiche formano un nucleo di saperi che hanno il compito di produrre interpretazioni critiche delle forme della vita.

109. Per uno sviluppo più ampio degli argomenti contro l'ermeneutica gadameriana cfr. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit.

110. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 346.

111. Bollnow, “Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?”, in *Studien zur Hermeneutik*, I, cit., p. 48.

3. L'ermeneutica nel contesto del sapere

Bollnow ha ulteriormente sviluppato le sue riflessioni sulle scienze ermeneutiche in una considerazione di ampio respiro che pone al centro della conoscenza umana il fenomeno del comprendere e fa dell'ermeneutica una filosofia prima, "il principio fondamentale della conoscenza"¹¹². Egli fa i conti con la tradizione cartesiana e la tradizione dell'empirismo moderno. Il razionalismo cartesiano pone l'accento sul primato della coscienza; la tradizione empiristica guarda alla sensibilità come base di ogni conoscenza. Ma per Bollnow in entrambe le tradizioni opera l'idea che si debba ricercare un punto archimedeo stabile su cui costruire il sapere in maniera certa e indubitabile. E questo è l'errore fondamentale della gnoseologia moderna, cui invece un'ermeneutica della vita oppone il principio dell'"impossibilità di un punto archimedeo nella conoscenza"¹¹³; come espressioni equivalenti si trovano negli scritti bollnowiani anche formulazioni quali "assenza di un punto di inizio sicuro" e "impossibilità di un inizio assoluto"¹¹⁴. Negli scritti sull'ermeneutica degli anni Sessanta e Settanta questi concetti appaiono chiaramente formulati, ma essi sono già presenti negli scritti del giovane Bollnow¹¹⁵, così come nella tarda idea di un filosofare ermeneutico sono presupposti. La tesi secondo cui ogni conoscenza umana sarebbe priva di un fondamento stabile è affermata in generale con il seguente argomento: "Noi non possiamo affatto accedere alla realtà immediatamente. Così come la cogliamo, essa è già sempre una realtà interpretata. In linea di principio non è possibile penetrare dietro il livello delle interpretazioni"¹¹⁶. Con questa tesi si sostiene il carattere mediato del rapporto umano con la realtà: ogni apertura al mondo avviene sempre dall'interno di una cultura, di un linguaggio determinato, in breve di un orizzonte di comprensione. Di qui appare insostenibile l'idea di un fondamento stabile della conoscenza. Il razionalismo moderno a partire da Cartesio fonda la verità nell'evidenza razionale, ma per Bollnow "l'evidenza è un sentimento che accompagna, ma non un criterio definitivo della verità"¹¹⁷. Bollnow contesta che sull'evidenza intellettuale di principii matematico-geometrici possa essere costruito in senso lineare un sapere certo e indubitabile. La supposta evidenza degli assiomi euclidei è stata attaccata dalle geometrie non euclidee, che si basano su altri assiomi. Il fatto che una qualche conoscenza appaia chiara e con-

112. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, cit., p. 25.

113. Id., "Über die Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts in der Erkenntnis", in *Archiv für die gesamte Psychologie*, 116 (1964), pp. 219-229.

114. Id., *Philosophie der Erkenntnis*, cit., p. 21. Riguardo a quest'opera Klaus Giel ha fatto notare che "la *Philosophie der Erkenntnis* offre un contributo nella prospettiva di un'antropologia filosofica. 'Ermeneutico' in questa antropologia è il rifiuto di un 'punto archimedeo' nella costruzione della teoria della conoscenza e l'accento sulla circolarità della procedura". Cfr. K. Giel, "Umrisse einer hermeneutischen Philosophie. Zwischen Phänomenologie und Lebensphilosophie", cit., p. 17.

115. Ad esempio già nell'abilitazione del 1933 Bollnow sostiene che la filosofia di Jacobi contraddice l'idea di "un procedere della conoscenza in senso unidimensionale e costruttivo", e si intende per estensione che la tradizione della filosofia della vita ha messo in crisi l'idea che sia possibile reperire un punto sicuro su cui costruire il sapere procedendo in senso lineare. Cfr. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, cit., p. 179.

116. Bollnow, "Zur gegenwärtigen Situation der Philosophie", in: Werner Boeck (Hrsg.), *Perspektiven für das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 1971, pp. 9-23, p. 13.

117. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, cit., p. 17.

vincente, poniamo nella matematica, non significa che sia assolutamente indubitabile; del resto spesso si fa l'esperienza che quanto appariva chiaro in un primo momento risulta in un secondo momento poco chiaro o falso¹¹⁸.

Del resto Bollnow contesta pure il concetto empiristico di esperienza sensibile come base del sapere. La ricerca di un fondamento stabile della conoscenza nelle sensazioni semplici ha perso di credibilità con il progredire del sapere psicologico. Bollnow guarda alla tradizione della *Gestaltpsychologie* come indirizzo di ricerca che ha mostrato l'insostenibilità di una pura sensazione e ha sostenuto piuttosto che nella percezione operano sempre a priori relativi, ad esempio la tendenza alla chiusura e completamento della forma, ragione per cui il mondo percepito si manifesta sempre in totalità strutturate di senso. Come Dilthey, anche Bollnow può sostenere che la sensazione pura è un costrutto ipotetico; per lui la stessa percezione pura del mondo è un'astrazione, e "ogni percezione è già sempre superata da una comprensione che la precede"¹¹⁹. In questa tesi si sente l'eco del suo culturalismo ermeneutico, secondo cui "ogni percezione è già sempre guidata dal linguaggio"¹²⁰. Bollnow ha ripreso il principio gestaltico del rapporto fra tutto e parti e lo ha liberato dal chiuso dei laboratori di psicologia per rapportarlo al mondo della vita storica: qui uno è sempre immerso in un linguaggio e in una cultura e solo da questo tutto può comprendere qualcosa "come qualcosa" perché la lingua come un tutto ha una parola particolare per quel fenomeno. La comprensione di senso avviene quindi sempre "nell'orizzonte interpretativo del linguaggio"¹²¹. Con Humboldt e con la "svolta linguistica" tipica della filosofia anglosassone Bollnow assume che ogni conoscenza è mediata dal linguaggio, più in generale che il rapporto dell'uomo con il mondo è mediato dalle strutture di una lingua. Dal momento che si è già sempre immersi nell'orizzonte di precomprensione fissato da una lingua e da una cultura, l'intuizione non rappresenta un punto di inizio del sapere ma costituisce piuttosto una meta, il frutto di un difficile esercizio di liberazione dai pregiudizi¹²².

118. Si vedano al riguardo le argomentazioni dettagliate contenute in Bollnow, "Über die Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts in der Erkenntnis", cit., p. 223.

119. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, cit., p. 21.

120. Id., "Über die Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts in der Erkenntnis", cit., p. 226.

121. Id., "Hermeneutische Philosophie", cit., p. 98. Questo vale anche per le componenti in apparenza non linguistiche dell'esperienza, non solo sensazioni e percezioni, ma anche per i sentimenti: secondo Bollnow essi si esprimono nel linguaggio e soprattutto il linguaggio è "la forza formativa" (*Die Ehrfurcht*, cit., p. 14.) dei sentimenti, ragione per cui un qualsiasi sentimento è mediato dalle formulazioni linguistiche della letteratura e dell'immaginario sociale. D'altra parte sappiamo che per Bollnow il linguaggio ha anche un carattere attivo, che crea realtà, cerca il suo compimento in una modificazione della realtà, come risulta ad esempio dal fenomeno della promessa. Possiamo dire unitariamente con Bollnow che il carattere ermeneutico del linguaggio sta nel fatto che dà forma, struttura la vita.

122. "Questa comprensione della natura dell'intuizione – è stato scritto – pone Bollnow nel solco di quella tradizione all'interno della filosofia della cultura a partire da Rousseau, secondo cui l'uomo compie la sua essenza non grazie a un progresso rettilineo ma attraverso un continuo ritorno alla fonte, possibile grazie a un intenso sforzo morale. Bollnow ritiene ... che la fonte non sia data all'inizio, ma che nel corso dello sviluppo umano sorga il desiderio, e quindi il compito di trovare questa fonte; in questo ritorno alla fonte si dà compimento al proprio essere". Cfr. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, "The Anthropological Sens of O.F. Bollnow Philosophy of Cognition", *Reports on Philosophy*, 2 (1978), p. 60.

L'ermeneutica di Bollnow assume l'assenza di fondamento in senso vincolante. Se gli si chiedesse quali ricadute abbia la rinuncia a un punto archimedeo, la sua risposta potrebbe suonare così: “significa che dobbiamo porci consapevolmente in questo intero della comprensione del mondo e della vita che ci è stato tramandato, per fondare sempre più stabilmente in essa ogni sapere particolare, non mediante un singolo nuovo inizio, ma in una chiarificazione graduale sempre rinnovata e in una continua verifica”¹²³. L'assunzione della vita come processo creativo insondabile richiede come suo correlato un modello di sapere probabilistico, che non cessa di mettere alla prova le proprie precomprensioni per arrivare a conoscenze criticamente più fondate. Bollnow guarda alle scienze ermeneutiche come saperi che rispondono a questi requisiti grazie alle procedure circolari che adottano, in cui non c'è inizio né fine¹²⁴. Un'ermeneutica della vita muove dalle espressioni inconse della vita (il comprendere irriflesso) al “comprender meglio”, al sapere critico oggettivamente e scientificamente raggiunto, che integra le nuove esperienze e forma a sua volta la base per una nuova comprensione.

Sorge spontaneo il confronto tra questo concetto del circolo ermeneutico e quello dell'ermeneutica heideggeriana e gadameriana. Heidegger aveva sostenuto che “la cosa decisiva non è uscire dal circolo, ma entrarvi nel modo giusto”¹²⁵; e anche Bollnow è nella sostanza di questo parere. Per lui il circolo è “espressione dell'originaria costituzione essenziale (*Wesensverfassung*) dell'uomo”¹²⁶ e il lavoro che c'è da fare sta nel “porsi in esso consapevolmente e fondare la conoscenza a partire da esso”¹²⁷. Ma l'assonanza non deve trarre in inganno: mentre Heidegger e Gadamer attribuiscono al circolo una dimensione ontologica, Bollnow si riferisce a un aspetto metodologico che deriva da un diverso concetto di esperienza ermeneutica. Le differenze tra questi diversi approcci si rendono visibili particolarmente sul terreno della precomprensione. Per Bollnow la distinzione tra precomprensione e comprensione è sfumata: tra le due sussiste una differenza “solo di grado, non di principio”¹²⁸; ogni precomprensione è già una forma di comprensione autentica, così come ogni comprensione è precomprensione di una comprensione futura. Il comprendere è un processo interminabile, diremmo noi una forma aperta. Dal punto di vista bollnowiano, il concetto heideggeriano della comprensione appare invece rigido perché simile a una forma di apriori nel senso kantiano. “Alcune espressioni di Heidegger – si legge in un saggio bollnowiano degli anni Sessanta –, in particolare il modo in cui egli intende ciò che è sotto mano (*das Vorhandene*) come modo difettivo di ciò che è alla mano (*Zuhandene*) inclinano all'idea che si tratti solo di un rendere esplicito qualcosa che è inesprensamente già completo”¹²⁹. Boll-

123. Bollnow, “Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts”, cit., p. 228.

124. “La comprensione della vita può essere sviluppata da sé – scrive Bollnow – solo in una procedura in linea di principio circolare e può essere ampliata per gradi elaborando nuove esperienze”. Id., “Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption”, in *Studien zur Hermeneutik I*, Milano, Longanesi, 1976, p. 199.

125. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 153

126. Bollnow, “Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts”, cit., p. 228.

127. *Ibid.*

128. Bollnow, “Hermeneutische Philosophie”, cit., p. 97.

129. Bollnow, “Aspekte der gegenwärtigen deutschen Philosophie”, in: *Universitas*, 20 (1965),

now ritiene che questo concetto del comprendere come mera esplicitazione di qualcosa di già dato perda di vista la creatività della storia. In breve, il concetto heideggeriano è quello di “una precomprensione chiusa”¹³⁰ che lascia intendere “un mondo senza futuro”¹³¹; sono argomenti che sottendono le critiche mischiane a Heidegger¹³², e che Bollnow riformula a suo modo leggendo nell’ermeneutica heideggeriana del *Dasein* “una teoria della storia propriamente astorica”¹³³. Bollnow colpisce la “precomprensione chiusa” che trova nell’ontologia di Heidegger per proporre una “precomprensione aperta”, ossia “una precomprensione che cresce e si accresce nella storia”¹³⁴. Il punto riguarda il valore dell’esperienza storica, che per Bollnow è qualcosa che produce elementi nuovi; la sua distinzione tra una precomprensione chiusa e una aperta va letta come la rivendicazione che la storicità non riguarda solo i contenuti, ma anche le forme dell’esperienza storica, aspetto che Heidegger tende a negare.

Un tono analogo ha anche la critica bollnowiana a Gadamer. A prima vista sembrerebbe che il concetto bollnowiano della precomprensione abbia una funzione simile alla riabilitazione gadameriana del pregiudizio¹³⁵. Ma non è così. Per Bollnow Gadamer ha irrigidito la teoria del comprendere riabilitando i pregiudizi e il principio di autorità. Il pregiudizio ha un carattere stabile e definitivo, e una riabilitazione dei pregiudizi propende verso una forma di tradizionalismo. Molto prima che iniziasse la discussione su *Verità e metodo* Bollnow aveva messo in guardia dal carattere conservatore dei pregiudizi¹³⁶; in maniera coerente con questa posizione egli ha preferito parlare di precomprensione nella sua teoria ermeneutica, a indicare un orizzonte di senso più indeterminato. Con il concetto di precomprensione Bollnow stabilisce tra sapere e opinione solo una differenza di grado, ma l’accento cade sul processo della critica, in cui il mondo delle opinioni precompresse può essere messo alla prova e rivisto. Rispetto alla svalutazione gadameriana dell’illuminismo Bollnow assume una posizione differente: come ricorda Kümmel, Bollnow usava spesso ripetere che “non si può ritornare dietro Kant e l’illuminismo”¹³⁷! Per Bollnow la critica è il processo con cui si mettono alla prova le proprie precomprensioni e si cerca la verità nel confronto con la realtà. Risulta di qui più chiaro perché il concetto bollnowiano dell’ermeneutica differisca

Heft 8, pp. 809-828, p. 826. Nella traduzione della coppia *vorhanden-zuhanden* ho seguito l’innovativa traduzione di Alfredo Marini.

130. Id., *Philosophie der Erkenntnis*, cit., p. 118. Friedrich Kümmel ha osservato che per conseguenza di questo concetto della precomprensione il circolo ermeneutico in Heidegger è piuttosto “un circolo chiuso”. Cfr. F. Kümmel, *Verständnis und Vorverständnis. Subjektive Voraussetzungen und objektiver Anspruch des Verstehens*, Essen 1965, p. 41.

131. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, cit., p. 106.

132. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, cit., pp. 16, 43.

133. Bollnow, *op. cit. loc. cit.*

134. Id., *Philosophie der Erkenntnis*, p. 119.

135. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 312 sgg.

136. Bollnow parla dei pregiudizi come “carcinomi della vita associata” e considera la libertà dai pregiudizi non una virtù come un’altra, ma come “la condizione indispensabile per essere genuini e veri”. Cfr. Bollnow, “Vorurteile” (1949), in *Einfache Sittlichkeit*, cit., pp. 150-162, p. 161.

137. “Hinter Kant und die Aufklärung kann man nicht zurück!”, citato da F. Kümmel, “Natur als Grenze des Verstehens. Die Natur spricht, doch nur wenn wir lernen, sie ‘mit den Augen zu hören’”, in Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow*, cit., p. 169.

da quello gadameriano dell'esperienza ermeneutica. Non è solo un fatto di sfumature riguardanti la possibilità del comprendere meglio (che Gadamer nega). La questione sottesa a questa sfumatura riguarda il rapporto con l'alterità. Già Ricoeur aveva notato che nella teoria di Gadamer non ci sarebbe spazio per l'esperienza dell'estraneità, dal momento che vi prevale l'idea di un legame ontologico-linguistico, di una continuità di cui il dialogo all'interno della *propria* tradizione culturale è espressione¹³⁸. Bollnow riprende questa tesi ricoeuriana per sottolineare che nell'esperienza ermeneutica occorre confrontarsi con una realtà altra dalle proprie tradizioni. Mentre Gadamer sviluppa un modello del dialogo che afferma il valore positivo della tradizione e del pregiudizio, Bollnow insiste su un modello più aperto all'esperienza del nuovo. Nonostante l'evidente ammirazione per l'opera gadameriana¹³⁹, Bollnow imputa a Gadamer di aver equiparato la precomprensione al pregiudizio e di aver ristretto il campo dell'ermeneutica. "Se si cerca di comprendere la precomprensione come pregiudizio – scrive Bollnow –, si distrugge l'apertura dell'esperienza sempre nuova, che si arricchisce da sé, e si rinchioda l'uomo nell'immutabile circolo chiuso dei pregiudizi che porta con sé. L'ermeneutica della precomprensione diventa così un processo infruttuoso di mera esplicazione"¹⁴⁰. Bollnow mette in guardia dal carattere tendenzialmente conservatore di un'ermeneutica che si riduca a comprendere i propri pregiudizi: l'atto di comprensione sarebbe così al massimo un comprendere diversamente quanto già offerto dal pregiudizio. È una critica calzante perché nella sostanza la filosofia di Gadamer è un'ermeneutica della tradizione.

Per Bollnow il circolo ermeneutico va aperto, e solo così l'ermeneutica diventa produttiva e non solo esplicativa. La situazione che Bollnow descrive sembra avere degli elementi paradossali: non si può aggirare la sfera delle precomprensioni, eppure muovendosi sempre solo nella sfera delle "concezioni" del linguaggio, si rimane in un orizzonte soggettivamente chiuso, in una specie di "gabbia". Ne deriva che il dialogo con la tradizione finisce con l'essere un monologo che giustifica e rafforza l'ambito dell'esperienza presente già nota. Secondo Bollnow la situazione ermeneutica va concepita in maniera tale da garantire l'apertura alle situazioni del futuro nuove e non prevedibili. Perché questo sia possibile, perché ci sia un produttivo chiarimento della precomprensione, occorre la descrizione delle forme reali dell'esperienza. Come ha osservato Giel, l'ermeneutica bollnowiana segue il filo conduttore delle forme dell'esperienza, e attraverso questa via si distacca dall'ermeneutica gadameriana perché l'ostensione delle forme rende possibile "una critica della precomprensione e schiude nuo-

138. P. Ricoeur, "Herméneutique et critique des idéologies", in E. Casteli, *Démystification et idéologie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, pp. 25-61, in particolare le pp. 33-40 (tr. it. in Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1983, pp. 321-364). Si veda il modo in cui Bollnow recepisce questi motivi ricoeuriani nel lungo saggio "Paul Ricoeur und die Probleme der Hermeneutik", in *Studien zur Hermeneutik*, I, cit., pp. 224-294.

139. Gadamer parla del suo lavoro come una forma di ermeneutica filosofica, ma Bollnow considera anche la filosofia gadameriana come una forma di filosofia ermeneutica, per riconoscerle così il merito di affrontare un'interpretazione della realtà nel suo complesso. Cfr. Bollnow, "Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag", cit., p. 50. Cfr. ancora l'elogio di Gadamer in Bollnow, "Lebensphilosophie und Logik", cit., p. 423.

140. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, cit., p. 109.

ve esperienze”¹⁴¹. L’esperienza della realtà risulta qui decisiva, ed essa avviene quando “l’esperienza del nuovo può penetrare nel mondo chiuso della precomprensione”¹⁴². Bollnow attribuisce un primato al rapporto con la realtà esterna: i fatti reali appaiono come qualcosa che irrompe dall’esterno a turbare un equilibrio noto e consueto. Essi rappresentano l’incomprensibile che deve essere compreso e integrato all’interno dell’orizzonte del noto. In questo modo la sfera delle precomprensioni si trasforma e si sviluppa.

Nella prospettiva bollnowiana il concetto di “esperienza” si riferisce così alla dimensione “esistenziale” che riguarda l’intero piano del contatto con la realtà¹⁴³. Bollnow rivendica un concetto di esperienza che non sia solo “routine” e pratica del mondo, ma sia autentica apertura. Con un efficace paradosso Bollnow sottolinea che, al limite, l’uomo “esperto” è quello meno disposto a rischiare e a intraprendere qualcosa; ossia: resta all’interno del suo mondo, che, per quanto ampio nei confini, rimane pur sempre uno spazio noto e chiuso. Bollnow si riferisce a un atteggiamento difficilmente sistematizzabile, con il quale – potremmo dire nel linguaggio della psicologia – si evita ogni evitamento e ci si espone a quanto di inatteso e imprevisto possa emergere nel confronto con la realtà. “Le esperienze – scrive Bollnow – sono qualcosa che va oltre un ambito d’esperienza prefissato e costringe a un nuovo orientamento”¹⁴⁴. Nella teoria bollnowiana si fa esperienza quando ci si lascia andare agli eventi, piacevoli o dolorosi che siano, e li si integra produttivamente nella connessione della vita. Da questo punto di vista l’esperienza del dialogo con la propria tradizione rimane all’interno di un soggettivismo culturale. Il modello ermeneutico bollnowiano mette invece in primo piano il duro confronto con una realtà altra: fare esperienza significa qui non trovare conferma ai propri pregiudizi, ma renderli “fluidi” attraverso fatti reali e nuovi. Così l’ermeneutica sollecita all’apertura all’esperienza e, nietzscheanamente, al dir-di-sì alla vita.

4. Dall’ermeneutica filosofica a una filosofia ermeneutica

Se si considera attentamente l’opera del 1936, si possono notare formulazioni in cui Bollnow offre dell’ermeneutica diltheyana un’interpretazione estensiva. Penso ad esempio ad espressioni come “ermeneutica della vita” e “filosofia come ermeneutica”, con cui Bollnow intitola significativamente due paragrafi del suo lavoro¹⁴⁵. Con questo Bollnow suggeriva che Dilthey si era posto il problema di trovare un fondamento alle scienze dello spirito, ma di qui era giunto a radicalizzare il metodo di tali saperi e a estendere il concetto di interpretazione all’intera vita umana. Nella ricostruzione di Bollnow già l’ultimo Dilthey era arrivato a considerare la

141. K. Giel, “Otto Friedrich Bollnow: Zwischen Philosophie und Pädagogik” (2003), in rete all’indirizzo: <http://www.klaus-giel.de/philosophie1.html>, p. 9.

142. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, cit., p. 120.

143. “Non è difficile riconoscere – scrive Hans Wittig al riguardo – che con questa accezione dell’esperienza originariamente concepita in senso esistenziale Bollnow entra in conflitto con il concetto empiristico di esperienza della moderna teoria della scienza”. Cfr. H. Wittig, “Eine Erinnerung an die zentrale pädagogische Problematik unserer Zeit”, *Pädagogische Rundschau*, 24 (1970), pp. 861-862.

144. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, cit., p. 141.

145. Id., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, cit., pp. 23-25, 211 sgg.

vita come testo e così aveva elevato “l’ermeneutica a procedura filosofica per eccellenza”¹⁴⁶. Qui Bollnow guardava in particolare a quei passaggi dell’opera diltheyana dove si affermava che “ogni inizio è arbitrario” e “non c’è alcun punto assoluto”¹⁴⁷, e li leggeva in un senso anticartesiano. “Pre-data di continuo – scrive Bollnow – è la realtà di vita come un intero indivisibile, e la procedura della filosofia consiste – in maniera analoga all’interpretazione filologica – in una reciproca chiarificazione e interpretazione di quanto contenuto in essa senza la possibilità di un inizio assoluto”¹⁴⁸. Già in questo passaggio si riconosce un elemento caratteristico del più maturo progetto bollnowiano di una filosofia ermeneutica: l’analogia tra filosofia e filologia, fondata sull’assunzione metodologica del rapporto circolare tra tutto e parti, che deriva dalla critica a una fondazione ultima del sapere. Del resto Bollnow aveva rivendicato per l’antropologia filosofica e la pedagogia antropologica la stessa procedura ermeneutica¹⁴⁹.

A partire dagli anni Sessanta nell’opera bollnowiana compare direttamente l’espressione “filosofia ermeneutica”. Ad esempio Bollnow vede in *Verità e metodo* di Gadamer, più che un’ermeneutica filosofica, un’opera che abbraccia “l’intero di una filosofia ermeneutica”¹⁵⁰. Per quanto riguarda Dilthey, Bollnow riprende negli anni Settanta la valutazione della sua filosofia come una forma di ermeneutica della vita, e vede in lui il “fondatore di un’ermeneutica filosofica”¹⁵¹; dalla metà degli anni Ottanta questo giudizio varia leggermente: ora Dilthey appare come il “fondatore di una filosofia ermeneutica”¹⁵². Sembra solo un dettaglio, una leggera variazione di tono; eppure si riconosce in questa diversa interpretazione il passaggio sistematico decisivo di Bollnow: proseguire l’ermeneutica della vita abbozzata dall’ultimo Dilthey nel senso di una filosofia ermeneutica dal valore universale, capace di costituire un terreno di incontro tra le principali correnti del dibattito filosofico contemporaneo, ossia il razionalismo critico, la teoria critica della società, e per l’appunto il pensiero ermeneutico. Il dibattito tra Gadamer e Habermas sulla pretesa di universalità dell’ermeneutica ha esercitato un certo influsso sulla svolta bollnowiana. Ma non si devono trascurare gli impulsi che provengono dal campo pedagogico. A partire dalla fine degli anni Sessanta Bollnow inizia a distinguere una “pedagogia ermeneutica” dalla tradizionale pedagogia umanistica tedesca: que-

146. *Ibid.*, p. 212.

147. Dilthey, GS I, p. 419.

148. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 25.

149. “Come il filologo tenta di interpretare il suo testo – scrive Bollnow – e deve presupporre in questo sempre una continua connessione di senso dell’intero per la comprensione di un luogo che sulle prime appaia enigmatico, alla stessa maniera la filosofia tenta qui di interpretare il “testo” della vita umana, così come si presenta nelle singole manifestazioni”. Id., *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 19.

150. Id., *Sprache und Erziehung*, cit., p. 15. È interessante notare che quest’interpretazione bollnowiana è stata confermata dall’ultimo Gadamer, che in un saggio dei primi anni Novanta riconosceva di aver offerto con la sua opera un contributo a una filosofia ermeneutica. Cfr. H. G. Gadamer, “Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule” (1991), in *Gesammelte Werke*, Bd. 10, *Hermeneutik in Rückblick*, Tübingen, Mohr, 1995, pp. 185-205.

151. Bollnow, “Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie”, in *Studien zur Hermeneutik*, Band I, cit., p. 195.

152. Id., “Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie”, in O.F. Bollnow, *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit., 168-188.

st'ultima è la corrente pedagogica dominante nella Germania weimariana, la prima è invece una pedagogia che integra metodo ermeneutico e dimensione critico-empirica della ricerca in campo educativo¹⁵³. Questa distinzione ha posto le basi per l'idea di una filosofia ermeneutica, e questa a sua volta ha contribuito a precisare il campo di una pedagogia ermeneutica. Come si legge in un saggio del 1980, la matura filosofia ermeneutica recepisce pienamente la circolarità di filosofia e scienze empiriche, e si distingue per la natura aperta del sapere di volta in volta raggiunto, in conformità al principio che “non c'è un risultato definitivo, ma sempre solo un approfondimento ulteriormente possibile”¹⁵⁴. In questo saggio sulla filosofia ermeneutica si annuncia già il riposizionamento critico rispetto a Dilthey¹⁵⁵. Abbiamo visto che Bollnow ha cercato di liberare la fondazione delle scienze ermeneutiche dai residui “cartesiani” dell'opera diltheyana, e al tempo stesso ha orientato il comprendere nel senso dell'oggettività e della creatività. Gli ultimi lavori degli anni Ottanta rappresentano un ripensamento dell'opera diltheyana in funzione di una filosofia ermeneutica.

In tre saggi degli anni Ottanta Bollnow rivede la sua interpretazione considerando gli scritti sistematici di Dilthey¹⁵⁶. Bollnow ha innanzitutto tracciato una linea di confine tra la filosofia diltheyana e la fenomenologia husserliana. Bollnow mostra come Dilthey e Husserl usino gli stessi concetti in sensi molto diversi. In Husserl il “vissuto” (*Erlebnis*) ha un valore neutro come contenuto di coscienza presente, l'espressione è considerata nel nucleo significativo e intenzionale veicolato, mentre il significato è collegato alle unità ideali. Invece Dilthey guarda al vissuto come a una totalità strutturata che si raggruppa con altri *Erlebnisse* in unità superiori, all'espressione come emergere della vita inconscia, e al significato come movimento strettamente legato alla vita¹⁵⁷. Queste differenze semantiche degli stessi concetti dipendono in sostanza dalle prospettive diverse: per Husserl la costituzione della coscienza umana, mentre per Dilthey “una considerazione dinamica della vita intesa come potenza creativa che preme per acquistare forma”¹⁵⁸. Di qui Bollnow conclude che l'uso diltheyano dei concetti di vissuto, espressione e significato rende comprensibile il fenomeno della soggettività storica; Dilthey appare come il teorico per il quale la “vita è storica nel senso pieno poiché nei suoi atti creativi [*schöpferische Leistungen*] (forse designati in maniera un po' infelice come espressioni od oggettivazioni) produce qualcosa di nuovo,

153. Id., “Der Erfahrungsbegriff in der Pädagogik”, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 14 (1968), pp. 221-262, in particolare p. 250 sgg, n. 35; cfr. anche Id., “Die geisteswissenschaftliche Pädagogik”, cit., in particolare 68 e sgg.

154. Id., “Hermeneutische Philosophie”, cit., p. 98.

155. Lo si coglie ad esempio dove Bollnow parla dei limiti di una filosofia ermeneutica, assimilati ai limiti del comprendere. Mentre Dilthey non sembra porre limiti al processo del comprendere, Bollnow ritiene qui che la filosofia ermeneutica si imbatte nei suoi limiti quando “irrompe nel mondo qualcosa di privo di senso, che non si lascia integrare in una connessione di senso mediante un'appropriata interpretazione”. *Ibid.*, p. 107.

156. Cfr. Bollnow, “Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag”, in: *Dilthey-Jahrbuch*, cit., Bd. 2 (1984), cit., pp. 28-50; “Dilthey und die Phänomenologie”, in E.W. Orth (Hrsg.) *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, cit., 31-61.; “Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie”, in O.F. Bollnow, *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit., 168-188.

157. Bollnow, “Dilthey und die Phänomenologie”, cit., pp. 49-50.

158. *Ibid.*, p. 46.

che non era predelineato già dall'inizio in essa"¹⁵⁹. La fenomenologia per Bollnow rimane legittima come descrizione di strutture, grazie a cui è possibile guardare alla realtà in maniera fresca, non gravata da pregiudizi e teorie¹⁶⁰. Come tale, essa è un utile strumento (non l'unico) nella cornice della filosofia diltheyana della vita. Nella filosofia ermeneutica bollnowiana la descrizione fenomenologica è infatti propedeutica alla comprensione delle espressioni con cui la vita acquista storicamente nuova forma.

Alla luce degli inediti diltheyani Bollnow riconosce che Dilthey è andato ben oltre l'originario progetto di una fondazione filosofica delle scienze dello spirito e ha posto le basi per una filosofia ermeneutica. "Distinguo – afferma al riguardo Bollnow – tra un'ermeneutica filosofica e una filosofia ermeneutica. La prima sarebbe quella che eleva il metodo sviluppato nelle scienze filologiche a una superiore consapevolezza filosofica. Con il secondo concetto si indicherebbe invece lo sforzo della filosofia di assumere per intero una procedura ermeneutica, ossia di interpretare la realtà del mondo della vita"¹⁶¹. Secondo la tesi bollnowiana Dilthey ha mutuato strumenti concettuali dalla filologia per estenderli all'analisi della realtà nel suo complesso. Il filosofare ermeneutico appare in questa prospettiva come un'impresa che ricorre alla relazione testo-contesto, parti-tutto, per comprendere il senso delle manifestazioni vitali, specie di quelle fissate durevolmente, e pervenire a un grado di sicurezza simile alla filologia. Bollnow è consapevole dei problemi testuali connessi alla sua interpretazione di Dilthey. "Concedo – scrive al riguardo con molta onestà – che questa tesi è arrischiata. Dilthey stesso non ha usato questo concetto di ermeneutica in questo senso generale che oggi è invalso, ma lo ha applicato solo alle scienze dello spirito sia pur in un senso generalizzato a tutti gli ambiti della cultura. Deve rimanere aperta la questione se egli stesso abbia visto questo passaggio così precisamente. Ma penso di agire nel senso di Dilthey se compio consapevolmente questo passaggio da una fondazione delle scienze dello spirito a una filosofia ermeneutica"¹⁶². Bollnow assume per sé la responsabilità di un filosofare ermeneutico che nel senso di Dilthey va oltre Dilthey. Vediamo come. Nella sua revisione dell'interpretazione di Dilthey Bollnow si vede costretto a riconoscere che le categorie della vita – il cuore del programma diltheyano – non sono un frutto della riflessione dell'ultimo Dilthey ma risalgono al periodo precedente il 1900¹⁶³. E tuttavia Bollnow fa notare la sottile differenza tra una prospettiva cen-

159. *Ibid.*, p. 60.

160. Con questo Bollnow non intende bollare la fenomenologia husserliana come storica. La fenomenologia gli appare sotto altri riguardi del tutto legittima. Bollnow vede in Dilthey e Husserl autori che possono essere accostati per quanto riguarda l'analisi del processo attraverso cui la vita produce il suo mondo nella storia. Nello studio del mondo della vita sotto l'aspetto della sua genesi Bollnow individua dunque la possibilità di un dialogo tra fenomenologia e filosofia della vita che travalichi le tradizioni di scuola. Ma questo rimane programma.

161. Bollnow, "Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag", cit., p.50.

162. Id., "Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie", cit., pp. 171-172.

163. Com'è noto, Dilthey aveva soffermato in questa fase l'attenzione principalmente su tre gruppi di categorie, riconducibili al Sé (*Selbigkeit*), all'agire e al patire, e all'essenza, e ne aveva individuato le origini psicologiche: nel primo caso l'esperienza che il Sé viene identificato da ognuno come quello che soggiace a ogni trasformazione e cambiamento della vita; nel secondo caso le cate-

trata sulla genesi delle categorie e una che riguarda esclusivamente il loro valore euristico. “Se anche le tarde riflessioni – scrive Bollnow – sono prefigurate nelle prime elaborazioni, tuttavia non tutti gli spunti dei primi lavori vengono ripresi di nuovo più tardi. Questo vale in particolare per la deduzione genetica dei principii logici a partire dalla connessione della vita immediatamente esperita”¹⁶⁴. Con questo Bollnow sostiene che l’ultimo Dilthey si occupa del valore teoretico delle categorie più che della loro origine¹⁶⁵. La triade principale di categorie cambia in funzione di questo mutamento prospettico: al posto del Sé compare il vissuto, al posto dell’essenza il significato; in più alla categoria di espressione viene attribuito un ruolo centrale. Con il mutamento di prospettiva e la riformulazione delle categorie sarebbe posta la possibilità del passaggio dalla fondazione psicologica delle scienze dello spirito a un filosofare ermeneutico. A questa possibilità Bollnow stesso è interessato. Certo, ora Bollnow riconosce che Dilthey ha tenuto ferma fino alla fine sia la prospettiva psicologica sia quella ermeneutica, ed egli stesso si spinge fino a sostenere che un’indagine psicologico-genetica delle categorie possa essere integrata all’interno di una prospettiva ermeneutica. Ma sulla questione cruciale riguardo alla fondazione del sapere Bollnow non può però seguire il “principio di fenomenalità”¹⁶⁶: il principio secondo cui tutti gli oggetti con cui uno è in relazione sono innanzitutto oggetti di coscienza non sarebbe altro se non una forma di cartesianesimo riveduto e corretto. Per Bollnow le scienze ermeneutiche invece non possono essere fondate sul terreno della coscienza; quando egli parla di passaggio dalla fondazione psicologica a quella ermeneutica della filosofia sta cercando in sostanza in Dilthey e oltre Dilthey un paradigma filosofico alternativo al coscientialismo moderno. Ora secondo Bollnow le categorie di vissuto, espressione e comprendere hanno un senso diverso. “Nel vissuto (*Erlebnis*), che qui acquista una funzione paragonabile all’intenzionalità di Husserl, siamo sin dall’inizio riferiti al mondo, e nel comprendere ne facciamo esperienza come realtà. Nella connessione di esperienza vissuta (*Erleben*), espressione e comprendere la contrapposizione di dentro e fuori, di percezione interna ed esterna è superata”¹⁶⁷. Il senso anti-cartesiano di queste categorie consente a Bollnow di andare contro quello stesso Dilthey che fino all’ultimo lascia indecisa l’alternativa tra cartesianismo e circolarità del processo ermeneutico. Il Dilthey del principio di fenomenalità finirebbe con il privilegiare il contatto del soggetto con i suoi contenuti di coscienza, sia pure allargati all’io penso, sento, voglio, e renderebbe problematico il rapporto tra le proprie rappresentazioni e la realtà. Invece un filosofare ermeneutico muove dal principio che la vita come è vissuta dagli uomini nelle relazioni vitali rappresenta una sfera unitaria e indifferente rispetto alla distinzione interno-esterno; in

gorie corrispondono all’esperienza della resistenza della realtà; e infine l’ultima categoria deriva dall’esperienza che i fatti non hanno tutti la stessa rilevanza. Cfr. Dilthey, GS XIX, pp. 362-379. Cfr. per la revisione del giudizio critico Bollnow, “Dilthey und die Phänomenologie”, cit., p. 39.

164. Bollnow, “Dilthey und die Phänomenologie”, cit., p. 42.

165. Si ricorderà che il mutamento di prospettiva in Dilthey è successivo al 1900, e quindi in una certa misura è avvenuto anche per effetto degli stimoli offerti da Husserl con le *Ricerche logiche*.

166. Cfr. Dilthey, GS V 90, GS XIX 58, GS XIX 173.

167. Bollnow, “Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie”, cit., pp. 180.

essa non c'è un punto archimedeo a partire del quale si possa costruire un edificio sistematico del sapere; il vissuto è riferito sempre a un mondo simbolico già in qualche modo comprensibile, che può essere portato a più chiara e oggettiva espressione attraverso il lavoro interpretativo. Pur riconoscendo che nella categoria di *Erlebnis* l'alternativa tra soggetto e oggetto è superata, Bollnow preferisce spostare l'attenzione dal rivivimento soggettivo alla comprensione delle forme inconsce che assumono le espressioni della vita, proprio per accentuare il carattere di oggettività del comprendere e marcare la distanza da ogni residuo soggettivistico. In definitiva, Bollnow riconosce il valore teoretico del periodo medio, operante anche nel Dilthey dell'ultimo periodo. Tuttavia negli abbozzi del Dilthey maturo Bollnow trova *anche* una forma di filosofare ermeneutico che denuncia ogni tentativo di reperire un fondamento stabile per la nostra conoscenza nella coscienza ovvero nell'esperienza sensibile¹⁶⁸. In questa fase del suo pensiero Dilthey sarebbe riuscito a superare nella sostanza l'alternativa di razionalismo ed empirismo e a porre le basi per una filosofia ermeneutica, mentre ponendo la psicologia descrittiva a fondamento delle scienze dello spirito sarebbe rimasto in qualche modo legato alla *forma* coscienzialistica della gnoseologia moderna¹⁶⁹.

5. Le idee chiave di un'ermeneutica della vita

Il paradigma ermeneutico

Proviamo ora a ricostruire gli aspetti sistematici che distinguono in positivo l'idea bollnowiana di filosofia ermeneutica. Per Bollnow la filosofia ermeneutica “non è più una disciplina filosofica come un'altra, che è definita attraverso un determinato campo oggettivo, ossia le oggettivazioni dello spirito umano, ma la filosofia nel suo intero viene trattata con i metodi sviluppati nell'ermeneutica filologica”¹⁷⁰. Finché ci si muove sul piano della vita e della comprensione in essa contenuta che occorre portare a consapevolezza, ci si muove sul terreno dell'ermeneutica filosofica. Ma se si afferma che “la vita è il testo che occorre interpretare”¹⁷¹, si dice qualcosa di diverso. Infatti l'ermeneutica filosofica si occupa di testi, ma la filosofia ermeneutica si occupa della vita come testo¹⁷². Così cambia anche il concetto di interpretazione: mentre ad esempio nella filologia l'interpretazione si riferisce alla

168. Cfr. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 13-21.

169. Ci sarebbe molto da discutere se il concetto di struttura sia un concetto “cartesiano” ovvero un concetto ermeneutico; personalmente propendo per quest'ultima ipotesi. Cfr. S. Giammusso, “Strutture della vita. La questione di una psicologia ermeneutica a partire da Dilthey”, in *Fenomenologia e società*, 1 (2007), pp. 152-175.

170. Id., “Hermeneutische Philosophie”, cit., p. 92.

171. Id., “Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie”, cit., p. 173.

172. In questo si può notare un'analogia con Paul Ricoeur, che parla di paradigma del testo a indicare la possibilità di estendere i metodi delle scienze storico-filologiche alle scienze sociali. Cfr. P. Ricoeur, “Il modello del testo: l'azione sensata considerata come un testo”, in Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, cit., pp. 177-203.

parola scritta, nell'ermeneutica della vita l'interpretazione ha un senso più generale, dal momento che la si può usare dappertutto si tratti "di intendere uno stato di cose dato come dotato di senso. In modo corrispondente parliamo anche semplicemente di una interpretazione del contesto in questione (*Auslegung des betreffenden Zusammenhangs*)"¹⁷³. Così l'ermeneutica non è più l'arte dell'"interpretazione delle manifestazioni della vita linguisticamente fissate"¹⁷⁴; essa può anche riferirsi a toni musicali, immagini, espressioni, simboli, movimenti, azioni e così via.

Con questo la filosofia ermeneutica di Bollnow avanza una pretesa di universalità, in maniera analoga ad altre correnti della filosofia contemporanea. Sulla scia di Apel Bollnow individua appunto nell'ermeneutica, nel razionalismo critico e nella filosofia critica i tre filoni dominanti della filosofia contemporanea¹⁷⁵. A distinguere la filosofia ermeneutica è la metodologia e lo spirito mutuato dalle scienze storico-filologiche. "E per anticipare subito il mio ultimo convincimento – si legge in un passaggio significativo –: in un tale procedere ermeneutico vedo la sola possibile fondazione della filosofia che dopo tanti tentativi falliti del passato oggi porta ancora avanti"¹⁷⁶. Il riferimento polemico che si legge in questo passaggio è diretto proprio contro le pretese di universalità del razionalismo critico e della critica dell'ideologia. Nel caso dello scientismo, verso cui propende il razionalismo critico, Bollnow ritiene fallito il "concetto di una scienza unitaria (nel senso positivistico) fondata epistemologicamente"¹⁷⁷. Si può intendere questa affermazione bollnowiana nel senso che la dimensione qualitativa del mondo della vita non si lascia ridurre all'universalità del metodo sperimentale. Del resto, Bollnow ritiene che la verità della conoscenza ermeneutica non è separabile dalla verità d'essere¹⁷⁸, ossia dal movimento soggettivo verso la veracità e la volontà di comprendere. Rispetto al razionalismo critico Bollnow può vantare che il suo concetto di verità ermeneutica non è solo formale, ma contiene sempre un'esigenza morale. Più sottile è l'argomento che Bollnow sostiene contro la critica dell'ideologia. Si è visto che anche per lui l'elemento della critica è fondamentale, e questa considerazione si estende a una valutazione positiva dell'illuminismo. Rispetto alla pretesa di universalità della critica dell'ideologia Bollnow avanza però delle riserve. Per Bollnow la critica dell'ideologia (e questo vale anche per la psicoanalisi) ha valore di strumento di indagine ermeneutica, ma non può diventare "visione del mondo" generale, altrimenti scade in qualcosa di rigido e dogmatico che tende a operare in modo riduzionistico. Bollnow non mette in dubbio la validità euristica del porre la cultura in relazione a rapporti sociali ovvero a una sublimazione della pulsione vitale; ma sostiene che la critica dell'ideologia e la psicoanalisi come visioni del mondo muovono dal presupposto secondo cui "ogni cosa che pare buona in realtà è solo par-

173. Bollnow, "Theorie und Praxis in der Erziehung", in *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit. p. 84.

174. Dilthey, GS VII, p. 217.

175. Cfr. K.O. Apel, "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik" (1968), ora in Id., *Transformation der Philosophie*, 2 Bde, Frankfurt, Suhrkamp. 1976, Bd. 2, p. 96. Cfr. Bollnow, "Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin", cit., pp. 298-299.

176. Bollnow, "Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie", cit., p. 172.

177. Id., "Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin", cit., 299.

178. Id., *Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 77.

venza”¹⁷⁹; per Bollnow lo tecnica dello smascheramento rimane invece un’ipotesi di lavoro da verificare di volta in volta nel lavoro di ricerca. “Un pericolo – si legge al riguardo – sorge però dove questa tendenza porta a trascurare differenze essenziali, e soprattutto il creativamente nuovo che si aggiunge nel passaggio dal livello ‘inferiore’ a quello ‘superiore’”¹⁸⁰. Si capisce dunque cosa è in gioco: l’affermarsi di una pretesa universale da parte della critica dell’ideologia e della psicoanalisi restringe l’apertura e la disponibilità a cogliere la specificità dei fenomeni individuali della cultura, per cui si può anche dire che questi saperi, una volta divenuti visioni del mondo, in realtà riducono lo spazio dell’esperienza storica. Bollnow accetta l’ermeneutica critica, ma avanza anche l’esigenza di un’ermeneutica che ristabilisca un rapporto di fiducia con la vita. “Dobbiamo sviluppare nella nostra vita – scrive Bollnow – entrambi gli atteggiamenti in noi, l’intelletto criticamente sveglio e la fiducia che amorevolmente dice di sì”¹⁸¹. Questa duplicità di critica e fiducia corrisponde a un doppio aspetto della verità ermeneutica: c’è la verità di cui si fa dolorosamente esperienza nel confronto critico con i fatti della dura realtà, e c’è una verità che si esperisce nell’esperienza della fiducia e del rilassamento di un’atmosfera serena. Quando Bollnow parla dell’ermeneutica come unica via ancora aperta per la fondazione della filosofia, tiene presente dunque l’esigenza di elaborare una teoria aperta alle scienze che disponga di una propria autonomia, derivante dall’essere critica e al tempo stesso capace di far comprendere la “verità di un mondo riempito di senso”¹⁸².

Un punto fondamentale della filosofia ermeneutica bollnowiana è la correlazione tra vita e comprendere. “All’inizio di una filosofia ermeneutica – scrive Bollnow – sta come datità fondamentale su cui se ne costruisce ogni altra il semplice fatto che nella nostra vita ci è già sempre data una comprensione della vita. Non la acquisiamo a un certo punto, ma in generale poiché viviamo comprendiamo già sempre il mondo in cui viviamo”¹⁸³. La tesi della correlazione tra comprendere e vita fa pensare alla tesi heideggeriana secondo cui comprendere e mondo sono “ugualmente originari”¹⁸⁴. Ma questa affinità non deve trarre in inganno poiché l’ermeneutica della vita non può assumere il comprendere come struttura ontologica; invece essa afferma che “in linea di principio non c’è alcun ‘essere’ dell’uomo prima o dietro il suo agire, piuttosto l’uomo ‘è’ il suo potere che si manifesta con effetti nel suo agire”¹⁸⁵. Al limite si potrebbe pensare all’idea diltheyana di un “comprendere elementare”¹⁸⁶; ma rispetto a Dilthey il concetto di “comprensione della vita” è più preciso: Bollnow si riferisce a una conoscenza che “forma il comune fondamento portante di tutte le forme di conoscenza umana, dietro cui non si può risalire e su cui tutte le altre forme devono essere fondate”¹⁸⁷. Si intende qui quell’oriz-

179. Id., “Das Zeitalter des Mißtrauens”, in *Festschrift für Klaus Ziegler*, hrsg. von H. Catholy u. W. Hellmann, Tübingen 1968, pp. 435-457, p. 435.

180. Id., *Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 99-100.

181. *Ibid.*

182. *Ibid.*, p. 119.

183. Bollnow, “Hermeneutische Philosophie”, cit., p. 94.

184. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 142.

185. Bollnow, *Vom Geist des Übens*, cit., p. 37.

186. Dilthey, GS VII, p. 208.

187. Bollnow, “Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften”, cit., p. 35.

zonte di senso che è già sempre dato per essere situati nel contesto di una cultura, di una lingua, in una sfera del senso comune e dell'ovvio.

I metodi: la descrizione fenomenologica e i concetti ermeneutici

Bollnow ha considerato la descrizione fenomenologica come “fondamento di una filosofia ermeneutica”¹⁸⁸. Dal colloquio autobiografico con Lessing e Göbbeler sappiamo che Bollnow, come già il suo maestro Misch, aveva trattato sempre “con grande rispetto” le *Ricerche logiche* husserliane; e tuttavia aveva considerato la “svolta trascendentale” contenuta nelle *Idee* una soglia da non oltrepassare¹⁸⁹. Come diversi autori della sua generazione, Bollnow vide nella fenomenologia husserliana del tempo di Göttingen un'impresa che in qualche modo “tradiva” lo spirito aperto della prima fenomenologia, basato sulla descrizione. Bollnow guarda alla “variante realistica della fenomenologia”, ad autori come Geiger, Pfänder, Lipps, ad alcuni motivi dello stesso Heidegger, di cui cita spesso la parola d'ordine: “lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso”¹⁹⁰. Questa versione eterodossa della fenomenologia, orientata verso l'oggettività della realtà, è intesa da Bollnow come sforzo di “rendere visibili le cose stesse nella loro autodatià rinunciando a ogni anticipazione costruttiva”. E poi precisa il senso di questa finalità: “Il mezzo di questo far vedere è la descrizione accuratamente eseguita e sviluppata ad arte nella fenomenologia. Essa è sostenuta dalla passione di vedere le differenze e di attaccarsi alla realtà in maniera sempre più solida”¹⁹¹. Si capisce che qui il fine della fenomenologia non è la messa tra parentesi della realtà, quanto piuttosto il contatto con la realtà stessa. La fenomenologia bollnowiana si presenta quindi come una critica dello stesso platonismo fenomenologico. L'ultimo Bollnow scrive esplicitamente che la fenomenologia ortodossa intesa come “visione d'essenze” rappresenta “un errore pericoloso” a causa del “carattere radicalmente astorico del suo apriorismo, che crede di potere sciogliere forme valide al di là del tempo – tali essendo queste essenze – dai contenuti che variano nel corso del tempo, e dunque è convinta che nessuna nuova esperienza possa cambiare alcunché delle essenze, una volta conosciute”¹⁹². La fenomenologia è invece per Bollnow descrizione qualitativa dei fenomeni che insegna a vedere le differenze, “è l'alta scuola del vedere e scoprire differenziato”¹⁹³.

Bollnow mette l'accento sull'analogia tra questo compito della fenomenologia e il ruolo dell'arte e dell'esperienza estetica. La funzione che egli attribuisce alla poesia e alle arti figurative sta infatti “nel far vedere la realtà, e nell'essere organo per la comprensione del mondo. Questo significa sempre: far vedere qualcosa di

188. Lettera a Rodi del 16.2.1986, citato da F. Rodi, “Hermeneutische Philosophie im Spätwerk von Otto Friedrich Bollnow”, in: F. Kümmel (Hg.), *O.F. Bollnow*, cit., p. 76.

189. H.-P. Göbbeler – H.-U., Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., p. 62.

190. Heidegger. *Essere e tempo*, cit., p. 55.

191. Bollnow, “Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin”, cit., p. 333.

192. *Ibid.*, p. 334.

193. Id., “Beschreibung als Mittel der Erkenntnis – Die Kunst der Beschreibung”, in *Universitas*, 31 (1976), pp. 369-382, p. 382.

nuovo che l'uomo finora non aveva visto"¹⁹⁴. La fenomenologia e l'arte hanno in comune un lavoro sulle immagini. Si innesta a questo punto un tratto schopenhaueriano che per lo più è sfuggito agli studiosi del pensiero di Bollnow. Riferendosi al momento visuale-contemplativo dell'atteggiamento fenomenologico, Bollnow scrive: "Verosimilmente questa intuizione per sua origine non è affatto un comportamento conoscitivo, ma estetico, ossia l'uomo si eleva all'intuizione nel momento in cui irrompe in lui il rapporto estetico con il mondo"¹⁹⁵. Bollnow attribuisce al lavoro artistico sul linguaggio (e questo vale tanto per la descrizione fenomenologica quanto per la parola poetica) la funzione di sospendere sia i condizionamenti in cui siamo già sempre implicati per il fatto di avere una comprensione tecnico-pratica del mondo sia l'atteggiamento egocentrico fondato sulla ricerca del piacere e sull'evitamento del dispiacere. La parola poetica e la descrizione fenomenologica si distinguono perché nella poesia si fa ricorso soprattutto all'elemento intuitivo, mentre nella descrizione prevale l'elemento concettuale. Ma entrambe non "vogliono" nulla, piuttosto fanno vedere la realtà e hanno una funzione formativa per l'essere umano. Scrive infatti Bollnow che "se l'arte ci fa vedere le cose per come sono a partire da loro stesse, così si trasforma anche l'uomo che si affida alla sua guida. Essa lo libera dalla sua chiusura in se stesso e lo risveglia alla sua più propria e interiore essenza"¹⁹⁶. Questa tesi va letta insieme alla teoria dell'esercizio, che Bollnow era andato sviluppando negli anni Settanta sotto l'influsso della filosofia orientale e dello zen giapponese: si ricorderà che l'esercizio per lui non ha solo la funzione di far apprendere un'abilità tecnico-pratica, ma è qualcosa capace di trasformare la stessa dimensione interiore. Bollnow aveva cioè riconosciuto una funzione meditativa dell'esercizio, che ora sviluppa sotto l'aspetto della teoria fenomenologica e dell'arte. La descrizione fenomenologica è un'arte, cioè una pratica che occorre esercitare "con una dedizione dimentica di sé"¹⁹⁷. Ma tale pratica non solo permette di vedere le cose per come sono, ma trasforma anche chi la pratica, né più né meno che un qualsiasi altro esercizio se vissuto con un atteggiamento di "raccolimento interiore"¹⁹⁸. Descrivere i fenomeni, sia quelli che appartengono al campo propriamente percettivamente visibile, sia quelli appartenenti al campo della cultura e dello spirito, si fonda sulla capacità di "vedere". E questo non è affatto un'apprensione immediata, riducibile a un momento puramente percettivo-intellettuale, ma una condizione complessa, in cui innanzitutto viene meno l'interesse pratico, schopenhauerianamente la volontà, e si profila la possibilità "di un recepire puro nella passività dell'atteggiamento contemplativo"¹⁹⁹. Questo può av-

194. Bollnow, "Die Dichtung als Organ der Welterfassung", *Forschungsberichte zur Germanistik*, hrsg. vom Japanischen Verein für Germanistik im Bezirk Osaka-Kobe XIV (1973), pp. 1-20, p. 18. Bollnow riprende qui un gustoso aforisma di Wilde e sostiene che non è l'arte a imitare la natura, ma il contrario: e questo va inteso nel senso che "innanzitutto la presentazione ci rende un oggetto significativo; non vediamo più come in precedenza avevamo visto, e questo nuovo, più profondo vedere, l'arricchimento del nostro mondo che ne consegue, è ciò che offre profonda gioia". *Ibid.*, p. 8.

195. Id., "Der Weg zur Anschauung – ein Beitrag zur Philosophie der Erkenntnis", *Universitas*, 36 (1981), 1137-1146, p. 1139.

196. Id., "Die Dichtung als Organ der Welterfassung", cit., p. 14.

197. Id., "Beschreibung als Mittel der Erkenntnis – Die Kunst der Beschreibung", cit., p. 381.

198. *Ibid.*

venire perché già si è stabilito il “rilassamento di uno stato d’animo sereno e poggiante in se stesso”²⁰⁰. Si nota qui in maniera efficace l’unità del pensiero bollnowiano: attraverso l’esercizio di un’arte è possibile autoeducarsi a una condizione che predispone lo spirito a tonalità emotive aperte, in cui non si fa solo esperienza di una certa verità del mondo, ma si intuisce una più profonda verità di se stessi, dal momento che tale condizione sospende la volontà egocentrica e fa apparire le cose per quello che sono. Quello che avviene nell’esercizio meditativo di un’arte, nel suo caso l’arte della descrizione fenomenologica, avviene anche nella contemplazione dell’arte. Se uno apprende a vedere le immagini artistiche per quello che lasciano vedere a partire da loro stesse, è data anche la possibilità di accedere a una dimensione del proprio essere in cui non c’è né vantaggio né svantaggio. Interpretando liberamente possiamo dire che in questa dimensione non c’è ego, ma solo vita che scorre.

Bollnow attribuisce alla descrizione così concepita un importante ruolo nel contesto del sapere. Secondo l’ermeneutica della vita il momento iniziale di ogni sapere sta in una qualche forma di comprensione della vita, quindi ogni descrizione muove sempre da categorie linguistiche di una certa cultura e dipende essa stessa da una teoria implicita o esplicita, ossia da una precomprensione della vita. Tuttavia quando l’accuratezza della descrizione si adegua al suo oggetto in modo da far apparire l’orizzonte soggettivo di aspettative del tutto inadeguato, la descrizione ha un effetto dirompente che rende possibile una nuova, più oggettiva comprensione. “La grande arte della descrizione consiste nell’essere desti per l’inaspettatamente nuovo che le si mostra e rende inutilizzabili gli schemi preconfezionati”²⁰¹. La descrizione è così un paziente esercizio di attenzione che costringe a guardare in maniera accurata ai fenomeni per cercare non gli elementi tipici, ma gli elementi nuovi e individuali; al tempo stesso è un esercizio sul linguaggio, che occorre rendere più elastico possibile per adeguarlo all’oggetto e renderlo visibile. Nel complesso la descrizione appare come un fenomeno in cui si intersecano una molteplicità di piani. Il piano conoscitivo è strettamente collegato a quello etico, visto che “è necessario un faticoso processo di purificazione per far vedere le cose puramente a partire da loro stesse”²⁰². Nella descrizione il superamento ascetico dell’egocentrismo culmina nella visione intuitiva, che ha essa stessa una ricaduta eticamente significativa: “Nel volgersi alla pura intuizione – si legge in un passaggio interessante – l’uomo si trasforma nella sua essenza interiore”²⁰³. Sospendendo la comprensione pratica, la descrizione intuisce la realtà e ne accresce il significato; e al tem-

199. Id., “Die Dichtung als Organ der Welterfassung”, cit., p. 13.

200. Id., “Beschreibung als Mittel der Erkenntnis – Die Kunst der Beschreibung”, *op. cit.*, *loc. cit.* In “Der Weg zur Anschauung – ein Beitrag zur Philosophie der Erkenntnis” (cit., p. 1142), Bollnow parla di “un’anima accordata su una tonalità emotiva tranquilla e serena” e della calma come condizioni per elevarsi all’intuizione. Il parallelo con le tonalità emotive aperte è tanto più stringente in quanto Bollnow pone in relazione nello stesso passaggio le tonalità delle crisi con i momenti decisivi in cui si riconosce l’essenziale per la propria vita. Quindi è come se le tonalità chiuse disponessero al rinnovamento attraverso la decisione critica, mentre le tonalità aperte rendono possibile la visione interiore.

201. Id., “Beschreibung als Mittel der Erkenntnis – Die Kunst der Beschreibung”, p. 379.

202. “Der Weg zur Anschauung – ein Beitrag zur Philosophie der Erkenntnis”, cit., p. 1145.

203. *Ibid.*, p. 1141.

po stesso forma la soggettività in senso critico: viene fuori una soggettività profonda che si libera dai pregiudizi e guarda la realtà per quello che è. In questo senso il piano esterno e il piano interno diventano una sola cosa nel processo del vedere fenomenologico. In particolare, Bollnow distingue tra una descrizione oggettiva e una articolante. La prima fa vedere caratteristiche di un oggetto prima non notate; in questa si richiede precisione nel guardare attentamente e nel restituire il fenomeno per il mezzo dell'espressione linguistica. La seconda rende visibile una forma a partire da uno sfondo non formato (*Gestalten aus dem Ungestalteten*); in questo caso "la descrizione porta fuori il suo oggetto solo nel descrivere" ed è "una prestazione creativa"²⁰⁴. Questa formulazione richiama subito alla mente il concetto del comprendere creativo; e in qualche misura gli corrisponde. Nel contesto di una filosofia ermeneutica la descrizione articolante è una forma di uso evocativo del linguaggio che aspira a far vibrare le cose e a farle parlare da sé. Un tale uso metaforico del linguaggio si oppone alla discorsività della logica tradizionale e rinvia a un diverso tipo di logica. Nell'ultimo Bollnow il tema fenomenologico della descrizione si salda così in maniera del tutto naturale con quello di una logica ermeneutica capace di sviluppare concetti aderenti alla dinamicità della vita.

In più occasioni Bollnow ha affrontato il tema di una logica ermeneutica discutendo le argomentazioni già sostenute su questo terreno da Hans Lipps e Georg Misch. Si è già ricordato come Bollnow abbia trovato in Lipps molti spunti validi di riflessione²⁰⁵. Bollnow si è confrontato in particolare con l'argomento lippsiano secondo cui le "concezioni" del linguaggio sarebbero una forma di "gabbia" in cui siamo sempre implicati e lo ha criticato: "Se si procede [*scil.*: nel campo dell'ermeneutica] – scrive Bollnow – con uno sguardo 'criminalistico' che vuole sempre solo scoprire implicazioni (*Verstrickungen*), poi gli strumenti concettuali che vi sono coinvolti rendono impossibile seguire il processo produttivo in cui qualcosa di nuovo e più profondo risulta nell'incontro tra la precomprensione presente che fa da guida e le difficoltà emergenti; detto in generale: in cui lo spirito umano si sviluppa in maniera sempre più differenziata da un fondamento e un'origine che sorreggono. Seguire questa via di sviluppo che conduce in un futuro aperto sarebbe il compito di una logica ermeneutica adeguatamente intesa"²⁰⁶. In questo denso passaggio Bollnow imputa a Lipps l'aver perso di vista il movimento della vita attraverso cui si produce il nuovo. Lipps è sì autore di una logica ermeneutica, ma la

204. Bollnow, "Versuch über das Beschreiben", in *Hommage à Richard Thieberger*, 1998, p. 63.

205. A Lipps ad esempio è riconducibile il carattere esistenziale impresso da Bollnow al concetto dell'interpretazione per sottolineare che l'interpretazione è un atto eticamente rilevante, dal momento che con l'uso dei concetti si forma la stessa vita. Da Lipps Bollnow ricava inoltre il motivo che potremmo chiamare l'unità di logos ed ethos; Lipps è poi l'autore di una logica ermeneutica che si era prefissa di riformulare i concetti logici ancorandoli alla dimensione esistenziale. Alla figura di Hans Lipps Bollnow ha dedicato una serie di studi specifici. Cfr. al riguardo gli studi raccolti nel secondo volume delle *Studien zur Hermeneutik*, II, cit., ma il riferimento alla teoria del linguaggio e per certi versi anche all'etica di Lipps (di cui Bollnow non apprezzava il rigorismo) in realtà corre attraverso tutta l'opera bollnowiana. Oltre gli scritti bollnowiani già citati, cfr i saggi "Zum Begriff der hermeneutischen Logik", in H. Delius-G. Patzig (hrsg.), *Argumentationen. Festschrift für Josef König*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, pp. 20-42, e dell'ultimo Bollnow, "Lebensphilosophie und Logik, cit.; e "Hans Lipps: Die menschliche Natur", in *Dilthey-Jahrbuch*, cit., Bd. 6/1989, pp. 99-126.

206. Bollnow, "Zum Begriff der hermeneutischen Logik", cit., p. 41.

sua prospettiva è incentrata sui modi del giudizio attraverso cui l'esistenza si compie nel linguaggio, l'uomo diventa se stesso parlando²⁰⁷. La logica ermeneutica deve invece rendere conto del modo in cui la vita si sviluppa proprio a partire dalle precomprensioni date. Nella prospettiva di Bollnow l'accento cade sulla vita come sorgente inesauribile che sostiene le sue forme e le differenzia. Ecco dunque l'interesse per il comprendere come processo che porta oltre il comprendere già dato.

Bollnow guarda a Misch come all'autore che ha posto le basi per un nuovo tipo di logica ermeneutica. Ben prima che le lezioni di logica di Misch venissero rese pubbliche, Bollnow ha richiamato di continuo questo importante lavoro mischiano, dedicandovi numerosi scritti²⁰⁸. Bollnow ritiene che il merito di quest'opera stia "nell'aver aperto un decisivo passaggio attraverso i limiti di un atteggiamento epistemico puramente discorsivo-razionale e aver raggiunto così un fondamentale ampliamento nella problematica della teoria del sapere, in cui viene riconosciuta anche all'espressione evocativa un'importante funzione conoscitiva"²⁰⁹. Misch appare come l'autore che ha riconosciuto il potere dell'atto evocativo con cui si rende visibile l'oggettività del reale. Nella sua logica Misch aveva rivendicato spazio per un concetto di oggettività tipico dei saperi umanistici. Nei concetti della poesia e della mistica, nella metafisica e anche nelle *Geisteswissenschaften* Misch trovava infatti esempi di evocazione. Bollnow assume l'idea che l'evocazione sia un atto linguistico che usa parole ordinariamente comprese per far riferimento e dare a intendere qualcosa di diverso; essa rende conto del detto diltheyano: "un'esplicazione che sia nel contempo un creare (*schaffen*)"²¹⁰. In Bollnow evocare significa dunque un atto creativo con cui, da un lato, si sviluppa quello che è potenziale nella vita, d'altra parte si produce qualcosa che può creativamente comprendere meglio quanto fin allora noto. "Questa prestazione creativa dell'esplicazione – scrive Bollnow – si mostra anche in ogni interpretazione penetrante di un oggetto della cultura; infatti essa non solo sviluppa quello che c'è ma porta oltre produttivamente e mette in risalto qualcosa di nuovo a partire dal fondamento non espresso... Ogni interpretazione che penetri in profondità è anche un atto creativo che porta oltre. Essa accresce il contenuto dell'oggetto interpretato e si inserisce nella crescita del mondo storico-spirituale"²¹¹. La profondità chiamata in gioco in questo passaggio si riferisce allo sfondo non espresso della vita. Solo in questo senso che rende visibile qualcosa di inconscio si ha evocazione, e per questo motivo l'evocazione è

207. Cfr. Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, su cui cfr. almeno il Dilthey-Jahrbuch 6/1989, interamente dedicato a Lipps e tra i lavori più recenti Gerhard Rogler, *Die hermeneutische Logik von Hans Lipps und die Begründbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis*, Würzburg, Ergon, 1998.

208. Cfr. soprattutto Bollnow, "Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Die Logik-Vorlesung von Georg Misch", in *Studien zur Hermeneutik*, II, cit., 46-193; cfr. anche "Georg Misch und der Göttinger Kreis", *Studien zur Hermeneutik*, II, cit., pp. 19-45. Per il testo originale del corso di lezioni mischiane sulla logica cfr. G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, cit., di cui sul finire degli anni Novanta è stata pubblicata anche la parte introduttiva con il titolo *Logik und Einführung in die Grundlagen des Wissens: die Macht der antiken Tradition in der Logik und die gegenwärtige Lage*, Hrsg. von Gudrun Kühne Bertram, Sofia, Critique & Humanism Publ. House, 1999.

209. Bollnow, "Der Aufbau der Logik...", cit., p. 192.

210. Dilthey, GS VII, p. 231.

211. Bollnow, "Georg Misch und der Göttinger Kreis", cit., p. 45.

essa stessa creativa. Possiamo rappresentare simbolicamente questo concetto dell'interpretazione quale evocazione produttiva come il tratto che "completa" il circolo ermeneutico. Si ricorderà infatti che il primo compito dell'ermeneutica della vita è il portare alla luce il comprendere irriflesso presupposto nelle relazioni vitali; ora il cerchio si chiude con il movimento opposto che va dall'interpretazione alla vita. In verità la parola che evoca produttivamente uno sfondo inconscio rinnova la vita nell'atto stesso del comprendere e "apre" la forma circolare. Così il circolo ermeneutico diventa così il simbolo della storicità del mondo umano: esso rappresenta in un'immagine il cammino del sapere dalle espressioni della vita al comprendere e d'altra parte anche l'accrescimento della vita nel comprendere, che interpretando il passato dà forma anche al presente e al futuro.

Il campo di una ermeneutica della vita

La filosofia ermeneutica di Bollnow ha una portata che abbraccia allo stesso tempo "*Uomo e natura*", come significativamente si intitola il suo ultimo scritto, rimasto incompiuto. Vediamo innanzitutto cosa caratterizza un "approccio ermeneutico" al mondo umano. Si legge in un tardo saggio: "Per noi la via – così mi sembra – non può più condurre dal mondo all'uomo, ma dall'uomo al mondo. Questo significa: la vita umana, la vita vissuta dall'uomo con le sue relazioni vitali che lo collegano al mondo circostante deve essere il punto d'avvio di una riflessione filosofica"²¹². Bollnow tiene a distinguere retrospettivamente il suo approccio da modelli cosmologici e ontologici. Il paradigma ermeneutico rivendica il primato del mondo della vita nel tessuto delle sue relazioni. Una forte consapevolezza storica costringe a rinunciare a un qualsiasi punto archimedeo su cui far leva per costruire immagini dell'uomo normative. Se una "ermeneutica della vita" intende "la vita come un testo comprensibile con un'interpretazione", un approccio ermeneutico all'antropologia procede quindi "non molto diversamente da qualsiasi interpretazione filologica di un testo"²¹³, in una "una procedura che comprende senso e interpreta senso"²¹⁴. Si è già riferito dei quattro principi metodologici con cui l'antropologia filosofica e la pedagogia antropologica guardano "al 'testo' della vita umana"²¹⁵; nel complesso essi delineano una procedura circolare che indaga la funzione che un testo svolge all'interno di contesto e pone inoltre la questione di come debba essere inteso il contesto perché quel testo risulti significativo. Questa procedura circolare tra parti e tutto si può applicare a qualsiasi fenomeno della sfera umana; si può rendere conto in maniera adeguata anche di fenomeni più vicini alla dimensione vitale come il pudore, l'imbarazzo, la rabbia. Decisivo è l'andamento dell'indagine che muove dalla precomprensione già sedimentata nel mondo della

212. Bollnow, "Philosophische Anthropologie", *Universitas*, 41 (1986), pp. 846-855, p. 847.

213. Id., "Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik", cit., p. 38.

214. Id., "Pädagogische Anthropologie als Integrationskern der allgemeinen Pädagogik", in A. Flitner/H. Scheurl (Hrsg.), *Einführung in pädagogisches Sehen und Denken*, München-Zürich 1985 (11. te Aufl.), pp. 196-207, p. 200.

215. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, cit., p. 19. Cfr. anche l'espressione equivalente che si trova a pag. 21: "il testo che l'antropologia filosofica si preoccupa di interpretare".

vita e aspira “a condurla a una determinazione più precisa con un’interpretazione filosofica in cui fa confluire la ricerca svolta nei saperi particolari”²¹⁶. Questo approccio ermeneutico all’antropologia si guarda da “costruzioni affrettate”²¹⁷ e attribuisce ai risultati di discipline come la biologia, psicologia e psicopatologia, l’etnologia, sociologia e storia pari dignità nella comprensione dell’umano. Scienze particolari e filosofia entrano in un processo circolare, in cui nessun momento particolare ha un primato poiché “la vita si sviluppa ... nell’interazione continua di una precomprensione e una nuova esperienza”²¹⁸. In questo modo l’approccio bollnowiano si distingue da approcci antropologici concorrenti poiché rientra del tutto nel paradigma di un filosofare ermeneutico.

Il filosofare ermeneutico bollnowiano va oltre il culturalismo della tradizione storicistica da Vico a Dilthey. Bollnow può ben riconoscere che sono posti limiti al comprendere, ma essi non si identificano con la tradizionale distinzione fra l’ambito umano, fatto dall’uomo e quindi comprensibile, e l’ambito della natura, estraneo all’uomo e quindi incomprensibile. Se si ricorda come Bollnow ha impostato lo studio di fenomeni della sfera umana, come ad esempio il pudore, o la stazione eretta, si comprenderà come egli stesso abbia cercato il senso dei fenomeni assumendo la sfera della “vita” come qualcosa di neutro rispetto alla distinzione tra natura e cultura, e originariamente dotato di senso. La posizione di Bollnow è qui affine a quella di uno Scheler che parla di “indifferenza psicofisica del corpo” e del Plessner che considera il comportamento del corpo il luogo in cui natura e cultura sono indissolubilmente fuse. Ma c’è un altro aspetto che porta l’ermeneutica della vita nel senso della tradizione storicistica oltre quest’ultima: l’idea che una comprensione della natura possa dischiudere una più profonda verità riguardo alla vita stessa. Sotto questo punto di vista si può notare l’apertura interculturale della filosofia bollnowiana, che recepisce sul terreno dell’ermeneutica motivi della filosofia orientale.

A partire dalla metà degli anni Ottanta Bollnow ha scritto una serie di saggi significativi sulla comprensione della natura. In questo contesto Bollnow intende la “natura originaria” come “l’insieme di quello che sussiste indipendentemente dall’uomo, quanto è cresciuto da sé a differenza di quello che è stato fatto dall’uomo”²¹⁹. Bollnow si riferisce alla natura come “*natura naturans*”²²⁰; infatti per la *natura naturata* vale il principio culturalistico secondo cui un fenomeno della natura risulta comprensibile perché è già sempre incluso nell’ambito di una cultura. La *natura naturans* invece non può essere considerata come un oggetto culturale. Ma a differenza della filosofia romantica, Bollnow non attribuisce alla natura una “soggettività” e guarda piuttosto al rapporto uomo-natura come punto di partenza²²¹. Il dominio tecnico della natura secondo Bollnow tende a soddisfare i bisogni umani, ma estranea dalla “essenza propria” (*Eigenwesen*) della natura. “Noi vediamo sempre le cose in relazione ai nostri bisogni – si legge in un tardo saggio sullo zen

216. Bollnow, “Philosophische Anthropologie”, *Universitas*, 41 (1986), p. 848.

217. Id., “Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien”, cit., p. 33.

218. Id., “Hermeneutische Philosophie”, cit., p. 101.

219. Id., *Mensch und Natur*, cit., p. 79.

220. Id., *Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 164.

221. Id., “Hermeneutische Philosophie”, cit., p. 101.

giapponese –, a partire da noi, noi siamo quelli che le interroghiamo. Ma non vediamo mai le cose per come sono in se stesse, nella loro propria essenza, mai in quello che hanno da dire a partire da sé²²². Il far “parlare” le cose da sé richiede alcune precisazioni. Intanto, è bene ricordare che Bollnow si è formato come fisico sperimentale e sa per esperienza diretta cosa sia la riduzione dell’esperienza della natura a forme geometriche e calcoli matematici. “La natura – leggiamo in un tardo saggio – si forma secondo le proprie leggi. Le sue linee che decrescono, curvano e poi si ritrovano non si lasciano comprendere secondo forme geometriche calcolabili”²²³. Bollnow sostiene l’eccedenza della natura naturans rispetto alla natura naturata. Il compito di un’ermeneutica della natura è allora risvegliare la relazione alla natura, “al sentimento profondamente rispettoso del legame con la natura”²²⁴. Il suo approccio non è contrario in linea di principio alla tecnica, ma ritiene che il controllo tecnico della natura vada contenuto “nella misura necessaria alla vita”²²⁵. In maniera significativa l’ultimo Bollnow propende per posizioni ecologistiche. Egli richiama l’attenzione sul valore insostituibile della relazione con la vita vegetativa, con il “verde”, gli alberi, i giardini. Nella sua tipica forma, a metà tra filosofia e pedagogia, Bollnow propone possibilità di un nuovo rapporto con la natura come antidoto all’invadenza della concettualizzazione logico-matematica. Un ethos specifico sostiene la sua filosofia ermeneutica: il principio di un timore reverenziale di fronte alla natura, che si estende a ogni creatura²²⁶. Attraverso la mediazione dell’etica di Albert Schweitzer riaffiora la categoria del timore reverenziale. Qui tale categoria indica una relazione vitale con la natura che ne rende possibile uno specifico tipo di esperienza. Bollnow recepisce Schopenhauer e l’Oriente, e in particolare il senso della natura nella tradizione dello zen giapponese. Egli cita il filosofo buddhista Ueda, che con il concetto di “natura” intende che una cosa è così come è da se stessa e quindi, ad esempio, che il fiore fiorisce da sé²²⁷. Questo concetto meditativo della natura in Bollnow appare anche in relazione con il compito della fenomenologia di mostrare i fenomeni per come appaiono da sé, e con un motivo proveniente dalla tradizione panteistica romantica (la teoria schubertiana degli “attimi cosmici” in cui si rivela la vita come un tutto). Lo stretto intreccio di questi fili conduttori si trova esemplificato nel dialogo che Bollnow ha condotto nel 1986 con il filosofo della religione Keiji Nishitani, e di cui sono testimonianza la lunga lettera a Nishitani del giugno 1986 e lo scritto “Zu einem zen-buddhisti-

222. Id., “Zu einem zen-buddhistischen Spruch”, in: *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit., p. 65.

223. Id., “Die Stadt, das Grün und der Mensch”, in *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit., p. 51.

224. Id., “Krise und Chance unserer Zeit”, in *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit., p. 41.

225. Id., *Mensch und Natur*, cit., p. 87.

226. Id., “Die Ehrfurcht vor dem Leben als ethisches Grundprinzip”, in *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit., p. 113.

227. A sua volta Ueda ha ripreso il motivo della circolarità ermeneutica tra parola e mondo; cfr. Ueda Shizuteru, “Eckhart und Zen am Problem Freiheit und Sprache”, in *Beihefte der Zeitschrift fuer Religions- und Geistesgeschichte. Joachim Wach Vorlesungen der Philipps Univ. Marburg*, Köln, J. Brill, 1989, pp. 21-92. Sui rapporti tra la tradizione filosofica giapponese e la filosofia europea rinvio a G. Vianello, M. Cestari, K. Yoshioka, *La scuola di Kyōto. Kyōto-ha*, a cura di Grazia Marchianò, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1996; cfr. anche l’antologia di testi *Messaggeri del nulla. La scuola di Kyōto in Europa*, a cura di G. Vianello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.

schen Spruch”. Nel corso del dialogo Nishitani aveva accennato a un noto koan della tradizione zen, il caso 16 del Mumon-kan, intitolato “Campane e vesti”, specie all’idea che si dovrebbe ascoltare non con gli orecchi, ma con gli occhi. Küm-mel riferisce di un ulteriore manoscritto inedito, in cui Bollnow afferma riguardo al koan: “mi apparve subito chiaro poiché in esso mi parve riassunta una profonda esperienza metafisica”²²⁸. Cos’è dunque questa esperienza che va al di là dell’apparente contraddizione tra l’ambito della visione e quello dell’udito? Bollnow riprende il motivo secondo cui si dovrebbe “ascoltare con gli occhi” e lo interpreta nel senso della sua ermeneutica della natura: “A rendere così interessante il detto zen – spiega Bollnow – è il fatto che porta l’attenzione su un punto: nella vita quotidiana non ascoltiamo con gli occhi ... Rispetto all’atteggiamento naturale l’esigenza di ascoltare con gli occhi significa un rivolgimento radicale”²²⁹. Occorre apprendere a guardare le cose della natura come se avessero qualcosa da dirci. Questo compito di comprendere e far vedere la natura nel suo “esser così” risulta della massima importanza morale: in gioco è il rispetto ecologico dell’ambiente e il timore reverenziale per ogni creatura naturale, ma anche la possibilità di comprendere “il proprio fondamento d’essere”²³⁰. Quando Bollnow parla di comprendere la natura, sta dunque sostenendo che occorre liberarsi di quella cattiva soggettività che si manifesta nella direttività, nel dominio tecnico, nell’egocentrismo che riduce la natura a oggetto con cui soddisfare i propri bisogni. Anche qui si può notare una certa continuità nel pensiero bollnowiano. Infatti Bollnow ritiene che la comprensione ermeneutica sia strettamente legata alla verità del proprio essere e ora estende al campo della natura quell’atteggiamento di veracità, ascesi, apertura all’esperienza che aveva individuato come criterio di verità già negli scritti sulla metodologia delle scienze ermeneutiche. La differenza fondamentale tra l’ermeneutica antropologica e l’ermeneutica della natura sta nel fatto che il mondo umano può essere considerato come un testo, mentre la natura non parla la nostra lingua. Se nel testo si mostra linguisticamente un senso, nell’incontro con la natura “è presente un senso, ma non possiamo dire quale. È l’esser dotato di senso (*Sinnhaftigkeit*) in quanto tale”²³¹. Per comprendere il senso che la natura ha da comunicarci, occorre sì timore reverenziale per accostarsi ad essa, ma anche una particolare forma di logos ermeneutico.

Come accennato, Bollnow si è richiamato al concetto mischiano di evocazione e parla esplicitamente di descrizione evocativa²³². Con questo concetto egli si rife-

228. Bollnow, manoscritto inedito preparatorio a “Zu einem zen-buddhistischen Spruch”, p. 2 (citato secondo Küm-mel, *Mensch, Natur und Sprache*, cit., p. 53).

229. Bollnow, “Zu einem zen-buddhistischen Spruch”, cit., p. 65. Non è qui in discussione il valore della soluzione che Bollnow offre ai fini della pratica zen; infatti la seconda la tradizione zen la soluzione del caso ha senso innanzitutto nella relazione tra maestro e allievo. Interessante è l’interpretazione filosofica di un enigma insolubile sotto l’aspetto intellettuale come mezzo che sospende la volontà e induce apertura interna ed esterna.

230. Id., “Die Dichtung als Organ der Welterfassung”, cit., p. 13.

231. Bollnow, “Versuch über das Beschreiben”, cit., p. 73.

232. Secondo Klaus Giel questi due motivi della descrizione e della comprensione della natura, tra loro strettamente intrecciati, sono “in sostanza i due tratti caratteristici con cui negli ultimi scritti la ‘filosofia ermeneutica’ viene separata e distinta dall’‘ermeneutica filosofica’”. Cfr. K. Giel, “Umriss einer hermeneutischen Philosophie. Zwischen Phänomenologie und Lebensphilosophie”, cit., p. 36.

risce a un atto linguistico di tipo metaforico che deve “colpire nel segno” (*treffen*), deve far vibrare le cose e portarle a parlare da sé. Una tale descrizione evocativa non suppone oggetti già belli e pronti che attendono solo di ricevere il loro nome: essa li rende visibili nella sua articolazione. In un passo significativo leggiamo al riguardo: “Essa [scil.: la descrizione] è una prestazione creativa in quanto dà forma a partire da uno sfondo non formato. Possiamo anche dire che la descrizione porta fuori il suo oggetto solo nel descrivere. Il ‘portar fuori’ va preso del tutto alla lettera. Esso porta alla luce qualcosa che prima era nascosto”²³³. Bollnow pensa dunque alla descrizione evocativa come un lavoro sul linguaggio che “risvegli” a un’esperienza della natura e vada oltre la sfera delle precomprensioni abituali. L’esperienza della natura nella descrizione evocativa è simile all’esperienza estetica per il fatto che si compie nella descrizione²³⁴. Tuttavia egli intende qualcosa di più profondo della semplice esperienza del bello: “ci sono nella vita – si legge nel saggio – momenti in cui all’improvviso qualcosa si interrompe nel mondo a noi divenuto abituale e ovvio, che ci getta fuori dalla vita quotidiana: il blu puro di una campanula sul margine di un sentiero nel bosco, l’odore di resina nel calore estivo di una pineta, la ninfea bianca sul nero abissale dello stagno, oppure ancora lo sguardo stupito e indifeso di un bambino. Sentiamo qui che c’è qualcosa che ci parla e che che vuole dirci qualcosa, e che in questo modo ci pone delle questioni di fronte a cui dobbiamo prendere posizione. Con un’espressione del naturalista romantico Schubert intendo chiamarli attimi cosmici perché in essi prende in noi il sopravvento il presentimento di un profondo legame con il fondamento dell’essere”²³⁵. Bollnow allude alla possibilità che qualcosa di familiare appaia invece come dotato di un potere estraniante: è un’esperienza limite in cui il senso ordinariamente compreso per così dire risulta sospeso e si comprende da una soggettività più profonda. I mistici e i poeti conoscono quest’esperienza in cui un oggetto in apparenza banale rinvia alla totalità dell’essere²³⁶. Non a caso attraversa tutta l’opera bollnowiana un forte interesse per la mistica²³⁷, cui si accompagna un senso pratico altrettanto forte: per lui l’esperienza del tutto nella parte, l’esperienza del legame con la vita nel suo complesso, in realtà sostiene ed esorta ad agire nel mondo

233. Bollnow, “Versuch über das Beschreiben”, cit., p. 63.

234. Id., “Über den Begriff der ästhetischen Wirkung bei Josef König”, in *Dilthey-Jahrbuch*, cit., Bd. 7/1990-91, pp. 13-43, in particolare p. 26.

235. Id., “Versuch über das Beschreiben”, cit., p. 59.

236. Non sorprende che uno dei più lucidi interpreti del fenomeno del misticismo si sia richiamato a Bollnow. Cfr. Carl Albrecht, *Das Mystische Erkennen – Gnoseologie und philosophischen Relevanz der mystischen Relation*, Bremen, Schünemann Verlag 1958 (reprint: 1982); cfr. le pp. 42 sgg e 349 sgg.

237. Si è visto come il concetto bollnowiano dell’esercizio si richiami espressamente allo spirito del buddhismo zen giapponese, ma nelle opere bollnowiane si trovano anche rinvii alla mistica cristiana, ad esempio in *Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 87, o più genericamente a un “sentimento religioso fondamentale”, e questo lo si trova ad esempio in *Wesen und Wandel der Tugenden*, cit., p. 120. Secondo Kümmel nelle formulazioni dell’ultimo Bollnow risuona soprattutto la tradizione dello zen giapponese, che Bollnow aveva conosciuto direttamente nei suoi soggiorni in Giappone. (Cfr. Kümmel, *Mensch, Natur und Sprache*, cit., p. 52). Alla tesi di Kümmel, che condivido, aggiungo solo che attraverso lo zen Bollnow aveva riscoperto Meister Eckhart. In termini ermeneutici: attraverso l’esperienza dell’estraneo aveva appreso a guardare con altri occhi anche alla propria tradizione.

con rinnovato impegno. In questo contesto Bollnow lascia intendere che l'uso evocativo del linguaggio rende possibile un'esperienza "ermeneutica": l'esperienza che la connessione pratica della vita centrata sull'io attivo nel mondo non è l'unica possibile e che la comprensione diretta e immediata dell'unità della vita può portare a un diverso senso dell'essere, più pieno, più pervaso di gioia, disposto a comprendere la natura e gli altri a partire da un loro centro. Il senso che si comprende in questo caso non si può mai rendere del tutto oggettivamente nei termini universali del linguaggio discorsivo scientifico, ma è tale che fa essere uno con la vita, in un legame di gratitudine, fiducia e speranza per tutto quello che la vita ha da offrire. Trattata da Bollnow, la descrizione evocativa è dunque quella forma disciplinata di uso del linguaggio, un esercizio "ascetico" simile allo zen, che porta il linguaggio stesso ai limiti della dicibilità per risvegliare a un'esperienza più profonda dell'essere. Così la questione di una comprensione della natura si raccorda alla più generale idea di un filosofare ermeneutico: la descrizione evocativa ritorna a quello che si vede per liberarsi da interpretazioni confezionate, pregiudizi e per "fare esperienza di qualcosa in linea di principio nuovo, che non era contenuto nella comprensione presente"²³⁸. In altri termini, si può ben dire ermeneutica un'esperienza di senso che non si muove nell'orizzonte di comprensione offerto dalla tradizione, ma con un atto creativo "apre" il circolo chiuso dei pregiudizi e delle precomprensioni²³⁹.

238. Bollnow, "Versuch über das Beschreiben", cit., p. 58. Sul motivo della comprensione della natura nell'opera di Bollnow rinvio alle lucide considerazioni di Jean Claude Gens, "L'idée d'une expérience herméneutique de la nature", in Guy Deniau-André Stanguennec, *Expérience et herméneutique. Colloque de Nantes – Juin 2005*, Paris, Vrin, 2006, pp. 145-162.

239. Anche Kümmel pone l'accento su questo aspetto quando scrive che "in ogni caso l'esigenza di Bollnow è di spezzare con le forme della descrizione il circolo chiuso della precomprensione e aprire una via attraverso cui anche il non detto e il non dicibile, nel nostro contesto 'l'altro lato' della natura, possa essere portato a espressione linguistica". Cfr. Kümmel, *Mensch, Natur und Sprache*, cit., p. 22.

Conclusione – La forma aperta

1. Le relazioni vitali e il comprendere

a) In conclusione vorrei condensare gli elementi sistematici dell'ermeneutica bollnowiana. Questa appare innanzitutto come una teoria delle relazioni vitali, la cui portata va ben oltre la metodologia delle scienze ermeneutiche. A partire dalla comprensione oggettiva delle relazioni vitali essa aspira infatti a far vedere un modo "giusto" di vivere tali relazioni. In questo l'ermeneutica della vita è una forma di filosofare in cui aspetti teorici e pratici sono così strettamente collegati, da poter ispirare pratiche di consapevolezza nei diversi ambiti della relazione vitale. Certo, anche il concetto di relazione vitale è un concetto complesso, e occorre in primo luogo analizzarlo seguendo alcune indicazioni che in parte si trovano accennate nelle stesse riflessioni bollnowiane. Distinguiamo quindi relazioni dell'essere umano con la realtà o extrasoggettive, relazioni intersoggettive, relazioni intrasoggettive e infine relazioni con la natura e con la vita come un tutto.

Vediamo innanzitutto le forme più generali della relazione di contatto con la realtà. Secondo Bollnow il rapporto umano con il reale è innanzitutto mediato dallo spazio, dal tempo e dal linguaggio. Dal punto di vista sistematico tra questi elementi non c'è un rapporto gerarchico, e anche se Bollnow in alcune formulazioni sembra accordare un leggero primato all'esperienza dello spazio (più precisamente: pensa l'esperienza del tempo e del linguaggio secondo la categoria spaziale del "dimorare"), la relazione con realtà è già sempre situata in un contesto spaziale, storico-culturale e linguistico. Cominciamo liberamente dal primo aspetto, che possiamo intendere come il principio della corporeità della relazione al mondo.

Si è visto che per Bollnow "la vita consiste originariamente in questa relazione con lo spazio"¹. Bollnow guarda infatti allo spazio vissuto come a una dimensione che sorge attraverso l'attività e che mostra stabilità e resistenza. La spazialità dell'esperienza si presenta sin dall'origine sotto il segno dell'ambiguità: "come qualcosa che sostiene e come qualcosa che inibisce"², si manifesta cioè

1. Bollnow, *Mensch und Raum*, cit., p. 23.

2. *Ibid.*, p. 20.

come qualcosa di familiare e noto, ma anche come qualcosa di ignoto ed estraneo. Bollnow richiama l'attenzione sull'ambivalenza insita nell'esperienza dello spazio e intende educare a comprenderla: a realizzare cioè un equilibrio dinamico tra spazio interno e spazio esterno, tra verticalità della stazione eretta e orizzontalità del piano di movimento. Sappiamo che Bollnow parla di "un'ermeneutica dell'esperienza, il cui compito sta nel porre in relazione con una prestazione produttiva i nuovi risultati nell'intero della comprensione"³. Anche rispetto allo spazio, l'ermeneutica bollnowiana propone un fine integrativo. Bollnow non si limita solo a una fenomenologia dello spazio vissuto, ma attraverso il concetto del dimorare (*Wohnen*) intende comprendere il giusto atteggiamento riguardo allo spazio. Se il movimento della vita tende a formare ambiti dell'esperienza articolati secondo rapporti di vicino-lontano, noto-ignoto, familiare-estraneo e così via, comprendere la vita significherà allora realizzare un centro di esperienza che non rimuova o minimizzi la tensione nello spazio vissuto. Infatti "La cultura umana (nel senso ampio) – scrive Bollnow – cresce assimilando e rendendo proprio l'estraneo"⁴. Occorre innanzitutto sapere dove ci si trova, cosa sia proprio e familiare, e questo si intende in molti sensi: il proprio corpo, e per estensione la casa, la patria. Ma dal proprio centro si deve apprendere a uscire per fare esperienza dello spazio esterno, dell'altro, dell'estraneo, fino a sentirsi a casa propria nella verde natura e nell'intero cosmo. Bollnow sostiene dunque che se non c'è tensione produttiva tra spazio interno (o della familiarità) e spazio esterno (o dell'estraneità), la relazione vitale non può svilupparsi pienamente, poiché la spazialità umana non è qualcosa di statico, ma processuale, e richiede sempre di nuovo la capacità e la disponibilità a confrontarsi con la realtà esterna⁵. Anche in questo caso si addice piuttosto l'immagine di una forma circolare aperta: l'uscita verso lo spazio esterno porta al confronto e, se c'è integrazione della realtà esterna, la crescita dello spazio interno si arricchisce; e di nuovo ci si può volgere fiduciosi e integrati verso nuove sfide nello spazio esterno. Bollnow scrive che "questo dimorare non è dato all'uomo per natura come una capacità ovvia..., ma deve essere acquisito con uno sforzo esplicito"⁶. In altri termini, l'integrazione della spazialità è un processo che va sempre di nuovo guadagnato. Ed è compito dell'educazione e della relazione sociale di aiuto nelle sue varie forme sostenere questo sforzo. Bollnow ha individuato dunque un atteggiamento "mediale" che equilibra e integra l'esperienza dello spazio, pur sapendo che l'equilibrio è dinamico, da riconquistare sempre di nuovo, e richiede energia. Questo processo è di fondamentale importanza: se la comprensione vissuta dello spazio si arresta in qualche punto, sia all'interno sia all'esterno, è la vita intera a risultare minacciata: si entra così nell'ambito della patologia. Si intende infatti (e questo avvicina la pedagogia bollnowiana alla psicologia e psicoterapia umanistica) che il chiudersi nel proprio

3. Id., *Philosophie der Erkenntnis*, cit., p. 152.

4. Id., *Mensch und Raum*, cit., p. 92.

5. Katinka Lutze osserva opportunamente che "in Bollnow non è pensabile d'altronde un essere umano (statico). Nella concezione bollnowiana l'esser umano è collegato nella maniera più profonda con la sua realizzazione, con la sua processualità, ovvero, per esprimerlo diversamente: l'essere umano si mostra per Bollnow sempre solo nella realizzazione mai compiuta dell'essere umano". Cfr. K. Lutze, *Wagnis Vertrauen*, cit., p. 67 n. 158.

6. Bollnow, *Anthropologische Pädagogik*, cit., p. 83.

spazio o il perdersi all'esterno per scarso senso critico sono modalità difettive che falliscono nel processo di integrazione.

Vengo al secondo aspetto, la storicità dell'esperienza. Questo principio afferma che le relazioni vitali, così come ogni essere, sono in linea di principio qualcosa che si trasforma e si sviluppa nel tempo, e questa non-permanenza nel tempo "si lascia intendere non come riguardante i meri contenuti, ma più profondamente anche come un mutamento degli stessi ordini e forme"⁷. Bollnow segue dunque Dilthey nel ritenere che "il tipo uomo si fonde nel processo della storia"⁸ e per questo non può accettare il formalismo delle filosofie trascendentali. La storicità è per lui equivalente all'insondabilità, in altri termini la storia è un processo aperto di cui non si può indicare in linea di principio né inizio né fine. Se ne può però descrivere il corso: per il campo storico vale quello che Bollnow aveva detto in generale della vita, e cioè che procede "per tratti in maniera continua" (*stückweise stetig*). In questo modo Bollnow riprende attraverso la mediazione di Misch un principio classico dello storicismo tedesco, secondo cui la struttura della storia va ricondotta all'individualità che agisce in conformità a un piano e al caso⁹. Ma la formulazione bollnowiana ha una portata più generale; per lui la caratteristica della vita in quanto vita storica sta nello sviluppo come intreccio tra il "dispiegarsi di qualcosa di già presente in nuce e il sopraggiungere creativo di qualcosa di nuovo e in linea di principio non prevedibile"¹⁰. In questo modo il principio di storicità e il principio di corporeità della relazioni vitali mostrano una coerenza interna: come nella relazione corporea al mondo è già inscritta l'articolazione dello spazio in sfere di consuetudine e familiarità distinte dalle sfere del nuovo ed estraneo, così la relazione storica è pensata come un rapporto di continuità in cui irrompono fatti nuovi che ristrutturano l'esperienza del tempo. In effetti Bollnow mette in luce la stessa duplicità nell'esperienza del tempo. Da un lato l'essere umano è inserito in una connessione oggettiva del tempo; d'altro lato il tempo è un'esperienza vissuta, che si colora di tonalità emotive inconse e/o di un atteggiamento consapevolmente attivo, i quali contribuiscono in maniera determinante al senso stesso dell'esperienza e al suo rinnovamento qualitativo.

Come nel caso dello spazio, il discorso bollnowiano sul tempo non perde di vista il problema pratico di individuare il "giusto rapporto con il tempo"¹¹. Si ricorderà che Bollnow ha costruito un'opposizione tra l'etica esistenziale e le "esperienze di picco" delle tonalità estatiche: la prima trova nella risolutezza della decisione il punto archimedeo su cui fare leva per sollevare la minaccia del tempo, mentre all'estremo opposto sta il vissuto del dileguare del tempo così come ad esempio si sperimenta nei momenti di gioia, in cui "il tempo è tolto, e l'attimo stesso ha acquistato eternità"¹². Bollnow attribuisce un elevato valore euristico alle tonalità

7. Id., "Zum Begriff der Geschichtlichkeit", cit., p. 331.

8. Dilthey, GS VIII, p. 6.

9. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, cit., p. 167. Bollnow riecheggia questa formula quando scrive che "ogni sviluppo storico è un intreccio di sviluppo continuo e del caso che pone nuovi compiti". Cfr. Bollnow, "Philosophische Anthropologie", cit., p. 853.

10. Bollnow, "Geheimnis des Seins", in *Antares*, 2 (1954), pp. 3-14, p. 12.

11. Così suona letteralmente il titolo di un saggio. Cfr. Bollnow, "Das richtige Verhältnis zur Zeit in philosophischer Sicht" in: *Universitas*, 24 (1969), H. 3, pp. 243-254.

12. Id., *Das Verhältnis zur Zeit*, cit., p. 33.

emotive elevate, perché dimostrano che l'esperienza del tempo non è necessariamente quella che ha di mira la filosofia dell'esistenza, ma non perde di vista il fine pratico del rapporto con la vita quotidiana; per questo ritiene che il rapporto giusto con il tempo non possa essere concettualizzato a partire da attimi isolati. In analogia al discorso sullo spazio Bollnow individua nel "dimorare nel tempo" la forma di rapporto giusto: "come l'uomo dimora nello spazio – si legge nel passaggio più denso – stabilendosi in un luogo del vasto e inquietante (*unheimlich*) mondo e lo rende quieto (*heimisch*) – e intanto può farlo perché, pur sapendo delle devastazioni, è sostenuto da una fiducia ultima nel mondo –, così dimora anche nel tempo, stabilendosi rilassato nel momento presente, compiendo le molteplici funzioni nell'edificio del tempo, progettando il possibile con responsabilità e cura e volgendosi al futuro aperto con speranza irremovibile, e conferendo così al presente un senso, che poggia in se stesso e porta oltre ogni caducità"¹³. È un passaggio significativo che intende mostrare una diversa possibilità di considerazione del tempo. Se il senso comune vede nel tempo l'elemento che 'nega' ogni cosa, il filosofo vi riconosce la dimensione in cui radicarsi per dare forma alla vita. Il presupposto per questo atteggiamento "costruttivo" è il lasciarsi andare con fiducia al momento presente, pensato in analogia al dimorare con fiducia nello spazio vissuto. Per così dire: fiducia nel qui e ora. Si possono cogliere qui elementi di consonanza con il buddhismo zen e con il gestaltismo di Fritz Perls. Lo specifico di Bollnow sta nell'aver insistito sul fatto che questa fiducia non è qualcosa di naïv, quanto piuttosto una *forma mentis* (al tempo stesso una "*Haltung*" e una "*Stimmung*" che si condizionano in maniera reciproca) che deriva da un continuo esercizio di spirito: occorre nutrire e alimentare la fiducia, "sfondare" la resistenza creata dalla sfiducia e dall'isolamento egocentrico e scoprire che, a dispetto di ogni ferita e sofferenza, c'è una relazione vitale che sostiene. Quando si fa quest'esperienza, che in fondo è un'esperienza di risveglio, si scopre che non c'è bisogno di agitarsi e rinnovare continuamente il proprio sforzo esistenziale né andare alla ricerca di fughe estatiche. Si dimora con fiducia nel presente e di lì ci si apre alle diverse 'ali' nell'edificio del tempo. Il rapporto con il passato è di particolare importanza per Bollnow, che parla di "accordo dell'uomo con il suo passato"¹⁴. In questo motivo risuonano una serie di elementi che vanno dalla tradizione storicistica alla *Lebensphilosophie* nietzscheana fino alla psicoanalisi di Freud. Questo dir-di-sì che Bollnow individua come una condizione fondamentale per un giusto rapporto con il tempo passa attraverso il confronto con il passato in tutta la sua durezza, e sa ricavare un senso positivo. Imparando a guardare al passato anche con un senso di fiduciosa gratitudine, l'esperienza del tempo passato apre nuove possibilità non solo nel presente, ma anche rispetto al futuro. In questo senso Bollnow parla della speranza come tonalità emotiva che imprime una diversa curvatura all'esperienza. Bollnow vuole dire che nutrendo un atteggiamento di fiduciosa speranza al posto di una rigida determinazione, di *Gelassenheit*, è possibile cogliere gli elementi nuovi, le *chances* non previste, le occasioni che la vita procura. Ossia: il tempo diventa una forma aperta.

Vengo al principio di linguisticità dell'esperienza. Anche nel caso della riflessione sul linguaggio è operante uno schema di pensiero presente nella riflessione

13. *Ibid.*, p. 112.

14. *Ibid.*, p. 53.

sullo spazio e sul tempo: da un lato spazio, tempo e linguaggio trascendono l'individuo, d'altra parte non solo è possibile, ma anche necessario imparare personalmente a "dimorarvi". L'ermeneutica di Bollnow muove dal principio humboldtiano in base a cui l'intera rete delle relazioni vitali è già sempre formata in un senso linguistico-culturale. Non c'è una realtà in sé, che poi il linguaggio riprodurrebbe, né una lingua che esprima il senso meglio di qualsiasi altra. Il linguaggio che si apprende storicamente nel proprio mondo della vita è l'orizzonte all'interno del quale si comprende il senso. D'altra parte non si è solo "giocati" dal gioco del linguaggio e della cultura in cui si è già sempre immersi. È possibile anche un rapporto attivo con il linguaggio: per il fatto che uno parla in un modo anziché in un altro ha già dato forma alla realtà in un modo determinato. Bollnow rivendica il carattere produttivo e plastico dell'espressione linguistica: "L'asserzione che viene fatta in una certa situazione – osserva Bollnow – non riproduce semplicemente uno stato di cose già pre-esistente, ma lo trasforma, in verità in maniera tale che in linea di principio non può essere invertito, portando ciò che fino ad allora è indeterminato e ambiguo a una forma stabilmente delineata"¹⁵. Ne deriva una particolare responsabilità per chi parla: se la relazione con la realtà si stabilisce nel linguaggio, occorre imparare a stare attenti a quale realtà si dà forma con il proprio modo di esprimersi. Non basta cioè apprendere a padroneggiare la relazione linguistica al mondo, occorre anche assumere una relazione nei confronti di questa relazione. Il principio di linguisticità nelle relazioni vitali converge così naturalmente verso l'esigenza morale di essere consapevoli del potere intrinseco al proprio parlare. In questo modo il discorso bollnowiano sui caratteri delle relazioni vitali sbocca naturalmente nella questione morale del giusto rapporto comunicativo con le altre persone.

Per Bollnow la relazione con gli altri è costitutiva dell'esperienza della vita, ed è in misura considerevole un'esperienza nel mezzo del linguaggio. Nel linguaggio si danno ordini, ma il linguaggio rende possibile anche il dialogo, attraverso cui si supera la dimensione egocentrica e si entra in una comunità di parlanti. Bollnow attribuisce una massima importanza alle forme dialogiche perché non ci può essere compimento della vita nelle forme monologiche, ad esempio negli ordini, nelle prediche e così via. Quello che manca a queste forme di uso linguistico, è la resistenza della realtà. Ed è interessante notare la correlazione che Bollnow stabilisce tra strutture politiche autocratiche e il frequente ricorso a forme monologiche. Gli autocrati parlano per forme monologiche. Senonché in tali usi del linguaggio l'altro scade a mera cassa di risonanza e *supporter*. Bollnow ritiene invece che la verità e il compimento di un essere umano possano avvenire solo nell'uso dialogico del linguaggio, più precisamente in quella forma di dialogo che, come Martin Buber¹⁶, egli chiama dialogo genuino (*echtes Gespräch*). A caratterizzare questa forma di relazione con gli altri non è tanto un carattere formale, come nel concetto habermasiano del discorso, quanto piuttosto l'aspetto di apertura incondizionata per il partner. Nel dialogo genuino ci si incontra come soggetti equivalenti. Esso scorre "senza scopo esterno e non è guidato da alcun interesse specifico, ma è solo rivolto alla cosa"¹⁷. Il dialogo genuino, come lo intende Bollnow, è diverso in linea

15. Id., *Anthropologische Pädagogik*, cit., p. 104.

16. Cfr. M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Lambert, 1984, pp. 293 sgg.

17. Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 42.

di principio da qualsiasi forma di comunicazione strategica. La formula abbastanza semplice del volgersi alle cose senza una finalità è ricca di sottintesi. Perché si entri in un dialogo senza finalità, occorre che si sia liberi da motivazioni egocentriche, consapevoli o inconsapevoli. In particolare, Bollnow richiama l'attenzione su due capacità, in apparenza ovvie: la capacità di parlare e la capacità di ascoltare. Tuttavia, parlare liberamente, dire quello che si pensa non è affatto ovvio: richiede che uno sia andato oltre sentimenti di vergogna, imbarazzo, paura. "Il parlare aperto – afferma Bollnow – richiede sempre un coraggio particolare ... Per poter parlare liberamente, si deve rinunciare al naturale desiderio di sicurezza, che deriva dall'ansia provata da ogni creatura, o dalla timidezza, o dalla vergogna o da qualsiasi altra 'inibizione'. Richiede sempre il pieno, rischioso impegno di chi parla"¹⁸. In qualche misura occorre essere già in una tonalità emotiva predisposta all'apertura per entrare realmente in un dialogo. In termini psicologici, si potrebbe dire che nel suo concetto di "capacità di parlare" Bollnow ha individuato un atteggiamento, una presenza di spirito tale da superare i limiti interni (evitamenti, inibizioni, frustrazioni) che ostacolano la piena partecipazione alla comunicazione. La capacità di parlare è quindi un fenomeno che richiede la maturità necessaria ad affrancarsi dalle limitazioni egocentriche e ad assumersi il rischio e la responsabilità di uscire dal silenzio ambiguo e determinarsi nella parola. Ma anche quest'ultima capacità da sola non basta. Si può parlare senza problemi e affermare sempre solo il proprio ego. Secondo Bollnow occorre qualcosa in più: la capacità di ascoltare. Anche per questa occorre "il superamento della naturale chiusura in se stessi. Essa richiede che si rinunci alla sicurezza ingenua nella propria opinione e si affronti in maniera del tutto aperta la discussione riconoscendo la possibilità che forse non io, ma l'altro che mi contraddice ha ragione"¹⁹. Nella capacità di ascoltare è in gioco una dimensione emotiva e pratica che consiste nella disponibilità verso l'altro, considerato come soggetto parimente legittimo, e nella rinuncia all'uso del linguaggio come strategia di potere. In altri termini, uno ascolta realmente quando si svuota del suo io e si dispone in una condizione "mediale" di rilassamento; finché rimane preso del suo bisogno di sicurezza (il troppo vuoto) ovvero di manipolazione degli altri (il troppo pieno) un dialogo genuino non può aver luogo. La forma del dialogo appare solo quando le persone vanno oltre le loro fragilità e la vana e illusoria forza dell'ego.

Anche nel caso della relazione comunicativa, come nel caso dello spazio e del tempo, Bollnow ha individuato un criterio di giustezza ricavandolo dall'analisi della cosa stessa. La critica bollnowiana a Habermas sta nell'argomento secondo cui la teoria consensuale della verità risente di una certa astoricità ed è troppo poco differenziata. Per Bollnow il dialogo non si lascia ridurre al consenso: a differenza del discorso, che appunto mira al consenso, il dialogo "aspira alla verità"²⁰. Nel dialogo in senso bollnowiano c'è una dimensione di ricerca comune, diversa da quella guerra per argomenti che risuona nel concetto habermasiano del discorso. Nella ricerca comune della verità ci si apre all'altro, e in questo aprirsi è presupp-

18. *Ibid.*, p. 43.

19. *Id.*, "Erziehung zum Gespräch", in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 7. Beiheft: *Sprache und Erziehung*, Weinheim 1968, p. 223; cfr. anche *Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 44.

20. *Id.*, *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, cit., p. 71.

sta la volontà di guardarsi per così dire dall'esterno, di rivedere criticamente i propri pregiudizi. Dalla descrizione del dialogo genuino Bollnow ricava il momento della pari legittimità dei dialoganti e lo assume in maniera vincolante. Non è dunque un'astratta esigenza morale quella con cui egli si accosta alla problematica delle relazioni con gli altri; ma nella condizione di reale equiparazione che avviene nel dialogo genuino, in cui i partecipanti sono realmente interessati alla comprensione della verità, Bollnow trova l'elemento decisivo. Ricordiamo quell'affermazione di Bollnow dallo spiccato senso esistenziale, secondo cui "solo nella realizzazione della verità l'uomo può realizzare se stesso"²¹. Ebbene in un dialogo genuino si realizza in maniera creativa la persona che si rende disponibile all'incontro con una verità altra, e in questo incontro diventa se stessa in un modo che diversamente non sarebbe stato possibile. Come a dire: solo incontrando realmente l'altro si diventa se stessi. Infatti il dialogo genuino è una forma di esperienza basata sull'incontro, che chiama in causa una persona nella sua interezza e non solo come parlante astratto. Lo potremmo chiamare piano esistenziale per il fatto che nell'incontro si manifesta "la durezza della realtà presente al di fuori dell'uomo, una realtà del tutto indipendente da lui, in cui si imbatte, anche se questo imbattersi può essere disagevole e doloroso"²². Così la *Bildung*, la conoscenza storica, artistica, letteraria non è necessariamente una forma di incontro. Lo diventa quando mette in contatto con una realtà che coinvolge un piano più profondo della pura conoscenza erudita: solo nell'incontro si fronteggiano due realtà estranee che hanno pari dignità; e in questo incontro-scontro più che i contenuti, conta l'esperienza stessa dell'incontro²³. Quando si fa l'esperienza dell'incontro in questo senso, avviene quello che Bollnow ha chiamato "l'esser scosso dell'uomo nel nucleo più intimo della sua persona"²⁴; questo può produrre eventualmente crisi, ma anche quest'ultimo aspetto, se ben gestito da un punto di vista educativo, contribuisce all'arricchimento della vita.

Nella teoria bollnowiana le relazioni educative sono concepite come forme di incontro. Bollnow ha lavorato a un concetto differenziato di relazione educativa, tracciando i profili di una pedagogia di volta in volta adeguata alle diverse fasi del ciclo di vita; ma è indubbio che le differenziazioni concettuali e le corrispondenti proposte pratiche ruotino intorno al principio che nella relazione educativa i soggetti hanno pari dignità. "Il confronto serio – si legge in un breve passaggio – con quello per cui non sono d'accordo con l'altro, o per cui disapprovo la sua opinione o il suo comportamento è possibile in linea di principio solo sulla base di questo ri-

21. *Ibid.*, p. 10.

22. Id., "Begegnung und Bildung", in *Zeitschrift für Pädagogik* 1 (1955), pp. 10-32, p. 16.

23. Katinka Lutze fa notare che rispetto al concetto diltheyano dell'*Erlebnis* si nota in Bollnow una più decisa curvatura esistenziale del concetto di incontro. Nell'incontro non si tratta tanto di contenuti, ma "il potere dell'incontro in sostanza è privo di contenuti. Questa assenza di contenuti dell'incontro si trova anche più in generale nel concetto di esistenza". Cfr. K. Lutze, *Wagnis Vertrauen*, cit., p. 95. In effetti, Bollnow intende il concetto di incontro come un momento di verità esistenziale, che ha un carattere appellativo, e rispetto ad esso tutti i contenuti storico-culturali possibili sono tutt'al più un momento preparatorio. Si può dire che Bollnow ha superato lo storicismo ricorrendo appunto al concetto di incontro.

24. Bollnow, "Begegnung und Bildung", cit., p. 30.

conoscimento”²⁵. La situazione educativa va letta quindi come una forma di incontro paritetico che sostiene nei momenti di crisi. La relazione deve creare un’atmosfera di fiducia e di sicurezza entro cui sperimentare nuove forme di espressione più adeguate alla realtà, ossia più critiche nei confronti dei propri pregiudizi e più aperte a rischiare un dialogo genuino con gli altri. La fiducia è qui l’elemento educativo e terapeutico: essa pone le basi per uscire dall’orizzonte di ciò che è familiare, e aprirsi a una comprensione di ciò che è estraneo. La fiducia ha dunque una funzione ermeneutica poiché attraverso uno spazio di familiarità incrementa il rapporto con l’estraneità del mondo pubblico e con la stessa realtà personale.

Anche la relazione con se stessi rappresenta per Bollnow un aspetto significativo nel contesto delle relazioni vitali. In un certo senso, la possibilità di entrare in modo giusto nel dialogo intersoggettivo dipende dalla relazione che uno intrattiene con se stesso. Si pensi al discorso sulle virtù, specie al concetto integrativo di ragione. Nel senso bollnowiano la ragionevolezza consiste nella disponibilità a incontrare una realtà esterna e a lasciarsi andare a un discorso comune, ma è anche un principio di misura. “La misura – si legge in un passaggio significativo al riguardo – è sempre un optimum che può essere determinato solo relativamente, un equilibrio creativo da cercare sempre di nuovo”²⁶. Secondo Bollnow è compito individuale trovare di volta in volta la giusta misura che rende possibile lo sviluppo delle passioni senza cadere nell’irrazionalità, per così dire “ricentrarsi”. Così è segno di consapevole ragionevolezza saper entrare in relazione con il mondo esterno, ma anche con il mondo interno. E per questa Bollnow ha una proposta: occorre vivere pienamente, lasciare che “tutte le forze irrazionali nell’uomo vengano sviluppate il più possibile fintanto che una ragione superiore sia ancora in grado di moderarle”²⁷. La relazione dell’uomo con se stesso va intesa quindi anche come consapevolezza che integra sempre di nuovo le energie disponibili all’interno dell’individuo adattandole creativamente alla realtà, come “massimo compossibile” di passione e ragione²⁸. Occorre imparare a integrare le sfide procurate dal rapporto con la realtà mediante gli opportuni adattamenti. Questo compito non viene mai risolto del tutto, e non è affatto facile; ma è di primaria importanza: se il compito di diventare integri non viene adeguatamente risolto, la vita risulta parziale e al limite si disintegra: il lavoro diventa fine a se stesso e genera una meccanicità disumana, il fanatismo delle passioni distruttive elimina il dialogo, l’intellettualismo inaridisce la vita e la stessa passione per il sapere.

A tratti Bollnow sembra individuare con precisione una via maestra per l’integrazione. Si possono leggere questi accenti quando egli parla ad esempio della *Gelassenheit*, del rilassamento. Questo è un fenomeno affine alla tranquillità d’animo; ma mentre quest’ultima è segno di una sicurezza interiore ed è del tutto compatibile con una forma di intervento attivo, di movimento sovrano nel mondo, il rilassamento “si mostra nel modo del suo accogliere. È rilassato l’uomo nel modo in cui lascia venire a sé le cose”²⁹. Risuona in questo concetto l’elemento della di-

25. Id., “Der Begriff des pädagogischen Bezugs bei Hermann Nohl”, cit., 34.

26. Id., *Mass und Vermessenheit des Menschen*, cit., p. 51.

27. *Ibid.*, p. 49.

28. Cfr. Donq-Liang You, *Tunkönnen und Menschlichkeit*, cit., pp. 160-166.

29. Bollnow, *Tugenden*, cit., p. 119.

sponibilità, dell'apertura, del mollare l'illusione del controllo. Non è realmente rilassato chi si sforza di conservare un contegno nelle avversità della vita o nella confusione della vita interiore, perché costui rimane ancora all'interno di un dualismo tra il proprio Sé e il mondo. Bollnow individua invece la possibilità di superare questo dualismo esistenziale, e di divenire integri, divenire uno. Non si tratta certo di divenire indifferenti né nel rinunciare a tutte le cose del mondo e divenire santi; Bollnow parla piuttosto di entrare profondamente a contatto con le mille occasioni di insicurezza presenti nella vita moderna e radicarsi in un livello di esistenza più profondo, anonimo, impersonale, in quella apertura con cui chi vive rilassato "in generale non fa resistenza alle cose"³⁰. A fare resistenza alle cose in verità è la forma chiusa dell'"io"; e possiamo più propriamente concettualizzare la condizione di rilassamento come una forma di vita che attraverso la disponibilità e l'esercizio rinuncia non alla vita, ma all'attaccamento alla forma³¹. Questa vede nell'attività quotidiana, nell'esercizio il mezzo di "purificazione del volere dalla sua perturbante autoreferenzialità"³² e il banco di prova per la crescita interiore. Interpretando liberamente, si può dunque affermare che Bollnow parla di un modello di relazione con se stessi fondato sulla capacità di "esser desti" e disponibili al contatto con la realtà imparando a integrarla produttivamente nella pratica quotidiana. All'opposto di questo atteggiamento è il tipo del sognatore, che quando lavora pensa alle vacanze e quando è in vacanza pensa al lavoro. Entrare in contatto con se stessi significa invece stabilire una comprensione profonda con la realtà presente, che libera dall'attaccamento alla forma individuale e consente anche una nuova forma di relazione con la natura con la vita come un tutto. Tra la comprensione del mondo umano e la comprensione della natura qui non ci sono più rigidi confini. La comprensione di sé sfocia naturalmente in un nuovo rapporto con la corporeità basato sul rilassamento, sui sensi e sull'integrazione della mente-corpo. Le ricadute pratiche di questo atteggiamento sono diverse: un'ermeneutica della vita può sostenere una nuova estetica della natura e una conseguente politica ecologista, nonché un'educazione fondata su pratiche di scambio autentico nel dialogo civile. Forse ancora più importante sotto l'aspetto individuale è l'idea che per questa via "mediale" sia possibile superare l'egocentrismo e giungere a un atteggiamento di universale compassione e profondo rispetto per tutto ciò che vive: in fin dei conti questo è l'obiettivo più ambizioso cui può pervenire l'esperienza ermeneutica.

b) Il secondo aspetto che intendo sottolineare nell'ermeneutica bollnowiana è lo strumentario concettuale con cui mette a fuoco le relazioni vitali. Per Bollnow il comprendere è un concetto centrale, che si riferisce a relazioni strutturate di cui co-

30. *Ibid.*

31. Coglie molto bene questo punto Wolfgang Gantke quando scrive che nell'ermeneutica del rilassamento "il lasciare, e con questo anche il lasciar essere compagno al posto del volere. Un pensiero che lascia 'oltrepassa' il pensiero che prende e con questo anche la nostra ostinazione che vuole sempre qualcosa e quindi non può giungere mai alla tranquillità e alla pace interiore... Nel rilassamento si tratta dunque di un comprendere più profondo in cui viene lasciata cadere la soggettività condizionata dall'ego, accidentale, che offusca la relazione alle cose". Cfr. W. Gantke, *Bollnow interkulturell gelesen*, cit., pp. 120-121.

32. Bollnow, *Vom Geist des Übens*, cit., p. 77.

glie il senso. Il comprendere è un atto razionale, anche se rinvia sempre a uno sfondo non disciplinabile metodicamente, che è poi lo stesso aspetto insondabile della vita. Ecco un primo punto distintivo della teoria bollnowiana. L'ambito del comprendere coincide con l'originario manifestarsi del senso nel mondo della vita a partire da uno sfondo inconscio. Per il fatto che siamo in rapporto pratico con le cose, in qualche modo le comprendiamo, e il prodotto di questa relazione vitale è un orizzonte di senso. Il punto d'attacco dell'ermeneutica bollnowiana è il mondo delle relazioni vitali già sempre comprese. Nel mondo della vita uno ha già sempre opinioni e precomprensioni di diversa natura connesse alle relazioni in cui è immerso. Tra le opinioni e il sapere scientifico non c'è però quella radicale distinzione che la metafisica antica e moderna ha sempre presupposto. Ogni precomprensione va vista come una forma di comprensione già autentica, così come ogni comprensione è precomprensione di una comprensione futura. Di qui anche una rivalutazione delle forme "prelogiche" di sapere: l'intuizione inconscia, il pensiero mitico-simbolico, il mondo dell'infanzia. Tutte queste sono forme di comprensione più vicine al mondo della vita e sono quindi portatrici di un senso che occorre portare a compimento nell'interpretazione. L'ermeneutica della vita viene così a configurarsi come la riflessione che ha il compito produttivo di "sviluppare la comprensione già sempre presente della vita e del mondo e di portarla a chiara consapevolezza"³³. Il comprendere diventa così un processo interminabile, diremmo noi una forma aperta.

Se è vero che tra sapere e opinione c'è solo differenza di grado, è anche vero che una differenza c'è. Essa risiede nella critica, grazie a cui il mondo delle opinioni precomprese può essere messo alla prova e rivisto. Nell'ermeneutica bollnowiana l'accento cade così sulla funzione critica del comprendere. "Ogni ermeneutica – scrive lapidariamente Bollnow – contiene anche una critica"³⁴. Questo aspetto è caratteristico della teoria bollnowiana del comprendere. La precomprensione di Bollnow è fluida, aperta al nuovo, suscettibile di comprensione critica. Quest'ultima si riferisce innanzitutto a ciò che è frammentario e incompiuto, gli oggetti delle scienze ermeneutiche, ma nel suo aspetto più generale riguarda ogni forma della realtà. La "funzione critica"³⁵ del comprendere sta qui nella capacità di sviluppare una "critica immanente"³⁶ capace di commisurare una qualsiasi forma al suo compimento possibile. Il presupposto antropologico di questa operazione ermeneutica sta nella tesi che nell'espressione dei vissuti la forma delle espressioni stesse sfugge. L'interprete può vedere questa forma e comprenderne il senso. La comprensione critica si configura allora come un atto conoscitivo che non è né puramente descrittivo né tanto meno distruttivo: è piuttosto una prestazione che comprende il senso dell'incompiutezza giudicandolo rispetto allo sviluppo interno possibile. Quando questo comprendere riesce, quando non si limita ad essere pura critica, in realtà è già produttivo, introduce nell'esperienza del reale nuove possibilità di senso. Questo è l'aspetto che potremmo dire esistenziale dell'ermeneutica bollnowiana. Se è vero che ci aggiriamo, come in un labirinto, sempre all'interno di un

33. H.-P. Göbbeler – H.-U. Lessing, *O.F. Bollnow im Gespräch*, cit., p. 86.

34. Bollnow, *Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik*, cit., p. 38.

35. Id., "Theorie und Praxis in der Erziehung", cit., p. 85.

36. Id., "Das kritische Verstehen", cit., p. 89.

mondo compreso, è vero anche che la critica ci permette di confrontare le precomprensioni con la dura realtà. E questo avviene attraverso “un continuo movimento contrario a quanto già è compreso, in opposizione e lotta”³⁷. Così la critica non è solo la formulazione di ipotesi per comprendere meglio monumenti e documenti; questa procedura appare piuttosto come caso scientifico di un movimento più generale interno alla vita stessa: è lo sforzo con il quale si cerca la verità nel contatto con il reale. In questo confronto si mettono alla prova precomprensioni non più adeguate: per questa via l’individualità si forma “criticamente”, si distacca dalla sicurezza un po’ naïv della propria comprensione e apprende a entrare in relazione con una realtà che non si lascia ridurre ai propri pregiudizi. La comprensione critica infrange il circolo chiuso dei pregiudizi e procura l’accesso al mondo fluttuante del confronto dialogico con gli altri. La critica assume quindi l’aspetto di un tratto che “apre” il circolo del sapere a nuove possibilità di senso nel rapporto personale, sociale e interculturale.

La comprensione critica prelude a una forma di comprendere più originale. L’elemento produttivo assume ora un nuovo, e più deciso tratto. Bollnow parla esplicitamente di “comprendere creativo” richiamandosi alla tesi diltheyana del “creare inconscio” (*unbewußtes Schaffen*). Anche per Bollnow c’è una relazione profonda tra l’espressione e l’inconscio. Ma l’atto dell’esprimere un senso giunge a compimento solo nell’interpretazione (*Deutung*) che porta a chiara coscienza il senso dell’espressione. L’atto dell’interpretare, quando è profondo, crea senso comprendendo, e così moltiplica e accresce il senso dell’espressione. Secondo la teoria bollnowiana espressione e interpretazione si richiamano l’una con l’altra come vita e forma, come inconscio creativo e concetto.

Possiamo notare come è cambiato in Bollnow il campo dell’esperienza ermeneutica. Si comprende il senso in molti sensi, non sempre solo nell’ambito del linguaggio. Il senso delle azioni e degli strumenti tecnici, il senso nelle relazioni vitali in tutte le sfumature di colore emotivo sono comprensibili. Si comprende meglio quando si rendono espliciti i presupposti inconsci delle espressioni della vita, ed è questo il compito del sapere storico e delle scienze ermeneutiche. Ma questo non è tutto. In un certo senso è possibile anche un comprendere oltre il comprendere che si realizza nella vita quotidiana e in cui siamo sempre situati. Questo avviene ad esempio nei fenomeni della discontinuità, quelli in cui il senso che si comprende nell’incontro esistenziale è tale da scuotere la persona dalle fondamenta del suo essere e da rendere necessario un nuovo orientamento. Nei fenomeni di crisi il dolore può liberare forme di comprensione più adeguate alla realtà. Del resto, è possibile una comprensione di senso che porti a vedere più profondamente e ad ascoltare la voce della natura. Questo avviene quando “non solo si vede, ma si ascolta con gli occhi” e si intende il senso che le cose hanno da dirci. Bollnow usa il koan zen come modello di un linguaggio evocativo-poetico che consente la fondamentale esperienza ermeneutica: “la rinuncia all’atteggiamento centrato sull’io della vita quotidiana con i suoi modesti desideri, preoccupazioni e timori e una comprensione (*Auffassen*) delle cose dimentica di sé, così come si mostrano da se stesse”³⁸.

37. Id., *Existenzphilosophie und Pädagogik*, cit., p. 101.

38. Bollnow, “Zu einem zen-buddhistischen Spruch”, in *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit., pp. 65-66.

Così intesa, la comprensione ermeneutica è un'esperienza di trasformazione. La filosofia ermeneutica dunque non esaurisce il suo scopo né nella comprensione delle forme inconscie della vita né nell'integrazione dei fatti dell'esperienza con l'orizzonte delle precomprensioni. Un'ermeneutica della vita sposta decisamente l'accento dall'interprete e dai suoi pregiudizi a un linguaggio evocativo capace di far parlare le cose stesse in maniera tale che lascino intendere un senso più profondo di quello ordinariamente compreso. L'evocazione di senso fa infatti intravedere un senso dell'essere che non può essere comunicato nei limiti del linguaggio definitorio-concettuale. Questa forma di comprensione evocativa libera la soggettività dall'io e dai suoi attaccamenti e apre gli occhi per l'insondabilità della vita. Qui cade anche la distinzione tra uno che comprende e la cosa compresa, e rimane solo l'esperienza nuda del comprendere il senso. Comprendere l'insondabilità del senso è un altro modo per affermare che la vita è una forma aperta.

2. Conseguenze dell'ermeneutica: il caso della psicologia

Vorrei ora mostrare come l'ermeneutica della vita, in particolar modo la teoria delle relazioni vitali e la teoria del comprendere, formino un paradigma flessibile che è di grande interesse sia per la filosofia sia per i saperi empirici. Mi pongo da una prospettiva affine alla pedagogia bollnowiana, quella di una psicologia umanistica, e affronto la questione di quale contributo un approccio ermeneutico nel senso bollnowiano, e più in generale nel senso della tradizione antropologica a partire da Dilthey, possa offrire al campo della psicologia. Questo sviluppo possibile va inteso come un tributo all'opera bollnowiana (forse quello più adatto per un teorico così attento alle questioni metodologiche), che vuole porre in luce l'efficacia del suo impianto concettuale in campi che egli stesso non aveva esplorato o aveva fatto solo in parte; al tempo stesso esso rappresenta un punto di vista originale, quello appunto di una psicologia ermeneutica, da articolare ulteriormente in futuro.

Una considerazione preliminare si impone da sé. Negli anni Quaranta Bollnow ha insegnato anche psicologia, e i suoi scritti sono pieni di riferimenti a teorie psicologiche, dalla teoria della *Gestalt* alla psicoanalisi, senza contare l'analisi fenomenologica degli stati emotivi e della corporeità. L'idea di una psicologia di orientamento ermeneutico sembra più che compatibile con l'area di interessi bollnowiani. Inoltre la pedagogia ermeneutica bollnowiana ha un'orizzonte così vasto che nel concetto della relazione educativa può essere compresa ogni forma di relazione strutturata di aiuto, da quella socio-assistenziale a quella clinico-terapeutica. Di fatto, tra la pedagogia ermeneutica di Bollnow e la psicologia umanistica c'è una affinità oggettiva di temi e proposte: si pensi ad esempio all'importanza che per Bollnow ha il concetto dell'incontro e la vasta risonanza che questo concetto ha avuto nel movimento "*Encounter*" degli anni Settanta, e poi alle notevoli affinità con le teorie di Rogers e di Frankl³⁹. Del resto il concetto bollnowiano di un "mondo

39. Sul rapporto con Rogers rinvio a E. Frick, *Erziehungsprozess und Erziehungskonzepte*, cit.; mentre il rapporto con Frankl è esplorato da P. Hoffmann, *Sinnkrise als Herausforderung an existentielle Pädagogik*, cit., e I. Theodoropoulos, "Die existenzielle Betrachtungsweise der Pädagogik", in: *Pädagogische Rundschau*, 56 (2002), pp. 573-586.

sano” è direttamente collegato all’esperienza di una fiducia nella vita che si stabilisce a un livello più profondo di ogni ferita superficiale; anche negli orientamenti contemporanei della psicoterapia si considera la fiducia come fattore fondamentale per la prassi terapeutica e più in generale per un sano rapporto con la vita. Inoltre un’ermeneutica della vita mette in luce la possibilità di atteggiamenti “mediali”, capaci di condurre a un rilassamento e a una buona vita. Viene in mente la psicologia di Maslow con il suo insistere sull’importanza delle esperienze di apertura alla vita nel suo insieme. Questi sono punti oggettivi di convergenza, che nella letteratura critica in parte sono stati notati.

D’altro canto, la prospettiva bollnowiana andava oltre quella di una psicopedagogia. Bollnow ha sempre cercato una via che dallo studio dei fenomeni psichici (e da quelli etici) portasse all’antropologia, alla comprensione dell’umano come un tutto. L’antropologia per lui è un momento di una più generale ermeneutica della vita, che ha l’ambizione di rifondare la filosofia a partire dalla circolarità tra filosofia e saperi empirici e di esercitare al tempo stesso una funzione pratica. Il filosofare bollnowiano cerca di far apparire possibilità “giuste” di dimorare nella realtà e di offrire anche per questa via un “aiuto di vita”; nelle ricerche pedagogiche ci sono diverse proposte per la prassi educativa, anche originali (si pensi ad esempio all’idea dell’educazione al momento dionisiaco della danza e al rapporto silenzioso e intimo con la natura: il camminare nel verde, il dormire all’aperto, l’apprendere a saltare per lanciarsi in avanti nello spazio e nel tempo ecc., e poi l’educazione al coraggio attraverso l’espressione pubblica del proprio pensiero e più ancora l’educazione all’ascolto); ma va anche detto che un’operazionalizzazione dei concetti ermeneutici in senso terapeutico sembra lontana dall’orizzonte di Bollnow stesso. A voler fare da avvocato del diavolo, si potrebbe aggiungere che nella teoria delle scienze ermeneutiche Bollnow ha distinto l’approccio ermeneutico da quello psicologico. Bollnow riteneva che le categorie ermeneutiche non andassero psicologizzate, perché come molti autori della sua generazione aveva di mira il coscientialismo. Per lui l’ermeneutica è distinta dall’analisi genetica di una certa espressione, in quanto mira a comprendere meglio il senso dell’espressione portandone in luce lo sfondo inconscio, oggettivamente comprensibile. Bollnow è un tenace avversario del paradigma mentalistico in filosofia, cui sostituisce un modello relazionale. Non a caso, più che sui vissuti, ha posto l’accento sull’espressione dei vissuti. Parrebbe che da questo punto di vista si offra quindi poco spazio per una considerazione di tipo psicologico.

Ritengo però che dalla critica bollnowiana risulti scossa non la psicologia, ma al limite il riduzionismo psicologico. Intanto perché la psicologia contemporanea è costituita da una famiglia di scienze, che vanno dai saperi più legati alla dimensione neurofisiologica a quella psicosociale, dalle indagini statistico-sperimentali al metodo clinico. Ma all’interno di questa vasta e multiforme famiglia vi sono indirizzi di ricerca e prassi terapeutiche che rivendicano la centralità del momento qualitativo ed esistenziale. Penso ad esempio al composito filone della psicologia umanistica, in cui risuonano gli stessi accenti che si possono cogliere nella metodologia bollnowiana. In entrambi i casi si rivolge una critica a ogni forma di riduzionismo in psicologia, che spiega la struttura dell’esperienza riconducendone il senso al piano coscientiale in cui è vissuta ovvero anche al piano fisiologico sottostante. La teoria gestaltica del campo, l’interazionismo simbolico, la psicologia non-direttiva

rogersiana pongono accenti diversi, ma sono approcci fortemente critici nei confronti del riduzionismo psicologico e del paradigma mentalistico. Nel solco della tradizione diltheyana Bollnow può far valere dal canto suo che ogni modello meramente esplicativo perde di vista la connessione dei fenomeni così come si presentano nel mondo della vita. Il modello della relazione cerca per l'appunto di restituire la complessità qualitativa dei fenomeni attraverso una descrizione strutturale e una comprensione ermeneutica. Questa forma di ermeneutica ha un carattere descrittivo-integrativo, che si può recepire non tanto come uno "*Psychologieverbot*", un divieto rispetto a ogni considerazione psicologica (del resto lo stesso Bollnow si è impegnato in un settore specifico come quello pedagogico), quanto piuttosto come una sollecitazione ad assumere un punto di vista ermeneutico nella trattazione di questioni psicologiche.

Si tratta ora di variare l'angolo visuale da cui considerare l'opera bollnowiana. Infatti l'interesse psicologico è presente nell'opera bollnowiana, anche in misura notevole, ma è sembrato calato in un contesto più generale, in conformità a un principio fondamentale dell'ermeneutica della vita, secondo cui la vita ha una struttura "testuale" e ogni elemento va contestualizzato. Dobbiamo quindi cambiare strategia: e più che reclutare la filosofia bollnowiana in uno sviluppo eccentrico rispetto alla sua linea di pensiero, che rimane fortemente speculativa, è il caso di ragionare con lui, e attraverso lui con la tradizione ermeneutico-antropologica, tenendo in vista la situazione della psicologia contemporanea. In questa prospettiva la questione di una psicologia di orientamento ermeneutico è di notevole attualità. A suo tempo già Dilthey, lo scolarca dell'ermeneutica contemporanea, aveva individuato l'importanza della questione, che oggi va posta con altri accenti alla luce degli ulteriori sviluppi nel campo della psicoanalisi, della psicopatologia psichiatrica e della stessa ermeneutica. La questione di un nuovo rapporto tra psicologia ed ermeneutica va svolta in un duplice senso: occorre chiedersi se la tradizione di pensiero diltheyana in cui la stessa ermeneutica di Bollnow rientra possa offrire un contributo alla psicologia umanistica, e viceversa se sia possibile dare nuova linfa alla tradizione ermeneutica proprio a partire dai temi della psicologia umanistica contemporanea. Forse gli studiosi più ortodossi dell'ermeneutica troveranno dubbio quest'ultimo aspetto; ma di sicuro corrisponde allo spirito aperto dell'ermeneutica bollnowiana la circolarità di filosofia e scienze particolari, senza che questo debba significare il privilegiamento di un particolare tipo di sapere. D'altra parte si può notare che in campo psicologico l'esigenza di una considerazione dei fenomeni "*en plen air*" sia quanto mai attuale e urgente: diceva Ulrich Neisser, il padre del moderno cognitivismo, che se "x" è un tema importante per la vita umana, è sicuro che la psicologia contemporanea non lo prenderà in considerazione. Era una battuta provocatoria, ma nella sostanza fotografava quella che a partire dagli anni Settanta era divenuta la situazione della ricerca psicologica internazionale: preponderanza delle linee di ricerca neurofisiologiche e cognitivo-comportamentali, spezzettamento della stessa ricerca cognitivista in una pluralità di modelli sempre più astratti e ristretti, tendenza a restringere il piano della validità al metodo sperimentale. Si può aggiungere che oggi la stessa teoria psicoanalitica, per quanto ricca di spunti, appare fortemente minoritaria rispetto al *mainstream* in psicologia. Non è casuale che Neisser sia divenuto un critico del cognitivismo che egli stesso aveva contribuito in maniera determinante a fondare. Con la sua battuta molto seria egli

colpiva la tendenza a fare psicologia nel chiuso dei laboratori e poneva implicitamente il problema di cogliere e restituire la complessità “ecologica” dei fenomeni psicologici, che nel mondo della vita non può mai essere scissa dalle questioni dei fini, dei valori, dell’organizzazione sociale. Il che, poi, è quanto Bollnow ha sempre sostenuto in chiave di antropologia filosofica. Com’è ovvio, sviluppare ampiamente questo dialogo produttivo sarà compito di ricerche future. Qui dovrò limitarmi necessariamente ad alcuni cenni che pongano in risalto la convergenza significativa tra l’approccio ermeneutico nel senso della tradizione diltheyana e il filone umanistico della psicologia contemporanea sotto l’aspetto dell’oggetto di analisi psicologica, del modo di porre le questioni e di trovarvi soluzioni, delle metodologie, in breve del paradigma scientifico.

Il primo punto fondamentale riguarda lo stesso oggetto della psicologia. Un approccio ermeneutico in psicologia dovrebbe assumere un orientamento dichiaratamente integrativo, e quindi non potrebbe aver a oggetto né il semplice comportamento osservabile né la vita psichica intesa come dimensione puramente “interiore”. Oggetto di una psicologia ermeneutica è la struttura, il “testo” delle relazioni vitali che organismi psicofisici tessono di continuo con il mondo e che hanno al tempo stesso un valore biologico e simbolico-culturale. In questo senso non solo le relazioni esterne, anche le relazioni interiori, quello che nel linguaggio tecnico vengono chiamate di solito oggetti interni, possono essere esplorate come testo che rinvia a una costellazione di senso, direbbe Dilthey a “una connessione strutturale acquisita” attraverso le relazioni familiari con il suo sistema di inibizioni-incentivi, le precomprensioni valutative e le rappresentazioni della realtà sedimentate nella lingua madre e più in generale negli archetipi del proprio spazio culturale. Nella prospettiva di una psicologia ermeneutica ci sono corpi che tessono la trama simbolica della cultura mediante relazioni strutturali, motivate dalla necessità di rispondere alla pressione dei bisogni e delle esigenze della realtà. Sebbene i fenomeni della vita espressiva siano stati trattati con particolare attenzione dallo stesso Dilthey, da Bollnow, da Plessner, una prospettiva ermeneutica non ha un oggetto privilegiato, ed è piuttosto un modo di considerare gli oggetti delle scienze psicologiche, dalle prestazioni cognitive superiori ai fenomeni della vita emotiva e pratica, alla stessa psicopatologia. La chiave sta nello sguardo integrativo e qualitativo: ogni fenomeno psicologico va esplorato come elemento della struttura testuale in cui consiste l’interazione simbolica tra uomo e mondo. Con questo non si nega il piano fisiologico o quello dei modelli relativi alle prestazioni cognitive. Il punto è che qualsiasi modello deve restituire la qualità del vissuto nella sua trama testuale, altrimenti rimane confinato al puro piano astratto come diagramma di flusso informativo e così via. Inferenze statistiche, classificazioni clinico-diagnostiche, modelli neurocognitivi, per quanto interessanti in sé, vanno integrati all’interno di una considerazione che sia adeguata alla struttura testuale del mondo della vita.

Il concetto di testo ha il vantaggio di rimanere aderente al mondo della vita e consente una serie di notevoli integrazioni. Che le relazioni vitali abbiano un carattere testuale, significa infatti che esse hanno immediatamente una dimensione sociale e storico-culturale. Il concetto di testo rinvia a un orizzonte di senso linguistico determinato. Il linguaggio offre prima la trama testuale attraverso cui si apprende la realtà nelle sue sfumature di senso di volta in volta diversamente strutturate. Vengono in mente le riflessioni di Erich Rothacker a proposito del rapporto lin-

guaggio-realtà nei *gauchos* della *pampa* argentina; e più ancora una certa affinità della tradizione antropologica con la psicologia culturalistica di Vygotskij e Lurija: per questi autori il linguaggio corrisponde a uno stile di vita e a sua volta plasma il rapporto sociale con la realtà. Pienamente in questo senso, Bollnow ha parlato del linguaggio come *medium* dell'esperienza della realtà, che inoltre è sempre già appresa in un senso specifico dello spazio e del tempo, delle relazioni sociali e delle rappresentazioni di sé. Possiamo dire che il testo delle relazioni alla realtà è sempre mediato dalla *forma mentis*, dalle strutture culturali. Così attraverso il concetto di testo si può guardare con attenzione rinnovata al concetto diltheyano di struttura psichica. Molto più dello stesso Bollnow (che però aveva comunque ben presente – non va sottovalutato – la sociologia fenomenologica di Alfred Schutz), Dilthey ha infatti posto l'accento sui gruppi, sulle comunità e istituzioni, sulle interazioni sociali complesse che non possono essere ridotte alla dinamica individuale basata sul desiderio di espansione e soddisfazione dei bisogni da un lato, e sulla resistenza della realtà dall'altro. Se si guarda complessivamente a questa costellazione culturalistica sorge da sé l'idea di cercare un approccio alla mente come struttura testuale del mondo della vita, ossia come rete di relazioni simboliche mediate dalla società e dalla cultura.

Che questa prospettiva testuale della mente sia plausibile lo si evince dagli orientamenti della tradizione eterodossa di derivazione freudiana. Penso alla tradizione che da Foulkes alla gruppoanalisi contemporanea ha sviluppato un concetto analogo della mente come matrice di gruppo: essa riconosce il carattere storico della psiche e recupera per questa via la dimensione della memoria sociale, delle tradizioni e così via, collocandosi sotto questo aspetto in aperta contraddizione con l'impostazione individualistica e a storica del concetto freudiano classico della struttura psichica. In maniera analoga nella prospettiva di una psicologia ermeneutica la mente può essere vista come una struttura testuale, in cui le parti costituiscono i singoli punti, gli snodi della struttura ma rinviano di continuo a una connessione dell'intero testo. La lingua italiana dispone qui della bella parola "mentalità", che possiamo usare a indicare il modo in cui rappresentazioni, gusti e pratiche socialmente condivise formano la struttura testuale di fondo che media a livello intrapsichico e intersoggettivo le relazioni vitali. Così il Sé è innanzitutto un fatto di mentalità socialmente costruita, che si esprime in un linguaggio. La psiche individuale va intesa in prima istanza come espressione di questo Sé testuale. Per la formazione dell'identità individuale non è dunque irrilevante il ruolo mediante del linguaggio e della cultura, nel cui ambito si sviluppano considerazioni riguardo alle proprie relazioni vitali.

Nel senso di Bollnow e della *Lebensphilosophie* c'è dunque una valutazione positiva della cultura. Mentre nella prospettiva freudiana ortodossa la cultura è come antagonista della pulsione di vita (l'intero pensiero freudiano in fin dei conti è pervaso da un dualismo quasi metafisico, che ricorda l'opposizione klagesiana di spirito e psiche), una psicologia ermeneutica sostiene piuttosto un punto di vista culturalistico. In questa chiave la cultura non è esclusivamente limitante e frustrante rispetto al desiderio individuale di godimento illimitato, ma può rappresentare anche il mezzo del piacere creativo e dell'adattamento responsabile al mondo. È una tesi per la quale si possono trovare diverse assonanze; si pensi ad esempio a quello che Winnicott diceva dello spazio transizionale: la cultura ha per lui una

componente ludica che consente l'espressione del mondo interiore nel mondo esterno e viceversa consente di filtrare e recepire armonicamente la pressione della realtà. Ma in questo caso, come su diversi altri punti, la teoria della *Gestalt* risulta particolarmente vicina: penso ad esempio al fatto che Fritz Perls individuava esplicitamente il concetto di adattamento creativo all'ambiente come fine della terapia gestaltica. Perls poneva cioè il problema di liberare le energie bloccate nel campo gestaltico per favorire non la manifestazione incondizionata della libido, quanto piuttosto il processo di interazione e di contatto con la realtà. Nel concetto ermeneutico della mente come struttura testuale ritornano questi aspetti. La cultura non è di per sé sempre qualcosa di normativo-istituzionale e super-egoico; in termini di *Lebensphilosophie*: qualcosa di limitante. L'uomo è piuttosto già sempre un essere culturale, e ogni ricerca della soddisfazione e del piacere deve sempre passare dalla cultura. Anzi si potrebbe aggiungere che ogni forma durevole di piacere (l'antico tema epicureo del piacere catastematico) deriva dalla capacità di "dimorare" nel reale, nelle diverse forme delle relazioni vitali, ossia dal radicamento fiducioso nel corpo, fino a includere il lasciarsi andare al rapporto erotico, al radicamento nello spazio-tempo, nel dialogo sociale e nel silenzio che comprende il senso della natura.

È possibile approfondire il concetto di testo anche lungo il versante del mondo della vita più vicino alla dimensione biologica. Lo stesso Bollnow ha sottolineato in diverse circostanze l'importanza della corporeità per il tessuto delle relazioni vitali; il motivo dell'apprendere a "dimorare nel corpo" è particolarmente evidente nelle indagini fenomenologiche sullo spazio, ma corre attraverso tutta la sua opera. Potremmo affermare più in generale che la struttura testuale del Sé è sia culturale sia corporea. Attraverso questo passaggio è possibile guardare con rinnovata attenzione all'opera di Plessner, che come pochi altri ha sviluppato un'ermeneutica della corporeità. Penso al suo concetto dell'"intenzionalità mondana" del corpo (*Umweltintentionalität des Leibes*), concetto che qui si potrebbe riformulare in questo modo: nella relazione di contatto con il mondo circostante il comportamento corporeo manifesta simbolicamente un senso e appare comprensibile alla luce del tessuto delle relazioni vitali. Ma penso più in generale alla sostanza del concetto di "posizione eccentrica dell'uomo". Dico alla sostanza, e non alla forma, perché forse Bollnow non avrebbe condiviso la formulazione, scettico com'era verso qualsiasi formula in apparenza non aperta; d'altra parte la sostanza del concetto corrisponde pienamente a un approccio strutturale e dinamico al fenomeno della corporeità (che a ben guardare è già scritto nel concetto diltheyano di struttura psichica come relazione senso-motorica con il mondo)⁴⁰, e anche Bollnow ha condiviso questo approccio, come ri-

40. "Soddisfazione degli istinti – si legge in un passo significativo delle *Idee* –, raggiungimento e conservazione del piacere, della pienezza di vita e dell'incremento dell'esistenza, rifiuto di ciò che diminuisce, opprime, inibisce: ecco ciò che collega il gioco delle nostre percezioni e pensieri con le nostre azioni volontarie in una connessione strutturale. Un fascio istintuale ed emotivo, ecco il centro della nostra struttura psichica, in base al quale il gioco delle impressioni grazie alla quota di emotività che ricevono da questo centro, vengono messe a fuoco dall'attenzione, mentre si formano le percezioni, i ricordi ad esse collegati, le serie di pensieri ai quali si associa poi un'intensificazione di esistenza, oppure, dolore, paura, collera". Dilthey, "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie", GS V, p. 205-206; tr. it. cit., p. 412-413. In piena assonanza Perls scrive che "quel che viene dato principalmente è un fondo unificato di funzioni percettive, motorie ed emotive, e che la

sulta dalla sua fenomenologia dello spazio vissuto, in cui largo spazio hanno concetti come la verticalità della stazione eretta, il movimento sul piano orizzontale del mondo, la costituzione del senso di familiarità ed estraneità a partire dalle dimensioni corporee del vicino e lontano. In particolare, Plessner ha posto l'accento specifico del rapporto dell'uomo con il suo corpo: che l'uomo sia un essere caratterizzato da una posizionalità eccentrica significa che è corpo portatore di bisogni (e non solo pertinenti alla sfera affettiva), ma al tempo stesso ha il proprio corpo come strumento per soddisfare i propri bisogni agendo nel mondo esterno e rispondendo attivamente alle pressioni ambientali. Nel concetto di "eccentricità" è pensata quindi la scissione, ma al tempo stesso anche l'unità indissolubile della dimensione naturale e biologica e della realtà culturale nell'essere umano. Con questo passaggio si può intendere la testura delle relazioni vitali come un fatto dinamico: la *forma mentis* è sì una testura di significati culturali apparentemente rigidi, ma è attraversata dalla potente corrente delle emozioni e motivazioni, attraverso cui i bisogni corporei devono trovare una espressione adeguata nella realtà.

Una psicologia ermeneutica potrebbe facilmente richiamarsi a questi elementi bollnowiani e plessneriani. Ad esempio il concetto di "posizionalità", che si iscrive in origine in una ontologia del mondo organico, potrebbe essere declinato per la teoria e la prassi di una psicologia individuale in termini di "postura". Il concetto di posizione eccentrica intende infatti cogliere il doppio aspetto in cui si manifesta la corporeità umana: il corpo stesso è il limite della relazione al mondo, ossia media sia l'apertura sia la chiusura nella relazione di contatto. Ed è proprio questo il senso della postura, che indica infatti il complesso delle qualità corporee attraverso cui ognuno realizza la relazione di contatto con il mondo, la posizione eccentrica specifica del mondo umano. Qui la postura non si riferisce solo alle modalità biologicamente rilevanti, in buona misura condensate nel principio *flight or fight*, fuga o combattimento (il cane con la coda tra le zampe, lo squalo che inarca la schiena per segnalare l'aggressione). Già il comportamento sessuale e il gioco mostrano posture corporee che non si riducono alla soddisfazione omeostatica di bisogni e rinviano a interazioni complesse, che nelle specie superiori hanno un carattere decisamente sociale. Nella postura umana si rivela in realtà una testura strutturata di vissuti, in senso bollnowiano al tempo stesso un atteggiamento e una tonalità emotiva. Nella postura rientra la specifica configurazione della stazione eretta, ma anche un complesso intreccio di elementi espressivi che riguarda la voce, lo sguardo, il respiro, la qualità del movimento. Nella postura si mostra in sostanza il grado di apertura (o di chiusura) del corpo alle interazioni con l'ambiente circostante, ivi inclusa la relazione con l'autorità, con il gruppo dei pari, con l'altro sesso. Ovviamente, la maggior parte di questi atteggiamenti è inconscia. Proprio perché ci muoviamo in un mondo sempre compreso, come afferma l'ermeneutica bollnowiana, il modo in cui siamo posti nel mondo non ci è del tutto trasparente. La connotazione leggermente passiva che risuona nel concetto di postura va intesa in questo senso: la postura è in buona misura un fatto inconscio.

Sorge da sé la questione del rapporto con la psicologia del profondo, una delle scoperte più rivoluzionarie della modernità. La questione è ben legittima per lo

funzione del sé è un adattamento creativo nel campo dell'organismo/ambiente". F. Perls – R. Hefferline – P. Goodman, *Teoria e pratica della terapia della Gestalt*, Roma, Astrolabio, 1971, p. 198.

meno sotto un duplice aspetto: per una psicologia ermeneutica dovrebbe essere centrale il portare a chiara consapevolezza il senso delle relazioni vitali nella loro testura inconscia; la psicoanalisi classica vede invece nelle funzioni cognitive superiori la risultante della dinamica inconscia; inoltre per la psicoanalisi l'apparato psichico tenderebbe a funzionare per inerzia, al livello più basso e costante possibile, mentre una psicologia strutturale dovrebbe sostenere con Dilthey e Bollnow che al processo di integrazione e alla crescita creativa attraverso l'esperienza del nuovo non c'è limite, ma che solo con un forte investimento energetico si può guadagnare una disposizione di apertura alla vita e sottrarre lo psichismo alle forze omologanti delle abitudini, dei pregiudizi, all'orizzonte di quello che è noto e familiare. In effetti una psicologia strutturale di origine ermeneutica e il punto di vista strutturale in psicoanalisi traggono origine da intuizioni del mondo e da criteri metodologici diversi: il modello strutturale freudiano rinvia a una conflittualità intrapsichica e individuale, mentre il concetto diltheyano di struttura e più ancora quello bollnowiano di testo si riferiscono tanto alla dimensione corporea quanto alla dimensione sociale e culturale. Nella psicoanalisi freudiana la sessualità con i suoi stadi evolutivi è la componente fondamentale rispetto alla quale tutti gli altri ambiti della vita hanno un valore derivato, invece la prospettiva antropologica guarda piuttosto al modo in cui diversi ambiti della vita risultano integrati (o eventualmente non integrati) nella struttura psichica adulta e nel tessuto delle relazioni vitali. Quindi dal punto di vista di una psicologia ermeneutica la sessualità è sì una componente centrale del mondo della vita (se non ci fosse sessualità non ci sarebbe né vita né passione per la vita), ma si dovrebbe accordare alla soddisfazione di altri bisogni un ruolo non meno importante. Tra l'altro, dato il suo stretto legame con la storia e il sapere storico, il punto di vista ermeneutico in psicologia potrebbe addirittura comprendere storicamente il discorso freudiano: esso poteva risultare così rivoluzionario in una società come quella dell'Europa del primo Novecento in cui c'era ancora reticenza a riconoscere il ruolo della sessualità umana, e i disturbi di conversione isterica erano alquanto diffusi. Già con la rivoluzione sessuale degli anni '60 l'isteria ha perso molte delle sue ragioni sociali, e oggi nella società dell'immagine il narcisismo è diventato la forma di disagio mentale più diffuso e corrispondente allo spirito del tempo⁴¹. Una psicologia ermeneutica potrebbe dunque ben sostenere che le forme del disagio personale, né più né meno che le altre forme di vita, sono funzione di uno stile socio-culturale.

Tuttavia questo non significa che il concetto di inconscio non possa essere integrato all'interno di una psicologia ermeneutica. Il punto è quale inconscio. Già a partire dagli anni Quaranta si fece strada all'interno del movimento psicoanalitico l'idea che vi erano funzioni dell'Io che godevano di una relativa autonomia dal determinismo inconscio. Su questa linea occorre chiedersi se sia possibile una nozione di inconscio non ristretta a una sessualità e un'aggressività non gestibile dall'Io cosciente. La tradizione ermeneutico-antropologica sostiene che i fenomeni dell'espressività rinviano a uno sfondo inconscio, ma non determina anticipatamente il senso dell'inconscio in una direzione specifica. Per il Freud della seconda topica l'inconscio costituisce una dimensione altra rispetto a quella della coscienza, è retto da processi specifici e da un principio organizzatore, il principio di piacere, che

41. Cfr. Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani, 1981.

entra naturalmente in conflitto con la vita cosciente. Un approccio ermeneutico in psicologia dovrebbe invece piuttosto guardare all'inconscio come quella parte emozionale della connessione strutturale che nella relazione organismo-ambiente è presente, ma non è consapevole e può eventualmente diventarlo. Questo approccio è affine magari al concetto di inconscio della prima topica freudiana, quello che vede nell'inconscio un modo di elaborazione emozionale fondato sulla sostituzione della realtà esterna con la realtà interna⁴², non alla seconda topica. Nel senso bollnowiano il senso della relazione al mondo è per lo più inconscio, ma questo inconscio ha valore di sfondo insondabile della vita, rispetto a cui anche la sessualità è parte. Oltre all'inconscio individuale, c'è anche una dimensione sociale dell'inconscio, che riguarda la sfera delle pratiche sociali ovvie e non riflesse, gli archetipi che strutturano inconsciamente l'immaginario collettivo, i modelli paradigmatici di rappresentazione del reale. Ma così l'inconscio non è più un buco nero che risucchia temi non gestibili dall'Io, in sostanza la sessualità e l'aggressività, ed è piuttosto il lato in ombra della struttura testuale, su cui l'interpretazione può fare luce. Dal punto di vista ermeneutico non c'è una rigida separazione tra inconscio e coscienza quanto piuttosto un flusso continuo che si può comprendere meglio di volta in volta. Il che significa in primo luogo che non è possibile in linea di principio mettere un termine alla comprensione dell'inconscio: ci si comprende sempre attraverso le espressioni, ma ogni interpretazione profonda in realtà riconfigura la struttura in maniera più adeguata al rapporto con una realtà che è essa stessa variabile. In base a un principio dell'ermeneutica della vita la comprensione dell'inconscio è anch'essa una forma aperta. E questo non significa che sia facile: occorre già in qualche modo veracità, sforzo, coraggio per ridestarsi alla realtà quale è e dimorarvi, piuttosto che continuare a rimanere nel castello di Atlante, dove secondo la fantasia di Ariosto finiscono prigionieri tutti quelli che sono "sognati" dai propri sogni. Qui vale il principio bollnowiano che conoscere ed essere sono in stretta relazione: uno può giungere a conoscere secondo quello che è. Ma di sicuro la struttura di personalità può aprirsi, è possibile apprendere a sentire un profondo legame con la vita e disporsi a comprendere il reale nel suo esser-così. Questo è il lasciar venire a sé le cose, appunto la *Gelassenheit*, il contrario della resistenza nevrotica.

Vengo all'affinità di una psicologia ermeneutica con la psicologia umanistica contemporanea nel modo di impostare i problemi e di trovarvi possibili soluzioni. Il concetto ermeneutico della struttura testuale del Sé può essere studiato sia da un punto di vista sincronico sia da un punto di vista diacronico. Sotto il primo aspetto esso appare come le tendenze relativamente costanti attraverso cui la personalità entra in relazione con il mondo esterno. Questo aspetto chiama in causa il concetto di carattere, su cui la psicologia psicoanalitica e la psicoterapia bioenergetica contemporanea hanno offerto contributi via via sempre più innovativi fino a farne un concetto cardine della contemporanea psicologia della personalità. Dilthey aveva condotto estese letture di fisiologia e di patologia psichiatrica ma era interessato a far teoria della normalità, e non della patologia; entro questi limiti troviamo lucide considerazioni al riguardo già nella sua psicologia. Dilthey non sviluppa una tipo-

42. Utili indicazioni per una rilettura e riscoperta della prima topica freudiana si trovano in Renzo Carli, Rosa Maria Paniccia, *Analisi della domanda. Teoria e tecnica dell'intervento in psicologia clinica*, Bologna, il Mulino, 2003.

logia sistematica e cita esempi di carattere (l'ambizioso, il gaudente, il vanitoso ecc.) provenienti dalla tradizione aristotelica antica e moderna, ma il suo merito è quello di aver posto le basi di un concetto dinamico e relazionale di carattere pienamente collocabile in un contesto di psicologia moderna⁴³. Nella prospettiva strutturale diltheyana il carattere si esprime nelle modalità di relazionarsi e rispondere alle sollecitazioni ambientali; i tratti caratteriali si riferiscono dunque al modo in cui si struttura dinamicamente la relazione senso-motorica con l'ambiente circostante e la consapevolezza riguardo alla stessa, sia nelle situazioni di relativa quiete sia in situazioni tipiche di conflitto. Rispetto alla tradizione psicoanalitica classica che collega il carattere a fasi intrapsichiche di sviluppo psicosessuale in una prospettiva di psicologia individuale, una teoria strutturale del carattere modellata sull'intuizione diltheyana permette di comprendere la personalità per come manifesta la sua configurazione energetica nel qui e ora. Occorrerebbe porre l'accento sulle modalità tipiche in cui l'energia individuale si struttura per rispondere alla duplice sfida antropologica che deriva dall'essere corpo e dall'avere corpo. Ma qui più che un'accurata classificazione nomotetica, come si trova nei manuali correnti per le diagnosi di personalità, ovvero una tipologia chiusa, come si trova in alcuni sistemi di psicopatologia (i caratteri sono tre, o cinque, o nove o dodici e così via – dove è da notare il primato del numero sulla realtà, in taluni casi fondato su un criterio psicoevolutivo, in altri invece in base a qualche presupposto pitagorico-esoterico non ben digerito) risulterebbe utile un sistema aperto, che descriva le configurazioni energetiche e le modalità relazionali nella struttura testuale del Sé. Certo, nessuno può negare che i criteri diagnostici siano di un qualche aiuto pratico, specie là dove si tratta di somministrare farmaci. Ma la comprensione del carattere è innanzitutto un fatto simbolico ed esperienziale, e per questo dal punto di vista ermeneutico – come insegna Bollnow da interprete della parola poetica – viene prima la realtà del *Quijote* e poi eventualmente la comprensione dolorosa che la sua follia sta simbolicamente per la propria realtà. Comprendere il carattere equivale ad assumere pienamente la testura inconscia del Sé in una forma di difficile *itinerarium mentis in veritatem*. Ma a ripagare di questo sforzo di consapevolezza c'è lo sviluppo di una soggettività più profondamente individuata, che lascia cadere pregiudizi e proiezioni e trova creativamente il modo di stabilire autentiche relazioni di contatto con la realtà.

Il concetto di struttura testuale o testura del Sé offre il vantaggio di non riferirsi solo a un aspetto sincronico. Un approccio ermeneutico in psicologia potrebbe muovere dall'intero della vita già formata nelle relazioni vitali, senza per questo per questo precludersi la possibilità di ragionare in senso diacronico. La testura si mostra infatti qui e ora, ma ha in sé una dimensione temporale. Secondo Bollnow la struttura temporale appare già con sentimenti come la gratitudine e la speranza, che trascendono il presente e stabiliscono relazioni vitali con il passato e il futuro. Ma anche la consapevolezza che segue il superamento positivo di una crisi modifi-

43. “Ma ciò che importa soprattutto – scrive Dilthey – è che proporzioni vi siano nella struttura psichica tra le singole componenti di essa. Poiché il nucleo della struttura sta nella reazione alle impressioni, così anche la differenza più importante andrà cercata tra quelle in cui prevale la ricezione di impressioni e quelle in cui la volontà reagisce spontaneamente”. Dilthey, “Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie”, GS V, pp. 233-234; tr. it. p. 438.

ca l'esperienza del tempo. A ben vedere, già nella concezione diltheyana c'è una forte connotazione temporale della struttura, dal momento che sentimenti e bisogni la spingono in avanti, cioè inducono a riconfigurare processi cognitivi e volontari per meglio rendere possibile l'adattamento dell'organismo all'ambiente. In questo senso una psicologia strutturale può assumere che la testura del Sé si articoli nel tempo, si differenzi, aumenti di complessità e che adattandosi creativamente alla realtà si faccia più profonda e consapevole. Un ruolo di spicco ha qui il concetto di consapevolezza. A questo concetto anche Perls attribuisce una fondamentale funzione terapeutica perché in generale "la vita è consapevolezza dei propri bisogni"⁴⁴. Ma già per Dilthey la consapevolezza consente di passare dalla "connessione acquisita della vita psichica"⁴⁵ alla vita adulta, pienamente sviluppata. Questa è caratterizzata dall'autonomia e dalla capacità di relazionarsi alla realtà scegliendo dove adeguarsi e dove modificarla seguendo il filo conduttore dei propri bisogni⁴⁶. L'assonanza con il gestaltismo perlsiano sotto questo punto di vista è notevole, e risulta tanto più evidente se si pensa che per Perls la consapevolezza è proprio la condizione che permette l'adattamento creativo al mondo. In più in Dilthey si trova anche accennata una teoria dei bisogni che anticipa molti aspetti del dibattito odierno. Per Dilthey i bisogni fondamentali sono "la fame, l'amore e la guerra" poiché in tali forze "agiscono appunto gli istinti più forti: quello della nutrizione, quello dell'amore sessuale con la cura per la discendenza, e quello della salvaguardia"⁴⁷. La psicologia umanistica contemporanea ha solo variato questa tesi⁴⁸. Ma anche quest'ultima attribuisce un ruolo significativo al bisogno creativo di autorealizzazione, che in termini diltheyiani è l'esperienza come "momento vitale riempito nella sua relazione al mondo esterno"⁴⁹, e in termini bolnowiani è quella condizione di rilassamento che consente l'esperienza del nuovo.

Il motivo dell'attuazione delle possibilità è un ulteriore punto di contatto tra la tradizione ermeneutica e la psicologia umanistica. La psicologia non-direttiva di

44. Perls, *Qui e ora. Psicoterapia autobiografica*, Roma, Sovera Multimedia, 1991, p. 29.

45. Dilthey, "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie", GS V, p. 178; tr. it. p. 386.

46. "A poco a poco – si legge in un passaggio chiave di Dilthey – si costruisce un solido nesso di rappresentazioni, determinazioni di valore e moti volontari che hanno il carattere della riproducibilità. Allora l'unità vitale non è più soggetta al gioco degli stimoli ma inibisce e padroneggia le reazioni, sceglie il punto in cui può produrre un adattamento della realtà effettuale ai suoi bisogni. Ma più di tutto: là dove essa non è in grado di determinare questa realtà, vi adatta i propri processi vitali, dominando le indocili passioni e il gioco delle rappresentazioni grazie all'interna attività del volere. Questa è la vita". Cfr. Dilthey, "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie", GS V, p. 212; tr. it. cit., p. 419.

47. *Ibid.*, p. 209; tr. it. p. 415.

48. Ad esempio Will Schutz ha parlato di una tripartizione dei bisogni interpersonali fondamentali ripartendoli in bisogni di inclusione, di controllo e di affetto. Cfr. W. Schutz, *La gioia*, Milano, Bompiani, 1969, p. 113. A sua volta Abraham Maslow ha perfezionato questo modello ordinando i bisogni in gerarchie disposte su livelli diversi. La possibilità di accedere a una vita durevolmente buona appare legata nella sua prospettiva alla soddisfazione dei bisogni di livello di volta in volta inferiore. Così egli distingue bisogni organici, di sicurezza, di appartenenza, di stima, di realizzazione di sé. Cfr. A. Maslow, *Verso una psicologia dell'essere*, Roma, Astrolabio, 1971, p. 28.

49. Dilthey, "Frühe Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften", GS XIX, p. 26; tr. it. cit., p. 95.

Carl Rogers si basa proprio sul concetto fondamentale che ogni organismo è una totalità che tende ad autorealizzarsi e che tale sviluppo può essere solo interrotto da un ambiente non favorevole, un'idea che anche Perls avrebbe condiviso. Dilthey ha formulato a suo modo questa tesi sostenendo che la realtà consiste in una fonte di stimoli che sostengono o limitano la vita e a cui la vita psichica reagisce⁵⁰. In condizioni ideali la normalità consiste qui nella libertà del volere, che sceglie il punto dove modificare o adattarsi alla realtà esterna. Questa è la condizione perlsiana dell'adattamento creativo, e quella bollnowiana della comprensione creativa. Se c'è normalità, c'è anche sviluppo, creatività, e in questo senso storicità. Ma dove questo sviluppo ed esperienza del nuovo mancano, in realtà c'è già sempre patologia. Nella tradizione ermeneutica non sembrano però esserci molte indicazioni al riguardo. Come si accennava, Dilthey era interessato soprattutto alla normalità; già Bollnow si sofferma molto più estesamente su forme di vita difettive, sui sentimenti patologici. Ma anche se non è pienamente sviluppato in nessuno dei due autori, si può ricavare un modello ermeneutico basato sull'idea che la patologia sia una crisi della relazione vitale e del comprendere. In quest'ottica la nevrosi può essere concettualizzata come una condizione in cui la persona perde un adeguato contatto con se stessa e con gli altri, vive nella sua interezza un deficit di senso. Senza entrare in differenziazioni specifiche, si può parlare di una soluzione di compromesso in cui la struttura testuale del Sé non è pienamente integrata, perché si è sviluppata adattandosi a condizioni non favorevoli, inibenti, ragione per cui il padroneggiamento delle risposte comportamentali risulta meno efficace, e le caratteristiche di "vitalità, storicità, libertà, sviluppo"⁵¹ proprie della connessione matura risultano carenti o lacunose. La negazione narcisistica e maniacale del limite non fa eccezione, ma lascia intendere una relazione non meno problematica con il reale. Anche qui resiste la realtà e resiste l'organismo. In generale, il corpo e la relazione di contatto si irrigidiscono dove la realtà viene vissuta come limitante, ed eventualmente solo il lavoro espressivo e l'integrazione possono sciogliere la rigidità. L'esito favorevole della terapia è qui come un armistizio che sostituisca a trincee invalicabili limiti flessibili. Nella prospettiva ermeneutica il crollo psicotico appare come l'implosione dell'intero psichismo di fronte a una realtà che non solo limita, ma invade minacciosamente. La struttura testuale si disintegra e lascia emergere nel soggetto un sistema centrato su un ego privo di connessione con la realtà. Va perduta così la possibilità che il comportamento riesca a mantenere un'omeostasi psicologica con l'ambiente circostante, e men che meno a realizzare pienamente il Sé in relazioni vitali articolate. In questo caso la terapia ha una finalità diversa, più di supporto alla costruzione di un Io capace di fronteggiare la realtà che non all'espressione e alla comprensione della testura inconscia del Sé.

Così abbiamo già accennato alla possibilità di un'analisi ermeneutica che promuova la consapevolezza. Come si è detto, il concetto di consapevolezza ha un ruolo di spicco nella tradizione fenomenologico-ermeneutica; ma può apparire una

50. Per Dilthey la vita psichica rivela qui una modalità teleologica, che si basa sul principio dell'evitare il dolore e cercare il piacere. "Il finalismo – scrive riassumendo il suo punto di vista Dilthey – è la proprietà vissuta fondamentale di questa connessione, secondo cui essa tende a produrre valori vitali nella soddisfazione e nel piacere". Dilthey, "Ideen.", GS V, p. 210; tr. it. p. 417.

51. *Ibid.*, p. 197; tr. it. p. 403

dirompente novità nel campo della psicologia clinica e della psicoterapia solo perché sullo stesso terreno predominano modelli di tradizione cognitivo-comportamentale, formulati all'interno di contesti culturali in cui il senso storico certo non è radicato. Preso in sé, il motivo della consapevolezza non è affatto una novità. Basta leggere il *Dhammapada*. Non posso qui entrare nei risvolti che legano questo concetto alle pratiche d'Oriente. Mi limito a far notare che esso è un concetto fondamentale della tradizione del buddhismo zen, e come tale è stato ripreso e utilizzato da Bollnow nella sua teoria dell'esercizio. Infatti per lui l'esercizio è una pratica della presenza di spirito, appunto della consapevolezza, in maniera del tutto coerente con la tradizione zen. Per rimanere aderenti a un piano strettamente psicologico, si può affermare che il concetto di consapevolezza si presenta in maniera flessibile, non è legato a un modello ideale e rigido di quello che l'uomo dovrebbe essere né tanto meno di quello cui l'analisi dovrebbe tendere. Consapevole è chi ha un sapere di sé e del mondo, che non resta confinato al puro piano teorico, ma si manifesta nel rispondere alle diverse situazioni del mondo della vita. Questa dimensione pratica della consapevolezza è resa possibile da un diffuso senso di identità e radicamento nel reale: nell'ambito corporeo-emotivo, in quello socio-politico, culturale, spirituale. Qui viene in aiuto il concetto integrativo di ragione così come è stato sviluppato da Bollnow. Infatti con questo concetto si intende in fondo la consapevolezza, ossia una generale disposizione di spirito non centrata sull'ego – questo illusorio “fenomeno della prima persona singolare”, come si legge in *Buio a mezzogiorno* di Arthur Koestler. Bollnow ritiene che la ragione si fondi sul rilassamento, su una forma di vita “mediale” che fa vedere e apprezzare le cose per quello che sono; come virtù di ragione la consapevolezza integra le energie disponibili e sa entrare in relazione con la natura come fonte cui attingere forza e rinnovare la vita.

Il contrario della consapevolezza è l'inconsapevolezza. Essa non indica solo un approssimativo senso del sapere riguardo alle proprie relazioni vitali; ma sta più in generale per una strutturazione della vita psichica inadeguata all'esperienza. Preferisco qui il concetto di adeguatezza rispetto al modello della carenza, che tanta fortuna ha avuto nella tradizione moderna dell'antropologia da Herder a Gehlen e anche in psicopatologia (penso al concetto di “carenza ontologica” di Donald Laing e al concetto di “carenza d'essere” in Claudio Naranjo) perché mi sembra corrispondere meglio, più precisamente al senso del fenomeno: ci può essere inconsapevolezza anche dove non c'è carenza, ma un eccesso energetico. Il problema non è la fragilità della conditio humana, ma l'inadeguata comprensione di senso. Lo stesso Bollnow ne parla quando individua “*Fehlformen*”, forme erronee nelle relazioni vitali; e lo psicologo non fa fatica a individuare i tratti specifici di sindromi patologiche: intellettualismo ossessivo, emozionalità isterica, rabbia narcisistica. Ma non è tanto importante la classificazione, anch'essa frutto di una razionalità ridotta ad atteggiamento intellettualistico: non a caso Rogers rifiutava il termine clinico di “paziente”, Perls riconduceva i problemi psicopatologici a problemi di educazione e Bollnow poneva in positivo l'accento sulle modalità “giuste” di praticare le relazioni vitali e sull'esperienza del nuovo. Seguendo uno spunto bollnowiano non sarebbe difficile dimostrare che nelle relazioni nevrotiche l'esperienza del nuovo non è pienamente possibile perché nella struttura prevalgono inibizioni, evitamenti, distruttività, appunto forme inadeguate di interazione simbolica con se stessi, con gli

altri, con la natura. Ma per la psicologia umanistica e per la pedagogia ermeneutica l'integrazione delle energie è sempre possibile; e questo è il punto fondamentale. Diceva Wilde che non è mai troppo tardi per diventare quello che uno avrebbe potuto essere. Dal punto di vista ermeneutico possiamo intendere questo motto nel senso che una struttura inadeguata può adeguarsi meglio, cioè in maniera più produttiva di vita; del resto l'integrazione della relazione con la realtà non è mai conclusa, e quindi va costantemente riguadagnata in un processo educativo e autoeducativo aperto in linea di principio: nella sua forma tipico-ideale essa si manifesta come consapevolezza dei bisogni e delle relazioni, capacità di intervenire praticamente, adeguata risonanza emotiva con le nuove situazioni che si presentano nella realtà, radicato senso di identità. Ma si tratta appunto di una forma tipico-ideale, più precisamente di una forma aperta che si riconfigura sempre diversamente e passa necessariamente – qui le analisi bollnowiane sul concetto di crisi sono fondamentali – attraverso momenti di discontinuità. Dove una persona è rimasta indietro rispetto alle proprie potenzialità, dove lo scontro con una realtà limitante ha compresso l'energia di una persona o di un gruppo sociale, è sempre possibile che un incontro con una realtà altra produca crisi e ripresa di un cammino.

Dal punto di vista di una analisi ermeneutica, la relazione terapeutica è innanzitutto una forma di incontro esistenziale, bollnowianamente fondato sulla fiducia. In conformità a un principio della psicologia strutturale l'analisi ermeneutica può seguire il filo conduttore delle relazioni vitali. Il modello delle relazioni simboliche con la realtà, con gli altri, con se stessi e con la natura offre una solida griglia di analisi. Più che rivivere conflitti su un piano coscienziale, occorre rielaborare i contenuti inconsci portandoli creativamente a espressione. È una differenza fondamentale. Si può essere consapevoli delle proprie relazioni vitali, ma limitarsi a riviverle solo su un piano intellettuale. Invece il lavoro sulla espressione creativa del corpo appare qui di fondamentale importanza. Penso, ovviamente alla tradizione bioenergetica a partire da Reich; ma in conformità a un principio culturalistico della psicologia strutturale non minore importanza va attribuita alla pratica della creatività artistica attraverso gli elementi simbolici della cultura: forma, colore, movimento, tono, ritmo e così via. Inoltre dal discorso bollnowiano intorno al dialogo autentico si può ricavare come autentico fine di una terapia ermeneutica la capacità di determinarsi nella parola e di saper rimanere a contatto con un silenzio creativo. C'è qui il momento del saper dare forma all'esperienza vissuta attraverso una parola adeguata, ma anche il momento di un'educazione all'ascolto di sé e degli altri, che è in realtà una pratica dell'autosvuotamento molto simile all'esperienza zen. Ma per quante tecniche possano essere escogitate, rimane il fatto che la terapia è un momento di incontro esistenziale: certo, il terapeuta miscela ad arte la dimensione supportiva ed espressiva, proprie di ogni lavoro analitico; e in più le espressioni del paziente giungono a compimento solo nelle sue interpretazioni, che restituiscono la qualità del vissuto in tutte le sue pieghe; ma non è il terapeuta che "sana", al limite può essere di aiuto nel ripristinare un senso di fiducia, e nel far (ri)scoprire un legame con la vita più profondo di qualsiasi evento traumatico. Attraverso la forza della fiducia e il senso di una benevolente comprensione critica egli pone le condizioni perché nella persona portatrice di disagio le energie disponibili possano assumere una nuova forma, più integrata, più adeguata ai compiti che la vita pone, in altri termini che la vita ritorni a scorrere senza doversi necessa-

riamente aggrappare alle forme. In questa chiave il terapeuta o il counselor non pretendono di “vedere” la verità né dovrebbero avere un rigido modello astratto tra sé e l’altro; si tratta piuttosto – come già insegnava Perls – di stabilire un’allenza terapeutica capace di educare o rieducare a saper oscillare tra autoconsapevolezza e consapevolezza del mondo⁵²; in questo modo diventa possibile trovare una mediazione creativa tra i bisogni propri e le esigenze della realtà in un modo che in piena crisi non era visibile. Di suo il terapeuta deve avere come virtù la capacità di ascoltare con rispetto (è un motivo della psicoanalista Nissim Momigliano, ma l’assonanza con il concetto bollnowiano del timore reverenziale di fronte alla vita è forte), di farsi “vuoto”, direbbe Bion “senza memoria né desiderio”. Solo in questa unità di atteggiamento e tonalità emotiva di serena e fiduciosa apertura (uno zen anche senza zen) il terapeuta può effettivamente rimanere rilassato e lasciare venire a sé il mondo di chi esprime un disagio, farsi quindi specchio che lo rifletta con un senso di benevolenza sulla base di una comune, fragile natura umana. Le sue interpretazioni comprendono criticamente il senso inconscio delle espressioni del paziente e individuano possibili linee di sviluppo secondo quella che Bollnow ha chiamato critica immanente. Questa è un’operazione importante attraverso cui passa la consapevolezza dell’inconscio, per lo meno a livello intellettuale; ma rimane pur sempre tipizzante dal momento che riconosce i tratti ricorrenti, le tendenze caratteriali del comportamento manifesto e inconscio. Come tale, essa rimane quindi inevitabilmente più esterna rispetto a un’altra è più decisiva virtù: dove il terapeuta sa sostenere e promuovere la capacità di lasciarsi andare con fiducia alla vita, la texture smagliata delle relazioni vitali può essere integrata. Questa è la comprensione veramente creativa ed è questa che “sana” e porta avanti la vita. Ma questa da un certo punto di vista non appartiene né al terapeuta né al paziente. Per così dire, è lo stesso comprendere che comprende. Già da questi cenni, si intende che una psicologia ermeneutica non si limita a elaborare un modello per la comprensione teoretica della vita psichica, ma ha un elevato valore pratico. Essa assume il motivo bollnowiano della *Selbstwerdung*, del divenire se stessi, e lo articola in senso terapeutico come sviluppo del legame di fiducia con la vita, innanzitutto attraverso la mediazione del terapeuta. Le interpretazioni di quest’ultimo dovrebbero avere il senso di sviluppare la capacità di essere consapevoli della relazione corpo-mondo e comprendere da sé, in piena autonomia, dove la ripetizione inconsapevole di ruoli stereotipati e di stati emotivi non più adeguati agli oggetti presenti impedisce di comprendere e realizzare pienamente quello che di nuovo e produttivo la vita ha da offrire.

Vengo all’impostazione metodologica di una psicologia strutturale di orientamento ermeneutico. Già in Dilthey troviamo al riguardo spunti significativi. Sappiamo cosa Dilthey pensasse della psicologia scientifica del tempo: “Ipotesi, dovunque solo ipotesi!”⁵³. Se si aggiungesse a “ipotesi” anche “di modelli cognitivi”, la frase fotograferebbe senza molte sbiaditure la situazione contemporanea degli studi psicologici. Più che a rifiutare il valore delle ipotesi in quanto tali, questa affermazione serviva a Dilthey soprattutto per sostenere una psicologia descrittiva

52. F. Perls, *L’approccio della Gestalt*, Roma, Astrolabio, 1977, p. 157.

53. Dilthey, “Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie”, GS V, p. 143; tr. it. cit., p. 354.

più aderente all'esperienza. "Il suo oggetto – scrive Dilthey – deve essere l'uomo sviluppato e la vita psichica fatta e finita: questo è ciò che bisogna cogliere, descrivere e analizzare nella sua totalità"⁵⁴. Ora, anche Bollnow sostiene che l'universalità delle scienze sperimentali perde di vista il mondo della vita nella sua simbolicità; per questo egli ammette le ipotesi solo come strumento euristico per comprendere il senso dei fenomeni nel contesto di vita in cui si sono manifestati. Questa prospettiva si può ben dire ecologica nel senso oggi diffuso in psicologia secondo cui il comportamento va interpretato nel suo ambiente naturale; ed è profondamente consonante con gli indirizzi della psicologia umanistica contemporanea⁵⁵. Le scienze ermeneutiche possono quindi formulare ipotesi, ma sempre mirando a un'oggettività, a una dimensione qualitativa dell'esperienza condivisibile entro certi ambiti. I principi metodologici che Bollnow ha sviluppato (principio della riduzione antropologica, dell'*organon*, dell'interpretazione antropologica dei fenomeni particolari, della questione aperta) vanno visti come strumenti interpretativi che consentono di formulare ipotesi qualitative sul rapporto tra parti e tutto sia sul piano teorico della psicologia strutturale sia sul piano pratico dell'analisi ermeneutica; ma queste ipotesi devono trovare nel corso della stessa ricerca una risposta tale che rimanga al tempo stesso adeguata all'oggetto e aperta a nuove esperienze. In questo modo cambia anche il concetto di interpretazione. Mentre ad esempio l'interpretazione psicoanalitica classica è un'operazione che va dalla coscienza, dal sintomo manifesto al conflitto rimosso nell'inconscio, l'interpretazione ermeneutica esclude che sia possibile pervenire alla verità grazie a una spiegazione di tipo causale nel senso della mentalità positivista freudiana. La procedura ermeneutica guarda al fenomeno singolo alla luce della struttura testuale e viceversa, nella consapevolezza che c'è un condizionamento reciproco di tutto e parti. In psicologia un approccio ermeneutico dovrebbe quindi far valere il principio dell'interdipendenza tra gli snodi della struttura: ogni espressione risulta al tempo stesso formata nella sua relazione a un contesto in cui è inserita, ma anche ulteriormente formabile attraverso il processo interpretativo che ristruttura lo sfondo inconscio della vita. L'interpretazione comprende dunque criticamente il senso, ma quello che più conta è l'atto di vita che prosegue produttivamente il senso compreso guardando alla vita nel suo insieme con fiducia.

Si possono notare in conclusione le differenze tra approccio ermeneutico e approccio gestaltico. C'è di sicuro una serie di punti comuni, a partire dall'utilizzo della descrizione fenomenologica e la teoria dei bisogni. Inoltre c'è una profonda analogia tra il primo indirizzo, che fonda le sue interpretazioni sul rapporto tra tutto e parti e il secondo, incentrato sulla tensione tra figura e sfondo. La differenza fondamentale sta però nel fatto che il concetto fenomenologico di *Gestalt* è sorto in origine studiando il fenomeno della percezione, cui si attribuiva un primato. Ma già

54. *Ibid.*, p. 169; tr. it. p. 379.

55. Penso innanzitutto alla tradizione della *Gestaltpsychologie*. Per Fritz Perls, il fondatore della terapia gestaltica, la psicologia della *Gestalt* ha infatti il merito di aver offerto "una adeguata teoria della consapevolezza" in alternativa alla metodologia delle scienze sperimentali. Lo scopo della *Gestalttherapie* è sviluppare nella persona un continuum di consapevolezza che la porti ad accorgersi della sua relazione in quanto essere corporeo con l'ambiente e di vedere da sé dove avvengono blocchi nella transazione. F. Perls – R. Hefferline – P. Goodman, *Teoria e pratica della terapia della Gestalt*, cit., pp. 256-257.

Merleau-Ponty aveva messo in guardia dalla tendenza dei gestaltisti a passare dal piano della percezione al piano neurofisiologico secondo il postulato dell'isomorfismo delle strutture percettive e quelle neuronali. In una psicologia ermeneutica l'enfasi non cade né sulla rilevanza visuale né sulle connessioni neurologiche sottostanti: il punto è comprendere i fenomeni nel loro significato funzionale nell'intero della relazione vitale. Qui si comprendono le forme sulla base dello sfondo inconscio della vita, ma quando si comprendono realmente le forme, già se ne aprono di nuove. Anche una psicologia ermeneutica accetta di buon grado il metodo fenomenologico, ma la descrizione delle strutture del fenomeno rinvia al momento del comprendere. Comprendere la mente significa descrivere e chiarire la strutturazione inconscia della vita e articolarla ulteriormente nel processo dell'interpretazione. In questa breve espressione sono racchiusi i due concetti bollnowiani del "comprendere critico" e del "comprendere creativo", che possono essere articolati sia in un contesto più descrittivo-funzionale sia in un contesto più pratico-terapeutico. Su questo piano, che in fin dei conti è sempre il piano dell'incontro esistenziale, è possibile esplorare le relazioni vitali e comprenderne creativamente il senso, il che in definitiva significa: aprire un orizzonte chiuso di vita a nuove possibilità di senso.

Provando a riassumere, si può dire che il carattere euristico del concetto di struttura testuale della mente risulta dalla sua plasticità ed elasticità. Esso si estende in orizzontale ad abbracciare la dimensione individuale e sociale, ha una dimensione profonda che va verso l'inconscio, tanto a livello individuale quanto sociale e archetipico, e ha inoltre una dimensione temporale. La struttura si mostra nel qui e ora, il suo senso risulta comprensibile sincronicamente sulla base della intenzionalità del corpo che si muove nell'ambiente per soddisfare i suoi bisogni e risponde tipicamente alle pressioni ambientali. D'altra parte il concetto di struttura ha una dimensione diacronica perché la struttura si differenzia, si articola, cresce. Con lo sviluppo nel tempo i bisogni primari soddisfatti si trasformano in nuove forme di contatto con il mondo, ovvero quelli non soddisfatti premono perché la struttura li integri. Sotto questo aspetto anche i traumi sono momenti altamente significativi: la destrutturazione dell'esperienza che si sperimenta nel dolore fisico e morale può essere un momento di crescita, in cui la vecchia struttura andata in frantumi può essere ristrutturata. Perché questo avvenga, occorre però ci si lasci andare a una nuova forma di comprensione che non sia solo un mero atto intellettuale. Nella sua forma più piena il comprendere è qui non tanto un insight verbale, quanto piuttosto una trasformazione qualitativa dell'intera struttura, un atteggiamento generale di fiduciosa consapevolezza, che non si attacca a forme mentali non più adeguate all'esperienza, ma lascia scorrere la vita nella sua insondabilità.

Bibliografia

Opere di Bollnow

Per una bibliografia completa degli scritti di Bollnow rinvio a H.-P. Göbbeler - H.-U. Lessing, "Bibliographie Otto Friedrich Bollnows 1925-1982", in: Id., *O.F. Bollnow im Gespräch*, Freiburg-München, Alber, 1983, pp. 91-132; e U. Boelhaue/H.U. Lessing, "Bibliographie Otto Friedrich Bollnows 1983-1991", in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, hrsg. v. F. Rodi, Bd. 8 (1992-93), pp. 251-264. Per quanto riguarda la letteratura critica su Bollnow rinvio a U. Boelhaue, "Ausgewählte Sekundärliteratur zu Otto Friedrich Bollnow", in rete all'indirizzo: <http://www.otto-friedrich-bollnow.de/bibliographie.html>. Qui mi limito a citare le opere effettivamente usate per il presente lavoro.

1. Volumi

- Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, Stuttgart, Kohlhammer 1933 (2te Auflage: 1966).
Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Leipzig/Berlin, Teubner, 1936 (4^a ed.: Schaffhausen, Novalis Verlag, 1980).
Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt a. M. 1941 (6^a ed. 1980).
Existenzphilosophie, in: *Systematische Philosophie*, hrsg. v. N. Hartmann, Stuttgart und Berlin, Kohlhammer, 1943, pp. 313-430 (pubblicazione indipendente dalla 2^a ed. in poi. 8^a ed. 1978).
Die Ehrfurcht, Frankfurt a. M., Klostermann, 1947.
Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947 (3^a ed. 1962).
Rilke, Stuttgart, Kohlhammer, 1951 (2^a ed. ampliata, 1956).
Die Pädagogik der deutschen Romantik. Von Arndt bis Fröbel, Stuttgart, Kohlhammer, 1952 (3^a ed. 1977).
Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter, Stuttgart, Kohlhammer, 1953.
Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, Stuttgart, Kohlhammer, 1955 (4^a ed. 1979).
Die Lebensphilosophie, Berlin/Göttingen/Heidelberg, Springer Verlag, 1958.
Wesen und Wandel der Tugenden, Frankfurt a. M., Ullstein, 1958.
Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unstetige Formen der Erziehung, Stuttgart, Kohlhammer, 1959.
Mass und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze. Neue Folge, Göttingen, Vandenoek & Ruprecht, 1962.

Mensch und Raum, Stuttgart, Kohlhammer, 1963.
Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung, Heidelberg, Quelle & Meyer Verlag, 1964 (reprint: Essen, Die blaue Eule, 2001).
Die Macht des Worts. Sprachphilosophische Überlegungen aus pädagogischer Perspektive, Essen, Neue Deutsche Schule Verlagsgesellschaft, 1964 (3^a ed.: 1971)
Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, Essen, Neue Deutsche Schule Verlagsgesellschaft, 1965 (ora in: E. König-H. Ramsenthaler, *Diskussion Pädagogische Anthropologie*, München 1980).
Französischer Existenzialismus, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.
Sprache und Erziehung, Stuttgart, Kohlhammer, 1966 (3^a ed. 1979).
Krise und neuer Anfang. Beiträge zur pädagogischen Anthropologie, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1966.
Philosophie der Erkenntnis. Erster Teil. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz-Kohlhammer, 1970 (2^a ed. 1981).
Anthropologische Pädagogik (2^a ed. riveduta, 1972; 3^a ed. Bern 1982).
Das Verhältnis zur Zeit. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1972.
Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis, 2ter Band, Stuttgart, Kohlhammer, 1975.
Vom Geist des Übens, Freiburg i. B., Herder Verlag, 1978.
Studien zur Hermeneutik, 2 Bde., Band I: *Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg-München, Alber, 1982; Bd. II: *Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, Freiburg, Alber, 1983.
Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze, Aachen, Weitz Verlag, 1988.

2. Saggi e articoli

“Diltheys Lehre von den Typen der Weltanschauung”, *“Neue Jahrbücher”*, Jahrgang 1932, 3tes Heft, pp. 234-244.
 “Diltheys Pädagogik”, *“Neue Jahrbücher”*, 9 (1933), 289-301.
 “Über Heideggers Verhältnis zu Kant”, *“Neue Jahrbücher”*, 9 (1933), 3tes Heft, pp. 222-231.
 “Existenzphilosophie und Geschichte. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers” (1936), ora in: H. Saner (hrsg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München/Zürich, Piper, 1972, pp. 235-268.
 “Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers” (1938), in: H. Saner (hrsg.), *op. cit.*, pp. 133-174.
 “Zum Begriff der Geschichtlichkeit”, in: *Gegenwartsfragen der Wirtschaftswissenschaft*, herausgegeben von H. Hunke und E. Wiskemann, Berlin, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1939, pp. 314-373.
 “Über die Achtung und einige verwandte Gefühle”, *“Blätter für Deutsche Philosophie”*, 17. Jg. 1943, pp. 118-144.
 “Wahrhaftigkeit”, *“Die Sammlung”*, 2 (1947), Heft 5/6, pp. 234-245.
 “Deutsche Existenzphilosophie und französischer Existenzialismus”, *“Zeitschrift für philosophische Forschung”*, 2 (1948), Heft 2/3, pp. 231-243.
 “Heideggers Neue Kehre”, *“Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”*, 2 (1949/50), Heft 2, pp. 113-128.
 “Geheimnis des Seins”, in: *“Antares”*, 2 (1954), S. 3-14.
 “Begegnung und Bildung”, in: *“Zeitschrift für Pädagogik”* 1 (1955), pp. 10-32.
 “Der erlebte Raum”, *“Zeitschrift für die gesamte innere Medizin”*, 11 (1956), Heft 3, senza numerazione di pagina.
 “Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit” (1962), in: *“Mass und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze”*. *Neue Folge*, cit., pp. 131-159.

- “Über die Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts in der Erkenntnis”, *Archiv für gesamte Psychologie*, 116 (1964), pp. 219-229.
- “Zum Begriff der hermeneutischen Logik”, in: H. Delius-G. Patzig (Hrsg.), *Argumentationen. Festschrift für Josef König*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, pp. 20-42.
- “Methodische Prinzipien der pädagogischen Anthropologie”, in: *Bildung und Erziehung*, 18 (1965), pp. 161-164.
- “Aspekte der gegenwärtigen deutschen Philosophie“, in: *Universitas*, 20 (1965), Heft 8, pp. 809-828.
- “Probleme der Spracherziehung: Fehlformen im Gebrauch der Sprache”, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 11 (1965), pp. 122-138.
- “Der Erfahrungsbegriff in der Pädagogik”, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 14 (1968), pp. 221-262.
- “Erziehung zum Gespräch”, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 7. Beiheft: *Sprache und Erziehung*, Weinheim 1968, pp. 217-229, 5-7, 231-240.
- “Das Zeitalter des Mißtrauens”, in: *Festschrift für Klaus Ziegler*, hrsg. von H. Catholy u. W. Hellmann, Tübingen 1968, pp. 435-547.
- “Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik”, in: Bollnow (Hrsg.), *Erziehung in anthropologischer Sicht*, Zürich 1969.
- “Das richtige Verhältnis zur Zeit in philosophischer Sicht” in: *Universitas*, 24 (1969), H. 3, pp. 243-254.
- “Der Mensch in der Spannung zwischen öffentlicher und privater Sphäre”, in: *Jugendgemäße Lebenskunde in der Entscheidung*, hrsg. von L. Prohaska u. F. Haider, Wien 1970, pp. 17-27.
- “Zur gegenwärtigen Situation der Philosophie”, in: Werner Boeck (Hrsg.), *Perspektiven für das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 1971, pp. 9-23.
- “Empirische Wissenschaft und Hermeneutische Pädagogik. Bemerkungen zu Wolfgang Brezinka: Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft”, *Zeitschrift für Pädagogik*, 17 (1971), pp. 683-708.
- “Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien”, in: Roček/Schatz (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie heute*, München, Beck, 1972, pp. 19-36.
- “Die Dichtung als Organ der Welterfassung”, *Forschungsberichte zur Germanistik*, hrsg. vom Japanischen Verein für Germanistik im Bezirk Osaka-Kobe XIV (1973), pp. 1-20.
- “Die Ehrfurcht vor dem Lebens als ethisches Grundprinzip” (1975), in: *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit., pp. 92-114.
- “Zur Gesamtausgabe der Werke Martin Heideggers”, *Universitas*, 31 (1976), Heft 8, pp. 827-833.
- “Beschreibung als Mittel der Erkenntnis – Die Kunst der Beschreibung”, in: *Universitas*, 31 (1976), pp. 369-382.
- “Gespräche in Davos”, in: *Erinnerungen an Martin Heidegger*, hrsg. von G. Neske, Pfullingen 1977, pp. 25-29.
- “Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin” (1978), ora in: *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I, cit., pp. 295-335.
- “Aspekte der Lebensphilosophie”, *Universitas* 34 (1979), pp. 625-30.
- “Ehrfurcht vor dem Leben” (1979), in rete all’indirizzo: http://www.otto-friedrich-bollnow.de/14mensch_natur.html.
- “Das Gespräch als Ort der Wahrheit”, in: *Universitas*, 35. Jahrgang 1980, Heft 2, pp. 113-122.
- “Lebensphilosophie und Logik. Georg Misch und der Göttinger Kreis”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34 (1980), Heft 3, pp. 423-440.
- “Der Begriff des pädagogischen Bezugs bei Herman Nohl”, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 27 (1981), nr. 1, pp. 31-37.
- “Der Begriff der Verfügbarkeit bei Gabriel Marcel”, in: *Im Gespräch. Der Mensch: ein interdisziplinärer Dialog. Joseph Möller zum 65. Geburtstag*, hrsg. von H. Gauly..., Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1981, pp. 15-23.

- “Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag”, in: *“Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften”*, hrsg. von F. Rodi, Bd. 2 (1984), pp. 28-50.
- “Pädagogische Anthropologie als Integrationskern der allgemeinen Pädagogik”, in: A. Flitner/H. Scheurl (Hrsg.), *Einführung in pädagogisches Sehen und Denken*, München-Zürich 1985 (11. te Aufl.), pp. 196-207.
- “Dilthey und die Phänomenologie”, in: E.W. Orth (Hrsg.) *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/München, Alber, 1985, 31-61.
- “Brief an Nishitani”, giugno 1986, pp. 8; in rete all'indirizzo: http://www.otto-friedrich-bollnow.de/16bollnow_japan.html.
- “Hermeneutische Philosophie”, in: Kurt Salamun, *Was ist Philosophie? Neuere Texte zu ihrem Selbstverständnis* (1986), 3., verb. Aufl., Tübingen, Mohr, 1992.
- “Philosophische Anthropologie”, *“Universitas”*, 41 (1986), pp. 846-855.
- “Verstand und Leben. Die Philosophie des jungen Nohls”, in: *“Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften”*, hrsg. v. F. Rodi, Bd. 4 (1986-87), pp. 228-263.
- “Der Mensch und die Natur als pädagogisches Problem”, in: *Natur in den Geisteswissenschaften. Erstes Blauberer Symposium vom 23 bis 26 September 1987*, hrsg. v. R. Brinkmann, Tübingen, Attempto Verlag, 1988, pp. 75-88.
- “Zu einem zen-buddhistischen Spruch” (1988), in: *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, cit, pp. 63-76.
- “Die geisteswissenschaftliche Pädagogik”, in: H. Röhrs/H. Scheurl (Hrsg.), *Richtungsstreit in der Erziehungswissenschaft und pädagogische Verständigung*, Frankfurt a. M., Lang, 1989, pp. 53-70.
- “Hans Lipps: Die menschliche Natur”, in: *“Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften”*, hrsg. v. F. Rodi, Bd. 6/1989, pp. 99-126.
- “Versuch über das Beschreiben”, in: *Hommage à Richard Thieberger*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- “Über den Begriff der ästhetischen Wirkung bei Josef König”, in: *“Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften”*, hrsg. v. F. Rodi, Bd. 7/1990-91, pp. 13-43.
- Mensch und Natur*, dattiloscritto inedito dei tardi anni '80, pp. 27, http://www.otto-friedrich-bollnow.de/14mensch_natur.html.

3. Colloqui, interviste, schizzi biografici e autobiografici, profili intellettuali

- Bollnow, “Selbstdarstellung”, in: L.J. Pongratz (Hrsg.), *Pädagogik in Selbstdarstellung*, Bd. I, Hamburg 1975, pp. 94-144.
- Bollnow-Giel, “Otto Friedrich Bollnow im Gespräch mit Klaus Giel”, in: H. B. Kaufmann (Hrsg.), *Kontinuität und Traditionsbrüche in der Pädagogik*, Münster 1987.
- Göbbeler, H.-P. Lessing, H.-U., *O.F. Bollnow im Gespräch*, Freiburg-München, Alber, 1983.
- Kümmel, Friedrich, “Otto Friedrich Bollnow: Leben und Werk”, in rete all'indirizzo: <http://www.otto-friedrich-bollnow.de/index.html>.
- Larese, Dino, *Otto Friedrich Bollnow. Eine Lebenskizze*, Amriswil 1975
- , “Philosophie der Hoffnung”, in: Dino Larese (Hrsg.), *Philosophen am Bodensee*, Friedrichshafen, Robert Gessler Verlag, 1999.
- Remme Marcel, “Die Rätsel des Lebens verstehen. Otto Friedrich Bollnow zum 100. Geburtstag”, in rete all'indirizzo: <http://www.swo.de/swobollnow2.html>.

Scritti su Bollnow

- Biller, K., “Zeit in der anthropologischen Pädagogik. Zur Rekonstruktion der Zeitkonzeption Otto Friedrich Bollnows”, in: *Transformationen der Zeit. Erziehungswissenschaftliche Studien zur Chronotopologie*, hrsg von J. Bilstein..., Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1999, pp. 218-237.

- Boelhauve, U., *Verstehende Pädagogik, Die pädagogische Theorie Otto Friedrich Bollnows aus hermeneutischer, anthropologischer und ethischer Sicht im Kontext seiner Philosophie*, Darmstadt, LTV-Verlag, 1997.
- Bräuer, Gottfried (1969): "Ideologiekritik und anthropologische Reduktion in der Pädagogik", in: Bollnow, Otto Friedrich (Hrsg.), *Erziehung in anthropologischer Sicht*, Zürich, Morgarten Verlag, 1969, pp. 235-262.
- , "Otto Friedrich Bollnow", in: Josef Speck (Hrsg.), *Geschichte der Pädagogik des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde., Stuttgart, Kohlhammer, 1978, pp. 106-121.
- Braun, Walter, *Pädagogische Anthropologie im Widerstreit: Genese und Versuch einer Systematik*, Bad Heilbrunn, Klinkhardt, 1989.
- Buchka, Maximilian, "Begegnung und Bildung – Impulse von Otto Friedrich Bollnow für die heilpädagogische Praxis", in: Klein, Ferdinand (Hrsg.), *Begegnung und Vertrauen. Zwei Grunddimensionen des Erziehungsraumes*, Luzern 2001. S. 73-97.
- Döpp-Vorwald, Heinrich, "Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie", in: "Pädagogische Rundschau", 20 (1966), pp. 994-1015.
- Fahrenbach, Helmut, "Differenzielle Interpretation, Strukturanalyse und offene Wesensfrage. O.F. Bollnows Beitrag zur Methodenreflexion philosophischer Anthropologie", in: Friedrich Kümmel (Hg.), *op. cit.*, pp. 80-118.
- Frick, E., *Erziehungsprozess und Erziehungskonzepte. Theorievergleich zwischen Otto Friedrich Bollnow und Carl Rogers*, Diss. Zürich 1985.
- Gantke, Wolfgang, *Religion, Wissenschaft und Leben. Zur Bedeutung der Hermeneutik O.F. Bollnows für die heutige Religionswissenschaft*, Cuxhaven-Dartford, Junghans, 1998.
- , *Bollnow interkulturell gelesen*, Nordhausen, Bautz Verlag, 2006.
- Gens, Jean Claude, "L'idée d'une expérience herméneutique de la nature", in: Guy Deniau-André Stanguennec, *Expérience et herméneutique. Colloque de Nantes – Juin 2005*, Paris, Vrin, 2006, pp. 145-162.
- Gerner, Berthold, "Anthropologie und Pädagogik", in: "Bildung und Erziehung", 21 (1968), pp. 178-192.
- Giammusso, Salvatore, "Homo absconditus. Sul fondamento della Lebensphilosophie storicistica", in: *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000, 9-35.
- , "Il tempo della gioia. Le tonalità affettive nell'antropologia filosofica di Otto Friedrich Bollnow", in: *La comprensione dell'umano*, cit., 169-202.
- , "Tipi di virtù. L'approccio storicistico di O.F. Bollnow all'etica", in: *La comprensione dell'umano*, cit., 203-236.
- , "Il senso dell'antropologia filosofica", in: "Discipline filosofiche", XIII, 2003, I. vol. 2, pp. 45-66.
- Giel, Klaus, "Umrisse einer hermeneutischen Philosophie. Zwischen Phänomenologie und Lebensphilosophie", in: Friedrich Kümmel (Hg.), *op. cit.*, pp. 11-58.
- , "Otto Friedrich Bollnow: Zwischen Philosophie und Pädagogik" (2003), in rete all'indirizzo: <http://www.klaus-giel.de/philosophie1.html>.
- , "Bemerkungen zum Alterswerk von Otto Friedrich Bollnow" (dattiloscritto inedito del 2003) in rete all'indirizzo: <http://www.klaus-giel.de/philosophie1.html>.
- Hoffmann, Petra, *Sinnkrise als Herausforderung an existentielle Pädagogik: von Bollnow über Jaspers zu Frankl und Dürckheim*, Univ. Stuttgart, Diss., 2001.
- Hömberg, Beate, *Hermeneutik des Vertrauens. Die philosophisch-pädagogische Anthropologie O.F. Bollnows*, Diss. Münster 1978.
- Kaminski, Barbara, *Geborgenheit und Selbstwertgefühl: eine Untersuchung auf der Grundlage der Forschungen von Otto Friedrich Bollnow in "Das Wesen der Stimmungen" und in "Neue Geborgenheit" sowie der "Analytik des Daseins" von Martin Heidegger in "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, Haag & Herchen, 2003.

- Kauder, Peter, "Pädagogisches Denken unter existenzphilosophischer Herausforderung. Zur Genesis der Pädagogik O.F. Bollnows", in: "Pädagogische Rundschau", 49 (1995), pp. 609-629.
- Kerans, Patrick, *La confiance selon Otto Friedrich Bollnow. Un essai de dépassement de l'existentialisme*, Thèse pour le doctorat en sciences religieuses, Strasbourg, 1966.
- Kim, Eui Soo, *Anthropologie und Hermeneutik. Die Explikation einer Fragestellung W. Diltheys in den Schriften von G. Misch, H. Plessner und O.F. Bollnow*, Diss. Bochum, 1985.
- Klappenecker, Gabriele, *Offenheit für die Fülle der Erscheinungen. O.F. Bollnow und seine Bedeutung für eine phänomenologisch orientierte Religionspädagogik*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007.
- Koerrenz, Ralf, *Otto Friedrich Bollnow. Ein pädagogisches Porträt*, Weinheim und Basel, Beltz, 2004.
- Kozljanič, Robert Josef, "Otto Friedrich Bollnow: Vielfalt und Polarität der Lebensstimmungen", in: Id., *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2004, pp. 195-210.
- Kretschmer, Wolfgang, "Bollnow Verhältnis zur Psychologie", in: Friedrich Kümmel (Hg.), op. cit., pp. 297-308.
- Kümmel, Friedrich (Hg.), *O.F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik*, Freiburg/München, Alber, 1997.
- , "Natur als Grenze des Verstehens. Die Natur spricht, doch nur wenn wir lernen, sie 'mit den Augen zu hören'", in: Id. (Hg.), *O.F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik*, cit., pp. 165-188.
- , *Mensch, Natur und Sprache. Zum Spätwerk Otto Friedrich Bollnows*, edizione bilingue tedesco-coreano, Seoul - Korea, TAP Verlag, 1995, p. 243; una versione tedesca di 63 pp. è disponibile in rete all'indirizzo: <http://www.otto-friedrich-bollnow.de/042wuerdigungen.html>.
- Lassahn, Rudolf, "Zeitlichkeit und Bewußtsein. Einige Anmerkungen zu O.F. Bollnow: Das Verhältnis zur Zeit", in: "Pädagogische Rundschau", 27 (1973), pp. 297-308.
- Lengert, Rudolf, "O.F. Bollnow: Einfache Sittlichkeit", in: "Bildung und Erziehung" 11(1958), p. 59.
- , "Aspekte einer aufbauenden Philosophie bei O.F. Bollnow", in: "Bildung und Erziehung", 16 (1963), pp. 216-223.
- Loch, Werner, "Die Macht des Vertrauens. Otto Friedrich Bollnow anthropologische Pädagogik", in: F. Kümmel (Hg.), cit., pp. 214-243.
- Lutze, Katinka, *Wagnis Vertrauen. Das Verhältnis des Menschen zum Fremden in der anthropologischen Pädagogik Otto Friedrich Bollnows*, Eitorf, Gata Verlag, 1996.
- Morita, Takashi, "Zur Bollnow-Rezeption in Japan", in: "Pädagogische Rundschau", 37 (1983), Heft 5, pp. 623-627.
- , "Otto Friedrich Bollnow im Japan. Zu einigen Gedanken über die Natur in Bollnows Spätwerk", in: F. Kümmel (Hg.), cit., pp. 323-338.
- Musolff, Hans-Ulrich, "Zum gegenwärtigen Status der Hoffnung in der Pädagogik", in: "Pädagogische Rundschau", 55 (2001), pp. 185-199.
- Okamoto, Hideakira, *Studie über die pädagogische Anthropologie O.F. Bollnows mit seinen Schülern*, Diss. Tübingen, 1971.
- Paczkowska-Lagowska, Elzbieta, "The Anthropological Sense of O.F. Bollnows Philosophy of Cognition", "Reports on Philosophy", 2 (1978), pp. 53-65.
- Pleines, Jürgen-Eckardt, "Über die anthropologische Betrachtungsweise in der modernen Pädagogik", "Pädagogische Rundschau", 30 (1976), pp. 836-857.
- Plöger, Wilfried, *Phänomenologie und ihre Bedeutung für die Pädagogik*, München, Fink Verlag und Paderborn, Schöningh Verlag, 1986.
- Pöggeler, Otto, "Das Wesen der Stimmungen. Kritische Betrachtungen zum gleichnamigen Buch O.F. Bollnows", in: "Zeitschrift für philosophische Forschung", Bd. 14 (1960), pp. 272-284.

- , "O.F. Bollnow: Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über untestige Formen der Erziehung", in: "Zeitschrift für philosophische Forschung", Bd. 15 (1961), pp. 491-494.
- Rodi, Fritjof, "Verantwortung, Ehrfurcht und Ironie", in: Schwartländer, J. (Hrsg.), *Die Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt*, cit., pp. 48-52.
- , "Hermeneutische Philosophie im Spätwerk von Otto Friedrich Bollnow", in: F. Kümmel (Hg.), cit., pp. 59-80.
- Schollenberger, Astrid, *Grundzüge einer Philosophie der Hoffnung. Die Bedeutung der Krise im philosophischen und pädagogischen Denken von Otto Friedrich Bollnow*, London, Turnshare, 2003.
- Schüz, Gottfried, *Lebens Ganzheit und Wesens Offenheit des Menschen. Otto Friedrich Bollnow hermeneutische Anthropologie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001.
- Swartländer, Johannes (Hrsg.), *Die Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt. Philosophisch-pädagogisches Kolloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von O.F. Bollnow*, Tübingen, Attempto Verlag, 1984.
- Schwill, Jan-Treml, Alfred, *Begegnungen der Kulturen. Was kann die interkulturelle Pädagogik von Otto Friedrich Bollnow lernen?*, Hamburg. Hamburger Beiträge zur Erziehungs- und Sozialwissenschaft, Heft 1, Hamburg, 2001.
- Theodoropoulos, Ioannis, "Die existenzielle Betrachtungsweise der Pädagogik", in: "Pädagogische Rundschau", 56 (2002), pp. 573-586.
- , "Die Pädagogik der „ergardios Nous“: Askese und Übung. Zum 100. Geburtstag Bollnows", in: "Pädagogische Rundschau", 57 (2003), p. 695-711.
- Thiersch, Hans, "Alltagstheorien und einfache Sittlichkeit", in: F. Kümmel (Hg.), *op. cit.*, pp. 244-262.
- Wehner, Ulrich, *Pädagogik im Kontext der Existenzphilosophie. Eine systematische Untersuchung im Anschluß an E. Grisebach, O.F. Bollnow und Th. Ballauf*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2002.
- Wilhelm, Wolfgang, "O.F. Bollnows fernöstlicher Wirkungskreis", in: Schwartländer, J. (Hrsg.), cit., pp. 171-175.
- Wimmer, Reiner, "Zum Wesen der Stimmungen. Begriffliche Erörterungen", in: Friedrich Kümmel (Hg.), *op. cit.*, pp. 143-164.
- Wittig, Hans, "Eine Erinnerung an die zentrale pädagogische Problematik unserer Zeit", "Pädagogische Rundschau", 24 (1970), p. 857-70.
- Wolf, Norbert, *Die Bedeutung des Humors für das ästhetisch-sittliche Bewußtsein des Erziehers. Eine anthropologische Studie in Orientierung an den Schriften von H. Nohl und O.F. Bollnow*, Weinheim und Basel, Beltz Verlag, 1986.
- You, Donq-Liang, *Tunkönnen und Menschlichkeit. Der ethische Grundsinn menschlichen Seins bei Otto Friedrich Bollnow*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1993.
- Zirfas, Jörg, "Die Frage nach dem Wesen des Menschen. Zur pädagogischen Anthropologie der 60er Jahre", in: W. Marotzki-J. Masschelein u. A. Schäfer, *Anthropologische Markierungen. Herausforderung pädagogischen Denkens*, Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1998, pp. 55-81.

Altre opere consultate

- Acham, Karl, "Diltheys Beitrag zur Theorie der Kultur und Sozialwissenschaften", in: "Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften", 3 (1985), 9-51.
- Adorno, Th. W., *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt 1964.
- , *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966 (5te Aufl.: 1988).
- Albert, Hans, "Verstehen und Geschichte", "Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie", 1 (1970), pp. 3-23.

- Albert, Karl, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, München -Freiburg, Alber, 1995.
- Albert, Karl/Jain, Elenor, *Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie*, Freiburg/München, Alber, 2000.
- Albrecht, Carl, *Das Mystische Erkennen – Gnoseologie und philosophischen Relevanz der mystischen Relation*, Bremen, Schünemann Verlag 1958 (reprint: 1982).
- Apel, K.O., “Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik” (1968), ora in: Id., *Transformation der Philosophie*, 2 Bde, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.
- Besoli, Stefano, e Guidetti, Luca (c di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, 2000.
- Bianco, Franco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano, 1985.
- Bodammer, Theodor, *Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg-München, Alber, 1987.
- Böhme, Gernot, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985
- Buber, Martin, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Lambert, 1984.
- Burger, Rudolf, “Bilderverbot. Adnoten zur Anthropologie bei Adorno”, in: M. Benedikt-R. Burger, *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie*, Wien, 1985.
- Cacciatore, Giuseppe, *Scienza e filosofia in Dilthey*, Napoli, Guida, 1976, 2 voll.
- , *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, Guida, 1993.
- , *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*, Milano, Guerini, 1994.
- , “Ethik und Geschichtsphilosophie im kritischen Historismus”, in: D. Losurdo (Hrsg.) *Geschichtsphilosophie und Ethik*, Frankfurt a. M.-Bern-New York, Paris, Lang, 1998, pp. 57-86.
- , “Identità e filosofia dell’interculturalità”, in: “*Iride*”, 18 (2005), nr. 45, pp. 235-244.
- , “Capire il racconto degli altri”, in: “*Reset*”, Settembre-Ottobre 2006, nr. 97, pp. 1-3.
- , “Immaginazione, identità e interculturalità”, in: “*Post-filosofie*”, 2 (2006), pp. 119-133.
- Cacciatore, G., - Cantillo, G. (c/di), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna, il Mulino, 1985.
- Carli, Renzo-Paniccia, Rosa Maria, *Analisi della domanda. Teoria e tecnica dell’intervento in psicologia clinica*, Bologna, il Mulino, 2003.
- Ciriello, Giovanni, *Vita e esperienza morale in H. Nohl*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.
- De Angelis, Marco, “Per un’ontologia fenomenologica delle emozioni in Martin Heidegger”, in: “*Discipline filosofiche*”, IX (1999), n. 2, 183-226.
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. O.F. Bollnow, B. Groethuysen, G. Misch, H. Nohl, P. Ritter, E. Weniger, Bd. I-XII, Leipzig-Berlin 1914-1958; Bd. XIII-XIV, hrsg. v. M. Redeker, Göttingen 1970; Bd. XV-XVII, hrsg. v. U. Hermann, Göttingen 1970-74; Bd. XVIII-XIX, hrsg. v. H. Johach und F. Rodi, Göttingen 1977-1982; Bd. XX, hrsg. v. H.U. Lessing und F. Rodi, Göttingen 1990
- Dini, Tristana, *Il ‘filo storico’ della verità. La storia della filosofia secondo Friedrich Heinrich Jacobi*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2005.
- Fahrenbach, Helmut, “Heidegger und das Problem einer philosophischen Anthropologie”, in: “*Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*”, Frankfurt 1970, 97-131.
- , “‘Lebensphilosophische’ oder ‘existenzphilosophische’ Anthropologie? Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger”, “*Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*”, 7 (1990-91), pp. 71-111.
- Fellmann, Ferdinand, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1993.
- Gadamer, H.G., *Verità e metodo*, tr. it. c/di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1983.
- , “Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule” (1991), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, *Hermeneutik in Rückblick*, Tübingen, Mohr, 1995, pp. 185-205.
- Giammusso, Salvatore, *Potere e comprendere. La questione dell’esperienza storica e l’opera di Helmuth Plessner*, Milano, Guerini, 1996,

- , *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2000.
- , "Coscienza storica e comprensione ermeneutica in Helmuth Plessner", in: A. Borsari- M. Russo (c/di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2005, 161-176.
- "Strutture della vita. La questione di una psicologia ermeneutica a partire da Dilthey", in: "*Fenomenologia e società*", 1 (2007), p. 152-75.
- Giugliano, Antonello, *Nietzsche Rickert Heidegger*, Napoli, Liguori, 1999.
- Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di Pietro Chiodi, Milano, Longanesi, 1976.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], Frankfurt 1951².
- Humboldt, W. v. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836 (ristampa 1935, Bd. 7).
- Ignatow, Assen, *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Königsstein, 1979.
- Ineichen, Hans, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg/München, Alber, 1991.
- Jacobi, *Werke*, Leipzig 1812-15.
- Johach, Helmut, "W. Dilthey: die Struktur der geschichtlichen Erfahrung", in: J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit IV*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 52-90.
- König, Josef, "Die Natur der ästhetischen Wirkung" (1957), in: *Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber, 1978, pp. 256-338.
- Kühne-Bertram, Gudrun, "Logik als Philosophie des Logos. Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik", in: "*Archiv für Begriffsgeschichte*", 36 (1993), pp. 260-293.
- Kümmel, F. *Verständnis und Vorverständnis. Subjektive Voraussetzungen und objektiver Anspruch des Verstehens*, Essen 1965.
- Lipps, Hans, *Die menschliche Natur*, in: *Werke III*, Frankfurt, Klostermann, 1941 (2^a ed: 1977).
- Lessing, Hans-Ulrich, *Wilhelm Dilthey "Einleitung in die Wissenschaften"*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Maggio, Luigi, *Alla ricerca del toro*, con calligrafie originali di Noryo Nagayama e illustrazioni giapponesi del XV secolo, Genova, Il Melangolo, 1991.
- Marini, Alfredo, "Introduzione", A. W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti*, Milano, FrancoAngeli, 1985.
- , *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey*, Milano, FrancoAngeli, 2008 (ed. riveduta e ampliata dell'ed. 1984).
- Matteucci, Giovanni, *Immagini della vita. Logica ed estetica a partire da Dilthey*, Bologna, Clueb, 1995.
- May, Rollo, *L'arte del counseling*, Roma, Astrolabio, 1991.
- Meinberg, E. *Das Menschenbild der modernen Erziehungswissenschaft*, Darmstadt, 1988.
- Mezzananza, Massimo, "La filosofia della vita e le sue interpretazioni", in: "*Rivista di filosofia*", 89 (1998), nr. 2, pp. 239-270.
- , "Ermeneutica della vita e ontologia fenomenologica. Aspetti della discussione di Misch con Heidegger", in: "*Discipline filosofiche*", IX (1999), n. 2, 111-134.
- , *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Milano, FrancoAngeli, 2001.
- , *Dilthey filosofo dell'esperienza*, Milano, FrancoAngeli, 2006.
- Misch, Georg, "Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften" [1924], in: F. Rodi/H.U. Lessing (Hrsg.): *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, pp. 132-146.
- , "Vorbericht des Herausgebers", in: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band V, Leipzig und Berlin 1924, VII-XCVII;
- , *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt 1967³.
- , *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt 1947.

- , *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, zweite, stark erweiterte Auflage (Erster Teil: *Der Anfang*), München 1950.
- , *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, hrsg. v. G. Kühne-Bertram und F. Rodi, Freiburg-München, Alber, 1994.
- , *Logik und Einführung in die Grundlagen des Wissens: die Macht der antiken Tradition in der Logik und die gegenwärtige Lage*, Hrsg. v. Gudrun Kühne Bertram, Sofia, Critique & Humanism Publ. House, 1999.
- Nohl, Herman, *Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie*, 2^a ed. Frankfurt, 1935.
- , “Zur Neuausgabe der Werke Wilhelm Diltheys”, in: “*Die Sammlung*”, 12 (1957), pp. 618-625;
- , “Wilhelm Dilthey” (1957), in: *Die deutsche Bewegung. Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770-1830*, hrsg. v. O.F. Bollnow und F. Rodi, Göttingen 1970, pp. 298-309.
- Orth, E. W. (Hrsg.), *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, Freiburg/München 1984.
- (Hrsg.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/München, 1985.
- Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard und E. Ströker, Frankfurt, Suhrkamp, 1980-85, Bd. V.
- , *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zu einer Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. V.
- , “Bei Husserl in Göttingen”, *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. IX.
- , “Husserl in Göttingen”, in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. IX.
- , “Lebensphilosophie und Phänomenologie”, in: H. Plessner, *Politik Anthropologie Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, hrsg. v. S. Giammusso und H.-U. Lessing, München, Fink, 2001.
- , “Ad memoriam Edmund Husserl”, in: H. Plessner, *Politik Anthropologie Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, cit.
- Recki, Birgit, “Kampf der Giganten. Die Davoser Disputation 1929 zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in rete all’indirizzo: <http://www.warburg-haus.de/eca/davos.html>.
- Ricoeur, P., “Herméneutique et critique des idéologies”, in: E. Casteli, *Démythisation et idéologie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 25-61, in particolare le pp. 33-40 (tr. it. in: Ricoeur, *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1983, pp. 321-364).
- Rodi, Frithjof, *Erkenntnis der Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990 (tr. it. c/di A. Marini, *Conoscenza del conosciuto*, Milano, FrancoAngeli, 1996).
- , *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2003.
- , “Zum gegenwärtigen Stand der Dilthey-Forschung”, in: “*Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*”, 1 (1983), pp. 260-287.
- , “Bericht über Veranstaltungen in der Bundesrepublik und Italien aus Anlaß des 150. Geburtstages von Wilhelm Dilthey”, in: “*Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*”, 2 (1984), pp. 339-345.
- , “Il sistema ricostruito della ‘Einleitung in die Geisteswissenschaften’ di Dilthey”, in: F. Bianco (c/di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano, 1985, 168-178;
- , “Genesi e struttura della ‘Introduzione alle scienze dello spirito’ di Dilthey”, in G. Cacciato-re e G. Cantillo (c/di), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna, il Mulino, 1985, 187-206.
- , “Wilhelm Dilthey. Der Strukturzusammenhang des Lebens”, in: M. Fleischer-J. Hennigfeld (hrsg.), *Philosophen des 19. Jahrhunderts*, Primus Verlag, 2000, 199-219 (ora in: *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, cit.).

- “Die Artikulation des Eindrucks. Über die Bedeutung der reflektierenden Urteilskraft für das Projekt einer hermeneutischen Logik”, in: Id. (Hrsg.), *Urteilskraft und Heuristik in den Wissenschaften*, cit., pp. 225-246.
- Rodi, Frithjof (Hrsg.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 12 voll., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983-2000.
- (Hrsg.), *Urteilskraft und Heuristik in den Wissenschaften. Beiträgen zur Entstehung des Neuen*, Weilerswist, Velbrück Verlag, 2003.
- Rodi/H.U. Lessing (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984.
- Rogers, Carl, *Da persona a persona. Il problema di essere umani*, Roma, Astrolabio, 1997.
- Rogler, Gerhard, *Die hermeneutische Logik von Hans Lipps und die begründbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis*, Würzburg, Ergon, 1998.
- Röhrs, H., *Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*, Stuttgart/Berlin/Mainz, 1968.
- Russo, Marco, “Animalitas. Heidegger e l’antropologia filosofica”, in: “*Discipline filosofiche*”, XII (2002), n. 1, pp. 167-196.
- Sepp, Hans Rainer (Hrsg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung: Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg/München, Alber, 1988.
- Simmel, G., *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München und Leipzig, 1918.
- Strube, Carl, “Vergleichende Bemerkung über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger”, *“Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften”*, hrsg. v. F. Rodi, 11 (1997-98), 160-172.
- Tessitore, Fulvio, “Attualità di Humboldt”, in: *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1995, vol. II, pp. 537-578.
- , *Lo storicismo*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- Ueda Shizuteru, “Eckhart und Zen am Problem Freiheit und Sprache”, in: “*Beihefte der Zeitschrift fuer Religions- und Geistesgeschichte. Joachim Wach Vorlesungen der Philipps Univ. Marburg*”, Köln, J. Brill, 1989, pp. 21-92.
- Vianello, G., Cestari, M., Yoshioka, K., *La scuola di Kyōto. Kyōto-ha*, c/di Grazia Marchianò, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1996.
- Vianello, G. (c/di), *Messaggeri del nulla. La scuola di Kyōto in Europa*, c/di G. Vianello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.
- Weingarten, Michael, “Spuren einer anderen Hermeneutik – Hermeneutik als Tätigkeitstheorie”, in: Id. (Hg.), *Eine ‘andere’ Hermeneutik. Georg Misch zum 70. Geburtstag – Festschrift aus dem Jahr 1948*, Bielefeld, Transcript, 2005, pp. 349-359.
- Weiß, Edgar, “Die Besinnung auf das irenische Potential des Gesprächs als pädagogische Gegenwartsaufgabe”, *“Bildung und Erziehung”*, 42/4 (1989) pp. 377-387.
- Wisser, Richard, “Michael Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur”, in: *“Zeitschrift für philosophische Forschung”*, 16 (1962), n. 4, 639-647.

Indice dei nomi

- Adorno, Th. W., 16-17 e n, 19, 109n
Albert, H., 167n
Albert, K., 65n, 121n, 147n, 160n
Ariosto, L., 228
- Becker, O., 86
Bergengruen, W., 16
Bergson, H., 55, 60
Biller, K., 112n, 143n, 151n
Binswanger, L., 127
Bion, W., 148, 234
Bloch, E., 152
Bodammer, Th., 171n
Böhme, G., 38n
Boelhaue, U., 24n, 73n, 96n, 99n, 120n,
130n, 133n
Born, M., 40, 120
Bräuer, G., 114n, 136, 149n
Braun, W., 120n, 139n
Buber, M., 213
Bubner, R., 22n
Buchka, M., 149n
Buytendijk, F., 127
Burger, R., 17n
- Cacciatore, G., 15n, 19n, 43n, 48n, 49n,
83n, 95n, 100n, 101n, 104n,
Cantillo, G., 43n, 48n,
Cartesio, 55, 81, 184
Ciriello, G., 122n
Cassirer, E., 25
Comenio, 20
- D'Annunzio, G., 58, 86n
De Angelis, M., 81n
Dilthey, W., 15, 18, 25, 28, 41-56 e n, 59-
62, 64, 81, 83, 92n-93n, 98, 121-122,
128n, 152, 163-164, 170-172, 179,
181n, 182 e n, 185, 189-194, 196, 203,
222-224, 225n, 227-228, 229n, 230-231
e n, 234-235
Dini, T., 33n
Döpp-Vorwald, H., 140n
Dürckheim, K. Graf v., 159 e n
- Eckhart, M., 87n, 159, 176
- Fahrenbach, H., 69n, 79n, 92n, 94n, 135n
Fellmann, F., 55n
Ferraris, M., 15n
Feuerbach, L., 173
Fichte, J. G., 66
Flitner, W., 122
Foulkes, S. H., 224
Frankl, V., 220 e n
Freud, S., 227
Frick, E., 117n, 220n
- Gadamer, H. -G., 15-16, 19-20, 43, 131n,
171n, 175, 182-183, 186-188 e n, 190 e
n
Gantke, W., 24n, 33n, 70n, 112n, 116n,
117n, 217n
Gaudig, H., 122
Gehlen, A., 25, 138n, 140, 153, 232
Geiger, M., 127, 197

- Gens, J. C., 24n
 Gerner, B., 140n
 Giammusso, S., 15n, 29n, 32n, 48n, 72n, 78n, 106n
 Gide, A., 58
 Giel, Klaus, 20-21, 24n, 26, 113n, 123 e n, 184n, 188, 205n
 Giugliano, A., 43n
 Göbbeler, H.-P., 15n, 20, 31n, 42, 66, 95, 197
- Habermas, J., 19, 133, 153-154, 190, 214
 Hartmann, N., 19, 129
 Heidegger, M., 15-16, 19, 43, 46 e n, 58, 66-67, 69 e n, 71, 78-83, 85-86, 87n, 92, 116, 119, 129, 131n, 152, 175, 186-187 e n
 Heisenberg, W., 40
 Herder, J. G., 58, 232
 Herrigel, E., 159
 Humboldt, W. v., 20, 74 e n, 154, 185
 Husserl, E., 19, 136, 191, 192n, 193
- Ineichen, H., 166n
- Jacobi, F. H., 20-21, 27-28, 31-41, 55, 58, 70n, 71-72, 74, 77, 84, 103, 118, 160, 165
 Jain, E., 121n, 147n, 160n
 Jaspers, K., 19, 67 e n, 70, 150n, 175
 Johach, H., 43n
- Kaminski, B., 79n, 109n
 Kant, I., 41, 187
 Kauder, P., 120n, 141n, 147n, 150n
 Kerans, P., 34n
 Kerschensteiner, G., 122
 Key, E., 122
 Kierkegaard, S., 68
 Kim, E. S., 29n, 48n
 Klages, L., 55, 58, 83n
 Klappenecker, G., 81n, 84n, 112n
 König, Josef, 16 e n, 29n
 Koerrenz, R., 24n, 31n, 33n, 57n, 68n, 142n, 146
 Koestler, A., 232
 Kozljanič, R. J., 55n, 83n
 Krämer, H., 20,
 Kretschmer, W., 92n, 97n
 Kühne-Bertram, G., 15n
- Kümmel, F., 24n, 27n, 67n, 146n, 156n, 187 e n, 205, 206n-207n
- Laing, D., 232
 Larese, D., 18n
 Lassahn, R., 152n
 Lengert, R., 88n, 128n
 Lessing, H.-U., 15n, 20, 22n, 31n, 42, 43n, 62n, 66, 95, 126, 197
 Lipps, H., 16 e n, 19, 56-57 e n, 85n, 127, 154-155, 175, 197, 200 e n, 201n
 Litt, Th., 44, 122
 Loch, W., 31n, 41n
 Lurija, A., 224
 Lutze, K., 24n, 34n, 210n, 215n
- MacIntyre, A., 18
 Mallarmé, S., 86n
 Marcel, G., 19, 111n, 150n, 152
 Marini, A., 15n, 78n, 187n
 Maslow, A., 230n
 Matteucci G., 15n
 May, R., 117n, 149n
 Meinberg, E., 128n
 Merleau-Ponty, M., 127, 236
 Mezzanzanica, M., 15n, 32n, 78n, 79n
 Minkowski, E., 127
 Misch, G., 16 e n, 18, 29 e n, 31-32, 43-44 e n, 47-48, 59, 61-62, 66, 80 e n, 81, 105 e n, 120-121, 163-164 e n, 169, 171n, 182, 197, 200-201, 211
 Morita, T., 20n, 24n
 Musolff, H. U., 143n
- Naranjo, C., 232
 Neisser, U., 222
 Nietzsche, F., 55-62, 81, 83n, 86n, 88, 140
 Nishida, K., 27
 Nishitani, K., 49n, 204
 Nissim Momigliano, L., 234
 Nohl, H., 16, 18, 44, 120-122 e n, 142, 170n
- Okamoto, H., 17n
 Ortega y Gasset, M., 56
- Paczkowska-Łagowska, E., 185n
 Perls, F., 141n, 212, 225 e n, 231, 235n
 Pfänder, A., 127, 197
 Planck, M., 40

- Pleines, J. E., 140n
Plessner, H., 16 e n-19, 25, 29 e n, 46, 48, 50 e n, 61 e n, 75n, 76n, 80 e n, 81, 94n, 127 e n, 135-137, 138n, 139, 152n, 158, 225-226
Plöger, W., 129n, 134n
Pöggeler, O., 79n
Pongratz J.
Portmann, A., 140
- Rawls, J., 18, 99n
Recki, B., 16n
Reich, W., 233
Reinach, A., 127
Remme, M., 16n
Ricoeur, P., 188 e n, 194n, 197n
Rodi, F., 15n-16n, 23n-24n, 29n, 42n-44n, 48n, 62n, 77n, 179n-180n, 197n
Rogers, C., 117n, 220 e n, 231
Röhrs, H., 128n
Rorty, R., 18
Rothacker, E., 25, 138n, 223
Russo, M., 70n
- Sartre, J. P., 152
Scheler, M., 25, 55, 73, 135
Schmitt, C., 46, 64
Schollenberger, A., 24n, 136n
Schopenhauer, A., 204
Schutz, A., 224
Schutz, W., 230n
Schüz, G., 17n, 24n, 61n, 89n, 90n, 96n, 99n, 135n, 142n
- Schweitzer, A., 204
Schwill, J., 20n
Simmel, G., 59n
Spranger, E., 18n, 44, 120, 122
Strube, C., 80n
- Theodoropoulos, I., 159n, 220n
Thiersch, H., 96n, 101n, 103n
- Ueda, S., 49n, 204n
- Vico, G., 138n, 203
Vygotskij, L., 224
- Wehner, U., 19n, 68n, 120n, 146n
Weingarten, M., 15n
Weiß, E., 36n
Weniger, E., 122-123
Whorf, B., 154
Wilde, O., 198n, 233
Wilhelm, W., 159n
Wimmer, R., 79n
Winnicott, D., 224
Wisser, R., 138n
Wittgenstein, L., 129, 154
Wittig, H., 189n
Wolf, N., 144n
- You, D.-L., 24n, 47n, 60n, 64n, 80n, 96n, 106n, 117n, 158n
- Zirfas, J., 130n, 139n

LA FORMA APERTA

Otto Friedrich Bollnow è un autore della tradizione ermeneutica ancora poco noto in Italia. Al pari di autori come Georg Misch, Hans Nohl, Josef König, Helmuth Plessner e Hans Lipps, anche l'opera di Bollnow si iscrive nella tradizione di pensiero ermeneutico che risale a Dilthey. Le sue opere hanno goduto di un'ampia circolazione in ambito europeo e di una larghissima diffusione in Estremo Oriente. Bollnow ha sostenuto il progetto diltheyano di una filosofia del mondo storico ponendolo a confronto con le correnti filosofiche dominanti nel dibattito filosofico tedesco. Ha dialogato con gli autori della sua generazione, Jaspers e Heidegger su tutti; ha tenuto vivo il ricordo per l'opera di Lipps; e poi si è confrontato con Gadamer, Hartmann, Plessner, da ultimo anche con autori più giovani come Habermas. Muovendosi liberamente in un ambito di confine tra antropologia, ermeneutica e fenomenologia, Bollnow ha anticipato tanti aspetti della problematica filosofica contemporanea, dall'idea di un'antropologia filosofica, alla pedagogia del ciclo di vita, fino anche a un'ermeneutica dell'interculturalità. Nella sua opera si intrecciano così in maniera indissolubile e originale una quantità di sollecitazioni filosofiche, che estendono di molto gli originari impulsi filosofici d'impronta diltheyana. Il presente volume vuole introdurre all'opera bollnowiana e al tempo stesso offrirne un'interpretazione unitaria. Nella ricostruzione del pensiero bollnowiano si mostra come il progetto di un'antropologia filosofica, la riflessione pedagogica, e anche l'ultima fase del suo pensiero siano unitariamente comprensibili a partire dall'idea di un'ermeneutica della vita intesa come forma aperta.

Salvatore Giammusso (Napoli, 1962) è professore associato di storia della filosofia presso il Dipartimento di filosofia "A. Aliotta" dell'Università di Napoli "Federico II". Ha pubblicato in Italia e all'estero diversi lavori su temi di antropologia filosofica, fenomenologia ed ermeneutica. Tra le pubblicazioni in volume si segnalano *Potere e comprendere. La questione dell'esperienza storica e l'opera di Helmuth Plessner*, Milano, Guerini, 1995, e *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2000. Ha curato l'edizione di scritti di E. Meyer, *Storia e antropologia*, Napoli, Guida, 1991 e delle lezioni di K. Düsing, *Hegel e l'antichità classica*, Napoli, La città del sole, 2000; insieme a H.-U. Lessing ha curato l'edizione di saggi e discorsi di H. Plessner, *Vorträge und Aufsätze. Politik - Anthropologie - Philosophie*, München, Fink, 2000.