

Antonio Ponsetto

GENESI DELL'IDEA DI *WELTANSCHAUUNG* E RECUPERO
DELL'IDEA ORIGINARIA DI FILOSOFIA

1. *Lo Status Quaestionis*

Nell'attuale dibattito filosofico il problema della *Weltanschauung* viene discusso su due direttrici che, se da un lato si dimostrano tra loro divergenti nella valutazione del ruolo della *Weltanschauung* stessa in relazione alla costruzione della filosofia come scienza rigorosa, dall'altro convergono, però, nel considerarla espressione della decadenza del pensiero. Le due linee fanno capo rispettivamente a H. Lübbe e a O. Marquard.

Il ricorso alla *Weltanschauung* è la manifestazione, per Lübbe, dell'esigenza della soggettività progettante di elaborare rappresentazioni del mondo ai fini del dominio di esso. In questa prospettiva, il vero soggetto delle *Weltanschauungen* è perciò l'uomo, in quanto esse altro non sarebbero che proiezioni esterne degli stati d'animo di chi le elabora. Le *Weltanschauungen* si collocano dunque nella sfera dell'irrazionale e appartengono all'ambito pre- o para- o metafilosofico. Nel loro carattere pre-razionale e a-teoretico, esse intendono essere la risposta al bisogno puramente soggettivo dell'uomo di sintonizzarsi con quel mondo che emerge sostanzialmente dal suo interiore sentire. La *Weltanschauungs-Philosophie* è quindi, per natura sua, tutto il contrario della filosofia, se si intende questa come fondazione teoretica della realtà del mondo e dell'io: l'unica sua parentela possibile, anche se lontana, con la filosofia stessa, è quella di tendere alla costruzione

di uno statuto unitario della realtà internamente coerente con le singole immagini che lo compongono. In forza di queste premesse, la *Weltanschauung* viene definita da Lübbe «esistenza privata autarchica che si fissa nello spirito»¹.

Da parte sua, O. Marquard riscontra invece nella *Weltanschauung* il tentativo di dare risposta al bisogno di recuperare alla filosofia quegli elementi, che l'atteggiamento fondamentalmente razionalistico del pensiero nelle epoche precedenti aveva frettolosamente scartato perché non integrabili nei suoi paradigmi. La *Weltanschauungs-Philosophie* si pone così come critica e insieme come alternativa a quel modo di intendere l'attività teoretica come esclusivo prodotto della mente, immune dagli influssi della storia, dei sentimenti e, di conseguenza, immune per principio dal pericolo di decadere nelle ideologie. Col riconoscimento di questo ruolo positivo della *Weltanschauung*, Marquard non intende tuttavia affermare che essa sia la realizzazione degli intenti propri alla filosofia: al contrario, con l'emergere della *Weltanschauung* viene a compiersi «il processo di rassegnazione all'interno della storia della filosofia»².

Sulla base di questi due filoni di pensiero, in cui si riassume del resto l'intero dibattito svolto da tutta la tradizione precedente, si sono venuti sviluppando gli studi e le riflessioni più recenti sulla *Weltan-*

¹ H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihre Geschichte*, Basel-Stuttgart 1963, p. 21. La concezione della *Weltanschauung*, formulata da Lübbe in questa sua opera, è stata da lui ulteriormente ripresa in opere successive, senza tuttavia subire significative modifiche. Cfr. *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel-Stuttgart 1977; *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf 1980; *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*, Stuttgart 1982; *Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Graz 1983.

² O. Marquard, *Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts*, Freiburg-München 1968, p. 128 segg. Come già Lübbe, anche Marquard ha sviluppato questa sua iniziale idea di *Weltanschauung* in opere successive a quella a cui facciamo qui esplicito riferimento. Questa costituisce, tuttavia, il manifesto della sua elaborazione in chiave applicativa dell'idea di *Weltanschauung*: pertanto abbiamo ritenuto corretto richiamarci ad essa. Per ulteriori ragguagli su come Marquard è venuto utilizzando la sua idea di *Weltanschauung*, cfr. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973; *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1982; *Transzendentaler Idealismus, romantische Philosophie*, Köln 1987.

*schauung*³, senza che però si sia giunti ad affrontare alla radice il problema se esista mai un rapporto di continuità tra la *Weltanschauungs-Philosophie* e la filosofia intesa come scienza rigorosa; ossia, dal momento che l'idea di *Weltanschauung* si è affermata come tentativo di risposta alle insufficienze emerse nell'ambito della filosofia tradizionale, non potrebbe per caso essere la portatrice di una intenzionalità rimasta tuttora latente nel pensiero tradizionale, la cui messa in luce contribuirebbe a una comprensione più adeguata di ciò che significa 'filosofare'? Il tentativo di sciogliere questo quesito costituisce appunto l'oggetto del presente saggio.

³ Una comprova del fatto che, nel suo insieme, la cultura filosofica corrente si sia cristallizzata non solo da ora su queste due linee di interpretazione della *Weltanschauung*, ci pare desumibile dalle 'Enciclopedie' e dai 'Dizionari' filosofici più affermati, in cui pertanto trovano espressione le concezioni e gli atteggiamenti mentali che hanno ricevuto maggior rilevanza. Il presente ordine di elencazione qui fornito non vuole esprimere in alcun modo una valutazione sull'importanza delle singole opere: esso rispecchia unicamente la frequenza con cui, nei nostri studi sulla *Weltanschauung*, li abbiamo trovati citati. *Deutsches Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3 Bd., Berlin 1930, p. 506; *Meyer's Grosses Konversationslexikon*, 20 Bd., Leipzig/Wien 1909, p. 523; J. Reiner. *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig 1912, p. 285; K.W. Clauberh u. W. Dubislav. *Systematisches Wörterbuch der Philosophie*, Leipzig 1923, p. 520; W. Brugger. *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien 1965, p. 375; J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 1955, p. 661 segg.; P. Thormayer, *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig-Berlin 1916, p. 94; *Philosophisches Wörterbuch*, Begründet v. H. Schmidt, Hg. G. Schischkoff, Stuttgart 1965, p. 638; M. Buhr u. A. Kosing, *Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Berlin 1966, p. 167; K. Rahner u. H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien 1961, p. 383; A. Anwender, *Lexikon für Pädagogik*, 4. Bd., Freiburg i.B. 1955, p. 933; A. Anwender, *Wörterbuch der Religion*, Würzburg 1948, p. 322; J. Schröteler, *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*, 2. Bd., Freiburg i.Br. 1932, p. 1265; F. Dorsch, *Psychologisches Wörterbuch*, Hamburg-Bern 1959, p. 326; F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, 3 Bd., Leipzig 1924, p. 430 seg.; R. Joliver, *Vocabulaire de la philosophie*, Lyon 1957, p. 205; A. Cuvillier, *Nouveau Vocabulaire philosophique*, Paris 1956, p. 197; P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1962, p. 789; L. Giusso, *Weltanschauung*, in: *Enciclopedia Filosofica*, vol. 4, Venezia-Roma 1958, p. 1742; *The dictionary of Philosophy*, ed. D. Runes, New York, p. 333; Stanley I. Benn, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. 6 vol., New York-London 1967, p. 381; K.G. Ballstrem, *Russian philosophical Terminology*, Dordrecht 1964, p. 28; *Filosofskij slovar'*, Moskva 1963, Art. *Mirovossrenie*, p. 272 seg.; *Filosodkaja eciklopeija*, vol. 3, Moskva 1964, Art. *Mirovozzrente*, p. 454 seg.; *Kratkij sovar' po filosofi*. Moskva 1966, Art. *Mirovozzrente*, p. 161 seg. Per quanto riguarda le più recenti elaborazioni del concetto di *Weltanschauung*, le quali comunque non prospettano nulla di nuovo rispetto alle posizioni di Lübke e di Marquard, cfr. E. Topitsch, *Heil und Zeit Ein Kapitel zur Weltanschauungsanalyse*, Tübingen 1990.

2. *Nascita e consolidarsi del termine*

Il termine *Weltanschauung* è stato coniato, come sappiamo, da I. Kant, anche se nelle sue opere esso compare una sola volta, e precisamente nella *Critica del Giudizio* (1790, 2. Libro, 1a. Parte, *Analitica del Sublime*). Come si ricava dal testo⁴, esso non esprime ancora il significato, che acquisirà in seguito e con cui ancora oggi viene usato. Kant adopera l'espressione *Weltanschauung* in relazione alla fondazione della facoltà del sentimento, per spiegare che l'infinità del senso del mondo non è rappresentabile attraverso le categorie dell'intelletto, in quanto è il contenuto dell'idea di noumeno, il quale si rivela unicamente nella *Weltanschauung*. Dal momento, infatti, che il «noumeno» non è suscettibile di *Anschauung* diretta, esso costituisce il substrato della *Weltanschauung*. *Weltanschauung* è l'espressione con cui Kant contrassegna l'«infinito» nella sua forma non-concettuale, ossia come pura *Erscheinung*⁵. Ed appunto perché connota un infinito, il termine *Weltanschauung* include l'attività di un «guardare complessivo» la «totalità del mondo», di cui esso afferra l'*Erscheinen*.

Su questa stessa linea si colloca pure Fichte, quando due anni dopo, nel 1792, con esplicito riferimento a Kant, ribadisce nel *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*⁶, che nella *Weltanschauung* si realizza quel tipo di conoscenza del mondo che noi chiamiamo «comprensione», la quale ci consente di «riconoscere come totalmente necessario [...] un effetto che a noi, finché restiamo rivolti alle manifestazioni del mondo, [...] appare per sua natura, casuale». Questo principio, che sta alla base dell'intero impianto teoretico di Fichte⁷, viene chiamato di continuo in causa in tutta la sua opera. Se pertanto va ascritta a Kant l'invenzione del termine di *Weltanschauung*, è solo con Fichte che esso assume una rilevanza concettuale⁸, in quanto assurge al ruolo di categoria filosofica, che esprime

⁴ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. V., hg. Akademie der Wissenschaften Berlin, p. 254 seg.

⁵ Si veda in proposito J. Klein, Art. *Weltanschauung*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. VI., Tübingen 1962², p. 1604.

⁶ J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in *Sämtliche Werke*. hg. I.H. Fichter, 5. Bd., 2. Abtl. B, *Zur Religionsphilosophie*, p. 108.

⁷ Si veda in proposito J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in: *Sämtliche Werke*. cit., Bd. 2., Abtl. A, pp. 17 ss.

⁸ Con notevole discapito per la riflessione filosofica, questa lezione fichtiana è purtroppo rimasta sinora disattesa nello sviluppo che l'idea di *Weltanschauung* ha avuto

la relazione strutturale con cui «il mondo» (*das Angeschauete*) e il «l'io» (*der Anschauende*) sono legati tra loro. Si tratta, dunque, di una categoria relazionale. Come va però intesa la relazione che essa connota? Ed appunto nell'esigenza di chiarire questa relazione, che si sono venute formulando le diverse esplicitazioni dell'idea di *Weltanschauung*.

All'interrogativo lasciato inevaso da Fichte ha cercato dapprima di dare risposta Schelling, il quale, però, nella sua riflessione sulla *Weltanschauung*, ha dato rilievo a uno solo dei due poli della relazione io-mondo⁹. Riduzionismo questo, che, raccolto dal pensiero filosofico seguente, era destinato ad influire a lungo sulle sue sorti. Schelling parla di uno «schematismo della *Weltanschauung*», che ha il suo fondamento nella natura stessa dell'«organizzazione strutturale dell'uomo». Mondo e uomo si rapportano dunque tra loro secondo una relazione di mutuo condizionamento: il soggetto umano si rappresenta, cioè, il mondo «secondo una determinata tipologia», la quale altro non è se non l'espressione (*Ausdruck*) della struttura secondo cui l'uomo è organizzato. Tale struttura predetermina perciò la *Weltanschauung* o modo con cui l'uomo concepisce il mondo, e costituisce così «l'impronta (*Abdruck*) dello schematismo con cui si determina la *Weltanschauung*»¹⁰.

Questa correlazione di *Ausdruck* e *Abdruck* pone in evidenza la «limitatezza fondamentale» dell'uomo e gli fa prendere coscienza del fatto che le sue capacità di rappresentare e di conoscere sono circoscritte sia per quanto concerne la sfera psichica, sfera questa che riguarda direttamente la *Weltanschauung*, sia per quanto concerne il mondo intellettuale o ideale. L'intelligenza umana ha la possibilità di approdare a una sola

lungo i secoli XIX e XX. La sua recezione è riscontrabile unicamente in campo letterario da parte di F.G. Klopstock (*Die Bedeutsamkeit Grammatische Gespräche*, 2. Abtl. IV, in *Sämtliche Werke* 9. Bd., Leipzig 1857, p. 315), di Novalis (*Werke Briefe, Dokumente*, 3. Bd., Heidelberg 1957, p. 131) e A.W. Schlegel (*Sämtliche Werke*, 1. Bd., *Poetische Werke*, 1. Theil, 3. Buch, hg. E. Böcking, Leipzig 1846, p. 364). Pur in una prospettiva diversa, sulla base degli elementi ricavabili dalla fenomenologia husserliana, intento di questo saggio è quello di raccoglierla e svilupparla.

⁹ Per la comprensione delle dinamiche che provocano queste riduzioni, rimangono sempre attuali le riflessioni di G. Gadamer circa rapporto tra *Begriffs-Bildung* e *Entwicklung von Begriffs-Bedeutungen*; ad esse pertanto rimandiamo il Lettore. Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965², p. 405.

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Fünf Vorlesungen*, 1799, in: *Werke*, München 1965, pagg. 182 e 265 seg.

e determinata *Weltanschauung*, la quale, a sua volta, riflette una visione unilaterale del mondo. La *relazionalità* di Io e Mondo, che l'analisi fichtiana del concetto di *Weltanschauung* aveva posto in rilievo, si trasforma dunque, nell'ottica di Schelling, in *relatività*; dal momento poi che l'idea di *Weltanschauung* contiene il rimando alla soggettività, il tipo di conoscenza che essa promuove si rivela necessariamente soggettivistico¹¹.

Soggettivizzazione della conoscenza e *Weltanschauung* vengono così a costituire, con Schelling, una coppia di concetti tra loro speculari, anche se con il termine 'soggetto' indica non sempre soltanto l'individuo singolo, ma spesso, come per lo più avviene ad esempio in F. Schleiermacher, l'individuo in grande, universale¹². Nella dimensione religiosa infatti, nella quale per Schleiermacher si manifesta il sentimento dell'infinito, la *Weltanschauung* di ogni singolo uomo si rivela espressione del suo accordo con la totalità e, quindi anche con un comune modo di sentire. Attraverso la dimensione religiosa la visione del mondo individuale conduce il singolo a scoprirsi legato a un «insieme di soggetti». In questo suo allargare la propria dimensione, l'aspetto soggettivo individuale giunge a integrare la propria particolare concezione del mondo con quelle altrui, e per questa via le singole *Weltanschauungen* acquisirebbero la dimensione dell'oggettività.

E' però sufficiente questo 'accordo tra *Weltanschauungen*' perché il «relativismo» della conoscenza venga superato?. L'allargamento della base soggettiva non può infatti costituire, a nostro avviso, la garanzia sufficiente perché l'atto conoscitivo rispecchi la realtà in quanto tale; e ciò sia che si concepisca la conoscenza secondo lo schema della filosofia classica come '*adaequatio rei et intellectus*', sia che la si intenda nel senso di Schleiermacher, come creazione della soggettività in grande: poiché anche in quest'ultimo caso la pretesa concezione «oggettiva» del mondo, è pur sempre il risultato dell'attività di una determinata umanità storicamente condizionata. Perché l'oggettività del conoscere possa dirsi veramente fondata, essa deve essere espressione di una realtà, a cui

¹¹ E' in questa logica che nella *Propädeutik der Philosophie*, in cui Schelling presenta la sua *Identitätsphilosophie*, la *Weltanschauung* viene definita un *bestimmen Vorstellungstypus des Universums*. F.W. Schelling, *Werke*. 2. *Ergänzungsband*, München 1962, p. 36. Cfr. anche il suo *System der gesamten Philosophie insbesondere*, *ibid.*, pagg. 435 ss..

¹² Rimandiamo in proposito al suo *Über die Religion. Rede an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. H.-J. Rothert, Hamburg 1958, p. 49 e, soprattutto alla *Dialektik*, hg. L. Jonas 1839, pag. 322.

ogni atto di conoscenza si trovi necessariamente riferito e di cui, pur nella diversità delle formulazioni, sia delucidazione; e questa è, e può essere soltanto, il mondo come terreno comune di ogni esperienza, indipendentemente dallo statuto che esso assuma nelle singole strutture di pensiero. Del resto, proprio perché *Anschauung* del «mondo» (*Welt*), il termine *Weltanschauung* contiene esplicitamente in sé questo rimando; eppure è proprio il «mondo» a essere stato dimenticato dal pensiero quando questo, col ricorso alla categoria di *Weltanschauung* intesa però come sua creazione, ha cercato di portarlo a chiarimento.

Con la perdita del mondo come suo referente strutturale, la *Weltanschauung* si converte così in strumento ideologico, funzionale agli scopi dei soggetti che se ne fanno portatori¹³, contribuendo in tal modo, come criticamente osservava C. J. Braniß nei confronti di Schleiermacher¹⁴, alla giustificazione dell'arbitrio in campo non solo conoscitivo, ma anche etico¹⁵. Sottratti al confronto col mondo 'reale', l'agire e il pensiero si condannano infatti inevitabilmente - per riprendere un'espressione cara alla Scuola di Francoforte - a «girare su se stessi», e a elaborare mondi «immaginari». Ben lungi dal rimanere confinati nella sfera immaginaria, essi impregnano di sé il vissuto umano, perché sono espressione dell'atteggiamento di una mentalità e di una volontà totalitarie, che distaccandosi dal mondo reale e quindi dall'unica realtà in grado di condizionarle, si svincola anche dall'unico legame in grado di frenarne le pretese. Che poi questo pericolo non sia soltanto 'teorico' o 'ipotetico', ce lo dimostrano gli stessi esiti, a cui lo sviluppo coerente dell'idea schellinghiano-schleiermacheriana di *Weltanschauung*, è destinato a condurre.

Ci riferiamo, ad esempio, al misticismo totalizzante di J. Görres, che proprio in questa matrice culturale ha trovato gli strumenti concet-

¹³ Particolarmente illuminanti sono in proposito alcuni passi di *Zur Pädagogik* in: *Sämtliche Werke* 3. Abteilung. 9. Bd., hg. C. Platz, Berlin 1849, pagg. 208-211, 230 e 620.

¹⁴ C.J. Braniß, *Über Schleiermachers Glaubenslehre. Ein kritischer Versuch*, Berlin 1824, p. 190 ss.

¹⁵ Sul versante estetico le premesse di Schleiermacher hanno trovato particolarmente sviluppo nell'opera di Jean Paul, contribuendo così a quel soggettivismo estetico, che costituirà più tardi uno dei cardini per lo sviluppo della *Weltanschauung* da parte dello Storicismo Tedesco contemporaneo. Sulla concezione della *Weltanschauung* in campo estetico, cfr. Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Partelen der Zelt Werke*, 5 Bd., hg. N. Miller, München 1962, pagg. 11 e 53; Jean Paul, *Kleine Nachschule zur ästhetischen Vorschule*, ibid., p. 505.

tuali, per risolvere la contrapposizione Stato-Chiesa in campo socio-politico con l'attribuzione a quest'ultima del diritto di supremazia nei confronti dello Stato, in quanto essa fa appello a un mondo ideale e, come tale, superiore al mondo spesso contraddittorio rispetto a un ordine concepito a priori e dall'alto¹⁶. Pur criticando, da un lato, in Schleiermacher il relativismo soggettivistico e proponendosi a sua volta di superarlo, Görres ne assume però, dall'altro, l'impianto strutturale di pensiero, e quindi anche per lui la *Weltanschauung* finisce col ridursi a una faccenda interna del soggetto, senza riuscire ad affermarsi come risultato del confronto dialogico-dialettico di questi col mondo direttamente esperito. In quest'ottica, le *Weltanschauungen* individuali altro non sono che concezioni particolari di un identico cosmo, le quali pur lasciandosi rapportare-a e riassumere-in una *Weltanschauung* totalizzante, come «espressione dell'ordinamento generale del cosmo» stesso¹⁷, esprimono però in questa loro unificazione non la struttura della realtà delle cose, ma unicamente la mutua compatibilità logica dei vari punti di vista secondo l'esigenza di coerenza del soggetto. Il senso del mondo, che ne emerge, è quindi ancora una volta il riflesso delle attese del soggetto, mentre il mondo continua a costituire per lui lo strumento astratto del suo gioco di idee. Autore e attore unico di questo processo, il soggetto si lascia guidare esclusivamente, per usare un'espressione di Husserl, dalla «logica della conseguenza», senza preoccuparsi se essa corrisponda alla «logica della verità»¹⁸, ossia alla logica propria di una realtà che è in se stessa strutturata relazionalmente. Così concepita, la *Weltanschauung* si riduce a essere nulla più che la «sistematizzazione unitaria di convinzioni» (*Überzeugungen*) soggettive¹⁹.

¹⁶ Cfr. J.J. Görres, *Athanasius*, in: *Politische Schriften*, 6 Bd., Hg. M. Görres, München 1854-1860, Bd. 6.

¹⁷ J. Görres, *Über Grundlage, Gliederung und Zeitfolge der Weltgeschichte. Dret Vorträge, gehalten an der Universität in München in November 1829*, hg. M.A. Strodi, München 1880², pp. 174-184; Cfr. anche J.J. Wagner, *Strahlen deutscher Weltanschauung*, I. Bd., Ulm 1839, p. 345.

¹⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), L. Tell, *Kritische Ideengeschichte*, Den Haag 1956, pag. 19.

¹⁹ E' questa, in sostanza la critica mossa da L. von Ranke nella *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* a questo modo di concepire la *Weltanschauung*. Cfr. L. von Ranke nella *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Sämtliche Werke*, 3 Bd., Berlin 1839, p. 80.

Nella prospettiva della cultura romantica, tutta incentrata sulla valorizzazione dell'interiorità del soggetto, questo esito non assumeva però una connotazione negativa; al contrario, come risulta dall'opera di H.B. Weber, che appunto nell'epoca del Romanticismo ha sviluppato la prima riflessione sistematica del concetto di *Weltanschauung*²⁰, questa è per sua natura esclusivamente una «categoria della soggettività», anche se di una «soggettività in grande»²¹. Inoltre, prosegue sempre Weber, se il ricorso alla *Weltanschauung* si è imposto dopo che si è dovuta constatare l'inadeguatezza della metafisica tradizionale a dar conto della differenziazione del reale, non resta che ammettere che «i concetti» sono la pura oggettivazione dei nostri atteggiamenti psichici²². In questo modo viene però dichiarato, anche se sottovoce, il fallimento della ragione, ossia della capacità e possibilità per l'uomo di accedere a una regola, che armonizzi il suo con gli altri punti di vista, il cui apporto è indispensabile al costituirsi della «soggettività in grande». Ora, questa condizione può verificarsi solo se si ammette l'esistenza di un terreno comune, a cui riferire le diverse esperienze, e l'individuazione di una regola universalmente valida, in grado di orientare i singoli su questo terreno. Se però i concetti sono il riflesso dei nostri atteggiamenti psichici, come è possibile ricavare una tale regola? Questa domanda, che pone in modo radicale l'uomo di fronte al problema del «senso», non poteva ovviamente rimanere elusa. Il soggettivismo, che nell'ottica romantica si proponeva come una conquista, si rivela dunque improvvisamente un problema.

²⁰ H.B. Weber, *Anthropologische Versuche zur Beförderung einer gründlichen und umfassenden Menschenkunde für Wissenschaft und Leben*, Heidelberg 1819, pp. 177.

²¹ Persino uno spirito libero dagli schemi vigenti nella cultura del tempo, come J.W. von Goethe, non sfugge alla concezione soggettiva della *Weltanschauung*, che diventa per lui «espressione di convinzione personale» impedendosi in tal modo di recuperare l'istanza di aggancio al «vissuto direttamente sperimentato», inerente all'idea stessa di *Weltanschauung*, come appunto tentiamo di far emergere, nel corso di questa pagine, dall'analisi dell'intenzionalità propria, di cui il termine è portatore. Si vedano, in proposito, di Goethe: *Dichtung und Wahrheit*, in: *Werke*, 28. Bd., Weimar 1890, pp. 272 sgg.; *Don Ciccio*, *ibid.*, 41. Bd., 75; *Brief an J.S. Ch. Schweiger* (24.4.1814), 24. Bd., p. 227; *Abendmal von Leonardo da Vinci zu Mailand*, 49 Bd., p. 234 sgg.; *Brief an August von Goethe* (27.8.1821), 35. Bd., p. 59.

²² H.B. Weber, *ibid.*, p. 175 e 186.

3. *La svolta di significato ad opera di Hegel*

L'esigenza di liberare l'idea di *Weltanschauung* dalle strettoie del soggettivismo, anche se di un soggettivismo 'allargato', per recuperarne il rapporto al mondo direttamente vissuto come «terreno comune dell'esperienza» e farle assumere la funzione di strumento concettuale capace di orientare l'uomo nel mondo, si afferma, nella vicenda filosofica del sec. XIX a partire da Hegel. L'esame degli esiti da lui stesso conseguiti e gli sviluppi, a cui la sua concezione della *Weltanschauung* è pervenuta ad opera dei suoi epigoni, permette di rilevare che, se da una parte pur egli fa rientrare in gioco l'insieme di tutti gli elementi costitutivi contenuti nel concetto di *Weltanschauung* e pone in tal modo le premesse per il recupero della sua funzione conoscitiva, dall'altra questi non sono stati da lui esplicitati sino in fondo, impedendo alla *Weltanschauung* di esprimere tutte le potenzialità di cui è portatrice e dando così luogo a soluzioni ambigue.

La riflessione di Hegel sulla *Weltanschauung* percorre tutto l'arco del suo itinerario filosofico, ma il termine compare per la prima volta soltanto nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807) a indicare la caratterizzazione propria della «prospettiva morale». Nella terminologia hegeliana la *moralische Weltanschauung*²³ è infatti l'atteggiamento che deve contrassegnare l'autocoscienza nel rapportarsi al suo momento negativo rappresentato dall'oggetto, che a lei si contrappone come un tutto autonomo. Ambedue i due poli - coscienza e oggetto - tendono infatti a realizzare, ognuno dal proprio punto di vista, l'armonia tra io e mondo a partire però dalla loro rispettiva pretesa di affermarsi come «assoluto» rispetto all'altro. La *moralische Weltanschauung* esprime, quindi, «lo scopo finale» (*Endzweck*) sia del «mondo», sia dell'«autocoscienza». Dal momento poi, che nello sviluppo della *Fenomenologia* l'astrattezza di questi due «scopi finali» viene «superata», in quanto assume concretezza nella realtà attraverso l'agire concreto, *Weltanschauung* diventa sinonimo di *Weltvorstellung*²⁴. Espressione, questa, che nel linguaggio hegeliano indica appunto l'«oggettivazione dell'autocoscienza morale», sicché la *Weltanschauung* diventa sinonimo di quell'armonia che per principio

²³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, p. 424.

²⁴ *Ibid.*, p. 444.

esiste tra «dovere» e «realtà sensibile». Infatti l'autocoscienza recupera se stessa e, quindi, si autorealizza proprio attraverso il proprio riferimento al mondo sensibile, il quale, a sua volta, viene da lei disvelato come strutturalmente relazionato all'autocoscienza stessa.

Nella *Fenomenologia*, la *Weltanschauung* è dunque la categoria del «rapporto tra l'essere-in-sé e l'essere-per-sé morali con l'essere-in-sé e l'essere-per-sé naturali»²⁵. Essa trova il proprio fondamento, per un verso, nella «totale reciproca indifferenza e propria indipendenza della natura e dei fini e dell'attività morali», per l'altro, nella «coscienza della esclusiva essenzialità del dovere e della piena dipendenza e inessenzialità della natura»²⁶. Nella *Weltanschauung* la coscienza morale esperisce sia il proprio «interno», sia la sua «essenza». «Di quanto nella sua *Weltanschauung* la coscienza morale dimette l'esserci dal Sé, di tanto essa lo riprende in se stessa. Il «porre e travisare l'esserci e il Sé» cessa definitivamente, non appena la coscienza morale diventa «coscienziosità» (*Gewissen*)²⁷. Solo a questo punto essa sa «che il suo esserci come tale è questa pura certezza di se stessa» in altri termini, «l'elemento oggettivo, nel quale essa si traspone in quanto agente non è altro se non il puro sapere che il Sé ha di sé»²⁸. Nella *Fenomenologia* viene dunque ad esprimersi, mediante la *Weltanschauung*, quel momento del processo della coscienza, in cui viene alla luce la strutturale relazione che lega il soggetto al mondo e il mondo al soggetto. La *Weltanschauung* evidenzia quindi che ognuno di questi due poli riesce a «realizzarsi» solo nella misura in cui rimane relazionato all'altro. Da questa constatazione consegue, inoltre, per Hegel che il mondo non va allora concepito come una realtà 'ideale', bensì come il mondo della «certezza sensibile». Con questo duplice risultato, Hegel ritiene si siano raggiunte le condizioni per il superamento dell'idealismo e del soggettivismo, entro cui la categoria di *Weltanschauung* era stata intrappolata da parte dei suoi predecessori e di cui aveva finito poi di diventare sinonimo.

Che cos'è, tuttavia, la «certezza sensibile» che ci dà accesso al mondo? E' il prodotto della percezione sensibile della cosa nel suo darsi-in-se-stessa, o invece la proiezione su se stesso da parte del mondo esterno? La risposta di Hegel a questo interrogativo è tortuosa: ed è

²⁵ *Ibid.*, p. 425.

²⁶ *Ibid.*, p. 425.

²⁷ *Ibid.*, p. 552.

²⁸ *Ibid.*, p. 552.

tale, perché il suo pensiero è strutturalmente costruito sulla coimplicazione mai risolta e mai risolvibile di soggetto e oggetto. Considerando il problema nell'ottica della *Fenomenologia*, sembra che Hegel propenda per la seconda soluzione: se si legge invece la *Fenomenologia* nell'ottica delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, la domanda rimane aperta e, quindi, la risposta offre l'adito a una molteplicità di sviluppi. In questo testo il termine *Weltanschauung*, che sottolinea l'attività dell'*Anschauung* e che accentua quindi il ruolo del soggetto, lo troviamo presente nella redazione di H. Glockner²⁹, mentre in quella di J. Hoffmeister viene sostituito da *Anwendung an die Welt*³⁰, dove - come l'espressione recita - l'accento viene posto sul mondo. Se poi si aggiunge che nella redazione di G. Lasson delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* il termine *Weltanschauung* viene indifferentemente sostituito con quello di *Weltansicht*³¹, e che invece, mentre nei passi paralleli della redazione di Glockner il termine *Weltansicht* rimane immutato, quello di *Weltanschauung* è sostituito con quello di *Anschauung*³², sembra doversi propendere per un'interpretazione di un Hegel non ancora maturo per la chiarificazione del problema: di un Hegel, cioè, a mezza strada tra l'esigenza di riconoscere un'autonoma esistenza al mondo e quella di dover assumere - in forza della dialettica tendente al sapere assoluto - questa realtà nella realtà più vasta e però spiritualizzata della ragione³³. Va tuttavia riconosciuto a Hegel il merito indubbio di aver posto le

²⁹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung*, in: *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, hg. H. Glockner, 17 Bd., Stuttgart, pp. 66, I 49 ecc.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung: System und Geschichte der Philosophie*, hg. J. Hoffmeister, Leipzig 1944, p. 126. Sulla datazione del parallelismo dei passi nell'edizione Hoffmeister e nella Glockner, cfr. il *Vorwort di Hoffmeister*. Il passo, da cui più chiaramente traspare l'ambivalente modo di intendere il rapporto al mondo da parte di Hegel, è quello riportato a pag. 149 da Glockner e il suo confronto con quello parallelo di pag. 261 nell'edizione Hoffmeister.

³¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion 2 Teil: Die bestimmte Religion 1. Die Naturreligion*. Hg. G. Lasson, Leipzig 1927, specialmente pag. 142: «Wir haben auf diese Weise eine Weltansicht, -anschauung...» etc.

³² G.W.F. Hegel, *Ibid.*, *Sämtliche Werke. Jubiläumsgabe*, hg. H. Glockner, 16. Bd., Stuttgart, pag. 352.

³³ Questa nostra supposizione pare ulteriormente avvalorata dall'uso fatto da Hegel del termine *Weltanschauung* nelle *Vorlesungen über die Ästhetik*, quasi contemporanee alle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* dove egli appare indeciso sullo statuto della *Weltanschauung* e, quindi, schiva il problema, facendo confluire sia la dialettica propria dello spirito sia le realtà del mondo nella dinamica onnicomprensiva della «storia»,

basi per liberare il concetto di *Weltanschauung* dal soggettivismo, entro cui, a partire da Kant e da Fichte, era stato imprigionato.

Come già in essi, anche in Hegel abbiamo visto che la *Weltanschauung* è espressione della «coscienza morale»; ma, a differenza dei suoi predecessori, la coscienza morale non si lascia più concepire - e su questo punto Hegel è quanto mai esplicito - come «visione accidentale, prodotta dal cuore o dalla fantasia» e, di conseguenza, come «particolarità e arroganza dell'opinione»³⁴; al contrario, la «coscienza morale» ci apre l'accesso alla «universalità» e ci permette l'accesso alla «verità», in quanto «si sviluppa nella direzione della totalità»³⁵.

Questo aspetto trova da parte di Hegel particolare sviluppo nelle *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, dove, in linea con la *Rechtsphilosophie*, viene costantemente ribadito che le *Weltanschauungen* particolari contengono in sé il rimando alla «totalità del reale». Le *Weltanschauungen* non sono un insieme di singole rappresentazione del mondo, in se stesse compiute e indipendenti l'una dall'altra; in quanto espressioni della coscienza morale, esse sono strutturalmente relazionate al sapere universale e tendono quindi, pur a partire ognuna dalla sua propria settoriale visione del mondo, a una sintesi generale delle varie concezioni, in cui si manifesti la verità in quanto tale³⁶. Il ruolo del soggetto, che nella filosofia pre-hegeliana dominava la scena della *Weltanschauung*, viene così a perdere di rilievo; dal momento, infatti, che la *Weltanschauung* è ordinata alla «conoscenza totale del mondo», il sog-

senza peraltro determinare che cosa ciò significhi in rapporto alla realtà da attribuire al mondo e al soggetto. (Cfr. in proposito H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965², pag. 93). Il termine *Weltanschauung* viene qui usato quasi sempre al plurale, come a sottolineare che la *Weltanschauung* connota una «molteplicità» di ambiti di esistenza, convergenti nella costruzione di concezioni del mondo unitario. Nella *Weltanschauung* viene a esprimersi così uno spirito collettivo nella forma da esso assunta in una determinata epoca, l'abito comune di un intero popolo. Non a caso il termine *Weltanschauung* viene specificato ulteriormente da Hegel nella *Ästhetik* col termine *Weltanschauungsweisen*. (Cfr. G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, hg. F. Bassenge, Berlin 1955, p. 566).

³⁴ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, pagg. 4-6. Ci esentiamo dall'analisi di quest'opera, in quanto in essa il termine *Weltanschauung* compare una sola volta.

³⁵ *Ibid.*, p. 167.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hg. H. Glockner, 19, Bd., Stuttgart 1959, pagg. 329, 66, 149.

getto rappresenta soltanto la «condizione» per l'affermarsi di tale verità, mentre invece dell'«oggettività» della sua verità è essa stessa portatrice. Certamente il «soggetto», inteso come 'individuale' oppure 'in grande' dalla filosofia pre-hegeliana, continua a svolgere una sua funzione, ma soltanto come «strumento», in quanto orientata al «sapere totale», la *Weltanschauung* postula un nuovo tipo di soggetto: il soggetto trascendentale.

Con la riscoperta della teleologia latente contenuta nel concetto di *Weltanschauung*³⁷, Hegel apporta un contributo significativo al recupero dell'idea originaria di filosofia e, quindi, al riappropriarsi da parte della filosofia stessa della funzione a lei propria. Si tratta tuttavia di un processo ancora *in statu nascendi*, destinato a giungere a compimento soltanto più tardi con l'apporto della 'fenomenologia' husserliana³⁸. Attraverso l'analisi hegeliana del ruolo e del significato della *Weltanschauung*, un risultato appare comunque definitivamente acquisito, e cioè che «oggetto» e «soggetto» sono due poli strutturalmente in reciproca relazione tra loro, i quali conseguono pertanto la loro realizzazione solo se non si svincolano da questa relazione stessa. Soggetto e oggetto sono due facce di una stessa «realtà» e questa è tale solo in quanto «totalità»; una «totalità» che, dal canto suo, giunge a attuazione unicamente attraverso «correlazione reciproca delle due facce» (*im Miteinander beider Seiten*).

Com'è però da concepirsi, secondo Hegel, lo statuto di «realtà» di queste due «facce»? Come quello di un'«esistenza» che, pur raggiungendo la propria realizzazione unicamente nella relazione reciproca dei due poli, appartiene tuttavia a ognuna di essi, oppure invece come semplici 'manifestazioni' e 'apparizioni' di quella verità assoluta, nella quale le diverse *Weltanschauungen* trovano la loro sintesi? Nell'*Enzyklopädie* Hegel sembra fornire alcuni elementi di precisazione, utili per venire a

³⁷ Questa può essere considerata la posizione definitiva di Hegel nei confronti della *Weltanschauung*. Nelle opere che seguono la *Rechtsphilosophie* - le *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. *l'Enzyklopädie* e i *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* - essa viene ulteriormente illustrata, senza subire tuttavia modificazioni di rilievo, salvo una precisazione di particolare importanza nella *Enzyklopädie* per quelli che saranno gli sviluppi del dibattito sulla *Weltanschauung* da parte della filosofia contemporanea e la sua rivalutazione sulla base della sua riconsiderazione in chiave fenomenologica.

³⁸ E. Husserl, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1917), Husserliana, Den Haag 1987, Bd. XXV, pagg. 127 segg.

capo di questa domanda. Mentre infatti afferma, da un lato, che la *Weltanschauung* è l'«aggregato di accidentalità o di scopi e di relazioni finalizzate», ribadisce, dall'altro, che compito della filosofia è quello di elevare il pensiero al di sopra della rappresentazione empirica del mondo: «pensare il mondo empirico significa [...] trasformare la sua forma empirica tramutandola in un Universale», e ciò comporta «togliere» dall'essere ogni «forma di particolarità e di casualità» per rappresentarlo «come un qualcosa di necessario in sè»³⁹.

La *Weltanschauung* viene così a presentarsi come quella forma del pensare il mondo nella sua conformazione empirica, in vista però di trasportarlo nella dimensione dell'universale; a sua volta, quest'ultimo viene concepito come il risultato della sintesi della totalità dei rapporti che si sviluppano nel mondo empirico. Con l'idea di *Weltanschauung* viene quindi sì riaffermata, da parte di Hegel, l'importanza della considerazione empirica del mondo, ma in funzione dell'«universale». Si può dunque legittimamente concludere che nell'ottica hegeliana l'idea di *Weltanschauung* contrassegna uno «stadio di passaggio» nel processo di conoscenza del mondo da parte del pensiero e si colloca in una «zona intermedia» tra la concezione del mondo da parte di un soggetto empirico e la conoscenza del mondo da parte del soggetto trascendentale. In questo senso, la *Weltanschauung* può a buon diritto venir definita come «categoria della soggettività», ma di una soggettività strutturalmente disposta nell'apertura all'«universalità», che è appunto «oggettività». Ora, che cos'è l'oggettività così raggiunta? Ci sembra doversi affermare che essa altro non sia se non l'universale conseguito dal pensiero nel dialogo tra i 'pensieri' dei singoli soggetti esistenti nel mettere a confronto le loro esperienze empiriche del mondo. La relazione io-mondo che di qui emerge, se da una parte consente dunque di superare il soggettivismo della *Weltanschauung*, facendo di essa un momento della manifestazione del processo di autorealizzazione del sapere assoluto, svuota però, dall'altra, il mondo direttamente esperito - e con esso perciò anche il soggetto che lo esperisce - di ogni valore intrinseco, che viene a trasporsi nello spirito. Deludendo le premesse di partenza, la *Weltanschauung* ritorna di conseguenza a ridursi a «feticcio della soggettività»⁴⁰.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hg. F. Nicolin u. O. Pöggeler, Hamburg 1959, par. 50, p. 74 seg.

⁴⁰ Cfr. H.G. Meter, *Weltanschauung*, Münster 1967, pag. 140.

4. La recezione dell'analisi hegeliana: La *Weltanschauung* come ideologia

Sulla scia di Hegel, la *Weltanschauung* è venuta assumendo sempre più marcatamente il significato di «percezione subconscia» (*Ahnung*) «della unità di ciò che nel pensiero cosciente non si lascia conciliare»⁴¹ e a rappresentare così l'«irrazionalità infiltrata nel razionale». Se, infatti, per giungere a recepire la differenziazione propria del reale, la conoscenza deve fondarsi sul rapporto di io e mondo, e se, d'altra parte tale rapporto nella sua totalità e quindi anche nella sua verità si realizza solo nella soggettività trascendentale, in cui la sfera dei soggetti «empirici» è superata, ne segue che i rapporti io-mondo espressi dalle singole *Weltanschauungen* non contengono in se stessi alcuna necessità razionale. Essi sono, dunque, il prodotto della «volontà». L'assunzione, da parte dei soggetti empirici, delle loro particolari *Weltanschauungen* come punto di coagulo dei loro molteplici rapporti con la realtà, è quindi il risultato di una scelta della volontà e, come tale, conduce all'«interpretazione soggettiva e arbitraria delle natura del mondo»⁴². Perciò anche l'imporsi a livello collettivo di una *Weltanschauung* su un'altra non è indice della sua superiore validità, bensì della forza del soggetto che la af-

⁴¹ L. Knapp, *System der Rechtsphilosophie*, Erlangen 1857, pag. 24. Entro questo paradigma sono sussumibili non solo le concezioni della *Weltanschauung*, succedutesi a partire da Hegel, che facendo leva sul primato del soggetto e mettendo in second'ordine il ruolo del mondo, approdano, seppure con sfumature diverse da autore ad autore, a una «psicologizzazione della *Weltanschauung*» - il nostro riferimento va in primo luogo al J. Jacobt dei *Bilder und Zustände aus Berlin*, Altenburg 1833 -, ma anche a quelle che, ponendo l'accento sul mondo, concepiscono la *Weltanschauung* come «*sinnliche Anschauung*». E' questo il caso soprattutto di W. von Humboldt (cfr. *Über den Dualis* e *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, rispettivamente Akademie-Ausgabe VI e VII, Berlin 1830-36).

⁴² Per una comprensione esauriente del processo storico, che ha condotto a far convergere sempre di più la *Weltanschauung* con l'«Ideologia», riteniamo tuttora di significativa attualità il lavoro: *Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des Kantischen Denkens* di F. Kaulbach (*Archiv für Philosophie*, Bd. 12/1-2, 1962, soprattutto pagg. 14 segg.). Un ulteriore approfondimento sul tema sviluppato, sempre da F. Kaulbach, in un suo studio successivo, *Subjektivität, Fundament der Erkenntnis und lebendiger Spiegel bei Leibniz* (*Zeitschrift für philosophische Forschung* XX, 1966, pagg. 472 segg.). Per il dibattito circa questo aspetto della *Weltanschauung* e della svolta avvenuta nella sua concezione a partire da Hegel, rimandiamo il lettore al volume: *Kritik und Metaphysik. Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, hg. F. Kaulbach u. J. Ritter, Berlin 1966.

ferma. *Weltanschauung* viene così a essere sinonimo di «convinzione e disposizione d'animo» (*Überzeugung und Gesinnung*).

A questo proposito, A. Schopenhauer distingue tra una *Weltanschauung* ideale, da lui intesa come risultato del convergere dei singoli procedimenti conoscitivi e la *Weltanschauung* reale, come punto di partenza soggettivo del processo conoscitivo stesso⁴³ Nella prima accezione, la *Weltanschauung* significa l'orizzonte teleologico del sapere in quanto tale, nel secondo le vie escogitate dai singoli soggetti empirici per raggiungere in modo più agevole e sicuro il traguardo. Nella *Weltanschauung* concreta, in quella, per intenderci, che incide concretamente sulla storia degli uomini e di cui soltanto possiamo avere esperienza diretta, si manifesta quindi quella «volontà di vita» (*Wille zum Leben*), intesa da Schopenhauer come «volontà di auto-affermazione»⁴⁴. In quanto apre all'uomo l'accesso al «modellamento del mondo», la «volontà di vita» rappresenta l'istanza etica suprema; di un'etica, la cui virtù-guida può essere soltanto l'«accortezza» (*Klugheit*) e non più la «saggezza» (*Weisheit*)⁴⁵, come la filosofia ontologicamente orientata ri-

⁴³ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. Bd., in: *Sämtliche Werke*, hg. A. Hübscher, Leipzig 1938, pag. 205 segg. Questa distinzione schopenhaueriana ha esercitato il suo influsso soprattutto in campo letterario, come possiamo riscontrare - tanto per citare alcuni tra gli Autori più significativi dell'epoca - su H. Heine (*Zur Geschichte der neueren schönen Literatur in Deutschland*, Hamburg 1833: *Sämtliche Werke*, hg. E. Elster, Bd. 5, Leipzig-Wien, pag. 283-284), in K.A. Varnhagen von Ense (*Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde der Rahel*, Berlin 1834, pagg. 27 segg.), su G.G. Gervinus (*Geschichte der deutschen Dichtung*, 5. Bd., Leipzig 1853, pagg. 120 segg.; J. Wahle, *Das Weimarer Hoftheater unter Goethes Leitung. Aus neuen Quellen bearbeitet in: Schriften der Goethe-Gesellschaft*, 6 Bd., Weimar 1892, pagg. 247 segg.), su F. von Florencourt, *Politische kirchliche und literarische Zustände in Deutschland. Ein journalistischer Beiträge zu den Jahren 1838 und 1839*, Leipzig 1840, pag. 20), su K. Immermann (*Münchhausen. Ein Gedicht in Arabesken: Werke*, 1. Bd., Leipzig-Wien 1906, pagg. 49 segg.), su P.L. Adam (*Vorwort Strahlen deutscher Weltanschauung I. Joahann Jakob Wagner's Kleine Schriften I. Teil*, hg. P.L. Adam, Ulm 1839, pagg. VIII segg.), su A. von Droste-Hülshoff (Brief an L. Schückling vom 4.5.1842, in: *Briefe von Annette von Droste-Hülshoff und Levin Schückling*, Leipzig 1893, pag. 51), su Bettina v. Arnim (*Die Gründerode. Brief aus den Jahren 1804-1806*, in: *Sämtliche Werke*, 2. Bd., Berlin 1920, pagg. 278 segg.).

⁴⁴ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* in: *Sämtliche Werke*, Wiesbaden 1972, pagg. 133, 195, 216, 312, 315 segg. Come il *Wille zum Leben* contenga in sé la tendenza naturale a trasformarsi naturalmente in *Wille zur Macht*, è stato autorevolmente illustrato a sua volta da Nietzsche. Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1964, pp. 124 ss.

⁴⁵ Cfr. L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 5. Buch, in: *Sämtliche Werke*, 3 Bd., Leipzig 1873, pagg. 80 segg. Ci piace segnalare che si tratta dello

chiedeva. Dal momento, infatti, che la «totalità» rimane confinata nell'«orizzonte», è solo dal calcolo e dalla volontà di potenza ad esso connessa, che possono nascere i sistemi e le idee capaci di orientare l'uomo nel mondo. I grandi sistemi, che pretendono di porsi come spiegazioni globali del mondo, primo tra tutti il Cristianesimo, non sono che «ideologie», perché non potranno mai giungere a essere il rispecchiamento oggettivo della totalità del reale; questa resta infatti preclusa per principio a ogni soggetto storicamente limitato.

Questa linea di riflessione trova ulteriore approfondimento da parte di L. Feuerbach⁴⁶, che con le sue analisi approda alla conclusione che la *Weltanschauung* è essenzialmente uno strumento di autoaffermazione del soggetto nel suo rapporto con la realtà e con gli altri uomini. Sussumendo la molteplicità delle proprie esperienze del mondo entro una determinata *Weltanschauung*, l'individuo focalizza infatti l'insieme delle sue potenzialità su un unico aspetto del reale e si pone così in grado di esercitare una *Lebenspraxis* capace di fargli valicare i suoi limiti naturali. Quando essa viene a mancare, si restringe invece automaticamente il cerchio delle possibilità umane, e l'uomo si abbandona «alla estatica visione e alla speranza del cielo»⁴⁷, ossia, si rifugia in quella «*Weltanschauung* ideale», di cui parlava Schopenhauer, che proprio perché non esperibile, è giudicata da Feuerbach, nient'altro che un'illusione.

Nel rivelarsi mezzo di affermazione dell'uomo nel mondo⁴⁸, le singole *Weltanschauungen* esprimono anche il tipo di 'funzionalizzazione'

stesso mutamento in campo etico, che Machiavelli esige dal suo Principe, se vuole porsi in grado di governare l'epoca moderna che, come sappiamo, è connotata in primo luogo appunto dalla «soggettivizzazione» degli ambiti di vita. Un riscontro significativo della relazione che intercorre tra 'soggettivizzazione della *Weltanschauung*-accortezza-volontà di potenza' si lascia ricavare da alcune lettere di O. von Bismarck a sua moglie (p. es. Brief vom 1.2.1847 e Brief vom 3.7.1951, in: O. Von Bismarck, *Gesammelte Werke*, Bd. 14, I. Bd. 1822-1861, Berlin 1933, pagg. 51 e 221).

⁴⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in: *Sämtliche Werke*, neu hg. W. Bolin u.F. Jodl, 6 Bd., Stuttgart-Bad Cannstatt 1960², pag. 161.

⁴⁷ *Ibid.*, pag. 161.

⁴⁸ Di questo aspetto sviluppato da Feuerbach riscontriamo l'eco, anche se una decina d'anni dopo, in F. Hebbel, *Berliner Reiseindrücke* III 1840-1856, Berlin 1851, in: *Vermischte Schriften* II Berlin 1904, pagg. 177 segg. Dello stesso tono sono le affermazioni al riguardo di F. Spielhagen (*Problematische Naturen*, in: *Sämtliche Werke*, 1. Bd., Berlin 1977, pag. 246) e di H. von Treischke (*Brief an seine Frau vom 17.4.1866*, in: *Briefe*, 3, Bd., 3 Teil, Leipzig 1920, pag. 581).

del mondo perseguito dall'uomo; sicché le varie denominazioni, con cui di volta in volta la realtà viene indicata, altro non sono che il camuffamento degli scopi perseguiti dal soggetto. Deprivata della capacità di rappresentare la relazione io-mondo nel suo rapporto alla realtà totale e oggettiva, la *Weltanschauung* appare destinata, per gli epigoni di Hegel, a tradursi sempre di più in «ideologia», in cui si maschera la «psicologizzazione» della conoscenza e la «funzionalizzazione della verità»⁴⁹. In parallelo con questo processo, anzi proprio in forza di esso, l'idea di *Weltanschauung* è fautrice del sorgere delle «grandi personalità». In un mondo deprivato di validità oggettiva, l'uomo continua infatti a trovarsi nella necessità di orientarsi in esso, e questo può avvenire solo sulla base di valori; ma poiché essi non sono più ricavabili dal mondo oggettivo, trovano la loro fonte unicamente nel mondo costruito e, in ultima analisi, in chi oltre a esserne l'autore, si dimostra anche capace di «farla valere»: appunto, la grande personalità⁵⁰. Di qui alla giustificazione mo-

⁴⁹ Data la concettualità, che in quest'ottica l'idea di *Weltanschauung* viene a rivestire, una definizione teoretica di essa diventa unicamente possibile per via descrittiva. Ed è perciò la letteratura a fornirci l'illustrazione più esauriente di essa. Si veda, ad esempio la rappresentazione che di essa ci dà Thomas Mann nei *'Buddenbrock'* (*Buddenbrock. Verlauf einer Familie*, in *Ges. Werke*, 1, Bd., Berlin 1955, p. 319), oppure quella datane da A. Schnitzler praticamente in tutta la sua opera, ma particolarmente nel saggio *'Der Weg ins Freie'* (*Die neue Rundschau* XIX jg. d. freien-Bühne 2. Bd., Berlin 1908, pp. 693 e 857), per non citare poi R. Hildebrand. Per quanto concerne Hildebrand, ci fornisce una illustrazione singolarmente penetrante di questo modo di concepire la *Weltanschauung* nella Lettera a Hoffmann von Fallersleben del 18.5.1869, in *Gedanken über Gott, die Welt und das Ich. Ein Vermächtnis*, Jena 1910, p. 9. Meno riusciti, e quindi meno illuminanti, ci paiono i tentativi di definizione tentati dai filosofi cosiddetti 'di professione' del tempo, e questo per il motivo sopra esposto. Si veda in proposito: W. Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie*, Wien-Leipzig 1899, p. 2; A. Eleutheropulos, *Philosophie. Allgemeine Weltanschauung*, Zürich 1911, Vorwort; H. Funke, *Philosophie und Weltanschauung. Skizzen zur Einführung in das Studium der Philosophie und zur philosophischen Orientierung für weitere gebildeten Kreise*, Paderborn 1914; A. Heussner, *Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter*, Göttingen 1916, pp. 14 e 84

⁵⁰ Cfr. W. Wildelband, *Die philosophische Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter*, Tübingen 1914; E. Goldbeck, *Der Mensch und sein Weltbild im Wandel vom Altertum zur Neuzeit Gesammelte kosmologische Abhandlungen*, Leipzig 1925, pp. 328 segg.; M. Schlunk, *Die Weltanschauung im Wandel der Zeit. Eine Einführung für Suchende*, Hamburg 1921; W. Sombart, *Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft*, Berlin 1938. Ovviamente il nostro pensiero va, in questo contesto, soprattutto a Max Weber, di cui ci esimiamo dal citare testi singoli in quanto tutta la sua opera è incentrata sulla figura del «capo carismatico».

rale della forza il passo è ovviamente breve, e la storia recente l'ha purtroppo dimostrato⁵¹.

5. *L'emergere dell'intenzionalità latente nell'idea di Weltanschauung*

In comune con la filosofia, l'ideologia possiede il carattere formale della scienza, poiché come essa l'unifica le sue varie proposizioni in una totalità. A differenza della filosofia, però, le proposizioni dell'ideologia non sono razionalmente fondate, bensì ricavate da convinzioni e da atti di fede. All'ideologia manca perciò la dimensione critica; ed è proprio per questa sua carenza, che essa riesce a presumere di riuscire a dare una spiegazione totale del mondo. L'ideologia si presenta quindi come portatrice di verità di portata universale e aspira con ciò a offrire un orientamento generale alla vita e sicurezza nell'agire. Questi sistemi dogmatici e inconfutabili, che si basano su proposizioni di fede razionalmente non controllabili, sono appunto le *Weltanschauungen* nel senso appena illustrato. In quanto si propongono di dare risposta ai problemi della vita e esercitano il loro influsso sulla realtà della prassi vitale sulla base di un giudizio morale, le ideologie sono dunque fondate su *Weltanschauungen*. Da parte loro, le *Weltanschauungen* contengono in sé la disposizione naturale a conciliarsi con l'ideologia, poiché esse pure sono sistemi e concezioni del mondo che non elaborano risposte ai problemi del «senso» attraverso procedimenti scientifici: le *Weltanschauungen* sono infatti delle *confessiones* e, come tali, comportano la 'sequela'. Al pari delle ideologie, esse pure infatti sono prese di posizione valutative circa il mondo e pretendono a una validità assoluta, in quanto pronunciano un giudizio totalizzante sul mondo⁵². Non appena, dunque, la

⁵¹ Cfr. A. Hitler, *Rede auf der Kulturtage des Parteitag der NSDAP in Nürnberg*. Berlin Lokal-Anzeiger vom 2.9.1933. Così pure il *Ministerialerlaß aus dem Jahre 1933*, riportato da H. Driesch, *Lebenserinnerungen. Aufzeichnungen eines Forschers und Denkers in entscheidender Zeit*, München-Basel 1951, pp. 272 segg.

⁵² Il problema della relazione tra *ideologia* e *Weltanschauung* è stato lungamente dibattuto nei primi decenni del nostro secolo. Pur nella diversità delle conclusioni a cui i diversi autori sono pervenuti, da tutti viene rilevato che l'elemento che accomuna *Ideologia* e *Weltanschauung* è il loro incentrarsi sulla 'soggettività'. Si vedano in proposito K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M. 1952 (3^a ediz.), pp. 54 e 63; H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel-Stuttgart 1963, pp. 14-24; E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied a. Rh. 1961, pp.

Weltanschauung cessa di accorgersi che il «mondo» da essa connotato è unicamente il «mondo guardato da un particolare punto di vista», si trasforma inevitabilmente in 'ideologia', perché «una concezione settoriale del mondo» viene a rivestire il carattere di un «guardare generale, il quale postula a sua volta un vincolo generale»⁵³. Questa metamorfosi, che peraltro è avvenuta, come appunto l'analisi della genesi di significato di *Weltanschauung* ha dimostrato, si verifica ogni volta che si spezza il rapporto dialogico-dialettico tra io e mondo. Il recupero del suo senso originario, secondo cui la *Weltanschauung* è nata, ossia come risposta alla incapacità da parte del razionalismo filosofico di dar conto delle dimensioni della reale non sussumibili entro le sue categorie, passa dunque necessariamente attraverso il recupero dell'autenticità del rapporto io-mondo⁵⁴.

E' questo il filo rosso che ha guidato la riflessione di W. Wundt riguardo a questo tema. Partendo dalla constatazione che l'esistenza di ogni uomo si trova «situata» in un contesto storico in sé circoscritto, il quale però assume per lui la valenza di «totalità», in quanto esaustivo del suo intero campo di percezione, ne consegue, secondo Wundt, che quella determinata «immagine parziale del mondo» pretende di possedere una validità assoluta e universale. Il risultato è, allora, la lotta tra le *Weltanschauungen*; e la storia è appunto il succedersi di queste «lotte». Ma proprio nel loro contrapporsi, le singole *Weltanschauungen* vengono a trovarsi poste a confronto tra loro, e questo fatto costituisce la premessa perché esse, prendendo coscienza del loro limite particolare, si riconoscano come «spiegazioni del mondo da integrare con altre spiegazioni». Il risultato di questa dialettica è l'emergere di «significati sempre più vasti» della realtà⁵⁵.

17 e 25; W. Knuth, *Ideen, Ideale, Ideologien. Vom Verhängnis ideologischen Denkens - ein Beitrag zu seiner Überwindung*, Hamburg 1955, specialm. pp. 45-49.

⁵³ Cfr. A. Diemer, *Grundriß der Philosophie*, Bd. 1, Meisenheim am Glan 1962, p. 180.

⁵⁴ Le conseguenze deleterie in campo non solo teorico, ma morale, religioso e politico, derivanti dalla perdita del rapporto io-mondo da parte della *Weltanschauung*, le troviamo già anticipate - profeticamente - da J.P. Romang nella sua critica alle premesse della filosofia hegeliana. Quando una simile *Weltanschauung* si afferma, scompare ogni «pluralismo» e, quindi, ogni «dialettica» tra le varie realtà del mondo, il quale degenera in un «monismo» ripetitivo e senza vita. Cfr. J.P. Romang, *Der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und Praktischen Konsequenzen. Allen Denkenden gewidmet*, Bern-Zürich 1848, specialmente pp. 27 segg. e 171 segg.

⁵⁵ Cfr. W. Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, Stuttgart 1920 (8^a ediz.), pp. 5 segg. e 19; *Logik Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftli-*

La natura di questa lotta e la dinamica che la caratterizza hanno costituito l'oggetto peculiare delle indagini di A.L. Kym, la cui tesi può essere così riassunta: dal momento che l'uomo è dotato di Logos, egli tende alla conoscenza universale della realtà, ma le *Weltanschauungen* che egli di volta in volta produce, possiedono soltanto la parvenza dell'universalità, perché espressione della collocazione storica di chi le afferma. Siccome però la storia che si svolge entro un unico mondo e questo è il terreno dell'esistenza stessa, le molteplici *Weltanschauungen* vanno allora concepite come «vie diverse, lungo le quali il pensiero umano si avventura alla ricerca del senso delle fonti dell'esistente». E' quindi ad esse congenita la capacità di aprire l'accesso «al mondo», a patto però che i loro rispettivi «portatori» si rendano consapevoli dell'«unilateralità» delle loro concezioni e che, di conseguenza, le considerino criticamente nell'orizzonte universale dell'infinita esperibilità del mondo⁵⁶. Ed è su questa base, e soltanto su di essa, che avviene l'innesto delle *Weltanschauungen* sull'«albero frondoso e portatore di frutti della filosofia». Ma - e riteniamo non pleonastico ripeterlo - ciò può avvenire solo a patto che le *Weltanschauungen* rinuncino alla pretesa ideologica di rappresentare l'ordine del cosmo e si considerino invece espressioni settoriali dell'esperire il mondo da parte di soggetti determinati e, quindi, si ritengano «momenti significanti», ma pur sempre solo «momenti» da integrare entro un contesto generale da parte di una facoltà sintetizzatrice, che è la «ragione».

Ricondotte entro quest'ottica, le *Weltanschauungen* riescono a svolgere un ruolo decisivo ai fini della realizzazione dell'idea di «filosofia», perché si pongono come istanza critica nei confronti della pretesa da parte dei via via ricorrenti sistemi filosofici, di fornire un quadro esaustivo della verità delle cose. Infatti ricordano alla ragione, la quale per la sua stessa natura di facoltà dell'universale tende facilmente a concepirsi svincolata da condizionamenti empirici, che esiste uno scarto tra l'ideale a cui tende il pensiero e l'espressione storica concreta con cui ta-

cher Forschung, Berlin-Leipzig 1907, p. 106; *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, 3 Bde., Stuttgart 1912, I, Bd., pp. 18 segg e 287 segg. Questa stessa linea di ricerca è stata sviluppata anche da R. Eucken, particolarmente in due sue opere: *Erkennen und Leben*, Leipzig 1912, soprattutto pp. 13 segg. e *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, Leipzig 1913, 3^a ediz., soprattutto pp. 227 segg.

⁵⁶ A.L. Kym, *Die Weltanschauungen und deren Konsequenzen*, Zürich 1854, soprattutto pp. 11, 32, 35 segg., 47 segg.

tale ideale prende necessariamente corpo. E questa azione critica degli assolutismi dottrinali le *Weltanschauungen* la esercitano, perché mediante il loro reciproco confronto rimpiazzano un tipo di pensiero che, «partendo dall'alto», deduce le proprie conclusioni sulla base del puro sviluppo consequenziale delle premesse, con un tipo di pensiero che «parte dal basso» in diretto riferimento ai fenomeni, servendosi del metodo proprio della «scienza descrittiva e comparativa». La *Weltanschauung* si impone dunque quale «istanza di controllo» (*Kontrollinstanz*) nel «rapporto tra diversi modi di pensare»⁵⁷, e per tal modo, si impone come momento costitutivo nel processo del formarsi dell'idea stessa di filosofia.

Il pensiero filosofico è infatti sorto - lo si ricava dai testi dei primi filosofi - come quel «modo di pensare» caratterizzato dal fatto di porsi «in relazione» con un altro «modo di pensare», e precisamente con quel 'modo' che è peculiare e abituale a noi tutti nella nostra vita non-filosofica. La vita non - filosofica è contrassegnata dal fatto di essere situata nel tempo e nello spazio, e questa situatività permea di sé tutta la nostra esistenza, perché ne costituisce la base dell'individualizzazione. E appunto per questo i singoli sono indotti a ritenere che la propria visione del mondo sia la giusta, con la conseguenza che le diverse visioni del mondo vengono a trovarsi necessariamente in concorrenza tra loro. Tale 'concorrenza' si esprime entro coordinate, che possiamo così schematizzare: Riferendosi a uno determinato oggetto, una persona o un gruppo di persone A afferma: «A me (a noi) *pare* che [...]», mentre a un'altra persona o altro gruppo di persone la stessa cosa *pare* essere diversa. L'espressione 'a me pare che [...]' è la traduzione italiana del greco *dokei moi*, da cui il sostantivo *doxa*, termine, questo, che compare per la prima volta in Parmenide per designare il modo di pensare pro-

⁵⁷ E' questa la conclusione a cui giunge p. es. H. Gompers nella sua analisi dell'idea di *Weltanschauung*, in cui attraverso l'analisi genetica del concetto, riesce a farne emergere l'istanza critica, come risposta ai problemi a cui la filosofia tradizionale non era in grado di offrire risposta e destinata però a restare latente, sinché il tema della *Weltanschauung* non viene colto in prospettiva storica. Prospettiva, questa, che mancando al suo contemporaneo A. Riehl, aveva condotto questi a negare alla *Weltanschauung* ogni carattere di scientificità (cfr. A. Riehl, *Weber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Eine akademische Antrittsrede*, Freiburg i.Br., Tübingen 1883, pp. 4,7 segg., 13). Appunto in contrapposizione a Riehl, Gompers sviluppa la sua tesi (cfr. H. Gompers, *Weltanschauungs-Lehre. Ein Versuch, die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten*, 1. Bd.: *Methodologie*, Jena-Leipzig 1905, pp. 2 segg., 5, 8, 14, 16 segg., 20 segg., 31, 38, 42, 408 segg.).

prio della vita non-filosofica⁵⁸. Ognuno di noi vive nella *doxa*, la cui caratteristica è l'unilateralità, causa, a sua volta, delle divergenze tra gli uomini tra loro; per via del loro vivere nella *doxa*, gli individui sono infatti portati ad avanzare la pretesa di superiorità della loro propria concezione del mondo nei confronti di quelle altrui e a negare valore a quelle degli altri. Il superamento della unilateralità della *doxa* diventa possibile quando il pensiero si pone in atteggiamento «critico» nei confronti della «coscienza naturale», ossia della *doxa*; ed è per l'appunto questo tipo di pensiero quello che contrassegna sin dall'epoca greca la «filosofia». Perché, tuttavia, questa critica incida realmente sulla *doxa*, è necessario che essa non si presenti come prodotto dell'«autarchia» del pensiero filosofico, ma che, al contrario, emerga dal confronto con la *doxa* stessa; e dal momento che questa è caratterizzata dal fatto di trovarsi-in-relazione-polemica con altre *doxai*, la filosofia, in quanto critica della *doxa*, diventa la «messa in chiaro di questa relazione», da intendersi questa come il «rendere conto» da parte della ragione di ciò che in tale relazione si esprime. Questo «rendere conto» è appunto il significato del termine *logos*. Con esso i Greci hanno appunto inteso contrassegnare quel tipo di pensiero in grado di superare l'unilateralità della *doxa*, il quale nella tradizione culturale ha assunto il nome di 'filosofia'⁵⁹. Questo termine è stato a sua volta tradotto, ora con «parola», ora con «linguaggio», ora con «discorso» e, infine, con «ragione». Si tratta di traduzioni certamente non errate, però indubabilmente unilaterali. Nel rendere infatti *logos* con 'parola-linguaggio-discorso', viene posto l'accento sulla oggettivazione del «pensato», ma anche sottaciuto il fatto che questa oggettivazione viene conseguita nel confronto tra punti di vista finalizzato al «rendere conto» di essi. D'altro lato, tradurre *logos* con 'ragione' è altrettanto unilaterale, perché in questo caso viene preso in considerazione solo uno dei momenti contenuti nel «rendere conto», quello del «dare fondamento», trascurando però che tale «rendere conto» avviene nello «scambiarsi i punti di vista mediante la comunicazione». In forza di questa complessità di contenuto, di cui è portatore, il termine *Logos* significa pertanto, «capacità di rendere conto dei vari punti di vista mediante lo scambio che avviene nella comunicazione»⁶⁰.

⁵⁸ Parm. B I, 30 (I 230, 12), Dieis-kranz. I. Bd., Zurich-Ildesheim 1987.

⁵⁹ Cfr. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Stuttgart 1975², pp. 1-20.

⁶⁰ M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872, specialm. pp. 1-57.

Ricondotto ai motivi ispiratori della sua fondazione originaria, il *logos*, e con esso la Filosofia, si scopre dunque non in contrapposizione, bensì in processo di continuità con l'idea di *Weltanschauung*. In quanto «pensare-in-relazione», la filosofia si pone infatti come un sistema «aperto» che, proprio in base a questa apertura, raggiunge «il proprio compimento» soltanto se accoglie in sé la totalità delle *Weltanschauungen*. E appunto perché scienza radicata nel *logos*, la filosofia può pretendere a essere riconosciuta come «scienza universale»: strutturalmente orientata al superamento incessante degli orizzonti del sapere, la filosofia riscopre dunque la sua natura autentica come *Weltanschauungslehre*⁶¹.

Che cosa significa esattamente questa espressione? Non certo la formulazione di un quadro completo e organicamente strutturato di paradigmi concettuali, entro cui collocare al proprio posto la molteplicità dei fenomeni esperiti. Poiché la *Weltanschauungslehre*, avverte Rickert, il

⁶¹ E' in questa ottica che va considerato l'accrescimento di interesse per l'idea di *Weltanschauung* nel periodo a cavallo tra i due secoli, quando di fronte all'affermarsi del positivismo, da un lato, e alla recezione sempre più vasta della lezione nietzscheana, l'idea di filosofia, nella sua concezione tradizionale, si rivela sempre meno accettabile e, nel contempo, il bisogno di orientamento globale veniva avvertito sempre più come indelezionabile. E' stato senza dubbio merito indiscusso - anche se spesso misconosciuto - di H. Rickert aver iniziato questo processo di 'riabilitazione dell'idea di *Weltanschauung* che ha poi condotto la cultura moderna a riappropriarsi dell'idea originaria e autentica di filosofia. Già a partire dal 1910-11, in un articolo su *Logos* dal titolo *Vom Begriff der Philosophie* (*Logos* 1, 1910-11, pp. 1 segg.), Rickert aveva iniziato questa sua indagine con la celebre definizione di *Weltanschauung*, che ci piace riportare per intero: «Was meinen wir eigentlich, wenn wir von einer 'Weltanschauung' sprechen? Wir wollen in der Tat durch sie nicht nur die Ursachen kennen lernen, die uns und alle anderen Dinge hervorbringen, und so alles in seiner kausalen Notwendigkeit erklären, sondern wir wollen auch ein Weltverständnis gewinnen, das [...] uns den 'Sinn' unseres, die Bedeutung der Ich in der Welt kennenlernt: Sinn und Bedeutung aber und ihr Verständnis sind etwas anders als Sein und Wirklichkeit und ihre Erklärung. Nach Sinn und Bedeutung fragen heißt in letzter Linie Richtung Zielpunkte auch für unsere Stellungnahme zur Welt für unser Wollen und Handeln suchen.» (p. 6). Questa sua tesi viene da lui ulteriormente approfondita in un articolo successivo, sempre su *Logos*, nel 1933 (*Logos* 22, 1933, pp. 37 segg.), dove conclude affermando che proprio riscoprendo, attraverso l'emergere della teleologia che guida la *Weltanschauung*, l'idea originaria di filosofia diventiamo in grado di «allargare lo sguardo al mondo nel suo insieme e di comprenderne il senso che mano a mano ci si viene svelando» (p. 57). Un appunto che, tuttavia, ci sentiamo di muovere a Rickert, è quello di non aver definito lo *statuto* di questa «idea originaria di filosofia». Essa è stata sì definita da Rickert come «sistema aperto»; ma quali sono le condizioni perché il sistema rimanga «aperto»? La risposta a questo quesito la troveremo soltanto in E. Husserl.

risultato dell'attività critica alla pretesa di assolutezza che i sistemi filosofici rivendicano non appena si stabilizzano, l'esito non è una nuova teoria filosofica preconfezionata e a portata di mano. Essa intende «venire a capo dei problemi derivanti dalla considerazione delle *Weltanschauungen*», i quali, a loro volta, abbracciano il campo inesauribile dell'esperibilità del mondo. La *Weltanschauungslehre*, «comporta [dunque] per il pensiero un itinerario lungo e faticoso»⁶². Considerata in questa luce, la filosofia fondata sulla *Weltanschauung* può a buon diritto venire riconosciuta come l'attuarsi autentico del «processo di progressiva chiarificazione» iniziatosi con l'«Aufklärung in Grecia e portato avanti dal mondo moderno». Essa è, dunque, tutto il contrario dell'«anti-intellettualismo», di cui la si è voluta accusare⁶³, come pure è tutto il contrario dello «psicologismo», del cui superamento costituire anzi il punto di partenza decisivo⁶⁴. Intento della *Weltanschauungs-Philosophie* è infatti quello di «giungere a uno sguardo complessivo sulla molteplicità dei diversi modi di guardare il mondo» al fine di «pervenire per via teoretica a un senso trasparente di essi»⁶⁵. Per questo essa si muove contemporaneamente su due linee direttrici, su quella dell'oggetto e della sua attività chiarificatrice del senso del mondo e su quella della scienza

⁶² H. Rickert, *System der Philosophie*, 1. Teil: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen 1921, p. 35.

⁶³ Cfr. H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie-Ontologie-Anthropologie*, Tübingen 1934, p. 21. La critica di Rickert è rivolta a Heidegger, che aveva alcuni anni prima (1929) definito la *Weltanschauungs-Philosophie* una forma di pensiero «Popular ontisch», in quanto da lui ritenuta inadeguata a penetrare il *logos* delle cose. Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1951², p. 214.

⁶⁴ H. Rickert, *System der Philosophie* I. Teil: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen, 1921, p. 35. Destinatario di questa critica è E. Husserl, a cui Rickert fa osservare di essere d'accordo con lui per quanto concerne l'esigenza di (ri)condurre la «filosofia a porsi come scienza rigorosa», ma che l'unico concetto autentico di scientificità è quello «der zu all ihren grossen und fruchtbaren Zeiten gegolten hat: sie (= Wissenschaftlichkeit) geht auf das Ganze der Welt und der ganzen Menschen in seiner Stellung zu ihr» (*Ibid.*, p. 35). Questa concezione della *Wissenschaftlichkeit* espressa nelle parole di Rickert non stride per altro con l'idea che di essa aveva Husserl. Si tratta ovviamente - come vedremo più avanti - di incomprensione reciproca tra i due, causata dalla diversità di significato che terminologie identiche assumevano nelle loro rispettive *Weltanschauungen*. Questa polemica offre dunque un motivo in più per la chiarificazione del ruolo e della funzione delle *Weltanschauungen*. La critica di Rickert ci sembra, al contrario, appropriata quando si rivolge a Th. Litt e a K. Jaspers (*Ibid.*)

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 410 ss.

esatta, avendo di mira il raggiungimento di una *Voll-Endungswissenschaft*. In questa sua pretesa la *Weltanschauungs-Philosophie* si espone certamente anch'essa al pericolo di cadere nella stessa antinomia che essa rimprovera agli altri sistemi, poiché non diversamente da questi, essa pure aspira alla «totalità» completa e definitiva del sapere, mentre di fatto raggiunge solo delle «particolarità» finite e limitate. Si tratta, osserva Rickert, di una tendenza innata al pensiero in quanto tale, poiché, pur nelle sue diverse forme, esso è sempre guidato dal *logos*, e questo «per natura sua vuole essere tutto». La differenza tra la *Weltanschauungslehre* e gli altri atteggiamenti della razionalità consiste, però, nel fatto che mentre di questo rischio la filosofia fondata puramente su procedimenti logico-razionali non poteva rendersi conto, la *Weltanschauungs-Philosophie* lo assume invece addirittura come tema della sua riflessione, ponendosi così in grado di acquisire la capacità di comprensione del reale nella sua totalità, perché in tal modo rompe continuamente le barriere entro cui di volta in volta si cristallizza il pensiero⁶⁶.

Affiora però, a questo punto, un problema. La ricerca filosofica è diretta alla ricerca del «senso vero» delle cose, il quale è conseguibile solo nell'orizzonte della «verità assolutamente valida»; se dunque la *Weltanschauungs-Philosophie* si fonda sul riconoscimento della ineludibile «storicità» del soggetto conoscente non viene forse allora a trovarsi rinchiusa e quindi precluso l'accesso alla «verità assoluta», in quanto l'orizzonte, seppur collocato all'infinito, in cui essa individua la realizzazione del senso vero e definitivo del reale, appartiene pur sempre alla dimensione storica? Se dunque così fosse, non sarebbe allora la *Weltanschauungs-Philosophie* altro, se non un «sociologismo a buon mercato» mascherato nelle sembianze della filosofia?

6. *Weltanschauungs-Philosophie* come *Verantwortungs-Philosophie*

Un contributo decisivo alla soluzione di questo interrogativo la *Weltanschauungs-Philosophie* riesce a trovarlo, assumendo alcune categorie della fenomenologia husserliana. Nei primi anni della sua attività filosofica E. Husserl aveva ostentato un distacco profondamente

⁶⁶ H. Rickert, *System der Philosophie* I. Teil: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen, 1921, p. 410.

critico nei riguardi della *Weltanschauungs-Philosophie*. Il rimprovero, che le muoveva, era di essere una nuova edizione dello «psicologismo naturalistico», con tutte le conseguenze di «relativismo» e «scetticismo», a cui esso dà luogo, mentre invece è proprio della filosofia tendere a un «sapere in sè e per sè valido» e «non naturalizzato»⁶⁷. Nella *Weltanschauungs-Philosophie* il pensiero viene così ridotto, secondo il primo Husserl, a svolgere una funzione «consolatoria» nei confronti dei problemi della vita, senza offrire una risposta razionale ad essi⁶⁸. Fin qui l'Husserl, che pur già critico nei confronti dell'ideale di scientificità proprio della matematica e della fisica, non è tuttavia ancora approdato alla riflessione sul «senso della componente storica» nel processo dell'attività conoscitiva. In questa fase, la storia è concepita da Husserl come puro «racconto che scorre parallelo al processo scientifico, senza minimamente incidere su di esso». La connessione intrinseca tra storia e scientificità della conoscenza diviene, però, a Husserl evidente, non appena egli incomincia a interrogarsi in modo radicale sul «senso» e sul «significato» dei teoremi scientifici e dei principi matematici. Mentre scopre infatti che essi si radicano nel mondo-della-vita (*Lebenswelt*), questa gli si rivela come vita intersoggettiva, perché costituisce il terreno comune di ogni possibile esperienza degli uomini nel loro rapporto con la realtà. Se dunque, da un lato il mondo presenta sensi e aspetti diversi a seconda delle prospettive da cui viene considerato, dall'altro tali aspetti si lasciano ricondurre a una stessa realtà come elucidazioni e interpretazioni diversificate di essa. Tali interpretazioni sono infinite, quanto infinite possono essere le persone nel loro distendersi lungo i punti infiniti dello spazio e del tempo; dal momento, però, che sono relazionate a un unico referente, ossia al «mondo come terreno comune di ogni esperienza», esse si rivelano momenti di una costruzione unitaria, anche se mai compiuta. Ognuno di questi momenti è dunque portatore di verità, perché esprime sempre un «aspetto del mondo»⁶⁹ ma la cifra di verità, che contrassegna ognuno di essi, pur essendo in sè «apodittica», non può mai essere «adeguata», perché suscettibile continuamente di ulteriori precisazioni e modifiche a seconda del variare dei punti di

⁶⁷ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (zuerst: *Logos I*, 1910-11), hg. W. Szilasi, Frankfurt a.M. 1965, pp. 7 ss. e 12.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 58 ss.

⁶⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, 1962, § 9, pp. 20-57.

vista spazio-temporali degli osservatori⁷⁰. La «Filosofia» che, in forza della propria idea, non può concepirsi se non come «scienza rigorosa» e quindi come *philosophia perennis*, si accorge a questo punto che la sua «perennità» non consiste nella «immutabilità» dei suoi «contenuti», ma nel «perenne filosofare»⁷¹. Ne deriva allora che lo 'storicismo sociologico', a cui la filosofia sembrerebbe andare incontro nel costituirsi nell'ottica della *Weltanschauung*, non solo viene scavalcato, ma la *Weltanschauungs-Philosophie* viene a manifestarsi come realizzazione autentica dell'idea originaria di filosofia, intesa come attività della ragione nel suo perenne «render conto» del relazionarsi delle *doxai* tra loro.

Il recupero, da parte della filosofia, della propria identità, raggiunto attraverso il processo di superamento delle «semplificazioni dello psicologismo» e quello di auto-emancipazione dalle «ombre del crepuscolo della metafisica», passa però anche attraverso l'assunzione di un «atteggiamento critico nei confronti delle scienze oggettive dominanti». Legate a una concezione descrittivo-causale, queste ultime pretendono infatti di offrire una spiegazione generale della realtà, eliminando l'ingombrante presenza del soggetto e «oggettivizzando» così il mondo. Col riscoprire la relazionalità strutturale del *logos*, la *Weltanschauungs-Philosophie* dimostra invece, che solo se io e mondo vengono mantenuti nella tensione della loro relazionalità reciproca, in cui viene a rispecchiarsi l'esistenza concreta della vita, diventa possibile

⁷⁰ Si veda in proposito il sempre valido studio di G. Brand, *Ich, Welt und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserl*, Den Haag, 1955, soprattutto la prima parte.

⁷¹ E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923-24). *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hg. R. Boehm, Den Haag 1956, p. 6. Per lo sviluppo ulteriore di questo concetto, cfr. Ms. K III 29, pp., 39a, 63a (1937-1938); Ms. K III 28, p. 3b (1935-1937). Inoltre in una lettera a Georg Misch, genero di Dilthey, che gli aveva inviato l'ottavo volume delle opere di Dilthey stesso, di cui aveva curato l'edizione, Husserl fa un riferimento preciso alla sua critica alla *Weltanschauungs-Philosophie*, riconoscendo che essa va ascritta a una sua ancora non matura comprensione dell'idea di filosofia: «Per il mio sviluppo tutta questa edizione è giunta troppo tardi - o forse non troppo tardi, se mi resta ancora qualche anno buono, soprattutto una volta finito di delineare il quadro di una filosofia universale (costitutivo-fenomenologica!) che è ora in via di elaborazione. Si vedrà così - io credo - che lo storico Husserl soltanto temporaneamente dovette prendere distanza dalla storia - che egli però ha sempre tenuto presente - proprio per poter andare tanto avanti nel metodo da porre alla storia questioni scientifiche». (Cit. da A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheit am Glan, 1956², p. 329). Cfr. anche E. Husserl, *Die Krisis*, cit., p. 7.

una conoscenza vera e non artificiosa del reale⁷². Il carattere di razionalità strutturale della ragione, evidenziata dalle analisi di Husserl, trova il proprio completamento nella conclusione a cui, in modo indipendente da Husserl stesso, è pervenuto Dilthey nella sua analisi della *Weltanschauung*: la ragione, che la filosofia tradizionale concepisce come «pura», è invece essenzialmente «ragione storica»⁷³. Come tale, essa mira a realizzare «l'unità dello spirito nella molteplicità del reale» e, di conseguenza, la filosofia, in quanto attuarsi della ragione, si inverte come sapere «enciclopedico» che, nel valorizzare i singoli fenomeni, valorizza anche il soggetto⁷⁴. Dal momento poi che la ragione è organo del *logos*, ossia della capacità «di rendere conto», la filosofia si attua come quel «particolare modo di rendere conto» che «porta alla chiarezza del concetto la totalità della vita nella sua duplice polarità di mondo e di soggetto». La filosofia assume quindi la funzione di «chiave per la comprensione teoretica del mondo e della vita»⁷⁵, in quanto «eleva la totalità della vita a coscienza»⁷⁶.

Presupposto perché la totalità della vita venga elevata a coscienza è, ovviamente, che la filosofia abbia accesso ad essa. Ora, come risulta dall'analisi sin qui condotta, la filosofia si garantisce questo accesso accogliendo in sé la dimensione della *Weltanschauung*, e questa assurge, a sua volta, a momento dialogico-dialettico di formazione del *logos*. Ed è appunto la sua collocazione filosofica, che permette alla *Weltanschauung* di rivelarsi nella complessità della propria struttura, quale sintesi unita-

⁷² Si tratta di quella natura che emerge dalla riscoperta dell'idea originaria di filosofia, in cui il *logos* si rende consapevole che la propria identità gli è data in quanto - e solo in quanto - esso rimane in rapporto con la *doxa*. Ovviamente, trattandosi qui di una terminologia propriamente husserl-heideggeriana, non la riscontriamo in Dilthey, il quale però con categorie diverse, come quelle di *Erleben* e *Verstehen*, giunge ad esprimere la stessa esigenza.

⁷³ Cfr. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, VII Bd., Stuttgart-Göttingen 1958².

⁷⁴ W. Dilthey, *Übersicht meines Systems*, (1895-97); *Was Philosophie ist* (1896-97); *Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie* (1898); *Traum* (1903); *Begriff der Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften VIII Bd.*, Stuttgart-Göttingen 1962 (3^a ediz.), pp. 179 ss., 174, 185 ss., 195, 224 ss., 143.

⁷⁵ Cfr. al riguardo W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (1970), in: *Gesammelte Schriften V Bd.*, pp. 379 e 406, come pure il *Vorbericht zum V Bd.* der *Gesammelte Schriften* di G. Misch.

⁷⁶ W. Dilthey, *Der moderne Mensch und der Streit der Weltanschauungen* (1904), in: *Gesammelte Schriften VIII, Bd.*, p. 235.

ria di tre momenti, il *Weltbild*, la *Lebenserfahrung* e il *Lebensideal*. Il *Weltbild* rispecchia il reale nella sua oggettualità e costituisce il fondamento su cui della *Weltanschauung* nella pluridimensionalità degli aspetti conoscitivi e valutativi da essa esprimibili. Il *Weltbild*, e con esso l'oggettualità del mondo, è dunque il terreno su cui poggia ogni apprezzamento della vita (*Lebenswürdigung*) e ogni atto di «comprensione del mondo» (*Weltverständnis*) e sta alla base di tutti i rapporti di sentimento (*Gewfühlsverhalten*). Le molteplici e più disparate forme di *Lebenserfahrung* sono dunque tutte riconducibili al *Weltbild*, come a loro fonte ultima. Su di esso viene a radicarsi ogni giudizio di valore e, quindi, anche l'attribuzione di «significato non solo delle persone e delle cose nel loro rapportarsi al reale direttamente a loro portata di mano, ma al tutto stesso». Sul fondamento del *Weltbild* viene dunque prendendo volto il *Lebensideal*, ossia quell'ideale, nell'orizzonte del quale i momenti singoli dell'esistenza possono trovare senso pieno⁷⁷. Il riconoscimento del *Weltbild* come polo, da cui si irraggia la molteplicità polimorfa dei significati adombrati dalle singole *Weltanschauungen* e che le conduce a riconoscersi proiettate nell'orizzonte del *Lebensideal*, riconferma ancora una volta che la *Weltanschauung* in tanto si garantisce la possibilità di inverare e di esplicitare in modo completo il senso in esse contenuto, in quanto rimane agganciata al mondo, ed evitando ogni tentazione di fuga nel soggettivismo psicologista o mistico, si rapporta responsabilmente ad esso.

Alla luce della *Weltanschauungs-Philosophie* diventa allora possibile, secondo Dilthey, ricostruire quell'unità di ragione teoretica e ragione pratica, tentata a più riprese, ma con esiti sempre negativi, da tutte quelle correnti di pensiero che, per aver disatteso la relazionalità strutturale propria del pensiero, avevano degradato la *Weltanschauung* a «espressione puramente psicologica» o addirittura a «manifestazione dell'irrazionalità». Tuttavia, si affretta a precisare Dilthey, questa «unità» non va confusa con quell'«irenismo a buon mercato», di cui i rappresentanti delle varie forme di «ragione totalizzante» come pure «gli utilizzatori in chiave ideologica del sentimento religioso», sorretti dalla rozzezza di quel loro modo di pensare che ha perso di vista la complessità del rapporto io-mondo, si proclamano con disinvoltura e

⁷⁷ W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911), in: *Gesammelte Schriften VIII*, Bd., pp. 81-86.

arroganza i tutori⁷⁸. Infatti l'assunzione o la scelta della *Weltanschauung*, entro cui si colloca ogni esistenza, è del tutto «indimostrabile, è il risultato del guardare il mondo da parte dell'individuo secondo la prospettiva determinata anche dalla situazione in cui egli viene a trovarsi». Non si dà perciò alcuna gerarchia a priori tra le *Weltanschauungen* e, di conseguenza, nessuna di esse può pretendere a un valore superiore a quello di un'altra; ognuna di esse, però, in quanto portatrice della sua verità - che è sempre «verità sul mondo» -, rappresenta anche un momento di possibile sviluppo del processo di chiarificazione del mondo stesso. Ed è appunto il tradursi di ognuno di questi momenti da pura «possibilità» in «realtà», a decidere del suo valore, il cui successo può venire garantito unicamente dalla «determinatezza» della volontà, la quale, nella misura in cui riesce a imporre il suo punto di vista e, nel processo di avvicinamento alla verità adeguata, costringe pertanto gli altri a subordinarsi alla regia che essa esercita in questa ricerca. La progressiva realizzazione della «verità adeguata» avviene dunque necessariamente nella lotta tra le *Weltanschauungen*. Si tratta di una lotta destinata a non concludersi mai, così come non si può mai concludere il processo di adeguazione alla verità; e, tuttavia, è proprio in questa lotta che viene costruendosi il mondo comune degli uomini⁷⁹: per essere tale, è

⁷⁸ Questa messa in guardia di Dilthey appare quanto mai attuale oggi, di fronte a quella che viene chiamata «rinascita del senso religioso», sotto cui troppo spesso vengono riproponendosi i soliti stereotipi culturali espressi dalla banalità propria delle categorie interpretative universal-populiste. Con la loro critica a tutto campo con atteggiamento da crociata e facendo appello a valori e a mondi ideali, senza però una adeguata capacità di autocritica, questi «religiosi rinati» continuano a fare appello alle solite idealità prese a prestito dalle varie bibbie di turno e forse perché la religiosità, come intesa da loro, non è in grado di offrirgliene i nessi - senza darsi la pena di ricavarne il significato e il senso attraverso una riflessione che si confronti in modo serio col mondo concreto nella pluralità delle sue espressioni. Le soluzioni che costoro giungono a proporre, si richiamano quindi a una realtà «assoluta», che altro non è se non quella da loro desiderata ma che tuttavia non ammette repliche. Con in mano questo strumento della loro illusione, essi ritengono non solo possibile ma anche doverosa l'eliminazione di ogni conflitto, ma, pronunciando la loro condanna morale su chi avanza riserve al riguardo, si rendono assertori crudeli di una delle loro crudeli illusioni. La lettura meditata delle opere di Dilthey potrebbe, in questa situazione, rivelarsi una terapia quanto mai efficace.

⁷⁹ Già Eraclito, nell'identificare la filosofia come «pensare in relazione», era giunto ad affermare che la costruzione del mondo comune, se vuole essere «reale» e non «illusoria», può avvenire soltanto quando le «parziali» esperienze del mondo (*doxai*) entrano in

infatti necessario che esso diventi espressione di una *Weltanschauung* di validità universale, in grado di «dar conto» della complessità dell'esperienza umana nella totalità delle sue manifestazioni, la quale, però, «sta sotto la legge della finitezza e della soggettività»⁸⁰.

Per questo, a diversità di quanto frettolosamente concludono e poi tendono a far credere i vari irenismi di turno, la lotta tra le *Weltanschauungen*, benché promossa dalla volontà, non è irrazionale. Affinché una determinata *Weltanschauung* giunga ad affermarsi, si rende infatti indispensabile il contributo della «ratio», non solo in quanto facoltà intuitiva, che sa cogliere le opportunità di successo, ma anche come facoltà sistematizzante, che sa individuare le compatibilità delle altre *Weltanschauungen* con la propria e organizza questa in un sistema coerente. Per essere veramente tale, quest'ultimo deve poggiare sulla base del mondo, inteso questo nel senso della *Weltanschauungs-Philosophie*, ossia come «terreno unitario dell'esperienza possibile», e non in senso ideologico come un tutto già dato e a cui ci si deve conformare. La «ratio», che nella lotta tra le *Weltanschauungen* è richiesta, è quindi tutt'altro da quella «ratio strumentale», che i vari predicatori delle utopie di turno così volentieri imputano alla *Weltanschauungs-Philosophie*; si tratta, infatti, di una ratio che continuamente si misura col mondo e, nell'incessante riferimento ad esso progetta in modo sempre nuovo la propria *Weltanschauung*⁸¹. E' una ratio, perciò, in cui la *Gesinnungsethik* e la *Verantwort-*

in confronto e concorrenza tra loro. Questo fatto genera necessariamente la lotta tra i punti di vista, ma ignorare questa realtà per sottrarvisi significherebbe sfuggire alla situazione reale dell'uomo nel mondo e proiettare questo nella dimensione dell'immaginario. E, soggiungiamo noi, «immaginario» non sta a indicare «assenza di impatto storico»; tutt'altro: sta a connotare l'affermarsi di un punto di vista «parziale» contrabbandato come «generale» rendendo al contempo questo e, soprattutto, chi ne è portatore inattaccabile da ogni concorrenza. E ciò spiega una volta di più come siano proprio gruppi di provenienza culturale dogmatica e spiritualistica i predicatori più fanatici del pacifismo ad oltranza. Cfr. *Herakleitos. Fragmente*, B 2 e B 114, Dies-Kranz, Bd. 1, pp. 169 e 176, XVIII^a ediz., Hildesheim, 1989.

⁸⁰ W. Dilthey, *Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen*, in: *Gesammelte Schriften VIII BD.*, p. 12 ss. Sulle dinamiche psicologiche che la lotta tra le *Weltanschauungen* mette in moto, rimandiamo a K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), Berlin-Heidelberg 1960 (5^a ediz.). Lo sviluppo di questo aspetto porterebbe troppo lontano e non rientra, comunque, direttamente nel tema del saggio presente. Mi propongo tuttavia di darne presto conto nella pubblicazione delle lezioni da me tenute a Monaco nel Sommersemester 1991.

⁸¹ L'approfondimento di questa linea di pensiero sulla *Weltanschauung* è stato avviato in forma sistematica, come è noto, da Max Scheler. La sua opera diventata ormai classi-

tungsethik, che nell'ottica weberiana è ancora legata a una «razionalità» estranea alla dimensione «storica» in senso diltheyano⁸², venivano ritenute per natura loro incompatibili tra loro; esse si rivelano invece momenti dialettici nella costruzione di un mondo sempre più rispondente alla teleologia universalistica propria del *logos*, imperniata sulla dialettica io-altro, e che costituisce la nostalgia segreta della ragione umana⁸³.

ca circa questo tema, ossia gli *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, in: *Gesammelte Werke*, Bern-München 1963. Su questa stessa direttrice si muovono pure, per citare i lavori più significativi, Günter Stachel (Hg.), *Weltall, Weltbild, Weltanschauung. Ein Bildungsbuch*, München 1947.

⁸² Si veda in proposito, l'analisi sempre attuale di W. Schluchter. Cfr. W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen 1979, pp. 132 ss. e pp. 66 ss., 79, 92, 93, 96.

⁸³ Per un approfondimento del rapporto tra «universalità e *Logos*», «costruzione di un mondo comune» e «nostalgia della ragione», rimandiamo il Lettore all'opera di H. Schnädalbach (Hg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a.M. 1984. L'intenzionalità teleologicamente orientata della ragione, che lega tra loro questi tre concetti, è stata di recente analizzata da Ernst Topitsch in *Erkenntnis und Illusion*, Tübingen 1988; cfr. segnatamente il capitolo *Grundformen der Weltauffassung*, pp. 36-123.