

Mario Signore

LA “WELTANSCHAULICHE DIMENSION” NEL DIBATTITO
SUL METODO DELLE SCIENZE DELLO SPIRITO
E DELLA CULTURA (*GEIST-KULTURWISSENSCHAFTEN*)

In una prospettiva di “radicalizzazione” della problematica della *Weltanschauung* va colta la consapevolezza del bisogno, presente nella cultura occidentale almeno a partire da Kant, di affrontare con strumenti adeguati l'*enigma della verità* della nostra cultura, con tutto il significato rivoluzionario che a questo bisogno e alla sua soddisfazione deve essere attribuito.

Attribuire un significato enigmatico alla verità della nostra cultura significa certamente mettere a tema una serie importante di problemi per la riflessione filosofica, ma anche porsi la domanda, radicale, dell'origine del senso e dei processi costitutivi della realtà. Significa, in definitiva mettere in atto la doppia operazione dell'auto-interrogazione radicale della filosofia sulla propria origine, sulle sue possibilità e sul proprio ruolo, e dello smascheramento, al di là, ma non al di fuori anche del problema del “metodo”, delle questioni materiali dei processi costitutivi della società e del mondo umano in generale.

Ciò, ancora, significa riproporre in chiave enigmatica il problema del rapporto tra vita, verità, sapere, ritenuto definitivamente quanto impropriamente e illusoriamente risolto solo in quell'ambito che ha visto la nostra cultura attestarsi su di un concetto di *verità* tutto schiacciato sul sapere scientifico (acclarato in una *Weltanschauung* scientifica) e deliberatamente occultante nei riguardi della verità sull'uomo che andrebbe colta in quell'orizzonte imprescindibile delle questioni materiali, prima che il sape-

re e/o il metodo ne determinino definitivamente e irreversibilmente l'orientamento.

E qui entrano in gioco problemi filosofici di ampia portata, che vanno a) dalla rivelazione del bisogno inappagato di un "principio" nello *Streit* che coinvolge i metodi, mettendo a nudo, già in questo, quella *weltanschauliche Dimension*, che non risparmia nemmeno le scienze dello spirito e della cultura, b) al problema della verità che si coglie con evidenza sin dal primo apparire del problema del "metodo" in tutte le sue possibili connessioni (ad esempio già con Descartes), c) al solo apparente significato *un-weltanschaulich* delle questioni di metodo, quando queste si riducono all'indistinzione dalla *Wahrheitsfrage*, rischio al quale sarebbe esposto il "pensare ermeneutico" post-heideggeriano, che, se fa dell'ermeneutica sempre meno una disciplina "tecnica" e sempre più una disciplina filosofica, d'altro canto contribuisce a porre il problema dell'interpretazione non più solo in rapporto all'esegesi di testi letterari, religiosi, giuridici, e il problema del metodo delle scienze storico-sociali, o delle scienze dello spirito non più come una pura e semplice discussione metodologica; d) e, infine, all'eventuale prospettiva di un ripensamento filosofico della questione del metodo in rapporto alla *verità*, per verificare le possibilità che si offrono di vivere in un "reticolo di metodi", senza con questo cadere in quelle forme di relativismo del pensiero, come uniche soluzioni all'immediatezza dell'indistinzione di verità e metodo.

L'articolato della nostra proposta, con i suoi quattro punti, appare immediatamente troppo ambizioso. Vedremo quali siano le oggettive possibilità di sviluppo e di soddisfazione delle promesse entro i limiti di spazio concessi.

A riguardo del punto a) dobbiamo entrare subito nel dibattito intorno al metodo delle scienze storico-sociali (*Methodenstreit*), che coinvolse tutti gli esponenti dello storicismo tedesco-contemporaneo, il quale, in verità è un insieme di *storicismi* accomunati dalla presa di distanza dallo storicismo assoluto di derivazione idealistico/hegeliana, che certo non garantisce la distinzione tra natura e spirito (storia) e fa della storicità «un attributo dell'intera realtà, proprio in quanto la realtà è spirito, e lo spirito da parte sua è storia». Impostazione sostenuta da Hegel, nell'*Introduzione alle Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in cui l'idea che la ragione governi il mondo, e che quindi la storia sia svolta razionalmente è il postulato di ogni filosofare e, nello stesso tempo, la risultante di qualsiasi vera conoscenza speculativa, che non può che dimostrare che la ragione è la "sostanza", la potenza e la materia infinita di ogni vita *naturale e spiritua-*

le, nonché la forma e la realizzazione di questo contenuto, che possiede in se stessa la materia ch'essa elabora nella sua stessa attività.

In contrapposizione aperta con questa concezione unificante e totalizzante della natura e dello spirito si sviluppa il dibattito intorno alle *Geisteswissenschaften / Kulturwissenschaften*, e si cerca di sviluppare il concetto di "scienze dello spirito", che, nello *Streit* che lo accompagna, evidenzia subito il forte carattere problematico connesso alla necessità di una fondazione, interna alla storia della scienza sviluppatasi nei paesi di lingua tedesca.

In relazione alla sua concezione del 'sistema delle scienze' Hegel parla di "scienze dello spirito", (*Wissenschaften des Geistes*), contrapposte alle "scienze della natura" (*Wissenschaften der Natur*), che compone insieme alle prime nella "scienza della logica" (*Wissenschaften der Logik*).

Alla base vi è però un concetto di scienza che *deve sviluppare in modo deduttivo le scienze dello spirito*, nei suoi principi determinanti, partendo dal concetto di spirito inteso come la ragione certa di se stessa. In questo caso, le condizioni storiche e sociali, in quanto non possono essere colte in base a questi principi, non sono oggetto della scienza: sono una realtà casuale e non suscettibile di una spiegazione razionale.

Nel significato di scienze che cercano di comprendere le condizioni storico-umane non solo sulla base di una sistematica concettuale, ma anche e in modo determinante con strumenti empirici, il termine scienze dello spirito si trova usato per la prima volta nella traduzione tedesca di J.S. Mill, *System der deductiven und inductiven Logik (A System of Logick)* in cui al vol. VI si legge nel titolo *Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften* (*Geisteswissenschaft* traduce il termine inglese "moral science"). Esso riceve un'elaborazione più precisa, com'è noto, grazie agli studi di W. Dilthey che sviluppano concezioni sempre nuove per una fondazione teorico-conoscitiva, logica e metodologica di questo tipo di scienze, che proprio Dilthey è interessato a fondare nella totale autonomia dalle scienze della natura. (Cfr. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883).

Ma anche nell'ambito della storia della scienza, nei paesi di lingua tedesca, tale terminologia non è accolta in modo univoco e incontrastato. Si propongono altri nomi. Rickert, ad esempio, parla di *Kulturwissenschaften* contro le *Naturwissenschaften*; anche Weber ne fa uso, estendendo il termine anche alle scienze sociali; Windelband opera la distinzione tra le scienze "nomotetiche" e le scienze, "idiografiche", cercando di indicare il

campo e la metodologia di queste scienze in modo più netto rispetto a Dilthey.

Ma il concetto stesso di *scienze dello spirito*, anche nell'accezione non-hegeliana, provoca un intenso dibattito che mette a nudo quella *weltanschauliche Dimension* connessa con la *tensione all'unità logico-metodologica*, in essa più o meno latente, di materiali non immediatamente unificabili.

L'obiezione contro il concetto di scienze dello spirito più gravida di conseguenze è quella sollevata da parte marxista. La critica si rivolge contro il fatto che tale concetto presupponga una sfera dello spirito autonoma, che può essere interpretata a partire da se stessa. In questo modo si sacrifica l'unità del processo storico-sociale, in cui lo spirito e le sue oggettivazioni sono inclusi come ambiti particolari, determinati. Secondo questa posizione, i fenomeni spirituali (ad es. la cultura, la religione e le istituzioni in cui si materializzano) si possono spiegare solo se vengono colti, e interpretati unitamente al processo materiale di vita di una società. Ma questo risulterebbe impossibile se la sfera dello spirito fosse autonoma come nel caso di Dilthey.

Non irrilevanti contrapposizioni provocò la posizione di Max Weber che rivendica alle scienze storico-sociali un metodo autenticamente scientifico, basato sulla doppia capacità, di spiegare (*erklären*) comune anche alle scienze naturali, e di comprendere (*verstehen*), ma nello stesso tempo la necessità che esse, proprio in nome di questa scientificità rinuncino alla valutabilità, mantenendo un atteggiamento *Wertfrei*, di "libertà dai valori". Tesi quest'ultima condivisa da positivisti e neopositivisti, ma criticata aspramente dai Francofortesi, che denunciano proprio la *weltanschauliche Dimension* della presunta *avalutatività* della sociologia weberiana e della presunta oggettività delle scienze in genere. Secondo la "sociologia critica" dei Francofortesi, alla base dell'avalutatività o oggettività della scienza c'è una ben precisa *Weltanschauung* (ideologia), quella illuministica del dominio dell'uomo sulla natura, che si converte inevitabilmente nel dominio dell'uomo sull'uomo. Ed in ogni senso la scelta dell'avalutatività della scienza, con la conseguente rinuncia a fondare razionalmente l'etica e la politica, abbandona queste ultime all'irrazionalità delle scelte, e fa cadere inevitabilmente nella pratica decisionistica del comportamento umano.

La ripresa del *Methodenstreit* sotto il nome, questa volta di *Positivismusstreit* (non a caso) nel congresso della Società tedesca di sociologia, a Tübingen nel 1961, indica qualche via per evitare questo rischio. I fautori del nuovo razionalismo critico, K. Popper e Hans Albert, pur rivendicando

il carattere strettamente scientifico delle scienze sociali, che nel metodo non si discosterebbero minimamente dalle scienze naturali, hanno affermato la possibilità di affrontare per mezzo di esse problemi di valore, cioè di etica e di politica, sia pure con procedimenti caratterizzati da quella fallibilità che, a giudizio del razionalismo critico, è propria del metodo scientifico in generale, cioè del metodo per tentativi ed errori, per congetture e confutazioni.

Di contro, gli ultimi francofortesi, W. Adorno e J. Habermas hanno sostenuto l'impossibilità di applicare alle scienze sociali, che hanno per oggetto la società nella sua totalità, il metodo delle scienze naturali, il quale ha sempre a che fare soltanto con la parte, ed hanno esplicitamente richiamato la necessità di una visione globalmente critica, che poi significa dialettica, cioè filosofica, della realtà sociale, come l'unica capace di dare giudizi di tipo valutativo e quindi di fondare razionalmente l'etica e la politica (Mi riferisco al volume miscelaneo con contributi di Adorno, Popper, J. Habermas, Hans Albert, Pilot, *Dialettica e positivismo in sociologia* Einaudi, Torino 1972). Ci pare istruttiva, a questo proposito, la lettura critica che Habermas fa di Dilthey e della sua "psicologia del comprendere" in cui si radicherebbe "una concezione monadologica dell'ermeneutica delle scienze dello spirito (*Conoscenza e Interesse*, p. 148). Habermas rileva, tra l'altro, che ricondurre il rapporto di *Erleben*, espressione e comprendere, introdotto inizialmente da Dilthey nell'ambito metodologico, alla struttura della costituzione di un modo di vita (operazione portata avanti, per esempio, da Heidegger in *Sein und Zeit* nella forma di una ermeneutica esistenziale dell'essere-nel-mondo) in generale trascendentalmente determinata da vita espressione e comprendere è insoddisfacente per una logica delle scienze. Nella situazione di partenza della fine del XIX secolo determinata dal Positivismo, Dilthey tanto poco può giustificare, per una teoria delle scienze dello spirito, ritorni a modelli di pensiero della filosofia della coscienza quanto Peirce le sue scappatoie ontologiche nel realismo degli universali. Tali modelli di interpretazione mutuati dalla tradizione spingono sia Dilthey che Peirce verso un oggettivismo che impedisce loro di elaborare coerentemente l'impostazione secondo la logica della ricerca della loro critica del senso. Soltanto un'autoriflessione delle scienze, questa è la conclusione di Habermas, che non trascenda precipitosamente l'ambito dei problemi metodologici, può rinnovare sul piano del positivismo l'esigenza di una critica della conoscenza che non ricada dietro a Kant. (*Conoscenza e interesse*, p. 151).

Proprio all'interno dell'autoriflessione delle scienze, preconizzata da Habermas, una metodologia della scienza che leghi immediatamente le scienze dello spirito ad un insieme oggettivo di eventi, distraendole dal loro scopo scientifico-umano concreto, appare subito come una *weltanschauliche Methodologie*, laddove è richiesto che siano resi trasparenti i nessi oggettivi della società, in modo che possano essere sempre definite le "posizioni e le funzioni" occupate e svolte dal soggetto umano (per dirla con l'*Archeologia del sapere* di Foucault). Si tratta, cioè di tener presente questo *interesse* sia nella metodologia delle scienze dello spirito, sia nella consapevolezza dell'azione che esse svolgono nella società. Ciò significa che i fondamenti metodologici delle scienze dello spirito vanno inquadrati attraverso una fondazione teorico-conoscitiva, che sia in grado di dar conto sia del modo specifico di lavorare di queste scienze, sia del loro modo di operare nella società. La teoria della scienza va approfondita nel senso di una teoria della conoscenza nell'ambito di una filosofia delle scienze dello spirito.

Si potrebbe aggiungere che "l'aspirazione delle scienze dello spirito alla comprensione di fatti puri, così come si rileva innanzitutto nella metodologia storicistica ed empiristica, si rileva un'illusione. Nelle scienze dello spirito, la ricerca metodologica presuppone un riferimento teorico, in cui si inquadrano i singoli fatti, che a loro volta possono essere modificati grazie a questo riferimento. Si tratta di una connessione tra teoria e fatti la cui ineludibilità viene riconosciuta autocriticamente anche da alcune correnti di filosofia analitica della storia.

E qui ci pare opportuno aprire una parentesi sull'importanza delle scienze formali, con la preventiva avvertenza che la connessione tra fatti e teorie può essere legittimamente mantenuta soltanto se i processi scientifici ed extrascientifici coinvolti nell'indagine vengono colti nei loro fondamenti teorico-conoscitivi comuni. Certo, la correttezza logico-formale e la conformità alle strutture formali e valide universalmente sono condizione necessaria, ma non sufficiente, per una spiegazione adeguata, da parte delle scienze, delle situazioni concrete. La funzione di controllo della logica formale riguarda anche la comprensione e la verifica dell'azione delle scienze dello spirito nella società. Quando si vuole, per esempio, dimostrare che la scienza (che si dice essere basata sui fatti), in fondo produce o riproduce l'ottica teorica dominante dei fatti stessi, ciò si può fare adeguatamente solo se viene assicurata la *coerenza logica dell'argomentazione*. Quanto più differenziati sono i procedimenti strutturali di carattere formale e logico, tanto più viene chiarito l'intero processo del lavoro delle scienze

dello spirito e della loro azione, e viene garantito per ciò che riguarda la correttezza formale. In ciò, le "genesi fattuali" di questo processo non vengono tradotte completamente in "genesi normative".

Per il metodo del rilevamento scientifico dei fatti e l'autochiarificazione dell'azione effettiva del processo scientifico, va detto che le norme formulate in modo formale, anche quando includono la regolarità del pensiero modale, possono sì rappresentare ciò che vi è di fatto, ma soltanto nelle sue dimensioni formalizzabili, non nella sua dimensione completa e concreta, pur fermando come istanza il bisogno di cogliere con la massima completezza e di verificare le condizioni normative strutturali e formali dei processi fattuali. Ma qui chiudiamo questa parentesi che comunque, credo, ci abbia indicato anche la possibilità di altri percorsi relativi ad un superamento del *Methodenstreit* in una direzione tanto rigorosa quanto libera da pretese unificanti e totalizzanti.

Ma è proprio a questo punto che si apre un altro scenario al quale, secondo noi, la problematica del *Methodenstreit* non può sottrarsi, specialmente se si vuole smascherare la sua sotterranea *weltanschauliche Dimension*. E qui vengo a sviluppare i punti b) e c) del mio schema. Lo scenario di cui argomento riguarda la relazione tra problema del *metodo* e problema della *verità*, che a seconda della sua risoluzione o nella direzione dell'identità/sovrapposizione, o della differenza/separazione, carica il problema del metodo di una forte connotazione *weltanschauliche*.

Come si può agevolmente comprendere, lo scenario è dei più affascinanti per chi ama l'esercizio del *Rückgang* filosofico, perché costringe a fare i conti con tutta la tradizione filosofica occidentale, a partire dalla questione radicale della fondabilità del principio che è come dire della fondabilità del fondamento, sulla quale questione si sono confrontati secoli di energie filosofiche, attestate sulla due posizioni estreme dell'irrinunciabilità della fondazione (del principio) e dell'irrinunciabilità dell'inevitabilità dello sfondamento. Forse dobbiamo giungere al pensiero contemporaneo, post-heideggeriano, per vedere ipotizzata la tesi della *infondabilità del principio*, che è altra cosa dalla rinuncia al fondamento.

Preferiamo prendere le mosse da Heidegger, perché ci pare che con la sua interpretazione complessiva (qualcuno dice "sommaria") dello sviluppo del pensiero occidentale, abbia dato anch'egli un contributo decisivo per l'avvio di un discorso sul metodo, per così dire, "nuovo", dopo aver confermato la nostra convinzione del valore di *Weltanschauung* rinvenibile laddove si dibatta intorno al metodo.

L'interpretazione che Heidegger offre della cultura occidentale, identificata con la storia della metafisica occidentale, che ha al suo attivo 2500 anni di esercizio metafisico (interpretazione *weltanschauliche*?), parte dal postulato che sul pensiero occidentale, presentato in verità come un *unicum* che comprende insieme epoche diversissime e filosofie non sovrapponibili, si sia attribuito fatalmente quel (notissimo!) "oblio dell'essere", in cui la filosofia (da Platone, ad Aristotele fino ai giorni nostri) sarebbe incorsa, scambiando l'"essere" con l'"ente", e quindi mettendo in atto la faticosa e fatale dimenticanza della "differenza ontologica", che secondo Heidegger è incontrovertibilmente rintracciabile nella struttura onto-teologica che la metafisica avrebbe assunto da Platone in poi. Concepito infatti l'Essere come l'oggetto o la cosa più universale, persino l'"essere divino" si configura come un ente, assumendo non a caso la forma dell'Ente supremo o *Ens realissimum*. Superiore a tutto il resto degli enti, l'essere divino appare, in questa concezione, come il vertice della piramide, che comunque, facendo parte di un tutto, non può attingere una dimensione propria né dare espressione alla 'differenza ontologica'. Esso è la 'causa prima', indissolubile da tutto ciò che segue. Mettendo in discussione l'onto-teologia si critica radicalmente anche il principio di causa e di ragione sufficiente, e si è costretti a intendere in modo diverso il problema del fondamento, rompendo i legami con l'intellettualismo della vecchia metafisica e della scienza. Ciò che resterà sarà l'abbandono al "pensiero rammemorante", cioè un meditare non lontano dalla poesia, ma più diffidente di questa nei riguardi delle grammatiche e della logica.

Non è questa la sede per una ripresa critica delle posizioni heideggeriane. Qui ci è sufficiente rilevare quanto il tema della differenza ontologica (che si può definire del "rapporto tra sapere e verità"!) e della sua dimenticanza ricada sul problema che qui stiamo sviluppando, e cioè quello del metodo della *weltanschauliche Dimension* che ad esso si accompagna.

Proprio nella relazione sapere - verità sottoposta al destino della perdita della differenza ontologica il metodo finisce con l'identificarsi con la via sicura che conduce al fine, via attraverso la quale si giunge allo scopo, implicante valore sicuro, esito scontato, la cui validità dipende dall'esito, non prospettato idealmente e provvisoriamente, bensì già posseduto e raggiunto. Per cui il metodo non è più un problema, non sta più davanti come compito, è anzi già superato. Con un evidente grave paradosso. Infatti l'impresa filosofica di un metodo, se la si guardi bene, ha un che di veramente disperato e disperante: un metodo sicuro potrebbe possederlo soltan-

to chi, già sapiente e in possesso della verità e del valore assoluti, non ne ha più bisogno.

È celebre l'esempio di Descartes, che finge di cercare un metodo sicuro, ma poi si limita a abolire metodi provati inadeguati e a scegliere metodi validi in ambiti ristretti (matematici, geometrici: evidenza, analisi, sintesi, enumerazione); e infine *si dà da sé* un oggetto assoluto, l'Essere perfettissimo, posto come assolutamente già solo per la stessa idea che abbiamo di Lui, esistente, e garanzia, invero debolissima, di ogni altra evidente verità. La garanzia razionalistica introdotta da Descartes con l'evidenza intrinseca dell'essere di Dio nell'*idea di Lui* presente a me, suppone già la verità certa di questa stessa idea e quindi non è criticamente valida. Ed anche il suggerimento metodico-pratico di "camminare sempre nella stessa direzione": ricordiamo qui la *seconda massima* della morale "provvisoria" di Descartes, *dopo la prima* che era di obbedire alle leggi e ai costumi del paese, serbando fede alla religione nella quale Dio mi ha fatto la grazia di essere educato sin dall'infanzia (*quam optimam iudicabam*), che "era di esser fermo e risoluto, per quanto potevo, nelle mie azioni ... una volta che avessi deciso di accettarle, con la stessa costanza come se fossero le più sicure: imitando in ciò i viaggiatori, i quali, se si trovano smarriti in una foresta, non debbono aggirarsi ora di qua ora di là, e tanto meno fermarsi, ma camminare sempre nella stessa direzione. La terza sarà di «vincere sempre me stesso che la fortuna» (*Discorso sul metodo*, in *Opere*, 1, Laterza, Bari, p. 145). Per uscire dalla foresta del dubbio in cui mi trovo, non ha valore, in filosofia in cui (se è vera filosofia, non mera *Weltanschauung*) sopravvivono problemi immensi (il problema dell'Assoluto, del principio, dell'Essere) dai quali non riusciremo mai ad uscire, anche persistendo a "camminare per tutta la vita nella stessa direzione".

E qui Descartes è il legittimo obiettivo degli strali di Heidegger che lo chiama a responsabilità per quell'oblio dell'Essere che è alla base della certezza attribuita al metodo e alla convinzione di poter esperire, con successo (anch'esso incontrovertibile), la via che conduce alla definizione *del metodo*, a scoprire cioè "il" metodo.

Strali ai quali non potrebbe sottrarsi nemmeno l'ermeneutica di Gadamer che in *Wahrheit und Methode* propone sostanzialmente un'identità tra i due termini (verità e metodo), sia pure con il nobile intento di superare la *weltanschauliche Dimension* del metodo scientifico moderno, "divenuto modello di ogni ricerca del vero, implicando così una restrizione della nozione di verità e un'incomprensione dell'esperienza del vero che si dà sul piano extrascientifico, nel campo delle scienze dello spirito, laddove Ga-

damer richiede, appunto, che si muova da un'analisi di queste esperienze extrametodiche della verità e anzitutto dell'arte, per riprendere Vattimo, introduttore e curatore del gadameriano *Wahrheit und Methode*.

Ma quando l'esperienza estetica rivela di essere, nel suo fondo, l'incontro con una realtà che chiede di essere mediata con la realtà del lettore (come già nell'*Estetica* di Hegel), la funzione dell'opera d'arte è un incontro tra mondi diversi, e quando, in questa operazione di integrazione in cui consiste l'essenza del problema ermeneutico che riconosce il valore di verità dell'esperienza estetica, si passa dall'*arte* alla *storia*, si assiste a quella modificazione della nozione di verità che consente a Gadamer di rivendicare all'ermeneutica la stessa posizione e funzione (di portata universale) che nella cultura razionalistica e scientifica moderna e dello stesso *Methodenstreit* spettava al metodo. In *Die Universalität des hermeneutischen Probleme*, Gadamer dice esplicitamente: «mi propongo di spiegare alcune cose molto semplici, ponendo in evidenza l'*universalità* di quel punto di vista che io chiamo 'ermeneutica', ricollegandomi così ad un modo di dire usato da Heidegger agli inizi del suo filosofare e prolungando con ciò una prospettiva che risale originariamente alla teologia protestante ed è stata tramandata dal Dilthey alla nostra epoca» (*Kleine Schriften*, I, Mohr, Tübingen 1967, p. 101).

Di contro a questo pre-giudizio universalistico, in cui noi individuiamo la *weltanschauliche Dimension* implicita nella discussione sul Metodo (anche al di là, come abbiamo visto, della stagione del *Methodenstreit*), vanno registrate posizioni orientate a ridefinire la funzione del metodo in uno scenario teorico, in cui questo acquisti un ruolo meno assolutizzante, anche nelle scienze in generale.

Si tratta di pretese non del tutto infondate che mettono in luce il livello di *thaumazein* e di *pathos* che si cela anche nell'esercizio della ragione scientifica, richiamandoci almeno l'ineludibile struttura del gioco scientifico, che si attiva ogni qualvolta si ripresentano i due attori essenziali: la mente e la natura, docili alle regole arbitrali del metodo.

Eppure, a pensare più in profondità, la conoscenza scientifica è il risultato di un gioco più complesso: esso non contiene alcun arbitro imparziale, ma include un peculiare scambio discorsivo entro una comunità di competenti, durante il quale una parte cerca di convincere l'altra su quali siano la domanda pertinente e la risposta corretta. Ne segue che la conoscenza scientifica non dipende da una rigida *logica della ricerca*, ma da una più duttile arte della *persuasione*. Lasciamo agli epistemologi di lavorare su questa provocazione. Per ciò che riguarda il nostro discorso, forse, possia-

mo ricavarne un'indicazione per il compito che affidiamo (o almeno io personalmente affido) alla filosofia, di superare la *weltanschauliche Dimension* del dibattito sul metodo per porsi (la filosofia) come capacità di vivere in un reticolo di metodi, liberandosi dalla pretesa di ontologizzare il principio, il quale *si dà*, non si fonda, e imparando a vivere nell'assenza del pre-supposto, secondo la messa in guardia di Hegel che, in apertura della sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, nell'*Einleitung*, al paragrafo 1, ci ricorda che «la filosofia non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter *presupporre* i suoi oggetti come immediatamente dati dalla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel procedere successivo, il *metodo* del suo conoscere».

Una lezione che viene da Hegel alla filosofia e da questa ricade inevitabilmente sulla considerazione e sulla valutazione di tutta l'esperienza del *Methodenstreit*.

Zusammenfassung

DIE WELTANSCHAULICHE DIMENSION IN DER DEBATTE ÜBER DIE METHODE DER GEISTES- UND KULTURWISSENSCHAFTEN

In einer Perspektive der "Radikalisierung der Weltanschauungsproblematik" ist das Bewusstsein des in der abendländischen Kultur spätestens seit Kant vorhandenen Bedürfnisses festzustellen, mit geeigneten Mitteln das *Rätsel der Wahrheit* unserer Kultur anzugehen – mit der ganzen revolutionären Bedeutung, die diesem Bedürfnis und seiner Befriedigung zukommt.

Der Wahrheit unserer Kultur eine rätselhafte Bedeutung zuzuschreiben, heißt sicherlich, eine ganze Reihe von Problemen für das philosophische Denken zu thematisieren, aber auch, sich die grundlegende Frage nach dem Ursprung des Sinns und der realitätsbildenden Prozesse zu stellen. Es bedeutet letztlich, ein Zweifaches zu vollziehen: zum einen eine radikale Selbsthinterfragung der Philosophie hinsichtlich ihres Ursprungs, ihrer Möglichkeiten und ihrer Rolle, zum anderen die Enthüllung der materiellen Fragen der gesellschaftsbildenden Prozesse und der Menschenwelt im Allgemeinen, u.zw. jenseits, aber nicht außerhalb, der Problematik der "Methode".

Außerdem heißt es, die Frage der Beziehung zwischen Leben, Wahrheit und Wissen unter dem Gesichtspunkt des Rätsels neu aufzurollen – eine Frage, die ebenso endgültig wie unangebrachter- und illusorischerweise nur in jenem Bereich als gelöst gilt, in dem unsere Kultur sich auf einen Wahrheitsbegriff festgelegt hat, der sich gänzlich auf die (aus einer wissenschaftlichen Weltanschauung hervorgehende) wissenschaftliche Erkenntnis reduziert hat und bewusst die Wahrheit über den Menschen verhehlt, welche im unabdingbaren Horizont der materiellen Fragen zu fassen ist, bevor das Wissen bzw. die Methode definitiv und unwiderruflich ihre Ausrichtung bestimmen.

Hier aber kommen weit reichende philosophische Probleme ins Spiel: sie reichen a) vom Offenbar-Werden des unbefriedigten Wunsches nach einem "Prinzip" im Methodenstreit, der allein schon die weltanschauliche Dimension freilegt, welche nicht einmal die Geistes- und Kulturwissenschaften verschont, über b) die Frage der Wahrheit, die beim ersten Auftreten der Frage nach der "Methode" in all ihren Zusammenhängen (beispielsweise bereits bei Descartes) offenkundig wird, und über c) die nur vermeintlich "un-weltanschauliche" Bedeutung der Methoden-Fragen, wenn diese mit einer undefiniertheit der Wahrheitsfrage einhergehen – ein Risiko, dem das "hermeneutische Denken" nach Heidegger ausgesetzt bleibt, das aus der Hermeneutik zwar immer weniger eine "technische" und immer mehr eine philosophische Disziplin macht, andererseits aber dazu beiträgt, das Problem der Interpretation nicht mehr nur in Bezug auf die Exegese literarischer, religiöser oder juridischer Texte und das Problem der Methode der Geschichts- und Sozialwissenschaften oder der Geisteswissenschaften nicht mehr als eine rein methodologische Diskussion zu sehen, bis schließlich d) zur etwaigen Aussicht auf ein philosophisches Überdenken der Frage nach der Methode gerade in Bezug auf die *Wahrheit*, mit dem Ziel zu prüfen, welche Möglichkeiten verfügbar sind, in einem "Netz von Methoden" zu leben, ohne deshalb jenen Formen des denkerischem Relativismus (die ebenfalls weltanschaulich sind) *oder gar der Enthaltung vom Denken* zu verfallen.