

EDITORIAL

Dossiê Estudos Dilthey

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens¹
Eduardo Henrique Silveira Kisse²
Organizadores

Ao editar seu terceiro número, *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* reafirma seu compromisso de contribuir com a divulgação científica e com o incremento dos estudos de filosofia fenomenológica, de filosofia hermenêutica e de metafísica na Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Unioeste, bem como, modestamente, na cena filosófica brasileira e estrangeira. Como afirmado já em seu projeto editorial, *Aoristo* reforça seu escopo de realizar-se como espaço de acolhida de parceiros nacionais e internacionais. O propósito é reunir instituições e pesquisadores que promoveriam não apenas o estreitamento mútuo de laços acadêmicos, mas também o fomento e a consolidação de ambiente de pesquisa propício à internacionalização e à qualificação da produção intelectual junto aos campos temáticos aqui circunscritos.

Conjugando esses princípios, o presente número traz, antes dos artigos acolhidos em fluxo contínuo, um dossiê dedicado ao filósofo alemão contemporâneo Wilhelm Dilthey (1883-1911).

Em detrimento da decisiva participação de Dilthey na cunhagem da assim chamada filosofia contemporânea, não seria errôneo apreciar o quanto este ainda figura como um pensador proporcionalmente pouco estudado no Brasil

¹ Email: kahlmeyermertens@gmail.com

² Email: ehskisse@hotmail.com

(apesar das louváveis iniciativas e dos bons trabalhos que deste se ocupam no seio da filosofia e da teoria da história) e, mesmo em seu continente de origem, observa-se o quanto são relativamente escassas as pesquisas acerca dos temas e questões diltheyanas, apesar do invariável alto nível dos estudos lá observados. Esta avaliação justifica nosso fito de organizar um número no qual o pensamento de Dilthey exerça seu mais que merecido protagonismo.

Se olhada em seu amplo, a obra de Dilthey pode dar, de início, a impressão de matéria na mesma proporção heterogênea e assistemática; isso se deve a contarmos com feixes de ensaios inconclusos, identificarmos lacunas temáticas, além de certo estilo difuso de redação. No entanto, por uma nova e mais atenta visada, sua obra se mostra em sua intrínseca coerência, permitindo ainda que transpareçam as sucessivas investidas do autor nos temas que lhe eram caros.

O ponto de partida da investigação do pensamento de Dilthey pode ser localizado no programa filosófico de *fundamentação das ciências do espírito* (ou “ciências humanas”, como modernamente denominadas); elaborado na forma de uma “crítica da razão histórica”, oferece o *leitmotiv* para toda a trajetória de seus estudos. Reúne-se a isso também sua filosofia da vida, que parte da experiência humana livre de delimitações de categorias do entendimento, na base daquilo que forma as nossas vivências.

É verdade que, na maioria das vezes, Dilthey é tido como “hermeneuta”. A alcunha não está de todo errada, mas faz referência a apenas uma pequena parte de sua obra, desconsiderando outras mais fundamentais. Aliás, não somente Dilthey não possui nenhum escrito exaustivo sobre hermenêutica, como o que elabora sobre ela encontra-se apenas no final de seu pensamento. Em sua principal obra, a *Introdução às Ciências Humanas*, ressalte-se, ele nem ao menos fala em hermenêutica. Na sua segunda principal obra, *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*, o tema aparece apenas muito brevemente e apenas no final. Fato é que Dilthey mesmo não se via como hermeneuta, mas como filósofo da vida.

Assim, tanto o projeto de fundamentação das ciências humanas quanto a filosofia da vida estão, em Dilthey, estritamente conectados. Por um lado, podemos dizer que Dilthey é um filósofo da vida, um *Lebensphilosoph*, tal como Nietzsche e Bergson; por outro, ele se distancia dos dois ao ponto de se colocar sob uma nova nomenclatura: *Philosophie des Lebens*. Caracterizar a filosofia da vida é tarefa difícil; o conceito de vida, que ela alberga como traço decisivo, é amplo e, em muitos casos, mostra-se indeterminado. Entretanto existem características que podem ser apontadas como comuns a seus integrantes, como o distanciamento da filosofia kantiana, alguma rejeição da predileção pela

lógica, pela teoria do conhecimento e pelas ciências da natureza, proximidade da experiência humana.

Será na história, contudo, que Dilthey encontrará a sua diferença em relação aos outros filósofos da vida. Nela verá que, diferentemente do que outros afirmavam, a vida não é um ponto imóvel no cosmos, mas constante variação determinada historicamente. Neste sentido, o estudo da história é igual ao estudo da vida, visto pelo ponto de vista do todo da humanidade. Ou seja, também a história – que é essa correnteza que o homem sempre é – precisa de uma ponte segura para que seu estudo seja igualmente seguro. Sem isso, tudo é abstração desvinculada da vida. Isso vale não somente para o estudo da história e das outras ciências humanas, mas também para a filosofia.

A força da presença filosófica de Dilthey faz-se notar tanto em sua produção mesma quanto em seu legado à constelação de pensadores que o sucederam e, em boa medida, foram seus beneficiários. Para mencionarmos apenas alguns desses nomes: Misch, Troeltsch, Groethuysen, Spengler, Spranger, Ortega y Gasset, Bollnow e, especialmente, Heidegger e Gadamer.

Ao veicular no presente número artigos de especialistas em Dilthey na atualidade e em temas correlatos em autores afins (muitos em seus idiomas originais, como se propõe a fazer a revista), *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* procura marcar posição: o pensamento diltheyano é oportuno para pensar nossa época. Isto, ao lado de outros traços característicos, é o que se enseja, desde o começo, a partir do texto de Hans-Ulrich Lessing. Nele, o Professor da Ruhr-Universität Bochum, também membro da Dilthey-Forschungsstelle e coeditor das *Gesammelte Schriften* de Dilthey, aborda em detalhes o projeto diltheyano de fundamentação das ciências do homem, da sociedade e da história, indicando suas ressonâncias nas obras tardias. Escrito originalmente em alemão, *Wilhelm Dilthey – O Filósofo das Ciências Humanas* é aqui oferecido em tradução de Eduardo Henrique Silveira Kisse, membro da comissão executiva da revista e coorganizador do dossiê temático do atual número.

Dilthey's Ziel eines "realistischen Systems" é o título do artigo de Gunter Scholtz, professor emérito da Ruhr-Universität Bochum, representante da Ritter Schule e coorganizador do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Dicionário Histórico de Filosofia, publicado em alemão pela editora Schwabe, de Basel). Em seu artigo, Scholtz procura indicar o quanto o filósofo de Wiesbaden estava empenhado em elaborar, por assim dizer, um "sistema realista". Com isso pretende deixar patente que, diferentemente das ciências (estas debitárias, em

certa medida, do kantismo e do positivismo), Dilthey não pressupõe uma determinação de mundo, que se poderia antecipar à meditação sobre a vida e o homem; parte do fato da inserção sempre existente do homem no mundo, que, por um lado, é assegurado por sua pressão contra o homem e, por outro, pela certeza científica do mundo exterior.

Ulrich Dierse (também organizador do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* e coeditor do *Archiv für Begriffsgeschichte*, *Arquivo de História Conceitual*), descreve a premissa fundamental de Dilthey como filosofia da experiência oposta ao idealismo, e especialmente contra os empiristas, que basearam seus pensamentos na experiência empírico-sensorial, independentemente da experiência da vida. Em seu escrito, o autor também avalia a relação de Dilthey com o positivismo de Comte, afirmando que o francês foi principalmente rejeitado, mas também serviu de inspiração para alguns pontos da teoria da história de Dilthey. Outro artigo do mesmo autor é veiculado mais adiante nesta mesma edição: trata-se de *Diltheys Begriff der Kultur und seine Implikationen*. Desta vez, o Professor de Bochum se ocupa de diferenciar cultura de sistema de cultura no campo temático da filosofia diltheyana. Como veremos, para nosso articulista, dito aqui em linhas muito gerais, a primeira seria uma forma de vida orientada para um propósito que tende a ter estruturas específicas, como direito, religião ou filosofia, e a segunda é sua instituição, como Estado, Igreja ou Academia.

Les catégories diltheyennes de signification et de force é o título do escrito de Jean-Claude Gens, Professor de filosofia alemã na Universidade de Borgonha. O autor, que também assina trabalhos como *Eléments d'une herméneutique de la nature* (Cerf, 2008) e *La logique herméneutique du XVIIème siècle* (Cercle herméneutique, 2006), liga a hermenêutica e a filosofia da vida de Dilthey mediante análise dos conceitos de significação e força. Segundo Gens, significação é o que permite nossa compreensão da organicidade do mundo; força, por sua vez, é originalmente um conceito de vida, estendendo-se também ao mundo histórico - indica, portanto, o movimento que mantém não apenas a vida, mas também a história em movimento constante.

Professor da Universidade de Nápoles (Federico II) e membro da Academia de Ciências Morais e Políticas da Sociedade Nacional de Literatura e Artes de Nápoles, Giuseppe Cacciatore nos apresenta *Dilthey zwischen Universalismus und Relativismus*, artigo em que procura desenvolver nova relação entre relativismo e universalismo, com a ajuda de *A essência da filosofia*, de Dilthey. Cacciatore projeta uma reformulação das categorias centrais da modernidade, como historicidade e homem. Em *Etica e storia in Troeltsch*, outro trabalho do autor nesta edição (embora não inserido no Dossiê não deixa de

trazer temática e autor alinhados ao pensamento diltheyano), aborda-se a ideia de reelaboração filosófica das categorias de individualidade e alteridade (entre Schleiermacher, Humboldt, Dilthey e Troeltsch) em face de uma historicidade determinada, em jogo na operatividade ética. O tema de fundo, aqui, é a intrínseca relação entre história e vida.

Karl Acham é Professor emérito da Universidade austríaca de Graz, além de membro da *Österreichische Akademie der Wissenschaften*. Em seu *Weltanschauung: Über einige ihrer Formen und Funktionen*, expõe a história do conceito de “visão de mundo” (*Weltanschauung*) de Kant a Dilthey, relacionando-o a outras filosofias e ao pensamento sociológico. Além disso, o Prof. Acham questiona as análises dos conceitos de mundo, especificamente quanto a poderem oferecer soluções ao problema de partidos políticos utópicos.

A ocasião de compilar esses trabalhos na forma de um dossiê temático – com os autores que nele comparecem e, sobretudo, em face do espírito com que foi elaborado – faz com que, sem qualquer pretensão de comparação, recordemos o *Dilthey Jahrbuch*, distinto anuário (em atividade entre os anos de 1983-2000) cuja descontinuidade faz com que a cena dos estudos internacionais sobre o filósofo se ressinta de sua falta quando em jogo está a difusão do pensamento de Dilthey e informe acerca do estado das pesquisas elaboradas sobre o filósofo. A propósito dos estímulos e das condições que tornaram possíveis o *Dossiê Estudos Dilthey*, somos gratos à prestigiosa colaboração dos Professores Hans-Ulrich Lessing e Gunter Scholtz.

O elenco de trabalhos em nosso número prossegue com o artigo de Angela Ales Bello. Em *Antropologia e metafísica in Edmund Husserl e Edith Stein*, Ales Bello, professora da Pontificia Università Lateranense di Roma, lida com as análises de E. Husserl e Edith Stein sobre a antropologia e a metafísica, bem como com os desdobramentos dessas filosofias no campo da teologia.

No ensaio *Die Frage nach der Identität. Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie*, Salvatore Giammusso, Professor da Università degli studi di Napoli e autor de *La forma aperta: L'ermeneutica della vita nell'opera di O. F. Bollnow* (Franco Angeli, 2008), defende uma nova antropologia filosófica seguindo a tradição da filosofia de vida, com especial ênfase em Bollnow. A versão do ensaio nesta edição da *Revista Aoristo* conta com a tradução para o alemão da acadêmica alemã Katrin Melina Kannacher, a quem registramos um agradecimento cordial.

Em *Wer auf die Welt setzt, ist betrogen! Philosophische Anthropologie im Zeichen des Pessimismus: Gehlen, Landmann, Horkheimer*, o Prof. Gerald Hartung,

da Bergischen Universität Wuppertal, aponta como o pessimismo filosófico iniciado por Schopenhauer se manifesta nos pensamentos de Landmann, Gehlen e Horkheimer. Por meio dessa exposição, o autor (que também assina importantes títulos como *Philosophische Anthropologie. Grundwissen Philosophie* (Reclam, 2018) esclarece que a antropologia filosófica do século XX se encontra entre a pesquisa empírica e os princípios fundamentais.

O artigo final do presente número é de Francesca Caputo, doutoranda no curso de Doutorado Internacional em Estudos Humanísticos e ainda Doutora em Pedagogia pela Università degli Studi della Calabria. Em seu artigo *Imparare ad abitare nel suo fondamento poetico*, a autora oferece uma interpretação do conceito de “habitar” na filosofia tardia de Heidegger, examinando a posição heideggeriana inspirada em Hölderlin de que “o homem habita poeticamente”.

Sob o título de *Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger* segue a tradução que Irene Borges-Duarte, da Universidade de Évora, elaborou da resenha que Otto Friedrich Bollnow consagra a *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (*Formas fundamentais e conhecimento da existência humana*), do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger. A tradução é precedida de um aparato de apresentação, no qual a professora portuguesa contextualiza a mencionada recensão, o texto que constitui o objeto de comentário e as relações de seu autor com Heidegger e Binswanger, ambos contemplados ali. A tradução da Prof.^a Borges-Duarte adéqua-se de modo pleno aos demais textos da presente edição, especialmente porque Bollnow, antes de ser leitor dos autores supramencionados, é reconhecido por suas estreitas ligações com o pensamento de Dilthey. A presente versão para o português foi gentilmente permitida pela Bollnow-Gesellschaft, à qual penhoramos nossa gratidão.

Ao lado da tradução acima, e redigida por Guilherme José Santini, professor no Instituto Federal do Mato Grosso, e que desenvolve significativa pesquisa sobre a teoria da história no autor, a resenha à edição brasileira de *A Essência da Filosofia*, de Wilhelm Dilthey, remata nosso número, conferindo-lhe coesão. A recensão é informativa da edição da obra de Dilthey e ainda esboça um painel da recepção do livro, no Brasil.

Gostaríamos de salientar que, a partir do presente número, *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* passa a contar, atendendo a pedidos dos leitores, com uma diagramação mais simples, novo *layout* que favorece a fluidez da leitura. Ao fim, também é nosso desejo agradecer a Adèle Planes, Ademir Menin, Katyana M. Weyh, Libanio Cardoso e a Rafael Saraiva Campos, cujo trabalho engajado na correção e produção dos originais foi imprescindível.

EDITORIAL

Dilthey Dossier Studies

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens¹
Eduardo Henrique Silveira Kisse²
Organizers

By publishing its third edition, the *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* reaffirms its commitment to contribute to the dissemination of scientific knowledge and to the growth of phenomenological philosophy, hermeneutical philosophy and metaphysics at the Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Unioeste, as well as in a modest way in the Brazilian and international philosophical scene. As affirmed in its editorial project, this journal reinforces its purpose of being a welcoming space to both national and international partners. The objective is to bring together institutions and researchers that not only promote the mutual strengthening of academical bonds but also the incitement and the consolidation of a research ambience propitious to the internationalization and the qualification of the intellectual production within the aforementioned thematic fields.

Enforcing this principle, the present edition brings besides the selected peer-reviewed papers, a dossier dedicated to the German contemporary philosopher Wilhelm Dilthey (1883-1911).

To the detriment of Dilthey's decisive participation in the adoption of the so-called contemporary philosophy, it wouldn't be a mistake to say that he is

¹ Email: kahlmeyermertens@gmail.com

² Email: ehskisse@hotmail.com

still proportionally little studied in Brazil (despite some praiseworthy initiatives within philosophy and theory of history) and, even in his continent of origin, it can be observed how relatively scarce are the researches on the themes and Diltheyan questions, regardless of the invariable high level of the observed studies. This evaluation – empirical, but truthful – justifies our intention of organizing an edition in which Dilthey's thought exercises its more than deserved protagonism.

Seen as a whole, Dilthey's work can primarily give the impression of a heterogeneous as well as well as unsystematic matter. This impression steams from the reliance on bundles of unfinished essays, the presence of thematic gaps and Dilthey's somewhat diffuse way of writing. Nevertheless, to a new and more careful look his work shows itself in its intrinsic coherence.

The starting point of the investigation of Dilthey's thought can be found in the philosophical program of the *foundation of the Geisteswissenschaften* (or humanities as they are known modernly) it is elaborated in the form of a "critic of the historical reason", this project offers the *leitmotiv* to the whole path of his studies. Here comes to matter also his philosophy of life, that begins with the human experience free from delimitations of understanding categories, in the base of that which forms our life experiences.

It is true that most of the times Dilthey is seen as a "hermeneutist". This classification is not entirely wrong, but it refers only to a small part of his work, not taking into account other more fundamental parts. Actually, not only does he not have any systematic writing on hermeneutics, but also what he elaborates about it is to be found just at the end of his thought. For example, in his main work, the *Introduction to the Human Sciences*, he does not even mention hermeneutics. In his second main work, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, it appears briefly and just at the end. The fact is that Dilthey didn't consider himself as a hermeneutist, but as a philosopher of life.

Then both the project of the foundation of the human sciences and his philosophy of life are strictly connected. On one hand, it can be said that Dilthey is a life-philosopher, a *Lebensphilosoph*, such as Nietzsche and Bergson. On the other hand, he takes distance from both to the point that he puts himself under a new nomenclature, the *Philosophie des Lebens*. Characterizing the philosophy of life is a difficult task; the concept of life contained in it as a decisive feature is very broad and, in many cases, undetermined. However, there are certain characteristics that can be pointed out as common to its representatives, such as a distancing from the Kantian philosophy as well as some degree of rejection of the predilection for logics, for theory of knowledge and for the natural sciences, as well as a proximity to the human experience.

But it is in history that Dilthey distinguishes himself from other life-philosophers. There he sees that life is not an immovable point in the Cosmos, but a historically determined constant variation. In this sense, the study of history is the same as the study of life, considered by the point of view of the whole humanity. Which means that also history, this flow that man always is, needs a safe bridge so that its study will be equally safe. Without this, everything is abstraction disassociated from life. This is valid though not only for the study of history and the other humanities, but to philosophy as well.

The strength of Dilthey's philosophical presence can be noticed not only in his production but also through his legacy to the constellation of thinkers who succeeded him and in great part were his beneficiaries, such as: Misch, Troeltsch, Groethuysen, Spengler, Spranger, Ortega y Gasset, Bollnow and, particularly, Heidegger e Gadamer, to name just a few.

Conveying in the current edition articles by present-day Dilthey specialists and on related themes of correlated authors (many of them in their native languages, as the journal proposes), *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* aims to define its position: the Diltheyan thought is suitable to our time. This, like other characteristics, is what the journal provides from the beginning, starting with the text of Hans-Ulrich Lessing. The professor at the Ruhr-Universität Bochum, who is also a member of the *Dilthey-Forschungsstelle* and co-publisher of *Dilthey's Selected Works*, approaches in details the Diltheyan project of a foundation of the sciences of man, of society and of history, showing how it resonates in later works. Written originally in German, *Wilhelm Dilthey - O Filósofo das Ciências Humanas*, is presented here in the form of a translation to Portuguese by Eduardo Henrique Silveira Kisse, member of the executive committee of the journal and co-organizer of the thematic dossier of this edition.

Dilthey's Ziel eines "realistischen Systems" is the title of the article by Gunter Scholtz, professor emeritus at the Ruhr-Universität Bochum, who is also representative of the Ritter-Schule and co-organizer of the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Historical Dictionary of Philosophy, published in German by Schwabe, in Basel). In his article, Scholtz aims to indicate how the Wiesbaden's philosopher was committed in elaborating, so to speak, an "idealistic system". Having this in mind, he intends to make clear that, differently from the sciences (somehow indebted to kantianism and positivism), Dilthey does not commence from the presupposition of a determined world, that could be anticipated in relation to the meditation about the life and the

world; instead, he starts from the always existing insertion of man in this world, which is, on one hand, assured by its pressure against man, and on the other hand, by the scientific certainty of the recognizable in the exterior world.

Ulrich Dierse (also organizer of the *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Historical Dictionary of the Philosophy* and co-publisher of the *Archiv für Begriffsgeschichte*, *Archives of Conceptual History*) describes Dilthey's fundamental premise as a philosophy of experience opposed to idealism, but also mainly to the empiricists, who based their thoughts in the empirical-sensorial experience, independently of the experience of life. In his text, Dierse also evaluates the relation between Dilthey and Comte's positivism, affirming that the French author was mostly rejected but also served as inspiration to some points in Dilthey's theory of history. Following, Aoristo's current edition brings another article from the same author, entitled *Dilthey Begriff der Kultur und seine Implikationen*. In this one the professor of Bochum deals with the difference between culture and system of culture in the thematic field of the Diltheyan philosophy. According to him, in general lines, the later would be a form of life that is orientated to a purpose that tends to have specific structures such as laws, religion or philosophy; whereas the latter is their institution as state, church or academy.

Les catégories diltheyennes de signification et de force is authored by Jean-Claude Gens, professor of German philosophy in the Université de Bourgogne. The author of works such as *Éléments d'une herméneutique de la nature* (Cerf, 2008) and *La logique herméneutique du XVIIème siècle* (Cercle herméneutique, 2006) connects the hermeneutics and Dilthey's philosophy of life in the analysis of the concepts of signification and force. According to Gens, signification is that which allows us the comprehension of the organicity of the world; force is originally a concept of life that extends itself to the historical world - indicating therefore a movement that maintains not only life but history in constant movement as well.

Professor in the Università degli Studi di Napoli Federico II and member of the Accademia di Scienze Morali e Politiche of the Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli, Giuseppe Cacciatore presents: *Dilthey zwischen Universalismus und Relativismus*. In this article, the Italian author tries to develop a new relation between relativism and universalism with the assistance of *Das Wesen der Philosophie* by Dilthey. There, Cacciatore projects a reformulation of the central categories of Modernity as historicity and man. In *Etica e storia in Troeltsch*, another work of the same author in this edition (even though not inserted in the Dossier-Dilthey, it does still bring the thematic and articulations aligned with the Diltheyan thought), Prof. Cacciatore covers the idea of a

philosophical re-elaboration of the categories of individuality and alterity (between Schleiermacher, Humboldt, Dilthey and Troeltsch) in view of a determined historicity, at stake in the ethical operativity. The background theme here is the intrinsic relation between history and life.

Karl Acham is professor emeritus at the Austrian University of Graz and member of the *Österreichische Akademie der Wissenschaften*. In his article *Weltanschauung: Über einige ihrer Formen und Funktionen*, he exposes the history of the concept of “world view” (*Weltanschauung*) from Kant until Dilthey, relating it to other philosophies and to sociological thought. Besides, Prof. Acham questions the analysis of the world concepts, specifically in the matters of the possibility of offering solutions to the problem of utopic political parties.

The occasion of compiling these works in the form of a thematical dossier – with the authors present in it and, specially, in view of the spirit with which it was elaborated – reminds us without any comparative pretension of the *Dilthey Jahrbuch*, distinguished yearbook (in activity between 1983-2000) whose discontinuity makes the scene of international studies about the philosopher suffer its absence, when the dissemination of Dilthey’s thought and information about the state of researches on him are at stake. Regarding the stimuli and conditions that make the *Dossier Dilthey Studies*, we are grateful to the collaboration of professors Hans-Ulrich Lessing and Gunter Scholtz.

The current edition continues with an article by Angela Ales Bello. In *Antropologia e metafisica in Edmund Husserl e Edith Stein*, Ales Bello, professor at the *Pontificia Università Lateranense di Roma*, deals with analysis of E. Husserl and Edith Stein about anthropology and metaphysics, as well as with the developments of these philosophies and the theology field.

In the essay *Die Frage nach der Identität. Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie*, Salvatore Giammusso, professor at the *Università degli studi di Napoli* and author of *La forma aperta: L’ermeneutica della vita nell’opera di O. F. Bollnow* (Franco Angeli, 2008), defends a new anthropological philosophy following the tradition of the philosophy of life with special emphasis in Bollnow. The version of his essay in this issue of the *Aoristo* counts with the translation to German by Katrin Melina Kannacher.

In *Wer auf die Welt setzt, ist betrogen! Philosophische Anthropologie im Zeichen des Pessimismus: Gehlen, Landmann, Horkheimer*, Prof. Gerald Hartung of the *Bergische Universität Wuppertal*, indicates how the philosophical pessimism initiated by Schopenhauer manifests itself in the thoughts of Landmann, Gehlen and Horkheimer. Through this exposition, the author (also responsible for such

titles as *Philosophische Anthropologie, Grundwissen Philosophie* (Reclam, 2018)) explains how the philosophical anthropology in the twentieth century stands between empirical research and fundamental principles.

The final article in this issue is written by Francesca Caputo, student at the course *International Doctorate of Humanities Studies* and Doctor in Pedagogy at the Università degli Studi della Calabria. Her article *Imparare ad abitare nel suo fondamento poetico* offers an interpretation of the “habitar” concept in the later philosophy of Heidegger, examining the Heideggerian position inspired by Hölderlin that indicates that “the man inhabits poetically”.

The translation with the title *Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger*, that Irene Borges-Duarte, Universidade de Évora, elaborated from the review that Otto Friedrich Bollnow dedicates to *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (*Basic Forms and Knowledge of the Existence of Man*), by the Swiss psychiatrist Ludwig Binswanger. The translation is preceded by a presentation apparatus in which the Portuguese professor contextualizes the review, the text which constitutes the object of discussion and the relations of its author with Heidegger and Binswanger, both being there thematized. The translation of Prof. Borges-Duarte fully matches the context of the other texts of the present edition, particularly because Bollnow, even before being a reader of the aforementioned authors, is recognized by his close connections with Dilthey’s thought. The present version in Portuguese was kindly provided by the *Bollnow-Gesellschaft*, to which we are grateful.

Closing this volume and granting it cohesion, comes the review on the Brazilian edition *A Essência da Filosofia*, by Wilhelm Dilthey, written by Guilherme José Santini, professor at the Instituto Federal do Mato Grosso, who develops a significant research about the author’s theory of history.

We would like to emphasize that, starting this issue, *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, will be meeting requests of its readers and will have a new layout, improving the reading flow. Last but not least, we wish to thank Adèle Planes, Ademir Menin, Katyana M. Weyh, Libanio Cardoso and Rafael Saraiva Campos, whose committed works in the correction and production of the originals were crucial.

Wilhelm Dilthey – O Filósofo das Ciências Humanas¹

Wilhelm Diltheys – Der Philosoph der Geisteswissenschaften

Prof. Dr. Hans-Ulrich Lessing
Ruhr-Universität Bochum²

RESUMO

O impulso filosófico fundamental de Dilthey é uma fundamentação filosófica das ciências humanas. Ele segue esse projeto de uma “Crítica da Razão Histórica”, como ele chegou a chamar seu plano, desde a metade dos anos 60 do século XIX até o final de sua vida em 1911. Essa intenção de uma fundamentação das ciências do homem, da sociedade e da história remete à confrontação da Escola Histórica, cujos representantes principais Dilthey conheceu durante sua época de estudante em Berlim, com o positivismo franco-inglês, ou seja, o empirismo de Comte, Mill e Buckle. O presente texto procura apresentar e comentar detalhadamente esse projeto, que encontrou sua forma mais madura na obra tardia *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas* (1911).

PALAVRAS-CHAVE

Fundamentação filosófica das ciências humanas; Crítica da Razão Histórica; Dilthey

ZUSAMMENFASSUNG

Diltheys philosophischer Grundimpuls ist eine philosophische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Er verfolgt dieses Projekt einer „Kritik der historischen Vernunft“, wie

¹ Tradução do original alemão de Eduardo Henrique Silveira Kisse, revisão técnica Roberto S. Kahlmeyer-Mertens.

² Email: Hans-Ulrich.Lessing@ruhr-uni-bochum.de

er seinen Plan auch genannt hat, seit Mitte der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts bis zu seinem Lebensende 1911. Diese Absicht einer Begründung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte geht zurück auf die Konfrontation der Historischen Schule, deren Hauptvertreter Dilthey noch während seines Studiums in Berlin erlebt hatte, mit dem französisch-englischen Positivismus bzw. Empirismus von Comte, Mill und Buckle. Der Aufsatz versucht dieses Projekt, das seine reifste Gestalt in dem Spätwerk *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1911) gefunden hat, detailliert vorzustellen und zu kommentieren.

SCHLÜSSELDWÖRTER

philosophische Grundlegung der Geisteswissenschaften; Kritik der historischen Vernunft; Dilthey

1.

No dia 14 de Maio de 1884 escreve a mulher do amigo de Dilthey, o Conde Paul Yorck von Wartenburg, a seu irmão: “Os Dilthey vêm no dia de Pentecostes como todos os anos. Ele não tem nada na cabeça a não ser seus escritos filosóficos, que são todos realmente chatos, e infelizmente contagia Paul com esse negócio. Eu quase quero dizer: O que é que eu ganho com isso?! Mas eu o digo *baixo*...” (GRÜNDER, 1970, p.111).

E, de fato, Dilthey era uma pessoa, cujo pensamento circulava quase que exclusivamente em torno de seu trabalho científico. Como nenhum outro, ele representou na história de sua vida o tipo do professor alemão no século XIX. Quase toda a sua vida foi dedicada à pesquisa e ao ensino, bem como ao intercâmbio de pensamento com outros amigos estudiosos. Praticamente tudo era subordinado ao seu trabalho inquieto: sua vida privada e familiar ficava em segundo plano em relação ao primado da pesquisa; viagens de lazer eram utilizadas para o trabalho em projetos de pesquisa já iniciados; suas cartas, mesmo aquelas à família e à noiva, serviam quase sempre também para noticiar sobre trabalhos pendentes ou sobre a perspectiva de novos projetos.

Dilthey era um intelectual à moda antiga, que hoje não seria mais pensável nessa forma. Ele tinha uma instrução e um interesse universais e participava não apenas no desenvolvimento da filosofia e das diferentes ciências humanas, mas também se ocupava com as ciências da natureza modernas, especialmente com a fisiologia.

O período de vida de Dilthey se estende de Biedermeier às vésperas da Primeira Guerra; quando nasceu, Hegel já estava morto há dois anos e Goethe

há um ano e meio. No seu tempo de vida aconteceram muitos desenvolvimentos significativos, quando não até revolucionários em sentido político, econômico, científico-natural e técnico ou cultural: a Revolução de Março de 1848, a Guerra Prússia-Áustria-Dinamarca de 1864, a Guerra Áustria-Prússia de 1866, a Guerra Franco-Alemã de 1870/71, a Fundação do Império de 1871, o Guilherminismo, o Gründerzeit, o crescimento em ritmo acelerado das ciências da natureza que trazia consigo uma série de descobertas e inovações técnicas, bem como a troca de estilo na arte e na literatura do romantismo tardio do Biedermeier, passando pelo realismo, para o naturalismo e o impressionismo.

Wilhelm Dilthey conta – ao lado de Friedrich Nietzsche e Edmund Husserl – como um dos mais importantes filósofos alemães da segunda metade do século XIX e do início do século XX. Seu nome está fortemente conectado com as ciências humanas, a hermenêutica, o desenvolvimento de uma psicologia não naturalista e compreensiva e a concepção de uma tipologia das visões de mundo. Sua vasta obra, que hoje soma vinte e seis volumes das *Obras Reunidas*, é de grande repercussão também internacional.³ Não apenas na filosofia, mas também principalmente na germanística e na história, suas teses são discutidas até hoje. Seus escritos foram traduzidos em diversas importantes línguas, de tal modo que no presente momento existam, entre outras, edições americanas, francesas, russas, japonesas, espanholas e portuguesas da sua obra, bem como uma série de traduções em italiano.

Dilthey apresenta uma filosofia da vida histórico-hermenêutica, e aos conceitos de base da sua filosofia contam “vida”, “vivenciar”, “vivência”, “compreensão”, “estrutura” e “contexto”.

A obra da vida de Dilthey abrange livros e tratados sobre várias das disciplinas filosóficas centrais, especialmente sobre teoria do conhecimento, lógica e metodologia, sobre ética, sobre estética, sobre poética, teoria das concepções de mundo bem como sobre pedagogia e psicologia, que à sua época ainda pertenciam à filosofia. Além disso, ele pesquisava nos âmbitos da história da filosofia, do espírito e da literatura e se ocupava como biógrafo.

³ No presente artigo optamos pelo uso das *Obras Reunidas* de Dilthey (Ges. Schr. editadas por B. Groethuysen et alii, 26 volumes. Leipzig e Berlim, 1914 e seguintes; Stuttgart/Göttingen, 1957 e seguintes; Göttingen, 1970 e seguintes). As obras de Dilthey aqui referenciadas seguirão sob indicação de (em algarismos romanos) volume e de (em algarismos árabes) páginas. Do *Prefácio à Introdução às Ciências Humanas* (Ges. Schr. I) com a numeração das páginas em algarismos romanos minúsculos. Destaques nos textos citados serão reproduzidos com recurso de cursivo.

Da sua obra sobressaem três projetos de vida, que mantiveram por muitos anos sua biografia científica a todo fôlego: um biográfico, um histórico-espiritual e um sistemático-filosófico.

No início da sua carreira acadêmica, está a lida com a vida e a obra do teólogo protestante e filósofo Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, que resultou em 1870 na publicação do primeiro volume de uma grande biografia, intitulada *Vida de Schleiermacher*. Essa história de vida, extensiva e trabalhada a fundo, é ao mesmo tempo uma história brilhante do espírito e da cultura da segunda metade do século XIX na Alemanha. Ela se tornou, para muitos, modelo de pesquisa biográfica e paradigma de descrição científica de vida. Apesar do intensivo trabalho por vários anos, Dilthey não gozou da finalização do segundo volume da biografia, já planejado e anunciado. O volumoso material póstumo sobre esse volume foi publicado apenas em 1966 no volume 16 das *Obras Reunidas*.

Ao final de sua vida, se encontra o projeto dos *Estudos sobre a História do Espírito Alemão*, ao qual Dilthey passou a se dedicar pouco antes da virada do século. Ele tinha a intenção de apresentar o desenvolvimento das ciências, da filosofia, da literatura e da música na Alemanha dos princípios do tempo germânico até o presente. Apesar de ele poder recorrer a uma série de trabalhos já iniciados e, na sua idade, – naquele momento ele já havia passado dos 70 anos – ainda desenvolver uma grande produtividade, não conseguiu neste caso levar o projeto até uma conclusão. Ficou um grande fragmento. No seu espólio se encontram, para além dessas pretensões de pesquisa, que são hoje de pouco interesse e determinados temporalmente pelo projeto de trabalho de Dilthey, milhares de páginas de manuscritos, que foram publicadas apenas em parte em um volume individual e no terceiro volume das *Obras Reunidas*.

No meio da sua obra de vida, não apenas em termos biográficos, mas especialmente sistemáticos, se encontra o projeto de uma fundamentação filosófica das ciências humanas, que ele quis realizar com a sua obra principal, a *Introdução às Ciências Humanas*. O primeiro volume dessa obra foi publicado em 1883 e continha uma introdução substancial à temática, juntamente com bases de sua teoria das ciências humanas, bem como uma grande apresentação de uma história da fundamentação metafísica das ciências humanas. O segundo volume planejado para a *Introdução*, que deveria conter a fundamentação epistemológica, lógica e metodológica, permaneceu do mesmo modo não escrito como o segundo volume da *Vida de Schleiermacher*. Dilthey publicou diversos tratados sobre problemas históricos e sistemáticos e deixou para trás inúmeras elaborações, manuscritos de pesquisa, projetos e fragmentos sobre o tema de uma filosofia das ciências humanas, que apenas em 1982 foi publicada

na seleção do volume 19 das *Obras Reunidas* no âmbito da reconstrução da parte sistemática do segundo volume da *Introdução*.

Dilthey designou esse projeto de uma fundamentação das ciências humanas, com o qual seu nome está associado do modo mais forte possível, também – a exemplo de Kant – como “Crítica da Razão Histórica”. Assim como Kant com sua *Crítica da Razão Pura* fundamentou as ciências matemáticas da natureza, Dilthey também pretendia de maneira plena fundamentar filosoficamente as ciências humanas, i.e. as ciências da realidade sócio-histórica. Mas, diferente de Kant e dos outros epistemólogos modernos, colocava no lugar do sujeito do conhecimento “puro”, i.e. pensado intelectualistamente, abstrato e a-histórico, a vida, i.e. o homem concreto, completo e caracterizado por sua historicidade. (LESSING, 1984).

Em uma famosa passagem de sua obra principal, Dilthey expressou muito palpavelmente essa diferença de sua “filosofia da vida” em relação às principais correntes da epistemologia da Modernidade da seguinte maneira: “Quando se prescinde de abordagens poucas e não consideradas para a educação científica, como as de Herder e Wilhelm von Humboldt, então a epistemologia de até agora, tanto a empírica quanto a de Kant, explicou a experiência e o conhecimento a partir de um fato pertencente à mera representação. Nas veias do sujeito cognoscente que Locke, Hume e Kant construíam, corria não sangue verdadeiro, mas o suco diluído da razão como mera atividade do pensamento. Mas a vida tanto histórica quanto psicológica com o homem completo me levou, na multiplicidade de suas forças, a fundamentar esse ser volitivo, sensitivo e representativo também na explicação do conhecimento e seus conceitos (tais como mundo exterior, tempo, substância e causa).” (DILTHEY, 1914; DILTHEY, 1977). A vida não é uma potência metafísica, mas o primeiro e último fato do filosofar mesmo. De acordo com Dilthey, ela é caracterizada por multilateralidade e impossibilidade de não se poder fundamentá-la, e é para o pensamento, que ele conceitua como uma função da vida, ineludibriável.

A filosofia das ciências humanas de Dilthey é sem dúvida sua realização mais significativa, que também ainda hoje é de grande eminência e atualidade. Com ela, ele persegue a meta de determinar a essência das ciências humanas e delimitar essas ciências das ciências naturais de modo seguro bem como fundamentar um “conhecimento universal do mundo histórico” (DILTHEY, 1927, p. 152), e/ou investigar as condições da universalidade do compreender histórico e cultural. Dilthey não conta ainda como ciências humanas não apenas – como hoje de maneira corrente – as ciências interpretativas, ou seja, a teologia, as filologias, a história da arte e a ciência histórica. Também ciências sociais, do

direito e econômicas pertencem, de acordo com a sua concepção, às ciências do homem.

Ao lado dessa vasta empresa de investigação, a obra de Dilthey abrange outras publicações de significância, que se relacionam em um sentido amplo a esse projeto tanto ambicioso quanto pleno. Eu menciono apenas o tratado sobre poética, *O Fazer do Poeta* de 1887, bem como seus grandes trabalhos sobre a fundamentação de uma psicologia descritiva, as *Ideias Sobre Uma Psicologia Descritiva e Analítica* de 1894 e as *Contribuições para o Estudo da Individualidade* de 1896. Além disso deve-se mencionar os volumosos estudos histórico-espirituais e histórico-científicos sobre a filosofia moderna, que ele publicou a partir do início dos anos noventa. Ademais, Dilthey publicou em 1905 uma *História da Juventude de Hegel*, bem como em 1906 uma coletânea de importantes dissertações histórico-literárias sobre Lessing, Goethe, Novalis e Hölderlin, que, sob o título programático de *A Vivência e A Poesia*, era de significativa influência para a germanística, mas que também era lida pela burguesia letrada. Juntam-se a isso ainda o escrito *A essência da Filosofia* de 1907 e finalmente o tratado de grande influência *Os Tipos da Concepção de Mundo e seu Desenvolvimento nos Sistemas Metafísicos* de 1911, por meio dos quais inúmeras tipologias foram incentivadas na ciência da literatura e da arte, mas também na psicologia.

19

2.

Por volta do final de sua vida, Dilthey procurou trazer, com o seu grande tratado acadêmico *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas* de 1910 (DILTHEY, 1927, p. 77-188), suas reflexões sobre uma filosofia das ciências do homem a uma conclusão. Mas também neste caso não lhe foi permitido fechar a anunciada segunda parte da *Construção*, que deveria conter a teoria do método das ciências humanas propriamente ditas. Apesar de ter permanecido fragmentária, a *Construção* é a contribuição diltheyana mais importante para a teoria das ciências humanas e é ainda hoje de grande significado.

O problema de base científico-filosófico de Dilthey são os fundamentos epistemológicos, lógicos e metodológicos das ciências humanas. E sua pergunta filosófica fundamental é: Como são fundamentadas as ciências humanas, i. e. as ciências do homem, da sociedade e da história, como um – e, em verdade, não apenas em termos metódicos – grupo de ciências autônomo e independente das naturais? A colocação dessa pergunta ganha grande significado, por um lado, de acordo com a consideração de Dilthey, porque o conhecimento das tendências e forças que agem na sociedade bem como das causas de distúrbios

sociais se tornou uma “pergunta da vida para a nossa civilização”. (DILTHEY, 1914, p. 4). Por outro lado, ele quer combater com o seu trabalho de pesquisa as correntes filosóficas que se poderia de modo simplificado indicar como positivismo, cujas características comuns consistem em naturalizar as ciências do homem, i.e. transpor o método das ciências da natureza para as ciências humanas e, com isso, suspender a autonomia desse grupo de ciências e, assim, também a do seu objeto de investigação.

Na base da colocação da pergunta de Dilthey e da busca pela resposta está a convicção de uma diferença sistemática entre natureza e mundo espiritual, i.e. o pensamento fundamental, de que a natureza e o mundo espirituais, ou seja, cultura e história sejam separados por meio de uma diferença fundamental da natureza: A natureza é para nós – como Dilthey diz – “muda” e estranha; o mundo espiritual, por contraposição, é sensível e com significado, é o nosso mundo. Porque nós somos um elemento desse mundo e, estando nele, estamos em casa, ele pode ser entendido. A natureza, por oposição, nos permanece incompreensível, ela pode ser explicada apenas com a ajuda de sentenças causais.

Enquanto a natureza é estruturada por meio de relações causais puras, a realidade espiritual ou cultural é, no contrário, caracterizada por meio de liberdade e historicidade. Daí ser a “construção” das ciências da natureza e do homem diferente, e, conseqüentemente, – segundo a tese de base diltheyana – também o método das ciências humanas tem que ser outro que o das ciências naturais.

Esse problema de uma abrangente fundamentação filosófica das ciências humanas ocupa Dilthey – como já mencionado – por quase toda a sua vida científica. Em sempre novas tentativas ele tentou elaborar uma filosofia das ciências humanas, sem, contudo, conseguir completar seu projeto muito ambicioso e aparentemente exageradamente tenso de uma fundamentação.

Na elaboração da teoria de Dilthey, distinguem-se a bruto modo duas fases. A primeira é construída pelo que circunda a sua obra *Introdução às Ciências Humanas* (meados da década de 70 até 1896), cujo primeiro – e único – volume foi publicado em 1883; a segunda fase pelo já mencionado grande tratado acadêmico tardio *A Construção do Mundo Histórico das Ciências Humanas* (1910) e pelos textos que surgiram na preparação ou na intenção da continuação planejada deste escrito (1904-1911).

Posto que a fundamentação sistemática das ciências humanas, que abarca uma epistemologia, uma lógica e uma teoria do método, e que deveria constituir o cerne do segundo volume da *Introdução*, que não foi levado ao fim, exceto por algumas redações publicadas da sua circunscrição sistemática e de

uma série de rascunhos de disposição, projetos e elaborações que se encontravam no espólio deixado, me orientarei a seguir extensivamente pela composição tardia da filosofia das ciências humanas de Dilthey e buscarei apresentar os pensamentos essenciais, que talvez nem sempre sejam fáceis de se seguir.

No ponto central das considerações e análises de Dilthey está a tentativa de se produzir um conceito de ciências humanas bem como elaborar a diferenciação do construir nas ciências naturais e nas humanas e a estrutura lógico-metodológica das ciências humanas. Sua empreitada de fundamentação tem parte tanto de uma filosofia da vida quanto de uma hermenêutica, se encontrando seu ponto de partida na vida e na compreensão (DILTHEY, 1927, p. 117), e Dilthey procura mostrar que e como as ciências humanas são fundadas na vivência e na compreensão. (DILTHEY, 1927, p. 118).

Dilthey inicia o ponto de partida das suas discussões com o fato de que, paralelamente às ciências da natureza, se desenvolveu um grupo de ciências, na verdade “saídas da natureza, da tarefa da vida mesma”, e que estão entrelaçadas por meio de um objeto em comum. Esse objeto em comum é “a raça humana” (DILTHEY, 1927, p. 79) ou a “humanidade ou a realidade humano-social-histórica”. (DILTHEY, 1927, p. 81).

Deste modo, o “tipo da relação” a esse “fato da humanidade” (DILTHEY, 1927, p. 81) que vige nas ciências humanas é decisivo para o avanço da análise e a tentativa de se apresentar um conceito de ciências do homem, porque também algumas ciências naturais, tal como a fisiologia, têm o homem como seu objeto de pesquisa.

A relação que as ciências humanas mantêm com o seu objeto é – assim afirma Dilthey – compreensiva. O lado físico dos processos humanos é “reprimido” por elas “ao mero papel de condições, de meio de entendimento”, i. e. – com outras palavras – “é a direção à reflexão sobre si mesmo, é a marcha da compreensão de fora para dentro”, por via da qual as ciências humanas são caracterizadas na sua prática de investigação. Como Dilthey afirma, essa tendência agente nas ciências humanas “faz uso de cada expressão de vida para a apreensão do interior, da qual ela provém”. Para as ciências humanas é agora significativo que os processos externos investigados por elas, tais como os históricos, surjam de uma vivência a elas imanente. E essa tendência ao apenas “vivenciável, inacessível aos sentidos” não é carregada de fora para dentro da vida, mas já está “fundada na vida mesma”, pois – de acordo com a sua tese – “neste vivenciável está contido cada valor da vida, em torno deste gira todo o ruído da história”. (DILTHEY, 1927, p. 82).

Nessa passagem se mostra a diferença decisiva em relação à natureza: “Aqui entram propósitos, dos quais a natureza nada sabe. A vontade elabora desenvolvimento, concepção. E neste mundo criador, responsável, soberano e que se move em nós, e apenas nele, a vida tem seu valor, seu propósito e seu significado.” (DILTHEY, 1927, p. 82) Como Dilthey formula complementarmente em outra passagem, o objeto das ciências humanas surge verdadeiramente “apenas por meio de uma relação especial com a humanidade, que [...] é fundada na sua essência”. (DILTHEY, 1927, p. 84).

As ciências naturais pesquisam as sentenças do mundo físico, ou seja, constroem o objeto da natureza “como uma ordem de acordo com sentenças”, tendo em conta que Dilthey reafirma a auto eliminação do pesquisador como condição necessária desta pesquisa. O “caráter de vivência” de nossa experiência da natureza é eliminado em favor de um “entendimento abstrato” da natureza “segundo as relações de espaço, tempo, massa e movimento”. (VII, p. 83).

Em oposição a isso está a tendência das ciências humanas. Aqui o homem se volta “à vida, a si mesmo”. Ciências humanas são, com isso, caracterizadas por esse “retorno do homem à vivência, [...] à vida, na qual aparecem apenas significado, valor e propósito”. (DILTHEY, 1927, p. 83).

Ao lado da natureza, que, por meio das ciências da natureza, se tornam para o homem “o centro da realidade”, surge assim um segundo centro: “Tudo que vem de encontro à humanidade, que ela criou e do que ela trata, os sistemas de propósitos, nos quais ela corre solta, as organizações exteriores da sociedade, às quais os homens individuais se agrupam – tudo isso contêm apenas aqui uma unidade. A partir do dado por meio dos sentidos na história da humanidade, a compreensão retorna àquilo que nunca se dá nos sentidos e ainda assim se efetiva e se expressa nesse exterior”. (DILTHEY, 1927, p. 83).

Meta das ciências humanas é uma “reflexão do homem sobre si mesmo”, e a compreensão se torna assim o seu conceito de base. Na compreensão existe, segundo Dilthey, uma relação “entre a aparição exterior dos sentidos da vida e aquilo que ela traz, que nela se expressa” (DILTHEY, 1927, p. 83), e objetos da pesquisa das ciências humanas se diferenciam assim dos objetos da natureza, já que eles – tal como o homem mesmo – sempre “[contêm] a relação de um lado exterior sensível a um extraído dos sentidos e, com isso, interno”. (DILTHEY, 1927, p. 84).

Esse interior, o próprio objeto das ciências humanas, é o “espírito”, que está em correlação àquilo que Dilthey chama de “expressão”. Partes da realidade cultural – Dilthey cita como exemplo os elementos da esfera do direito (DILTHEY, 1927, p. 84) – são “expressão” cada uma de “contextos”

específicos, que articulam interesses de comunidades. A compreensão desse espiritual – de acordo com Dilthey – “não é conhecimento psicológico”, mas muito mais “o retorno a uma construção espiritual desde uma estrutura própria a ele e legitimidade”. Dito de outro modo: o objeto da jurisprudência, que vale de exemplo para o complexo das ciências humanas, não é idêntico aos “fatos e dados, por meio dos quais e nos quais o direito acontece”. Eles se tornam objeto das ciências do homem apenas no que elas “realizam o direito”. (DILTHEY, 1927, p. 85).

O mesmo vale para de algum modo também para os estudos de literatura. Ela se interessa não pelo “lado exterior” da literatura, i. e. pelas letras trazidas em sentenças em sequência, impressas por máquinas, mas seu interesse se direciona à relação desse contexto óbvio de palavras com o que é expresso nelas”. Expresso num texto de uma poesia são, segundo Dilthey, “não os processos internos no poeta, mas sim um contexto neles criador, mas deles separável”. O objeto com o qual a ciência da literatura ou a poética lidam é consequentemente “totalmente diferente de processos psíquicos no poeta ou no seu leitor”. No texto investigado muito mais “se realiza um contexto espiritual que entra no mundo dos sentidos e que nós compreendemos por meio do retorno partindo desse mundo dos sentidos”. (DILTHEY, 1927, p. 85).

23

Diferentes processos constituem, com isso, as tendências científicas divergentes: no conhecimento nas ciências naturais “surge” o objeto físico, na compreensão nas ciências humanas o objeto espiritual. Se a humanidade fosse meramente percebida e conhecida ao modo das ciências da natureza – seguindo o argumento de Dilthey -, ela permaneceria apenas como um objeto físico; ela se torna um objeto das ciências humanas apenas no que, como objeto das ciências humanas ela surge apenas “conquanto estados humanos sejam vivenciados, enquanto eles alcancem em exteriorizações de vida a expressão e no que essas expressões sejam compreendidas”. (DILTHEY, 1927, p. 86).

As ciências humanas tem o seu solo assim no “contexto de vivência, expressão e compreensão” (DILTHEY, 1927, p. 86), e uma ciência pode por conseguinte ser tida como parte das ciências humanas, “quando seu objeto nos for acessível pela relação que é fundada no contexto de vida, expressão e compreensão”. (DILTHEY, 1927, p.87). O motivo decisivo, pelo qual as ciências do mundo sócio-histórico, segundo Dilthey, possam com direito ser apontadas como ciências humanas, reside por consequência nessa tendência a se “retornar da humanidade, do espírito objetivo realizado por ela ao criador, valorizador, capaz de lidar e de se expressar, objetivador de si. (DILTHEY, 1927, p. 87).

A vivência e a compreensão constroem a base das ciências humanas, seu objeto é a esfera da expressão, o espírito objetivo, o espiritual expresso ou

objetivado, i. e. o mundo espiritual. As ciências humanas geram “o conhecimento objetivo do mundo espiritual” na base de vivência e compreensão por uma “sequência gradual de desempenhos”. (DILTHEY, 1927, p. 88). E a análise dessa sequência de desempenhos se localiza no ponto central da teoria das ciências humanas propriamente dita de Dilthey, que se localiza no centro da *Construção* e que ele – por assim dizer, paradigmaticamente – desenvolve com o exemplo das ciências humanas.

Com a sua tentativa de um “conhecimento da possibilidade do saber objetivo nas ciências humanas” (DILTHEY, 1927, p. 114), Dilthey direciona a colocação da pergunta epistemológica às ciências do homem, que não foi colocada por Humboldt, Gervinus, Ranke e Droysen nas suas contribuições a uma teoria da história. (DILTHEY, 1927, p. 112-115). Com isso, ele posiciona sua própria tentativa de solução da tarefa de “fazer valer o questionamento da história em oposição a um tal puramente epistemológico e lógico” (DILTHEY, 1927, p. 115) dentro de um movimento científico, que, diferentemente daquelas orientações filosóficas que procuravam abordar a tarefa colocada fazendo recurso a Kant e Fichte ou Hegel (DILTHEY, 1927, p. 115 e seguintes), “rejeita todo princípio transcendental e metafísico para o entendimento do mundo espiritual”. Essa orientação, a qual Dilthey inclui também o positivismo de Comte e de Mill, “nega o valor do método transcendental e metafísico”. Ela nega cada saber de um valor incondicionado, de uma norma válida por excelência, de um plano divino ou de um contexto de razão fundado no absoluto. Essa visão empírica radical tem também consequências metodológicas: “No que ela reconhece sem fronteiras a relatividade de cada dado humano, histórico, ela tem como sua tarefa ganhar, a partir da matéria do dado, ganhar um saber objetivo sobre a realidade espiritual e o contexto de suas partes. Apenas a combinação dos diferentes tipos do dado e dos diferentes modos de procedimento lhe permanecem à disposição para a solução dessa tarefa.” (DILTHEY, 1927, p. 116).

Para a análise concreta da construção das ciências humanas, o seu fundamento na vivência e na compreensão é decisivo. Com isso, a explicação sobre a compreensão é de especial importância. A principal determinação da compreensão é a constatação de que ela penetra em expressões de vida estranhas através de uma – como Dilthey a chama – “transposição da plenitude das próprias vivências”. O vivenciar, ou seja, as vivências se tornam assim a primeira pressuposição para a possibilidade da compreensão. A compreensão tem a ver, como todas as operações nas ciências humanas, com “sentido e significado, que eles (os fatos exteriores, HUL) adquiriram através do efeito do

espírito”, e cada operação das ciências humanas “serve à compreensão, que abrange esse significado, esse sentido”. (DILTHEY, 1927, p. 118).

A compreensão não é – como Dilthey afirma – apenas um comportamento metódico especial; o exterior, que constitui o objeto da compreensão, não é apenas objeto da natureza, i. e. o objeto das ciências da natureza, mas se diferencia deste: “O espírito se objetivou neles [nos objetos exteriores, HUL], propósitos se construíram neles, valores neles se realizaram, e exatamente este espiritual, que se construiu neles, abrange a compreensão.” (DILTHEY, 1927, p. 118).

Diferentemente do conhecimento das ciências naturais, “a totalidade da compreensão da nossa vida é sempre presente” na compreensão. Para além disso, existe entre os objetos exteriores, nos quais o espiritual se realizou, e eu, o compreendedor, uma “relação de vida”: “Sua finalidade é baseada no meu estabelecimento de propósitos, sua beleza e bondade na minha valoração, sua compreensibilidade no meu intelecto.” Além disso – diferentemente das ciências naturais – os conceitos, os juízos universais e as teorias gerais não são hipóteses sobre algo a que nós relacionamos impressões exteriores, mas muito mais “descendentes da vivência e da compreensão”. (DILTHEY, 1927, p. 118).

Assim vem à tona a diferença fundamental entre as ciências naturais e as ciências humanas e suas construções. Na natureza exterior o contexto é “submetido às aparências em uma ligação de conceitos abstratos”, o contexto da natureza é, com isso, abstrato. O conceito do mundo espiritual, por outro lado, é vivenciado e compreendido posteriormente, o contexto anímico e histórico é, assim, vívido, saturado de vida. (DILTHEY, 1927, p. 119). Enquanto as ciências da natureza completam os fenômenos por meio de projeção de pensamento (*Hinzugedachtes*), as ciências humanas classificam, no que elas “traduzem de volta” a realidade exterior humano-histórico-social “à vivacidade espiritual da qual ela se originou”. Nas ciências da natureza se recorre à fundamentos de explicação hipotéticos para a individuação, nas ciências humanas “as causas” da individuação são experimentadas “na vivacidade”. (DILTHEY, 1927, p. 120).

As ciências humanas repousam – com Dilthey explica – na “relação de vivência, expressão e compreensão”. A vida, i. e. “um contexto que abrange o gênero humano” ou “um fato próprio ao mundo humano”, é a quintessência daquilo que nos “vem ao encontro em vivência e compreensão”. (DILTHEY, 1927, p. 131). Entretanto a vida é, para Dilthey, não apenas o ponto de partida das ciências humanas, mas também da filosofia. (DILTHEY, 1927, p. 131).

As ciências humanas são caracterizadas de início por essa relação com a vida, i.e. elas partem – como Dilthey indica – “da vida e do individual e do coletivo”, pois “vida, experiência de vida e ciências humanas se encontram num

constante contexto interno e interação”,⁴ o que Dilthey expressa por meio da sua famosa fórmula “Vida abrange vida”. (DILTHEY, 1927, p. 136).

Também aqui vale uma profunda diferença em relação às ciências naturais: enquanto “o contexto entre vida e ciência” é constitutivo para as ciências humanas, o pensamento das ciências da natureza é apartado do nosso relacionamento diário com a natureza e os seus desempenhos são – segundo Dilthey – “esotéricos”. (DILTHEY, 1927, p. 136).

Porque as ciências humanas se baseiam no contexto de vivência, compreensão e experiência de vida, essa saída desde a vida o “primeiro trato essencial na estrutura das ciências humanas”. (DILTHEY, 1927, p. 137). A segunda relação fundamental é exposta quando uma análise seguinte da compreensão mostra que, por um lado, à condição fundamental pertence uma “experiência de base da totalidade”, que consiste entre indivíduos. (DILTHEY, 1927, p. 141). Por outro lado, a compreensão, entretanto, precede “o aproveitamento de *verdades* das ciências humanas” (DILTHEY, 1927, p. 142), o que Dilthey elucida de modo exemplar na tarefa da compreensão de uma pessoa histórica, pois uma tal tentativa de compreensão tem que remeter a resultados gerais de pesquisas que dizem respeito ao pano de fundo histórico, político ou religioso da figura a se compreender.

Dilthey consegue, com isso, manter a dupla relação que reside na compreensão: “O compreender pressupõe uma vivência e a vivência se transforma em experiência de vida apenas no que o compreender guia para fora da estreiteza e da subjetividade da vivência à região do todo e do geral. E assim a compreensão demanda da personalidade individual para a sua completude o saber sistemático, tal como, por sua vez, o saber sistemático é dependente da apreensão vivencial da unidade de vida individual.” (DILTHEY, 1927, p. 143).

Com isso, a partir do processo de compreensão, tudo nas ciências humanas é determinado por meio da “relação de dependência mútua”. (DILTHEY, 1927, p. 143). Uma interação constitutiva, reciprocidade ou circularidade determina desse modo, em oposição à construção linear das ciências da natureza, a construção das ciências humanas.

Assim, a segunda relação fundamental é essa “circulação de vivência, compreensão e representação do mundo espiritual em conceitos gerais”. (DILTHEY, 1927, p. 145). E essa relação fundamental é também de grande significância em termos metódicos: Já que, partindo do compreender, vivência, vivência póstuma e verdades gerais estão ligadas, o método das ciências humanas se move em uma “dupla direção”: “Indo em direção ao único, ele vai

⁴ Para mais informações sobre o conceito de experiência de vida, Cf. VII, p. 132 e seguintes.

da parte para o todo e, de volta, deste para a parte, e em direção ao geral, consiste a mesma interação entre este e o individual.” (DILTHEY, 1927, p. 146). Essa interação entre parte e todo é também indicada como “círculo hermenêutico”, que é de significado central tanto para ontologia fundamental de Heidegger como para a hermenêutica filosófica de Gadamer.

Paralelos interessantes com a filosofia da cultura moderna, como em Ernst Cassirer, surgem agora, quando Dilthey fala sobre o campo do objeto das ciências humanas, que se opõem como polo à subjetividade da vivência. Dilthey chama esse campo do objeto de “objetivação” ou “objetivação da vida”. Com esses conceitos, Dilthey aponta para a “objetividade da vida”, i.e. sua “exteriorização em múltiplos contextos estruturais”. Isso é – em outras palavras – “o reino exterior do espírito”, a “manifestação da vida”, essa “realidade exterior do espírito”. Essa “realização do espírito no mundo dos sentidos” alcança “da fugidia expressão à soberania secular de uma constituição ou de um livro de leis”. (DILTHEY, 1927, p. 146).

Essa objetivação da vida contém em si uma “multiplicidade de ordens seccionadas” (DILTHEY, 1927, p. 147), que se tornam objeto do “sistema das ciências humanas do homem, que se constituem autonomamente”, e que tematizam “língua, economia, estado, religião e arte”. (DILTHEY, 1927, p. 146).

Com a introdução do conceito de objetivação da vida, Dilthey pode completar seu conceito das ciências humanas: “Sua extensão abrange tanto quanto a compreensão, e a compreensão tem agora seu objeto uniforme na objetivação da vida.” Ou, com outras palavras: “Apenas o que o espírito produziu ele entende. A natureza, o objeto das ciências humanas, abrange a realidade produzida independentemente do efeito do espírito. Tudo em que o homem, em sua ação, imprimiu sua marca, monta o objeto das ciências humanas.” Isso significa “que *tudo no que o espírito se objetivou* cai no âmbito das ciências humanas.” (DILTHEY, 1927, p. 148).

No entanto, esse reino do “espírito objetivo” (DILTHEY, 1924, p. 148) é agora, segundo Dilthey, não com em Hegel, uma construção metafísica, e Dilthey não empreende a tentativa de se entender o espírito objetivo racionalmente. Mas sim ele busca compreendê-lo através de um retorno ao “contexto de estrutura das unidades de vida, que continuam na sociedade”. (DILTHEY, 1927, p. 150). Desta maneira, o “indivíduo ator” se torna produtor do espírito objetivo, e “nele são apreendidos língua, costume, cada modo de forma de vida, de estilo de vida tanto quanto família, sociedade civil, estado e direito”. (DILTHEY, 1927, p. 151) Por outro lado, contudo, o indivíduo se encontra em contextos históricos e sociais, i. e. é elemento do espírito objetivo.

O homem é, assim – como o filósofo da cultura Michael Landmann formulou – “criador e criatura da cultura”. (LANDMANN, 1961).

As ciências humanas investigam esse “mundo do espírito, o mundo tanto quanto o mundo social”. (DILTHEY, 1927, p. 152). Com isso, o mundo social é objeto das ciências chamadas por Dilthey de ciências do sistema da cultura e ciências da organização exterior da sociedade. Fazem parte dos sistemas da cultura “economia, direito, filosofia, arte, religião”. Elas indicam “contextos do efeito de diferentes pessoas com desempenho em comum”. (DILTHEY, 1927, p. 153).

Dilthey entende mundo espiritual como um contexto de efeito ou como um contexto “que está contido em seus *produtos* duradouros” e as ciências humanas “têm seu objeto nesse contexto de efeito e suas criações”. (DILTHEY, 1927, p. 153).

Esse contexto do efeito do mundo espiritual possui sua diferença em relação à relação causal da natureza, posto “que ele produz *valores* e realiza *propósitos*. E, em verdade, não ocasionalmente, não aqui e ali, mas sim é justamente a estrutura do espírito em seu contexto de efeitos no fundamento do entender a produção de valores e a realização de propósitos.” Daí Dilthey se sentir no direito de chamar isso de “caráter imanente-teleológico dos contextos de efeitos espirituais”. (DILTHEY, 1927, p. 153).

Nas considerações dos contextos de efeito do mundo espiritual, é decisivo que Dilthey os leve de volta, bem como os variados sistemas da cultura, ao contexto da estrutura da vida anímica, fundamentando-a antropológico-psicologicamente.

Por conseguinte, são os “portadores dessas criações contínuas de valores e bondades no mundo espiritual [...] indivíduos, sociedades, sistemas de cultura, nos quais os individuais agem em conjunto”. (DILTHEY, 1927, p. 153s.) O agir em conjunto dos indivíduos nos sistemas da cultura individuais é, de acordo com Dilthey, “determinado no que eles se subsumam a regras para a realização e valores e se coloquem propósitos. Com isso, em cada modo do agir em conjunto está uma relação de vida, que se encontra em conjunto com a essência do homem e conecta os indivíduos uns com os outros”. A obtenção dos diferentes contextos de efeito “é determinada por meio do contexto estrutural entre o entender, os estados psíquicos que são expressos na valoração e aqueles que consistem na colocação de propósitos, bondades e normas”. (DILTHEY, 1927, p. 154).

Cada contexto de efeitos realiza, por isso, desempenhos culturais, no que determinados processos em determinados indivíduos estejam ligados a determinados desempenhos (DILTHEY, 1927, p. 166s.), e ele possui uma

determinada estrutura e desenvolvimento. (DILTHEY, 1927, p. 169, p. 172s. e p. 187s.)⁵ E essa criação, que se completa nos indivíduos, nas sociedades, nos sistemas da cultura e nas nações, e a cada vez “sob condições da natureza”, chega às ciências humanas “para a reflexão sobre si mesmas”. (DILTHEY, 1927, p. 154). Ciências humanas são, com isso, instrumentos da auto-reflexão humana e elas abrangem o mundo espiritual “na forma de contextos de efeito”. (DILTHEY, 1927, p. 156).

Ao lado do conceito de objetivação da vida ou do de espírito objetivo, o termo contexto de efeito se torna, deste modo, mais um conceito fundamental da teoria diltheyana das ciências humanas.

Para a teoria de Dilthey é significativo seu entendimento de que é sempre a “tendência ou força do impulso” agente na estrutura do indivíduo, que se comunica “com todas as criações postas em conjunto do mundo espiritual”. (DILTHEY, 1927, p. 157). Essa tendência ou força do impulso não é, contudo, uma energia, força ou potência transcendental, mas sim a estrutura antropológico-psicológica do homem, que Dilthey desenvolve mais detalhadamente no já mencionado livro *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*.

Na pesquisa dos contextos de efeitos individuais, como dos produtos duradouros, provindos desses contextos – Dilthey enumera “imagens, estátuas, dramas, sistemas filosóficos, escritos religiosos, livros de lei” –, entrelaçam-se variados métodos: “Indução, que detecta fatos e seções causais; síntese, que, com ajuda da indução, coloca juntos contextos causais; análise, que separa contextos de efeito individuais; comparação”. (DILTHEY, 1927, p. 158). Paralelamente a essa tendência à pesquisa do contexto, encontra-se nas ciências humanas aquela que comunica regularidades nos contextos de efeito, nos quais também aqui se faz valer a circular ou “hermenêutica” relação fundamental, produzida por Dilthey para as ciências humanas, “de dependência recíproca dos modos de procedência”. (DILTHEY, 1927, p. 158).

CONCLUSÃO

Chegamos a um fechamento. Onde reside hoje para nós o valor da filosofia de Dilthey para as ciências humanas? Após cem anos de um meteórico desenvolvimento e construção teórico-científica, mas também das ciências humanas, ele ainda é significativo? Eu acredito que ele seja, especialmente na

⁵ Dilthey apresentou na Introdução uma análise detalhada dos sistemas da cultura e das organizações exteriores da sociedade. Cf. I, p. 43-86.

nossa situação hoje, de uma atualidade inevitável, não apenas porque ele elaborou os fundamentos das ciências humanas, mas também porque ele quis salvar a independência, a autonomia do mundo espiritual e suas ciências do materialismo de Ernst Haeckel e Ludwig Büchner e do positivismo e do empirismo de Auguste Comte e John Stuart Mill. Já que, como ele dizia, os pensadores citados “mutilam” com o seu naturalismo e suas metodologias de unidade o mundo cultural. (DILTHEY, 1914; DILTHEY, 1977).

Contemporaneamente, encontramos-nos em uma situação assombrosamente parecida com aquela de Dilthey, por volta do fim do século XIX: inúmeras posições naturalistas, começando pela pesquisa do cérebro, passando por representantes da filosofia analítica, até os defensores do neo-materialismo, colocam de modo radical em questão com grande ressonância nas mídias a aceitação/suposição da liberdade da vontade humana e, com isso, a soberania da pessoa, bem como a tese de uma independência do espírito de processos naturais e, assim, a da realidade cultural. A argumentação de Dilthey contra um tal monopólio ou negação naturalista da realidade cultural, hoje em voga, bem como a sua tentativa de fundamentação das ciências humanas como um grupo de ciências autossuficiente, independente das ciências naturais, - assim penso - podem ainda hoje dar um grande impulso em um debate, no qual está em jogo não mais nem menos do que a pergunta central, que vem de encontro a nós todos, acerca do modo como vemos a nós mesmos.

REFERÊNCIAS

- DILTHEY, W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: *Gesammelten Schriften*. Bde. 7. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1927.
- _____. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 6. (Hrsg.) Georg Misch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.
- _____. Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880). In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 18. (Hrsg.) Helmut Johach; Frithof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- _____. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 1. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.
- _____. Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus "Westermanns Monatsheften": Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, verstreute Rezensionen 1867-1884 In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 17. (Hrsg.) Ulrich Herrmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.

GRÜNDER, K. Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. In: *Aspekte und neue Quellen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1970.

LANDMANN, M. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. In: *Geschichts- und Sozialanthropologie*. München/Basel: Reinhardt, 1961.

LESSING, H.-U. Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. In: *Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Freiburg/Munich: Alber, 1984, p.24-54.

Submetido: 27 de agosto de 2018

Aceito: 13 de setembro de 2018

Diltheys Ziel eines "realistischen Systems"

Dilthey's Aim of a "realistic system"

Prof. Dr. Gunter Scholtz
Rühr-Universität Bochum¹

32

ZUSAMMENFASSUNG

Sehr oft wurde Diltheys Philosophie als relativistischer Historismus oder sogar als Irrationalismus kritisiert. Aber das Ziel seines philosophischen Denkens war die Begründung eines „realistischen Systems“, wie er in einer späten Vorlesung erklärte. Wir sehen in seinen Vorlesungen und Entwürfen aus seinem Nachlass, dass er immer gegen radikalen Skeptizismus und Subjektivismus in den Wissenschaften argumentierte. In verschiedenen Anläufen versuchte er zu zeigen, dass die Geistes- und Naturwissenschaften nicht bloße Konstruktionen, sondern fähig sind, die Erscheinungen der inneren sowohl als der äußeren Welt zu erkennen. Wir können seine philosophische Intention „kritischen kognitiven Realismus“ nennen. Er entfaltete sein Denken in ständiger Auseinandersetzung mit den Hauptpositionen der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie seiner Zeit, besonders mit Kantianismus und Positivismus.

SCHLÜSSELDWÖRTER

Diltheys Ziel; realistischen Systems; relativistischer Historismus

ABSTRACT

Very often the philosophy of Dilthey has been criticised as relativistic historicism and even as irrationalism. But the aim of Dilthey's philosophical thinking was to establish a "realistic system" as he explained in a late lecture. In the lectures and drafts of his literary estate we can see that he always argued against radical scepticism and subjectivism in the sciences. In

¹ Email: Gunter.Scholtz@ruhr-uni-bochum.de

several approaches he tried to show that human and natural sciences are not mere constructions but able to understand the aspects of the inner human world as well as the outside world. We can call his philosophical intention "critical cognitive realism". He developed his thoughts in constant analysis of the main positions of philosophy of science and theory of cognition in his time, mainly with Kantianism and positivism.

KEYWORDS

Aim of Dilthey's; realistic system; relativistic historicism

EINLEITUNG

Als Dilthey 1883 seine *Einleitung in die Geisteswissenschaften* publiziert hatte, erblickte Wilhelm Windelband in diesem Werk die Gefahr eines bedenklichen „Historismus“, nämlich eines historischen Relativismus, der alle gültige Wahrheit im Fluss der Geschichte versinken lasse (WINDELBAND, 1919, S. 120), und Edmund Husserl wiederholte und bekräftigte diese Kritik später in seiner bekannten Abhandlung über die *Philosophie als strenge Wissenschaft*. (HUSSERL, 2009, S. 41). In Übereinstimmung damit heißt es dann bei Ernst Troeltsch, Dilthey treibe steuerlos im Reichtum der Geschichte (TROELTSCH, 1921, S. 288), und Georg Lukács nannte Dilthey schließlich einen Irrationalisten, der am Prozess der „Zerstörung der Vernunft“ beteiligt war. (LUKÁCS, 1955). Alle diese bekannten Kritiker kommen darin überein, dass Dilthey kein systematisch denkender Philosoph war und den Anspruch auf gültige Erkenntnis durch die Betonung der Bewegungen des Lebens und der Geschichte unterminierte. Die üblichen Dilthey-Darstellungen können dieser Kritik wenig entgegensetzen, ja sie arbeiten ihr oft in die Hände. Denn sie sehen in Dilthey zumeist einen Lebensphilosophen und „Hermeneutiker“, dessen Lehre ihr Zentrum darin hat, dass die immer neuen Ausdrucksgestalten des Lebens nachzuerleben und zu verstehen seien. Demnach war Dilthey primär auf das rational nicht kontrollierbare Verstehen des Lebens, nicht aber auf die Begründung der Wissenschaften ausgerichtet. Aber damit verfehlt man Diltheys Selbstverständnis. Denn jene Kritik ebenso wie die gewöhnlichen Interpretationen Diltheys passen ganz und gar nicht zu dem, was inzwischen durch die Edition seiner Vorlesungen und nachgelassenen Manuskripte an den Tag getreten ist.²

² Es handelt sich dabei vor allem um die folgenden Bände aus Diltheys *Gesammelten Schriften*: Bde. 18, 19, 20; 24.

In einer seiner letzten Vorlesungen heißt es, es sei von ihm „angestrebt ein realistisches System“. (DILTHEY, 2005, S. 9). Während seiner gesamten akademischen Lehrtätigkeit hat Dilthey immer wieder Vorlesungen zum „System der Philosophie“ gehalten, und er fasste gelegentlich auch den Kern seines Denkens unter dem Titel „System meiner Philosophie“ zusammen. (DILTHEY, 1931). Wer ein *System* anzielt, für den ist Philosophie ein konsistenter Aussagenzusammenhang, und das ist ganz untypisch für Irrationalisten. Und schon gar nicht sollten wir *den* einen Irrationalisten nennen, der auf ein „*realistisches System*“ ausgerichtet ist, also auf ein System, das dem Erfassen der *Realität* dienen will. Im Folgenden werde ich jenen Begriff des „*realistischen Systems*“ genauer zu erläutern versuchen und dabei die These vertreten, dass Dilthey bemüht war, in Abgrenzung von Positivismus und Kantianismus einen erkenntnistheoretischen Realismus zu begründen.

34

1. DIE PHILOSOPHIE IM ZEICHEN DER WISSENSCHAFTEN

Diltheys Philosophie kehrte von Anfang an aller Spekulation den Rücken und wollte stattdessen dem Faktum der Wissenschaften Rechnung tragen. Deshalb faszinierte ihn als jungen Mann, wie er später bekannte, der Positivismus (V, 4). Die moderne Zivilisation war für ihn bereits wissenschaftliche Zivilisation. Man erkennt es schon daran, dass er den Wissenschaften, und besonders den Geisteswissenschaften, stets die Aufgabe übergab, das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft zu leiten: Die „Regelung der Gesellschaft“ und die „Herrschaft über die Natur“ erfolgten durch Wissenschaft. (DILTHEY, 1924a, S. 374). So sollten auch nicht mehr Religion und Theologie, sondern die künftige *Religionswissenschaft* sollte eine Leitungsfunktion übernehmen, wie es in seinem späten, leider Fragment gebliebenen Aufsatz zum „Problem der Religion“ heißt. (DILTHEY, 1924b, S. 303). Die Stellung der Philosophie in dieser wissenschaftlichen Zivilisation hat er am deutlichsten in seiner Abhandlung von 1907 über *Das Wesen der Philosophie* herausgestellt: Sie wird überwiegend zur Philosophie der Wissenschaften. Während die Metaphysik mit ihrem Bemühen, die Rätsel des Lebens und der Welt in wissenschaftlicher, allgemeingültiger Weise zu lösen, endgültig gescheitert sei, bleibe für die neue „unmetaphysische“ Philosophie die wichtige Aufgabe bestehen, über Wesen und Grenzen des Wissens und der Wissenschaften aufzuklären. Deshalb ist für Dilthey die typisch moderne

Philosophie „Theorie des Wissens“ und der Wissenschaften oder „Theorie der Theorien“, und als solche vor allem Logik, Erkenntnistheorie und Methodenlehre. Hier wendet sich „der Blick vom Wirklichen zum Wissen von ihm“. Dilthey unterscheidet nochmals drei Richtungen dieser typisch modernen, „unmetaphysischen“ oder „antimetaphysischen“ Philosophie: a) den Neukantianismus, der sich auf die Erkenntnistheorie konzentriert, b) den Positivismus, der auf eine „Enzyklopädie der Wissenschaften“ abzielt, und c) die Philosophie „als Wissenschaft der inneren Erfahrung oder als *Geisteswissenschaft*“, die im „Streben nach Erfassung der Realität“ gründet und deren „Mittelpunkt die Lehre vom Menschen“ ist. (DILTHEY, 1924a, S. 357-362). Diese dritte Form der nachmetaphysischen Philosophie scheint sich hier schlecht einzufügen, da die Begründung einer Theorie des Wissens doch etwas anderes ist als die Suche nach Realität. Rechtfertigt man aber das Wissen durch seinen Realitätsbezug, wie es Dilthey tut, dann fällt doch beides zusammen. Zu dieser dritten Richtung, so werden wir sehen, gehört auch sein eigenes Denken.

Am Schluss seiner Abhandlung über das Wesen der Philosophie wird unübersehbar deutlich, dass er am Begriff der „systematischen philosophischen Arbeit“ durchaus festhält. Er sieht dieser Arbeit durch die geschichtliche Entwicklung die folgenden drei Aufgaben gestellt: 1. „Grundlegung“ des Wissens und der Wissenschaft, 2. „Begründung und Zusammenfassung der Einzelwissenschaften“, und 3. Auseinandersetzung mit dem tief im Menschen verankerten Bedürfnis nach Metaphysik. (DILTHEY, 1924a, S. 416). Es sind das genau die Probleme, denen er sich auch selbst in besonderer Weise zugewendet hat. (1.) Denn blickt man in seine Vorlesungen über das „System der Philosophie“, nimmt die Grundlegung des Wissens und der Wissenschaften den breitesten Raum ein. Er trug sie unter dem Titel „Logik“ oder „Logik und Erkenntnistheorie“ vor, und es ging ihm in immer neuen Ansätzen darum, die logischen Formen mit dem Gehalt der Erfahrung zu verknüpfen. (DILTHEY, 1990; DILTHEY, 2005). Da seine Erkenntnistheorie auch Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen usw. einbezieht, berührt sie sich mit seiner Psychologie, die ebenfalls der Grundlegung der Geisteswissenschaften dient. (DILTHEY, 1997; DILTHEY, 2005). (2.) Als philosophische Begründung der Einzelwissenschaften und als „Theorie der Theorien“ (DILTHEY, 1924a, S. 408) sind sodann besonders Diltheys Vorlesungen und Schriften zur Grundlegung der Geisteswissenschaften zu nennen.³ Eine Zusammenfassung und Systematisierung der Einzelwissenschaften hat er schon in seiner ersten System-Vorlesung entworfen. (DILTHEY, 1990). Und dazu gehört auch die

35

³ Neben der Dilthey (1914), Dilthey (1927) und Dilthey (1990, S. 127-164), siehe auch: Dilthey (1982).

„Enzyklopädie der Geisteswissenschaften“, wie er sie in einer Vorlesung von 1883 skizzierte. (DILTHEY, 1990, S. 52). Als Zusammenfassung der Ergebnisse können sodann auch seine *Einleitung in die Geisteswissenschaften* und seine Abhandlungen über die *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (II) betrachtet werden, denn überall ist hier sein Gedanke einer „historischen Forschung in philosophischer Absicht“ wirksam, welche er an die Stelle der vormaligen Geschichtsphilosophie bringen wollte. (DILTHEY, 1914, S. 94). (3.) Was die Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Bedürfnis des Menschen nach Auflösung der Lebensrätsel betrifft, so hat Dilthey die Wurzeln und die Probleme der Metaphysik in einer eigenen „Philosophie der Philosophie“, nämlich in seiner „Weltanschauungslehre“ aufzuzeigen versucht (DILTHEY, 1931), die ebenfalls zu seiner systematischen Philosophie hinzugehört.

Dilthey hat also sehr wohl an Sache und Begriff der systematischen Philosophie festgehalten, und die ersten Bestimmungen des „realistischen Systems“ sind die folgenden: Es handelt sich zentral um eine Philosophie des Wissens und der Wissenschaften, die deren Anspruch, die Realität zu begreifen, rechtfertigen will und die keinen eigenen Gegenstandsbereich jenseits oder neben den Wissenschaften zu haben behauptet. Die Philosophie durchdringt und reflektiert nur das bereits bekannte Wissen und seine Folgen. Dilthey drückt das gelegentlich so aus: „Die Philosophie analysiert, aber produziert nicht“. (DILTHEY, 1931, S. 176). Da diese Philosophie die Einzelwissenschaften als Organe der Wahrheit anerkennt, ist sie eng mit ihnen verbunden: beide sind auf Realitätserfassung ausgerichtet. Schon in seiner ersten System-Vorlesung von 1865 *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* nennt Dilthey seinen Studenten für die „realen Wissenschaften des Geistes“ – z.B. für die Ästhetik – nicht nur Literatur aus dem Bereich der Philosophie, sondern auch aus den Natur- und Kunstwissenschaften. (DILTHEY, 1990, S. 30). Das „realistische System“ also denkt sich nichts aus, sondern wendet sich der Form und dem Gehalt der Einzelwissenschaften zu.

Fragt man, warum die siegreichen Einzelwissenschaften nicht ganz autonom fortbestehen können, sondern ergänzend die philosophische Reflexion oder – wie Dilthey lieber sagt – die „Selbstbesinnung“ benötigen, erhält man von ihm zwei Antworten: 1. Die arbeitsteilige Forschung führt zu einer Spezialisierung und Differenzierung der Disziplinen, die keinen Überblick und keine Orientierung mehr erlauben. Um dem Einzelnen und der Gesellschaft zu helfen, praktische Probleme zu bewältigen und das Leben zu meistern, bedarf

es einer Instanz, die der Spezialisierung entgegenwirkt und die Wissensgebiete zusammenführt. Dieses Amt der Integration übergibt Dilthey der Philosophie, und deshalb fordert er einer „Enzyklopädie“ der Wissenschaften und möchte herausgearbeitet wissen, dass die Einzelwissenschaften eigentlich ein „System“ bilden. 2. Die Wissenschaften bedürfen einer „Grundlegung“, die aufweist, dass sie in der Tat realitätshaltiges, verlässliches Wissen bieten können. Denn das wird keineswegs allgemein anerkannt, vielmehr sind die Wissenschaften auch in der Moderne von einem prinzipiellen Skeptizismus begleitet. Dieser Skeptizismus, der nach Dilthey „heut allgegenwärtig alles durchdringt“ und „alles Feste auszuhöhlen scheint“ (DILTHEY, 1990, S. 259), ist bedenklich, da für die moderne Gesellschaft solides Wissen nötig ist. Produzierte die Wissenschaft nur Schein, dann verliert sie ihre Autorität, und es tritt der Streit der Weltanschauungen an ihre Stelle. Wenn die Gesellschaft zur Wissensgesellschaft wird, und davon ist Dilthey überzeugt, dann müssen die Wissenschaften ihr Rückgrat sein, und deshalb müssen sie sich als stabil erweisen und als verlässlich anerkannt sein.

37

Das aber ist durch die herrschenden Philosophenschulen, durch Positivismus und Neukantianismus, nicht gewährleistet, und deshalb führt Dilthey gegen diese Philosophien seinen Gedanken eines „realistischen Systems“ kritisch ins Feld. Beide bezweifeln, die Realität selbst erfassen zu können – der Positivismus begnügt sich mit der Relation zwischen den Dingen und der Kantianismus mit ihren Erscheinungen –, und beide klammern die Geisteswissenschaften aus oder können ihnen nicht wirklich gerecht werden. Gerade das ist für die Gesellschaft abträglich, da für ihren Bestand und ihre Fortentwicklung diese Wissenschaftsgruppe inzwischen wichtiger wurde als die Naturwissenschaften. (DILTHEY, 1914, S. 4). Dilthey sagt hier etwas, was gerade heute sehr ungewöhnlich klingt, aber dennoch sehr bedenkenswert sein dürfte. Denn während man die Geisteswissenschaften oft als „Luxuswissenschaften“ oder nur als bloße „Literatur“ betrachtet, dürften die wichtigsten Probleme in der globalisierten Welt – Kampf der Kulturen, Kampf um Ressourcen, Zerstörung der Natur – nicht von den Naturwissenschaften gelöst werden können, sondern eher in den Geistes- und Sozialwissenschaften diskutiert werden. (Beide Bereiche fallen bei Dilthey noch unter den selben Begriff).

Dilthey sieht das Grundproblem von Kantianismus und Positivismus darin, dass sie beide eine ganze Realitätsschicht, die Welt der inneren Erfahrung, nicht berücksichtigen, worin er die Basis der Geisteswissenschaften erblickt. Deshalb fasst er den Begriff der Erfahrung so weit, dass auch die innere Erfahrung, die Erfahrung in den Bereichen des Fühlens, Wollens und

Denkens, als Realitätserfahrung anerkannt ist. Entsprechend beginnt er die Selbstcharakterisierung seines Denkens mit dem Satz: „Der *Grundgedanke meiner Philosophie* ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit.“ (DILTHEY, 1931, S. 171). Das „realistische System“ also stellt den Anspruch, erstmals die Realität in ihrem ganzen Umfang zu berücksichtigen, indem auch die *innere* Welt als reale Welt zur Geltung gebracht wird. Allein dadurch könne den Geisteswissenschaften eine Grundlage geschaffen werden. Im *Aufbau der geschichtlichen Welt* finden wir erläuternde Beispiele für diese These. Hier heißt es, es sei gerade die innere, die nicht sichtbare, sondern die nur nacherlebbare Welt, um die sich der „ganze äußere Lärm der Geschichte“ drehe. (DILTHEY, 1927, S. 182). Der Satz mag in den Ohren von manchen Historikern sehr idealistisch klingen. Aber wenn man bedenkt, dass die Handlungsmotive der Menschen tatsächlich im Bereich der Gedanken, Gefühle und des Willens liegen – geplante Daseinsvorsorge, Hunger, Machtgier, Neid, Angst, Freiheitsdrang, Gerechtigkeitsforderungen usw. – , dann wird man meines Erachtens Dilthey zustimmen können.

38

Dass Dilthey die Welt der inneren Erfahrung zur Anerkennung bringen wollte, ist so eindeutig, dass in der Forschung niemand Zweifel daran äußerte. Schwieriger dürfte die Frage sein, ob laut Dilthey die Wissenschaften auch die Realität der Außenwelt erreichen und begreifen können oder ob sie sich mit der Konstruktion einer von ihr aufgebauten Erscheinungswelt begnügen müssen. Dieser Frage werde ich im Folgenden etwas näher nachgehen und zu erläutern versuchen, dass Dilthey in immer neuen Überlegungen den Realitätsgehalt unseres Wissens aufweisen wollte, und zwar in den Geistes- und Naturwissenschaften gleichermaßen. Der Kern des angestrebten „realistischen Systems“ scheint mir nämlich ein kritischer erkenntnistheoretischer Realismus zu sein, der vom Feld der unverkürzten Erfahrung ausgehend den Realitätsbezug aller Wissenschaften aufweisen möchte.

2. DILTHEYS ERKENNTNISTHEORETISCHEN REALISMUS

Dilthey war kein Schüler einer der im 19. Jahrhundert herrschenden Philosophenschulen, sondern er war durch sein Studium der Werke Friedrich Schleiermachers und durch seinen Lehrer Adolf Trendelenburg geprägt. Beide vertraten eine Theorie, nach welcher das menschliche Erkennen wachsend die reale Welt zu erkennen fähig ist, und deshalb finden wir bei ihnen auch

nirgends den Gedanken eines unerkennbaren „Dings an sich“ wie bei Kant. Schleiermacher erklärte in seiner *Dialektik* das Wissen als Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein und entwarf ein System der Korrespondenz zwischen den Begriffen und Urteilen auf der einen Seite mit den realen Kräften und ihrer Wechselwirkung auf der anderen. Die Bedingung für die Möglichkeit der Zusammenstimmung des Denkens (oder des Idealen) mit dem Sein (oder dem Realen) fand er im absoluten Grund oder Gott, der nicht erkennbar sei, aber in jedem Wissen als Möglichkeit jener Zusammenstimmung vorausgesetzt werden müsse. (SCHLEIERMACHER, 2002). Schleiermacher sah diesen Grundgedanken schon bei Platon und zwar besonders im Dialog *Sophistes* ausgesprochen. (SCHLEIERMACHER, 1995). Auch Trendelenburg, ein Schüler Schleiermachers, hielt an dem Gedanken fest, dass das Denken mit dem Sein im Wissen zur Übereinstimmung komme, stützte sich für die Begründung aber auf Aristoteles. Die Lösung für das Grundproblem jener Korrespondenz sah er in der Bewegung: Weil die Denkbewegungen mit den bewegten realen Kräften korrespondierten, sei Realitätserkenntnis und damit echtes Wissen möglich. Trendelenburg berücksichtigte schon mehr als Schleiermacher den geschichtlichen Prozess, in dem das Denken seine Kategorien und logischen Formen erst in der permanenten Auseinandersetzung mit der realen Welt sich erarbeitet. (TRENDELENBURG, 1840; TRENDELENBURG, 1846). Aber beide Philosophen verfolgten ein ähnliches Ziel: Sie wollten mit dem Rückgriff auf die antike Philosophie den modernen Subjektivismus und die nur konstruierende spekulative Philosophie überwinden; beide verbanden deshalb die Philosophie eng mit den empirischen Wissenschaften. Und da beide das Denken für fähig hielten, das Sein jenseits des Denkens zu ergreifen, war bei ihnen die Logik mit der Metaphysik verbunden. Es bedarf einer Instanz oder Klammer, die jene Zusammenstimmung des Denkens mit dem Sein möglich macht. – Dilthey übernimmt diese Ausrichtung der beiden Philosophen insofern, als auch er dem Wissen die Fähigkeit zuspricht, die Realität zu erfassen, aber er kann jene metaphysischen Begründungen nicht mehr akzeptieren. Schleiermachers Lehre sei zwar von Heinrich Ritter, Ueberweg, Trendelenburg und Lotze aufgenommen worden, heißt es in einem Brief an seinen Freund Yorck von Wartenburg, aber sie habe sich als eine Form der dogmatischen Metaphysik erwiesen. (DILTHEY; WARTENBURG, 1923, S. 248). Deshalb sucht er andere, neue Lösungen für das Problem des Wissens.

Seinen eigenen Ausgangspunkt hat er am ausführlichsten in der Erkenntnislehre niedergelegt, die er in Breslau für den zweiten Teil seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* ausarbeitete. Unter dem Stichwort „Der Satz der Phänomenalität“ wird hier ausgeführt, dass die Philosophie nur von

den „Tatsachen des Bewußtseins“ ausgehen könne, und dazu gehören Gegenstände, Gefühle, logische Operationen, Willensimpulse, kurz alles, was auf der Bühne des Bewusstseins erscheint. Dilthey ist überzeugt, dass jene Tatsachen des Bewusstseins nicht erst durch Reflexion und Sprache entstanden und so vom Erkennen konstituiert sind. (DILTHEY, 1982, S. 84). Vielmehr seien uns diese Tatsachen evident gegeben, und wir können uns ihrer unmittelbar „inne werden“. Dieses Material ist die grundlegende, nicht zu bestreitende Basis; aus ihr schöpfen wir alle Erfahrung und aus ihr formt das Denken alle Aussagen über die Wirklichkeit. Deshalb kann Dilthey sagen, in dieser „unmittelbaren Wirklichkeit“ seien die „Tore der Realität“ aufgetan. (DILTHEY, 1982, S. 64).

An dieser Stelle wird deutlich, dass auch Diltheys eigenes Denken jener dritten „unmetaphysischen“ Philosophie zugehört, der Philosophie „als Wissenschaft der inneren Erfahrung oder als *Geisteswissenschaft*“. (DILTHEY, 1924a, S. 361).⁴ Denn auch er will dem philosophischen „Streben nach Erfassung der Realität“ dadurch gerecht werden, dass er sich zunächst der „Realität des Bewußtseins“ und seinem Inhalt zuwendet, die in der „inneren Erfahrung“ unmittelbar gegeben sind. (DILTHEY, 1924a, S. 361). Nur möchte er den bisherigen Mangel dieser philosophischen Richtung, „die Frage nach der Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht beantworten“ zu können (DILTHEY, 1924a, S. 362), überwinden, und deshalb arbeitet er – anders als David Hume – permanent auch an den Fragen der Logik. Er wehrt sich dagegen, jene Tatsachen des Bewusstseins mit Fichte und der von Fichte beeinflussten Psychologie genetisch aus der Tätigkeit und Reflexion des Ich herzuleiten. (DILTHEY, 1982, S. 72-74). Und ebenso weist er es zurück, jene Tatsachen durch die Einflüsse der äußeren Natur oder durch die Gehirn- und Nervenfunktionen zu erklären. Denn diese idealistischen und naturalistischen Erklärungen sind für ihn nur gedankliche Konstrukte, nur Hypothesen, die nicht in evidenten Bewusstseinstatsachen gründen. Deshalb möchte er jene Tatsachen vorerst nur beschreiben und ihre Gegebenheitsweisen beachten wissen, und folglich hat man mit Recht diesen Ansatz phänomenologisch genannt.

Wie bei Husserl ist mit seinem Verfahren von vornherein der Materialismus oder Naturalismus beiseite gesetzt, für den der Geist nur ein „Produkt der Natur“ ist. (DILTHEY, 1924a, S. 3). Und dem können wir leicht

⁴ Schon in seiner ersten System-Vorlesung nennt Dilthey die Logik die „grundlegende“ Disziplin unter den „Wissenschaften des Geistes“. (DILTHEY, 1990, S.19).

zustimmen: Wenn man die Möglichkeit des Wissens erklären will, darf man nicht von äußeren Gegenständen oder von der Hirnphysiologie ausgehen, weil dabei schon vorausgesetzt wird, was es zu erklären gilt: das Wissen von solchen Phänomenen. Ja, für den konsequenten Naturalismus kann Wissen letztlich nichts anderes als eine Wirkung von Naturvorgängen sein, die sich durchsetzen, die aber keine Wahrheit beanspruchen oder erklären können. Denn einen Anspruch auf Wahrheit rechtfertigen wir mit Argumenten und d.h. mit *Gründen*, nicht aber mit *Ursachen*, mit Naturvorgängen. (Da Dilthey dem Naturalismus und Materialismus stets bestreitet, eine überzeugende Theorie des Erkennens liefern zu können, staunt man, dass er sie an anderer Stelle eine unbesiegbare Weltanschauung nennt).

Dilthey also findet seinen festen Ausgangspunkt in den Tatsachen des Bewusstseins und damit im Erkenntnissubjekt. Die weiteren Einsichten folgen aus der Beschreibung jener Tatsachen: Wir unterscheiden äußere Tatsachen, die uns als Gegenstände gegenüber treten, und innere Tatsachen, die wir als Zustände unserer Seele erfahren, und entsprechend trennt Dilthey als Grundlage auch stets äußere und innere Wahrnehmung. (z.B. DILTHEY, 1990, S. 20). Auch hier können wir Dilthey leicht folgen: Wenngleich die Bereiche zumeist eng verschmolzen sind, unterscheiden wir doch das Messer, das uns schnitt, von unserem Schmerz und ebenso – um ein Beispiel Diltheys zu nennen – die Tonreihen einer Symphonie von unserer ästhetischen Freude daran. (DILTHEY, 1982, S. 67). Diltheys phänomenologische Beschreibung macht auf die verschiedenen Grade aufmerksam, mit denen von den Tatsachen des Bewusstseins einige mehr und mehr den Charakter der „Dinglichkeit“ für uns bekommen und uns deshalb als äußere Gegenstände gegenüber treten.

Dabei dürfe aber nicht übersehen werden: Während wir uns der Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der äußeren Gegenstände unmittelbar bewusst sind und an ihrer Realität in der Lebenspraxis keinerlei Zweifel hegen, bleiben sie für die philosophische Selbstbesinnung immer nur Bewusstseinstatsachen. Dieser Ausgang von den Bewusstseinstatsachen hat eine positive und eine negative Seite. Die *positive* Seite ist die Ausweitung des Erfahrungsbereiches: auch innere Erfahrungen sind Realitäten. Die *negative* Seite aber ist die Einsicht, dass wir in der Philosophie nicht von äußeren Dingen, sondern immer nur von Bewusstseinstatsachen ausgehen können. Diese negative Seite kann laut Dilthey in ihrer Konsequenz sogar „lächerlich oder gefährlich erscheinen“. (DILTHEY, 1982, S. 65). Denn die Einsicht, dass die gesamte Welt zunächst nichts als ein Konglomerat von Bewusstseinstatsachen ist, kann den Skeptizisten und den Sophisten die Tür öffnen, die alle Realitätserkenntnis leugnen, wodurch sie das „philosophische Nachdenken zu

einem schlechten Spaß machen“. (DILTHEY, 1924a, S. 90). Deshalb kämpft Dilthey nicht nur gegen den Materialismus, der noch gar nicht merkte, dass nur die in innerer Erfahrung gegebenen Bewusstseinstatsachen unmittelbar gewiss sind und so Grundlage aller Erkenntnis sein können, sondern er kämpft ebenso gegen den „Phänomenalismus“, für den es nur eine Welt der Erscheinungen gibt und den er in beiden zu seiner Zeit herrschen Philosophenschulen erkennt: sowohl im Positivismus als auch im Kantianismus. Deshalb kann er von zwei „Fraktionen des Phänomenalismus“ sprechen: Auf der einen Seite stünden „Hume, Turgot, D’Alembert und Comte, die Begründer der positiven Philosophie“ und auf der anderen Seite „Kant, Maimon, Beck und die neueren Vertreter der Transzendentalphilosophie“. (DILTHEY, 1924a, S. 92). Aber auch Hermann Lotze sei Phänomenalist. (DILTHEY, 1924a, S. 82). Sie alle vollziehen eine „kritische Einschränkung der Wissenschaft auf Erscheinungen“ und gefährden dadurch den Anspruch und die Sicherheit des Wissens, da für sie unsere Erkenntnis die Realität selbst nicht erreicht. (DILTHEY, 1924a, S. 90).

Schon Friedrich Heinrich Jacobi hatte gegen Kant und Fichte den Einwand erhoben worden, ihre Transzendentalphilosophie führe zu einem „Nihilismus“, indem sie die Realität der Welt in ein subjektives Konstrukt auflöse und so vernichte. (JACOBI, 1976, S.44, 49). Fichte hatte diese Kritik seinem Denken integriert und in seiner Schrift über *Die Bestimmung des Menschen* selbst eindrucksvoll vorgeführt, wie – nur vom Streben nach Wissen geleitet – das Wissen sich schließlich in ein subjektives Gespinnst und in den Traum eines Traumes auflöst.⁵ Das einschlägige Kapitel dieser Schrift – Buch 2 „Das Wissen“ – empfiehlt Dilthey schon in seiner ersten Systemvorlesung seinen Studenten zur Lektüre. (DILTHEY, 1990, S. 20). Er zeigt später, wie sich bei Schopenhauer und anderen ein „Traumidealismus“ ausbildete (DILTHEY, 1982, S. 18f), und führt aus, dass auch der Neukantianismus jenes Problem nicht zu bewältigen vermag; selbst der Kantianer Hermann Helmholtz, von dem Dilthey stets mit Hochachtung spricht, halte den extremen Idealismus, für den die ganze Welt nur ein „Traum“ sei, für unwiderlegbar. (DILTHEY, 1990, S. 274). Der Kantianismus habe deshalb einen „absoluten Phänomenalismus“ heraufbeschworen, der zum Skeptizismus führe, da hier das Wissen als bloßes Konstrukt der Vernunft gleichsam in der Luft hänge und sein Realitätsbezug

⁵ „Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt, der in einem Traum von sich selbst zusammenhängt.“ (FICHTE, 2002, S. 251).

fraglich werde. „So sägt nun das Denken den Ast ab, auf welchem es sitzt.“ (DILTHEY, 1990, S. 273).

Deshalb ist Dilthey von der Frage nach der Realität der Außenwelt beunruhigt. Er möchte den Kantischen Standpunkt überwinden und darlegen, dass auch von dieser Außenwelt ein Wissen durchaus möglich ist. Schließlich ist doch diese Außenwelt nicht nur – wie es zuweilen bei Dilthey zu sein scheint – ein Gegenstand der Naturwissenschaften, sondern auch die Geisteswissenschaften setzen die Realität der Außenwelt voraus, ja es ist Diltheys Verdienst, die Erfahrung eines anderen Menschen als die ursprünglichste Realitätserfahrung erwiesen zu haben. (DILTHEY, 1924a, S. 110, 125). Zwar lesen wir bei Dilthey zuweilen, die Naturerkenntnis müsse sich mit „Erscheinungen für das Bewußtsein“ zufrieden geben, während die Geisteswissenschaften die „Realität der Erlebnisse selber“ zum Gegenstand hätten. (DILTHEY, 1924a, S. 363; DILTHEY, 1924a; DILTHEY, 1982, S. 272).⁶ Aber letztlich bemüht er sich um den Aufweis, dass auch für die Naturwissenschaften die Kantische Unterscheidung zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich überwunden werden müsse. Dilthey weiß natürlich, dass es sinnlos ist, etwas von einer Welt wissen zu wollen, die jenseits des Bewusstseins liegt, ein solches Suchen sei geradezu „kindisch“. (DILTHEY, 1982, S. 49). Und deshalb nennt er unser Wissen von einer äußeren und bewusstseinsstranszendenten Realität „das größte Rätsel, welches in aller menschlichen Erkenntnis enthalten ist.“ (DILTHEY, 1982, S. 74, 86, 90). Aber er versucht dennoch in mehreren Anläufen, dieses Rätsel ein wenig aufzuhellen. Ich meine, bei ihm sechs Lösungsversuche zu erkennen.

a) Zum einen verweist er darauf, dass der Mensch als „psychophysische Lebenseinheit“ stets in sein natürliches und soziales Milieu eingebunden ist und man ihn nicht künstlich davon abtrennen und zu einem isolierten, reinen Bewusstseinswesen machen kann. Er beschreibt den Zusammenhang, in dem jeder Mensch steht, gelegentlich als *„Wechselwirkung der Lebenseinheit mit der Außenwelt im Umsatz von Eindruck, der aus der Außenwelt wirkend eintritt, und Antrieb, der auf sie zurückwirkt“*. (DILTHEY, 1982, S. 100). – Aber in dieser Weise wird die „Lebenseinheit“ aus einer Außenperspektive wie ein Organismus und d.h. selbst als ein Stück Außenwelt beschrieben, so dass dieses Modell wiederum nur ein Gedankenkonstrukt ist und jenes Rätsel der Erkenntnis so wenig auflösen kann wie der Naturalismus. Dass jene

⁶ Dilthey weist nur am Rand darauf hin, dass es nicht nur „Sinnestäuschung“, sondern auch „Selbsttäuschung“ gibt, wodurch die innere Erfahrung natürlich an Gewissheit verliert. (DILTHEY, 1982, p. 196).

Überlegung dem Naturalismus sogar sehr nahe steht, zeigt uns Dilthey dadurch, dass er eine ausführlichere physiologische und dann anthropologische Erklärung der Reaktionen des Menschen auf die Außenwelt folgen lässt. (DILTHEY, 1982, S. 100-105).⁷ Der Transzendentalphilosophie, das weiß Dilthey, lässt sich aber so nicht kritisch entgegentreten.

b) Deshalb nimmt er in seiner Abhandlung über den *Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt* die Innenperspektive seiner Phänomenologie der Bewusstseinsstatsachen ein und geht von unserer Gegenstandserfahrung aus. Es sei der Fehler aller modernen Phänomenalisten, dass sie unsere Gewissheit von der Realität der Außenwelt durch die Unterstellung von unbewussten Schlüssen erklären wollten. Dadurch beruhe deren Annahme nur auf einer Hypothese und sei keineswegs gewiss. Dilthey sieht darin einen Mangel aller intellektualistischen Erkenntnistheorien und ersetzt deshalb das nur erkennende Subjekt durch den lebendigen ganzen Menschen, der auch durch „Trieb, Wille und Gefühl“ bestimmt ist. (DILTHEY, 1924a, S. 95). Die durch unsere Leiblichkeit mögliche Erfahrung, dass unser Wille an einen Widerstand gerät, überzeuge uns *vor* allem Schließen, dass außer uns eine Kraft und eine reale Welt existiert.⁸ – Wir werden Dilthey nicht widersprechen: Gäbe es keine Erfahrung von Widerstand und griffen wir überall nur ins Leere, wo wir Gegenstände sehen und erwarten – eine schreckliche Vorstellung –, es ginge uns die Gewissheit, in einer realen Welt zu leben, sicherlich verloren. Auch Diltheys These, dass jene unmittelbare Realitätserfahrung von den Wissenschaften immer vorausgesetzt wird, leuchtet ein. Denn wenn nicht eine reale Welt in ihrer Widerständigkeit erfahrbar wäre, könnte man auch keine Mikrophysik ausbilden, die uns keinerlei sichtbare Gegenstände zeigt. Allerdings kann Dilthey von seiner Erfahrungsanalyse aus nicht begreiflich machen, dass auch die konstruierenden Naturwissenschaften Realitätsgehalt haben und die reale, uns vorgegebene Natur tatsächlich erreichen.

⁷ Mir scheint es nicht konsequent zu sein, dass Dilthey in diesem Kontext die Ausdrücke „Außenwelt“ und „Nervensystem“ beide zu den Bewusstseinsstatsachen zählt. (DILTHEY, 1982, S.100). Sind diese Tatsachen wirklich von unauflöslicher Gewissheit?

⁸ Dilthey akzentuiert, diese Widerstandserfahrung sei nichts Unmittelbares, sondern eine Doppelheit von Willensimpuls und Hemmung und einem sich dadurch ändernden Bewusstsein davon. (DILTHEY, 1924a, S. 102; DILTHEY, 1990, S. 307). – Auch andere Philosophen haben im 19. Jahrhundert die Gewissheit einer realen Außenwelt aus dem Widerstand erklärt, der unserem Willen entgegengesetzt wird, nur versucht Dilthey als einziger, die Kausalerklärung zu umgehen. Siehe die Angaben bei Grünepütt. (1992).

c) Deshalb führt er seine Überlegungen fort zur Behauptung, aus jener ursprünglichen Erfahrung von Druck und Hemmung sei unser Begriff der Kausalität abgeleitet, und deshalb seien wir auch berechtigt, das Kausalgesetz für die Einwirkungen der Außenwelt auf uns selbst einzusetzen. (DILTHEY, 1924a, S. 134; DILTHEY, 1990, S. 309). Wenn wir unsere Wahrnehmungen als Wirkungen der Außenwelt verstehen, überschreiten wir also nicht – wie Kant warnte – mit einer Kategorie des Verstandes die Grenze unseres Bewusstseins, sondern wir tragen nur einer Erfahrung Rechnung, die grundlegender als alle Verstandeskategorien ist und in der die Kausalitätskategorie ihren Ursprung hat. Allerdings können wir laut Dilthey nicht mehr davon ausgehen, dass unsere Wahrnehmungsbilder „Spiegel“ oder „Abbilder“ der äußeren Realität sind, diesen Gedanken habe die neuere Erkenntnistheorie mit Recht zerstört. (DILTHEY, 1990, S. 304). Vielmehr handele sich nur um „Repräsentationen“ und „Zeichen“ der äußeren Wirklichkeit, die auf uns einwirke. (DILTHEY, 1990, S. 299). Dilthey resümiert: „Sonach ist der Inbegriff unserer Erfahrungen die Repräsentation der Eigenschaften dessen, was von uns unabhängig ist.“ (DILTHEY, 1990, S. 309). – Lassen wir jene Ableitung der Kausalitätskategorie dahingestellt und ebenso die Frage, woher wir denn wissen, dass unsere Wahrnehmungsbilder Repräsentationen der Realität sind, so wird durch diesen Gedanken noch nicht deutlich, dass nicht nur unsere Wahrnehmungen, sondern auch unsere Theorien die Außenwelt erreichen, denn Theorien sind, wie Dilthey sagt, etwas „Erwirktes“, sind Produkte des menschlichen Geistes, die jenes Wahrnehmungsmaterial verarbeitet haben. Dilthey beschreibt, wie sich für uns durch die Mitwirkung des Denkens die „Wirklichkeit verdichtet“, d.h. in ihrer Eigenständigkeit bewusst wird und wir schließlich Gesetze für sie bilden. (DILTHEY, 1924a, S. 131). Aber das erklärt noch nicht die Möglichkeit angemessener Gesetze.

d) Dieses Problem bringt Dilthey dazu, dass er die ältere Auffassung einer Korrespondenz zwischen der Wirklichkeit und dem logischen Denken in abgewandelter Form wieder aufnimmt: „Es korrespondieren in diesem Zusammenhang [von Denken und Wirklichkeit] miteinander der logische Zusammenhang nach Gesetzen des Denkens und der gegenständliche oder reale Zusammenhang; in dem logischen Zusammenhang herrscht der Satz vom Grunde, in dem realen Zusammenhang herrschen die Kausalrelationen. Das sind aber nur die beiden Seiten desselben Zusammenhangs, welche fortschreitend der menschliche Geist hervorbringt. [...] Aus Erfahrungselementen erzeugt die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes einen gegenständlichen Zusammenhang nach Gesetzen, welcher durch die Tat sich erweist als Repräsentation realer Relationen.“ (DILTHEY, 1990, S. 336) –

45

Wenngleich offensichtlich jener reale Kausalzusammenhang vom menschlichen Geist erst hervorgebracht wird und ihm nicht vorgegeben ist, nähert Dilthey sich hier Schleiermacher und Trendelenburg wieder an. Denn Dilthey behauptet, dass „die Formen des Denkens eine innere Beziehung zu den Grundverhältnissen der Wirklichkeit haben“. (DILTHEY, 2005, S. 198). Das folgt auch aus seiner Erläuterung der Herkunft unserer Denkkategorien: „Kant sah richtig, daß sie [die Kategorien] nicht aus der äußeren Erfahrung stammen, nur irrte er in ihrer Ableitung aus dem Denken. Sie entspringen aus der Anpassung der im Strukturzusammenhang des psychischen Lebens enthaltenen inneren Beziehungen auf die äußeren Tatsachen. Hier treffen wir auf eine Grenze unserer Erkenntnis, die in einen tieferen Zusammenhang weist; zwischen der Realität unseres Strukturzusammenhangs und der phänomenalen Welt⁹ besteht eine Beziehung, welche diese Anpassung möglich macht.“ (DILTHEY, 2005, S. 199). Er macht das mit Sätzen deutlich, die in der Form von assertorischen Urteilen durch Subjekt und Prädikat die Dinge und ihre Eigenschaften bzw. Tätigkeiten aussagen: „Dieser Baum ist grün. Brutus hat am Morde Caesars teilgenommen.“ (DILTHEY, 2005, S. 199).¹⁰ In ähnlicher Weise aber hatte schon Schleiermacher die Korrespondenz von Seins- und Wissensformen erläutert. Und schon Trendelenburg hatte gesagt, die Kategorien unseres Denkens seien nicht a priori fest gegeben, sondern in Auseinandersetzung mit der realen Welt entstanden.

e) Die Schwierigkeit von Diltheys Überlegungen besteht in ihrer Doppelseitigkeit: Zum einen wird in Kantischer Weise der reale Kausalzusammenhang als ein Erzeugnis des menschlichen Geistes vorgestellt, der ihn erarbeitet und „hervorbringt“. Zum andern aber wird jenes Ergebnis letztlich auf die reale Welt zurückgeführt: „Die letzte Instanz für Realität von Objekten liegt ausschließlich darin, daß wir in dem Konnex dieser Erscheinungen eine Ordnung nach Gesetzen aufstellen können, die unabhängig ist vom menschlichen Geist, gar nicht ableitbar aus Gesetzmäßigkeit des Geistes.“ (DILTHEY, 1990, S. 339). Dadurch entsteht die Frage, wie jene Kooperation oder Passung von menschlichem Geist und realer Welt möglich ist, worin jene „innere Beziehung“ besteht. Dilthey beantwortet uns diese Frage schließlich durch den Hinweis, dass wir an die Erkennbarkeit der Welt *glauben*

⁹ Wir dürfen unter diesem Ausdruck m.E. nicht die bloßen Erscheinungen im Sinne Kants verstehen, sondern die erfahrbare Wirklichkeit.

¹⁰ Den Hinweis auf diese Zitate verdanke ich Frau Dr. Gudrun Kühne-Bertram, die sie schon in dem folgenden sehr instruktiven Aufsatz verwendet hat: (KÜHNE-BERTRAM, 2006, S. 184).

und dieser Glaube durch die faktische Ausbildung der Wissenschaften auch als richtig bestätigt wird: „Daß unser Erkennen sich der Wirklichkeit bemächtigen kann, setzt die Erkenntnistheorie gerade so gut voraus, wie jede metaphysische Doktrin. [...] So tragen wir in uns den Glauben an eine Gedankenmäßigkeit des Universums. In ihm wird alles Erkennen geboren und wächst in ihm, und das ist das Recht jener metaphysischen Theorie von der Identität der Gesetze und Formen des Denkens mit denen, die in der Wirklichkeit stattfinden.“ (DILTHEY, 1990, S. 340). Die Wirklichkeit ist demnach erkennbar, weil sie nicht chaotisch, sondern gesetzmäßig und d. h. unseren Gedanken konform ist. Wir dürfen vermuten, dass genau darin jene „innere Beziehung“ und der „tiefere Zusammenhang“ zwischen dem Denken und der Wirklichkeit liegen. – Mit dieser These aber kommt er Schleiermachers Philosophie erst recht nahe, denn nach dieser müssen wir für die Zusammenstimmung von Denken und Sein im Wissen einen gemeinsamen Grund, eine Einheit des Idealen und Realen, schon voraussetzen. Wie bei Schleiermacher jener Grund nur im Gefühl gegeben ist, aber nicht gewusst wird, so ist bei Dilthey die „Gedankenmäßigkeit des Universums“ eine Sache des Glaubens.

f) Allerdings bestätigt sich bei Dilthey dieser Glaube dadurch als richtig, dass Wissenschaften nicht nur möglich, sondern wirklich sind, und deshalb kann Dilthey gerade sie – und nicht die Widerstandserfahrung – zu den Garanten der Realität erklären: „Die Existenz einer von uns unabhängigen Welt ist für uns nur enthalten in der Relation einer in der Wissenschaft gefundenen gegenständlichen Ordnung nach Gesetzen.“ (DILTHEY, 1990, S. 339). Die empirischen Wissenschaften setzen einerseits die reale Welt schon voraus (DILTHEY, 1990, S. 301) und bestätigen andererseits ihre Existenz. – Sollte allerdings diese These Diltheys uneingeschränkt Geltung haben, ergäbe sich m.E. die Frage, ob eine eigene philosophische Grundlegung der Wissenschaften überhaupt nötig ist, da die Wissenschaften selbst ihre Wahrheit beweisen.

All diese Überlegungen kommen darin überein, dass sie den Phänomenalismus überwinden und die Unterstellung eines unerkennbaren Dings an sich vermeiden wollen. Denn diese Annahme sei bei Kant nur durch seine „falsche Intellektualisierung“ entstanden, wie Dilthey sagt, und das Ding an sich sei letztlich nur „eine Null, ein Nonsens“. (DILTHEY, 1990, S. 274). Die ganz ursprüngliche Widerstandserfahrung im Leben und Erleben und die Arbeit der Wissenschaften ergänzen und bestätigen sich, um uns vom Dasein der Außenwelt und vom Realitätsgehalt des Wissens zu überzeugen. Alle Wissenschaften – auch die Geisteswissenschaften – setzen die Erkennbarkeit der realen Außenwelt voraus, denn ohne Wirklichkeitsbezug wäre alles Erkennen „ohne Lebenswert“. (DILTHEY, 1990, S. 339, 319). Deshalb hat

Dilthey diesem „Fundamentalkpunkt aller Philosophie“ (DILTHEY, 1990, S. 273), wie er ihn nennt, die größte Aufmerksamkeit gewidmet. Da er keinen naiven erkenntnistheoretischen Realismus vertritt und das Denken nicht als bloßen Spiegel der Wirklichkeit betrachtet, sondern von den Tatsachen des Bewusstseins ausgeht und die Schwierigkeit seines Unternehmens bedenkt, dürfen wir hier m. E. von einem kritischen erkenntnistheoretischen Realismus sprechen, auf den er abzielt.

3. KURZE EINSCHÄTZUNG

Bekanntlich hatte Descartes behauptet, nur das *ego cogitans*, das sich selbst denkende Ich, sei gewiss, alle anderen rationalen und empirischen Erkenntnisse aber könnten bezweifelt werden, so lange nicht die Existenz eines göttigen Gottes bewiesen sei. Im Jahr 1886 schrieb Dilthey an seinen Freund Paul Yorck von Wartenburg über die neuzeitliche Erkenntnistheorie: „Seit Descartes ist man am Brückenschlagen. Existenz der Außenwelt wird als eine jenseitige Thatsächlichkeit betrachtet, getrennt vom Ich und dessen Vorstellungen.“¹¹ Diese Sichtweise führe zu „metaphysischen Hypothesen“, die Dilthey vermeiden möchte. Allerdings darf man fragen, ob er sich Descartes' radikalem Zweifel wirklich entziehen kann. Denn zum einen kann Dilthey natürlich nur die Gründe für unseren *Glauben* an die Realität der Außenwelt zeigen, nicht aber deren *reale Existenz* beweisen. Für Descartes aber könnte auch jene Erfahrung von Widerstand nur ein Traum oder das Werk eines bösen Geistes sein.¹² Zum anderen wird durch Diltheys lebensphilosophische Fundierung unseres Glaubens an die Außenwelt noch nicht verständlich, dass die Wissenschaften diese Wirklichkeit begreifen können oder anders: dass die Realität der Außenwelt sich in unsere Theorien einfügen lässt. Seine Argumentation ersetzt also nicht die Cartesische Metaphysik, und deshalb muss er sich schließlich – wie wir sahen – der Metaphysik in der Form eines Glaubens wieder annähern. Darin aber zeigt sich keine Schwäche von Diltheys philosophischem Ansatz, sondern eine prinzipielle Schwierigkeit der neuzeitlichen Erkenntnistheorie. Ich möchte das durch eine Vergleichsskizze mit Hume und Kant kurz erläutern.

a) Liest man Diltheys oben zitierte Zuordnung David Humes zu den intellektualistischen Phänomenalisten, dann gehört Hume zu den Philosophen,

¹¹ Dilthey (1923, S. 55); Dilthey (2015, S. 138).

¹² Siehe dazu Dilthey (1990, S. 302).

gegen die Dilthey nur kritisch Stellung bezog. Doch das trifft nicht uneingeschränkt zu. In der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* wird die Auflösung der metaphysischen Denkweise durch die Aufklärung wie folgt verdeutlicht: „An die Stelle des Gegensatzes von materiellen und geistigen Substanzen trat der Gegensatz der Außenwelt, als des in der äußeren Wahrnehmung (sensation) durch die Sinne Gegebenen, zu der Innenwelt, als dem primär durch die innere Auffassung der psychischen Ereignisse und Tätigkeiten (reflection) Dargebotenen. Das Problem empfängt so eine bescheidenere, aber die Möglichkeit empirischer Behandlung einschließende Fassung.“ (DILTHEY, 1914, S. 8). Bedenkt man, dass Dilthey hier das Humesche Begriffspaar zitiert und dass er selbst stets zur Begründung des Gegensatzes von Natur- und Geisteswissenschaften auf die Unterscheidung von äußerer und innerer Wahrnehmung zurückkommt (z.B. DILTHEY, 1990, S. 20; DILTHEY, 1982, S. 91), dann wird man so sagen müssen: Hume hat endgültig die Cartesische Lehre von den zwei Substanzbereichen überwunden und mit seinem Ausgang von der Wahrnehmung dem Diltheyschen Denken den Boden bereitet. In Diltheys späterer Abhandlung über das Wesen der Philosophie von 1907 wird dann Hume (2000) als der genannt, mit dem die dritte Form der neuen „unmetaphysischen Philosophie“ beginne, die „Philosophie als Geisteswissenschaft“, die auch Dilthey betreibt. Man kann diese Nähe wie folgt verdeutlichen: Wie Hume nur von dem ausging, was er im menschlichen Geist fand: von den *perceptions*, so sind Diltheys Basis die Tatsachen des Bewusstseins. Und wie Hume soz. von unten, ausgehend von den *impressions* (den Eindrücken), die *ideas* (die Vorstellungen oder Begriffe) zu erklären versuchte, so leitet Dilthey aus den basalen Erlebnissen die Kategorien ab. (Jene kleinen Einheiten der *impressions* hielt er für Fiktionen. (DILTHEY, 1982, S. 183).) Bei beiden ist die Erkenntnislehre ganz eng mit der Anthropologie verbunden. Auch im Hinblick auf das Wissen von der Außenwelt finden wir Parallelen. Da Hume – anders als Descartes – eine Metaphysik für unmöglich hielt, konnte bei ihm das Erkennen nie über die *impressions* hinaus zur wirklichen Welt gelangen. Wir *glauben* zwar an deren Existenz, und wir führen unsere *sensations*, unsere äußeren Wahrnehmungen, auf jene Welt zurück, aber *beweisen* lässt sich das nicht. Für unsere Daseinsbewältigung ist solcher Beweis auch ganz unnötig, es reicht jener unmittelbare Glaube (*belief*), der durch die Intensität und Lebendigkeit der *ideas* hervorgerufen werde. (HUME, 2000). (Hume vertritt also *nicht* die Auffassung, wir gerieten durch unbewusste Schlüsse zum Glauben an eine äußere Realität, sondern das Realitätsgefühl stellt sich von selbst unmittelbar ein.). Hume hat dem Cartesischen Zweifel dadurch Rechnung getragen, dass er auf Gewissheiten verzichtete: Für unsere

Lebenspraxis genügt unser natürlicher Glaube an die Realität der Außenwelt, und die Praxis ist auch das beste Heilmittel gegen einen übertriebenen, unfruchtbaren Skeptizismus. (HUME, 2000). Aber Hume gerät in eine Inkonsistenz: Während er uns deutlich macht, dass wir über unsere Perzeptionen nie hinauskommen, die Realität selbst deshalb nicht kennen und ihre Existenz nur glauben können, geht er ganz selbstverständlich davon aus, dass uns die Erfahrungswissenschaften die einzig soliden Erkenntnisse von ihr vermitteln. Die Wissenschaften gründen aber in dieser Weise letztlich nur auf den *impressions*, also auf ganz unsicherem Boden, und das wollte Dilthey – wie vor ihm schon Kant – mit seinen weiterführenden Überlegungen verhindern.

b) Kant schrieb in der Vorrede zu seiner *Kritik der reinen Vernunft*, es sei „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns [...] bloß auf *Glauben* annehmen zu müssen“. (KANT, 1787, S. XXXIX). Dieser Skandal bedrückte ihn so sehr, dass er in dieser umfänglichen Anmerkung nochmals mit anderen Worten seine „Widerlegung des Idealismus“ wiederholt, mit der er schon auf den Kant (1787, S. 273-279) gegen jene Ansicht zu Felde zog. Diese Widerlegung, die sich gegen Berkeley, aber auch gegen Descartes richtet, beweist das Dasein äußerer Dinge durch die empirische Bestimmtheit unseres eigenen Daseins. Denn dies Bewusstsein meiner Bestimmtheit setze etwas Beharrliches außer mir voraus, oder besser: schließe dies Beharrliche außer mir immer mit ein. Laut Kant unterstellt jener Idealismus, dass wir – zu Unrecht – auf eine Außenwelt von unserer inneren Erfahrung aus nur *schließen*. Kant aber besteht darauf, mit seinen Argumenten das „*unmittelbare* Bewußtsein des Daseins äußerer Dinge“ zu beweisen. Auch Kant betrachtet die Außenwelt also gar nicht als Ergebnis von unbewussten Schlüssen, sondern er beweist ihre *unmittelbare* Gewissheit, und zwar mit dem Hinweis darauf, dass die Gewissheit meiner empirischen Bestimmtheit das unmittelbare Wissen von der Existenz der Außenwelt mit einschließt. Diltheys Argumentation steht dem nahe, scheint mir aber noch überzeugender zu sein: der gehemmte Wille kann sich nicht selbst aufheben und wegdenken. – Kant stellte den Anspruch, mit seiner Argumentation Descartes widerlegt zu haben. Aber jeder Cartesianer hätte wiederum Kant zuerst gefragt, ob denn jene Bestimmtheit des empirischen Ich und die beharrliche Außenwelt nicht auch Träume sein könnten; und sodann, ob denn dies unmittelbare Wissen auch die Gewähr gibt, dass z.B. die Physik die Natur selbst tatsächlich erreicht. Das aber muss Kant zurückweisen, da für ihn das Erkennen nur aufgrund von apriorischen Bedingungen möglich ist, weshalb wir nur Erscheinungen, aber

nicht die Natur selbst erkennen können. – Descartes sicherte die Gewissheit einer richtigen Erkenntnis von der Außenwelt durch seine Gottesbeweise ab: Da Gott kein trügerischer Gott ist, erreichen unsere klaren und deutlichen Einsichten auch die Wirklichkeit. Wenngleich Kant der Möglichkeit solcher Beweise den Boden entzogen hat, bringt auch ihn das Rätsel der Erkenntnis schließlich auch ihn wieder in die Nähe der Metaphysik. Kant nämlich fragte sich schließlich, warum die Natur es eigentlich erlaubt, dass wir Gesetze von ihr bilden können. Die Antwort versucht er in der *Kritik der Urteilkraft* zu geben, und diese führt zu einer Position, die wir eine hypothetische Metaphysik nennen dürfen. Denn die „reflektierende Urteilkraft“ zeigt uns die Natur so, dass deren Ordnung für unseren Verstand zweckmäßig eingerichtet zu sein scheint: „als ob“ Natur und Vernunft auf einander abgestimmt seien. – War es wirklich nur spekulativer Leichtsinn, als Schleiermacher und Trendelenburg anders als Kant sogleich Logik und Metaphysik verknüpften?

Die moderne Erkenntnistheorie geht vom erkennenden Subjekt und nur von ihm aus. Soll gezeigt werden, dass und warum dessen Erkenntnis nicht nur die uns erscheinende, sondern auch die bewusstseins-transzendente Realität erreicht, ist das ein schwieriges Unternehmen. Mit Blick auf unsere Ausführungen eröffnen sich nur zwei Wege: der naive Realismus, für den das Denken die Welt nur abspiegelt, und ein reflektierter Realismus, der sich schließlich wieder der Metaphysik annähert, indem er z.B. wie bei Dilthey einen „tieferen Zusammenhang“ zwischen dem Erkennen und der Wirklichkeit anvisiert. (HARTMANN, 1921).

51

LITERATURVERZEICHNIS

- DILTHEY, W. *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 18. 2. Aufl. (Hrsg.) Helmut Johach; Frithof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- _____. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. In: *Gesammelte Schriften*. Bde. 1. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.
- _____. *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*. In: *Gesammelte Schriften*. Bde. 22. (Hrsg.) Guy van Kerckhoven; Hans-Ulrich Lessing. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- _____. *Briefwechsel (1882-1895)*. Bd. 2. (Hrsg.) Gudrun Kühne-Bertram; Hans-Ulrich Lessing. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, S. 138.
- _____. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften*. Bde. 7. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1927.

- _____. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 5. (Hrsg.) Georg Misch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924a.
- _____. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 6. (Hrsg.) Georg Misch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924b.
- _____. Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880). In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 18. (Hrsg.) Helmut Johach; Frithof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- _____. Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895). In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 19. (Hrsg.) Helmut Johach; Frithof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- _____. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894). In: *Gesammelten Schriften*. Bde. 21. (Hrsg.) Guy van Kerckhoven; Hans-Ulrich Lessing. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, S. 139-240.
- _____. Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903). In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 20. (Hrsg.) Hans-Ulrich Lessing; Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, S. 25-31.
- _____. Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre (ca. 1904-1911). In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 24. (Hrsg.) Gudrun Kühne-Bertram. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- _____.; WARTENBURG, P. Y. v. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg* (1877-1897). (Hrsg.) Erich Rothacker. Max Niemeyer, 1923.
- _____. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 8. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, S. 176-184.
- FICHTE, J. G. Die Bestimmung des Menschen (1800). In: *Akademie-Ausgabe*. Bd. I. 6, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 2002.
- GRÜNEPÜTT, K. Realität der Außenwelt. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8. (Hrsg.) Joachim Ritter; Karlfried Gründer. Basel: Schwabe, 1992, S. 206-211.
- HARTMANN, N. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin: Walter de Gruyter, 1921.
- HUME, D. An Enquiry concerning Human Understanding. In: *The Clarendon Edition of the Works of David Hume* (ed.) T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- HUSSERL, E. Philosophie als strenge Wissenschaft (1911). In: *Husserliana*. Bd. 25, (Hrsg.) Eduard Marbach. Hamburg: Felix Meiner, 2009, S. 3-62.
- JACOBI, F. H. An Fichte (1799). In: *Werke*. Bd. 3. (Hrsg.) Friedrich Roth; Friedrich Köppen. Darmstadt: WBG, 1976.
- JACOBI, F. H. Ueber eine Weissagung Lichtenbergs (1801). In: *Taschenbuch für das ed. Jacobi*. (Hrsg.) J. Georg. Hamburg: Perthes, 1802.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. Berlin: Akademie der Wissenschaften in Berlin, 1787.¹

KÜHNE-BERTRAM, G. Einflüsse Trendelenburgs auf Wilhelm Diltheys Philosophie und Logik des Lebens. In: *Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung*. (Hrsg.) Gerald Hartung; Klaus Christian Köhnke. Eutin: Eutiner Landesbibliothek, 2006, S. 169-189.

LUKÁCS, G. *Die Zerstörung der Vernunft*. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin: Aufbau, 1955, S. 328-350.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. Vorlesungen über Dialektik. In: *Kritische Gesamtausgabe*. (Hrsg.) Andreas Arndt. Bd. 10. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002.

TRENDELENBURG, A. *Geschichte der Kategorienlehre*. Zwei Abhandlungen, Berlin: Bethge, 1846.

_____. *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. Berlin: Bethge, 1840.

TROELTSCH, E. Wilhelm Dilthey. In: *Festgabe von Fachgenossen und Freunden für A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921.

WINDELBAND, W. Kritische oder genetische Methode? (1883). In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 26. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1919, S. 99-135.

Eingereicht: 6. August 2018

Akzeptiert: 5. September 2018

“Empirie und nicht Empirismus”:
Diltheys Verhältnis zu Auguste Comte und zum
Positivismus seiner Zeit

“Empirical philosophy, but not empiricism”:
Dilthey's relationship to Auguste Comte and the
positivism of his time

53

Prof. Dr. Ulrich Dierse
Ruhr-Universität Bochum¹

ZUSAMMENFASSUNG

„Empirie, nicht Empirismus“ ist eines von den fundamentalen Prinzipien in Diltheys Denken. Es ist entgegengesetzt der Metaphysik (bes. Hegels und jeder Form von Idealismus) auf der einen und dem Positivismus auf der anderen Seite. Der Positivismus, die vorherrschende Richtung der Philosophie in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, wird zwar von A. Comte zu einem System der rein empirischen Philosophie ausgestaltet, aber schon von ihm und dann von einigen seiner Nachfolger in der Wende zu einer ‚positiven Religion‘ aufgelöst. Dilthey wendet sich gegen Comtes Geschichtsphilosophie und gegen die Ausweitung der Grundsätze, die aus den Naturwissenschaften stammen, in die Geisteswissenschaften, etwa die Übertragung empiristischer Grundsätze auf die Geschichte (H. Th. Buckle). Außerdem, so Dilthey, ist der Positivismus nicht in der Lage, eine praktische Philosophie zu entwickeln, die der Vielzahl der Weltanschauungen im 19. Jahrhundert gerecht wird.

SCHLÜSSELDWÖRTER

¹ Email: ulrich.dierse@ruhr-uni-bochum.de

Empirie; Empirismus; Positivismus; Comtes Geschichtsphilosophie; Dilthey

ABSTRACT

„Empirical philosophy, but not empiricism “is one of Dilthey’s fundamental principles. It is opposed to metaphysics on the one hand (Hegelianism and all kind of idealism) and positivism on the other hand. While positivism is the leading philosophy in the second half of the 19th century, it is already dissolved by the followers of A. Comte and the second (the religious) period of Comte himself. Dilthey opposes the philosophical history of Comte and the positivism of H. Th. Buckle because he contradicts the expansion of paradigms due to natural sciences into the human sciences. Further on positivism is not able to bring about a practical philosophy corresponding to the plurality of ideologies and ‘Weltanschauungen’ in the 19th century.

KEYWORDS

Empirical philosophy; empiricism; Comtes philosophical history; Dilthey

EINLEITUNG

Der Positivismus kann mit Fug und Recht als eine das 19. Jahrhundert beherrschende Philosophie angesehen werden. Jedenfalls war er in dessen zweiter Hälfte die am weitesten verbreitete. Er geht auf den im 18. Jahrhundert sich von England her in Frankreich durchzusetzenden Empirismus zurück und erfährt durch Comtes *Cours de philosophie positive* (1839-42) und den *Discours sur l’esprit positif* (1844) seine erste theoretische Ausprägung. Während Comte aber seiner Philosophie ab 1846 eine religiöse Wendung gibt (»religion de l’humanité«), spaltet sich seine Schule in zwei Lager: Die einen führen das Programm der reinen Erfahrungswissenschaft weiter (Émile Littré), die anderen widmen sich weiterhin der »religion de l’humanité« ihres Lehrers. Im späteren 19. Jahrhundert kann der Positivismus in den verschiedensten Ausformungen, ob nun mit oder ohne Berufung auf Comte, große Erfolge verbuchen: in der Philosophie bei J. St. Mill, H. Spencer, F. A Lange, L. Büchner, F. Avenarius, E. Mach und den Monisten, in der Geschichtswissenschaft bei Th. Buckle, in der Kunstwissenschaft bei H. Taine und in der Literaturwissenschaft bei W. Scherer. Auch andere Disziplinen zeigen positivistische Tendenzen, indem sie sich auf das Tatsachenwissen zu beschränken streben, durch die kritische Arbeit an Quellen und Editionen, in der Rechtswissenschaft durch

Dossiê Estudos Dilthey

“Empirie und nicht Empirismus”:

Dilthey’s Verhältnis zu Auguste Comte und zum Positivismus seiner Zeit

Berücksichtigung bloß des gesetzten Rechts, als experimentelle Psychologie usw. Nach den Spekulationen der romantischen und idealistischen Naturphilosophie konnte der Positivismus durch die in Physik, Biologie und allen anderen Naturwissenschaften, nicht zuletzt aber auch in der Medizin und Technik erzielten Erfolge an Überzeugungskraft gewinnen.

Dies ist die philosophisch-wissenschaftliche Situation, in die sich Dilthey gestellt sieht, und ihr trägt er Rechnung. Geschichtlich leitet er den Positivismus aus der englischen und französischen Aufklärung her. Des öfteren nennt er Hobbes, d'Alembert u.v.a. als Begründer; und zu den Hauptvertretern des auf Comte folgenden Positivismus zählt er mehrmals John St. Mill, Herbert Spencer und Henry Thomas Buckle. Vor allem Buckle erhält von Dilthey kritische Seitenhiebe in einer Rezension von Buckles Hauptwerk *History of Civilization in England*: Er ist »unter den Historikern, was der Phrenologe unter den Physiologen ist. Anstatt den Versuch zu machen, in das Innere der Tätigkeit des historischen Geistes einzudringen, tastet er an der Oberfläche herum.« (DILTHEY, 1972, S. 52-56).²

Da der Begriff »Erfahrung« sowohl bei Comte wie auch bei Dilthey eine große Rolle spielt, scheint es angebracht, ihn in seiner historischen Entwicklung kurz zu beleuchten. Der Erfahrung (griech. *empeiria*, lat. *experientia*) kommt seit Aristoteles zunächst nur eine eingeschränkte Funktion im Prozess des Wissens zu. Sie ist zwar mehr als die bloße Wahrnehmung, bleibt aber beim Einzelnen stehen und gelangt nicht zu der Erkenntnis der Wissenschaft, die um die Gründe und Ursachen dessen weiß, was ist. Die Erfahrung ist deshalb nur die erste Stufe des Wissens. Disziplinen wie die Geschichte können nach Aristoteles nicht Wissenschaften genannt werden, weil die vom Wechselnden und Zufälligen handeln. Diese Lehre wird durch das gesamte Mittelalter bis in die frühe Neuzeit tradiert. (KAMBARTEL, 1972).

Mit Francis Bacon setzt insofern ein Neuanfang ein, als jetzt eine Erfahrung wesentlich diejenige ist, die methodisch herbeigeführt, die gesucht

² Dilthey, Rezension von Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, 3 Bde., London 1857 – 1961, für die *Berliner Allgemeine Zeitung* (1862). GS 16, Göttingen 1972, S. 52 – 56 und 100 – 106, zit. S. 106; vgl. GS Bd. 17, S. 159 (Rez. der 2. Aufl.). Auch Johann Gustav Droysen hat dieses Werk sehr kritisch rezensiert und in seiner Argumentation den für Dilthey später wichtigen Gegensatz von Erklären und Verstehen zur Geltung gebracht (J. G. Droysen, *Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft* [Buckle-Rezension, zuerst in: *Historische Zeitschrift* Bd. 9, 1863, S. 1 – 22], in: *Historik*, in: ebd. 9 – 11. Zu Diltheys Kritik an Buckle generell vgl. Frithjof Rodi, *Pragmatische und universalhistorische Geschichtsbetrachtung. Anmerkung zu Diltheys Skizzen einer Historik*, in: *Dilthey und Yorck. Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, hg. Jerzy Krakowski und Gunter Scholtz, Wrocław 1996, S. 119 – 134.

wird (»expertientia quaesita«). (Daraus folgt auch eine neue Bedeutung des Begriffs »Experiment«: Bis zur Renaissance waren die Begriffe *experientia* und *experimentum* noch synonym.) Mit der Verschärfung des Empirismus zum Sensualismus, (DILTHEY, 2005, S. 135) also mit der Einschränkung der Erfahrung auf die bloße Sinneswahrnehmung reduziert sich die Erfahrung auf das Erfassen *äußerer* Gegebenheiten. Erst die Beobachtung und Beschreibung der außerhalb des Subjekts liegenden Sinnesdaten, das Erforschen ihrer Abhängigkeiten und Relationen ermöglicht die Eruierung von Gesetzmäßigkeiten, die wir in der Natur als objektive feststellen bzw. die wir der Natur als konstante und vom Beobachten unabhängige zuschreiben. Für Comte ist deshalb die Psychologie als eine Wissenschaft, welche von der inneren Erfahrung ausgeht, nicht möglich, da wir nicht zugleich Subjekt und Objekt der Beobachtung sein können. Dilthey nennt Comte einmal zu Recht den »großen Kritiker der introspektiven Methode«. (DILTHEY, 1962, S. 318). Eine Grundmaxime für den Positivismus ist es, dass die Nicht-Naturwissenschaften immer nach dem Vorbild der Naturwissenschaften betrieben werden müssen, um den wissenschaftlichen Standard zu erfüllen. So besteht z. B. die Geschichte bei Comte im Wesentlichen aus der Registrierung der Fortschritte des Positivismus in den einzelnen Wissenschaftszweigen; und Comte bildet, um die vergangenen Fortschritte angemessen zu begreifen und die zukünftigen vorauszusagen, das bekannte Dreistadiengesetz, das Dilthey kennt und in einem gewissen Grade billigt. Die Soziologie wird ausschließlich als soziale Physik (»*physique social*«) begriffen. Sie ist die schwierigste und deshalb auch die letzte Wissenschaft, die vom positiven Geist erfüllt und bestimmt wird.³

Dilthey sind diese Entwicklungen natürlich bekannt, und er hat sich mit ihnen intensiv auseinandergesetzt. In zwei autobiographischen Skizzen beschreibt er die intellektuelle Situation in Deutschland etwa ab 1860 wie folgt: Während die Älteren noch vom Idealismus und der Historischen Schule bestimmt waren, orientierten sich die Jüngeren an der aus England und Frankreich kommenden »Erfahrungsphilosophie«. »Die aufstrebenden Naturwissenschaften forderten eine Auseinandersetzung mit denselben, wollte man zu festen Ergebnissen gelangen.« Über den Germanisten Wilhelm Scherer, seinen Freund von Jugend an, schreibt Dilthey, dass dieser sich auf »die rücksichtslose Durchführung des Empirismus«, auf »kausale Verknüpfung und

³ In einem seiner philosophiegeschichtlichen Rückblicke vermerkt Dilthey, dass auch der Mathematiker und Statistiker Adolphe Quételet eine *Physique social* (Paris 1835) konzipierte (DILTHEY, 1990, S. 149).

Vergleichung«, konzentriert habe und »jede offene oder versteckte Art metaphysischer Begründung« ablehne. Scherer verwerfe jede Form der psychologischen Forschung in der Literaturwissenschaft und entsprach damit den Richtlinien des Positivismus.

An anderer Stelle heißt es bei Dilthey, dass der »idealistische Monismus Hegels« und die Metaphysik durch die Herrschaft der Naturwissenschaften abgelöst worden seien. Beide aber, die alte Metaphysik und die neue Dominanz des sich an den Naturwissenschaften orientierenden Denkens, können Dilthey nicht genügen; sie sind ihm vielmehr der Antrieb zu eigenem Bemühen, das sich dem »Impuls« verdankt, die »geschichtliche Welt« und ihr Leben »aus ihm selber verstehen zu wollen«, d. h. es weder der naturwissenschaftlichen noch der metaphysisch-theologischen Begrifflichkeit zu unterwerfen. Dilthey wendet sich demnach der Welt der Geschichte wie auch der der Kunst zu, weil er erkennt, dass diese im »Zusammenhang der Wissenschaften« weder durch die vergangene spekulative Philosophie noch durch die neuere Erfahrungsphilosophie ihren angemessenen Ort gefunden haben. »Daß man sich nichts wollte vormachen lassen, das war die ungeheure Kraft, die in diesem Positivismus lag. Daß er die geistige Welt verstümmelte, um sie in den Rahmen dieser äußeren Welt einzufügen, das war seine Schranke.« (DILTHEY, 1974, S. 3).

57

1. „ALLES METAPHYSISCHER NEBEL“

Das früheste Zeugnis für Diltheys Beschäftigung mit Auguste Comte ist ein Brief vom September 1864, in dem er seinen Freund Hermann Usener darum bittet, ihm Comtes *Cours de philosophie positive* (6 Bde. 1830-42) mitzubringen. (DILTHEY, 2011, S. 306) Zwischen Comtes Publikation und Diltheys Brief liegen also nur zwanzig bis dreißig Jahre; Dilthey ist noch Comtes jüngerer Zeitgenosse. Ende 1865 oder Anfang 1866 schreibt Dilthey an Moritz Lazarus: »Mill und Comte fehlt [...] durchaus die strenge historische Schulung, wodurch sie denn gar nicht zu wirklich fruchtbaren Resultaten gelangt sind.« (DILTHEY, 2011, S. 333) Hier erscheint zum ersten Mal, wenn auch noch rudimentär, die Formel »Comte, Mill, Spencer«, die sich durch Diltheys ganzes Werk hindurchzieht. Aber die Bemerkung vom Mangel an »fruchtbaren Resultaten« genügt natürlich nicht, um Comte u. a. zu widerlegen. Was also sind die konkreten Argumente gegen Comte und den Positivismus?

Als Weltanschauungstypus verstanden, beginnt der Positivismus für Dilthey schon im Griechenland des 7. und 6. Jahrhunderts, d. h. dort, wo das

mythische Weltbild sukzessive durch eine natürliche Welterklärung ersetzt wird, etwa mit dem »Naturalismus« Demokrits und einiger anderer Denker der Antike. Seine eigentliche Macht entfaltet der Naturalismus erst im 17. und 18. Jahrhundert; er beherrscht dann das 19. Jahrhundert.⁴ Neben Comte, Mill und Spencer erwähnt Dilthey Hyppolite Taine, Cesare Lombroso, Ernst Laas, Richard Avenarius, Ernst Mach u. a. (DILTHEY, 1990, S. 238). Das »Recht des Positivismus«, das Dilthey ausdrücklich anerkennt, besteht darin, dass dieser als »Erfahrungswissenschaft« die »Außenwelt gesetzlich« begreift, d. h. von der sinnlichen Wahrnehmung her das Universum als ein Kontinuum erfährt, das uns mit Hilfe von »logischen Operationen« zugänglich ist. Damit entspricht der Positivismus einem »Ideal der menschlichen Erkenntnis« überhaupt, und eben darin liegt seine »Stärke«. (DILTHEY, 1990, S. 238). Dilthey leugnet auch nicht, dass auf dem Felde der Geisteswissenschaften einige »fruchtbare« Gesetze gefunden worden sind, z. B. in der Sprachwissenschaft das Grimmsche Gesetz oder in der politischen Ökonomie Turgots Theorien über den Verlauf der Geschichte.

Dilthey lehnt auch die beiden von Comte formulierten Gesetze der geistigen Entwicklung der Menschheit nicht rundheraus ab, sondern erkennt in ihnen bei aller Kritik einen durchaus vernünftigen Kern. Das Dreistadiengesetz hält er »für das Leben der Nationen in gewissen Grenzen« für »gültig«, wenn es auch nicht ein »Gesetz der Entwicklung des Menschengeschlechts« sein könne. (DILTHEY, 1990, S. 134).⁵ Denn vor allem die Konzeption des ersten Stadiums scheint ihm »unhaltbar« zu sein, weil darin Mythos und Religion nicht genügend voneinander unterschieden seien. (DILTHEY, 1966, S. 140f). Auch das zweite, das von Comte so genannte enzyklopädische Gesetz, würdigt Dilthey, ohne es freilich so zu nennen und detailliert zu referieren. Comte hat in Diltheys Augen richtig erkannt, dass in den Wissenschaften nur von elementaren Einsichten zu komplizierten fortgeschritten werden konnte, dass also m.a.W. die logischen Abhängigkeiten der Wissenschaften untereinander den Gang ihrer Erkenntnisse in ihrer zeitlichen Abfolge bestimmen. »Durch dieses Comtesche Gesetz werden bestimmte Knotenpunkte in der

⁴ Selbstverständlich weiß Dilthey, dass der Empirismus nicht mit dem Positivismus identisch ist, aber als Weltanschauung betrachtet, findet er seine Fortsetzung in jenem. Diese Verbindungslinie zieht vor allem Diltheys Schüler Georg Misch, *Zur Entstehung des französischen Positivismus*, Berlin 1900.

⁵ Einen Widerhall Comtescher Terminologie kann man in Diltheys Formulierung »Meta physisches Stadium in der Entwicklung der alten Völker« erblicken, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS Bd. 1, S. 150; vgl. Bd. 20, S. 133, 135, 138, 141 u.ö.

geschichtlichen Abfolge der Wissenschaften festgestellt, an welchen aus den Wahrheiten der in der Stufenordnung der Wissenschaften voraufgehenden Wissenschaft zusammen mit den die folgende Wissenschaft konstituierenden Induktionen die reife systematische Form dieser folgenden Wissenschaft hervortritt.« (DILTHEY, 1974, S. 51). Comtes (und Spencers) Berechtigung in der Formulierung dieser wissenschaftsgeschichtlichen Konzepte steht für Dilthey außer Zweifel; zugleich führte aber bei Comte eine »verwegene wissenschaftliche Baulust« zu Konstruktionen in der Systematik der Geisteswissenschaften, die am Ende nur einen »Notbau« zustande bringen konnten. (DILTHEY, 1966, S. 23).

Diltheys Kritik richtet sich auch besonders gegen die Konsequenzen jenes Positivismus für die praktische Philosophie. Je mehr der Positivismus die Universalität der von ihm gefundenen Gesetze behauptet - so führt der späte Dilthey aus-, desto mehr übersteigt er seine Sphäre und leugnet die Freiheit des Willens. Aber dagegen formiere sich nun Widerstand. Konnte er »noch vor 20 Jahren [die] unbeschränkte Herrschaft« für sich beanspruchen und mit der allgemeinen Determination aller Prozesse die Freiheit des menschlichen Willens leugnen, so regt sich seit einiger Zeit Widerspruch. Denn die »Tatsache der Verantwortlichkeit« kann schlechterdings nicht bestritten werden. Während noch vor zwanzig Jahren jeder, »der Freiheit als objektiv betrachtete, als rückständig« galt, nehmen jetzt bedeutende Denker wie William James entschieden »den Standpunkt der Freiheit« ein. Zum anderen aber »schlägt« der Positivismus in einer Art »Dialektik« in eine »materialistische Metaphysik« um. (DILTHEY, 1990, S. 239). Er übersteigert seine Ansprüche und sucht über die Analyse einzelner Phänomene der Geschichte den Sinn der gesamten Geschichte, also auch den Verlauf der zukünftigen Geschichte zu eruieren.

Hier wie auch sonst zeigen sich nach Diltheys Interpretation Parallelen zwischen Comte und Hegel: Beide suchen die »Gesamtrichtung in der universal- geschichtlichen Bewegung« statt die Strukturbeziehungen und Wirkungszusammenhänge in der Geschichte zu ergründen. (DILTHEY, 1968, S. 172; DILTHEY, 1960, S.127). Beide überschreiten mit der Konstruktion geschichtlicher Gesetzesverläufe die Grenzen ihrer Theorie: »Alles metaphysischer Nebel. Bei keinem ist er dichter als bei Comte, der den Katholizismus de Maistres in das Schattenbild einer hierarchischen Leitung der Gesellschaft durch die Wissenschaften wandelte.« (DILTHEY, 1990, S.112). Geschichtsphilosophie und Soziologie entstehen aus dem gemeinsamen Impuls, die Welt einheitlich auf-zubauen. Dabei dient ihnen die geschichtlich-gesellschaftliche Mannigfaltigkeit aber nur als »Rohstoff für ihre

Abstraktionen«. (DILTHEY, 1990, S.91). Mit ihnen werden, wenigstens bei Comte, die »psychischen Tatsachen unter die physiologischen« untergeordnet: »derbe naturalistische Metaphysik - das ist die Grundlage seiner Soziologie.« (DILTHEY, 1990, S.107). Comtes »ungestüme Generalisationen« können der Vielfalt des menschlichen Lebens nicht gerecht werden. Der Preis für die Verallgemeinerungen ist, dass Comte, entgegen seiner ursprünglichen Absicht und dem Anspruch der positiven Philosophie, wieder normative Setzungen vornehmen muss. Er muss ja die Unterordnung der Person unter die Gesamtheit ausdrücklich postulieren, eine »Hingabe an die Interessen des Ganzen« fordern. (DILTHEY, 1990, S. 241).

Deshalb ist es für Dilthey auch nicht verwunderlich, dass sich Comte in seinem zweiten philosophischen Lebensabschnitt wieder der Religion zuwendet, wenn auch einer »religion de l'humanité«. Diese Wende ist in Diltheys Augen nicht »willkürlich«, sondern liegt in der Logik von Comtes Denken. Sie zeigt, dass das Band der Gesellschaft kein natürliches, auf der Wissenschaft allein gründendes, sondern ein metaphysisches sein musste. Comte »fand eine Organisation notwendig, um diese Aufgabe [die Vereinheitlichung der Gesellschaft] zu lösen - sie soll gleichsam von außen gelöst werden; Symbole, Religion, Kunst, Denkerpriesterschaft«, als etwas, was erst an den Positivismus herangetragen wird, was ursprünglich »außerhalb der positivistischen Philosophie naturwissenschaftlichen Denkens steht«. (DILTHEY, 1990, S. 101; 241).

Um das sittliche Bewusstsein empirisch zu begründen, argumentieren Mill und andere Utilitaristen, dieses ergebe sich gleichsam von selbst, wenn man aus der Befolgung der wohlverstandenen eigenen Interessen auf das Wohl einer ganzen Gesellschaft, ja der gesamten Menschheit schließe. Aber dieser Versuch führt nach Dilthey in die Irre. Er beruft sich auf Nietzsches Antwort, dass das Interesse an der eigenen Person allein zur Unterdrückung führe. »So sieht man: Es ist schon in diesem System des Positivismus eine ruhelose Dialektik, die von unlösbaren Problemen zu immer neuen Systemen und Problemstellungen führt.« (DILTHEY, 1990, S.242). Auch ein anderer Versuch des Empirismus (»Locke, Hume, J. St. Mill und Bain«), die Welt der Werte und Ideale rein aus der Erfahrung abzuleiten, nämlich »aus den Gesetzen der Assoziation und anderen Gesetzen der Abfolge, der Koexistenz von Vorstellungen« kann nicht gelingen, da auf diesem Wege die spezifische

Notwendigkeit des sittlichen Bewusstseins niemals aufgewiesen werden kann. (DILTHEY, 1997, S.19).

2. „EMPIRIE UND NICHT EMPIRISMUS“

Dilthey lehnt Comtes Philosophie nicht völlig ab. Gelegentlich erkennt er, wie gesehen, die Einsichten Comtes in den geschichtlichen Verlauf der Wissenschaften an, obwohl er Brüche in dessen Wissenschaftshierarchie, vor allem in der Stellung der Gesellschaftslehre konstatieren muss. (DILTHEY, 1964, S.56). Auch stimmt er Comte darin zu, dass das Aufkommen der neuen rationalen Wissenschaft, wie des Naturrechts und der Nationalökonomie, wesentlich dazu beitrug, dass die alte »feudale und kirchliche Ordnung« zugrunde ging. (DILTHEY, 2000, S. 27). Und Dilthey vermerkt auch positiv Comtes Erkenntnis, dass die Geisteswissenschaften sich erst »am spätesten zur strengen Wissenschaft« ausbilden konnten. (DILTHEY, 2000, S. 39).

Dilthey trifft sich aber mit Comte vor allem in der Überzeugung, dass alle Wissenschaft auf Erfahrung beruht, dass alle Erkenntnisse uns nur durch die Erfahrung gegeben sind. Ausgehend vom Satz der Phänomenalität, dass »jede Evidenz [...] dem Philosophen entweder aus einer Erfahrung gegeben oder aus einer Erfahrung abgeleitet« ist, alle Erfahrungstatsachen immer als Tatsachen des Bewusstseins vorliegen (DILTHEY, 1982, S. 24), formuliert Dilthey ergänzend: »die Philosophie ist eine Bearbeitung des Wirklichen oder der Erfahrung.« (DILTHEY, 1982, S. 25). Aber anders als der Empirismus und ebenso anders als Kant hält Dilthey nicht nur eine Erfahrung der Außenwelt für möglich, sondern auch eine innere Erfahrung. Der Begriff der Erfahrung schließt die Selbsterfahrung ein. »Es gibt nur Eine Erfahrung, welche in einer doppelten Richtung verwertet wird, und so entsteht die Unterscheidung äußerer und innerer Erfahrung.« (DILTHEY, 2000, S. 194). Dass Comte Vorgänge wie Selbstbeobachtung Selbstbewusstsein, Selbstwahrnehmung leugnete, ist für Dilthey geradezu »komisch« angesichts der Bedeutung, die diese in der Philosophiegeschichte gespielt haben. (DILTHEY, 1982, S. 32). Auch andere Phänomene der inneren Erfahrung wie Neid, Liebe und Hass usw. sind ja jedermann gegenwärtig. (DILTHEY, 1997, S. 256).

Allerdings - so räumt Dilthey ein - können wir uns »nur in einem sehr geringen Umfang« selbst beobachten, weil die Zustände des Selbst häufig in dem Moment verschwinden oder wenigstens abnehmen, in dem sie beobachtet und gegenständlich werden. Hier hilft uns die Erinnerung, dass wir uns indirekt Bilder von früheren »Zuständen und Vorgängen [...] konstruieren

können.« Mehr noch gibt uns der Vergleich unseres äußeren Verhaltens mit dem anderer Personen Anlass genug, die bei uns festgestellten psychischen Zustände auch bei anderen zu vermuten. Einschränkend fügt Dilthey hinzu: Dieser Analogieschluss »hat seine Gefahren. Er ist nur ziemlich ungefährlich, wenn wir auf die nächsten Verwandten desselben Alters und Geschlechtes schließen wollen.« (DILTHEY, 1997, S. 256). Auch weiß Dilthey sehr wohl, dass das Innenleben eines Menschen nicht plan und durchsichtig vor einem Beobachter liegen muss: eine historische Person ist in der Regel verstorben, es liegen nur indirekte Zeugnisse von ihr vor. Ein Mensch kann sich verstellen und keinen Einblick in sein Inneres gewähren. Aus all diesen Schwierigkeiten bietet aber die experimentelle Psychologie keinen Ausweg, da sie auf die aus dem Satz der Phänomenalität folgenden erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten stößt. (DILTHEY, 1997, S. 21; S.258). Dilthey hat hieraus bekanntlich den Schluss gezogen, eine deskriptive Psychologie zu entwickeln, die hier nicht näher thematisiert zu werden braucht. »Gäbe es nicht dieses Innwerden oder Bewusstsein, dieses sich selber Gewährwerden, so käme es überhaupt nirgends zur Perzeption, da Auge hinter Auge sich fände, keines aber zum Sehen gelangen könnte.« (DILTHEY, 1982, S. 32). In dieser deskriptiven Psychologie wird die gesamte »Struktur des Lebens« beschrieben, so dass auch die Philosophie auf Erfahrung zurückgeht und eine Erfahrungswissenschaft ist. (DILTHEY, 2005, S. 67). Dies sind, exemplarisch, aber nur pauschal benannt, die Bausteine zu Diltheys Erfahrungsphilosophie, die er gelegentlich auch eine Philosophie der »unbefangenen« oder »besonnenen Empirie« nennt⁶ und in der Formel »Empirie und nicht Empirismus« zusammenfasst,⁷ einer Formel, zu der er vielleicht von Yorck von Wartenburg angeregt worden ist. (DILTHEY; WARTENBURG, 2011, S. 799).⁸

3. DIE PHILOSOPHIE IN IHRER WURZEL AUFGELÖST

⁶ Dilthey (1966, S. 81, 82 Anm). Für diese und andere Hinweise danke ich Frau Dr. Gudrun Kühne-Bertram.

⁷ Dilthey (1966, S. 25).

⁸ »[...] Hier ist ein tatsächlicher Protest der Empirie gegen den Empirismus.« Ob Yorck wirklich Dilthey beeinflusst hat oder ob er nicht vielmehr auf Dilthey reagiert, lässt sich aber nicht mit Sicherheit feststellen, da die *Erkenntnistheoretischen Fragmente* nicht genau datiert werden können. Denkbar ist auch, dass Yorck eine mündliche Äußerung Diltheys repliziert.

Dilthey hat für seine Zeit zu Recht das Schwinden einer Einheit stiftenden Me-taphysik oder einer anderen verbindenden Weltanschauung, vor allem der Religion, konstatiert. Wiederholt spricht er von der »Anarchie des philosophischen Denkens« in seiner Zeit. (DILTHEY, 1990, S. 236). Als Reaktion auf die nachlassende Macht eines religiösen oder philosophischen Systems, aus der mangelnden Kraft irgendeiner Verbindlichkeit, erwuchs ja die Deutungshoheit des Positivismus, der zur »beherrschenden Macht der Gegenwart« wurde. (DILTHEY, 1990, S. 236). Aber dieser Positivismus griff über sich hinaus und suchte alle Bereiche des menschlichen Lebens nach einem einheitlichen Schema zu begreifen. Er übertrug seine an den Naturwissenschaften gewonnenen Begriffe auf alle Wissenschaften und sprach aller Geschichtsschreibung, die diesem Ideal nicht entsprach, den Charakter einer ernsthaften intellektuellen Leistung ab. (DILTHEY, 1966, S.46). Mit diesem Programm musste der Positivismus scheitern.

J. St. Mill hat nach Diltheys Einschätzung zwar einige Irrtümer Comtes vermieden, aber auch er verfiel in den Fehler, die Geisteswissenschaften derselben einheitlichen Logik wie die Naturwissenschaften unterzuordnen. Damit aber wurden die Geisteswissenschaften „den Begriffen und Methoden der Naturwissenschaften“ angepasst, ihre geschichtliche Realität ...jedoch „verstümmelt“. (DILTHEY, 1966, S. XVII, 5, 105, 108; vgl. ebd. S. 46). So sind neben die Positivisten längst Autoren wie Carlyle und Nietzsche, aber auch Dichter wie Tolstoi und Maeterlinck getreten, die die andere Seite der Philosophie, die der »Lebenserfahrung« und »Lebensführung«, zu ihrem Thema gemacht und ihr zur Geltung verholfen hätten. Damit seien sie »zu Trägern stärkster philosophischer Impulse geworden.« (DILTHEY, 1964, S. 412). Überhaupt gehört das Auftreten solcher Denker wie Carlyle u.a. zur historisch immer wiederkehrenden »Dialektik« von Positivismus und »Idealismus der Freiheit«: Der eine, für den prototypisch Comte steht, strebt nach dem logischen Aufbau der Welt, der andere antwortet darauf mit dem Verweis auf die Unableitbarkeit der sittlichen Regeln aus dieser Weltordnung. (DILTHEY, 1990, S. 246).

Diltheys Verdienst ist es insofern, dass er dieses Nebeneinander von strenger Wissenschaft und Lebensphilosophie gesehen und benannt hat. Er hatte einen weiteren Begriff von Wissenschaft als der Positivismus und verstand darunter auch den Zusammenhang von Sätzen über die Lebenswirklichkeit des Menschen, der sich nur durch abstrakte Gewolltheiten auf physische Gegebenheiten hätte reduzieren lassen. (DILTHEY, 1990, S. 129).

So aber kommt es, dass Dilthey Comtes Leistung einerseits anerkennen kann (»Das Grundgesetz ihres [der Naturwissenschaft] wissenschaftlichen Fortschrittes, ist besonders von Comte einer fruchtbaren Untersuchung unterworfen worden«) und ihm im selben Atemzug vorwirft, er löse »die Philosophie in ihrer Wurzel« auf. »Nur Dilettantismus« wage es heute noch, »die strengen Grundlagen von Naturwissenschaften und von Geisteswissenschaften« aus ein und derselben Wurzel abzuleiten. (DILTHEY, 1964, S. 49, 50).

Diltheys Anliegen lässt sich noch durch eine weitergehende Beobachtung ergänzen. Verschiedentlich, vor allem in der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* und im *Wesen der Philosophie*, spricht Dilthey von den einzelnen »Systemen der Kultur« - Wissenschaft, Philosophie, Religion, Kunst, Gesellschaft, Recht, Wirtschaft usw. - an denen das Individuum als ihr »Kreuzungspunkt« partizipiert und die als nebeneinander Stehende jeweils ein gleiches Recht haben, einen bestimmten Zweck zu realisieren. (DILTHEY, 1990, S. 132). Keinem von ihnen, so scheint es aus Diltheys Texten hervorzugehen, kommt ein Vorrang zu. Keines ist dem anderen vor- oder übergeordnet. Gerade dies hatte Comte anders konzipiert: Bei ihm standen die Wissenschaften in einer hierarchischen Ordnung, und die letzte von ihnen, die Soziologie, handelte von den Möglichkeiten, die Bedürfnisse der Menschen in der Gesellschaft zu organisieren. Damit wollte laut Dilthey der Positivismus - wenn auch sein Anliegen, die Wissenschaften untereinander zu verknüpfen, anzuerkennen ist - im Namen der Wissenschaft »ein universales, allgemeines Weltbegreifen« konstruieren; ohne aber »der Realität des historischen Bewußtseins und der kollektiven Lebenswerte gerecht« werden zu können. (DILTHEY, 1964, S. 360f). In Diltheys Verständnis ist ein allgemeinverbindliches Weltbild gar nicht zu begrüßen. Im Gegenteil: Es ist zu beobachten, dass mit dem Rückgang der Metaphysik die einzelnen »Seelenkräfte« mehr Freiheit zur Entfaltung gewonnen haben, in der Religion, Kunst und Wissenschaft. (DILTHEY, 1964, S. 135). Dilthey hat demnach weder den Tendenzen zur Einheitswissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert entsprochen oder ihnen vorgearbeitet, noch hat er der Versuchung zur Rationalisierung und Vereinheitlichung des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens, die sich schon im 19. Jahrhundert zeigen, entsprechen wollen.

LITERATURVERZEICHNIS

- DILTHEY, W. Fragment zur Strukturpsychologie. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 6. (Hrsg.) Georg Misch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- _____. Späte Vorlesung zur Systematik der Philosophie. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 20. (Hrsg.) Hans-Ulrich Lessing; Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- _____. Auseinandersetzung mit der erklärenden Psychologie. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 22. (Hrsg.) Guy van Kerckhoven; Hans-Ulrich Lessing. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- _____. Breslauer Psychologie-Vorlesung. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 21. (Hrsg.) Guy van Kerckhoven; Hans-Ulrich Lessing. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- _____. Das Wesen der Philosophie. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 5. (Hrsg.) Georg Misch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- _____. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 1. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Stuttgart-Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: 1966.
- _____. Erkenntnistheoretische Fragmente. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 18. 2. Aufl. (Hrsg.) Helmut Johach; Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- _____. Frühe Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 19. (Hrsg.) Helmut Johach; Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- _____. Rezension von Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, 3 Bde., London 1857-1961, für die *Berliner Allgemeine Zeitung* (1862). In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 16. (Hrsg.) Erich Weniger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. S. 52-56; 100-106; S. 106.
- _____. Theorie der Wertschätzung in der logischen Grundlegung der Theorie des Wissens (1906). In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 24. (Hrsg.) Gudrun Kühne-Bertram. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- _____. Über das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 5. (Hrsg.) Georg Misch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- _____. Vorlesung zur Einleitung in die Geisteswissenschaften. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 20. (Hrsg.) Hans-Ulrich Lessing; Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- _____. Wilhelm Scherer (1886). In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 11. (Hrsg.) Erich Weniger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. S. 243-245.
- _____. Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus "Westermanns Monatsheften": Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, verstreute Rezensionen 1867-1884 In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 17. (Hrsg.) Ulrich Herrmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- _____. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1883). In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 7. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Stuttgart-Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: 1968.
- _____. Zusätze und Ergänzungen der Abhandlung über die Typen der Weltanschauungslehre. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 8. Stuttgart-Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: 1960.

_____.; WARTENBURG, P. Y. v. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg* (1852-1882). Bd.1. (Hrsg.) Erich Rothacker. Göttingen 2011,
DROYSEN, J. G. *Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft* [Buckle-Rezension, zuerst in: *Historische Zeitschrift* Bd. 9, 1863, S. 1 – 22]. In: *Historik*, in: ebd. 9 – 11. Zu Diltheys Kritik an Buckle generell.
KAMBARTEL, F. Erfahrung und Struktur. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 2, Basel, Stuttgart 1972, S. 609-617.
RODI, F. Pragmatische und universalhistorische Geschichtsbetrachtung. Anmerkung zu Diltheys Skizzen einer Historik. In: *Dilthey und Yorck. Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, hg. Jerzy Krakowski und Gunter Scholtz, Wrocław 1996, S. 119-134.

Eingereicht: 6. August 2018

Akzeptiert: 5. September 2018

Dossiê Estudos Dilthey

“Empirie und nicht Empirismus”:

Diltheys Verhältnis zu Auguste Comte und zum Positivismus seiner Zeit

Les catégories diltheyennes de signification et de force

Diltheys Kategorien von Bedeutsamkeit und Kraft

Prof. Dr. Jean-Claude Gens
Université de Bourgogne¹

RÉSUMÉ

Pendant la construction de sa philosophie Dilthey montre qu'une de sa principale tâche est le travail con les catégories de la vie que, différemment de les catégories formelles de l'entendement, ne se comprennent pas isolées, mais comme part d'un tout. Même si ce tout soit donné comme la plus grande expression de la histoire, la signification est plus une catégorie de la vie que une catégorie de la histoire, parce que le concept de force, que est originalement de la vie comme ce qui la move contre la pression exercé par le monde, se trouve aussi dans le monde historique, quand elle est l'essai du présent à solutionner les problèmes du passé.

67

MOTS-CLÉS

Dilthey; signification; force; catégories diltheyennes

ZUSAMMENFASSUNG

Den Aufbau seiner Philosophie entlang zeigt Dilthey, dass eine seiner Hauptaufgaben die Bearbeitung der Lebenskategorie sei, die anders als die formellen Verstandeskategorien nicht isoliert zu verstehen sind, sondern als Teil eines Ganzen in Bezug aufeinander. Sogar wenn dieses Ganze wie der größte Geschichtsausdruck gegeben ist, die Bedeutsamkeit ist mehr eine Lebenskategorie als eine Geschichtskategorie, weil der Kraftbegriff, der ursprünglich aus dem Leben herkommt als das, was es gegen den von der Welt geübten Druck bewegt, sich auch in der geschichtlichen Welt befindet, wenn sie der Versuch der Gegenwart ist, die Probleme der Vergangenheit zu lösen.

¹ Email: gens.jc@clubinternet.fr

SCHLÜSSELDWÖRTER

Dilthey; Bedeutsamkeit; Kraft; Diltheys Kategorien

INTRODUCTION

Dans la préface du *Monde de l'esprit* sous-titré «Introduction à la philosophie de la vie», Dilthey jette un regard rétrospectif sur ses travaux pour déclarer que la «tâche de [sa] vie» a été de «pénétrer toujours plus profondément dans le monde de l'histoire» et d'«en comprendre l'âme» (DILTHEY, 1924, p.4; DILTHEY, 1947, p. 10). Et, dans le cadre de sa méditation des configurations culturelles et historiques, il invite à penser la vie effective, celle qui nous est donnée à vivre ou à éprouver, à l'aide de catégories issues de la vie elle-même, qu'il appelle pour cette raison des «catégories de la vie»². Parmi ces catégories figurent non seulement la signification et, ou, la signifiance, mais encore la compréhension, le développement, le tout et les parties, la valeur..., chacune de ces catégories ne s'entendant qu'en relation à toutes les autres, ce qui fait qu'on ne saurait espérer pouvoir les définir isolément comme on le fait pour les catégories formelles de l'entendement. Dilthey n'est pourtant pas sans accorder un certain privilège à la signification. Mais, à la différence du travail le plus quotidien de l'historien qui interroge la signification d'événements historiques donnés, Dilthey questionne précisément la nature de cette notion et notre quête de signification ou de sens. Il conviendra ici de commencer par rappeler l'acception la plus communément répandue de la notion de signification pour mieux mettre en évidence l'originalité et la force de la position diltheyenne. Deux autres temps seront respectivement consacrés à la conception diltheyenne de la signification et à la nécessité d'en corrélérer le sens à ce qui constitue l'essence de toute chose en tant qu'elle devient et se transforme: la force.

1.

Si, comme le font aussi William James et Bergson qui célèbrent le vague³, Dilthey ne procède pas à des distinctions terminologiques rigides y compris en

² Sur la dernière version diltheyenne des catégories de la vie, voir Dilthe (1927), p. 232-246; Dilthey (2014), p. 64-79.

³ Voir par exemple, James (2003, p. 121): «Il faut rendre au vague et à l'inarticulé la place qui leur revient dans notre vie mentale».

ce qui concerne les notions de sens, de signification et de signifiance, l'une des originalités de sa pensée par rapport à la tradition antérieure tient à la manière dont il opère si ce n'est une distinction entre ces deux dernières notions, du moins à un déplacement de la notion classique de signification (la *Bedeutung*) en direction de la significativité ou de la signifiance (la *Bedeutsamkeit*) – un déplacement ou une distinction qui oblige à aller au-delà de l'idée classique selon laquelle la signification est, ou serait, évidemment relative à des énoncés, à un discours⁴. C'est cette supposée évidence qui caractérise par exemple la pensée kantienne dans la première *Critique* comme, plus près de nous, une position comme celle de Rudolf Carnap – l'une et l'autre semblant relever de l'évidence pour le sens commun.

Le sens ou la signification d'une phrase tient en ce sens au fait qu'elle désigne effectivement quelque chose «qui est susceptible de nous être donné dans une expérience sensible», avance la *Critique de la raison pure*⁵, par exemple *le soleil se lève* renvoie à une réalité phénoménale donnée; autrement dit, si c'est la *désignation* qui est ici essentielle, ce qui est dénué de sens effectif, c'est ce qui ne renvoie à aucune donnée de l'intuition sensible. Il en va de manière analogue de l'acception positiviste de la signification, dont l'intention antimétaphysique est évidemment polémique (je pense par exemple à la critique de la notion de néant par Carnap), bien que Kant fasse néanmoins place à une autre possibilité de signifier dans la mesure où il nous faudrait admettre que des concepts sont susceptibles de signifier une existence possible à condition qu'ils ne soient pas contradictoires – ce qui est le propre de la signification des noumènes.

Mais – et c'est manifestement autre chose – le sens ou la signification tient encore à sa *Meinung*, à ce qu'il ou elle veut dire, c'est-à-dire à son *intention* : comprendre le sens d'une phrase, c'est comprendre dans quelle intention elle est énoncée, dans quelle intention est désignée une existence effective ou possible. Si je dis *table*, c'est pour signifier une possibilité de s'y asseoir pour écrire ou pour partager un repas, ou encore si je dis *mon verre est vide*, c'est pour signifier que j'aimerais bien qu'on me le remplisse... Autrement dit, le renvoi est d'ordre pratique ou vital. Si l'on en reste à la première dimension de la signification en tant qu'elle désigne, c'est-à-dire renvoie à un étant donné, *table*

⁴ Le terme de *Bedeutsamkeit* se trouve aussi chez Droysen, mais n'est pas expressément distingué de la *Bedeutung*, voir par exemple: Droysen (1977), p. 27, 166, 280.

⁵ La *Critique de la raison pure* précise ainsi à propos des concepts que «notre intuition sensible et empirique peut seule leur procurer sens et signification», c'est-à-dire leur accorder une «réalité objective» (B 149, *Akad.* III, 118, et, en ce sens encore, voir B 299, *Akad.* III, 205).

signifie, alors que *centaure* serait dénué de signification; en revanche au regard de la seconde dimension du terme de signification, ce qui compte pour que *table* signifie, c'est le contexte de son énonciation, puisque si ce terme est prononcé hors de tout contexte «sensé», son énonciation peut être considérée comme dénuée de signification. En tant que la signification demande à être pensée en termes d'intention, donc, le sens ou la signification est très proche de la *finalité* qui, pour Dilthey, est une autre catégorie de la vie.

C'est à ce niveau que mérite d'être introduite la notion de significativité, ou, pour le moins, d'être élargie l'acception de la notion de signification; car dès lors que la signification est susceptible d'être essentiellement pratique ou vitale, c'est-à-dire de concerner véritablement celui qui la saisit, elle caractérise de manière très générale et plus originairement non pas des énoncés, mais la perception elle-même. Contrairement à l'abstraction de la conception empiriste classique qui voudrait que le donné perceptif soit constitué d'impressions sensibles discrètes, percevoir, c'est percevoir des significations, par exemple l'abri qu'est susceptible de signifier un arbre, ou la menace de mort que signifie la perception d'un prédateur. Dans une telle perspective, la signification ne caractérise pas une chose, elle n'est pas de l'ordre d'une désignation impersonnelle, mais est toujours fonction d'une subjectivité vivante, fonction du genre de relation qui lie le percevant et le perçu, par exemple l'antilope et le tigre, ou le marteau et ce qui est à frapper, un morceau de métal sur une enclume. Cela veut encore dire que la vie s'articule, est structurée (BOLLNOW, 2009, p.31) et, par la signification, se centre «autour d'un point médian par rapport auquel tout ce qui est extérieur *se comporte* comme à un intérieur». (DILTHEY, 1927, p.249; DILTHEY, 2014, p. 83). Une telle significativité est d'ordre non seulement intellectuel, mais encore affectif et pré-linguistique.

Ce sont ces significations vécues, ces significations qui concernent la vie, que dit de manière plus claire le terme de significativité ou de signifiance, par exemple encore dans la langue de Heidegger des années vingt, lorsque ce dernier pointe le caractère théorique du monde tel que le conçoivent les néokantiens, dans la mesure où ils l'ont par avance «désignifié»⁶. Dilthey avance en ce sens: «Nous nous *comportons* vis-à-vis de la vie, la nôtre comme la vie étrangère, de manière compréhensive» (DILTHEY, 1927, p.196; DILTHEY, 2014, p.24), c'est-à-dire que nous comprenons des significations, nous *baignons* dans des significations depuis que nous sommes enfants (DILTHEY, 1927, p.

⁶ Je reprends ici une expression de Heidegger dans le *Kriegsnotsemester* à propos du néokantisme qui a dévitalisé, désignifié et déshistoricisé (*entlebt, entdeutet, entgeschichtlicht*). (HEIDEGGER, 1987, p. 89).

208; DILTHEY, 2014, p.36), des significations qui, avant la constitution de textes appelant une compréhension réglée, font l'objet d'une compréhension qualifiée par Dilthey d'élémentaire»: «Chaque place plantée d'arbres, chaque pièce dans laquelle des sièges sont rangés nous est compréhensible depuis la tendre enfance.» (DILTHEY, 1927, p. 208; DILTHEY, 2014, p.36). La *Théorie des conceptions du monde* dit encore dans le même sens: «Le banc qui est devant la porte, l'arbre qui l'ombrage, la maison, le jardin ont leur caractère propre et leur signification.» (DILTHEY, 1931, p. 79; DILTHEY, 1946, p.99).

Comment l'entendre au regard du fait que Dilthey semble néanmoins aussi dire le contraire, par exemple lorsqu'il avance: «Une chose dont il n'y a pas de compréhension ne peut avoir de signification ou de valeur. Un arbre ne peut jamais avoir de signification»? (DILTHEY, 1927, p. 259; DILTHEY, 2014, p.96) Indépendamment du fait que cet énoncé ouvre une section consacrée au «scepticisme historien» qui est à l'antipode de sa propre position, que peut signifier ici «compréhension»? Manifestement pas la compréhension que Dilthey qualifie de «supérieure», pas la compréhension en tant qu'elle vise une signification d'ordre culturel, pour autant que la compréhension se déploie entre ce qui nous est si proche qu'elle est évidente et ce qui nous est si étranger (le non humain) qu'elle est impossible. D'un autre point de vue toutefois, Dilthey peut avancer: «Toute extériorisation vitale a une signification dans la mesure où elle exprime quelque chose en tant que signe, où, en tant qu'expression, elle fait signe vers quelque chose qui appartient à la vie.» (DILTHEY, 1927, p. 234; DILTHEY, 2014, p.66).

L'arbre signifie une vitalité singulière, celle du hêtre ou du bouleau, mais aussi tout l'écosystème dont il est une partie, et cela en fonction de telle ou telle subjectivité, celles par exemple du forestier, du peintre... C'est ce qu'a encore montré Jakob von Uexküll en considérant aussi les formes animales de subjectivité, c'est-à-dire à propos des comportements animaux, et il est révélateur qu'il ait pu intituler en 1940 un texte qui se penche sur cette dimension significative de la perception et du comportement animal : «Doctrine de la signification» (*Bedeutungslehre*)⁷. Le privilège accordé par Dilthey à la notion de signification ou de significativité tient manifestement à une double dimension de ce qui, au-delà de la seule sphère des énoncés ou des textes, est significatif.

⁷ Ce texte de 1940 est traduit en français dans la seconde partie de l'ouvrage intitulé : *Mondes animaux et monde humain*. (Cf. UEXKÜLL, 1965).

2.

Appréhender un donné comme significatif, c'est d'abord le comprendre comme inséré dans le cadre d'une relation entre des parties et une totalité à laquelle elles appartiennent (DILTHEY, 1927, p. 238; DILTHEY, 2014, p.72), et pour autant que ce donné se déploie simultanément temporellement, Dilthey voit dans la signification la catégorie qui, par excellence, est historique. Car si l'historiographie présuppose le souvenir, c'est par celui-ci que différents éléments, moments du passé sont susceptibles d'être ressaisi comme signifians dans l'unité d'un cours vital:

En jetant un regard rétrospectif par le souvenir, nous saisissons la configuration des éléments passés du cours de la vie sous la catégorie de leur signification. [...]. Seule la catégorie de la signification surmonte la simple juxtaposition, la simple subordination des parties de la vie. Et puisque l'histoire est souvenir et que la catégorie de la signification relève du souvenir, cette catégorie de la signification est la plus propre à la pensée historique. (DILTHEY, 1927, p. 201, 202; DILTHEY, 2014, p.29, 30).

Cela signifie que nous appréhendons un donné non seulement comme *une partie d'une totalité*, mais comme une partie d'une totalité *en devenir*; cette catégorie de signification inclut de ce fait celles du développement et de la formation, de la vie en tant qu'elle se déploie temporellement. (DILTHEY, 1927, p. 232; DILTHEY, 2014, p.64). À ce titre, la signification n'est jamais saisie que de manière hypothétique et provisoire, car si la partie ne peut être appréhendée que par rapport à la totalité à laquelle elle appartient et réciproquement, cette totalité n'est jamais donnée comme achevée, si ce n'est lorsque son développement ou sa formation est arrivée à son terme, et que cette formation disparaît pour céder la place à une nouvelle formation. Seulement, si la signification est ainsi temporelle, le significatif est néanmoins et paradoxalement ce qui s'avère simultanément capable de se hisser au-dessus de ce qui est constamment emporté par le flux temporel – et c'est là le second caractère de ce qui est significatif.

Car qu'est-ce qui est effectivement signifiant, si ce n'est ce qui s'avère capable d'émerger de la très grande multiplicité de ce qui se trouve précisément pris dans ce flux temporel, de perdurer et de rayonner par soi-même en tant qu'unité articulée, et ce qui s'avère ainsi avoir la puissance d'éveiller notre

attention ou notre intérêt ? Il en va ainsi de la perdurance de l'être vivant qui maintient son identité grâce à son métabolisme, d'une institution, ou d'une œuvre d'art à propos de laquelle Dilthey écrit par exemple: «Aucune grande œuvre véritable ne peut vouloir refléter un contenu spirituel étranger à son auteur», ce qui semble bien trivial, mais pour enchaîner immédiatement après de manière apparemment paradoxale: «La véritable grande œuvre d'art ne dit rien de son auteur» (DILTHEY, 1927, p. 207; DILTHEY, 2014, p.35) – ce qui signifie manifestement que sa signification est irréductible à ce que fut l'intention de son auteur, dès lors qu'elle vit dans «la grande temporalité» pour reprendre l'expression de Bakhtine (1984, p.346).

La signifiante dit donc le caractère de ce qui se réfère non pas à un autre étant ou à une autre chose – comme le marteau qui renvoie à l'acte de frapper –, mais à soi. Ou encore, ce qui signifie par excellence, c'est, du fait de son caractère autoréférentiel et autotélique, l'œuvre d'art, par exemple le poème en tant qu'il est irréductible à un énoncé, ou le monument en tant qu'il donne à penser, ou encore le vivant en tant qu'il n'a pas d'autre fin qu'elle-même ou que lui-même – on pourrait aussi penser ici à la notion d'auto-présentation (*Selbstdarstellung*) forgée par le biologiste Adolf Portmann (1996). Il convient donc de distinguer ce qui est dénué de signification car cela ne semble répondre à aucune intention ou car contradictoire, et nous disons alors que c'est «insensé», de ce qui est dénué de significativité car, par exemple, trivial, inconsistant, c'est-à-dire dénué de tout intérêt, et nous disons alors que c'est «insignifiant».

Historiquement, Gunter Scholtz a pointé l'émergence de ces deux dimensions dans les pensées de Friedrich Schlegel à propos de l'œuvre d'art⁸, et de Johann Gustav Droysen à propos de l'histoire, pour autant que la signifiante d'un événement historique tient au caractère toujours ouvert et imprévisible de la signification qu'il est susceptible de prendre au cours des siècles⁹ – bien qu'il soit, là encore, difficile de circonscrire un usage terminologique précis de la notion si l'on considère le fait que Droysen parle de manière analogue de la *Bedeutsamkeit* des fresques du chœur de la cathédrale de Cologne au regard de l'ensemble plastique de cette cathédrale, sans qu'il soit pour autant question de l'indétermination de cette signifiante. (DROYSEN, 1977, p. 166).

Il reste pourtant une dimension essentielle du significatif qui, à mon sens, a été très clairement mise en évidence par Frithjof Rodi dans les premières

⁸ Voir Scholtz (2008, p. 52) ou, pour une version abrégée, «Signifiante», in *L'interprétation. Un dictionnaire philosophique* (2015, p. 475).

⁹ Voir Scholtz (2008, p. 56.) «Signifiante» (2015, p. 476).

pages de son livre intitulé *Über die Erfahrung der Bedeutsamkeit* (De l'expérience de la significativité). Cette expérience implique «toujours le moment émotionnel d'un être-touché (*ein Bewegt-sein*)» ou de ce que l'on a plus haut appelé l'être-concerné, mais qui est d'autant plus intense que ce que nous ressentons comme significatif s'adresse à nous (*anmutet*) en se soustrayant simultanément à une interprétation trop empressée, ce qui augmente ainsi le désir d'appréhension et de transparence. (RODI, 2015, p. 12). Autrement dit, le signifiant ou le significatif est ce dont le sens s'avère inépuisable.

Or il me paraît remarquable que c'est l'organisme qui paraît constituer ici le modèle à partir duquel peuvent être entendues ces dimensions du significatif : est significatif non seulement ce qui est saisi dans le cadre de la relation des parties à un tout qui se déploie lui-même temporellement d'une part, et ce qui, simultanément, est à soi-même sa propre fin d'autre part, mais ce qui se retire dans le mouvement même de son apparaître, c'est-à-dire est saisi sur le mode d'une énigme ou d'un mystère. Ce qui nous dit ainsi quelque chose, tout en se dérochant à une saisie pleine et entière, c'est la vie. Mais le fait que l'on puisse penser les deux aspects du significatif à partir d'un modèle organique n'est pas si étonnant si l'on admet comme Dilthey que la vie organique est «un élément intermédiaire entre la nature inorganique et le monde historique, et [que] par conséquent [elle représente] comme un premier degré de ce dernier» – un passage également remarqué par Frithjof Rodi dans son dernier *Diltheys Philosophie des Lebenszusammenhangs*. (DILTHEY, 1927, p. 198; DILTHEY, 2014, p.25)¹⁰. Difficile de ne pas penser ici à la conception herdérienne de l'histoire, qui, contre l'eurocentrisme, défend l'égale perfection de chacune des époques et des cultures de l'histoire (HERDER, 1962, p. 275,279), qui, comme tout vivant, ont leurs fins en elles-mêmes. (HERDER, 1962, p. 141).

Le modèle organique ou l'idée d'une continuité entre l'organique et l'historique exclut aussi bien toute forme de dualisme entre le culturel et le naturel que tout réductionnisme de l'une de ces dimensions à l'autre. Car, aux yeux de Dilthey, si toute forme de vie aspire à s'élever au-delà des limites inhérentes à cette forme en tant qu'elle est finie, cette aspiration s'accompagne chez l'homme d'une discipline des désirs:

Ce n'est que lorsque nous sentons que notre action se heurte à des limites que se constitue une technique intérieure religieuse

¹⁰ Rodi (2016, p. 29).

et morale, qui se fixe pour but de nous donner la paix de l'âme non point par la satisfaction [de nos désirs], mais en leur imposant une discipline,[...] (DILTHEY, 1931, p. 21; DILTHEY, 1946, p.25).

Et certaines significations sont ainsi plus «élevées» que d'autres. (DILTHEY, 1927, p. 245; DILTHEY, 2014, p.79).

Pour résumer: si l'on considère la signification d'abord comme une catégorie historique, le cours aussi bien d'une vie individuelle que de l'histoire ne peut être conçu comme un simple flux, car, de ce flux constant du devenir, émergent des unités articulées, des structures, des connexions, des configurations significatives, qui s'avèrent avoir la force ou la puissance de se développer et de durer, d'éveiller ainsi notre attention et de perdurer encore dans un souvenir qui ressaisit la diversité de ces vécus significatifs pour les articuler en l'unité d'un cours de vie.

Seulement, ce que nous appréhendons ainsi comme significatif, n'est-ce pas plus originellement que l'œuvre d'art, et au plus haut point, le vivant que nous qualifions alors de «beau»? Ou encore, est-ce que le beau n'est pas ce qui est le plus signifiant, une beauté qui ne saurait, comme l'avancait Platon, être dissociée du Bien, une beauté qui témoigne de la puissance de ce qui est excellent. Parmi ceux qui ont cherché à mettre en évidence cette dimension du significatif, je pense par exemple à l'*Almanach d'un comté des sables* (1948) d'Aldo Leopold ou au *Printemps silencieux* (1962) de la biologiste Rachel Carson. L'un comme l'autre considèrent en effet qu'un pays ou un paysage est toujours susceptible de perdre ce qui en fait son âme ou son essence, par exemple la grouse des forêts du Nord (une variété de coq de bruyère) ou le perroquet à gros bec de la Sierra Madre – Leopold dit, en reprenant une lecture peu orthodoxe de Kant par le philosophe russe Piotr D. Ouspensky, son *noumenon* –, et donc sa signifiante (*significance*). (LEOPOLD, 1987, p.138; LEOPOLD, 2000, p. 178; OUSPENSKY, 2004, p.199). C'est ce qui advient lorsque des collines sont arasées pour permettre une extraction de minerai moins onéreuse, ou lorsque l'aspersion de pesticides sur des terres agricoles a pour effet la disparition des oiseaux qui les peuplaient et donc de leurs chants, ou encore lorsque l'extermination des loups fait proliférer les cervidés, et par voie de conséquence disparaître les forêts, et éroder les sols par les eaux de ruissellement, ce qui conduit évidemment à la disparition des cervidés eux-mêmes. Leopold avance en ce sens que le hurlement du loup signifie plus qu'on ne croit le plus souvent:

Chaque être vivant (et bien des morts aussi peut-être) prête l'oreille à cet appel. Pour le cerf, c'est un rappel du destin de toute chair; pour le pin, c'est un pronostic de rixes nocturnes et de sang sur la neige; pour le coyote, c'est une promesse de glanures à venir; pour le vacher, une menace de découvert à la banque et pour le chasseur c'est un défi, crocs contre poudre. Pourtant, derrière ces espoirs et ces craintes évidentes et immédiates se cache une signification (*meaning*) plus profonde, que la montagne est seule à connaître. Seule la montagne a vécu assez longtemps pour écouter objectivement le hurlement du loup. (LEOPOLD, 1987, p.129; LEOPOLD, 2000, p.168).

Si la «mort écologique» signe la perte de signifiante d'un pays ou d'une terre, le bien dont la beauté serait indissociable serait ici la santé d'un pays ou d'une terre, d'un écosystème.

Rachel Carson pouvait de son côté écrire de manière analogue:

Qui a décrété [...] que le bien suprême est un monde sans insectes, même s'il doit être aussi un monde stérile, privé de l'aile gracieuse d'un oiseau en vol? Un tel choix a été fait par quelque esprit autoritaire, détenteur temporaire du pouvoir, profitant d'un moment d'inattention de millions d'humains pour lesquels la beauté et le monde ordonné de la nature ont encore une signification (*a meaning that is deep and imperative*) impérative et profonde, [...] (CARSON, 2009, p.30).

Une signification qui ne renvoie à rien d'autre qu'à soi-même.

Est-on si loin de Dilthey? Ou ne peut-on voir dans ces suggestions un possible prolongement de ce qui est seulement indiqué ou pressenti dans certains passages de son œuvre, par exemple lorsqu'il invite à considérer non pas une configuration historique, mais la configuration naturelle que constitue un paysage:

Dans toute relation vitale dans laquelle notre totalité se rapporte à elle-même ou à d'autres, on voit à nouveau que les parties ont une signifiante par rapport au tout. Je regarde un paysage et l'appréhende. Là il faut d'abord se débarrasser de la supposition qu'il s'agit d'une relation non pas vitale, mais purement mentale. C'est pourquoi il ne convient pas d'appeler

image un tel vécu du moment relatif au paysage? (DILTHEY, 1927, p. 229; DILTHEY, 2014, p.61).

Il reste maintenant à interroger l'émergence des significations en revenant à la perspective initiale et la plus usuelle du questionnement diltheyen, celle qui est relative aux significations culturelles et historiques.

3.

Car Dilthey ne pense pas les significations comme des données intemporelles, comme le fait Rickert en ce qui concerne les valeurs¹¹; il invite à concevoir les significations significatives, si l'on peut oser une telle expression, comme des créations destinées à répondre au défi que constitue l'existence dans ce que celle-ci a d'éprouvant, voire de terrible; ces significations, ces idéaux, ces valeurs, ou, plus généralement, ces symboles¹² se déploient dans le cadre de la corrélation entre le moi et le monde¹³ – un monde qui est à la fois naturel et social, et une corrélation qui n'est pas tant théorique qu'éprouvée. (DILTHEY, 1931, p. 17; DILTHEY, 1946, p.20). Dilthey le dit parfois de façon très distanciée, mais parfois aussi en pointant ce que cette relation peut avoir de tragique; de façon distanciée lorsqu'il évoque «la pression» (*Druck*) du monde (d'où, pour ainsi dire, la dialectique de l'impression et de l'expression)¹⁴, et en pointant le tragique lorsqu'il met l'accent sur le combat impliqué par la vie et sur la caducité de toute chose. Car de quoi l'histoire nous donne-t-elle le spectacle, si ce n'est d'une «vaste mer», d'une «mer infinie» (DILTHEY, 1931, p. 252; DILTHEY, 1946, p. 87, 88), de *forces* qui s'affrontent incessamment?

«Chaque existence singulière déterminée dans l'histoire constitue une force et se trouve simultanément en interaction avec d'autres forces» (DILTHEY, 1927, p.253; DILTHEY, 1946, p.88), avance Dilthey dans le prolongement direct de la conception herderienne de l'histoire. Herder écrivait en effet déjà dans le même sens: «Toute l'histoire humaine est une pure histoire

¹¹ Voir sa critique implicite de Rickert in (DILTHEY, 1927, p. 238).

¹² «Toute intériorité cherche à s'exprimer en s'extériorisant et en créant des symboles». (DILTHEY, 1931, p. 15; DILTHEY, 1946, p.20). Dilthey pointe ainsi «la transformation constante de nos états d'âme en représentations symboliques et en mouvements expressifs» qui «relèvent d'une "activité symbolisante" telle que la pense l'éthique de Schleiermacher». (DILTHEY, 1924a, p. 187; DILTHEY, 1947, p.193).

¹³ «*En même temps* que notre unité vivante, un monde extérieur nous est donné, d'autres unités vitales existent». (DILTHEY, 1914, p. XIX; DILTHEY, 1992, p. 149).

¹⁴ Sur l'impression, voir par exemple: (DILTHEY, 1927, p.230; DILTHEY, 2008, p. 121).

naturelle des forces humaines, des actions et des pulsions, en fonction d'un lieu et d'un temps» (HERDER, 1987, p.327). Loin qu'il s'agisse ici d'une transposition d'un concept issu des sciences de la nature, et en l'occurrence de la physique, à un champ qui lui est étranger, nous sommes renvoyés ici à la notion de force en son acception la plus concrète et originelle, la force comme catégorie de la vie. Ce donné de l'existence, Dilthey le pense encore en termes de facticités: la «facticité de la race, de l'espace, du rapport des forces» (DILTHEY, 1927, p. 287, 288; DILTHEY, 1992, p. 128-129)¹⁵, celle encore de la corruptibilité ou mortalité de toute chose, qui constitue l'énigme effrayante de la vie. (DILTHEY, 1931, p.80).

C'est ce que signifie dès la doctrine des catégories de 1892-1893, puis dans les manuscrits destinés à prolonger *L'Édification du monde historique* en 1911¹⁶, la catégorie de l'agir et du pâtir¹⁷. Si l'exposé de cette doctrine des catégories dans ces manuscrits se termine par un renvoi à la finitude, à cette «pression» du monde extérieur et à notre «désir de la surmonter» (DILTHEY, 1924, p.244; DILTHEY, 2014, p. 78), cela est à comprendre sur le fond de l'expérience originaire de la résistance dans le cadre de laquelle naissent conjointement le moi et le monde, comme le rappelle encore la *Théorie des conceptions du monde*¹⁸.

C'est en ce sens que Friedrich Bollnow invite à penser la vie conjointement comme *signification et force*. Comme force, pour autant que cette notion est pensée en tant que catégorie de la vie comme l'indiquent les manuscrits destinés à prolonger *L'Édification* (DILTHEY, 1931, p. 202; DILTHEY, 1947, p. 30), c'est-à-dire pour autant qu'il s'agit d'une force ou de forces qui s'éprouvent plus qu'elles ne se «perçoivent» ou ne se calculent. Cette force ou ces forces sont donc autant des forces qui cherchent à surmonter celles qui font obstacle à leur déploiement que des forces de déploiement, d'ex-plication, qui poussent vers l'avenir... À deux reprises au moins, *L'Édification du monde historique* invite ainsi à distinguer ces deux dimensions des forces (*Kräfte*):

Les unes sont des tensions consistant dans le sentiment qu'il y a des besoins impérieux et non satisfaits par le donné, dans une aspiration quelconque qui naît alors, dans un accroissement des

¹⁵ Et voir: Dilthey (1924), p. 63.

¹⁶ Par exemple Dilthey (1927, p. 197), Dilthey (1946, p. 24): «L'histoire ne connaît que les rapports de l'agir et du pâtir, de l'action et de la réaction» ou Dilthey (1927, p. 253), Dilthey (1946, p. 88).

¹⁷ Voir «Leben und Erkennen» (DILTHEY, 1982, p. 359-388).

¹⁸ Sur l'expérience de la résistance Dilthey (1982), p. 105; Dilthey (1924a) p. 105; Dilthey (1947), p.110 et Dilthey (1931), p. 16, 18; Dilthey (1947), p. 18; 21.

conflits et des luttes, et en même temps dans la conscience d'une insuffisance des forces (*Kräfte*) nécessaires pour défendre ce qui existe. Les autres procèdent d'énergies qui incitent à aller de l'avant, une volonté, une capacité et une fois positives [...]. Et comme ces tendances positives jaillissent du passé et se dirigent vers l'avenir, elles sont créatrices. (DILTHEY, 1924; DILTHEY, 1988, p. 116).

Et dans le même sens:

Chaque siècle contient sa relation à celui qui le précède, la poursuite du développement des forces (*Kräfte*) qui s'étaient déployées dans ce dernier, et en même temps se trouvent déjà contenus en lui l'élan et l'activité créatrice qui préparent le siècle suivant. De même que ce siècle est le produit des insuffisances du précédent, il porte en lui les limites, les tensions, les souffrances qui préparent le siècle à venir. Puisque chaque forme de la vie historique est limitée, il doit y avoir en elle une certaine proportion de force (*Kraft*) joyeuse et de pression (*Druck*) subie [...]. (DILTHEY, 1924, p. 1935).

79

La mise en évidence de cette dimension de la vie est indissociable d'une autre conception du sujet ou de la vie psychique individuelle. À l'encontre de la conception, fustigée par la préface à *L'Introduction aux sciences de l'esprit*, que s'en font Locke, Hume et Kant, la subjectivité concrète demande à être pensée comme une totalité vivante, une configuration efficiente (*Wirkungszusammenhang*) d'affects et de pulsions, de volitions qui se caractérise par une «prise de position», une «attitude» par rapport à la vie:

Il y a dans tout vécu une prise de position, un comportement à l'égard de tout ce qui émerge en lui en tant que relation vitale singulière, comme l'existence économique, l'amitié, le monde invisible. C'est une configuration efficiente qui est conditionnée par cette attitude, par cette position intérieure. Il y a dans la vie des rapports à ce vis-à-vis de quoi elle prend position, elle se comporte: par exemple, l'étrangeté, le retrait d'une relation vitale, la séparation, l'amour, le repli sur soi, l'élan dans une direction donnée, l'opposition, le besoin de la présence de quelque chose, sa postulation, le respect, la forme, l'absence de forme, la contradiction de la vie avec ce qui est objectivé, l'impuissance de la vie à l'égard de l'objectif: la volonté de

surmonter ce qu'il y a d'insupportable dans l'objectivation existante afin que la vie puisse à nouveau jouir d'elle-même, l'idéal, le souvenir, la séparation, la réunion. Dans la configuration vitale elle-même, il y a la douleur relative à la finitude, la tendance à la surmonter, le désir de réaliser et d'objectiver, de nier des bornes données et de les surmonter, le désir de séparation et d'union. (DILTHEY, 1924, p. 238; DILTHEY, 1946, p. 71).

Bollnow établit en ce sens un parallèle avec la suggestion de Georg Simmel selon laquelle «la vie humaine se caractérise par (*steht unter*) un double aspect: celui de la causalité, la simple naturalité de son devenir – et celui de la signification, qui en tant que sens, valeur, fin, l'illumine ou le spiritualise» (SIMMEL, 1957, p. 11). Seulement ce double aspect doit être pensé non comme deux versants de la vie, mais comme un jeu de forces, comme une interaction féconde qui engendre la création de symboles.

Ce processus de création, l'effort pour rendre vivable l'invivable, l'idéalisation de la réalité effective, Dilthey l'appelle «le chemin de la facticité à l'idéal» (DILTHEY, 1924, p. 287; DILTHEY, 1946, p. 128) – une expression qui consonne avec la thèse husserlienne de la *Krisis* selon laquelle le monde de la vie est un monde d'idéalités, un monde habillé d'un vêtement d'idées – un processus que, de son côté, Freud appellera plus tard la sublimation.

Et, à la différence de la conception que Husserl se faisait des idéalités, ces idées, ces valeurs, ces symboles sont en ce sens eux-mêmes des «forces» (DILTHEY, 1924, p. 243; DILTHEY, 2014, p. 77), dont font aussi partie ce que Droysen appelle les puissances éthiques (*die sittlichen Mächten*). (DROYSEN, 1977). D'une certaine manière, c'est un constat ou une thèse qui a quelque chose de trivial, et que disent la notion marxienne d'idéologie ou le premier *Discours* de Rousseau sur les sciences et les arts¹⁹, et, aux yeux de Dilthey, c'est encore ce qui caractérise les visions ou conceptions du monde dont le conflit est finalement le plus fondamental (DILTHEY, 1931, p. 93):

La terre porte une quantité innombrable d'êtres vivants, qui constamment luttent pour leur existence et pour s'assurer plus

¹⁹ Rousseau (1971): «Tandis que le gouvernement et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés, les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent leurs guirlandes de fleurs sur les chaînes dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage». (p. 38).

d'espace; de même, les formes que, au sein de l'humanité, prennent les conceptions du monde luttent entre elles à qui s'assurera la toute-puissance sur l'âme des hommes. (DILTHEY, 1931, p. 107).

Mais, à supposer que ce soit trivial, c'est néanmoins une dimension souvent oubliée lorsqu'on s'interroge sur la signification en faisant usage de la notion dans un champ purement théorique, c'est-à-dire déréalisé, de sorte que l'interrogation relative à la signification court elle-même le risque de devenir insignifiante.

Il me semble pour conclure que l'on peut avancer qu'il y a signification ou signifiante lorsqu'une configuration unifiant un divers s'avère avoir la force d'émerger du flux temporel et d'y maintenir son identité de manière durable; un arbre ou une maison sont ainsi significatifs. À ce niveau, la signification ne saurait être pensée indépendamment de la force, la force dont tout vivant fait l'expérience en se confrontant à ce qui lui est étranger: force de ce qui lui résiste, force de lui résister... – des forces dont la confrontation ou le combat fait le devenir historique, et Dilthey est à cet égard, pour ainsi dire, héraclitéen ou nietzschéen. Les significations sont ici aussi bien d'ordre culturel, ce sont des idéalités, des valeurs..., que d'ordre naturel.

Mais cette significativité accède à un degré plus élevé d'intensité lorsque cette configuration témoigne de la puissance de ce qui est à soi-même sa propre fin et rayonne de sorte qu'elle se retire dans le mouvement même de son apparaître, comme énigme ou comme mystère, ce que l'on ne peut apparemment pas dire de la même façon de l'arbre et de la maison. Cela peut se dire d'un organisme vivant, d'un pays ou d'une terre, ou encore d'une œuvre d'art, mais plus difficilement, il me semble d'un monument historique (un arc de triomphe, par exemple, à moins de lui accorder le statut d'une œuvre d'art...). Autrement dit, cette force est ce qui élève en quelque manière au-delà de l'historique dans la mesure où la configuration qu'elle habite est capable de durer là même où des époques se succèdent, et c'est pour cela que – à moins d'élargir l'historique à l'histoire de la nature – la signification n'est pas seulement une catégorie historique, mais plus largement une catégorie de la vie.

81

RÉFÉRENCES

BAKHTINE, M. *Esthétique de la création verbale*. Paris, Gallimard, 1984.

BOLLNOW, O. F. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie. In: *Schriften*. Bd.4. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

CARSON, R. *Le printemps silencieux* (1962). Trad. J.-F. Gravand (révisée par B. Lanassepe). Éd. Wildproject, 2009.

DILTHEY, W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: *Gesammelten Schriften*. Bde. 7. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1927.

_____. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 5. (Hrsg.) Georg Misch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924a.

_____. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. In: *Gesammelten Schriften*. Bde. 1. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.

_____. Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895). In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 19. (Hrsg.) Helmut Johach; Frithof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

_____. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 8. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, S. 176-184.

_____. *Le monde de l'esprit* I. Trad. M. Rémy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.

_____. Introduction aux sciences de l'esprit. In: *Critique de la raison historique*. Trad. S. Mesure. Paris: Cerf, 1992.

_____. *Théorie des conceptions du monde*. Trad. L. Sauzin. Paris: PUF, 1946.

_____. *La vie historique*. Manuscrits relatifs à une suite de L'Édification des sciences du monde historique dans les sciences de l'esprit. Trad. J.-C. Gens. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2014, p. 64-79.

DROYSEN, J. G. *Historik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977.

HEIDEGGER, M. Zur Bestimmung der Philosophie. In: *Gesamtausgabe*. Bde. 56-57. Frankfurt am Main, Klostermann, 1987.

HERDER, J. G. v. *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Trad. M. Rouché. Paris: Aubier – Montaigne, 1962.

JAMES, W. *Précis de psychologie* (1892). Trad. N. Ferron. Paris: Le Seuil, 2003.

LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1987.

_____. *Almanach d'un comté des sables*. Trad. A. Gibson. Paris: Garnier-Flammarion, 2000.

ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Garnier-Flammarion, 1971.

OUSPENSKY, P. D. *Tertium Organon* (1912) San Diego: The Book Tree, 2004.

PORTMANN, A. L'autoprésentation, motif de l'élaboration des formes vivantes (1958). In: *Etudes phénoménologiques*. Trad. J. Dewitte. 1996, n. 23-24.

RODI, F. *Diltheys Philosophie des Lebenszusammenhangs*. Freiburg; Munich: Karl Alber, 2016.

_____. *Über die Erfahrung der Bedeutsamkeit*. Freiburg; Munich: Karl Alber, 2015.

SCHOLTZ, G. La notion de “signifiante” et la transformation de l’herméneutique. In: *Sens et interprétation*. Villeneuve-d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2008.

SIGNIFIANCE. In: *L’interprétation*. Un dictionnaire philosophique. (Org.) Christian Berner; Denis Thouard. Paris: Vrin, 2015.

SIMMEL, G. *Brücke und Tor*. Essays zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. (Hrsg.) Michael Landmann. Stuttgart: K. F. Koehler, 1957.

UEXKULL, J. v. *Mondes animaux et monde humain*. Trad. Ph. Muller. Paris: Éd. Gonthier, 1965.

Soumis le: 10 septembre 2018

Accepté le 9 octobre 2018

Dilthey zwischen Universalismus und Relativismus

Dilthey tra universalismo e relativismo

Prof. Dr. Giuseppe Cacciatore
Università di Napoli, Federico II¹

ZUSAMMENFASSUNG

Universalismus und *Relativismus* sind Begriffe, die vorherrschend zur intensiven Debatte gehören, die sich in der politischen Philosophie und auf dem Gebiet der zeitgenössischen Ethik, Anthropologie und Soziologie entwickelt hat. Ich werde hier eine Neuinterpretation dieser Beziehung versuchen und dabei einige Schlüsselpunkte der Philosophie Diltheys, und im Besonderen einige Stellen aus *Das Wesen der Philosophie* von 1907 benutzen. Dieser Text und natürlich andere Texte des Philosophen aus dem Rheinland können uns meines Erachtens als philosophische Richtschnur in der Bestimmung und auch in der Neuformulierung von einigen Schlüsselkategorien der postmetaphysischen Moderne, wie Individualität, Universalität, Historizität, Vermittelbarkeit und die möglichst weit reichende Verwendung des Wissens vom Menschen dienen.

84

SCHLÜSSELDWÖRTER

Universalismus; Relativismus; Dilthey; *Das Wesen der Philosophie*

RIASSUNTO

Universalismo e *relativismo* sono concetti che fanno parte, in modo preponderante, dell'intenso dibattito sviluppatosi sia in sede di filosofia politica, che nell'ambito dell'etica, dell'antropologia e della sociologia contemporanee. Il mio tentativo è quello di reinterpretare questa relazione utilizzando alcuni punti chiave della filosofia di Dilthey e, in particolare, alcuni passaggi del *Das Wesen der Philosophie* del 1907. Questo testo, insieme naturalmente ad altri del filosofo renano, possa darci un saldo orientamento filosofico nella determinazione e, talvolta, riformulazione di alcune categorie chiave della modernità post-metafisica:

¹ Email: giusepca@tiscali.it

individualità, universalità, storicità, comunicabilità e la più ampia disponibilità dei saperi sull'umano.

PAROLE CHIAVE

Universalismo; Relativismo; Dilthey; *Das Wesen der Philosophie*

EINLEITUNG

Universalismus und *Relativismus* sind Begriffe, die vorherrschend zur intensiven Debatte gehören, die sich in der politischen Philosophie und auf dem Gebiet der zeitgenössischen Ethik, Anthropologie und Soziologie entwickelt hat. Ich werde hier eine Neuinterpretation dieser Beziehung versuchen und dabei einige Schlüsselpunkte der Philosophie Diltheys, und im Besonderen einige Stellen aus *Das Wesen der Philosophie* von 1907² benutzen. Dieser Text und natürlich andere Texte des Philosophen aus dem Rheinland können uns meines Erachtens als philosophische Richtschnur in der Bestimmung und auch in der Neuformulierung von einigen Schlüsselkategorien der postmetaphysischen Moderne, wie Individualität, Universalität, Historizität, Vermittelbarkeit und die möglichst weit reichende Verwendung des Wissens vom Menschen dienen.

Es gibt in der Tat eine bedeutsame Beziehung, die Dilthey zwischen der ursprünglichen Lebenserfahrung (vor allem in ihrer psychologischen und anthropologischen Dimension) und ihrer Objektivierung in den gesellschaftsgeschichtlichen Zusammenhängen theoretisiert. Ein stereotypes Bild, das noch immer die Interpretationen des Historismus prägt, reduziert die Tragweite von Diltheys Überlegungen auf die Themen und die Problematiken der geschichtlichen Methode oder auf die Fragen zur Gründung der Geisteswissenschaften. Ich glaube dagegen, dass Diltheys Kritik der historischen Vernunft nicht nur einen wichtigen und bevorzugten Zugang zum Verständnis der Objektivierungen des menschlichen Lebens darstellt, sondern sich bewusst eine philosophische Neuformulierung des Zusammenhangs zwischen Individualität und Andersheit, zwischen Ich und Welt vornimmt.

1. DER BEGRIFF DER INDIVIDUALITÄT

² Der Text erschien zum ersten Mal 1907 im Band *Systematische Philosophie* der Sammlung *Die Kultur der Gegenwart*. Jetzt ist er in Dilthey (1968, S. 339-416).

Es wird richtigerweise behauptet, dass sich Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften durch die Definition und das Verständnis des menschlichen Wissens angesichts der gewaltigen Umwandlungen der europäischen Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auszeichnet. Deshalb kann man sagen, dass in Diltheys Aufsätzen aus den siebziger und achtziger Jahren eine soziologisch-strukturelle Auffassung des Zusammenhangs von Individuum-Historizität³ vorherrscht. Besonders im letzten Jahrzehnt seines Lebens hatte Dilthey diese Position überdacht, als seine Lebensphilosophie zum Leitfaden der Kritik der historischen Vernunft wird. Sie beruht auf einem Begriff der Individualität, der sich, wie bekannt ist, auf die Theorie des Erlebnisses und auf die Überzeugung stützt, dass die Lebenseinheiten die grundlegenden Elemente der Gesellschaft und der Geschichte bilden.

Es handelt sich um eine bedeutende Wende in der Geschichte der Auffassung von Individualität. Sie kann sich nun nicht mehr in einer ausschließlich philosophisch-kognitiven Betrachtung erschöpfen, sondern sucht vielmehr ihre Begründung auf dem Gebiet der Anthropologie und der Psychologie. Damit verliert die Individualität jedes idealistisch-romantische Erbe und wird zumindest in der Diltheyschen Perspektive zur Wissenschaft der Individualität, zur Wissenschaft dessen, was den Stoff der Geschichte und die Lebenserfahrung formt. Es ist wohl wahr, dass sich das Verständnis des Wesens der menschlichen Natur in der Perspektive des Historismus nicht nur auf die physiologische, biologische und psychologische Struktur gründen kann, und dass sich ihre Entwicklung in der Geschichte und in der Kultur vervollkommen. Aber es ist ebenso wahr, dass sich die geschichtliche Bildung des Seins nicht auf eine mechanische Aufeinanderfolge von abstrakten Hypothesen der Geschichtsphilosophie und Kulturosoziologie begrenzt, sondern auf den grundlegenden Lebenszusammenhängen, auf den Bedeutungen des Erlebnisses wurzelt, das jeder philosophischen und erkenntnislogischen Betrachtung der Geschichte stets vorausgeht.

Die Individualität, die keineswegs mit der isolierten Singularität zu verwechseln ist, ihre psychologische und kognitive Struktur, ihre begründende ethische Dimension und damit ihre eigene Identifikation im Verstehensprozess der geschichtlich-hermeneutischen Andersheit des Sich, des Uns und der Welt, ist die notwendige philosophische Voraussetzung für den ständigen und

³ Dilthey schreibt: «Der Mensch als eine der Geschichte und Gesellschaft vorausgehende Tatsache ist eine Fiktion der genetischen Erklärung; derjenige Mensch, den gesunde analytische Wissenschaft zum Objekt hat, ist das Individuum als ein Bestandteil der Gesellschaft.» (DILTHEY, 1966, S.31-32).

wechselseitigen Übergang vom Leben zur Geschichte. Das ist die wahre Kritikfront gegen den Absolutismus und seine absoluten Versöhnungsversuche des Wirklichen. Die neue Betrachtung der Geschichte, die von den Vertretern des Historismus aufgeworfen wird, offenbart als ihr Ziel die Suche nach einer Geschichtswissenschaft, die die Beziehung zwischen Empirie und Synthese aufrechtzuerhalten vermag. Gerade aus diesem Grund bekommt der von Dilthey herausgearbeitete Begriff der Individualität eine vollkommen andere Bedeutung im Vergleich zu den mindernden stereotypen Anschauungen von Seiten der absoluten Historisten und der antihistoristischen Strukturalismen des 20. Jahrhunderts. Die Individualität ist keine unvermittelbare Monade (das isolierte Individuum, behauptet Dilthey in der *Einleitung* von 1883, ist eine Abstraktion, die nirgendwo existiert, es ist vielmehr die einzig wahre denkbare Universalität, es ist die wahre Quelle, in der «die schöpferischen Kräfte der Weltgeschichte» ihren Ursprung haben.

Deshalb lässt sich behaupten, dass das philosophische und kognitive Prinzip der Individualität das Hauptmotiv des Historismus der Diltheyschen Tradition ist; und es ist es auch, weil in seinem Lichte die Geschichtsphilosophie und der ethisch-praktische Zusammenhang, der Platz des besonderen Ereignisses im geschichtlichen Zusammenhang, aber auch das Verhältnis zwischen den Individualitäten, zwischen diesen und der natürlichen Welt der anderen Individuen, zwischen diesen und der geistigen Welt der Kulturen und der Völker radikal überdacht werden.

In *Das Wesen der Philosophie* wird eines der Probleme thematisiert, auf das sich Diltheys Bemühen um eine theoretische Konzeptualisierung hauptsächlich konzentriert, nämlich auf das Problem des historischen Relativismus und der «Anarchie der Werte». Die Neuheit, die nun in den Mittelpunkt tritt, ist, dass dieses Problem nicht mehr nur auf der Analyseebene der psychologischen Gründung der Erfahrung und der Wissenschaft vom Menschen untersucht wird, wie es in den Abhandlungen zur Psychologie vom Ende der neunziger Jahre geschah, sondern im Versuch einer philosophischen Definition der Ethik als privilegierter Ort des Zusammenhangs zwischen den komplexen und geschichtlich gegliederten Formen der Gesellschaft und dem, was Dilthey einmal als «Tiefe des persönlichen sittlichen Bewusstseins» (DILTHEY, 1968, S. 65) definiert hatte.

Das Verhältnis zwischen sittlichem Bewusstsein – der Materie der inneren Erfahrung und des individuellen Handelns – und historisch-gesellschaftlichem Zusammenhang – der Materie der Geisteswissenschaften – prägt Diltheys Denken im letzten Jahrzehnt seines Lebens immer mehr. Die Modalität der Beziehung zwischen besonderer Individualität und Universalität geht nun über

die logische und erkenntnistheoretische Ebene der Beziehung Subjekt-Objekt hinaus und zeigt sich in der Suche nach den möglichen Wechselwirkungen zwischen der ursprünglichen Gesamtheit (im Sinn der Grundsätzlichkeit der instinktuellen und psychologischen Erfahrungen) der ethisch-praktischen Motivationen des Individuums und der Objektivität des Strukturzusammenhangs der Systeme der Kultur und der geschichtlich-gesellschaftlichen Organisationen⁴. Diese Stellung vertritt Dilthey auch, als die neuen kulturellen Sensibilitäten und die Umwandlungen der modernen Gesellschaft mit ihren zunehmenden Konflikten dazu beitragen, die Einstellung der Philosophie merklich zu verändern. Von der Welt der Sicherheit und Gewissheit, die vom Fortschritt der Geschichte und der Wissenschaft dargestellt wird, wendet sie sich nun ab, um über die Krise des Wissens, der Sprachen und der Werte nachzudenken. Dilthey, der die Auswirkungen gewiss wahrnimmt (wenn auch nicht so radikal wie Nietzsche), die die Entwicklungen der Gesellschaft und der Produktionsorganisation auf das sittliche Leben und auf die Natur des Menschen selbst haben, verzichtet dennoch nicht darauf, eine Funktion der Philosophie im ethischen Bereich und in dem der Lebensführung für möglich zu halten.

88

2. DAS HISTORISTISCHE MODELL DER VERMITTLUNG

In meinen Studien über den Historismus – von Vico bis Dilthey – habe ich behauptet, dass das historistische Modell eine mögliche – und natürlich nicht die einzige – Spur zu einem Verständnis der offenen Dialektik zwischen ursprünglicher Lebenssphäre und ethisch-praktischer Sphäre der interindividuellen Verhältnisse und der geschichtlich-gesellschaftlichen Strukturen der menschlichen Erfahrung sein kann. Dilthey hatte, wie bekannt ist⁵, auf historiographischer wie auf begrifflicher Ebene den Verfall und die Auflösung jedes metaphysischen Bildes des Lebens und der Welt theoretisiert. Diese Orientierung wird im Laufe der Jahre immer radikaler bis hin zur Überzeugung, dass ein «philosophisches Verständnis der Welt», wenn es in der Moderne noch einen Sinn und eine Funktion haben soll, sich dem Handeln zuwenden muss. Jeder philosophische Diskurs, der in seinem Horizont nicht

⁴ Es handelt sich, wie Diltheys Leser wissen, um die grundlegenden Klassen der Geisteswissenschaften (*Die Wissenschaften von den Systemen der Kultur* und *Die Wissenschaften der äußeren Organisation der Gesellschaft*), die im ersten Buch des ersten Bandes der *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a.a.O., S.49-75, analysiert werden.

⁵ Ich beziehe mich auf das zweite Buch des ersten Bandes der *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Vgl. GS, II. Band.

«Regelungen für das praktische Handeln», Werte und Anstöße zur Lebensführung enthalten würde, wäre, so behauptet Dilthey, vollkommen unbefriedigend. Im *System der Ethik* schreibt Dilthey: «Nur die lebenskräftige, praktische Philosophie ist wahrhaft groß (...). Die Bestimmung darüber, was im Leben Bedeutung und Wert besitzt, ist die Aufgabe der praktischen Philosophie. Ihren Gegenstand bilden also die obersten Prinzipien, durch welche dem praktischen Handeln Wege festgestellt und Ziele gesetzt werden». (DILTHEY, 1970, S. 13-14).

Die Suche nach der Vermittlung zwischen Individualität und Gleichförmigkeit, zwischen Universalismus und Partikularismus wird auch und vor allem in Diltheys Abhandlung von 1907, wie schon gesehen worden ist, sichtbar. Es handelte sich um die offensichtliche Konsequenz der Kritik Diltheys an jedem absoluten äußeren Prinzip, das sich anmaßt, aprioristische Regeln und Normen festzulegen, die den Mechanismus des Geschichtsverlaufs steuern können. Aber der Dimension der Endlichkeit der menschlichen Erfahrung konnte sich auch die Philosophie nicht entziehen. So wendet Dilthey nun seine Kritik des abstrakt begrifflichen Denkens auch auf die Bestimmung des Wesens der Philosophie an. Jedes Mal, wenn man versucht hat, das Wesen der Philosophie zu bestimmen, hat man sich auf die Suche gemacht nach einem «Bildungsgesetz, das in der Entstehung jedes einzelnen philosophischen Systems wirksam ist» oder was auf das gleiche hinausläuft, nach einem «allgemeinen Gegenstand», der «einen geistigen Zusammenhang voraussetzt, als einheitlichen und notwendigen Grund der empirischen Einzeltatsachen von Philosophie, als die Regel ihrer Veränderungen und als das Ordnungsprinzip, das ihre Mannigfaltigkeit gliedert». (DILTHEY, 1968, S. 339). Aber auch der Begriff der Philosophie selbst muss sich mit der Vermittlung zwischen der besonderen Singularität des Ausdrucks und der verallgemeinernden Methodik des Verstehens messen. In allen Begriffssphären, die als Kunst, Religion, Philosophie, Recht und Wissenschaft bezeichnet werden, ist die Wiederkehr von zwei Konstanten feststellbar: die Ähnlichkeit der einzelnen Tatbestände und der universalisierende Zusammenhang, in dem sich diese Tatsachen sammeln⁶. Die Individuen, die auch immer der Ort sind, in dem die Religion, die Philosophie oder die Kunst zum Ausdruck kommen, «stehen als das Besondere unter einem Allgemeinen, als Fälle unter einer Regel, und sie sind

⁶ Zur Erklärung seines Gedankengangs führt Dilthey den Fall der Religion vor. «So bezeichnet der Ausdruck Religion nicht nur einen allgemeinen Tatbestand, etwa einen lebendige Beziehung des seelischen Zusammenhangs auf unsichtbare Kräfte: er deutet zugleich einen gemeindlichen Zusammenhang an, in welchem zu religiösen Akten Individuen verbunden sind, und in welchem sie eine differenzierte Stellung zu den religiösen Leistungen haben». (DILTHEY, 1968, S. 342).

zugleich als Teile untereinander nach dieser Regel verknüpft zu einem Ganzen». (DILTHEY, 1968, S. 342). Auch auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften ist laut Dilthey «die Erfassung von Regelmäßigkeiten» dadurch möglich, dass man aus der gegliederten Vielschichtigkeit der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt die Reihe von besonderen Zusammenhängen herauslöst, aus denen Gleichförmigkeiten und Analogien hervorgehen. Im spezifischen Bereich der Philosophie entsprechen die Versuche, zu einer Begriffsbestimmung der spekulativen Tätigkeit zu gelangen, dem, was «die einzelnen Philosophen, durch eine gegebene Kulturlage bestimmt und von ihrem eigenen System geleitet, als Philosophie angesehen haben». (DILTHEY, 1968, S. 344). Dilthey kann auf diese Art und Weise die Begriffsbestimmungen der Philosophie als Synthese, Abkürzungen dessen definieren, was für eine historische Form der Philosophie charakteristisch ist. Nachdem die Wesenszüge der Philosophie in ihren geschichtlichen Positionen definiert und ein gemeinsamer Sachverhalt «an denjenigen Systemen, an denen die Bildung der Allgemeinvorstellung Philosophie für jeden sich vollzieht», bestimmt worden sind, kann man einerseits zur Definition der Stellung der Philosophie zum Strukturzusammenhang des Individuums und der Gesellschaft und damit zu dem «ihrer lebendigen Funktion» gelangen, und andererseits «so die Züge zu einem Wesensbegriff verbinden, von welchem aus das Verhältnis der einzelnen Systeme zur Funktion der Philosophie verstanden werden kann». (DILTHEY, 1968, S. 345). Für die Bestimmung des Begriffs Philosophie – wie für die anderen Sphären des Lebens, Denkens und Handelns – dient als Ausgangspunkt ebenfalls das geschichtlich-kritische Modell der Vermittlung zwischen formallogischem Moment (dem Inhalt des allgemeinen Sachverhalts) und spezifischem Moment des Geschichtszusammenhangs. Der Philosoph, auch wenn er ernsthaft das Gegenteil behauptet, denkt nicht nur in Abstraktionen. Das, was laut Dilthey, das Verbindungselement darstellt, ist die stets aktive Beziehung zwischen der bestimmten Wirklichkeit der Gedanken und der Analysen und der Beständigkeit eines allgemeinen und universalisierenden Elements. Ich beziehe mich auf das, was Dilthey in seiner noch der romantischen Sensibilität verpflichteten Sprache als «Rätsel der Welt und des Lebens», als Rätsel all dessen definiert, was sich im Leben und in seinen grundlegenden Strukturen zeigt und gliedert: in den körperlich-sinnlichen, den rationalen und Zwecke und Werte erzeugenden Strukturen⁷.

⁷ Die Überprüfung dieser möglichen Definition der Philosophie als wiederkehrender Versuch, die Welt zu verstehen, überträgt Dilthey seinem Modell der Philosophiegeschichte. Hier ist es natürlich nicht angebracht, die intelligenten geschichtlichen und hermeneutischen Analysen, die im ersten Teil des Aufsatzes von 1907 enthalten sind, erneut aufzuzählen.

Die Idee vom Wesen der Philosophie nimmt in Diltheys Gedankengang mehr und mehr die Merkmale einer ständigen Suche nach seiner Bestimmung an, die von den Einzelwissenschaften unabhängig ist. Das historistische Modell der Vermittlung zeigt sich auch in der neuen Funktion, zu der die philosophische Arbeit aufgerufen wird. Diese kann in dem Maße, wie sie gegenüber den Einzelwissenschaften an Spielraum gewinnt, ihrem Profil, das nicht mehr das der transzendent-metaphysischen Tradition ist, eine neue Bedeutung geben. Die Aufgabe der Philosophie ist nun nicht mehr die der Gründung des Wissens durch konstruktivistische und aprioristische Methoden. Die Philosophie findet ihren besonderen Gegenstand, der zunächst der der Wirklichkeitserkenntnis, und danach auch der der Wertbestimmung, Zwecksetzung und der Regelgebung ist. Noch einmal tritt die zentrale Bedeutung der Diltheyschen Leitidee vom ganzen Menschen deutlich hervor. Auch von diesem Standpunkt aus zeichnet sich ein neuer Zusammenhang zwischen Universalem und Partikularem ab, da die Bestimmung des Wesens der Philosophie – an diesem Punkt wäre es besser zu sagen ihres Gegenstandes – im ganzen Inbegriff des Wissens, und damit in der Gesamtheit der möglichen Beziehungen zwischen den Einzelwissenschaften erkannt wird. «Kann nicht eine Methode aufgefunden werden, welche der Metaphysik neben den Erfahrungswissenschaften ihr Existenzrecht sichert, so muss die Philosophie auf neuen Wegen dem Bedürfnis des Geistes nach Universalität, nach Begründung, nach Erfassen der Realität genügen. Der Standpunkt des Skeptizismus muss auch in der neuen Lage der Forschung überwunden werden. Vorwärtstastend sucht die Philosophie eine Stellung des Bewusstseins zum Gegebenen, welche der durch die neu gegründeten Erfahrungswissenschaften geschaffenen Situation genug täte». (DILTHEY, 1968, S. 356).

91

3. DIE PHILOSOPHIE ZWISCHEN UNIVERSALISMUS DES BEWUSSTSEINS UND PARTIKULARISMUS DER GESCHICHTLICH-PRAKTISCHEN ERFAHRUNG

In diesem Kontext der sozusagen positiven Radikalisierung der Philosophie beginnt der Versuch einer Verbindung zwischen der Begründung des Wissens als Erkenntnisinstrument der Wirklichkeit und praktischer Funktion der Philosophie im Sinn der Begründung von sittlichen Regeln und der Stellung der Werte und Zwecke, hervortreten. Damit beschränkt sich die Konstruktion des philosophischen Wissens nicht nur auf die abstrakte Ebene der Erkenntnistheorie, sondern dehnt sich auch auf die Bestimmung der

«praktischen, reformatorischen Wirkung der Philosophie und ihre personenbildende Kraft» (DILTHEY, 1968, S. 358) aus. Es zeigt sich so das Bedürfnis, die Bestimmung der Philosophie eng an die Positivität der Ergebnisse der Einzelwissenschaften und an die unmittelbare Bezugnahme der Erkenntnistheorie auf die objektive Erfassung des Gegebenen zu binden. «So verlegt die Philosophie ihren Mittelpunkt in das Bewusstsein vom logischen Zusammenhang der Wissenschaften. In dieser neuen Stellung scheint die Philosophie die gegenständliche Auffassung der Welt, losgelöst von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen, endlich zu erreichen. Wenn die Erfahrungswissenschaften die einzelnen Teile oder Seiten erforschen, so bleibt der Philosophie die Aufgabe, die innere Beziehung der Einzelwissenschaften aufeinander zu erkennen, auf welcher sie zusammen das Ganze der Wirklichkeit zur Erkenntnis bringen. Sie ist dann *Enzyklopädie der Wissenschaften* in einem höheren philosophischen Verstande». (DILTHEY, 1968, S. 359).

Die Schlussfolgerung aus dem, was Dilthey als «historischen Sachverhalt» (DILTHEY, 1968, S. 359) bezeichnet, ist bis zu diesem Punkt scheinbar negativ: «In jeder der Begriffsbestimmungen erschien nur ein Moment ihres Wesensbegriffs. Jede derselben war nur der Ausdruck eines Standpunktes, den die Philosophie an einer Stelle ihres Verlaufs eingenommen hat». (DILTHEY, 1968, S. 363). So zeigt sich wieder die Notwendigkeit, den Widerspruch zwischen den mannigfaltigen Formen der Philosophie und ihrer konstanten Bezugnahme auf einen universalen Sachverhalt zu lösen. «Jede Lösung der philosophischen Probleme gehört, geschichtlich angesehen, einer Gegenwart und einer Lage in ihr an: der Mensch, dies Geschöpf der Zeit, hat, solange er in ihr wirkt, darin die Sicherheit seines Daseins, dass er, was er schafft, aus dem Fluss der Zeit heraushebt, als ein Dauerndes: in diesem Schein schafft er frohmütiger und kraftvoller». (DILTHEY, 1968, S. 364). Wir befinden uns, so glaube ich, mitten in der problematischen Beziehung zwischen der Bedingtheit jeden Ausdrucks des geschichtlichen Bewusstseins und der Verankerung in einem universalistischen Zusammenhang, der den Gefahren der Relativität widerstehen kann. Das geschichtliche Bewusstsein widerspricht also nicht dem, was Dilthey als «schaffenden Geist» definiert. Es ist genau das Gegenteil vom *systematischen Geist*, das heißt der Suche eines Philosophen nach der absoluten Definition der Welt, die sich mit seiner Aufgabe identifiziert. Der Geist, der ständig von neuem erschafft, verleiht dem Philosophen die Fähigkeit des Theoretikers, der in der Geschichtlichkeit seines Handelns und seines Denkens die Realisierbarkeit seiner Werte und die zeitliche Ausdehnung seiner Ideologie verfolgt. «Denn in dem Philosophen der Gegenwart trifft das eigene Schaffen

zusammen mit dem geschichtlichen Bewusstsein, da seine Philosophie heute ohne dieses nur einen Bruchteil der Wirklichkeit umfassen würde. Sein Schaffen muss sich wissen als ein Glied in dem historischen Zusammenhang, in welchem er mit Bewusstsein ein Bedingtes erwirkt. Dann wird ihm eine Auflösung des Widerspruchs möglich». (DILTHEY, 1968, S. 364). Wir werden so vor das gestellt, was Dilthey mit prägnantem theoretischem Bewusstsein als «das eigenste Leiden der gegenwärtigen Philosophie» (DILTHEY, 1968, S. 364) definiert. Aber es sind gerade die philosophische Entdeckung und Konzeptualisierung des geschichtlichen Bewusstseins, die die Tür zur Auflösung des Widerspruchs öffnen. Der Philosoph «kann sich nun ruhig der Macht des geschichtlichen Bewusstseins überlassen, und auch sein eigenes Tagwerk kann er unter den Gesichtspunkt des historischen Zusammenhangs stellen, in welchem das Wesen der Philosophie in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen sich verwirklicht». (DILTHEY, 1968, S. 364).

Diltheys theoretischer Schritt, der im geschichtlichen Verlauf der Philosophie einen gemeinsamen universalistischen Zusammenhang wieder finden will, das heißt das «Rätsel der Welt und der Geschichte» zu lösen, ist nicht nur der Spiegel der ungelösten Spannung zwischen dem metaphysischen Bestreben, die Gesamtheit der Welt zu erfassen, und der positivistischen Forderung der rigorosen Wissenschaftlichkeit der Einzelwissenschaften. Man kann aber Diltheys Theorie auch nicht vereinfachend als eine müde und rituelle Verteidigung der Universalität der Philosophie definieren. Diltheys Position scheint mir in ihrer Formulierung linear und keinen Anlass zu Missverständnissen zu geben. Die Verschiedenheit und Relativität der unterschiedlichen Begriffsbestimmungen der Philosophie finden ihre spezifische Identität in einem geschichtlichen Zusammenhang, in dem sie versuchen, «eine Möglichkeit unter den gegebenen Bedingungen»⁸ zu verwirklichen. Dass man in dieser Verbindung zwischen Besonderheit und Strukturzusammenhang einen Verweis auf die Idee der Gesamtheit erkennen kann, darf ruhig behauptet werden. Es ist jedoch eine Gesamtheit, die sich bereits weit von jeder metaphysischen Beeinflussung und jedem hegelianischen Erbe entfernt hat, da sie nur noch als methodisches Instrument zur Dimensionierung der Philosophien und zur Begrenzung gegenüber dem

⁸ «Eine außerordentliche Beweglichkeit zeigte sich in dem Wesen der Philosophie: ein immer neues Stellen von Aufgaben, Sich anpassen an die Zustände der Kultur: sie erfasst Probleme als wertvoll und wirft sie dann wieder hin (...). Immer aber sahen wir in ihr dieselbe Tendenz zur Universalität, zur Begründung, dieselbe Richtung des Geistes auf das Ganze der gegebenen Welt wirken (...) Das sind die beiden Seiten, die ihrem Wesen eignen (...). Im Unterschied von den Einzelwissenschaften, sucht sie die Auflösung des Welt- und Lebensrätsels selbst. Und im Unterschied von Kunst und Religion will sie diese Lösung in allgemeingültiger Weise geben. (DILTHEY, 1968, S.365).

theologischen Zusammenhang dient. «Dieser zusammengesetzte historische Tatbestand erklärt sich daraus, dass die Philosophie eine Funktion im Zweckzusammenhang der Gesellschaft ist, welche durch die der Philosophie eigene Leistung bestimmt ist. Wie sie in ihren einzelnen Positionen diese Funktion erfüllt, ist bedingt von deren Verhältnis zum ganzen und zugleich von der Kulturlage nach Zeit, Ort, Lebensverhältnissen, Persönlichkeit. Daher duldet sie keine starren Abgrenzungen durch einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte Methode». (DILTHEY, 1968, S. 365-366).

Der Zweck, den Dilthey mit der Konzeptualisierung des psychischen Strukturzusammenhangs⁹ verfolgte - den Prozess der wechselseitigen Beziehung des Seelenlebens zu seiner Umwelt und die finalistische Handlung der Seelenstruktur, die ihrerseits auf die Umwelt einwirkt - wird nun neu formuliert, wobei die Verhaltensweisen in den Vordergrund gerückt werden: Gefühl, gegenständliches Auffassen, Wille. In Diltheys Gedankengang überwiegt nun eine deutliche finalistische Tendenz. Diese betrachtet es jedoch nicht als ihre Aufgabe, ein letztes transzendentes Gefühl zu verwirklichen oder das bedingungslos Gültige zu erlangen. Vielmehr zeigt sich das Motiv des Handelns im gesellschaftlichen Zusammenhang, in der Gesamtheit der «Willenshandlungen», durch die sich die Neigung zur Leitung der Menschen und der Gesellschaft ausdrückt. (DILTHEY, 1968, S. 374). Die universalistische Zielstrebigkeit der Philosophie verlagert sich nun vom metaphysisch-ontologischen wie logisch-epistemologischen Modell auf das des inneren Zusammenhangs der grundlegenden Eigenschaften des Seelenlebens. «Was in den Tiefen der Struktur zusammenhängt, Welterkenntnis, Lebenserfahrung, Prinzipien des Handelns, das muss auch zu irgendeiner Vereinigung im denkenden Bewusstsein gebracht werden. So entsteht in diesem Individuum die Philosophie. Philosophie ist in der Struktur des Menschen angelegt, jeder, an welcher Stelle er stehe, ist in irgendeiner Annäherung an sie begriffen, und jede menschliche Leistung tendiert, zur philosophischen Besinnung zu gelangen». (DILTHEY, 1968, S. 375). Dilthey hat behauptet, dass der Einzelmensch, der isolierte Mensch eine «bloße Abstraktion» ist. Die Gemeinsamkeit von charakteristischen Merkmalen, die ethnologischen, geographischen Identitäten und Differenzen, die Formen des Handelns, die sich in den Leistungen der Arbeit und der Produktion aufbauen, die auf Politik, Gemeinschaft, Gehorsam gegründeten Zusammenhänge, die Ermittlung gemeinsamer Zwecke; all das führt dazu, dass sich das Individuum in seiner

⁹ Ich beziehe mich auf die psychologischen Studien von 1894-1896: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* und *Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität*.

Rolle der Zugehörigkeit zur Gesellschaft selbst erkennt und rechtfertigt. «Die subjektive und immanente Zweckmäßigkeit in den Individuen äußert sich in der Geschichte als Entwicklung. Die einzelseelischen Regelmäßigkeiten formen sich um in solche des sozialen Lebens. Die Differenzierung und höhere Beziehung der differenzierten Leistungen aufeinander im Individuum nimmt in der Gesellschaft als Arbeitsteilung festere und wirksamere Formen an. Die Entwicklung wird durch die Verkettung der Geschlechter unbeschränkt: denn die Erzeugnisse jeder Art von Arbeit bestehen fort als Grundlage für immer neue Generationen; geistige Arbeit breitet sich beständig räumlich aus, geleitet vom Bewusstsein der Solidarität und des Fortschritts: so entstehen Kontinuität der gesellschaftlichen Arbeit, Wachstum der in ihr aufgewandten geistigen Energie und zunehmende Gliederung der Arbeitsleistungen». (DILTHEY, 1968, S. 376).

Hier wird eine philosophische und gleichzeitig sozioanthropologische Lösung der Beziehung Universalität/Singularität, Gleichförmigkeit/Differenz deutlich. Es handelt sich um eine Lösung, die im Einklang mit einer Philosophie zu stehen scheint, die sich wie Diltseys Philosophie der beginnenden Krise der Erklärungsmodelle der positiven Wissenschaften und auch der latenten Krise in den Zusammenhängen zwischen den starren und normativierenden Formen der Wissenschaft und dem maßlosen Reichtum des Lebens gewiss bewusst ist. Und dennoch sind wir noch bei einer Philosophie, die die rationalen Strukturen, die Stringenz der Argumentation und der Methode, die Suche nach vereinenden und vereinheitlichenden Elementen und schließlich die Bestimmung der Entwicklungsprozesse in der Gesellschaft betrachtet.

95

4. ZWISCHEN RELATIVISMUS UND UNIVERSALISIERUNG: DIE WELTANSCHAUUNGSLEHRE UND DER BEGRIFF STRUKTURZUSAMMENHANG

An diesem Punkt unseres Diskurses kann man behaupten, dass sich in Diltseys Spekulation ein zentrales und immer wiederkehrendes Thema abzeichnet. Ich meine damit nicht nur seinen Versuch, die kulturellen Erscheinungen (und auch die Philosophie) zu rekonstruieren und zu interpretieren, sondern auch seine Absicht, einen Versuch der Vergeschichtlichung des Denkens philosophisch zu begründen. Einen Versuch, das möchte ich eindeutig klarstellen, der fast nichts mehr von der positivistischen und naiv historistischen Idee hatte, die Realität auf die bloße Abfolge von Ereignissen und auf ihren notwendigen und schon vorgesehenen Ausgang auf deterministische Weise zu reduzieren. Es gelang ihm dagegen, das

komplexe Verhältnis zwischen Leben und Geschichte vom kritischen Gesichtspunkt aus zu interpretieren. Die scharfsinnigen Überlegungen seines guten Freundes Yorck sind gewiss nicht an ihm vorbeigegangen, ohne ihre Spuren zu hinterlassen. «Wie die Physiologie von der Physik nicht abstrahieren kann, so die Philosophie – gerade wenn sie eine kritische ist – nicht von der Geschichtlichkeit. Ist doch die ganze unkritische Kritik Kants nur geschichtlich zu verstehen, also zu überwinden. Das Selbstverhalten und die Geschichtlichkeit sind wie Atmen und Luftdruck – und – es mag dies einigermaßen paradox klingen – die Nicht-Vergeschichtlichung des Philosophierens erscheint mir in methodischer Beziehung als ein methodischer Rest». (DILTHEY, 2011, S. 69). Und nochmals zur Bestätigung, dass Diltheys und Yorcks Philosophie des Historismus alles andere als eine optimistische Vision des unaufhaltsamen Schreitens der Geschichte zum Besseren, aber auch kein passives Hinnehmen der Gegenwart ist: «Unsere Zeit hat etwas vom Ende einer Epoche. Ein Zeichen dafür ist das Schwinden der elementaren Freude an der historischen Gegebenheit. Das Gefühl der Vergänglichkeit durchschauert wieder einmal die alte Welt». (DILTHEY, 2011, S. 140).

96

Die Ausarbeitung der Weltanschauungslehre antwortet gerade auf dieses Bedürfnis nach einer Gliederung der geschichtlichen Epochen außerhalb eines jeden im Voraus gebildeten Schemas, und erkennt vielmehr als ihre einzige Grundlage das Bewusstsein der Einheit des geschichtlichen Bezugsrahmens, in den sich die kulturellen Erzeugnisse in ihrer Besonderheit einordnen. Andererseits konnte nur dies die Folge einer Umwandlung der Vorstellung von Philosophie sein: vom universalen Weltzusammenhang zur Bestimmung und Kritik der mehrfachen, psychologischen und geschichtlichen Zusammenhänge, die sich im Menschen aufgrund der logischen, sinnlichen und praktischen Gliederungen des Lebens bilden. Auf diesem Weg – und nicht im Zeichen einer einschränkenden und deterministischen Anwendung der Identität Leben/Geschichte – gelangt Dilthey zu einer Auffassung der psychoanthropologischen Individualität als Lebenszusammenhang, als Materie von vielfachen und einzelnen Erfahrungen, die immer auf das gegliederte Ganze des Lebens zurückführbar sind. Die Individualität ist nicht mehr eine isolierte Monade, eine metaphysische Abstraktion, sondern Strukturzusammenhang, zugleich epistemisches und praktisches Subjekt, das die vielfältige Realität dank all ihrer sinnlichen, willentlichen und erkennenden Fähigkeiten erfährt. Nur im Lichte dieser komplexen Struktur (und nicht im Sinn einer vorausgesetzten ontologischen Identität zwischen Ich und geschichtlicher Welt) kann man vom Individuum als Kreuzungspunkt von Gesellschaftssystemen, geschichtlichen Erfahrungen und poetisch-imaginativen Schöpfungen sprechen.

Da der Strukturzusammenhang aus den begründenden und psychologischen und anthropologischen Wurzeln des Lebens seinen Ursprung nimmt, muss er auch und grundlegend, Wirkungszusammenhang sein. Ich bin davon überzeugt, dass gerade dieser Moment der Spekulation Diltheys mehr als die vielleicht bekannteren der historischen Vernunft und der Gründung der Geisteswissenschaften noch heute als ein kritisches Instrument gelten kann, das zum Verständnis der gegenwärtigen Formen des geschichtlichen Relativismus und zur Formulierung eines kulturellen Polyzentrismus, der immer mehr im Mittelpunkt der heutigen Suche nach neuen Modellen eines ethischen und juristischen Universalismus zu stehen scheint, wesentlich beiträgt. Das ist gewiss keine überzogene Aktualisierung der Diltheyschen Reflexion. Man kann sagen, dass sie die Möglichkeit theoretisiert zwischen der anthropologischen Singularität und der Strukturform der Gesellschaft, zwischen der Geschichtlichkeit der menschlichen Welt und einer Gesamtheit, auf die sie sich beziehen kann, die wiederum in der gemeinsamen Universalität der menschlichen Natur erkannt wird¹⁰.

97

5. DIE „RATLOSE“ VERNUNFT UND DIE KRISE DES HISTORISCHEN BEWUSSTSEINS

In dieser neuen Funktion des Philosophierens sah Dilthey offensichtlich einen Weg, um sich der Anarchie zu widersetzen, die von der Unvereinbarkeit der metaphysischen Systeme und der Vielfalt der Weltanschauungen bedingt wurde. Der Skeptizismus ist jedoch nicht abstrakt zu vertreiben, sondern eher, ausgehend von der geschichtlichen Bedingtheit der Tatsachen und der Ideen zu verstehen, die immer in die Beziehung mit dem Leben eingebettet sind. Der Konflikt der metaphysischen Systeme findet seinen Daseinsgrund im Leben und in der Vielfältigkeit von Verhaltensweisen, die dieses angesichts der Probleme erfährt, die ständig aus seinem Grund selbst und vor allem aus seiner unerschöpflichen „praktischen Energie“ auftauchen. Deshalb kann man sagen, dass die Weltanschauungen keine reinen Erzeugnisse des Denkens sind, das heißt sie sind nicht nur Erscheinungen kognitiver Art. Sie schaffen gewiss Ideen und Bilder der wirklichen Welt. Aber das ist nur ein Moment ihrer vielfältigen Typologie. Ihre Materie kommt vor allem aus der Lebenserfahrung und den Strukturformen des Seelenzusammenhangs des Individuums. Aus einer solchen „typischen Lebensstruktur“ entstehen die besonderen begrifflichen und praktischen Bestimmungen, die besonderen Lebensstile, die künstlerische

¹⁰ Für diese Reflexion verweise ich auf Dilthey. (DILTHEY, 1982, S.292).

Eingebung, das religiöse Gefühl und auch die philosophischen Systeme selbst. So ist auch die Weltanschauungslehre nicht nur auf den systematischen Ansatz Diltheys zurückführbar, sondern auch auf ein Bedürfnis nach Universalität, das weder als Erscheinung eines absolut Beziehungslosen noch als mechanischer Reflex des geschichtlich-gesellschaftlichen Milieus erklärbar ist. Dilthey will einfach behaupten, dass im Leben der einzelnen Individualität immer ein Sinn des Daseins erkennbar ist, der sich in der Neigung zur Universalität und Einheit zeigt. Diese Neigung kann sich in religiösen und auch nur metaphysischen Inhalten zeigen, so wie sie sich in der Definition und der Bildung von Einzelwissenschaften einer Kultur und Geschichtsepoche ausdrücken kann. Welcher Weg auch immer zur Erfassung der Universalität oder Einheit führen mag, er wird immer mit der "Stellung des Bewusstseins" verbunden sein, das heißt mit etwas, das immer endliche und relative Erscheinung der Lebenserfahrung ist.

Man kann nun behaupten, dass die Weltanschauung und das Weltbild in der Diltheyschen Perspektive die Verbindung zu ihrer Wurzel nicht verlieren: das heißt zu den Seinsweisen des psychischen und ursprünglichen anthropologischen Zusammenhangs. An diesem Punkt ist jedoch ein weiterer Schritt nötig: der Übergang vom Seelenzusammenhang zum geschichtlichen Zusammenhang. Das Bewusstsein der lebendigen Wurzel der Erfahrung der Wirklichkeit und der Bilder, die die einzelnen Weltanschauungen von dieser erarbeiten, genügt nicht. Gerade die unerschöpfliche, vielfältige und relative Materie, die sich in den einzelnen Weltanschauungen herausbildet, "zwingt uns" zur Geschichte oder besser zur *historia rerum gestarum*, die meines Erachtens der wahre Ort von Diltheys Philosophie ist, wo sich Leben und Metaphysik, aber auch Leben und Einzelwissenschaften, Leben und Formen der Wissenschaft treffen¹¹. Heute, so wie zur Zeit des letzten Dilthey, muss der kritische Philosoph die Symptome der Krise wahrnehmen, und an erster Stelle den schreienden Widerspruch zwischen der scheinbaren Positivität des Wirklichen und der befriedigenden Sicherheit der außerordentlichen Fortschritte in den Kenntnissen und Entdeckungen der Wissenschaft und der Beständigkeit der Existenzfrage in Bezug auf das, was der deutsche Philosoph das große Rätsel der Ursprünge der Dinge nannte. Das Bewusstsein des Widerspruchs bedeutete und bedeutet, sich nach der Möglichkeit des Werturteils zu fragen, und zwar über unser Handeln, über das Beziehungsnetz mit dem Anderen und seinen Kulturen, über die immer neuen Horizonte, die die Wissenschaft öffnet und den Theorien zu den neuartigen Bedingungen des

¹¹ Ich verweise auf mein älteres Buch: Cacciatore (1985).

Lebens und Sterbens bietet. Dieser Tatsache wurde sich Dilthey in den letzten Jahren seines Lebens bewusst, wie die fragmentarischen, aber intensiven und schönen Seiten seiner *Philosophie der Philosophie* bezeugen, jetzt im Bd. VIII der *Gesammelten Schriften*. (DILTHEY, 1931). Hier zeigt der theoretische Philosoph der Geisteswissenschaften und ihrer methodologischen und epistemologischen Gewissheit mehr als in seinen anderen Schriften die ganz menschliche Schwäche eines Gefühls der Ratlosigkeit der Vernunft. Sie war das paradoxe Resultat, zu dem das geschichtliche Bewusstsein geführt hatte: die Relativität jedes metaphysischen und religiösen Standpunktes, die "Dissonanz" zwischen Souveränität des wissenschaftlichen Denkens und der Ratlosigkeit des Geistes, der Widerspruch zwischen Erkennen und Denken, zwischen dem Willen und der Möglichkeit.

6. VON DER IDENTITÄT ZUR BEZIEHUNG. FÜR DIE BEGRÜNDUNG EINES NEUEN UNIVERSALISMUS

99

Meine philosophische Hypothese konzentriert sich, ausgehend von Diltheys theoretischen Formulierungen, auf die Begründbarkeit eines neuen Universalismus. Sie kann dennoch nicht von einer Theorie der Identität der einzelnen Individualitäten absehen, die nie isoliert und immer in den Beziehungen mit den umfassendsten Formen der geschichtlich-kulturellen Identität betrachtet werden. Hier können Diltheys Ideen von Leben und Zusammenhang/Beziehung mehr als anderswo als Begriffserklärung dienen. Innerhalb der Diltheyschen Theorie der Lebenszusammenhänge wird der entscheidende Übergang von einer Theorie des Erlebens zu der des Miterlebens möglich. Auf diese Weise wird die ganz epistemische und kognitive, aber auch abstrakt moralische Idee der Individualität durch eine historistische Auffassung der Intersubjektivität, das heißt die Erfahrung der Öffnung des Ichs gegenüber der als Andersheit verstandenen Welt ergänzt und vervollständigt. Die Öffnung des individuellen Erlebens gegenüber dem Miterleben ist ein anderes bedeutendes Zeichen des zuvor erwähnten notwendigen Übergangs von der psychischen Erfahrung zur Geschichte und zur Kultur.

Aus dieser Perspektive wird der Begriff des Zusammenhangs also zur entscheidenden Grundlage für die Beziehung zwischen innerem Seelenleben und äußerer Welt. Das ermöglicht aber auch eine Definition der Kultur, die als eine dynamische Gesamtheit verstanden wird, in der sich die sinnliche Natur, das organische Leben, die individuellen Erlebnisse und die intersubjektiven Erlebnisse verknüpfen. In dieser Verbindung zwischen der Hermeneutik der Individualität und der relationalen Analyse der Intersubjektivität

(CACCIATORE, 2002) ist der theoretische Beitrag erkennbar, den Dilthey der Definition und der Ausführbarkeit einer Idee der Interkulturalität (CACCIATORE, 2005; CACCIATORE, 2006) bieten kann. Durch die Verwendung von Diltheys theoretischem Modell wird eine Idee der sowohl individuellen als auch kulturellen Identitäten, die nicht statisch und ein für alle Mal gegeben, sondern dynamisch sind, denkbar; eine Idee der Identität und der Kultur, die sich im ständigen Dialog zwischen den vielfältigen und verschiedenen Kulturen bilden und verknüpfen, in einem offenen und paritätischen Dialog, der einerseits zuzuhören und die Differenz zu "erzählen" vermag und andererseits zu einem Universalismus der ethischen Grundsätze neigen kann, die als Stimme und Denken einer mehrfachen Konzertierung verstanden werden. In diesem Sinn ist der interkulturelle Dialog nicht nur das Incipit für die Einleitung einer Konstruktion von Zusammenhängen zwischen verschiedenen Weltanschauungen und Lebensauffassungen, sondern er gestaltet sich auch als ethisch-politisches Projekt, das die Instrumente bereitstellen kann, mit der eine Kritik gegenüber eindeutigen, allumfassenden, rein formalen und statischen kulturellen Kategorien philosophisch ausgerüstet wird.

100

7. SCHLUSS

Es gibt einen sehr persönlichen Moment in Diltheys Werk. Ich beziehe mich auf die schönen und ergreifenden Seiten des Kapitels *Traum* (DILTHEY, 1931, S. 220-226), den Diskurs, den der Philosoph für seine Freunde und Schüler geschrieben hatte, die ihm zu seinem siebzigsten Geburtstag ein Porträt geschenkt hatten. Seinen Schülern wollte Dilthey das übermitteln, was das Individuum zum Philosophen macht: die Analyse der Wirklichkeit, das historische Denken. «Ich habe keine Lösung des Lebensrätsels, aber die *Lebensbestimmung*, die aus dem *Sinnen über die Konsequenzen* des historischen Bewusstseins mir erwachsen ist, diese wollte ich ihnen mitteilen». (DILTHEY, 1931, S. 220-221). Dilthey erzählt seinen Zuhörern einen Traum, den er vor Jahren im Schloss seines engen Freundes Yorck hatte. Dieser Traum wurde durch einen Stich ausgelöst, der die Schule von Athen von Raphael darstellt. Das Bild belebt sich im Traum und die Philosophen beginnen sich darin zu bewegen. Einmal sammeln sie sich auf der Seite der Wissenschaft, die Archimedes und Ptolemäus verkörpern, einmal auf der, wo Heraklit und Pythagoras vorherrschen und schließlich im Mittelpunkt, wo Sokrates und Platon thronen. So entdeckt Dilthey im Traumbild das Doppelantlitz der

Philosophie: Einerseits das unauslöschliche Streben nach einer Lösung des Welt- und Lebensrätsels und andererseits die Suche nach einem allgemeingültigen Wissen. Und auch wenn die Philosophie rechtmäßig die Gründung und die Kritik der besonderen Kenntnisse der Wissenschaften (Einzelwissenschaften) anstreben kann, bleibt jedoch der immer unerforschte Horizont der Person, die «doch schließlich dem Leben und dem Tode gegenüber für sich allein ist». (DILTHEY, 1931, S. 225). Die Antwort darauf ist im historischen Bewusstsein der Weltanschauungen, im Sinn der «Mehrseitigkeit der Wirklichkeit», im Erkennen der Antinomien, die sich in der unmöglichen Suche nach einer absoluten Wahrheit öffnen. «Das historische Bewusstsein zerbricht die letzten Ketten, die Philosophie und Naturforschung nicht zerreißen konnten. Der Mensch steht nun ganz frei da». Nachdem der alte Philosoph aus seinem Traum erwacht war, konnte er sich nicht mehr an die Gesichter und die Merkmale der Philosophen und Philosophien erinnern, die ihm im Traum so klar und deutlich erkennbar erschienen waren. Aber das ist nicht wichtig: der Sinn des Traums ist sehr klar. «Die Melodie unseres Lebens ist bedingt durch die begleitenden Stimmen der Vergangenheit. Von der Qual des Augenblicks und von der Flüchtigkeit jeder Freude befreit sich der Mensch nur durch die Hingabe an die großen objektiven Gewalten, die Geschichte erzeugt hat». Es handelt sich gewiss nicht um eine tröstende Behauptung und auch nicht um eine optimistische Anschauung der Wirklichkeit, sondern um das vollkommene Bewusstsein einer radikalen Krise, um eine sehr schwere Verletzung, die die Relativität des historischen Bewusstseins dem eingebildeten Stolz und der dogmatischen Gewissheit der modernen Welt zugefügt hat. Die Wunde des Individuums und der Welt kann jedoch dank der Geschichte geheilt werden, und zwar auf die Art und Weise, in der es nur der magische Speer von Odin geschafft hatte. «Es ist, als ob in der Philosophie dieses Jahrhunderts ein dunkles Gefühl waltete: nur wenn sie das Studium ihrer Vergangenheit zum tiefsten Punkte verfolge, werde Geschichte, ihr Gegner bisher, zu ihrem Arzte werden» (DILTHEY, 1931, S.10).

101

LITERATURVERZEICHNIS

- CACCIATORE, G. Capire il racconto degli altri. In: *Reset*. N. 97, (2006), S. 16-19.
 _____. Identità e filosofia dell'interculturalità. In: *Iride*. N. 45, v. XVIII, (2005), S. 235-244.
 _____. Lo storicismo come scienza etica e come ermeneutica dell'individualità. In: *Magazzino di filosofia*. N.8, (2002), S. p. 120-133.
 _____. *Vita e forme della scienza storica - Saggi sulla storiografia di Dilthey*. Napoli: Morano, 1985.

DILTHEY, W.; WARTENBURG, P. Y. v. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg (1877-1897)*. (Hrsg.) Erich Rothacker. Bremen 2011: Max Niemeyer, 2011.

DILTHEY, W. *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 19. (Hrsg.) Helmut Johach; Frithof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

_____. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelten Schriften*. Bd.5, (Hrsg.) Georg Misch. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: Stuttgart/Göttingen, 1968, S. 339-416.

_____. *Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie. Zur Philosophie der Philosophie*. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 8. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, S. 206-219; S.220-226.

_____. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 1. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Stuttgart-Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: 1966, S. 31-32.

_____. *System der Ethik (1890)*. In: *Gesammelten Schriften*. Bd.10. (Hrsg.) Herman Nohl. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: Stuttgart/Göttingen, 1970, S. 13-14.

_____. *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875)*. In: *Gesammelten Schriften*. Bd.5. (Hrsg.) Georg Misch. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: Stuttgart/Göttingen, 1968, S. 31-71.

102

Eingereicht: 10. September 2018

Akzeptiert: 5. Oktober 2018

Diltheys Begriff der Kultur und seine Implikationen

Dilthey's concept of culture and its implications

Prof. Dr. Ulrich Dierse
Ruhr-Universität Bochum¹

ZUSAMMENFASSUNG

In Diltheys Philosophie heißt 'Kultur' jedes geistige Leben, das durch eine Struktur gestaltet ist und auf gemeinsame Zwecke abzielt. Jede Kultur beruht auf biologischen und anthropologischen Tatsachen und bringt Stetigkeit in das menschliche Leben. Der historische Fortschritt bringt verschiedene Formen der Kultur als Zusammenfassung der geistigen Tatsachen hervor. Solche Kulturen, an denen die Individuen Anteil haben, sind Wissenschaft, Kunst, Philosophie, Religion, Recht und jeder konstante Lebens- und Kommunikationsstil. „Kulturelle Systeme“ sind die äußeren Verbindungen und Institutionen der Kultur, z.B. ist die Kirche das System der Religion, der Staat das System des Rechts und der Gesellschaft. Natürlich lebt das Individuum in je verschiedenen kulturellen Systemen, die voneinander unabhängig sind.

103

SCHLÜSSELDWÖRTER

Kultur; menschliche Leben; „Kulturelle Systeme“; Dilthey

ABSTRACT

In Dilthey's philosophy culture is every intellectual life uniformed by rules and tending to common purposes. Culture is based on biological and anthropological facts and brings structure and steadiness into human life. The historical progress produces different forms of culture as essence of intellectual facts in which the individuals participate. Such cultures are science, art, philosophy, religion, right and every constant stile of life and communication. "Cultural systems" are the outward associations and institutions of cultures, e. g. the church is the system of religion, the state is the system of right and society. Of course, individual lives in different cultural systems, different and independent from each other.

KEYWORDS

¹ Email: ulrich.dierse@ruhr-uni-bochum.de

Empirical philosophy; empiricism; Comtes philosophical history; Dilthey

EINLEITUNG

Der Begriff Kultur erlebt seit einigen Jahren in der Umgangs- wie in den Fachsprachen eine so große Verbreitung und Bedeutungsvielfalt, dass er schillernd und diffus zu werden droht. Jedenfalls scheint ein Überblick über das Spektrum seiner Gebrauchsweisen kaum noch möglich. Eine Klärung der Bedeutungen und Sprachgebräuche kann hier natürlich nicht geleistet werden. Wohl aber sei der Hinweis erlaubt, dass die gegenwärtige Konjunktur des Begriffs eine Parallele zu der Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat, als Kulturphilosophien und -geschichten in großer Zahl geschrieben wurden. In diese Zeit fällt auch Diltheys Begriff der Kultur, der aber bisher vergleichsweise wenig beachtet worden ist.² Allerdings ist das nicht verwunderlich, denn Dilthey verwendet »Kultur« nicht eben häufig und niemals zentral. Immerhin gibt er gelegentlich eine Definition und spricht mehrmals wie selbstverständlich von »Systemen der Kultur« bzw. »Kultursystemen«, seltener von »Kulturgebiet« (DILTHEY, 1960, S. 87), »Kulturarbeit« (DILTHEY, 1966, S. 25), »Kulturleistung« (DILTHEY, 1968, S. 166), »Kulturkreis« (DILTHEY, 1968, S. 209) »Kulturgeschichte« (DILTHEY, 1970, S. 104) »Kulturstaaten« (DILTHEY, 1960, S. 47) u.ä. Ob sich aus der Reflexion auf Diltheys Kulturbegriff nennenswerte Konsequenzen für den gegenwärtigen Begriffsgebrauch ergeben, muss dahingestellt bleiben. Ebenso gut könnte vieles an ihm als zeitbedingt erscheinen.

Schon in frühen Entwürfen (*Einleitung in das wissenschaftliche Studium des Menschen, der Gesellschaft und Geschichte*, 1865/66) tritt da Hauptproblem hervor: die Verschränkung der Menschen als Individuen in die Geschichte, die eine »Aufeinanderfolge« der Kultur(en) ist. Als Individuen waren sie streng genommen nicht der Untersuchung und Erklärung nach Gesetzen fähig. Als Objekte der »Psychologie oder Anthropologie« jedoch kann man »im geschichtlichen Verlaufe bestimmte regelmäßige Sequenzen, variable und nicht variable Inhalte« beobachten, die im idealen Fall »in gewisser Weise die Tendenz der Phänomenologie des Geistes wieder aufnehmen« würden (DILTHEY, 2000, S. 5). Die Erforschung der Kultur soll also, das ist schon hier erkennbar, zweierlei leisten: Sie soll mit Hilfe der Psychologie eine gewisse Gleichförmigkeit der geistigen Phänomene erkennbar machen, die bei denen

² Nicht von Otto Friedrich Bollnow u.a.; Teilaspekte behandeln Helmut Johach (1974, S. 62-68); Rudolf A. Makkreel (1975, S. 63-68); Joachim Thielen (1999, S. 404ff); Hans-Ulrich Lessing (2001, S. 113-116, 120f); Tobias Bube (2007, S. 351ff.), Massimo Mezzananza (2008, S. 283-295, 285).

der Naturwissenschaft sowieso gegeben ist, und gleichzeitig soll sie die historische Abfolge und Veränderung dieser Phänomene berücksichtigen. »Kultur ist der Inbegriff der geistigen Inhalte und der zu ihnen in Abhängigkeit stehenden geistigen Tätigkeiten im Menschengeschlechte. Demgemäß handelt es sich um das Verhältnis der in der Psychologie entwickelten Tätigkeiten und ihrer Gesetze zu der *Kultur*.« Die Abfolge der Kulturen in den einzelnen Epochen bildet die geschichtliche Gliederung: »*Geschichte* ist der Inbegriff der geistigen Tatsachen, welche in ihrer Aufeinanderfolge und Koexistenz die Kultur bilden. [...] Die vollendete Wissenschaft der Geschichte wäre die Darstellung und Erklärung des Zusammenhanges der menschliche[n] Kultur.« (DILTHEY, 2000, S. 7) Dilthey lobt an dieser Stelle Kant für seinen »großen Gedanken«, dass sich die Anlagen der Menschheit nicht im Individuum, sondern nur in der Gattung entwickelten, und zwar mittels des »gesellschaftlichen Antagonismus«. Mit der Aufnahme *dieses einen* Elements der Kantischen Geschichtsphilosophie hofft Dilthey zugleich, den Nachweis dafür erbringen zu können, dass der »geschichtliche Fortschritt« auch die »Formen der Kultur« hervorbringe. Und er baut nicht zuletzt darauf, dass eine »vergleichende Anthropologie« das »Invariable« in den historischen Einzelementen herausarbeite, jedenfalls »bis zu einer gewissen Grenze.« Denn er ist davon überzeugt, dass die einzelnen Menschen, die »Individualitäten«, von den »unberechenbaren Gewalten« einer historischen Kultur »bedingt« werden. (DILTHEY, 2000, S. 11).

105

Später, in der *Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie* (ca. 1880), formuliert Dilthey Überlegungen zu einer »anthropologisch-historischen« Betrachtungsweise der Geschichte, die er der »bisherigen abstrakten Methode des Studiums geistiger Tatsachen« ausdrücklich entgegensetzen will und die am Ende zu einem »fundamentalen Gesetz der Geschichte« führen soll. Grundlage sind biologische Gegebenheiten wie Triebe und Bedürfnisse, aber auch äußere Zwecksetzungen, auf denen dann »Gesellschaft, Kunst, Wissenschaft, praktisches Leben, Religion« aufbauen, die sich aber nicht prinzipiell von den anthropologischen Grundgegebenheiten unterscheiden. »Psychisches Wohl, Selbstbehauptung« und, daraus sich entwickelnd, »ökonomische Selbstbehauptung und Sorge für andere« sind die offensichtlich durchgehenden Konstituenten all dieser kulturellen Bereiche. Dilthey scheut sich auch nicht, diese seine Konzeption eine »Philosophie der Geschichte« zu nennen, da ihre Grundlage nicht eine irgendwie geartete abstrakte Idee, sondern die Anthropologie ist: »So bildet die Anthropologie den Übergang zur Philosophie der Geschichte. In ihr wird der Antrieb bloßgelegt, durch den der Mensch aktives Element in der Geschichte, wirksame Zelle in ihrem Organismus wird.« (DILTHEY, 2000, S. 184).

Dilthey wählt eine biologisch-anthropologische Terminologie (»Zelle«, »Organismus«) offensichtlich nicht beiläufig. Denn die Stufenfolge von

Anthropologie/Psychologie und Kultur/Geschichte begegnet bei ihm an mehreren Stellen. In der *Ethik* argumentiert er, dass sich auf einer biologischen Grundlage im Menschen (dieser »ist in seinem Kern ein Bündel von Trieben«) ein seelisch-geistiges Leben entwickle und dieses im Austausch mit seiner Umwelt (»Milieu«) stehe. In der Struktur ähnlich, findet dieser Prozess auch in der Gesellschaft und in einer Epoche statt: Bildet beim Einzelnen die »lebendige Einheit der Person« jene Mitte, aus der heraus er sein Leben lebt, so bildet auch in der Gesellschaft und in einer Zeit deren Geist und Ethos die Mitte, aus der heraus diese ihre Handlungen und Haltungen gestalten. Das, worin sich ein Zeitalter äußert und kenntlich wird, woraus es »denkt, lebt, handelt«, ist »die konkrete Einheit, wie sie zugleich in Individuum und Gesellschaft einer Zeit auftritt, deren Kultur. [...] Die Kultur einer Zeit kann als die Weise angesehen werden, wie dieser Strukturzusammenhang Organe des Genießens, Wirkens, Schaffens sich gibt.« (DILTHEY, 1970, S. 104f). Dilthey sieht diese Form der Kulturgeschichte bzw. Kulturgeschichtsschreibung nicht zuletzt bei Voltaire verwirklicht; denn dieser arbeitete die »ganze geistige Kultur« des von ihm bewunderten Zeitalters Ludwigs XIV heraus. (DILTHEY, 1921, S. 226).

Dilthey verfolgt mit diesen Programmentwürfen offenbar mehrere Ziele. Zum einen will sich seine Geschichtswissenschaft sowohl von Rudolf H. Lotzes (anthropologisch-idealistischer) Geschichtsphilosophie wie auch von dem »Empirismus der Engländer« absetzen; zum anderen sollen die »Grenzpfähle der bisherigen Einzelwissenschaften des Geistes«, soll die bisherige »Kleinstaaterei auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften« aufgehoben werden; und dies ist ja das Ziel von Diltheys Konzeption der Geisteswissenschaften überhaupt, steckt aber wohl auch in der wiederkehrenden Aufreihung »Wissenschaft, Kunst, Religion, Ökonomie, Recht« etc. Dem entspricht Diltheys Feststellung, dass das Gebiet des objektiven Geistes vom »Stil des Lebens, den Formen des Verkehrs [bis] zum Zusammenhang der Zwecke, den die Gesellschaft sich gebildet hat, zu Sitte, Recht, Staat, Religion Kunst, Wissenschaften und Philosophie« reiche. »Denn auch das Werk des Genies repräsentiert eine Gemeinsamkeit von Ideen, Gemütsleben, Ideal in einer Zeit und Umgebung.« (DILTHEY, 1928, S. 208). Und schließlich behauptet Dilthey – und dies ist für seine folgende Kulturtheorie besonders wichtig – eine prinzipielle Gleichförmigkeit der an den Individuen erforschten Wahrheiten mit denen, die sich in der Gesellschaft und in der Geschichte zeigen. In der jeweiligen Abhängigkeit der Wahrheiten ergibt sich für Dilthey eine »Geschichte der Wissenschaften«, deren Form er »philosophisch« zu nennen sich nicht scheut. Sein Ziel ist aber auf jeden Fall eine »strenge, objektive Geschichte«. (DILTHEY, 2000, S. 10).³

Wie sehr Dilthey hier (und wahrscheinlich bis weit in die achtziger Jahre)

³ Vgl. Jedoch Dilthey (1960, S. 204): »Nichts ist törichter, als Gesetze oder auch nur Gleichförmigkeiten in dieser empirischen Erstreckung der Geschichte aufsuchen zu wollen.«

von dem für das 19. Jahrhundert typischen Vertrauen auf die Erfahrungswissenschaften erfüllt ist, wie sehr er von den Entdeckungen der Biologie seiner Zeit, insbesondere von denen der Neurologie und Gehirnphysiologie, beeinflusst und auch *bestimmt* ist, zeigen die erst vor kurzem veröffentlichten Manuskripte zur Genese der empirischen Psychologie. So heißt es z.B., das Nervensystem sei der »Sitz des psychischen Lebens« (DILTHEY, 2005, S. 73), der »Sitz der Intelligenz« seien »die Großhirnhemisphären«, bei deren Zerstörung die »Intelligenz« dahinschwinde. (DILTHEY, 2005, S. 84f.). Deshalb hat die erklärende Psychologie ihr (eingeschränktes) Recht darin, Hypothesen auf- und »Instrumente« für »neue Erfahrungen« bereitzustellen. (DILTHEY, 2005, S. 93). Es kann kein Zweifel bestehen: Wie Descartes den Sitz der Seele in der Zirbeldrüse vermutete, so möchte Dilthey am liebsten den konkreten Verknüpfungspunkt zwischen Körper und Geist im Gehirn aufspüren. Was ihn allerdings von Descartes unterscheidet, ist die sich im 19. Jahrhundert sukzessiv herausbildende Erkenntnis, dass das Leben der Seele, wenigstens das in seinen höheren Funktionen, auch eine historische Dimension habe. So bezeichnet es Dilthey mit Berufung auf Darwin als den »Grundgedanken der modernen Anthropologie«, dass »alle höheren psychischen Gebilde« als »geschichtliche Produkte« zu verstehen seien. (DILTHEY, 2005, S. 46). Die Sympathie z.B. sei kein zeitlos bestehender Bestandteil des Menschengeschlechts, sondern habe sich erst historisch entwickelt; sie sei »ein Phänomen der geschichtlichen Menschheit«, nämlich eine Abmilderung des ursprünglichen »feindlichen Gegensatzes« der Stämme und Völker. (DILTHEY, 2005, S. 50).

107

Später, in der eingehenden *Auseinandersetzung mit der erklärenden Psychologie*, hat Dilthey seinen Standpunkt abgemildert und den Gegensatz zum mechanistischen Empirismus, der seine Organismen nur wie »Puppen« behandle, deutlicher markiert. (DILTHEY, 2005, S. 117). Wie sich an der Aphasie zeige, seien nur *bestimmte* intellektuelle Leistungen von der »Gesundheit bestimmter Hirnbezirke« abhängig. Als »Ergebnis« konstatiert Dilthey, dass beide Hypothesen, die der Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen, und die, die die Heterogenität von Bewusstsein und Materie behauptet, nur Annäherungen an den als solchen nicht erklärbaren, sondern »unerkennbaren« Tatbestand des Lebens seien. (DILTHEY, 2005, S. 147). Diese Auseinandersetzung kulminiert bekanntlich in Diltheys *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), und hier stellt er auch die Verbindung zum Begriff der Kultur her: Die Systeme der Kultur (»Wirtschaft, Recht, Religion, Kunst und Wissenschaft«) und ihre jeweiligen äußeren Organisationen (»Verbände«) (DILTHEY, 2005, S. 258) gehen aus einem »gleichförmigen seelischen Zusammenhang« hervor, und diesen bildet das uns gegebene und umgebende Leben. (DILTHEY, 1964, S. 148).

Damit ist aber in Diltheys Theoriebildung schon etwas vorausgegriffen; es

muss zurückgegangen werden auf die *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) und besonders auf deren Kapitel 12 und 13. Dilthey spricht hier zunächst davon, dass Psychologie und Anthropologie die »Grundlage aller Erkenntnis des geschichtlichen Lebens« bilden, um über die von ihnen erforschten »Gleichförmigkeiten des geistigen Lebens« zu einer Verbindung der einzelnen Geisteswissenschaften zu gelangen. Die Ergebnisse der Psychologie geben die Grundlage dafür ab; auch die Ethnologie (vergleichende Anthropologie) leistet ihren Beitrag dazu. Im Zusammenwirken der Individuen, in ihrer Wechselwirkung, ergeben sich Gemeinsamkeiten, denen sich die Wissenschaften von den »Systemen der Kultur« widmen. (DILTHEY, 1966, S. 32, 40). »Dauernde Beziehungen« unter den Individuen gehen aus der Gleichartigkeit der Menschennatur hervor (z.B. die »geschlechtliche Liebe, Kindesliebe, Liebe zum mütterlichen Boden«). Sofern sich daraus jeweils eine dauernde äußere Gestalt ergibt, entstehen Organisationen (Verbände), z.B. Staaten auf der Grundlage von Herrschaft, Abhängigkeit, Eigentum etc. (DILTHEY, 1966, S. 43). Dilthey bezeichnet sogar Recht, Eigentum und Staat als »sekundäre psychologische Begriffe, welche auf die primären zurückgeführt werden müssen, um verstanden zu werden.« Ebenso baut die Theologie auf psychologischen Begriffen wie »Gottesbewußtsein«, Sünde und Seele auf, und so hat jede Fakultät »zu ihrer Grundlage die Psychologie«. (DILTHEY, 1997, S. 254). Der Unterschied zwischen den Systemen der Kultur und den Verbänden besteht darin, dass mit ersteren jeder überindividuelle »Zweckzusammenhang«, jedes teleologische »Ineinandergreifen« von Einzelpersonen, sei es synchron, sei es diachron (also geschichtlich, wie die Weitergabe wissenschaftlicher Wahrheiten) gemeint ist (vgl. DILTHEY, 1990, S. 131),⁴ während als Verband die daraus hervorgehende äußere, auf Dauer angelegte Organisation, *Körperschaft oder Anstalt* (Familie, Staat, Kirche etc.) bezeichnet wird. (DILTHEY, 1966, S. 64). So ist der Staat die äußere Organisation des Rechts, die Genossenschaft die der Wirtschaft, die Kirche der Verband der Religion. Da in den Verbänden und Kooperationen die Individuen zu einem gemeinsamen Willen verbunden sind, leben sie nach Regeln wie Herrschaft, Unterordnung und anderen festen Beziehungen. Es gibt aber Kultursysteme, die unter Umständen auch ohne äußere Organisation auskommen. Dazu zählen die Religion und die Kunst. Außerdem ist der Staat nicht die einzige äußere Organisation des Rechts. Zwischen dem Recht und dem Staat hat sich noch die Gesellschaft als eigenständige Sphäre der Sittlichkeit ausgebildet; auch sie regelt das äußere Leben der Menschen untereinander. (Hier nimmt Dilthey die Forschungen des Staatsrechtslehrers Lorenz von Stein auf.)

Eine andere Frage ist die nach der Stellung des Einzelnen im Wir-

⁴ Vgl. (DILTHEY, 2000, S. 132): »Es gibt eine Mehrheit solcher Systeme der Kultur. Jedes derselben beruht auf einem Bestandteil der Menschennatur, der zu seiner Entfaltung der Beziehung auf andre Personen und der Anpassung an ihre Tätigkeit bedarf.«

kungszusammenhang eines Kultursystems, wie sie Dilthey vor allem im *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* entwickelt. Die einzelne Person ist nämlich sehr unterschiedlich in den Rahmen des kulturellen Systems eingebunden; sie profitiert von seinen Leistungen (z.B. Schutz und Sicherheit in Familie und Staat), kann aber auch, wie etwa der Dichter, viel stärker auf seine eigene Person und sein Inneres verwiesen sein (DILTHEY, 1968, S. 167).

Dilthey bemerkt wohl, dass zwischen der Individualpsychologie und der Psychologie der kulturellen Gebilde eine gewisse Kluft besteht, aber diese ist für ihn nicht unübersteigbar; und er kann darauf verweisen, dass dieselben Begriffe von Bedürfnis, Arbeit, Wert und Wirtschaften sowohl die Grundlage der individuellen Daseinsvorsorge als auch der politischen Ökonomie bilden. In Bezug auf letztere spricht Dilthey von »Begriffen« bzw. »Wahrheiten zweiter Ordnung«. (DILTHEY, 1966, S. 45).

Die verschiedenen Kultursysteme gehen aus dem »Lebensreichtum des einzelnen Individuums« hervor. Dieses geht natürlich nicht mit seiner gesamten Existenz in sie ein. Der Einzelne ist vielmehr der jeweilige »Kreuzungspunkt« mehrerer Kultursysteme. (DILTHEY, 1966, S. 51).⁵ Unter ihnen scheint es aber gewisse Gruppierungen zu geben. So zeichnen sich Moral, Ästhetik und Religion durch einen gemeinsamen Bezug zu einem »Ideal« aus. Das Recht ist als geistiger Zweckzusammenhang ein Kultursystem, gleichzeitig aber in seiner äußeren Organisation ein Verband. Wissenschaft und Kunst kommen ganz ohne solche Verbände aus (oder diese bilden bei ihnen keine große Rolle); bei der Religion ist ihre Notwendigkeit umstritten: Einerseits ist die Kirche der zur Religion gehörige Verband; andererseits kann die Religion »als ein System des Glaubens« auch als von jedem Verband »ablösbar« gedacht werden. (DILTHEY, 1966, S. 48, 49, 58, 76, 81).⁶ In Wissenschaft und Kunst kommen die Einzelnen aufgrund ihrer untereinander wirksamen Zusammenarbeit praktisch ohne Verbände aus. Unter den Verbänden aber ist der Staat nach der Familie, dem »elementaren Verbandskörper«, der wichtigste Verband. (DILTHEY, 2000, S. 132). Dilthey legt zudem Wert auf die Feststellung, dass jedes Individuum oder eine Gruppe von ihnen in aller Regel mehreren Verbänden angehört und auch nicht ganz in den Verbänden aufgeht. Und darüber hinaus können weder die Kultursysteme noch die Verbände das volle Leben in seiner »Tatsächlichkeit« erfassen: »Alle Theorie erfasst nur Teilinhalte der komplexen Wirklichkeit« (DILTHEY, 1966, S. 81).

⁵ Der Begriff »Kreuzungspunkt« begegnet mehrfach bei Dilthey, (DILTHEY, 1968, S. 278): »Ich bin in die Wechselwirkungen der Gesellschaft verwebt als ein Kreuzungspunkt der verschiedenen Systeme derselben.« Ähnlich VII, 134f.: »Aber jedes einzelne Individuum ist zugleich ein Kreuzungspunkt, von Zusammenhängen welche durch die Individuen hindurchgehen [...].« Ebenso: Dilthey (1990, S. 132): »Jedes Individuum ist ein Kreuzungspunkt dieser Systeme.«

⁶ Nähere Ausführungen zu Religion und ihrer Organisation in G.S. VII, 266-268. Entsprechendes zu Kunst und Wissenschaften (DILTHEY, 1968, S. 268) ist unausgeführt.

Diltheys Vorlesung aus dem WS 1881/82 bestätigt im wesentlichen diesen Befund. Sie handelt über *Anthropologie und Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, lässt aber die beiden Titelbegriffe Anthropologie und Psychologie und ihr Verhältnis zueinander im Unklaren. Sie scheinen nicht einfach austauschbar zu sein: Die Anthropologie enthält offensichtlich oder wenigstens zeitweise einen physiologischen Teil. Die Psychologie würde dann darauf aufbauen oder daran anschließen.⁷ An anderer Stelle, im *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, soll die Anthropologie lehren, die »Totalität der Erlebnisse nach dem Strukturzusammenhang [zu] verstehen«; es soll »in den Kultursystemen eine anthropologisch bestimmte Struktur« gesucht werden (DILTHEY, 1968, S. 279). In der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* sollen auf der Grundlage der Anthropologie die drei Hauptklassen der Geisteswissenschaften: die Ethnologie (»oder vergleichende Anthropologie«), die Wissenschaften von den Systemen der Kultur und die von der äußeren Organisation der Gesellschaft aufbauen. (DILTHEY, 1966, S. 40). Später nennt Dilthey die Anthropologie eine »konkrete Psychologie«; sie hat alles Innere des Menschen, »Liebe, Freundschaft, Schicksal, Resignation«, auch die Hinwendung zum »Übersinnlichen« zum Gegenstand. (DILTHEY, 2005, S. 170).

Die Kernaussagen dieser Vorlesung aus dem WS 1881/82 sind in etwa folgende: Psychologie und »psychische Erfahrung« sind von den Naturwissenschaften verschieden und erfordern, auch wenn sie eine Erfahrungswissenschaft bilden, eine eigene Grundlegung. Und: Die Psychologie ist die »Grundlage der Geisteswissenschaft« (DILTHEY, 1997, S. 166f.).⁸

Die Grenzen zu den Naturwissenschaften werden also markiert; das »psychische Leben« ist nicht einem »mechanischen Naturzusammenhange [...] vergleichbar«; zugleich kann aber die Psychologie nur »mit Hilfe der Physiologie wissenschaftlich vollendet werden«. (DILTHEY, 1997, S. 203).⁹ Mehrfach wiederholt Dilthey den für ihn offensichtlich zentralen Satz, dass die Psychologie die »Grundlage [...] für die einzelnen Geisteswissenschaften« zu bilden habe, d.h. konkret »für die Fakultäten der Theologie, der Staats- und Rechtswissenschaft« (DILTHEY, 1997, S. 252). Die Psychologie erforscht die ele-

⁷ Vgl. Brief an Lily und Hermann Usener vom 23. November 1871 (*Briefwechsel 1852-191*. Bd. I: 1852-1882. Hrsg. v. G. Kühne-Bertram und H.-U. Lessing. Göttingen 2011, 618); Brief an Eduard Zeller vom 1. Dezember 1871 (Ebd., 622).

⁸ Einschränkung jedoch (DILTHEY, 2000, S. 131).

⁹ In Basel, während seiner ersten Professur, hört Dilthey mit großen Interesse die Physiologie-Vorlesungen seines Kollegen Wilhelm His. Vgl. u.a. die Briefe von Ende April 1867 [s.o. Anm. 5] und an Wilhelm Scherer (Mai 1870). *Briefwechsel*, a.a.O. 550: »Dort in Basel begann ich mit Anthropologie und Psychologie u. erhielt dadurch einen ganz neuen Anstoß. Johannes Müller u. Helmholtz faßten mich völlig: ich hörte 1 Jahr durch die physiologischen Vorlesungen meines Freundes His und erhielt von ihm Anleitung im Präparieren.« So ist auch das Lob Wilhelm Wundts verständlich: »der gegenwärtig Tüchtigste u. Verdienteste« (Briefe an Carl Justi vom Januar 1873. *Briefwechsel*, a.a.O. 649)

mentaren Prozesse der Gesellschaft und der Geschichte, auch wenn sie darin noch ganz am Anfang steht (DILTHEY, 1997, S. 252). Auf keinen Fall kann die Psychologie aber auf eine Metaphysik gegründet werden, auch nicht auf eine »Metaphysik des Materialismus« (DILTHEY, 1997, S. 259). Eine als »Erfahrungswissenschaft« konzipierte Psychologie dagegen ist für jedes »System der Kultur« – hier: Recht, Religion und Kunst – eine dauerhafte Grundlage. »Das Verständnis der Geschichte ist aber bedingt durch das Zusammenwirken der Kenntnisse der geschichtlichen Tatsachen mit den Wahrheiten der [durch die Physiologie vollendeten] Psychologie und der auf sie gebauten Theorie der einzelnen Zweige menschlicher Kultur.« (DILTHEY, 1997, S. 167).

Die historischen Epochen in der Folge der Ausbildung der Kultur werden in der *Basler Logik* mit Berufung auf die Anthropologie und Ethnologie seiner Zeit (A. Kuhn, Th. Waitz) recht einfach konzipiert: Am Anfang stehen die »Naturvölker«, es folgen die »Kulturvölker«, die verschiedenen »Produkte« (Staat, Literatur, Kunst, Wissenschaft) hervorgebracht haben (DILTHEY, 1990, S. 123). In der *Ethik* versucht sich Dilthey darüber hinaus an einer Konzeption des historischen »Ganges der moralischen Kultur«. Immer- wenn in einer Gesellschaft die Kraft eines wie selbstverständlich gelebten Ethos nachlässt, entstehen konkurrierende moralische Prinzipien. Verliert etwa die antike Polis an Verbindlichkeit, entsteht als Ausgleich dazu das Naturrecht der Sophisten, später die Moral des Epikureismus. Im Mittelalter müssen ältere Institutionen, etwa mit dem aufstrebenden Bürgertum und den Städten, neuen Organisationsformen der Gesellschaft weichen (DILTHEY, 1970, S. 105). Aber auch Auguste Comtes Dreistadiengesetz, in dem die Stufenfolge der intellektuellen Entwicklung des Menschengeschlechts konzipiert wird, kann Dilthey, bei aller Ablehnung der Comteschen Geschichtsphilosophie, für gültig erklären, wenigstens »in gewissen Grenzen« (DILTHEY, 1990, S. 134). Mehrmals wiederholt er aber, dass die Erforschung der geistigen Welt noch am Anfang stehe, obwohl die Psychologie die Elemente des Geistigen und Seelischen prinzipiell ergründen, d.h. die »einfachen, gleichbleibenden Gesetze von den Tieren an bis zur höchsten Kultur« aufstellen könne. Eine psychologische und historische Erforschung der Religion etwa würde nach Dilthey von den anfänglichen Naturreligionen und ihrem »Reich tätiger Wesen« ausgehen und von da aus über die Mythologie zu den »großen religiösen Systemen« kommen (DILTHEY, 1990, S. 123).

Obwohl physiologische Tatsachen, Naturmechanismen etc. überall in das geistige Leben hineinspielen, hat ihr Einfluss Grenzen. In diese wissenschaftliche Lücke rückt die Psychologie ein. Denn sie sucht wie die Naturwissenschaften nach »Gleichförmigkeiten«, nämlich denen des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens: »Die Grundwissenschaft für das Studium der geistigen Welt ist die Psychologie. [...] Alles geschichtliche Leben

[ist] Material der Psychologie.« (DILTHEY, 1990, S. 161)¹⁰ Und Dilthey gibt deutlich zu erkennen, wovon und wie er sich und seine Theorie der Geisteswissenschaften absetzen will: Es sind die unhaltbar gewordenen Disziplinen der Geschichtsphilosophie und der Soziologie. Da diese die komplexe Wirklichkeit der Geschichte und der Gesellschaft nicht erfassen können, müssen an ihre Stelle verlässlichere Grundlagen treten, die Erkenntnistheorie und Psychologie und »darauf begründet Einzeltheorien der Systeme der Kultur und der Organisation der Gesellschaft«. Nur so kann »die Wissenschaft der Geschichte das letzte Ergebnis der Geisteswissenschaften« bilden (DILTHEY, 1990, S. 164).

Diltheys Standpunkt ist jedoch ambivalent: Einmal heißt es, dass die Gesetzmäßigkeiten nicht einfach an der Geschichte abgelesen werden können (DILTHEY, 1990, S. 318). Dann wieder behauptet Dilthey, dass es durchaus Gesetze in der Geschichte gebe, wie sie ja in allem Geistigen, in der Einheit des Bewusstseins auftreten oder wenigstens vorausgesetzt werden müssen (DILTHEY, 1990, S. 379f.). Das Leben als Gesamtheit ist und bleibt jedoch dunkel und rätselhaft; eine Gesamtwissenschaft ist unmöglich (DILTHEY, 1990, S. 319):

Dasjenige, was als Methode der Psychologie und der Geisteswissenschaft allein übrig bleibt, ist: den Strukturzusammenhang zu erfassen, alsdann vom Ganzen artikulierend zu den Teilen und den in ihnen stattfindenden gesetzlichen [!] Verhältnissen - da wir ja Natur sind - fortzugehen. Und das Letzte ist: die Rätselhaftigkeit des Lebens. (DILTHEY, 1990, S. 331).

In Diltheys später Schrift *Das Wesen der Philosophie* (1907) erfährt die Theorie der Kultursysteme keine wesentliche Modifikation, wohl aber werden einige neue Akzente gesetzt. Zunächst wird wiederum der deskriptiven Psychologie die Aufgabe zugewiesen, den gesamten »Haushalt des geistigen Lebens« zu strukturieren und damit auch der Philosophie die ihr angemessene Stelle darin aufzuzeigen, - eine Aufgabe, die heute befremdlich anmuten mag, von Dilthey her aber verständlich ist, wenn man bedenkt, dass ja seine gesamte Psychologie und u.a. auch die Typologie der Weltanschauungen darauf hinausläuft, solche konstanten (letztlich unhistorischen) anthropologischen Kategorien, »Regelmäßigkeiten im Seelenleben« aufzufinden, auf denen die Arbeit der Kultursysteme aufbauen kann, weil sie »aus der immer gleichen Struktur des Lebens« hervorgehen (DILTHEY, 1964, S. 372, 376). Es fällt aber

¹⁰ Vgl. Dilthey (1970, S. 161): »Die Methode der Psychologie ist Analysis, welche von den Komplexen des Einzel Lebens zu den einfachsten auffaßbaren Bestandteilen und Beziehungen zurückführt. Ihr Ziel liegt in der Erkenntnis der Bestandteile des geistigen Lebens, seiner Gesetze und seiner Hauptformen.«

auf, dass Dilthey seine frühere Unterscheidung von Kultursystemen und Verbänden nicht konsequent aufrecht erhält, vielleicht, weil sie ihm jetzt als zu scharf erscheint. Dilthey ist ja jetzt davon überzeugt, dass das Leben *per se* der Ordnung durch Regeln und Pflichten bedarf, um Sicherheit und Zusammenhalt zu bieten. Wissen und Wissenschaft sind insofern nicht unbedingt eine Einschränkung des ewig in Bewegung bleibenden Lebens, sondern »eine wesentliche Bedingung für die feste Gestalt unseres Inneren« (DILTHEY, 1964, S. 375). Letztlich wird sich das aber wohl nicht entscheiden lassen.

Wie die Philosophie aber nur eines dieser Kultursysteme ist, so steht sie in Verbindung mit der Religion und Kunst (Dichtung). In dieser Trias wird der Mensch - und damit erweitert Dilthey seine Ausführungen zu dieser Dreiheit in der *Einleitung* anders als in den übrigen Kultursystemen, von den Bindungen und Verkettungen in die Wirklichkeit frei, in ihnen kann er sich aus der Einbettung in Zwecke und Bestimmungen lösen und ein Bewusstsein für »die Ganzheit seines Wesens«, für seinen »Eigenwert«, gewinnen. Dilthey beruft sich auf »ein romantisches Denken«, das in ähnlicher Weise die »Verwandtschaft« dieser drei Systeme begriffen habe (DILTHEY, 1964, S. 377).¹¹ Aber mit größerer Berechtigung hätte er Hegel nennen können, denn dieser war es, der in seiner Theorie des absoluten Geistes Kunst, Religion und Philosophie zusammengedacht und als Stufenfolge begriffen hatte. Die Unterschiede zu Dilthey fallen ebenso in die Augen, und sie sind kennzeichnend für die Situation der Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts: Bei Hegel gibt es keinen »Verbrauch der Persönlichkeit« (DILTHEY, 1964, S. 377) durch die Kultursysteme, der in Kunst, Religion und Philosophie erst aufgehoben werden müsste. Umgekehrt gibt es bei Dilthey keine Stufenfolge und Steigerung der drei Sphären zu der sie abschließenden Philosophie. Und nicht zuletzt bilden diese drei keine Formen des absoluten Geistes, sondern gehören wie alle Kultursysteme dem objektiven Geist an.

An die Stelle von Hegels absolutem Geist ist bei Dilthey ein anderes Moment getreten, das ganz außerhalb der Kultursysteme oder Verbände steht: das *unergründliche Leben*. Dieses erscheint freilich nicht wie etwa bei Hegel als klares und begriffenes Absolutes, sondern ist ein Element, das in all seiner Düsternis doch anziehend auf Dilthey wirkt. Immer unbegriffen bleibend, ist es »der einzige, dunkle, erschreckende Gegenstand aller Philosophie« (DILTHEY, 1960, S. 140).¹² Und es *muss* sogar unergründlich bleiben, nicht nur notgedrungen, sondern aus Rücksicht auf uns. So jedenfalls formuliert es Dilthey in seinem späten *System der Philosophie*. Denn nur dadurch, dass es nicht gänzlich »erklärbar« ist, sondern rätselhaft bleibt, ist das Leben »auszuhalten«.

¹¹ An anderer Stelle (DILTHEY, 1960, S. 87) werden Religion, Dichtung und Metaphysik als diejenigen zusammengefasst, die, anders als das Wirtschaftsleben, aber auch die Philosophie, in gewisser Weise den »Schränken der Zeit« und der Gesellschaft enthoben sind.

¹² Vgl. (DILTHEY, 1960, S. 80, 147)

»Wäre das Leben ein Mechanismus, dann würde es an dem Tage, an dem wir es durchschauen, nicht mehr für eine tiefere Natur erträglich sein, wäre es bloß starrer Kausalnexus, Notwendigkeit, in die wir verflochten wären, dann wäre es für eine tiefere Natur nicht mehr auszuhalten« (DILTHEY, 1990, S. 331).¹³ Selten hat sich Diltheys Lebensphilosophie so deutlich zu erkennen gegeben. Denn in der Konsequenz bedeuten diese Sätze ja, dass das Erklären der naturwissenschaftlichen Verfahrensweise nicht nur nicht auf die Humanwissenschaften angewandt werden kann, sondern auch für sie auch gar nicht in Frage kommen darf: aus Schonung der menschlichen Existenz in ihrer Freiheit und ihren Möglichkeiten. Eine Gesetzesförmigkeit wie die, die der Natur unterlegt wird, sollte einem Wesen, das verstanden werden soll, tunlichst nicht gewünscht werden.

In Diltheys Werk steht der Begriff der Kultur nicht im Mittelpunkt. Trotzdem ist er in dieser Zeit singulär - eine Quelle insbesondere für die Unterscheidung von Kultur(system) und Verband scheint es nicht zu geben¹⁴ - und so kommt er in den begriffsgeschichtlichen Untersuchungen zu »Kultur« wiederholt zur Sprache.¹⁵ Gleichzeitig fällt Diltheys Konzeption in eine Zeit, in der der Kulturbegriff schon weithin eingeführt ist; Dilthey selbst veröffentlicht sein *Wesen der Philosophie* in einem Sammelband mit dem Titel *Kultur der Gegenwart*. Die Hochphase des Begriffs mit den Theorien von Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche, Georg Simmel, Heinrich Rickert, Ernst Cassirer u.v.a. setzt gleichzeitig mit Dilthey ein oder steht noch bevor. Mit diesen bis heute prominenten Namen verbindet Dilthey offensichtlich wenig. Trotzdem ist sein Begriff von Kultur so markant, dass er Beachtung verdient.

Schaut man von heute auf Diltheys Theorie der Kultur zurück, so wird vieles daran als zeitbedingt erscheinen. Dazu zählt vor allem die Zurückführung aller kulturellen Äußerungen auf eine gemeinsame Grundlage, die Psychologie, die davon zeugt, dass Dilthey wie viele in seiner Epoche noch in dem Glauben behaftet war, die Psychologie bilde die Grundwissenschaft aller Wissenschaften.¹⁶ Auch die Übertragung der Kategorien der

¹³ Dies mag als eine besondere Form der Bewältigung des Absoluten erscheinen, eine andere jedoch als jene, an der sich Hans Blumenberg abmühte.

¹⁴ Am Rande sei bemerkt, dass Christoph Sigwart in einem Brief an Dilthey, in dem er sich für die *Einleitung in die Geisteswissenschaften* bedankt, diese Unterscheidung sehr überzeugend findet (vgl. *Briefwechsel*, a.a.O. 872). - Wilhelm Windelband hat in seinem 1883 zuerst veröffentlichten Aufsatz *Vom Prinzip der Moral* den Begriff »Kultursystem« ebenfalls gebraucht und ihn neben den der »Kulturpflicht« gestellt: »Jede Gesellschaft hat - das ist ihre sittliche Aufgabe - aus der Masse der individuellen Tätigkeiten dasjenige herauszuarbeiten, was an Vorstellungen, Gefühlen und Willensbestimmungen ihren gemeinsamen Lebensgrund bildet. Sie hat mit der Vereinigung aller ihrer Kräfte dies ihr Kultursystem zu schaffen.« Windelband(2000, S. 203).

¹⁵ Frithjof Rodi (1990, S. 185); Wilhelm Perpeet (1976, S. 1314); Dirk Baecke (2001, S.525).

¹⁶ Vgl. auch: Dilthey (1996, S. 46): »Die Tatsachen, welche die Systeme der Kultur bilden, können nur vermittels der Tatsachen, welche die psychologische Analyse erkennt, studiert werden.«

Individualpsychologie in die Sphäre der Gesellschaft wird in der gegenwärtigen Soziologie kaum auf breitere Zustimmung stoßen. Nicht zuletzt dürfte die Trennung von Kultur und deren äußerer Organisation (Verband) in keiner der gegenwärtigen Kulturphilosophien Widerhall finden. Vielleicht wollte Dilthey mit dieser Trennung den Konnex der Kultur zu ihrem Ursprung, dem Leben und seinen Mannigfaltigkeiten, bewahren; dem hätte allerdings ein dieses Leben einengendes »Gehäuse« (Max Weber) nicht entsprochen und so wollte Dilthey den Institutionen Familie, Recht, Staat, wirtschaftliche Verfassung etc. den Kulturcharakter absprechen. Vielleicht sprach er damit auch eine Befürchtung aus, die Georg Simmel kurze Zeit später als Widerstreit von Kultur und Leben und, daraus entstehend, als »Tragödie der Kultur« bezeichnete.

Andererseits hat Dilthey mit der Aufteilung der Kultur in mehrere, zueinander selbstständige Systeme eine bis heute wirksame Organisationsform der Gesellschaft beschrieben, die in seiner Zeit noch nicht immer so begriffen worden ist, aber in die Gegenwart vorausweist. Denn die einzelnen Kultursysteme sind ja nicht hierarchisch geordnet, keines beansprucht eine leitende Aufgabe; und der Einzelne gehört keinem und auch nicht allen zusammen voll und ganz an. Damit leistet Dilthey keiner Rationalisierung und Vereinheitlichung des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens Vorschub, die noch bis weit ins 20. Jahrhundert propagiert worden sind. Dass er noch nicht soweit ging wie die neuere Systemtheorie, die Wissenschaft, Religion, Recht, Kunst usw. je eigene Normen und Grundbegrifflichkeiten zuspricht, liegt vielleicht daran, dass er als Historiker eine Epoche jeweils aus einem einheitlichen Geist zu begreifen suchte. Aber es ist bezeichnend, dass Dilthey von den Kultursystemen in der Regel immer im Plural spricht.

115

LITERATURVERZEICHNIS

- BAECKER, D. Kultur. In: *Ästhetische Grundbegriffe*. Ein Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 3. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2001.
- BUBE, T. *Zwischen Kultur- und Sozialphilosophie*. Wirkungsgeschichtliche Studien zu Wilhelm Dilthey. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- DILTHEY, W. Auseinandersetzung mit der erklärenden Psychologie. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 22. (Hrsg.) Guy van Kerckhoven; Hans-Ulrich Lessing. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- _____. Erkenntnistheoretische Fragmente. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 18. 2. Aufl. (Hrsg.) Helmut Johach; Frithof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- _____. Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. In: *Gesammelte Schriften*. Bd.3. (Hrsg.) Paul Ritter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.
- _____. System der Ethik (1890). In: *Gesammelten Schriften*. Bd.10. (Hrsg.) Herman Nohl. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: Stuttgart/Göttingen, 1970.
- _____. Breslauer Psychologie-Vorlesung. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 21. (Hrsg.) Guy van Kerckhoven; Hans-Ulrich Lessing. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

- _____. *Briefwechsel 1852-191*. Bd. I: 1852- 1882. Hrsg. v. G. Kühne-Bertram und H.-U. Lessing. Göttingen 2011, 618); Brief an Eduard Zeller vom 1. Dezember 1871 (Ebd., 622).
- _____. Das Wesen der Philosophie. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 5. (Hrsg.) Georg Misch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- _____. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1883). In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 7. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Stuttgart-Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: 1968.
- _____. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 1. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Stuttgart-Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: 1966.
- _____. Leben Schleiermachers. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 14. (Hrsg.) Martin Redeker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- _____. Späte Vorlesung zur Systematik der Philosophie. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 20. (Hrsg.) Hans-Ulrich Lessing; Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- _____. Zusätze und Ergänzungen der Abhandlung über die Typen der Weltanschauungslehre. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 8. Stuttgart-Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: 1960.
- JOHACH, H. *Handelnder Mensch und objektiver Geist*. Zur Theorie der Geistes und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1974.
- LESSING, H.-U. *Wilhelm Diltheys „Einleitung in die Geisteswissenschaften“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- MAKKREEL, R. A. *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*. New Jersey: Princeton, 1975.
- MEZZANZANICA, M. Dilthey und Cassirer. Gestaltungen des objektiven Geistes und symbolische Formen im Spannungsfeld von hermeneutischer Philosophie und philosophischer Anthropologie. In: *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*. (Hrsg.) Gudrun Kühne-Bertram; Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, S. 283-295,
- ORTH, E. W. *Was ist und was heißt »Kultur«?* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- PERPEET, P. Kultur, Kulturphilosophie. In: *HWPPh*. Bd. 4. Basel; Stuttgart, 1976.
- RODI, F. Kultur I. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 20. Berlin, New York: De Gruyter. 1990.
- THIELEN, J. *Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.
- WINDELBAND, W. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1924.

Eingereicht: 6. August 2018

Akzeptiert: 6. September 2018

Weltanschauung: Über einige ihrer Formen und Funktionen

Worldview: About some of its forms and functions

Prof Dr. Karl Acham
University Graz¹

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag untersucht vergleichend einige zentrale Denkformen und Gedankeninhalte, die seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert in der Philosophie und den Sozialwissenschaften mit dem Begriff der Weltanschauung in Beziehung gebracht wurden. Beginnend mit Kants Unterscheidung von „Anschauen“ und „Erscheinen“, also der aktiven Weltbetrachtung sowie dem rezeptiv erfahrenen Weltbild, führen die Betrachtungen weiter zu Wilhelm Diltheys Typologie der Weltanschauungen, zum Streit zwischen Ideologie und Wissenschaft bei Karl Marx, Joseph Schumpeter und Theodor Geiger, sowie zur Vielfalt von Wittgensteins „Sprachspielen“ und „Lebensformen“. Zum Schluss wird die Frage erörtert, inwiefern die Weltanschauungsanalyse – was Karl Mannheim angenommen zu haben scheint – einen Beitrag zur Beilegung von Konflikten zwischen den ideologischen oder Weltanschauungs-Parteien zu leisten imstande ist.

117

SCHLÜSSELDWÖRTER

Weltanschauung; Formen; Funktionen; Dilthey; Typologie der Weltanschauungen

ABSTRACT

This paper seeks to critically examine and compare certain key ideas related to the concept of *Weltanschauung* in philosophy and the social sciences. The discussion focusses, in the main, on Kant's distinction between viewing (*Anschauen*) and appearance (*Erscheinen*) or between the active, mindful perception of the world and the experience of its factually given image; Wilhelm Dilthey's typology of worldviews (*Weltanschauungen*); the contested claims, in the writings of Karl Marx, Joseph Schumpeter and Theodor Geiger, between ideology and science; and Ludwig Wittgenstein's ideas of multiple "language games" and "forms of life". The closing part of the paper seeks to explore the possibility and scope of resolving the conflicts between

¹ Email: karl.acham@uni-graz.at

political parties that are driven by either an "ideological" or "utopian" kind of weltanschauung, as Karl Mannheim seems to suggest.

KEYWORDS

Worldview; forms; functions; Dilthey; typology of worldviews

EINLEITUNG

ZUR URSPRÜNGLICHEN AMBIVALENZ DES BEGRIFFS DER WELTANSCHAUUNG

Das Wort „Weltanschauung“ erscheint zuerst 1790 bei Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft*, (KANT, 1968, S. 254)² und von dem damit Gemeinten heißt es, dass ihm „als bloßer Erscheinung“ die „Idee eines Noumenons [...] zum Substrat untergelegt“ werde. Der Ausdruck bezeichnet einerseits den Vorgang des Anschauens, andererseits den des Erscheinens. Grammatisch-semantic gesprochen heißt das, wie Werner Betz in einer der Geschichte des Wortes „Weltanschauung“ gewidmeten Abhandlung bemerkt, dass Kant ein Wort gebraucht, „das“, wie beispielsweise das Wort „Übersetzung“ auch, „nicht nur Nomen actionis ist, Bezeichnung des Vorganges, sondern das zugleich auch ein Nomen acti, Bezeichnung des Ergebnisses darstellt. [...] Diese doppelte Funktion wird für Kant durch das Wort Weltanschauung, erfüllt, besser als durch die schon vorhandenen Ausdrücke ‚Weltbetrachtung‘ oder ‚Weltbild‘, die jeweils nur entweder Nomen actionis oder Nomen acti sind, während eben Weltanschauung in der Sprache Kants als Anschauung schon beides in sich vereint.“ (BETZ, 1981, S. 19) Dass „Weltanschauung“ also durch das aktive individuelle Anschauen gewonnen werden kann, andererseits aber ein durch viele Anschauungen und Gewöhnungen kondensiertes Bild oder System meint, macht den Reiz und den Erfolg des Wortes in seiner bisherigen Begriffsgeschichte aus.

Religiöse Glaubensinhalte werden in den folgenden Betrachtungen zu den Formen und Funktionen der Weltanschauung ausgeklammert werden. Für diese bedürfte es einer besonderen Untersuchung.

² Hier heißt es: "Das gegebene Unendliche [...] ohne Widerspruch *auch nur denken zu können*, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüthe erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloßer Erscheinung, zum Substrat unterlegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellektuellen Größenschätzung *unter* einem Begriffe *ganz* zusammengefaßt, obzwar es in der mathematischen, *durch Zahlenbegriffe* nie ganz gedacht werden kann."

1. EINIGES ZUR WEITEREN ENTWICKLUNG DES WELTANSCHAUUNGSBEGRIFFS

In der Zeit nach Kant führte der Weg der Erkenntnisbemühungen häufig zur vereinseitigten Analyse von entweder Anschauen oder Angeschautem, von subjektiver Welterfahrung bzw. objektiviertem Erfahrungsergebnis. Dass dabei oftmals Weltanschauung, und zwar durch das Wörtlich-Nehmen im Sinne des *nomen actionis*, zu spöttischer Kritik Anlass gab, belegt exemplarisch eine Stelle in einem Brief Jacob Burckhardts an Gottfried Kinkel: „Vor Zeiten war ein jeder ein Esel auf seine Faust und ließ die Welt in Frieden; jetzt dagegen hält man sich für ‚gebildet‘, flickt eine ‚Weltanschauung‘ zusammen und predigt auf den Nebenmenschen los.“ (BETZ, 1921, S. 276) Die von jeglicher Überprüfbarkeit enthemmte Subjektivität ist es, welche hier in Betracht steht und erkenntnistheoretische Realisten auf den Plan gerufen hat. Später erfolgte eine Art Ontologisierung der Weltanschauung, eine Änderung der Konzentrationsrichtung vom Vorgang zum Resultat, vom *nomen actionis* zum *nomen acti*. Darauf ist hier im einzelnen nicht einzugehen; es mag hier der Hinweis genügen, dass der Inhalt einer Weltanschauung zumeist entweder im Sinne der theoretischen Vernunft als Erkenntnis, oder aber im Sinne der praktischen Vernunft als Bekenntnis verstanden wurde.

119

Repräsentativ für eine Bestimmung der Bedeutung des Begriffs Weltanschauung im Sinne der theoretischen Vernunft ist Rudolf Eislers (erstmalig 1899 erschienen) *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, wo es in der dritten Auflage aus dem Jahre 1910 heißt: „Ein philosophisches System ist die Vereinigung allgemeiner Erkenntnisse zur Einheit einer Weltanschauung.“ Die werthhaft-präskriptive Ebene bleibt ausgeklammert. Beispielhaft für die Bestimmung der Bedeutung dieses Begriffs im Sinne der praktischen Vernunft wiederum sind Hegels Ausführungen über „Die moralische Weltanschauung“ in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) oder – mehr als 120 Jahre später – Theodor Litts Hinweise auf „Lebensfragen, denen nur in einer Weltanschauung Antwort werden kann“. (LITT, 1928, S. 76) Auch in den so genannten politischen Weltanschauungsparteien dominiert im Allgemeinen ein Verständnis von Weltanschauung im Sinne von praktischen Lebensfragen und von darauf gegebenen Antworten zur individuellen und kollektiven Lebensführung. Allerdings ist der Anspruch jener Parteien in der Regel umfassender und schließt auch Lehren ein, die sich auf bestimmte den Menschen, die Gesellschaft und die Natur betreffende Inhalte theoretischer Art beziehen. So handelt es sich bei ihnen um Weltanschauungen im Sinne von „Gesamtdeutungen“,³ die verschiedentlich an die Stelle umfassender älterer metaphysischer Weltdeutungen traten. Gelegentlich wurden sie auch in diesem

³ Solche hatte Jean Paul, wenn auch mit ungleich umfassenderem Anspruch und in naturgemäß anderer Absicht, in seiner 1804 erschienenen *Vorschule der Ästhetik* dem Genie vorbehalten. – (PAUL, 1963, §10).

definiert, wie beispielsweise von Paul Thormeyer in seinem *Philosophischen Wörterbuch*: „Weltanschauung (= metaphysisches System) ist ein durch einheitliche Zusammenfassung alles Wissens und abschließende Betrachtung gewonnenes Gesamtbild von der Welt.“ (THORMEYER, 1922).⁴

Bei diffusen Ganzheitsvorstellungen dieser Art setzten Wilhelm Diltheys Analysen in seiner „Weltanschauungslehre“ an, mit welchen er das theoretisch-praktische Amalgam der herkömmlichen einschlägigen Auffassungen zu systematisieren suchte, und die in einer wirkungsgeschichtlich höchst bedeutsamen Typologie der Weltanschauungen ihren Ausdruck fanden.

2. WELTANSCHAUUNG ALS ERKENNTNISINTERESSE

a. Diltheys Typen der Weltanschauung

Für Dilthey ist die Welt ein in unterschiedlichen Erlebnissen zugänglicher Sachverhalt, obschon ihm, wie bereits Kant, die Idee einer Einheit des darauf bezogenen Wissens als ein regulatives Prinzip der Erkenntnis galt. Diese Einheit des Wissens war für ihn aber nicht verbürgt durch ein „Ding an sich“, sondern durch die Anthropologie, aus der heraus die verschiedenen perspektivischen Formen der Welterfahrung als „Typen der Weltanschauung“ verständlich gemacht werden sollten. Die „Menschennatur“, wie sie sich im realen Lebensprozess zeigt, habe, wie Dilthey bereits in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* sagt, „am Wollen, Fühlen und Vorstellen nur seine verschiedenen Seiten“. (DILTHEY, 1973, S. XVIII). So konzipiert er

- den „Naturalismus“ als den positivistischen Ansatz vom *Verstand* her, wie er exemplarisch von Demokrit und Hobbes vertreten und durch die verschiedenen Sparten der Naturwissenschaften praktiziert wird;
- den „objektiven Idealismus“ als den kontemplativen Ansatz vom *Gefühl* her, wie er etwa von Heraklit, Leibniz, Hegel und Goethe repräsentiert wird und sich in einer harmonisierenden Religion oder einer gleichartigen, am besten wohl als apollinisch zu bezeichnenden künstlerischen Weltbetrachtung ausdrückt;
- den „Idealismus der Freiheit“ als den aktivistischen Ansatz vom *Willen* her, wie er uns beispielsweise im Schrifttum von Plato und Kant begegnet und wie er im ethischen, juristischen und politischen Denken und Handeln Ausdruck findet.⁵

Dilthey befindet sich damit sowohl in der Tradition von David Hume, dessen *Treatise of Human Nature* bekanntlich aus den drei Büchern „Of the Understanding“, „Of the Passions“ sowie „Of Morals“ besteht, als auch in der

⁴ Zitiert nach (BETZ, 1981, S. 24).

⁵ Siehe dazu vor allem (DILTHEY, VIII 1977, S. 73-118, S. 220-226 und S. 227-235); siehe vor allem auch DILTHEY, V 1974, S. 403).

von Immanuel Kant und seinen drei Kritiken, die in gewisser Hinsicht jenem dreigliedrigen Aufbau von Humes Schlüsselwerk entsprechen.

In der Anthropologie als der Selbsterkenntnis des Menschen liegt also nach Dilthey der Grund für die drei von ihm in seiner Weltanschauungslehre dargelegten Erkenntnisorientierungen.⁶ Für ihn stand fest, dass jede Vereinseitigung einer dieser drei Weltanschauungs-Orientierungen im Sinne des für sie reklamierten besonderen Geltungsanspruchs zu einer dogmatischen Metaphysik führt. Es ginge darum, zu zeigen, dass sich Einsichten, welche in einem der von Dilthey genannten Bereiche der „geistigen Welt“ – in den Naturwissenschaften, in Kunst und der Religion, in Ethik und der Politik – entstanden, zu Irrtümern werden, sobald man sie verabsolutiert und auf kategorial andersartige Sachbereiche überträgt. Notwendigerweise ist nach Dilthey jede Weltanschauung einseitig; es ist uns, wie er ausführt, versagt, diese Seiten zusammenzuschauen: "Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken." (DILTHEY, VIII 1977, S. 224)

Vieles als „Ideologie“ Bezeichnete ist bekanntlich durch eine solche Verabsolutierung von Prinzipien entstanden, welche innerhalb eines bestimmten Teilgebietes ihre unbestreitbare Gültigkeit haben, dann aber auf ihnen nicht gemäße Gegenstandsbereiche zur Anwendung gebracht wurden.⁷ Dazu einiges noch im Folgenden.

121

b. Zur Wirkungsgeschichte von Diltheys Typologie der Weltanschauungen

Auch das Werk eines Philosophen wird im Allgemeinen nicht nur dadurch bestimmt, was es für sich genommen ist, sondern auch durch das, was es auf dem Wege der Rezeption bewirkt hat. Diltheys Schrifttum zur Weltanschauungsanalyse kommt in diesem Zusammenhang ein exemplarischer Charakter zu. Schon früh – erstmals im Jahre 1908 – untersuchte Herman Nohl in einer Dilthey verwandten Absicht den Zusammenhang von Malerei, Kunststil und Weltanschauung.⁸ (NOHL, 1908; NOHL, 1920) Karl Mannheim hat dann 1923 *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation* (MANNHEIM, 1923; MANNHEIM, 1964) verfasst, in denen er auf Diltheys

⁶ Die anthropologische Dreigliedrigkeit der Seelenvermögen – Verstand, Gefühl und Willen – ist nicht allein auf die begriffliche Erfassung des "Was" und des "Wie" der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit bezogen, sondern auch auf die Frage "Warum?". Die Antwort darauf kann abermals entweder durch das naturwissenschaftliche *Erklären* vom Verstand her gegeben werden oder durch ein – vor allem auf Inhalte der Religion oder der Kunst bezogenes – *Verstehen* auf der Grundlage gefühlsmäßiger Beziehungen.

⁷ Gewisse Varianten des Materialismus, Idealismus und Psychologismus können dafür als Beispiele genannt werden.

⁸ Ähnlich auch. (WACH, 1932).

Studie "Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen" (1911) und auch auf Nohls *Stil und Weltanschauung* (1920) Bezug nimmt. Aber bereits 1919 erschien die Monographie *Psychologie der Weltanschauungen* von Karl Jaspers, (JASPERS, 1919; JASPERS, 1971) die vor allem bei Psychologen und Kulturphilosophen auf große Resonanz stieß. Ein halbes Jahrhundert nach Jaspers hat Ernst Topitsch seine "Weltanschauungsanalyse" unter wiederholter Bezugnahme auf Dilthey entwickelt; (TOPITSCH, 1972) auf sie wird später noch kurz Bezug genommen werden.

Jede Komparatistik hat von bestimmten Klassifikationen und Typenbildungen auszugehen, um einerseits Konstantes im Wandel, andererseits auch Gleichförmiges im Verschiedenartigen nachweisen zu können. Max Scheler hat in dieser Absicht im Anschluss an Dilthey typologische Bestrebungen verfolgt, so zunächst in seiner 1922 erschienenen Abhandlung "Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung".⁹ (SCHELER, 1963). Mit ihr legte er eine allgemeine Typologie von Weltanschauungen vor, auf die drei Jahre später seine berühmt gewordene Unterscheidung von drei "Wissensformen"- von "Erlösungs-", "Bildungs-" und "Herrschafts"- oder "Leistungswissen" - folgte,¹⁰ (SCHELER, 1960, S. 15-190, 191-382) mit welcher Unterscheidung Scheler die von "emanzipatorischem", "praktischem" und "technischem Erkenntnisinteresse" bei Jürgen Habermas¹¹ vorwegnahm. Diese Wissensformen bzw. Erkenntnisinteressen sind Diltheys Weltanschauungstypen ähnlich: dem "Idealismus der Freiheit", dem "objektiven Idealismus" und dem "Naturalismus".

Unter Bezugnahme insbesondere auf den seinerseits unmittelbar von Dilthey beeinflussten Eduard Spranger und dessen als Monographie erstmals 1921 publiziertes Werk *Lebensformen* hat im Hans Leisegang im Jahr 1928 sein Buch *Denkformen* veröffentlicht. Mit seiner Unterscheidung von drei Typen der Weltanschauung und mit der Kritik an der monistischen Vereinseitigung derselben kommt Leisegang Diltheys Intentionen sehr nahe.¹²

⁹ Zur Weltanschauungsanalyse von Nationalideen siehe Schelers Abhandlung "Nation und Weltanschauung", in: (SCHELER, 1963, S. 115-219).

¹⁰ Zeitlich vorangegangen ist Scheler in dieser Hinsicht Karl Mannheim mit seinem Versuch einer "Typologie der Erkenntnistheorien". Siehe (MANNHEIM, 1922; wiederabgedruckt: 1964, v. a. S. 224-235).

¹¹ Vgl. (HABERMAS, 1965, abgedruckt in: Ders. 1968, S. 146-168).

¹² Vgl.: (LEISEGANG, 1928; LEISEGANG, 1951, v. a. S. 446-454). So heißt es beispielsweise auf S. 447: "Man kann wohl sagen, daß alle Absurditäten und Ungeheuerlichkeiten, auf die wir in der Philosophie-, Religions- und Wissenschaftsgeschichte treffen, darauf beruhen, daß eine an einem bestimmten Wirklichkeitsbereiche ausgebildete Denkform auf die ganze Welt mit allen ihren Erscheinungen übertragen wird, als ob sie alle von derselben Struktur wären, wie dieses eine in sich geschlossene Gebiet. Die großen einseitigen Weltanschauungen sind alle aus einer ungerechtfertigten Übertragung entstanden." – Von besonderer Bedeutung für die Folgezeit waren Diltheys typologische Bestrebungen in seiner "Philosophie der Philosophie" auch für das, was man später Philosophische Systematologie

3. WELTANSCHAUUNG ALS POLITISCHE UND ALS WISSENSCHAFTLICHE ORIENTIERUNG

a. Zur Herausbildung und zum Wissenschaftlichkeitsanspruch der sogenannten Weltanschauungsparteien

Wenn, wie beispielsweise bei Max Weber, von „Weltanschauungsparteien“ die Rede ist, so sind darunter gesinnungspolitische Organisationen gemeint, „welche [...] der Durchsetzung inhaltlicher politischer Ideale dienen wollen“. (WEBER, 1972, S. 839)¹³ Die Proponenten einiger dieser Parteien verstanden sich dabei nicht allein als Vertreter bestimmter normativer Orientierungen, vielmehr sollten diese Orientierungen selbst wissenschaftlich begründet sein. Diese Art der Verwissenschaftlichung der Politik, die etwa in der Weltanschauung des „wissenschaftlichen Sozialismus“ – im Unterschied zum bloß utopischen oder ethischen – bei Friedrich Engels ihre spezifische Ausprägung erfahren hat, geht ideengeschichtlich vor allem auf das Gedankengut der Saint-Simonisten zurück.

123

Saint-Simon wandte sich, wie auch sein später mit ihm zerstrittener Sekretär Auguste Comte, gegen das, was dieser als „revolutionäre Metaphysik“ bezeichnete, nämlich ein Denken in den Kategorien des bloß Möglichen: gegen die reine Utopie der in der Großen Revolution von den sogenannten „Freunden des Volkes“ dekretierten Ideen von Mensch und Welt.¹⁴

Nach Ansicht der frühen Positivisten sollte unter ihrer Ägide der Ausgang aus dem utopischen Reich des Möglichen in die wissenschaftlich abgesicherte Welt des Wirklichen erfolgen – und doch machte sich auch unter ihnen eine

oder Metaphilosophie nennen sollte. In ausdrücklichem Anschluss an Dilthey, aber auch in der Nachfolge früherer weltanschauungsanalytischer Bestrebungen von Heinrich Gomperz, bei dem er sich habilitierte, verfasste Franz Kröner im Jahre 1929 eine Untersuchung, die, wie bereits deren Titel anzeigt, ein für Diltheys Weltanschauungslehre signifikantes Thema betrifft: Die Anarchie philosophischer Systeme (KRÖNER, 1929; 1970). – Siehe dazu (ACHAM, 2001, S. 373-410).

¹³ Wie Weber ausführt, seien Weltanschauungsparteien an abstrakten Prinzipien orientiert und ähneln in mancher Hinsicht den Glaubensparteien, wobei, wie bei diesen, der Zwist über die Inhalte der Weltanschauung die Form der Häresie annehmen kann. (WEBER, 1972, S. 167 f.).

¹⁴ Die frühen Positivisten misstrauten im Namen der Wirklichkeit der bloßen Beschwörung von utopischen Möglichkeiten und jenen Menschenfreunden – angefangen von Mirabeau und Lafayette –, die bestimmten, wer unmenschlich oder undemokratisch handelte und dachte. Wie schon Rousseau gegen die Mehrparteiendemokratie Stellung bezogen hatte, so war auch den Hauptexponenten der Französischen Revolution die angeblich durch den politischen Pluralismus gleichermaßen wie durch die Gewaltenteilung bewirkte Zersplitterung des Volksgeistes ein Gräuelfest. Der Konsens der Vernünftigen sollte für alle nicht Arglistigen die allgemein angesonnene Einstellung und Handlungsweise festlegen; und so war es nur konsequent, wenn aus Sicht der radikalen Revolutionäre nicht erst die Tat, sondern bereits der abweichende Gedanke einen Bürger verdächtig machte, nicht fest genug zur Wertegemeinschaft der wahrhaft Aufgeklärten zu stehen.

erstaunliche Einseitigkeit geltend. Sie bestand darin, die Methode der empirischen Wissenschaft weit über das Gebiet hinaus auszudehnen, auf das sie vernünftig anwendbar ist. Comtes im Jahre 1824 erschienenes *System der positiven Politik* und die in diesem Buch dargelegte neue Wissenschaft der Sozialphysik (*physique sociale*) wollte dazu dienlich sein, die natürlichen und unausweichlichen Gesetze des kulturellen Fortschritts aufzudecken. In dem nun angebrochenen, von der Erfahrungswissenschaft geleiteten Zeitalter, in dem, wie schon Saint-Simon verkündet hatte, letztlich die „Herrschaft über Menschen“ durch die „Verwaltung von Sachen“ ersetzt werde, komme es nach Comte darauf an, jedem Einzelnen und jeder Nation jene wissenschaftlich bestimmbare Tätigkeit zuzuweisen, für die sie geeignet sind. Die moralische Ordnung sei durch ein System der Ideen und Gebräuche sicherzustellen, das notwendig sei, um die Einzelnen in die soziale Ordnung einzuführen, unter der sie im Geiste des Positivismus ihr Leben gestalten. John Stuart Mill, der zwei Jahrzehnte lang unter dem Einfluss von Comtes Ideen stand, wurde durch diese Ansichten zur Konversion veranlasst; er sprach von ihnen als dem „vollständigsten System eines geistlichen und weltlichen Despotismus, das jemals – vielleicht mit Ausnahme desjenigen von Ignatius von Loyola – einem menschlichen Gehirn entsprungen ist“. (MILL, 1873, S. 213).¹⁵ Der Erfolg der Lehren von Saint-Simon und Comte war dennoch beträchtlich; ihr Einfluss erstreckte sich unter anderem auf so bedeutsame Politiker wie Louis-Auguste Blanqui, den Vorläufer von Lenins Theorie der Avantgarde-Partei,¹⁶ auf Étienne Cabet sowie Friedrich Engels, aber auch auf so namhafte Gelehrte wie Pierre Leroux, Frédéric Le Play und Adolphe Quételet.

Von besonderer Wirkung auf Seiten der politischen Linken waren bekanntlich die sich auf Erkenntnissen der politischen Ökonomie berufenden Lehren des Marxismus-Leninismus; ihr antagonistisches Pendant hatten sie im politisch rechten Lager vor allem in Gestalt der Doktrinen eines biologisch argumentierenden Sozialdarwinismus. Arthur Schnitzler stellte in seinem Roman *Der Weg ins Freie* im Blick auf die verschiedenen Parteigänger fest, dass bei ihnen „Weltanschauung nichts als eine höhere Art von

¹⁵ Zur Kritik der frühpositivistischen Lehren siehe insbesondere auch (HAYEK, 1979, v. a. Teil 2 und 3). (Dieses Buch ging aus sechs Artikeln hervor, die von 1941 bis 1944 in der Zeitschrift *Economica* abgedruckt wurden und erstmals 1952 unter dem Titel *The Counter-Revolution of Science* in Glencoe, Ill., als Buch erschienen sind.)

¹⁶ Dieser Ansicht zufolge soll es möglich sein, dass in politischen Belangen eine aufgeklärte Minderheit ihre Interessen mit Zwang auch gegenüber der Mehrheit durchsetzen kann. Wie Lenin ausführte, gebe es Situationen, in denen die Avantgarde des Proletariats besser wisse, wie die Probleme der Gesellschaft zu lösen sind als das Proletariat selbst; wenn nämlich die Mehrheit ein falsches Bewusstsein habe, sei es nötig, als Minderheit aktiv gegen deren Willen vorzugehen. Chinas KP schloss hier an, und so war es möglich, die von der Mehrheit der chinesischen Bevölkerung als bedrückend empfundenen Maßnahmen Mao Zedongs unter Hinweis darauf zu rechtfertigen, dass dieser – so etwa auch in der im Jahre 1957 erfolgten Selbstkritik Zhou Enlais – als "Vertreter der Wahrheit" betrachtet und dadurch als zur Durchführung solcher Maßnahmen autorisiert erschien.

Gesinnungstüchtigkeit“ sei.¹⁷ Für sie war, wenn auch in unterschiedlichem Umfang, das charakteristisch, was Max Weber als das „Zusammenzwingen“ der Sphäre der „Geltung eines praktischen Imperativs als Norm“ und jener der „Wahrheitsgeltung einer empirischen Tatsachenfeststellung“ kritisierte, wodurch der spezifischen Dignität jeder von beiden Abbruch getan werde. (WEBER, 1968, S. 501). Die letzten Werte unseres Handelns in einer Wissenschaft zu fundieren oder den Sinn des Weltgeschehens aus dem Ergebnis einer empirischen Durchforschung ablesen zu wollen, erschien ihm widersinnig. Es sei das „Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat [...], wissen zu müssen, daß 'Weltanschauungen' niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können, daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren.“ (WEBER, 1968, S. 154).¹⁸

Hans Kelsens Demokratietheorie schließt hier an, zumal für ihn die große Frage lautet, „ob es eine Erkenntnis absoluter Wahrheit, eine Einsicht in absolute Werte gibt.“ Er kontrastiert dann diese absolutistische Erkenntnis- und Wertlehre mit der des „Kritizismus und des Positivismus, sofern man darunter jene Richtung der Philosophie und Wissenschaft versteht, die vom Positiven, das heißt vom Gegebenen, Erfassbaren, von der wandelbaren und stets sich wandelnden *Erfahrung* ausgeht [...]“. „Diesem Gegensatz der Weltanschauungen“, so fügt Kelsen ergänzend hinzu, „entspricht der Gegensatz der Wertanschauungen, speziell der politischen Grundeinstellung. Der metaphysisch-absolutistischen Weltanschauung ist eine autokratische, der kritisch-relativistischen die demokratische Haltung zugeordnet.“ (Kelsen, 1929, S. 100 f.) Von einem wissenschaftlich abgesicherten ultimativen Konsens im Blick auf die Inhalte der Politik ist bei Kelsen an keiner Stelle die Rede, vielmehr verlagert sich die Konsensforderung von der Ebene der politischen Ziele auf die der Verfahren zur Austragung von Konflikten über diese.

b. Der Anspruch auf Einheit der Wissenschaft und die Vielfalt der „Sprachspiele“

Die Emphase, die auf dem Ausdruck "Wirklichkeit" liegt, führte in der Geschichte des philosophischen Denkens der Neuzeit dazu, bestimmte

¹⁷ Siehe dazu und zur Bezugnahme von Viktor Klemperer auf Schnitzler die Ausführungen von Werner Betz: (BETZ, 1981, S. 22 f.)

¹⁸ Nicht die sogenannten letzten „Wertaxiome“ stehen nach Weber der logischen und empirischen Kritik offen, wohl aber die aus ihnen abgeleiteten Argumente. Gewiss hat deren stringente Kritik nicht automatisch eine Änderung der normativen Orientierung des Kritisierten zur Folge. Seine Auffassung als begründet auszugeben, sie aber selbst bei erwiesener Unhaltbarkeit beizubehalten, gibt Aufschluss darüber, dass man argumentative Konsistenz und ihre Respektierung nicht als einen Wert ansieht. Im Willen zur Rationalität steckt ja in der Tat mehr Moralität als viele wahrhaben wollen.

"Erscheinungen" als eine Realität von zweitrangiger Bedeutung anzusehen und nur Beschreibungen und Erklärungen echten Erkenntniswert zuzusprechen, die im Sinne des *mos geometricus*, des geometrischen Denkstils, formuliert sind. Dagegen bezog bereits Blaise Pascal Stellung. Nach ihm besteht bekanntlich im Denken zwar alle Würde des Menschen, wie er in den *Pensées* ausführt, aber es umfasst nach ihm nicht allein den Bereich des Verstandes, sondern auch die durch Gefühl und Willen mitbestimmte Vernunft. sei. Und so spricht Pascal bekanntlich von einer "Logik des Herzens", und findet, das Herz habe Gründe, die der Verstand nicht kennt. (PASCAL, 1840).

Die Philosophen des Wiener Kreises vertraten in ihrer Mehrheit eine von derartigen Ideen abweichende philosophische Position. Obwohl sich etwa Moritz Schlick, Karl Menger und Victor Kraft mit Fragen der Moralphilosophie und der wissenschaftlichen Wertlehre beschäftigt hatten und sich Bela Juhos als ein später Vertreter dieser Richtung in seinem Buch *Das Wertgeschehen und seine Erfassung* intensiv mit Fragen einer von der Logik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis unterschiedenen geisteswissenschaftlichen Methodologie beschäftigte, (JUHOS, 1956) dominierte im Logischen Empirismus der naturwissenschaftliche Denkstil; und dies nicht nur in Bezug auf die rechtfertigungslogischen, sondern insbesondere auch auf die heuristischen und forschungstechnischen Verfahren. (Siehe dazu exemplarisch STADLER, 1982) Wissenschaftssoziologisch betrachtet ist das Selbstverständnis der Vertreter des Logischen Empirismus, Proponenten einer „wissenschaftlichen Philosophie“, ja einer „wissenschaftlichen Weltauffassung“ zu sein, vor allem erklärbar unter Hinweis auf die in Anbetracht der schon seit der Zeit um 1900 brüchig gewordenen Kriteriologie der nicht-naturwissenschaftlichen Fächer. Halt im Sinne von Erkenntnissicherheit schienen die logischen und empirischen Überprüfungsverfahren zu bieten, wie sie im Bereich der Formal- und Naturwissenschaften entwickelt worden waren.¹⁹

Doch wie schon Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert und Max Weber gegenüber dem methodologischen Naturalismus gewisser ihrer in den Kulturwissenschaften tätigen Kollegen Kritik übten, so auch nun Philosophen und andere Kulturwissenschaftler gegenüber dem Neopositivismus. Nicht die Form der durch Forschungstechniken und Methoden verbürgten Sicherheit für sich genommen erschien ihnen als das Entscheidende, sondern das, worüber wir jeweils Sicherheit suchen. Die Wahrheit über den jeweils in Betracht stehenden Forschungsgegenstand zu gewinnen, sei das Ziel, nach dem sich die wissenschaftliche Methode als der Weg dorthin zu richten habe. Daher sei auch die Frage nach einem Methodenkanon der Wissenschaften, wie er der neopositivistischen Idee der „Einheitswissenschaft“ zugrunde lag, der Frage nach der Wahrheit nachgeordnet.

¹⁹ Stephen TOULMIN ist diesen Zusammenhängen in seinem anregenden Buch *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (1990) nachgegangen; (TOULMIN, 1994)

Der namhafteste Kritiker einer solchen philosophischen Orientierung der „wissenschaftlichen Weltauffassung“ mit ihren im Sinne einer „Einheitswissenschaft“ universalisierten Wahrheitskriterien war Ludwig Wittgenstein. Gegen die logischen Empiristen des Wiener Kreises, die als Realisten der Ansicht waren, es gebe eine erfahrbare Welt, die unabhängig von den menschlichen Überzeugungen und Sprachgewohnheiten bestehe, vertrat er die antirealistische Auffassung. Alle Erkenntnis, auch die der Naturwissenschaften bzw. der durch sie festgestellten Tatsachen sei eingeschmolzen in unsere Sprachspiele (*language games*) und habe dort ihre Grundlage. Die Sprachspiele konstituieren jenen Bezugsrahmen (*frame of reference*), innerhalb dessen jeweils die Wahrheit von Aussagen feststellbar ist. (WITTGENSTEIN, 1977; WITTGENSTEIN, 1969) Sie selbst ruhen nicht abermals auf einer tieferen Erkenntnisgrundlage auf. Zwischen den Sprachspielen der Wissenschaft, der Magie, der Kunst etc. Hierarchien der Rationalität zu bilden sei ein Unding. Sprachspiele können nicht im Vergleich als vernünftiger oder unvernünftiger, rationaler oder irrationaler angesehen werden – sie seien, wie Wittgenstein sagt, einfach da wie unser Leben. Und so ist es für ihn auch naheliegend, die Idee der Wahrheit und der Gewissheit mit dem Begriff des Gesellschaftlichen, oder genauer: der Lebensform (*form of life*) zu verbinden.²⁰

127

Wittgensteins Spätphilosophie läuft wie Diltheys Weltanschauungsanalyse auf eine Pluralität von Anschauungen der Welt hinaus, aber auch von dem, was uns in der Anschauung Gegenstand der Betrachtung wird. Wie für Dilthey wäre es auch für Wittgenstein nur schlechte Metaphysik, wollte man der Kunst, dem Recht, der Ethik Erkenntnisfunktionen einfach deshalb absprechen, weil sie weder reine Formal- noch Naturwissenschaften sind. Seine frühen Auffassungen über die Prinzipien der Wissenschaft, wie er sie im *Tractatus* entwickelt hatte, wurden später in die Idee von Regeln umgewandelt, welche verschiedene Sprachspiele beherrschen. Die Bilder, die wir uns auf ihrer Grundlage von der Natur und der Gesellschaft machen, seien ein Produkt unserer Gesellschaft, weil unserer Lebensform. Aber: Gesellschaft und Lebensform – modelliert in welcher Art von „Bezugsrahmen“ – in einem oder in mehreren? Und wenn mehrere möglich sind: Welche Lebensform ist wiederum für das Urteil konstitutiv, dass dieser und nicht ein anderer Bezugsrahmen der zutreffende ist? So scheinen Wittgensteins Überlegungen eher eine Forschungsrichtung anzuzeigen, als dass sie uns schon den Weg gewiesen hätten.

²⁰ „So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?“ – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ – (WITTGENSTEIN, 1960, 389; Vgl. WITTGENSTEIN, 1960, S. 300 (§23) und S. 296 (§19)). Vgl. zur Wirkungsgeschichte dieser Auffassung die Ausführungen in Kap. 10 („Geschichtstheorie“) (WITTGENSTEIN, 1960).

Echte Erkenntnisse als rational gerechtfertigte Kenntnisse müssen, wie man annehmen muss, in Eigenschaften der Welt begründet sein, in welcher wir als Beobachter und Analytiker einen bestimmten Platz einnehmen, und nicht allein im Charakter und in den sozialen Verkehrsformen von Menschen, denen eine solche Rechtfertigung als gültig oder ungültig erscheint. Es scheint, dass wir hier unversehens mit einem infiniten Regress konfrontiert sind, wie er mit der Selbstanwendung des soziologischen Relativismus verbunden ist. Roger Trigg charakterisiert ihn folgendermaßen: "If science is socially constructed, so is social theory, and our theory of social theory and so on. Only if there *are* causal connections, as opposed to mere beliefs projecting them, can any social constructivist thesis gain a purchase on the real world." (TRIGG, 1993, S. 168) Die Bindung der Methode an die inhaltlichen Merkmale des jeweiligen Bezugsrahmens sowie an die ihm korrespondierende Lebensform führt, so scheint es, dazu, dass die Methode jene Inhalte letztlich auch *bestätigen* muss, mit denen sie sich ursprünglich verbunden hat.²¹

Dieser Dominanz des Prozeduralen gegenüber dem Resultat, dem Anschauen gegenüber dem Angesehenen, der Frage gegenüber der Antwort, die heute unter anderem in der inflatorischen Rede vom „Entwurf“, vom „Erfinden“ und von „Projekten“ zum Ausdruck kommt, entspricht auch das mitunter geradezu manische Diskursivieren *in philosophicis*. Der diskursiv hergestellte Konsens gilt bekanntlich verschiedenen deutschen Philosophen als Quelle und Garant der normativen Geltung, und damit als Grundlage der (lebens)praktischen Weltanschauung.²² Damit scheint die alte Hoffnung verbunden zu sein, wonach das Eine – im Sinne des Geeinigten und Einheitlichen – und das Wahre austauschbar sind; auch Voltaire hat einer besonderen Variante des Prinzips *unum et verum convertuntur* gehuldigt, wenn er meinte: „Es gibt nur eine Moral, wie es nur eine Geometrie gibt.“ (VOLTARE, 1994). Die Herstellung des Konsenses ist gleichwohl an bestimmte Vorbedingungen gebunden, die einer „bloß“ empirischen Geltung der durch ihn statuierten Normen vorbeugen sollen: an die „Herrschaftslosigkeit“ des Diskurses, an die Beteiligung aller von der Anwendung der Normen Betroffenen, an deren rationale Kompetenz sowie an deren gute oder wohlwollende Gesinnung. Den nicht Konsentierenden einen Mangel an Kompetenz oder hinreichend guter Gesinnung vorzuwerfen erschien daher immer wieder als ein probates Mittel der Konsenssicherung. Schon Voltaire

²¹ Beim „späten Wittgenstein“, so meinte daher auch Jean Améry, poche „das Vokabular auf sich selbst“ und wolle sich „als Sprachspiel seine Legitimität affirmieren“. (AMÉRY, 1971, S. 34).

²² Die „Wahrheit“ von Normen wird dabei als Ergebnis eines realen historischen Prozesses zunächst einmal eher vorausgesetzt als theoretisch einsichtig gemacht, eher als einer bestimmten Situation angemessen *akzeptiert*, denn als wahr *geglaubt*. Diese Variante der Kritischen Theorie statuiert in den jüngeren ihrer gesellschaftstheoretischen Darlegungen eine Einstellung, der zufolge es – im Unterschied zu früheren Überzeugungen – nicht mehr darum gehe, den Glauben an normative Propositionen als *wahr* zu erweisen, sondern darum, für ihre *Geltung* nach Maßgabe bestimmter Bedingungen und Gesichtspunkte *Anerkennung* zu finden. (HABERMAS, 1973).

stellte die von der „Vernunft“ Abweichenden vorwurfsvoll vor die Alternative *fou ou fripon* – Narr oder Betrüger.²³ Zudem mutet eine solche der Konsensfindung vorausgehende Einigung bezüglich der Art und Weise, wie man Diskurse über Tatsachen zu führen und nicht gleich über die Tatsachen selber zu sprechen hat, oft geradezu wie eine Form der diskursphilosophischen Selbstvergessenheit an. Diese geißelte einmal Robert Spaemann mit den Worten: „Konsens kann auf Irrtum beruhen. Dann kann er tödlich sein. Und ob er tödlich ist oder nicht, das wird durch Tatsachen entschieden und nicht durch Diskurse.“ (SPAEMANN, 1994, S. 257)

4. MEHRSEITIGE WELTANSCHAUUNG, SELEKTIVE WISSENSCHAFT, EINSEITIGE IDEOLOGIE

Im Englischen findet man für den Ausdruck „Weltanschauung“ nur vereinzelt die Lehnübersetzung „*world view*“; im Allgemeinen verwendet man hier dafür, wie etwa auch im Italienischen und im Französischen, die Bezeichnungen „*ideology*“ bzw. „*ideologia*“ und „*idéologie*“. Auch im Deutschen findet sich mitunter eine Gleichsetzung der Ausdrücke „Weltanschauung“ und „Ideologie“. Der von dieser neutralen Verwendungsweise mehrheitlich abweichende Gebrauch des Wortes „Ideologie“ nötigt zu einer differenzierteren Betrachtung, wodurch sich wiederum auch einige neue Seiten des Bedeutungsspektrums des Begriffs der Weltanschauung erschließen.

129

a. Die wissenschaftliche Segmentierung der Welt und die ideologische Festlegung auf bestimmte erklärende Variablen

Die Begründung des Wissens erfolgte in der Epoche der Säkularisierung nicht mehr unter Bezugnahme auf eine transzendente Autorität, sondern auf einen Faktor *innerhalb* der Welt, von dem man meinte, er besitze einen stärkeren Anspruch auf unsere Loyalität: auf die Rasse, die Klasse, die Evolution oder die Triebe. In dieser Art zu denken hat, wie Niklas Luhmann gezeigt hat, (Luhmann, 1976) eine bestimmte Variante von Ideologie ihren Ursprung. Diese nimmt das unbefangene Denken und Erleben nicht mehr ernst, oder jedenfalls nicht mehr zum alltäglichen "Nennwert", sondern sucht nach einem dahinterliegenden "Realwert", indem sie es als Wirkung von Ursachen außerhalb des bewussten Erlebens erklärt. Ideologisches Denken ist in diesem Sinne ein reduktionistisches Denken, durch welches die vermeintlich originären Tatsachen des menschlichen Bewusstseins und Handelns auf ihr "wahres" Sein zurückgeführt werden sollen. Dazu bemerkt Luhmann: "An dieser Stelle hat

²³ So schreibt VOLTAIRE im Art. «Locke», ebd.: „Il y a des gens, à la vérité, qui prétendent qu'un homme qui se vantait d'avoir un génie familial, était indubitablement un peu fou ou un peu fripon.“

Marx seinen geschichtlichen Ort. Er arbeitet mit solchen destruierenden Kausalerklärungen. Ihnen verdankt er seine polemische Wucht. Ganz ähnlich verfahren andere Denker. Durkheim und die von ihm angeregte französische Wissenssoziologie leiten die Ideenwelten einschließlich ihrer Logiken aus den sozialen Verhältnissen einer Gesellschaft ab; Darwin bezieht den Sinn des Verhaltens auf seine Funktion für das biologische Überleben, Freud auf seine Funktion für die Befriedigung ursprünglicher oder verdrängter Libido, Veblen auf seine Funktion für die Befriedigung des Bedürfnisses nach sozialem Ansehen. Der gemeinte Sinn des Handelns wird durch solche Erklärungen zu einer vordergründigen 'Rationalisierung' der eigentlichen Motive." (Luhmann, 1976 S. 38)

Diese Art der „Dekonstruktion“ von Alltagswissen durch Hinweis auf eine bestimmte von der Wissenschaft aufgedeckte, „tiefer“ liegende Schicht relativiert das Gewicht des ursprünglichen Erfahrungsinhalts. Zur Ideologie werden solche wissenschaftlichen Weltauffassungen, sobald ihren Proponenten das Bewusstsein dafür abhanden kommt, dass es sich hier um eine einseitige Auszeichnung von bestimmten Wirklichkeitselementen oder Faktoren innerhalb eines umfänglicheren Phänomenbestandes handelt. Dann kommt auch jene Warnung zum Tragen, die – wenn auch ohne Angabe entsprechender Quellen – immer wieder Alexander von Humboldt in den Mund gelegt wird: „Die gefährlichste Weltanschauung ist die Weltanschauung derer, die die Welt nie angeschaut haben.“ Das Erfordernis, im Gefüge von Bedingungen, die unser individuelles und kollektives Leben beeinflussen und in gewissem Maße steuern, Hauptursachen zu erkennen und aus ihm herauszuarbeiten, verführte immer wieder zu monokausalem Denken. Die Auszeichnung ganz bestimmter Bedingungen oder Variablen bildete dann die Leitidee der jeweils am Werk befindlichen „wissenschaftlichen Weltanschauung“.

Exemplarisch für das hier Gemeinte ist der vor allem seit den 1960er Jahren wieder heftig entbrannte Streit zwischen Milieutheoretikern (Environmentalisten) und Nativisten (Genetizisten). Vertraten Nativisten die Ansicht, das Verhalten der Menschen werde so gut wie zur Gänze durch ihre Erbanlagen bedingt, so verallgemeinerten die Vertreter der Milieutheorie den Einfluss, den Kultur und soziale Umwelt auf uns ausüben, zur Behauptung, unser Verhalten würde so gut wie ausschließlich durch unser kulturelles und soziales Umfeld bestimmt. Im populären psychologischen Schrifttum bestimmten für Jahrzehnte milieutheoretische Vorstellungen die öffentliche Meinung. Eine eigentümliche Pendelbewegung setzte mit dem Triumph der modernen Molekularbiologie ein, insbesondere seit der erfolgreichen Sequenzierung des Humangenoms, die im April 2003 zum Abschluss gelangte. Eigentümlich deterministische Auffassungen schufen sich Gehör, wonach die Biologie unser „Schicksal“ sei. Karl Kraus hätte hier – angesichts des Pendelschlags von einer vornehmlich von Behavioristen und gewissen Marxisten vertretenen radikalen Milieutheorie zu einem radikalen Nativismus –

vielleicht von der Ablösung eines konvexen Irrsinns durch einen konkaven gesprochen.

Heute wird kaum mehr jemand der von John B. Watson in seinem Buch *Behaviourism* (1926) geäußerten Aufforderung folgen: "Give me a dozen healthy infants, well-formed, and my own specified world to bring them up and I'll guarantee to take any one at random and train him to become any type of specialist I might select – doctor, lawyer, artist, merchant-chief and, yes, even beggar-man and thief, – regardless of his talents, penchants, tendencies, abilities, vocation, and race of his ancestors." (WATSON, 1930, S. 104). Heute vertreten aber noch immer nicht wenige die der Ansicht Watsons entgegengesetzte Ansicht, dass wir Sklaven unserer Gene sind. Mittlerweile ist jedoch klar geworden, dass die Annahme des genetischen Determinismus nicht haltbar ist. Einerseits gilt, dass ein menschliches Merkmal oft das Resultat vieler Gene ist, wie umgekehrt mehrere Merkmale durch ein einziges Gen gesteuert werden können, andererseits sind Gene nicht unabänderlich, sondern können sich, wie die Forschungen zur Epigenetik zeigen, als Antwort auf die Umwelt oder unseren Lebenswandel verändern. (SCHATZ, 2012, S. 108).

Dieses Beispiel aus der jüngsten Wissenschaftsgeschichte zeigt, dass von der modernen Molekularbiologie erarbeitete Wissensinhalte ein dogmatisches Festhalten weder am klassischen Behaviorismus noch am orthodoxen Genetizismus als den vermeintlich wissenschaftlich gestützten anthropologischen Komponenten unserer Weltanschauung zulassen. Monokausale Theorien haben sich in der Biologie als unhaltbar erwiesen, und hier, wie auch anderswo, war der Erfolg letztlich jenen beschieden, die die Ursachen sorgfältig suchten und nicht einfach nur postulierten.

131

b. Zum pejorativen Verständnis von Ideologie: Ideologie als defizientes Wissen

Zwei Denkweisen sind es neben der soeben erörterten Kritik an der apriorischen Festlegung auf bestimmte erklärende Variablen, die Gegenstand der Ideologiekritik wurden: die Kritik an dem Zurückbleiben von Beschreibungen, Deutungen und Erklärungen der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt hinter dem bereits aktualisierbaren Wissensstand (a), und dann, damit in gewisser Weise zusammenhängend, die Konfundierung von Erkenntnisinhalten mit Wertbekenntnissen, wodurch jene verfälscht werden (b).

1. Zur ideologischen Retardierung von Weltanschauungen

Bei den um eine ganzheitliche Weltdeutung bemühten religiösen und metaphysischen Weltanschauungen wie bei verschiedenen ihrer politischen

Ersatzbildungen handelt es sich – in den Worten von Ernst Topitsch – um „plurifunktionale Führungssysteme“, in denen Informationsvermittlung, Handlungssteuerung und emotionale Wirkung weithin ungeschieden sind. (Siehe dazu TOPITSCH, 1988) Sie sind gewissermaßen emotional getönte Weltdeutungen mit eingebauter Gebrauchsanleitung. Für Topitsch, der sich in seinem Schrifttum immer wieder auch den phylogenetischen und emotionalen Grundlagen menschlicher Weltauffassung zugewandt hat, (Siehe dazu TOPITSCH, 1996) bildet den Ausgangs- und Schlüsselpunkt der Analyse von Weltanschauungen die langsame Verselbstständigung des Erkennens gegenüber den anderen Formen unserer Weltauffassung: den normativen und emotional-werthafter Funktionen. Wie er ausführt, erweitert das allmählich wachsende Wissen um Tatsachen und ihre Wechselbeziehungen „zunächst seinen autonomen Bereich im Rahmen der plurifunktionalen Führungssysteme, bis es diesen schließlich sprengt. Dann treten die grundsätzlichen Unterschiede zwischen Sein und Sollen, Tatsachenaussage und Werturteil hervor. Damit wird aber auch jene *vermeintliche Einheit von Erklärung und werthafter-normativer Deutung des Universums unhaltbar*, die das menschliche Denken so lange Zeit hindurch nahezu unangefochten beherrscht hatte.“ (TOPITSCH, 1988, S. 10).

Dennoch wird im Falle von Weltanschauungen oft für alle ihre Komponenten „Wahrheit“ in einem emphatischen Sinn behauptet. Aus dem Bestreben um Homogenisierung ihrer Inhalte heraus wird erst gar nicht der unterschiedliche logische Status ihrer einzelnen Komponenten in Betracht gezogen: eine Differenzierung der *Wahrheit* von Informationen, der *Richtigkeit* (Zweckmäßigkeit) von Handlungen und der *Angemessenheit* von Emotionen unterbleibt vielfach zugunsten der Beschwörung der „Ganzheit“ der Weltanschauung und des zwischen ihren Komponenten bestehenden „dialektischen“ Zusammenhangs. Die "Ganzheit" hat dabei ihren Vorstellungs- und Begriffsinhalt weitgehend eingebüßt und ist zu einem Wortzeichen geworden, das keine intellektuellen Funktionen, sondern nur mehr Gefühle auslöst – und nicht einmal bestimmte Gefühle, die sich auf konkrete Gegenstände beziehen, sondern eher vage und damit solche, deren Auslegung dem Belieben des jeweiligen Lesers oder Hörers überlassen blieb. (TOPITSCH, 1960). Die sich auf solche Ganzheiten berufenden oder sogar auf ihnen beruhenden Weltanschauungen fallen damit hinter das Erkenntnismögliche zurück und in dieser Retardierung werden sie zur Ideologie. Diese Ansicht bezüglich des unzeitgemäßen, weil bereits überholten Bewusstseinszustands von Ideologien teilt Topitsch mit dem noch zu erörternden Karl Mannheim.

II. Tatsachenaussagen, Werturteile und vorgefasste Meinungen

Mit dem von David Hume thematisierten und analysierten kategorialen Unterschied von Sein und Sollen wurde auch auf das Verhältnis und die Wechselbeziehungen zwischen subjektiven gefühls- und interessenbedingten

Wertungen auf der einen, und objektiven theoretischen Erkenntnissen auf der anderen Seite aufmerksam gemacht. Zu einer Purifizierung von Wissenschaft sollte es, wie man meinte, dadurch kommen, dass als Tatsachenaussagen getarnte Wertungen aufgezeigt und so in ihrem Einfluss auf die wissenschaftliche Urteilsbildung neutralisiert wurden. Nach Theodor Geiger ist sogar jedes Werturteil eine ideologische Aussage, da es „ein subjektives Verhältnis des Sprechenden zu einem Gegenstand“ objektiviere und so „dieses Pseudo-Objektiv zum Aussagebestandteil eines Satzes von der Form einer theoretischen Sachaussage“ mache. (GEIGER, 1968, S. 5; Siehe auch GEIGER, 1962). Er findet, dass auch Kunstwerken jegliche Erkenntnisintention und Erkenntnisleistung abzusprechen sei. (GEIGER, 1949, S. 415).

Von der Auffassung Theodor Geigers deutlich abweichend hat es Joseph Schumpeter in einer Abhandlung mit dem Titel „Wissenschaft und Ideologie“ (SCHUMPETER, 1987) für wichtig befunden zu betonen, „daß wissenschaftliche Arbeit *als solche* von uns nicht verlangt, unsere Werturteile aufzugeben oder dem Geschäft eines Befürworters eines bestimmten Interesses zu entsagen.“ So könne jemand Anwalt eines bestimmten Interesses sein, aber dennoch redliche analytische Arbeit leisten, denn, wie er sagt, „das Motiv für den Beweis eines Arguments zugunsten des Interesses, dem er Gefolgschaft schuldet, beweist an sich überhaupt nichts für oder gegen die Qualität der analytischen Arbeit: Um es offener zu sagen, Parteinahme impliziert nicht die Lüge.“ (SCHUMPETER, 1987, S. 118). Andererseits lassen sich auch viele Beispiele dafür anführen, dass Ökonomen Behauptungen aufgestellt haben, für deren aus ihnen gezogene Schlussfolgerungen sie nicht die geringste Sympathie empfanden. Exemplarisch verweist Schumpeter auf die Ableitung der logischen Konsistenz der Bedingungen (Gleichungen), die eine sozialistische Ökonomie beschreiben. Von den meisten Menschen werde sie als Argument für den Sozialismus gewertet; sie sei jedoch von Enrico Barone vorgebracht worden, einem Mann, der alles eher als ein Parteiläufer sozialistischer Ideale oder Gruppierungen gewesen ist. Daher sollte es nach Schumpeter in den Wirtschaftswissenschaften darum gehen, sich in höherem Maße als bisher den „vorgefaßten Meinungen über den ökonomischen Prozeß“ zuzuwenden, die für den wissenschaftlichen Charakter der einschlägigen Bemühungen oft viel gefährlicher, weil außerhalb der Kontrolle in einem Sinne sind, in dem dies Werturteile nicht sind. Obwohl mit diesen meist verbunden, würden diese vorgefassten Meinungen es verdienen, unter dem Namen „Ideologie“ von den Werturteilen getrennt erörtert zu werden. (SCHUMPETER, 1987, S. 119).

Ideologien sind nach Schumpeter „aufrichtige Aussagen über das, was jemand zu sehen glaubt“, wobei jeder sich selbst sieht, wie er sich zu sehen wünscht, samt einer schutzgewährenden Rechtfertigung seines Denkens und Handelns. (SCHUMPETER, 1987, S. 121). In der Ökonomik, so führt Schumpeter aus, bilde „unsere prä- und extraanalytische Vision des ökonomischen Prozesses und dessen, was daran – kausal oder teleologisch –

von Bedeutung ist, den Ursprung der Ideologie“. Normalerweise werde diese Vision dann einer wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen und durch die Analyse entweder verifiziert oder verworfen, so dass das ideologische Element in gewissem Umfang verschwinde. (SCHUMPETER, 1987, S. 124). Doch der vorwissenschaftliche Akt, den Schumpeter als Vision bezeichnet, ist umfassender als das, was jeweils rationalisiert werden kann. So bleibe als Ergebnis nichts anderes als „die Feststellung, daß es irgendeine Ideologie immer geben wird [...]“. Das sei aber kein Unglück. Nach Schumpeter hat diese Unvermeidlichkeit in der Natur des Verhältnisses von Vision, Ideologie und Wissenschaft ihren Grund: „Jener vorwissenschaftliche kognitive Akt, der der Ursprung unserer Ideologien ist, ist auch die Voraussetzung für wissenschaftliches Arbeiten; ohne ihn ist kein neuer Anfang in einer Wissenschaft denkbar. Durch ihn bekommen wir neues Material für unsere wissenschaftlichen Bestrebungen und etwas zu formulieren, zu verteidigen und anzugreifen.“ (SCHUMPETER, 1987, S. 133).

Man könnte Schumpeters Auffassung auch folgendermaßen umschreiben: Der vorwissenschaftliche Akt der Weltanschauung – das, was er als „unsere prä- und extraanalytische Vision“ bezeichnet –, ist der psychische Bereich, dem unsere fixen Ideen oder „vorgefassten Meinungen“ entspringen. Diese können zum Gegenstand der Analyse werden, gleich wie jene Vision – diese aber immer nur in beschränktem Umfang. Denn in der selbst von einer „prä- und extraanalytischen Vision“ geleiteten Wissenschaft kann nicht alles erklärt oder bewiesen werden, da jeder Beweis von grundlegenden Annahmen abhängt, die als Voraussetzungen des Beweises nicht abermals vollständig bewiesen werden können.

5. DER STREIT ZWISCHEN DEN IDEOLOGIEN UND DIE WELTANSCHAUUNGSANALYSE ALS STREITBEILEGUNGSVERFAHREN

Im Verlauf moralisch-politischer Konfrontationen und Kontroversen ist es immer wieder üblich gewesen, das Wort „Ideologie“ als eine Art „magische Formel zur Entwertung gegnerischer Behauptungen“ (GEIGER, 1968, S. 5) anzusehen. In verschiedener Hinsicht an Marx anknüpfend hat so etwa Werner Hofmann jenes Wort in negativer Bedeutung verwendet: „Ideologien sind unzutreffende Auffassungen und Aussagen, an deren Entstehen, Verbreitung und Bewahrung sich gesellschaftliche Interessen [...] knüpfen.“ (HOFMANN, 1968, S. 55).

Eine Einstellungsänderung gegenüber Ideologien und einer allein auf die Weltanschauung des politischen Gegners abzielenden Ideologiekritik nahm Karl Mannheim in seinem Buch *Ideologie und Utopie* vor. Im Blick auf die Weltanschauungen des Konservatismus, des Sozialismus und des

Liberalismus suchte er zugleich mit deren Grundmerkmalen ihre soziogenetischen Ursprünge aufzudecken. Dies geschah in der Absicht, den antinomischen Charakter der politischen Ideen und Interessen rational zu deuten und ursächlich zu erklären, um auf diese Weise den Kontrahenten in der politischen Arena den jeweiligen Gegner in seinem Denken, Fühlen und Handeln verstehbar zu machen. So wie Wittgensteins „Sprachspiele“ – zum Beispiel die Religion und die Wissenschaft – ihren angeblich völlig „inkommensurablen“ Charakter in gewissem Umfang verlieren, sobald sie auf uns wechselseitig verständliche lebenspraktische Verhältnisse bezogen werden, aus denen sie entsprungen sind, sei es nach Mannheim auch in Bezug auf die zueinander antinomischen Ideologien oder politischen Weltanschauungen möglich, sie ihren Proponenten wechselseitig verständlich zu machen. Nach Mannheim sollte eine Weltanschauungstypologie in praktischer Absicht erfolgen und damit anderes sein als das, wofür sie beispielsweise Odo Marquard hält: für „emeritierte Antinomien“. (MARQUARD, 1982, S. 120).

Mit dem in seinem Buch *Ideologie und Utopie* entwickelten "Relationismus" trägt Mannheim den historisch-sozial wandelbaren Bedingungen unserer Weltanschauungen Rechnung. Sie alle sind in Relation zu bestimmten sozialen Lebensformen zu sehen und zu interpretieren. Viele geistige Produkte und Handlungen sind entweder als "Ideologie" oder als "Utopie" zu verstehen. Bringen nach Mannheim die „Utopien“ eine Zukunftsorientierung des Denkens und Handelns zum Ausdruck, so die „Ideologien“ einen überholten Bewusstseinszustand; sie tragen das Merkmal des schlechten Unzeitgemäßen, des Zurückgebliebenen. Der Ausdruck "Ideologie" wird nun von Mannheim als „partikular“ bezeichnet, wenn er sich auf einzelne Ideen bezieht, die dem „Sein“ der diese Ideen vertretenden Gruppe unangemessen sind; als „total“ wird der Begriff Ideologie bezeichnet, wenn die gesamte Gedankenwelt des Gegners unter dieses Urteil fällt: "Während der partikulare Ideologiebegriff nur einen *Teil der Behauptungen* des Gegners – und auch diese nur auf ihre *Inhaltlichkeit* hin – als Ideologien ansprechen will, stellt der totale Ideologiebegriff die gesamte Weltanschauung des Gegners (einschließlich der kategorialen Apparatur) in Frage und will auch die Kategorien vom Kollektivsubjekt her verstehen."²⁴ (MANNHEIM, 1929, S. 54; Vgl. auch S. 228).

²⁴ Darüber hinaus ist nach Mannheim noch eine weitere Spezifizierung der Bedeutung des Ideologiebegriffs von Wichtigkeit: *Speziell* ist die Verwendung des Ideologiebegriffs, wenn ein bestimmter Gegner in seinen Auffassungen verunsichert werden soll, *allgemein* hingegen, wenn man den Mut hat, nicht nur die gegnerischen Standorte, "sondern prinzipiell alles, also *auch den eigenen Standort*, als ideologisch zu sehen". Oder in anderen Worten von Mannheim: „Bisher hat man bestimmte Gehalte bekämpft, dafür aber umso hartnäckiger die eigenen verabsolutiert; jetzt gibt es zu viele gleichwertige, auch geistig gleichmächtige Positionen, die sich gegenseitig relativieren, als daß sich ein einziger Gehalt oder eine einzige Position dermaßen verfestigen könnte, daß sie sich absolut nehmen dürfte. Nur diese sozial aufgelockerte Situation macht die Tatsache sichtbar, die sonst durch [...] traditionelles Eingelebtsein bestimmter Gehalte verdeckt wird, daß nämlich jeder historische Standort

Mannheim unterscheidet sich von den Marxisten dadurch, dass er die "Seinsgebundenheit" des ideologischen Denkens zum Charakter *alles* sozialen Denkens erklärt und folgerichtig auch von den Marxisten verlangt, sich die Relativität ihres eigenen Denkens einzugestehen. Er bleibt aber dem Marxismus insofern verbunden, als er der Utopie, dem über die vorhandene Lebensordnung hinausstrebenden Wunschbild aufsteigender Klassen, eine besondere Bedeutsamkeit zuschreibt. Diese utopische Hoffnung ist allerdings für Mannheim nicht das Erzeugnis nur *einer* ganz bestimmten Klasse, weswegen es verschiedene Formen utopischen Denkens gebe. Dies hat nicht selten eine wechselseitige Paralyse dieser Utopien zur Folge, und dennoch erfordert es nach Mannheim die Passion für das Denken, in der Wissenssoziologie jeder ideologischen Erstarrung einer Weltanschauung in Einseitigkeit vorzubeugen. Mannheim geht es nicht darum, die Perspektivität zu vertuschen und zu entschuldigen, sondern danach zu fragen, wie unter der Voraussetzung solcher Perspektivität Erkenntnis und Objektivität möglich sind: "Bei dem visuellen Bilde eines Raumgegenstandes ist es ja ebensowenig eine Fehlerquelle, daß der Raumgegenstand wesensmäßig *nur* perspektivisch gegeben sein kann, und das Problem besteht nicht darin, wie man ein unperspektivisches Bild zustande bringen könnte, sondern wie man vielmehr durch das Gegeneinanderhalten der verschiedenen Sichten das Perspektivische als solches zu sehen bekommt und damit eine neuartige Objektivität erreichen könnte." (MANNHEIM, 1929, S. 255). Der wissenssoziologische Forschungsimpuls könne in der Folge so geleitet werden, "daß er nicht zur Verabsolutierung der Seinsverbundenheit führt, sondern daß gerade in der Entdeckung der *Seinsverbundenheit* der vorhandenen Einsichten ein erster Schritt zur Lösung von der *Seinsgebundenheit* gesehen wird. Indem ich den Sichtindex zu einer sich als absolut nehmenden Sicht hinzufüge, neutralisiere ich in einem bestimmten Sinne schon die Sichtpartikularität." (MANNHEIM, 1929, S. 259). Im Falle des seinsverbundenen Denkens werde Objektivität etwas anderes und Neues bedeuten: [...] „daß, wenn man [...] in verschiedenen Aspektstrukturen steht, die 'Objektivität' nur auf Umwegen herstellbar ist, indem man nämlich hier das in beiden Aspektstrukturen richtig, aber verschieden Gesehene aus der Strukturdifferenz der beiden Sichtmodi zu verstehen bestrebt ist und sich um eine Formel der Umrechenbarkeit und Übersetzbarkeit dieser verschiedenen perspektivischen Sichten ineinander bemüht." (MANNHEIM, 1929, S. 258). Wie nach Kenntnis der Gesetze der geometrischen Perspektive ein Bild in eine andere Projektion übertragbar sei – obwohl auch dieses immer ein Bild in einer bestimmten Perspektive ist –, und wie man durch die Vielheit der Perspektiven zu einer immer größeren "Fassungskraft", einer immer größeren "Fruchtbarkeit dem empirischen Material gegenüber" gelangen könne, (MANNHEIM, 1929, S. 259) so erreiche

partikular ist." (MANNHEIM, 1929, S. 76.) Diese Auffassung wurde als „Panideologismus“ bezeichnet und in den 1930er Jahren einer zum Teil eminent heftigen Kritik unterzogen

man auch im Verlauf entsprechender sozialwissenschaftlicher Forschungen weitere und tiefere Erkenntnisse.

Mannheims „Relationismus“ geht davon aus, dass nicht nur die Sozialwissenschaftler, sondern auch die politischen Akteure bereit sind, relational denken zu lernen. In Mannheims Absicht lag es, dass sich die Anhänger der einander immer wieder bekämpfenden Weltanschauungen, wenn auch nicht inhaltlich, so doch bezüglich ihres Existenzrechts wechselseitig anerkennen. „Politisch-formaler Ausdruck dieser Ausgangslage“ ist, wie Sven Papcke im Hinblick auf Mannheims Bestreben bemerkte, „die Demokratie, weil nur sie im Wettbewerb um Sinnentwürfe und Führungspersonen die wirkliche Vielschichtigkeit der soziokulturellen Muster angemessen spiegeln und schützen kann.“ (PAPCKE, 1985, S. 176). Damit stellte sich Mannheim in Gegensatz zu den politischen Auffassungen jener nicht eben wenigen seiner Zeitgenossen, denen die Mehrparteiendemokratie nichts anderes bedeutete als entweder Relativismus und Anarchie oder eine Verschleierung der Macht- und Eigentumsinteressen weniger. Ähnlich den Auffassungen über die Möglichkeit von Kultursynthesen, wie sie von Ernst Troeltsch und Max Scheler formuliert worden waren, konzipierte Mannheim seine Lehre von der Möglichkeit einer Synthese von bestimmten Elementen der schichtspezifisch herausgebildeten Denkinhalte. So sehe jede soziale Schicht, aber auch jede Gesellschaft einen Teil der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt auf angemessene Weise, zugleich aber einen anderen in charakteristischer Weise verzerrt oder doch unterbelichtet. Da es aber Mannheim zufolge nicht *einer* sozialen Schicht oder *einer* politischen Partei, gleich wie bei Troeltsch und Scheler nicht *einer* Nation und Kultur allein, möglich sei, alle Partikularsichten in sich zu einer Weltanschauung im vollen Sinne des Wortes zu vereinen, sondern nur allen sozialen Gruppierungen und politischen Parteien bzw. Nationen und Kulturen *gemeinsam*, lehnt Mannheim jede Einseitigkeit in der Erfahrung und Beurteilung der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ab.

Diese Synthese der verschiedenen partikularen Aspekte kann jedoch Mannheim zufolge nur durch eine Gruppe von Menschen geleistet werden, die zur Enthüllung der in den verschiedenen Weltanschauungen enthaltenen Voraussetzungen fähig ist. Mannheim sieht diese Möglichkeiten in der schon von Alfred Weber so bezeichneten "sozial freischwebenden Intelligenz" angelegt. Auf die nicht unbedenkliche Unterschätzung der sozialen Abhängigkeit der Intellektuellenschicht ist in der zum Teil äußerst heftigen Kritik an der Mannheimschen Wissenssoziologie hingewiesen worden; sie reicht von Max Horkheimer, Georg Lukács und Karl August Wittfogel bis zu Joseph Schumpeter, Karl Popper und Theodor Geiger. Fraglos hat Mannheim den Zusammenhang zwischen Erkennen und Handeln überschätzt, da er geglaubt zu haben schien, dass jenes geradezu notwendig dieses zur Folge haben müsse. Doch Erkennen und Wollen, aber auch Wollen und Handeln sind bekanntlich oft weit voneinander entfernt. Aber bringt vielleicht Mannheims

Darstellung der Intelligenz weniger einen deskriptiven Befund als vielmehr eine normative Erwartung zum Ausdruck? Wer *Ideologie und Utopie* so versteht, wird in dem Buch vor allem auch eine Verteidigung und Rechtfertigung eines bestimmten Typus des unparteiischen Intellektuellen im Augenblick vor dessen durch die politischen Verhältnisse bewirktem Verschwinden sehen können. An seine Stelle traten Ideologen, die das ihren Interessen konforme Prinzip der Parteilichkeit mit einem geschichtsphilosophisch verbürgten Wahrheitsanspruch koppelten.

Man wird eine grundlegende Schwäche von Mannheims unorthodoxem Ansatz dennoch nicht übersehen können: sie hat nicht sosehr mit seiner Erwartung zu tun, dass die Intelligenz sich auf die Umrechnung der verschiedenen schichtspezifischen Perspektiven und damit auf das Geschäft der Mediation zwischen den politischen Lagern verstehen könnte, sondern mit dem Ausblenden der für ein solches Agieren maßgeblichen politisch-institutionellen Bedingungen. Nicht die Intellektuellen, so stellte im Hinblick darauf Sven Papcke fest, sondern „einzig die demokratische Organisation des öffentlichen Raumes vermag vielleicht den ‚Relationismus‘ zu gewährleisten.“ (PAPCKE, 1985, S. 178). Das aber setzt voraus – und darin liegt die weiterwirkende Bedeutung von Mannheims Beitrag –, dass sich *jede* Theorie der Mehrparteiendemokratie gewissermaßen auf eine Weltanschauung höherer Ordnung einlässt, welche durch ihre Verfassungsgrundsätze die „Seinsgebundenheit“ der „Ideologien“ und „Utopien“ und der mit ihnen verbundenen Wertorientierungen anerkennt. Dies besagt, mit anderen Worten, die durch die Verfassung – das funktionale Äquivalent von Mannheims äquidistanten Intellektuellen – verbürgte Anerkennung der Einsicht, dass jeder moralisch-politische Absolutismus unhaltbar und in seiner Geltung relativ, weil nicht universell, sondern partikular ist. (PAPCKE, 1985).

a. Schlussbetrachtung: Universalismus, Relativismus, Toleranz

Universalismus, Relativismus und Toleranz bilden, wie Panajotis Kondylis in einer anregenden Abhandlung zu diesen drei zentralen Begriffen der gegenwärtig in der sogenannten westlichen Welt dominierenden weltanschaulichen Orientierung ausführt, zusammengenommen einen Gedankenkomplex, der sowohl epistemologische als auch politische Aspekte hat. (KONDYLIS, 2001) Dieser Zusammenhang ist auch in den Ausführungen zu Kelsen und Mannheim offenkundig geworden. Kondylis geht bestimmten geschichtlich neuartigen, auch politisch brisanten Konsequenzen nach, die sich aus der Verknüpfung der Toleranzforderung mit universalistischen und mit relativistischen Positionen ergeben.

Aus westlicher Sicht gilt es seit der Aufklärungsphilosophie als ausgemacht, dass in den Menschenrechten die Forderungen der Einen Vernunft in ihrer Anwendung auf das Verhalten zwischen den Menschen und Staaten

konkrete Gestalt angenommen haben. Nun meint Kondylis, dass allerdings auf der materiellen und sozialpsychologischen Basis der geschichtlich beispiellosen westlichen Wohlstandsgesellschaften jener „staatlich geschützte Pluralismus der Glaubens- und Lebenshaltungen“ entstanden sei, „vor dessen Hintergrund die ehemals Eine Vernunft ihre universelle kognitive und ethische Kompetenz verlieren musste“.²⁵ (KONDYLIS, 2001, S. 46). Als eine Folge dieser Entwicklung stecke die bislang als universell verstandene Vernunft nicht mehr die Grenzen des zu Tolerierenden ab, sondern sie selbst werde nur mehr als eine Einstellung neben anderen toleriert. Auf diese Weise werde die Vernunft dem mit ihr ursprünglich eng verknüpften Toleranzgebot untergeordnet und so das vormals universell Geltende partikularisiert.²⁶ Gleichzeitig damit wurde aber der Anspruch auf Universalisierung der Toleranz gegenüber partikulären Ansprüchen formuliert.

Hier, vor dem Hintergrund dieser Toleranzforderung, zeigt sich nun die widersprüchliche Koexistenz von Universalismus und Relativismus in dreifacher Hinsicht: Zunächst soll Toleranz als ethisch-politisches Gebot ebenso universell sein wie die (alte) Vernunft, das aber, was zu tolerieren ist, kann partikulär und relativ sein. Die universelle Anerkennung des Partikulären findet allerdings eine Grenze insofern, als das zu tolerierende Relative und Partikuläre sich in dem Maße einzuschränken hat, wie dies die Toleranz gegenüber anderem Partikulären und Relativen erfordere. Angesichts dieser Ambivalenz wird verständlich, warum Universalismus und Relativismus sich einerseits als die jeweils besten Hüter der Toleranz präsentieren, andererseits aber einander wechselseitig einer intoleranten Gesinnung verdächtigen. – Sodann laufen, zweitens, Relativisten und Universalisten im Verlauf ihrer Bezugnahme auf das Höchstideal der Toleranz Gefahr, in bestimmter Hinsicht logisch inkonsistent zu werden: die Relativisten und Partikularisten dadurch, dass sie durch die These von der Relativität *aller* Standpunkte und Werte einem *einzigen* Standpunkt und Wert, nämlich dem der Toleranz und des Friedens, dienen wollen; die Universalisten dadurch, dass sie zwar das Ideal der Toleranz als ein anthropologisches Universale betrachten, aber dennoch die kulturgeschichtlich und soziologisch nachweisbare Tatsache nicht leugnen können, dass Toleranz als Wert und Postulat das Produkt eines bestimmten

²⁵ Dies heißt nicht weniger, als dass sich aus der auch von Jürgen Habermas beschworenen „Einheit der Vernunft“ die „Vielheit ihrer Stimmen“ gelöst hätte. Dazu dessen nicht ganz unkomplizierte, aber in ähnlichem Zusammenhang geäußerte hoffnungsfrohe Bemerkung: „Meine Überlegungen laufen auf die These hinaus, daß die Einheit der Vernunft allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar bleibt – als die prinzipielle Möglichkeit eines wie immer okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere. Diese nur noch prozedural gesicherte und transitorisch verwirklichte Möglichkeit der Verständigung bildet den Hintergrund für die aktuelle Vielfalt des einander – auch verständnislos – Begegnenden.“ – (HABERMAS, 1988, S. 2)

²⁶ So gilt z. B. ungeachtet der oft bizarren Inhalte von Produkten der sogenannten Kulturindustrie Toleranz ihnen gegenüber als Gebot höherer ethisch-humanistischer Vernunft. Vgl. in diesem Zusammenhang (BURGER, 2001)

Kulturkreises – oder auch einiger, aber gewiss nicht aller Kulturkreise – ist. Während also die Universalisten die Toleranz in Anbetracht ihrer Genese als etwas Partikuläres anzusehen haben, müssen sich Partikularisten fragen lassen, wie sie es anstellen wollen, dass der allgemeinen Geltung des Wertes der Toleranz die gebührende Anerkennung gesichert wird, ohne nicht doch im Sinne der Universalisten zu argumentieren. – Und schließlich stößt, drittens, das Prinzip der Gleichheit der Kulturen, welches von den Partikularisten als Vorbedingung interkultureller Toleranz anerkannt wird, (Dazu BURGER, 2001; DEMANDT, 2005) selbst bei den meisten ihrer Anhänger dann auf Grenzen, wenn sich – beispielsweise angesichts bestimmter Terror-Attacken in verschiedenen Regionen der Welt – die Frage stellt, ob, wann und wie man auch Feinde der Toleranz tolerieren soll.

Die Toleranz ist zum Grundwert der für die westliche Welt als verbindlich angesehenen moralisch-politischen Weltanschauung geworden. Sofern Toleranz der Rechtfertigung der an der Macht Befindlichen und ihrer politischen Orientierung gleichermaßen dient wie der Legitimierung des gegen die Herrschenden gerichteten politischen Kampfes, ist sie sogar zur universell nutzbaren Rechtfertigungsideologie avanciert. Und so kann auch in diesem Fall – obschon es bereits wiederholt proklamiert wurde – von einem Ende der Ideologie nicht die Rede sein.

LITERATURVERZEICHNIS

- ACHAM, K. Franz Kröners Systematologie. Zum Versuch einer Topologie philosophischer Systeme. In: *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz*. Studien zur österreichischen Philosophie. Bd. 23. (Hrsg.) T. Binder, R. Fabian, U. Höfer, J. Valent. Amsterdam-New York: 2001, S. 373-410.
- AMÉRY, J. Die scheinbaren Scheinfragen. In: *Unmeisterliche Wanderjahre*. Stuttgart, 1971, S. 32-54.
- BETZ, W. Zur Geschichte des Wortes "Weltanschauung". In: *Kursbuch der Weltanschauungen*. Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung. Bd. 4. Frankfurt am Main-Berlin-Wien, 1981, S. 18-28.
- _____. Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde. 19, 1921.
- BURGER, R. Die Heuchelei in der Kunst. In: *Ptolemäische Vermutungen*. Aufzeichnungen über die Bahn der Sitten, Lüneburg: 2001, S. 69-87.
- _____. Globale Ethik: Illusion und Realität. In: *Ptolemäische Vermutungen*. Aufzeichnungen über die Bahn der Sitten. Lüneburg, 2001, S. 134-152.
- DEMANDT, A. Nationalkultur und Universalzivilisation. In: *Sieben Siegel*. Essays zur Kulturgeschichte, Köln-Wien-Weimar: Böhlau, 2005, S. 209-221.
- _____. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 8. 5. Aufl. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Stuttgart-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 73-118, S. 220-226 und S. 227-235.
- DILTHEY, W. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. In: *Gesammelten Schriften*. Bde. 1. 7. Aufl. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Stuttgart-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, S. XVIII.

- _____. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 5. 6. Auflage (Hrsg.) Georg Misch. Stuttgart-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- GEIGER, Theodor: *Ideologie und Wahrheit*. Eine soziologische Kritik des Denkens. 2. Aufl., Neuwied-Berlin, 1968, S. 5.
- _____. Arbeiten zur Soziologie. Methode – Moderne Großgesellschaft – Rechtssoziologie – Ideologiekritik. In: *Soziologische Texte*. Bd. 7. Ausgewählt und eingeleitet von Paul Trappe, Neuwied-Berlin, 1962.
- _____. Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie. In: *Soziologische Texte*. Bd. 7. Ausgewählt und eingeleitet von Paul Trappe. Neuwied-Berlin, 1962, S. 412-430.
- HABERMAS, J. "Erkenntnis und Interesse" (1965). In: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main, 1968, S. 146-168.
- _____. Wahrheitstheorien. In: *Wirklichkeit und Reflexion*. Walter Schulz zum 60 Geburtstag. (Hrsg.) Hans Fahrenbach. Pfullingen, 1973, S. 211-265.
- _____. Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen. In: *Merkur*. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 42, 1988, S. 1-14.
- HAYEK, F. A. v. *Missbrauch und Verfall der Vernunft*. Ein Fragment, 2. Aufl., Salzburg, 1979.
- HOFMANN, W. Wissenschaft und Ideologie. In: *Universität, Ideologie, Gesellschaft*. Beiträge zur Wissenschaftssoziologie. Frankfurt am Main, 1968, S. 49-66.
- JASPERS, K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, 1919.
- _____. *Psychologie der Weltanschauungen*. 6. Aufl., Berlin-Heidelberg-New York, 1971.
- JUHOS, B. *Das Wertgeschehen und seine Erfassung*. Meisenheim am Glan, 1956.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft* [1790]. Akademie-Textausgabe. Bd. V. Berlin, 1968.
- KELSEN, H. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Tübingen, 1929.
- KONDYLIS, P. Universalismus, Relativismus und Toleranz. In: *Das Politische im 20. Jahrhundert*. Von den Utopien zur Globalisierung. Heidelberg, 2001, S. 45-60.
- KRÖNER, F. *Die Anarchie philosophischer Systeme*, Leipzig 1929.
- _____. *Die Anarchie philosophischer Systeme*. 2. Aufl., mit einem Geleitwort von Ferdinand Gonseth und einem Nachwort von Georg Jánoska. Graz, 1970.
- LEISEGANG, H. *Denkformen*. Berlin, 1928.
- _____. *Denkformen*. 2., neu bearb. Aufl. Berlin, 1951.
- LITT, T. *Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung*. Leipzig-Berlin, 1928.
- LUHMANN, N. Wahrheit und Ideologie. Vorschläge zur Wiederaufnahme der Diskussion. In: *Ideologie - Wissenschaft - Gesellschaft*. Neuere Beiträge zur Diskussion, Darmstadt. (Hrsg.) Hans-Joachim Lieber, 1976, S. 35-54.
- MANNHEIM, K. *Ideologie und Utopie* (1929). 5. Aufl. Frankfurt am Main, 1969.
- _____. Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation. In: *Kunstgeschichtliche Einzeldarstellungen*. Bd. II, wiederabgedruckt In: *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk. Eingel. (Hrsg.) WOLFF, Kurt H. In: *Soziologische Texte*. Bd. 28. Berlin-Neuwied, 1964, S. 91-154.
- _____. Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie. In: *Kant-Studien*. Ergänzungsheft Nr. 57. Berlin, 1922; wiederabgedruckt. In: *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk. Eingel. (Hrsg.) WOLFF, Kurt H. In: *Soziologische Texte*. Bd. 28. Berlin-Neuwied, 1964, S. 91-154.
- MARQUARD, O. Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. In: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Aufsätze. Frankfurt am Main, 1982, S. 107-121.
- MILL, J. S. *Autobiography*. New York, 1873.
- NOHL, H. *Die Weltanschauungen der Malerei*. Jena, 1908.
- _____. *Stil und Weltanschauung*. Jena, 1920.

PAPCKE, S. *Vernunft und Chaos*. Essays zur sozialen Ideengeschichte. Frankfurt am Main, 1985, S. 176.

PASCAL, B. *Pascal's Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*. Berlin, 1840.

PAUL, J. Vorschule der Ästhetik. In: *Werke*. Bd. 5. (Hrsg.) N. Miller, München, 1963.

SCHATZ, G. *Zaubergarten Biologie*. Wie biologische Entdeckungen unser Menschenbild prägen. Mit einem Vorwort von Rolf Zinkernagel, Zürich, 2012.

SCHELER, M. Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung. In: *Gesammelte Werke*, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bd. 6. 2. Aufl. Bern-München, 1963, S. 13-26.

_____. Nation und Weltanschauung. In: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. 2. Aufl. Bern-München, 1963, S. 115-219.

_____. Probleme einer Soziologie des Wissens (1925). In: *Gesammelte Werke*. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bd. 8. 2. Aufl. Bern-München, 1960, S. 15-190.

_____. Erkenntnis und Arbeit. In: *Gesammelte Werke*. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bd. 8. 2. Aufl. Bern-München, 1960, S. 191-382.

SCHUMPETER, J. A. Wissenschaft und Ideologie. In: *Beiträge zur Sozialökonomie*. Hrsg., übers. u. eingel. v. BÖHM, Stephan. Mit e. Vorw. v. Gottfried Haberler, Wien-Köln-Graz, 1987, S. 117-133.

SPAEMANN, R. Ende der Modernität?. In: *Philosophische Essays*. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart, 1994, S. 232-260.

STADLER, F. *Vom Positivismus zur „Wissenschaftlichen Weltauffassung“*. Am Beispiel der Wirkungsgeschichte von Ernst Mach in Österreich von 1895-1934. Wien-München, 1982.

THORMEYER, P. *Philosophisches Wörterbuch*, 3. Aufl. Leipzig-Berlin, 1922.

TOPITSCH, E. *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Wien, 1958; 2. Aufl. München, 1972.

_____. *Erkenntnis und Illusion*. Grundstrukturen unserer Weltauffassung, 2. Aufl., Tübingen, 1988.

_____. Phylogenetische und emotionale Grundlagen menschlicher Weltauffassung [erstmalig 1962]. In: *Studien zur Weltanschauungsanalyse*, Wien o. J., 1996, S. 142-171.

_____. Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauches in Philosophie und politischer Theorie. In: *Probleme der Wissenschaftstheorie*. Festschrift für Victor Kraft. Wien, 1960, S. 233-264.

_____. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago, 1990.

_____. *Kosmopolis*. Die unerkannten Aufgaben der Moderne. Frankfurt am Main, 1994.

TRIGG, R. *Rationality and Science*. Can Science Explain Everything?. Oxford: UK-Cambridge USA, 1993.

VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique* (1764). (Hrsg.) Alain Pons. Paris 1994,

WACH, J. *Typen religiöser Anthropologie*. Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient und Okzident. Tübingen, 1932.

WATSON, J. B. *Behaviourism*. 2. Aufl. Chicago, 1930.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. Aufl., besorgt von WINCKELMANN, Johannes. Tübingen, 1972.

_____. Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922). 3. Aufl. Tübingen, 1968, S. 489-540.

WITTGENSTEIN, L. *Über Gewißheit*. Hrsg. v. ANSCOMBE, G. E. M. und WRIGHT, G. H. von, Frankfurt a. M., 1977.

_____. *Schriften*. Frankfurt am Main, 1960, S. 277-544.

_____. *On Certainty*. Oxford, 1969.

Eingereicht: 10. September 2018

Akzeptiert: 5. Oktober 2018

Antropologia e metafisica in Edmund Husserl e Edith Stein

Anthropology and metaphysics in Edmund Husserl and Edith Stein

Prof.^a Dr.^a Angela Ales Bello

Pontificia Università Lateranense di Roma¹

RIASSUNTO

Il mio scopo in questo articolo è mettere d'accordo l'analisi sulle questioni antropologiche e metafisiche di E. Husserl ed E. Stein. Per realizzare questo compito è necessario spiegare il significato del metodo fenomenologico, prima di tutto in Husserl e poi in E. Stein, mettendo in luce la novità del suo approccio della conoscenza dell'essere umano, del mondo e di Dio. Il saggio è suddiviso in quattro parti; due sono dedicate all'investigazione dell'essere umano di Husserl e Stein e due allo sviluppo dei loro temi metafisici. Leggendo il primo topico scopriamo una significativa connessione tra i due pensatori; leggendo il secondo, notiamo che è possibile trovare un approccio metafisico della realtà persino in Husserl ed un originale sviluppo dei temi nell'analisi della Stein, collegandoli con la filosofia e la teologia medievale.

PAROLE CHIAVE

Metodo Fenomenologico; Antropologia; Investigazione Metafisica Dell'Essere Umano; Approccio Metafisico di Dio

ABSTRACT

My aim in this paper is to deal with E. Husserl's and E. Stein's analyses on the anthropological and metaphysical questions. To perform this task it is necessary to explain the meaning of the phenomenological method, first of all in Husserl and then in E. Stein, underscoring the novelty of their approach to the knowledge of human being, world and God. The essay is divided in

¹ Email: alesbello@tiscali.it

four parts; two are dedicated to Husserl's and Stein's investigation on the human being and two to their development of metaphysical themes. Regarding the first topic we discover a significant connection between the two thinkers, regarding the second one we notice that it is possible to find a metaphysical approach to reality even in Husserl and an original development of the theme in Stein's analysis linked up with the medieval philosophy and theology.

KEYWORDS

Phenomenological Method; Anthropology; Metaphysical Investigation of Human Being; Metaphysical Approach to God

INTRODUZIONE

I due filosofi che intendo prendere in considerazione sono legati, com'è noto, da un rapporto di discepolato dell'una nei confronti dell'altro e rappresentano nella filosofia contemporanea due momenti distinti e connessi che li rendono originali e importanti per il loro contributo teoretico.

145

Husserl è un pensatore, il quale fornisce alla storia della filosofia occidentale un nuovo punto di vista, aggiungendo a ciò che era stato detto la possibilità di porsi in una nuova prospettiva, non per mettere in crisi tutto ciò che di valido era stato proposto, piuttosto per chiarire, appunto, alcuni aspetti, che a suo avviso, erano già presenti, ma non erano stati adeguatamente evidenziati. Edith Stein comprende tale novità e completa l'inserimento della fenomenologia husserliana nella storia del pensiero occidentale, ripercorrendolo nelle sue linee essenziali e stabilendo contatti con il pensiero antico e, soprattutto, con quello medievale.

In quest'occasione mi fermerò a evidenziare la novità del metodo fenomenologico e i suoi risultati nel campo gnoseologico, per procedere alle sue applicazioni nell'ambito dell'antropologia filosofica e dei temi metafisici della tradizione occidentale.

1. L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICO-FENOMENOLOGICA DI HUSSERL

Il titolo assertivo di questo paragrafo è già una sfida, perché si può sollevare subito un'obiezione: esiste un'antropologia filosofica in Husserl?

Osservo preliminarmente che “antropologia” si dice in molti modi. Le diverse definizioni di antropologia sono indicate con grande precisione da Edith Stein: ella distingue l’antropologia come “scienza naturale” che si riferisce all’essere umano inteso come un essere della natura, l’antropologia come “scienza dello spirito”, che mette in evidenza l’attività spirituale umana, secondo l’impostazione di Dilthey, Rickert, Windelband, e, infine, l’antropologia filosofica (STEIN, 2013). Anche Husserl aveva rilevato tali differenze in due testi contenuti nelle raccolte dei suoi scritti, rispettivamente in *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921) e in *Aufsätze und Aufträge* (1922-1937), testi emblematici in riferimento all’argomento che stiamo trattando, perché riguardano i diversi ambiti d’indagine, ai quali il termine antropologia si riferisce.

Il primo è *Phänomenologie und Psychologie* (HUSSERL, 1987), la cui stesura risale al 1917 e conclude un periodo cruciale per la delineazione della fenomenologia di Husserl. Il testo si apre con una perentoria affermazione secondo la quale il “fenomeno” essere umano, che gli interessa indagare, non deve essere confuso con quello di cui parlano le scienze naturali.

La fenomenologia è, piuttosto, una scienza “parallela” che si muove sul piano eidetico e, rispetto ai campi del sapere presi nella loro globalità, cerca di comprendere quale sia l’apriori che li caratterizza, in altri termini, quale sia l’“idea”, cioè il punto essenziale della soggettività animale, della persona e delle associazioni umane, che sono alla base delle discipline empiriche come la psicologia, l’antropologia e le varie scienze dello spirito; altrettanto vale, come Husserl aveva indicato nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (HUSSERL, 2002) per le scienze della natura. Si tratta, pertanto, di analizzare quelle che egli definisce “ontologie regionali”, le quali ruotano intorno a un fenomeno di cui si cercano le specificazioni, presupponendo che ci sia una struttura essenziale di quel territorio. In quest’ottica, anche l’antropologia è un’ontologia regionale. Si può osservare che la delineazione delle ontologie regionali corrisponde a quello che definisco il primo passo del metodo fenomenologico, cioè la riduzione all’essenza, seguita dal secondo passo, consistente della riduzione fenomenologico-trascendentale, alla quale si farà riferimento in seguito. Per ora è opportuno riproporre brevemente il ragionamento di Husserl contenuto nel testo citato.

Egli prosegue affermando che l’indagine fenomenologica rappresenta un terzo momento rispetto alle scienze della natura e di quelle dello spirito, proponendosi come una nuova scienza (*eine völlige neue Wissenschaft*) di tipo filosofico e, per raggiungere il suo peculiare statuto epistemologico, essa deve mettere fuori circuito tutte le scienze già costituite, come Husserl ripete più volte. In particolare nel § 56 delle *Idee I* Husserl scrive: «Dal punto di vista della

scienza fenomenologica da fondare si tratta di stabilire *da quali scienze* la fenomenologia possa liberamente *attingere* senza perdere la purezza del suo 'senso'(...). Ed è proprio dell'essenza della fenomenologia quale scienza delle 'origini' di porsi e cautamente ponderare simili questioni metodologiche, ignorate dalle scienze ingenuie ('dogmatiche')». (HUSSERL, 2002, p. 142). Il risultato è che sono messe fuori circuito tutte le *scienze naturali* e le *scienze dello spirito*, quindi, anche quelle che si riferiscono all'umano; allora, come proseguire nella ricerca? Ciò che rimane fuori dalla messa tra parentesi è la "struttura conoscitiva dell'io" presa nella sua purezza. Ma prima di esplicitare tutto ciò è opportuno riferirsi al secondo testo in cui Husserl affronta la questione dell'antropologia.

Egli torna a riflettere su quest'argomento dopo più di dieci anni, quando ormai il suo metodo è del tutto configurato, in uno scritto degli anni Trenta, *Phänomenologie und Anthropologie*. Si tratta di una conferenza tenuta nelle Società kantiane di Francoforte, Berlino e Halle nel 1931, conferenza che egli dedica, appunto, al rapporto fra fenomenologia e antropologia. (HUSSERL, 1988).

All'inizio del suo saggio Husserl riconosce che nella generazione più giovane si manifesta un interesse per l'antropologia filosofica, ma quest'ultima s'identifica con la "filosofia della vita" di Dilthey contro la quale egli ha polemizzato fin dal famoso articolo *La filosofia come scienza rigorosa* (1910-11), accusandola di relativismo e nota che l'influenza diltheyana è presente anche nei giovani fenomenologi. Ci si può domandare se egli si riferisca all'esplicito richiamo a Dilthey fatto da Heidegger in *Essere e Tempo*. (HEIDEGGER, 1963). Ciò sembrerebbe confermato dall'affermazione di Husserl secondo la quale, mentre la fenomenologia era nata in opposizione all'antropologismo e allo psicologismo, sembra che la filosofia fenomenologica debba essere interamente ricostruita muovendo dall' "esserci umano" (*menschlichen Dasein*)² Com'era, in effetti, nel progetto heideggeriano, e questo, secondo Husserl è una forma di antropologismo, perché non passa attraverso la riduzione fenomenologica. Comprendiamo anche attraverso tale affermazione la ragione del contrasto fra i due filosofi e della rottura dei loro rapporti intellettuali e umani.

La cosa interessante è che l'accusa di antropologismo era già stata mossa da Heidegger a Husserl; infatti, nel §10 della Prima Parte di *Essere e Tempo* Heidegger accomuna Husserl e Scheler, sostenendo che nella loro indagine fenomenologica, benché più radicale di altre forme di personalismo, "...non pongono l'essere della persona in quanto tale". (HEIDEGGER, 1953, p. 60).

² "Die Phänomenologische Philosophie soll völlig neu von menschlichen Dasein her aufgebaut werden". (HUSSERL, 1988, p.164).

Che cosa intendono Husserl e Heidegger per “ antropologismo”? Il primo ritiene che, se si muove dall’analisi del *menschlichen Dasein* e non si compie un’*epoché* radicale, si rimane su un terreno naturalistico, il secondo, al contrario, sostiene che i risultati ai quali si giunge attraverso le riduzioni fenomenologiche husserliane sono legati a una visione tradizionale, alla quale contrappone una nuova analitica esistenziale.

Nella conferenza ora citata, in realtà, Husserl non solo non condivide il modo, a suo avviso, improprio di usare la fenomenologia da parte di alcuni, ma assimila l’antropologia filosofica, contro la quale polemizza, a quella di origine diltheyana, definendola antropologismo e psicologismo, dove gli ‘ismi’ stanno a indicare un’assolutizzazione arbitraria e, quindi, una deviazione da una retta indagine; la sua critica è rivolta, quindi, da un lato, all’analitica esistenziale, dall’altro, anche, come lo era già nella *Filosofia come scienza rigorosa*, alla tentazione di consegnare l’indagine sull’essere umano alla psicologia³.

A tutto questo Husserl contrappone una ricerca filosofica che ha come suo nucleo e suo centro la dimensione trascendentale. E qui egli descrive e utilizza quello che definisco il secondo passo del metodo, appunto, la riduzione trascendentale.

Dato l’ambiente nel quale la conferenza viene pronunciata – come si è visto si tratta di Società kantiane - si potrebbe supporre che l’uso del termine “trascendentale” conduca a un’apertura nei confronti della posizione di Kant; ma egli stabilisce la sua distanza da quest’ultimo, facendo riferimento, piuttosto, a Cartesio, rispetto al quale sottolinea la sua vicinanza e contemporaneamente la sua distanza. Com’è noto, il rapporto con Cartesio è costante fin dal primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura*, culmina nelle *Meditazioni cartesiane* (HUSSERL, 1977) e sarà riaffrontato nelle conferenze di Vienna e di Praga del 1934, che costituiranno il nucleo della *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (HUSSERL, 1987) – per citare solo le opere edite più note.

Cartesio è considerato come l’iniziatore della svolta filosofica dell’Età Moderna, quella che conduce a stabilire il nuovo punto di partenza della filosofia nella soggettività, o meglio nella sfera egologica. Tuttavia, numerose sono le distinzioni proposte da Husserl rispetto all’analisi cartesiana dell’ego. Se egli condivide il punto partenza, si può constatare che né il procedimento seguito per raggiungerlo né i risultati ottenuti dal filosofo francese siano da Husserl accettati. In primo luogo, egli pone una profonda distinzione fra la sua posizione e il dubbio cartesiano che, mettendo in forse l’esistenza del mondo,

³ Ho trattato il tema del rapporto fra fenomenologia e psicologia in Husserl e in Edith Stein, in *Il senso dell’umano. Fenomenologia, psicologia e psicopatologia*. (ALES BELLO, 2016).

supera ciò che è nelle possibilità dell'essere umano – il mondo non può essere negato, è tanto presente nella sua esistenza che non può essere messa in dubbio, eventualmente esso può solo essere messo fra parentesi e Husserl, da matematico oltre che da filosofo, ricorda al matematico e filosofo Cartesio che tutto ciò che è messo in parentesi “vive” nella parentesi. (HUSSERL, 1987, §31).

L'*epoché*, pertanto, è solo un cambiamento di atteggiamento che dall'ingenuità dell'accettazione naturale di tutto ciò che ci viene incontro, comprese le scienze già costituite, conduce al rivolgimento di prospettiva che caratterizza l'approccio teoretico della filosofia occidentale. E ciò che rimane non è l'essere umano nella sua solitudine, ma la solitudine dell'ego trascendentale subito riempita, come si ricorderà nella Quinta delle *Meditazioni cartesiane*, dalla presenza dell'alter-ego.

Allora che cosa è l'ego trascendentale? Esso, se bene inteso, è tale, secondo Husserl, da superare l'obiezione radicale consistente nel dire che se l'io, cioè questo essere umano (*Mensch*) esercita la metodica della presa di posizione trascendentale e, in tal modo, ritorna al suo puro ego, allora l'io non è altro che un livello astratto dell'essere umano concreto, il suo puro spirito, dal momento che è astratto rispetto al corpo e ciò era sostenuto da Cartesio. Chi sostiene ciò, però, secondo Husserl, ricade in un atteggiamento ingenuo e naturale e dimostra che il suo pensiero si muove sul terreno del mondo predato invece che nell'ambito dell'*epoché*: considerarsi come essere umano, in ciò consiste la presupposizione della validità del mondo. Attraverso l'*epoché*, la messa fra parentesi di tutte le conoscenze già date e per ricominciare la ricerca, diventa chiaro che è l'ego colui nella cui vita l'appercezione essere umano è mantenuta all'interno dell'universale appercezione del senso d'essere del mondo (HUSSERL, 1988, p. 164).

La questione consiste, allora, nel chiedersi se la riduzione all'ego elimini il *Mensch* come *Mensch in der Welt*, l'essere umano come essere nel mondo, secondo la terminologia heideggeriana. Husserl si affretta a rilevare nella conferenza in esame che il mondo rimane un tema fondamentale e non è eliminato ma sottratto alla “ingenuità” della conoscenza quotidiana. In questo testo egli è maggiormente impegnato a garantire la possibilità di giustificare la correlazione fra il mondo e il soggetto, piuttosto che ad analizzare la struttura dell'essere umano, che emerge, in ogni caso, proprio dall'approfondimento della dimensione trascendentale. Tale struttura era già stata indagata nel vol. II delle *Idee per una fenomenologia pura* –trascritto dagli appunti stenografici husserliani da Edith Stein; fra le opere editate questo è, infatti, il testo più completo per la delineazione di un'antropologia filosofica.

Si tratta, allora, di un nuovo modo di condurre l'analisi trascendentale che consente di individuare il fluire di vissuti (*Erlebnisse*), di cui si ha "coscienza" da intendersi come strumenti di comprensione di tutte le dimensioni del soggetto - è questa la novità dell'analisi fenomenologica rispetto alle acquisizioni gnoseologiche dalla filosofia occidentale; infatti, descritti essenzialmente, tali vissuti rimandano alle strutture "reali" dell'essere umano. Il primo e il secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura* sono, in tal modo, connessi e devono essere letti nel loro reciproco rimando. Se il primo è rivolto a dare le connotazioni del metodo e l'ambito dell'analisi, quello, appunto, della dimensione trascendentale come luogo di svelamento del senso della realtà *quoad nos*, il secondo è rivolto a mettere in luce la costituzione della natura materiale alla quale appartiene il corpo, cioè la natura animale, caratterizzata dalla realtà psichica, e il mondo dello spirito, al quale appartiene l'io personale.

E' interessante notare come, dopo aver messo tra parentesi tutte le dottrine tradizionali riguardanti l'essere umano si affronti, in modo originale, perché non deduttivo ma ostensivo, l'analisi del fenomeno essere umano, recuperando e avvalorando la sua tripartizione di lontana origine paolina in corpo, psiche e spirito.

Si può sottolineare come la nozione di *Leib*, corpo vivente, sia squisitamente fenomenologica, infatti, la struttura dell'essere umano si può mostrare iniziando dall'esame del corpo vivente, il quale non è di per sé un punto di partenza, ma è rintracciato nelle sue caratteristiche movendo dalla presenza della "percezione" come un vissuto di cui si ha coscienza. Se l'apprensione percettiva presuppone i contenuti della sensazione, i quali svolgono un ruolo necessario per la costituzione degli schemi e così per la costituzione delle apparizioni delle cose stesse reali, ciò «comporta che in tutte le percezioni, in tutte le dimostrazioni fornite dalla percezione (esperienza) è presente il corpo vivo in quanto organo di senso liberamente mobile, in quanto totalità liberamente mobile degli organi di senso, e perciò che, in virtù di questo fondamento originario, qualsiasi cosa, qualsiasi realtà del mondo circostante dell'io ha una propria relazione con il corpo vivo». (HUSSERL, 2000, p. 60).

Una volta individuato il corpo vivente nel secondo volume delle *Idee*, da cui ho tratto la citazione precedente, non ci si aspetterebbe una ripresa del tema della coscienza attraverso l'io puro, da intendersi come il punto di riferimento essenziale della corrente dei vissuti, che Husserl aveva già descritto nel primo volume; ma tale ripresa serve a ricordare che la descrizione di esso nei suoi tratti essenziali è possibile grazie a tale capacità dell'essere umano scoperta attraverso la riflessione; pertanto «...questo io non è né misterioso, o addirittura di mistico. Io prendo me stesso in quanto io puro, mi prendo cioè puramente

come ciò che nella percezione è diretto verso il percepito, nel conoscere verso il conosciuto, nel fantasticare sul fantasticato, nel pensiero logico verso il pensato (...) In termini più precisi: l'io puro è in riferimento con gli oggetti in modi molto diversi, secondo il genere dell'atto che compie». (HUSSERL, 2000, p. 102-103).

Tali atti, colti nella loro universalità, possono essere quelli del desiderio, dell'amore, dell'odio, dell'attrazione e della ripugnanza, della decisione nell'azione, inoltre l'atto del *fiat*, della volontà, e ancora gli atti teoretici del delineare un contesto tematico, dello stabilire relazioni, di porre un soggetto e un predicato, di trarre conseguenze. Si è rintracciata, in tal modo, una struttura trascendentale *sui generis* che consente di passare all'indagine dell'essere umano in quanto natura – il corpo vivente come latore di sensazioni localizzate – oppure come attraversato dalle sensazioni di piacere, di dolore, di benessere o di disagio che costituiscono la base materiale, la base che egli definisce hyletica, intendendo con essa la base per la costituzione dei valori, quindi con questo strato originario si connettono le funzioni intenzionali e i materiali assumono una funzione spirituale.

151

Attraverso lo strato di qualità 'reali' (base hyletica) – in quanto si costituiscono in virtù di una relazione con circostanze reali nell'ambito del reale, il corpo vivente s'intreccia con la psiche, pertanto, si può affermare che «La psiche e l'io psichico 'hanno' un corpo vivo; esiste una cosa materiale di una natura tale che essa non è mera cosa materiale, bensì appunto, corpo vivo, e quindi una cosa materiale che in quanto campo di localizzazioni di sensazione e di moti del sentimento, in quanto complesso di organi di senso, in quanto elemento fenomenico e controparte di qualsiasi percezione di cose, (...) è una base fondamentale della datità reale della psiche e dell'io» (HUSSERL, 2000, p. 159).

Si è giunti, allora, a un'altra dimensione qualitativamente diversa dalla cosa materiale, cioè la psiche, ma il corpo vivente è, appunto, l'intreccio di questi due momenti. Alcuni manoscritti husserliani analizzano, scavando ulteriormente nella dimensione psichica, l'ambito dell'istinto, che indica una continuità con il mondo animale; tuttavia, la distinzione con tale mondo si rintraccia nella funzione intenzionale e spirituale. (ALES BELLO, 2000).

Si è visto sopra che all'io puro fanno capo anche vissuti che sono diversi dalle tensioni, dagli impulsi, dalle reazioni, questi sono gli atti volontari, valutativi e teoretici che caratterizzano la persona umana; si entra, in tal modo, nella vita dello spirito che non è in alcun modo "determinata", ma "motivata", essa è la sede degli atti liberi e delle prese di posizione razionali. Passività e

attività s'intrecciano, ma l'attività distingue l'essere umano "desto", desto eticamente e teoreticamente.

Si procede, pertanto, alla definizione della persona, che è tale, appunto, se ha rappresentazioni, sente, valuta, persegue qualche cosa, agisce, e in ciascuno di questi atti personali è in relazione con qualche fine, con gli oggetti del suo mondo circostante.

Assumere un atteggiamento personalistico nei confronti del mondo circostante significa assumere un atteggiamento valutativo ed etico. Questo, lungi dall'essere artificiale, è il vero e proprio atteggiamento "naturale". Si tratta di uno dei pochi luoghi in cui il termine "naturale" è utilizzato da Husserl, per solito egli lo esclude perché lo assimila all'uso che ne fa il Positivismo nell'ambito del naturalismo.

Certamente la posizione husserliana non è una posizione sostanzialista, tutto ciò è lontano dal suo orizzonte mentale per una serie di ragioni: la sua formazione scientifica, il suo accostarsi alla filosofia in modo personale, senza legami con una particolare corrente di pensiero, la sua appartenenza al mondo culturale protestante in polemica con la filosofia medievale e per il suo rifiuto della metafisica razionalistica dell'Età Moderna. Tuttavia egli, com'è noto, è introdotto alla filosofia attraverso Brentano, ex-sacerdote cattolico, filosofo erede della tradizione antica e medievale nell'area austriaca rimasta fedele alla Chiesa di Roma, e sostenitore di una filosofia rigorosa benché aperta alle nuove istanze della psicologia⁴.

Edith Stein afferma che tutto ciò non è secondario per comprendere la descrizione "essenziale" dell'essere umano proposta da Husserl, essenzialità che non si muove immediatamente in uno sfondo metafisico, ma che consente di delineare l'essere umano nelle sue caratteristiche proprie, che consentono di affermare la sua eccedenza rispetto a ciò che è "naturale". Il risultato dopo l'*epoché* di tutte le interpretazioni già date, è, in verità, il recupero della tradizione occidentale greco-cristiana: la fenomenologia, in quanto filosofia fenomenologica, approda a una descrizione che avvalora la tradizione, ma lo fa seguendo un nuovo percorso.

Nell'antropologia filosofica husserliana – possiamo, in effetti, usare ormai questa espressione, - , un'antropologia delineata su un terreno fenomenologico e quindi, come ho già indicato, ostensivo e non speculativo, grande spazio è dedicato alla dimensione etico-religiosa. Prevalente è l'aspetto gnoseologico nella ricerca husserliana e certamente esso è importante come via per la soluzione di tutti i problemi, ma egli non ha accantonato soprattutto nella sua ricerca privata i "problemi ultimi e sommi" che definisce "metafisici" come

⁴ Per quest'argomento rimando al mio già citato "Il senso dell'umano ecc." .

afferma in una delle sue opere più importanti le *Meditazioni cartesiane*. La questione etico - religiosa si lega alla questione di Dio affrontata in numerosi punti della sua opera, come ho cercato di mostrare altrove. Mi sembra importante citare questi aspetti della sua antropologia dalla quale emerge un essere umano esaminato in tutte le sue potenzialità, non ridotto solo ad alcune delle sue dimensioni, aperto agli altri – si pensi alle analisi husserliane sull'intersoggettività, ma potremmo aggiungere, sulla base di quanto è stato detto sopra, all'inter-personalità – e aperto all'Altro come giustificazione ultima della sua esistenza. Riprenderò quest'argomento poi.

La posizione husserliana sull'antropologia è avvalorata e confermata, come si è indicato sopra, proprio dalle stesse obiezioni che Heidegger muove a Husserl e anche a Scheler, accomunato quest'ultimo con il primo come bersaglio critico. Sempre nel § 10 di *Essere e Tempo* si legge che l'interpretazione dell'essere umano come unità corporea – animata – spirituale, quella husserliana e scheleriana appunto, è assolutamente insufficiente, perché non è possibile concepire questo essere congiungendo modi di essere come il corpo, l'anima e lo spirito, che, oltre a tutto, sono assunti come totalmente indeterminati nel loro essere. Inoltre, un tentativo d'indagine ontologica del genere sarebbe costretto a supporre un'idea dell'essere del tutto e aggiunge in modo significativo che tutto ciò è legato all'orientamento dell'antropologia greco – cristiana, il quale ha coniugato la definizione dell'essere umano come *animal rationale* con l'essere e l'essenza di ordine teologico.

In questa sede non interessa sviluppare che cosa Heidegger contrapponga, ma solo porre l'accento che quella che per lui era un'accusa si rivela come la connotazione fondamentale dell'antropologia proposta da Husserl.

Vorrei concludere la breve *sintesi* di quella che definisco l'antropologia filosofico - fenomenologica di Husserl, sottolineando che è possibile rispondere in modo affermativo alla domanda posta all'inizio di questo percorso. Anche se Husserl non ha accettato la definizione di "antropologia filosofica" per indicare il cammino compiuto e i risultati raggiunti, ha mostrato, attraverso un'analisi che muove dal soggetto umano e torna sul soggetto umano stesso - il che presuppone, come egli stesso indica, la paradossalità di questa entità, l'unica che sia capace di essere contemporaneamente soggetto e oggetto dell'indagine - in modo non assertivo, ma il più ostensivo possibile la complessità della sua struttura.

2. IL METODO FENOMENOLOGICO E L'ANALISI DELLA PERSONA UMANA IN EDITH STEIN

Al contrario di Husserl Edith Stein accetta da Scheler l'espressione "antropologia filosofica", seguendo, però, prevalentemente le orme del maestro Husserl nella descrizione dell'essere umano, soprattutto nella prima fase delle sue indagini che possiamo definire "fenomenologica".

Vorrei mostrare la centralità dell'analisi dell'essere umano per la nostra pensatrice; infatti, questo è l'oggetto fondamentale nella sua ricerca, l'argomento intorno al quale si affatica, la questione incessantemente presa in esame da lei fin dalla sua dissertazione di laurea *Il problema dell'empatia* (STEIN, 1998). La sua curiosità intellettuale la spinge verso la comprensione dell'altro in rapporto a se stesso e, quindi, la sollecita a rintracciare le strutture profonde che sono alla base della comune costituzione umana. Ma vorrei anche soffermarmi, ancora una volta per approfondire maggiormente l'andamento dell'analisi, sullo spirito della ricerca fenomenologica che ella condivide e che le consente di ottenere i risultati di cui parlerò in seguito. Seguiamo, in tal modo, il tipo d'indagine propria dei fenomenologi che procede per cerchi concentrici, specificando a ogni cerchio successivo ciò che era contenuto in quello precedente.

Questa ricerca, inaugurata come si è detto da Husserl, è caratterizzata da una grande attenzione rivolta alla realtà che ci circonda e a noi stessi. I fenomeni che noi incontriamo, da intendersi come "manifestazioni" che ci sono offerte, si presentano con una loro essenza che è possibile rintracciare.

Si tratta di una visione che potremmo definire ottimistica, ma che può e deve essere confermata e verificata attraverso i risultati della ricerca e non presupposta *a priori*, secondo la quale l'essere umano riesce in una certa misura a cogliere il "senso delle cose".

Il termine "cosa" ha una pluralità di significati, non si riferisce solo alla cosa in senso fisico — nella lingua tedesca *Ding* -, ma anche alla *Sache*, che è la questione, cioè l'argomento, il fatto che deve essere compreso e fra i fatti, quindi i fenomeni che incontra, Husserl privilegia il soggetto umano. Si tratta di un lavoro di scavo non solo nella nostra singolarità, ma, muovendo da essa, nella comune umanità che troviamo in noi e negli altri.

E' necessario rilevare, nell'ambito dell'analisi fenomenologica, l'importanza del momento della "scoperta", della messa in evidenza, del fatto che nulla è già dato per scontato o presupposto, che è indispensabile mettere fra parentesi ogni definizione dell'essere umano già configurata, sia dal punto di vista della tradizione filosofica, sia da quello delle scienze della natura e delle scienze umane —, come si è visto, Husserl preferiva l'espressione diffusa nel

suo ambiente filosofico di scienze dello spirito. La ragionevolezza di quest'operazione di *epochè*, di sospensione del giudizio, di riduzione, sta nel fatto che ogni soluzione, anche se lo pretende, non può proporsi come assoluta, come definitiva e indubitabile, suscitando sempre domande e problemi. Il ricominciare da capo ha, quindi, il senso di vagliare se ciò che si dice, è detto perché così si mostra la cosa presa in esame, nella sua essenza, cioè nelle sue caratteristiche strutturali, poste in risalto attraverso uno sguardo purificato in modo tale da cogliere intuitivamente ciò che è dato non fermandosi alla superficie, ma procedendo a un lavoro di scavo. In questo consiste la garanzia del risultato.

Ispirandosi alle indagini che il suo maestro Husserl stava conducendo, in particolare quelle confluite nel I volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913) Edith Stein sceglie come tema della sua Dissertazione di laurea, discussa nel 1916 presso l'Università di Gottinga, quello relativo alla conoscenza dell'altro approfondendo il significato di un particolare atto che compiamo costantemente, quello denominato *Einfühlung*, che possiamo tradurre con il termine empatia o empatia.

155

Come si è già fatto notare, nel suo lavoro di scavo all'interno della soggettività Husserl esplora proprio quel terreno che già Kant aveva individuato e definito con il termine trascendentale, ma lo scavo conduce Husserl a risultati diversi da quelli kantiani individuando, come si è già detto, gli atti che noi viviamo, quindi che sono da noi "vissuti" - così si traduce in italiano la parola tedesca *Erlebnisse* - che caratterizzano la nostra "interiorità"; quest'ultima espressione non è husserliana, ma la utilizzo solo per far comprendere quale sia la sfera che è presa in esame. I vissuti, o atti, sono elementi strutturali, che noi tutti possediamo, mentre i loro contenuti possono essere estremamente soggettivi, relativi, mutevoli.

All'inizio della sua Dissertazione Edith Stein riprende le linee fondamentali del metodo husserliano distinguendo le caratteristiche essenziali dei vari vissuti. Per comprendere ciò approfondiamo il percorso tracciato da Husserl. Egli inizia da un atto che considera molto importante perché ci mette in correlazione con il mondo esterno, che è l'atto della percezione. Esaminandolo in modo essenziale in se stesso e cercando di capire in che cosa consista in quanto atto, si comprende che esso ci pone in contatto diretto, immediato con la realtà, è un atto che tutti in condizioni normali possiamo compiere, ma il contenuto della percezione è mutevole, perché dipende dalle circostanze e dagli oggetti percepiti.

Nel compiere tale analisi, tuttavia, lo abbiamo isolato poiché lo viviamo insieme con una serie di atti di cui abbiamo consapevolezza; è la coscienza di tali atti che ci accompagna — la Stein la descrive come una luce che illumina i vissuti - ma ancora non tematizziamo tali atti, per fare questo abbiamo bisogno di un vissuto ulteriore e particolare che è quello della riflessione. Esso ci consente di porci nei confronti degli atti che viviamo con un atteggiamento di secondo grado per coglierne il significato.

Se analizziamo ciò che accade in noi stessi ci rendiamo conto che non solo è presente l'atto del percepire, ma anche quello del ricordare, dell'immaginare, del fantasticare, del pensare e si può proseguire nell'individuazione di una molteplicità di atti o vissuti, compito che ha accompagnato Husserl lungo l'arco di tutta la sua ricerca. La nostra coscienza, inoltre, registra vissuti relativi agli impulsi, agli istinti, alle tensioni, quelli cioè propri della sfera psichica, inoltre, quelli della decisione, della volontà delle prese di posizioni consapevoli i quali a loro volta costituiscono qualitativamente un altro raggruppamento e rimandano alla funzione spirituale. Fra i vissuti individuabili attraverso l'analisi ce n'è uno, in particolare, che è merito di Husserl aver evidenziato che è, appunto, l'atto dell'empatia. Testo della Stein.

Esaminando, allora, questo peculiare atto nel quale consiste la conoscenza dell'altro come conoscenza empatica Edith Stein si chiede che cosa si colga dell'altro e attraverso quale strumento ciò sia colto; il risultato dell'analisi rispetto a queste due questioni costituisce un'ulteriore conferma della complessità dell'essere umano, alla quale abbiamo accennato sopra. Se Husserl aveva condotto la sua indagine movendo prevalentemente dalla complessità e stratificazione della struttura umana in quanto tale, la sua discepola ricava le connotazioni fondamentali dell'antropologia, in primo luogo, proprio attraverso l'analisi dell'empatia.

Ella scopre l'essere umano come individuo psicofisico; infatti, da un lato è coinvolta la corporeità come tramite necessario della conoscenza stessa, d'altro lato, la corporeità è animata, vivente (*Leib*), sede di affetti, di pulsioni, ma anche di pensieri, di ragionamenti, di decisioni e di volizioni. Questi atti sono qualitativamente uguali, possono essere posti senza distinzione sullo stesso piano o rimandano a gradualità diverse, implicanti anche valori diversi? In altri termini, qual è la genesi dell'interpretazione tradizionale secondo la quale sono rintracciabili "anima" e "corpo"? E, quindi, in quale senso l'essere umano non è riducibile alla corporeità, pur essendo questa la dimensione indispensabile della vita così come si dà, cioè come la constatiamo?

E' sul terreno dei vissuti di cui abbiamo coscienza, che s'individuano, come si è già notato, fondamentalmente le affinità, che si costituiscono i raggruppamenti i quali rimandano alle configurazioni, consolidate da una

lunga tradizione e presenti anche se in forme diverse in tutte le culture, indicate, appunto, con i termini “corpo” e “anima”. Il dolore o la gioia che l'altro vive deve essere colto, in primo luogo, attraverso una percezione legata agli organi della sensibilità, ma ciò che si scorge sul suo volto rimanda a una profondità di vita tale che è impossibile assimilarlo a qualsiasi oggetto fisico, visto e toccato. La dimensione che viene così scoperta è il luogo degli affetti, delle pulsioni, delle emozioni, è quella che indichiamo con il termine psiche (*Psiche*).

Ci si potrebbe chiedere – e Edith Stein ripropone una questione già indicata dal maestro – se non sia stata trovata ormai – siamo nel secondo decennio del Novecento – una disciplina che indaghi la psiche, che ce la mostri veramente come essa è, scientificamente, riducendola alla sua struttura che è di tipo meccanicistico: azione e reazione, associazione e così via, come sembrava sostenere la nascente psicologia, facendo proprio il metodo delle scienze della natura. Da questa domanda nasce il lungo e articolato saggio – pubblicato nel 1922 sull’“Annuario” di fenomenologia diretto da Husserl – relativo a *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* (STEIN, 1999).

157

L'intento non è quello di eliminare tale disciplina in favore di una ricerca puramente filosofica, ma, piuttosto, di mostrare l'insufficienza del punto di vista della psicologia e delle nuove scienze umane, costitutesi nella seconda metà dell'Ottocento, in particolare la sociologia. Tale insufficienza riguarda sia la comprensione approfondita dell'essere umano sia la giustificazione della loro costituzione in quanto scienze; esse, infatti, hanno bisogno di un'indagine preliminare che chiarisca i momenti di fondo sui quali poggiano. Ad esempio, la psicologia non può fare a meno di chiedersi che cosa sia la psiche e deve anche domandarsi se corporeità e psiche siano sufficienti per comprendere l'essere umano nella sua interezza, e tali questioni rimandano a una riflessione filosofica.

Attraverso l'analisi dei vissuti Edith Stein mette in risalto l'esistenza di una sfera psichica caratterizzata da una “forza vitale”, da un'energia psichica che svolge un ruolo fondamentale per la stessa sopravvivenza e capacità di agire dell'essere umano. Essa è sì strutturata secondo una sorta di causalità, in quanto sede di legami che, in una certa misura, possono essere ritenuti di tipo deterministico, ma è veramente tale da mostrarsi come l'unica fonte di direzione dell'essere umano stesso? Freschezza o stanchezza della psiche, ad esempio, sono sempre ed esclusivamente alla base delle nostre azioni e, quindi, delle nostre decisioni oppure le scelte ci rimandano a “motivazioni” che rivelano un fonte diversa di decisione? Ecco affacciarsi la sfera dello spirito (*Geist*).

L'empatia era già stata individuata come lo strumento di comprensione di ciò che è presente nella vita dell'altro e non solo relativamente ai suoi sentimenti o alle sue emozioni, ma anche relativamente al suo mondo interiore di decisioni, di volizioni, al suo mondo della creatività. Se ci sono le scienze dello "spirito", esse riguardano, appunto, ciò che è connesso con questa sfera che è quella della produzione culturale, artistica, politica e così via. Da un punto di vista filosofico, la presenza nell'essere umano della dimensione dello spirito consente di affermare che è superata la realtà psico-fisica che ci avvicina al mondo animale grazie ad un elemento che fa definire l'essere umano "persona".

Quest'interpretazione rimarrà fondamentale per l'Autrice anche quando la sua ricerca si rivolgerà al pensiero antico e medievale, anzi troverà in esso una conferma delle sue analisi fenomenologiche. I risultati ottenuti confluiscono nelle opere *La struttura della persona umana* (1932) (STEIN, 2013) ed *Essere finito e Essere eterno* (STEIN, 1994) (1936). In quest'ultima Edith Stein si sofferma, infatti, a indagare gli esseri finiti; ora fra questi si trova l'essere umano ed esaminandolo costata che "il suo corpo" è un *corpo materiale*; però, non solo questo, giacché è nello stesso tempo, anche un *organismo* che prende forma e agisce dall'intimo, e ancora: l'uomo non è solo organismo, ma è un *essere vivente animato*, che in modo particolare - percettivamente - è aperto a sé e al mondo che lo circonda, e finalmente un essere *spirituale*, che è aperto conoscitivamente a se stesso e al resto, e può liberamente plasmare sé e il resto e, in quanto tale, possiamo aggiungere sulla base di altre indicazioni fornite da Edith Stein, è "persona".

Si può notare che il termine "persona" non solo è presente nelle analisi di Husserl e della Stein, ma si riferisce per ambedue alle stesse caratteristiche essenziali dell'essere umano, soprattutto alla sua componente spirituale.

3. HUSSERL E I "PROBLEMI ULTIMI E SOMMI"

Si è già notato che in riferimento alla persona e alla sua attività spirituale, Husserl parla dei problemi etico-religiosi e metafisici come i problemi ultimi e sommi.

Il termine "metafisica" ha molti significati in Husserl: ci fermiamo solo sulla distinzione da lui proposta fra una "metafisica storicamente degenerata" e una "metafisica che in origine era stata fondata come *filosofia prima*" (HUSSERL, 1997, p. 191) intendendo egli con la prima un'indagine che si basa su un "eccesso di speculazione" e con la seconda l'autentico spirito della filosofia greca, riprendendo l'espressione aristotelica. Tuttavia, il riferimento non è qui direttamente a Platone o ad Aristotele, ma alla metafisica di Leibniz, in particolare, alla nozione di "monade". Il mio ego come monade, " non può a

priori essere un ego che ha esperienza del mondo se non in quanto egli si trova in comunità con altri a lui simili, in quanto è un membro di una società di monadi che è orientata a partire da lui. (...) La dimostrazione conseguente di sé che compie il mondo oggettivo dell'esperienza implica una pari dimostrazione delle altre monadi come esistenti". (HUSSERL, 1997, p. 191).

Il che vuol dire che esiste un solo mondo oggettivo che è individuabile attraverso quella che egli definisce *metafisica trascendentale*, che mostra come, muovendo dal soggetto, si posso comprendere la costituzione di un mondo oggettivamente esistente: ho chiamato quest'atteggiamento di Husserl, che sembra mettere insieme termini considerati tradizionalmente contrapposti come ego trascendentale ed esistenza oggettiva del mondo "realismo trascendentale". (ALES BELLO, 2014).

Husserl ritiene, in tal modo, - ma ciò che si è detto dovrebbe essere ulteriormente esplicitato e questo non è il luogo per farlo - che di rispondere all'obiezione secondo la quale: «...la fenomenologia non sarebbe capace di tanto poiché, partendo dall'ego trascendentale e dalla riduzione trascendentale, vi rimarrebbe legata, di modo che cadrebbe, senz'averne coscienza, nel solipsismo trascendentale...» (HUSSERL, 1997, p. 200). Poiché tali argomentazioni si trovano nella V *Meditazione cartesiana*, Husserl mostra che è proprio il passaggio all'alterità attraverso la sua consistenza corporale che garantisce un mondo oggettivo esistente e che questa constatazione può fondare un realismo "trascendentale". (HUSSERL, 1997, §42). Il nuovo punto di vista metafisico proposto da Husserl è da lui considerato valido, perché non si tratta di una costruzione "metafisica" legata solo a una tradizione, ma di una posizione giustificata sulla base dell'*intuizione*, che tende a "...esporre il senso che questo mondo ha per noi prima di ogni considerazione filosofica, senso che esso riceve in base alla nostra esperienza e che la filosofia può solo *rivelare* ma non mai mutare". (HUSSERL, 1997, p. 203).

Su questa linea analitica, che tende a porre l'accento sul senso della realtà esistente nella quale ci troviamo immersi, definita da Husserl "metafisica" - potremmo aggiungere - delle realtà immanenti: io e mondo, egli procede a una metafisica della trascendenza assoluta.

Ho individuato sei "vie argomentative" che portano a Dio negli scritti di Husserl: la via "oggettiva" della finalità che ricorda la quinta via teleologica di Tommaso d'Aquino, la via soggettiva che muove da Agostino e Anselmo, la via intersoggettiva, quella leibniziana, appunto, che conduce alla Monade Somma, la via attraverso la hyletica, che è sempre una via teleologica che parte da dimensioni profonde della realtà, preriflessive e precategoriali, mostrando la

presenza di un ordine delle cose, la via attraverso l'etica e forse una via "mistica" che approfondisce la presenza di Dio nell'interiorità. (ALES BELLO, 2005; ALES BELLO, 2009; ALES BELLO, 2016; ALES BELLO, 2016).

Non potendo ripercorrere tutte queste vie nel presente scritto, mi fermo brevemente sulla via che conduce alla Monade Somma per continuare con coerenza sulla scia della costituzione metafisica monadica dell'io e del mondo. Se noi siamo il punto di partenza della ricerca e, quindi, costituiamo una sorta di assoluto *quoad nos*, Husserl scrive in un testo del 1922: «Da questo assoluto ci deve essere, allora, una via che conduce all'ultimo assoluto in un altro senso, da questo sistema di "sostanze" " in senso vero" (come essenti che non presuppongono l'essere che le costituisce) ci deve essere una via all'assoluta sostanza in senso ultimo». (HUSSERL, 1973, p 266).

Si è detto sopra che la posizione di Husserl non è sostanzialistica, in questo testo appare il termine sostanza che probabilmente è una semplice ripresa dell'uso leibniziano di definire le monadi sostanze. Husserl continua facendo esplicito riferimento alla Monade Somma come punto d'arrivo della via dell'intersoggettività a Dio, ciò è presente in particolare in un altro testo del 1922 intitolato *Possibilità della fusione delle monadi. Possibilità di una Monade Somma (divina)*. (HUSSERL, 1922).

Non ci si può fermare sui temi etico-religiosi presenti nell'opera di Husserl, osservo solo che la trattazione di Husserl dei temi etici è in qualche caso connessa con i temi religiosi ed è presente, come ho detto sopra, anche una via etica che conduce a Dio. Husserl non crede che ci sia un cieco destino, al contrario, Dio regge il mondo e lo indirizza verso valori assoluti che appellano la libertà e la volontà umana sostenuta anche dalla grazia, per questo crede che ci sia Dio: « la fede è un'esigenza assoluta e la più alta» (HUSSERL, 1924, p.16. Ms. Trans. A V21).

Non a caso si tratta di un manoscritto non pensato per la pubblicazione; qui il problema metafisico che riguarda l'Assoluto s'intreccia con quello etico-religioso, in questo caso Husserl più che procedere a una rigorosa argomentazione espone i suoi pensieri più profondi e personali.

4. EDITH STEIN E LE QUESTIONI METAFISICHE

La Stein passa in modo non traumatico dall'analisi fenomenologica a una determinazione metafisica. Il soggetto non è solo io puro, io psichico e io spirituale, ma anche "sostanza". Il suo essere-separato è afferrabile dalla sua coscienza e diverso da qualsiasi altra cosa, può chiamare io solo se stesso (HUSSERL, 1924, § 2). Tuttavia, ella rimane sul terreno fenomenologico, quando riprende i temi dell'intenzionalità, temporalità, della vita spirituale come vita

intellettiva, sulla connessione fra interiorità ed exteriorità (HUSSERL, 1924, § 4-6).

Lo stesso accade per la vita morale, in cui emerge l'altra potenza dello spirito, cioè la volontà. Gli esseri umani si aprono, in tal modo, al mondo esterno, con tutta la loro persona che comprende la corporeità, la psiche (piacere e dispiacere), i sentimenti (amore e odio), la tonalità emotiva; tutto converge dal lato soggettivo alla formazione del carattere, che è legata anche alle caratteristiche proprie dell'individualità. La mappa complessa, stratificata, della vita interiore è completata dalla presenza del nucleo, già individuato negli scritti fenomenologici della Stein e da lei definito ora *anima dell'anima*, punto profondo di convergenza dell'essere umano e luogo di apertura verso la trascendenza, costituita dagli altri e da Dio.

Con il sostegno di Tommaso lo spirito (*Geist*) si rivela sempre di più la sede delle operazioni intellettuali e volontarie nel doppio versante conoscitivo e morale. Tutto ciò era già stato detto da Husserl e dalla stessa Stein, ma qui si fonda su una base metafisica. E il nucleo (*Kern*) della persona, dal punto di vista di quest'ontologia rivisitata, acquista un'ulteriore determinazione sulla scia delle analisi già compiute nelle prime opere fenomenologiche (si veda soprattutto *Psicologia e scienze dello spirito* e *La struttura della persona umana*).

Per quanto riguarda la questione della conoscenza e della dimostrazione dell'esistenza di Dio, l'atteggiamento della Stein è peculiare. Ella ripete più volte che le "prove", le "dimostrazioni" non fanno trovare la fede; esse convalidano la fede, ma non conducono alla fede. Il credente, cioè colui che ha già una fede, intesa come conoscenza di Dio, si lascia condurre dalle prove, il non-credente rimane ai confini. (STEIN, 1994, p.150).

Questo non vuol dire che la fede sia un fatto irrazionale, al contrario, ella ritiene che la *fides* che giunge fino all'accettazione della Rivelazione possa, anzi debba, essere d'aiuto alla ragione naturale nella conoscenza della verità, in questo senso la ragione, illuminata dalla fede, può diventare una "ragione soprannaturale" – espressione che ella usa solo in occasione del confronto fra Husserl e san Tommaso (STEIN, 2007), ma che, nel suo senso ultimo, mantiene sempre presente, perché questo serve a delimitare i confini della ragione umana, ma anche ad accettare la possibilità del suo potenziamento proprio attraverso la fede. D'altra parte, se la filosofia vuole raggiungere la verità, deve riconoscere le diverse fonti della verità e fra queste c'è la Rivelazione, che ha bisogno della *fides* come conoscenza naturale per essere accolta.

Tale circolarità è tenuta da lei presente quando in *Essere finito e Essere eterno* ella riflette sul significato di "Essere eterno". (STEIN, 1994).

Movendo da due testi della scrittura, Edith Stein osserva che essi ci portano più lontano di quanto possa raggiungere una ricerca intellettuale. Si tratta dell'inizio del Vangelo di Giovanni "In principio era il *Logos*" e del passo della lettera di San Paolo ai Colossesi 1, 17, in cui si dice che: «Egli è prima di tutte le cose e tutte le cose hanno in lui la loro consistenza e connessione». E aggiunge che forse il significato filosofico del *Logos*, al quale siamo rimandati, può aiutarci a capire il significato teologico e, a sua volta, la verità rivelata può risolvere le difficoltà filosofiche. Procede, pertanto, ad una chiarificazione filosofica dei due testi.

A suo avviso i due testi rimandano alla visione Trinitaria di Dio. In particolare: *ex arché ex o logos* ha questo significato: nell'Ente primo era incluso il *Logos* (il senso o l'essenza divina), nel Padre era il Figlio, cioè il "senso" dell'attualità originaria; quindi, la generazione significa la posizione dell'essenza nella nuova attualità personale del Figlio, che, tuttavia, non è una posizione all'esterno dell'attualità originaria del padre. Nel distinguere, però, l'essere essenziale, dall'essere attuale-reale si corre un rischio di separarlo nel pensiero e ciò non è legittimo. L'autrice qui sottolinea fortemente la validità della posizione di san Tommaso, il quale insiste sull'inseparabilità fra l'essenza e l'essere attuale-reale nel primo Ente, cosa che distingue l'Essere da qualsiasi altro ente finito in cui è possibile operare tale distinzione.

Ella, proseguendo nell'indagine, osserva che, poiché il primo Ente ha l'essere per essenza, è impossibile anche solo pensarlo senza l'essere, ma bisogna chiedersi quale sia la consistenza di tale "pensare". Se si riuscisse, infatti, a pensare veramente in modo riempiente – e qui la Stein adopera il linguaggio fenomenologico, intendendo il riempimento totale di un'intenzione vuota – saremmo di fronte alla comprensione profonda di quella che Anselmo proponeva come "prova" dell'esistenza di Dio.

Ella riflette, però, ulteriormente su tale questione, sostenendo che, se riuscissimo a cogliere "veramente" la coincidenza fra essere ed essenza, non saremmo di fronte ad una "prova" e, quindi, dal punto di vista logico, ad una "conclusione" o deduzione, ma avremmo dato una forma al "pensiero originario" ("eine Umformung des ursprünglichen Gedankens"), relativo a quella coincidenza, lo avremmo "foggiato". E aggiunge: «L'esattezza di questa messa in forma non è contestata neppure da Tommaso d'Aquino, il quale, com'è noto, ha respinto la prova ontologica». (STEIN, 1994, p.149).

Anche Tommaso, in fondo, afferma che la proposizione "Dio esiste" è evidente in sé, ma non per noi e, proprio perché non riusciamo a cogliere veramente questa evidenza, abbiamo bisogno di una dimostrazione dagli effetti. Pure in questo modo, tuttavia, non arriviamo alla comprensione e qui, in ultima analisi, secondo Edith Stein, ha ragione Agostino quando afferma: "Si

comprehenderis non est Deus". Anselmo, che si sforza di dare una forma al pensiero originario, fallisce, perché non arriva alla comprensione piena.

La ragione profonda del fallimento da parte di tutte le prove o le vie di raggiungere il riempimento senza riserve sta nella tensione irrisolvibile dello spirito umano tra finito e infinito. E questo ci fa capire anche il destino singolare della prova ontologica, secondo Edith Stein: che si trovino sempre nuovi difensori e avversari di essa.

Non è possibile, quindi, cogliere attraverso la via della conoscenza naturale la coincidenza fra essenza ed esistenza. Per chi ha fede sembra impossibile che non ci sia questa coincidenza, ma quando cerca di comprenderla intellettualmente è destinato a fallire. Si è costretti solo ad avvicinarsi a Dio attraverso immagini finite, a volte dal lato dell'essenza e a volte dal lato dell'essere.

Com'è noto, la Stein sostiene che una conoscenza piena di Dio, conformemente alle sue capacità che sono sempre limitate in quanto è creatura, è possibile all'essere umano solo nell'esperienza mistica, perché Dio eleva a sé l'anima e le fa cogliere in modo intuitivo il senso di tutte cose, secondo la testimonianza di Santa Teresa d'Avila. (STEIN, 1997). Perciò l'esperienza mistica illumina la conoscenza di sé ed è di grande aiuto per la comprensione della struttura antropologica e di Dio.

I temi metafisici, pur affrontabili in modo autonomo rispetto alla fede e alla visione mistica, possono essere illuminati da questi tipi peculiari di "conoscenze" e più facilmente affrontati.

Come si è cercato di mettere in evidenza, i filosofi ai quali ho fatto riferimento non si sottraggono alle grandi domande riguardanti: chi sono io? Qual è il senso della realtà a noi più vicina e della realtà ultima? Con minore o maggiore vicinanza rispetto alle posizioni classiche e costruttive della storia della filosofia e in colloquio con l'Età Moderna (Husserl) o con il pensiero antico e medievale (Stein), attraverso un'impostazione originale e convincente, mostrano come tali domande non siano eludibili e come a esse sia possibile dare una risposta valida.

REFERENZE

ALES BELLO, A. *Edmund Husserl. Pensare Dio Credere in Dio*. Padova: Messaggero, 2005.

_____. *Il senso dell'umano*. Fenomenologia, psicologia e psicopatologia. Roma: Castelvechi, 2016.

_____. *Il senso delle cose*. Per un realismo trascendentale. Roma: Castelvechi, 2014.

_____. The Divine in Husserl and Other Explorations. Trad. A. Calcagno In: *Analecta Husserliana*. Dordrecht: Springer, 2009.

_____. *Edmund Husserl. Pensar Deus, Creer Deus*. Trad. A. Turolo Garcia; Tommy Akira Goto. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. *Edmund Husserl. Pensar deus, creer Deus*. Trad. L. Rabanaque y M. Calello, Buenos Aires: Biblos-Paideia Fenomenologica, 2016.

_____. Human World – Animal World: an Interpretation of Instinct in some late Husserlian Manuscripts. In: *Analecta Husserliana*. Vol. 68, 2000.

HEIDEGGER, M. *Essere e tempo*. Trad. P. Chiodi, Milano: Bocca, 1953.

_____. *Sein und Zeit*. Zweiter Abschnitt. V Kapitel, § 77, 1963.

HUSSERL, E. *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*. Trad. F. Costa. Milano: Bompiani, 1997.

_____. Die transzendente Alter Ego gegenüber der Transzendenz der fremden Subjektivität des Dinges. Absolute Monadologie als Erweiterung der transzendentalen Ego-logie. Absolute Weltinterpretation (Januar/Februar 1922). In: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II. In: *Husserliana*. Bd. 14. (Hrsg.) I. Kern. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1973.

_____. *Ethisches Leben, Theologie; Wissenschaft*, 1924.

_____. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*. Vol. I. Trad. V. Costa, Torino: Einaudi, 2002, § 26.

_____. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*. Vol. II. Trad. V. Costa, Torino: Einaudi, 2000.

_____. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. E. Filippini, Milano: Il Saggiatore, 1987.

_____. Möglichkeit der Verschmelzung der Monaden. Möglichkeit einer (göttlichen) Übermonade (1922), Beilage XLI. In: *Husserliana*. Bd. 14. (Hrsg.) I. Kern, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1973.

_____. Phänomenologie und Anthropologie. In: *Aufträge und Vorsätze (1922-1937)*. In: *Husserliana*. Bd. 27, 1988.

_____. Phänomenologie und Psychologie in Aufsätze und Vorträge I. In: *Husserliana*. Bd. 25. (Hrsg.) Th. Nenon und H. R. Sepp, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, p. 82-124.

STEIN, E. *Essere finito e Essere eterno*. Per un'elevazione al senso dell'essere. Trad. L. Vigone, Rev. E Presentazione di A. Ales Bello, Roma: Città Nova, 1994.

_____. *IL problema dell'empatia*. Trad. E. Costantini e E. Schulze, prefazione di A., Ales Bello, Roma: Studium, 1998.

_____. *La struttura della persona umana*. Corso di antropologia filosofica. Trad. M. D'Ambra, revisione di A.M. Pezzella e M. Paolinelli, prefazione di A. Ales, a cura di A. Ales Bello e Marco Paolinelli, Roma: Città Nuova - OCD, 2013.

_____. *Psicologia e scienze dello spirito*. Contributi per una fondazione filosofica. Trad. A. M. Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello. Roma: Città Nuova, 1999.

Presentato: 23 luglio 2018

Accettato: 8 agosto 2018

Die Frage nach der Identität.¹
Überlegungen zu einer hermeneutischen
Anthropologie²

The question of identity.
Reflections on a hermeneutical anthropology

165

Prof. Dr. Salvatore Giammusso
Università di Napoli, Federico II³

ZUSAMMENFASSUNG

Im folgenden Beitrag möchte ich einige Überlegungen zu einer hermeneutischen Vorgehensweise in der Anthropologie anstellen, die das Paradigma der "klassischen" philosophischen Anthropologie in der Perspektive der Postmoderne überdenken. Ich plädiere für ein anthropologisches Projekt, das die Tradition der Lebensphilosophie fortsetzt, insbesondere den Anspruch von Otto Friedrich Bollnow auf eine bildlose Anthropologie. Ich versuche, plausibel zu machen, dass die Anthropologie nicht die Natur des Menschen und seine Stellung im Kosmos untersuchen, sondern Identitäten im praktischen Sinn beschreiben sollte. Eine hermeneutische Anthropologie hat dann eine doppelte Aufgabe: Sie arbeitet an den Bildlichkeiten, die Identitäten bilden, sowohl auf der sozialen als auch auf der persönlichen Ebene; zur gleichen Zeit spielt sie eine praktische Rolle, indem sie an Verantwortung für die

¹ Dieser Aufsatz ist eine bearbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich in Mai 2014 in Prag an dem internationalen Kolloquium "Philosophische Anthropologie morgen" hielt. An dieser Stelle möchte ich ein Wort des Dankes an die Herren Christian Bermes und Hans Reiner Sepp für die Anregungen und Anstöße zum Weiterdenken aussprechen.

² Deutsche Übersetzung von Katrin Melina Kannacher.

³ Email: salvatore.giammusso@unina.it

Lebensgestaltung appelliert. Die mythologische Gestalt des Hermes, der Seelenführer und Beschützer der Übergänge, passt dann perfekt zu dieser Doppelrolle einer hermeneutischen Anthropologie, die nicht nur Theorie macht, sondern auch Bewusstsein und neue Möglichkeiten des menschlichen Fortschritts schafft.

SCHLÜSSELDWÖRTER

Identität; hermeneutischen Anthropologie; Natur des Menschen; Bollnow

ABSTRACT

In the following contribution, I would like to develop some reflections on a hermeneutic approach to anthropology, which reconsider the paradigm of "classical" philosophical anthropology in the perspective of postmodernity. I advocate an anthropological project that continues the tradition of the philosophy of life, in particular the claim of Otto Friedrich Bollnow on a anthropology without images I try to make plausible that anthropology should not investigate the nature of the human being and his place in the cosmos, but rather describe identities in a practical sense. Its task is dual: it has to give a critical understanding of the unconscious images that form identities, both at the social and personal level; at same time, it has to make appeal to a sense of responsibility for others and for the shaping of one's personal way of life. The mythological figure of Hermes, guide of souls and protector of transitions, is perfectly suited to this dual role of a hermeneutical anthropology, which not only makes theory, but also creates awareness and new opportunities for human advancement.

KEYWORDS

Identity; hermeneutical anthropology; nature of the human being; Bollnow

EINLEITUNG

Der berühmte Philosophiehistoriker und Philosoph Kurt Flasch wurde einmal im Seminar danach gefragt, warum er der philosophischen Anthropologie kritisch gegenüber stehe. „Wissen Sie – antwortete er –, Philosophie hat mit Liebe zur Weisheit zu tun, und nicht mit Bildern vom Menschen. Wenn Sie Bilder sehen wollen, dann gehen Sie lieber ins Kino.“ Flaschs ironische Antwort wollte vom Begriff vom Menschenbild Abschied nehmen, denn letzteres sei zu viel von idealistischen Voraussetzungen belastet. Ich möchte Flaschs Provokation annehmen, denn ich bin auch unzufrieden mit dem anthropozentrischen Vokabular der philosophischen Anthropologie. Ich denke, dass die Idee einer philosophischen Lehre vom Menschen und Menschsein ihre Rolle nicht ausgespielt hat, wenn es gelingt, ihren Ansatz unter

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

den Bedingungen der postmodernen Kultur zu revidieren. Eine postmoderne Anthropologie sollte der Filmkunst die Aufgabe überlassen, Bilder vom Menschen zu projizieren und sich eher darum kümmern, Bildlichkeiten kritisch zu erforschen.

Eine kritische Transformation der Anthropologie knüpft an den Vorschlag von Otto Friedrich Bollnows einer bildlosen Anthropologie an und sie ist in gewisser Hinsicht die konsequente Ausführung seines Ansatzes. Um diesen Ansatz plausibel machen, werde ich im Folgenden einige Überlegungen anstellen, die die Transformation der anthropologischen Forschung vorbereiten. An erster Stelle setze ich mich mit dem klassischen Paradigma der philosophischen Anthropologie auseinander und formuliere eine erste These: Ich behaupte, dass die Anthropologie des 21. Jahrhunderts keine abstrakte Menschennatur idealisieren, sondern eher den Aufbau von Identitäten erschließen sollte. Zu dieser Transformation des Ansatzes im Sinne einer Kulturkritik bedarf es einer neuen Fragestellung, die auch als Leitfaden der empirischen Forschung dienen kann. Daher sollte sich die Anthropologie nicht mehr von der Frage leiten lassen, welche die Natur des Menschen und seine Stellung im Kosmos sei; vielmehr geht es darum, zu verstehen, wer wir sind. In diesem Sinne hat Anthropologie weder mit Fundamentalontologie noch mit Naturphilosophie des Menschen in idealisierender Absicht zu tun, sondern mit Identitätskritik und -stiftung. Anhand dieser Fragestellung trete ich für eine hermeneutische Betrachtungsweise in der Anthropologie ein, welche die Struktur von sozialen und individuellen Identitäten in den Mittelpunkt rückt. Eine hermeneutische Anthropologie sollte beschreibend-deutend, appellierend, kritisch verfahren; und diese philosophische Aufgabe kann sie leisten, indem sie die Bildlichkeiten, die uns bewegen, mit Bildern deutlich macht, die uns ansprechen. Zugespitzt formuliert: Anthropologie zeigt, wer wir sind und fordert eine Entscheidung darüber, wer wir sein wollen.

167

1.

Ich möchte als erstes deutlich machen, warum das klassische Paradigma der philosophischen Anthropologie unzeitgemäß geworden ist. Ich beziehe mich vor allem auf die Pioniere: Scheler, Plessner und Gehlen. Ihre Rivalitäten sind bekannt: Die unterschiedlichen Positionen etwa vom linksliberalen Plessner und dem konservativen Gehlen in Sachen der Politik sind kaum zu unterschätzen. Ähnliches ließe sich auch von dem radikal empirischen Ansatz

Gehlens und dem kosmologischen Ansatz bei Scheler und Plessner sagen: Der erste stützte sich auf die Analyse des menschlichen Bauplanes, während für den zweiten eher der Mensch-Tier Vergleich in Betracht kam. Weitere Beispiele ließen sich einfach anhäufen. Dass diese Autoren sich aber gegenseitige Plagiatsvorwürfe vorwarfen, ist allerdings auch beachtenswert: es besagt m. E., dass sie trotz der rivalisierenden Ansätze und der persönlichen Gegnerschaft auch Affinitäten erkannten. Im Zeitabstand von heute kann man tatsächlich besser sehen, dass sie sich innerhalb eines ähnlichen Paradigmas bewegten. Sie gingen von der Krise des idealistisch-humanistischen Menschenbildes aus und wollten durch Rekurs auf Einzelwissenschaften und Naturphilosophie ein neues, wissenschaftlich informiertes Bild vom Menschen in praktischer Absicht begründen. Zwar war dieser naturphilosophisch orientierte Ansatz nicht positivistisch restringiert, er stand vielmehr in der Folge der kantischen Philosophie, sofern er wissenschaftliches Philosophieren als Basis einer praktischen Neuorientierung des Menschen durchsetzen wollte. Auf gewisse Weise war die klassische philosophische Anthropologie sogar eine Fortsetzung der Philosophie Kants mit anderen Mitteln. Das kantische Ideal der Autonomie der Vernunft und der Menschenwürde war für sie immer noch gültig. Nur gelang die klassische philosophische Anthropologie zur These einer Besonderheit des Menschen auf eigene Art und Weise, die sich vor allem auf dem Vergleich Tier – Mensch gründete. Dass Gehlen freilich von der Analyse des menschlichen Bauplanes Gebrauch machte, ist diesbezüglich nicht entscheidend: Der gewählte Weg kam bei ihm zu einem Ergebnis, das ich innerhalb eines gemeinsamen Paradigmas wieder aufnehmen ließ, welches das Monopol von bestimmten Verhaltensaspekten hervorhebt. Es ist kein Zufall, dass Scheler von "Stellung im Kosmos" spricht, Gehlen von "Sonderstellung" und Plessner von "Weltstellung", denn sie teilten trotz aller Positionsunterschiede ein gemeinsames Vokabular und auch eine bestimmte Art des Fragens und des Antwortens. Sie stellten die traditionelle Frage der Anthropologie danach, was der Mensch sei, und suchten eine Antwort anhand der Kategorie der Natur: Bei ihnen kam es auf eine Ortsbestimmung des Menschen im Bereich des Lebendigen an.

Der Mensch-Tier Vergleich scheint heute überholt zu sein. In Frage steht nicht die komparative Methode als solche, denn sie gehört zu den Werkzeugen der Philosophie seit Platon und Aristoteles und selbst in den heutigen Wissenschaften gilt sie als wichtige Methode, um Hypothesen für die Auslegung problematischer Befunde aufzustellen. Man denke etwa an die Neurowissenschaften und den Kognitivismus, die an einer Komparation der menschlichen mit der künstlichen Intelligenz arbeiten. Sie haben andere

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

Akzente gesetzt, aber nicht deswegen ist der Mensch-Tier Vergleich in Verruf geraten. Die Schwierigkeit der klassischen philosophischen Anthropologie besteht darin, dass sie zwischen neutraler Beschreibung aufgrund der Komparation und Weltanschauung pendelt. Ihre Antwort auf die Frage nach der Ortsbestimmung des Menschen in der Natur sollte eine neue Sicherheit stiften: Sie kam zu dem Ergebnis – egal ob aufgrund des Mensch-Tier-Vergleiches oder der Analyse des menschlichen Bauplanes –, dass sich der Mensch, trotz oder auch wegen seiner Defizite, in einer privilegierten Situation befindet. Er hat sozusagen eine Monopolstellung in der Natur. Nur der Mensch kann lachen und weinen (Plessner), Institutionen (Gehlen) und geistige Wesensschauung (Scheler) haben. Das Fazit der philosophischen Anthropologie besteht in der These, dass die Sonderstellung der menschlichen Welt in seiner Biologie (wenn nicht in seiner Anatomie) begründet liegt. Die klassische Anthropologie kommt somit zu einer Prinzipienabgrenzung, die mit anderen Mitteln die anthropozentrische Tradition des neuzeitlichen Humanismus bis Kant fortsetzt. Es ist nicht zu vergessen, dass der avancierteste Vertreter der philosophischen Anthropologie, Helmuth Plessner, das Ideal der Menschenwürde eigentlich nie aufgegeben hatte. Er hielt an diese Idee fest, die er mit der Ontologie des Organischen begründete. Exzentrizität fundiert bei ihm Humanität.

169

Zwei Argumente sprechen gegen Idealbilder, wie sie etwa Plessner in Verteidigung der menschlichen Würde ansetzt. Mit einem Blick auf die tragischen Erfahrungen Europas im letzten Jahrhundert kann behauptet werden, dass sie sich im Zusammenhang der klassischen Moderne sinnvoll anhören, also in einem Kontext, in dem der bürokratische und totalitäre Staat die Minderheiten und den Einzelnen herabwürdigt und ihre Existenz bedroht. In gewisser Hinsicht hört sich das Argument der menschlichen Würde auch noch heute aktuell da an, wo Immigranten und Refugees der Gefahr ausgesetzt sind, nicht toleriert zu werden, d. h. in kritischen Ausnahmesituationen im Sinne Carl Schmitts, bei denen es um Leben oder Tod geht. In solchen Situationen kann das Würde-Argument tatsächlich immer noch eine Rolle als demokratische Grenzregel spielen, wofür jedes Individuum ein Recht auf Anerkennung erheben kann, unabhängig von seiner Herkunft und besonderen Geschichte. Es kann aber nicht verschwiegen werden, dass sich dieses Argument für multikulturelle Gesellschaften nur eine minimale Bedingung darstellt. Wir sind heute in postmodernen Gesellschaften mit anderen konkreten Problemen konfrontiert, wie z.B. Regeln zu finden, die die

Integration der Kulturen und die Entfaltung der individuellen und sozialen Freiheiten im demokratischen Leben fördern. Angesichts dieses Szenarios klingt das Würde-Argument etwas rhetorisch und vage; seine Wirkung lässt nicht zuletzt deswegen nach, weil es zu einseitig von der Tradition der klassischen Antike und der neuzeitlichen christlichen Philosophie geprägt ist.

Dazu kommt noch ein wissenschaftstheoretisches Argument. Starre Prinzipien-Abgrenzungen sind dem Risiko ausgesetzt, in Widerspruch mit den empirischen Daten zu geraten. Ich erinnere an den berühmten Fall der Schimpansin Washoe, die Allen und Beatrice Gardner am Ende der Sechziger Jahre trainierten. Washoe wurde danach gefragt, was sie sah, als ihr das Bild von ihr selbst im Spiegel gezeigt wurde, und sie antwortete: „Me, Washoe“. Washoe konnte zwischen „ich“ und „mich“ unterscheiden. Aufgrund der Exzentrizitätsthese wäre das prinzipiell unmöglich, denn das Tier kann nicht sich selbst zum Objekt machen. Nur der Mensch ist dazu fähig, weil er zugleich in der Mitte und an der Peripherie seines positionalen Feldes steht. Es entsteht nun die Vermutung, dass sich auch bei Plessner in einer mehr oder weniger indirekten Weise der Bedarf meldet, eine feste Basis wiederherzustellen, die eine neue Sicherheit anbieten kann, ja ein Telos für das Menschsein.

Freilich liegt eben darin die Schwierigkeit der klassischen philosophischen Anthropologie. Ihre Fragestellungen orientierten sich unausgesprochen an dem Bedürfnis, ein Sinndefizit durch ein Sinnbild zu kompensieren, das als archimedischer Punkt für Theorie und Praxis hätte wirken können. Sie schlug in der Tat nicht nur eine theoretische Identitätsklärung des Menschen, eine Determination, vor, sondern auch ein ideales Sollen, wenn nicht eine Destination im Sinne eines Idealismus *en miniature*. Bei Scheler finden wir die Idee, dass der Mensch ein geistiges Wesen ist, weshalb die Askese als die vollkommene Menschlichkeit gelten soll. Es ist hier nicht schwer, die Spur jenes titanischen Konflikts zwischen Geist und Leben zu finden, die seine Anthropologie unterstellt. Dagegen zieht Gehlen aus dem menschlichen Bauplan den Schluss, der Mensch solle sich durch Reduktion von Komplexität integrieren: Dies ist aber das leviathanische Bild der Institutionen, die ihre stabilisierende Regel einem prekären und unstabilen Wesen auferlegen müssen. Bei Gehlen gilt freilich ein Ideologie- eher als ein Idealismusvorwurf, weil er den Ruf nach stabilen Institutionen, seinen Antirousseauianismus, aus der Theorie des Menschen als Mangelwesen ableitet. Trotzdem scheint auch seine Position, zwischen Sein und Sollen zu pendeln, ohne ihren Bezug zur historischen Welt ganz reflektiert zu haben. Im Rückblick gesehen, scheint das klassische Paradigma der philosophischen Anthropologie Determination und Destination des Menschen durch Idealbilder zu konfundieren. Anders gesagt:

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

Die philosophische Anthropologie ist an der Konfusion zwischen Empirie und Orientierungsbedürfnis gescheitert.

Ich glaube, dass sich eine postmoderne Anthropologie vor dieser Verwechslung hüten sollte. Ein erster Schritt in dieser Richtung wäre es, sich über den logischen Status ihrer Sätze klar zu werden. Es ist mir auch wichtig, dass die Anthropologie ihren Bezug zur Wissenschaft auf eine spielerischere Weise vornimmt. Denn in unserer postmodernen Zeit lässt sich eine Verabsolutierung der experimentellen Wissenschaft als Modell von Rationalität kaum vertreten; dagegen stellt sich heute die Verkoppelung von Wissenschaft und praktischer Geschichtsphilosophie als Mythos eines naiven Positivismus heraus. Wie Paul Feyerabend gezeigt hat, sind die wissenschaftlichen Tatsachen Bestandteile eines Weltmodells, das sie als natürliche Gegebenheiten erscheinen lässt und das ist ein wesentlich politischer Prozess. Es ist deshalb kein Zufall, dass ich am Ende meiner Ausführungen für eine erneute anthropologische Betrachtungsweise plädieren werde, die das Moment der Kunst aufwertet, und zwar einer Kunst des kritischen Sehens, die sich auch praktisch auswirkt.

171

2.

Diese Skepsis gegenüber dem Paradigma der klassischen Anthropologie möchte ich aber nicht als einen Abschied von der philosophischen Anthropologie im Ganzen verstanden wissen. Ohne Zweifel hat die anthropologische Richtung des 20. Jahrhunderts Meisterstücke der phänomenologischen Literatur hervor gebracht. Vor allem ist die Leibphänomenologie, die wir dort finden, keineswegs abgeschlossen und auch mit vielen anderen Konzepten kann man immer noch produktiv arbeiten. Es sei hier cursorisch auf Rothackers Begriff der Lebensstile hingewiesen, auf Plessners Auffassung der Unergründlichkeit, die bis in die Anthropologiekritik in seinem Spätdenken der siebziger Jahre hineinreicht, ferner auch auf Bollnows Theorie der Lebensbezüge und des Verstehens.

Doch sollte die phänomenologische Analyse der Leiblichkeit von dem philosophischen Rahmen unterschieden werden, der das Paradigma der klassischen Anthropologie charakterisiert. Zwar nicht aus dem Grund, dass sie zu wenig philosophisch sei, wie Heidegger in böser Absicht meinte. Nur: Sie schwankte zwischen Idealisierung und Ideologie, denn sie war durch den naturphilosophischen Ansatz latent dazu geführt, anthropozentrisch zu denken und etwa zu behaupten, dass nur der Mensch über das Monopol von diesem

und jenem verfügt (heute ließe sich Ähnliches auch über den kybernetischen Ansatz mit seiner Frage nach „what computers can't do“ sagen). Das „Nur der Mensch“-Argument ist nicht nur idealisierend und beruhigend, sondern auch tautologisch; sein Fazit wäre es – um Gertrud Stein provozierend zu paraphrasieren: „Der Mensch ist der Mensch ist der Mensch ist der Mensch.“ Die klassische philosophische Anthropologie kam zu diesem Ergebnis, weil sie die Frage nach dem menschlichen Wesen mit der Absicht stellte, seine Monopolstellung in der Natur wissenschaftlich zu belegen. Somit plädierte sie – ohne es ganz zu wollen – für einen Anthropozentrismus. Demgegenüber wäre noch zu fragen, wer dieses anthropozentrische Bild vom Menschen verwalten würde und wozu. Der Staat? Die Kirche? Es besteht die Gefahr, dass die Anthropologie in Ideologie mündet. Im Zweifel wäre eher ein ikonoklastisches als ein ideologisches Verhalten angemessen. Ich bin deshalb der Meinung, dass sich eine postmoderne Anthropologie von beiden, dem Anthropozentrismus und der Ideologie frei machen und eher lernen sollte, negativ“ und kritisch zu sein, vor allem gegen die etablierten Institutionen, die ein Interesse an der Durchsetzung von einem positiven Bild vom Menschen haben.

Eine Möglichkeit wäre eben diejenige Art der Fragestellung, die sich an das Prinzip der Unergründlichkeit orientiert. In seiner Formulierung steht dieses Prinzip in der Tradition der hermeneutischen Lebensphilosophie seit Dilthey, aber seine Tragweite reicht weit über die enge Grenzen einer philosophischen Schule; es verweist auf eine breitere Umwälzung des historischen Wissens, die gemäß einer historistischen Aufklärung die Individualitäten in theoretisch-praktischem Sinne geltend macht. Das Prinzip ist also vom Ansatz her pluralistisch und kritisch angelegt, sofern es reduktive Menschenbilder bekämpft, die die Pluralität der Kulturen nicht angemessen in Anspruch nehmen. Es beansprucht keineswegs, eine Letztbegründung der Geistes- und Sozialwissenschaften anzubieten, und umso weniger erzählt es Geschichten über den angeblichen Sinn der Weltgeschichte. Es geht um eine Betrachtungsweise, die aus dem historischen Bewusstsein hervorgeht und den Vorteil bietet, den Begriff der Kritik, unabhängig von einem transzendentalphilosophischen und geschichtsphilosophisch-dialektischen Rahmen durchzuführen. Das Prinzip stellt eine Regel auf, worauf sich selbst das Fragen anpassen soll, wenn es der Geschichtlichkeit des Menschlichen Rechnung tragen will. Aufgrund dieses Prinzips *kann* der Mensch als der Ort des Hervorgehens der Kultur angesehen werden, und dies soll in erster Linie bedeuten, dass Selbstmächtigkeit und Kultur als Korrelate zusammengehören, wobei es prinzipiell unentschieden bleiben muss, welche den Vorrang hat. Dieser Zugang sieht den Menschen als immer schon in kulturell gestalteten

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

Kontexten situiert, die zugleich weiter gestaltet werden *können*. Im Sinne der Unergründlichkeit ist also die Lebenswelt immer schon „politisch“, d. h. jeweils gestaltet und zugleich unbestimmt und offen für neue Aneignungen und produktive Gestaltungen. Somit wird nicht nur die Legitimität der vielen Kulturen behauptet; die These wird auch aufgestellt, dass die Strukturen der Lebenswelt auch damit zusammenhängen, wie man über sie entscheidet.

Eine postmoderne Anthropologie, die sich vor Idealisierung und Ideologie hüten will, kann sich hier anschließen. Sie wird also nicht primär nach der Stellung des Menschen im Kosmos fragen; ebenso wenig wird sie nur an den empirischen Anthropina oder an den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit vom Menschsein ansetzen, wie es noch in Plessners „*Conditio humana*“ der Fall ist. Auch sollte sie auch auf die Ansprüche auf den Status einer kritischen „*prima philosophia*“ verzichten, die die klassische Anthropologie der Moderne auf der Spur der Transzendentalphilosophie noch erhob. Vielmehr sollte sie sich beiden, ihrer historischen Bedingtheit und praktischen Funktion bewusst sein und deshalb ihrer Fragestellung eine andere Form geben, die Selbsterkenntnis und Selbstgestaltung zusammenhält. Gesucht ist also eine orientierende Frage, die zwar nicht das Wesen des Menschen, sondern die Stile des Lebensvollzugs so untersucht, dass sie auch ein neues schöpferisches Bewusstsein entstehen lässt. Es ergibt sich die Frage, wer wir sind, d. h. die Frage nach der Identität.

Das Merkwürdige an dieser Frage ist seine Vieldeutigkeit, sodass sie einiger Klärungen bedarf. Sie kann z. B. als „Was sind wir?“ interpretiert werden, und das führt dazu – wie es eigentlich in der Geschichte der Metaphysik der Fall gewesen ist –, an ein festes Wesen des Menschen zu denken. Es ist außerdem möglich, das Sein zu betonen, und das Ergebnis wäre etwa, dass sich die Identität durch Seinsbezug und -verstehen beschreiben lässt. Darum geht es ja aber nicht in einer hermeneutischen Anthropologie; denn letztere interessiert sich für einen anderen Sinn der „Wer-Frage“, der auf den sozialen und persönlichen Aufbau der Identitäten verweist. Die Frage kann in der Tat noch gegenständlich verstanden werden, und sie würde sich z. B. anhören, wie folgt: „Wer sind wir als postmoderne Menschen, als Intellektuelle, als Fleißige?“. In dieser Wendung sucht die „Wer-Frage“ eine Antwort in bestimmten Sinnzusammenhängen; andererseits enthält sie – wie wir im Folgenden sehen werden – noch etwas mehr, das sich nicht in der phänomenologischen Beschreibung von Strukturen erschöpft und vielmehr eine bewusste Stellungnahme und eine Entscheidung fordert. Darum ist die

philosophische Frage nach der Identität unergründlich, d.h. sie sucht bestimmte Antworten und zugleich bleibt sie unbestimmt und provokativ. Eine hermeneutische Anthropologie kann mit der „Wer-Frage“ arbeiten und ihre Richtung umorientieren: auf diesem Grund kann sie die komparative Theorie der menschlichen Identität im Bereich der Natur für überholt halten und den Weg nehmen, der Identitäten nach dem Prinzip der Unergründlichkeit interpretiert.

Bereits die Formulierung von diesem Paradigmawechsel impliziert eine große Anzahl von Problemen. Man könnte etwa danach fragen, in welchem Bezug der Ansatz einer hermeneutischen Anthropologie zu den Einzelwissenschaften steht. In der Tat haben Wissenschaften wie z. B. die verstehende Kulturgeschichte Sozialpsychologie und Persönlichkeitspsychologie eine Antwort zu diesen Fragen parat, und der Einwand würde wie von selbst entstehen, dass sich eine solche hermeneutische Anthropologie kaum von den Einzelwissenschaften unterscheide bzw. dass für den Zweck einer phänomenologisch-hermeneutischen Theorie der sozialen und persönlichen Identität die Einzelwissenschaften völlig genüge. Selbst das Philosophische an einer hermeneutischen Anthropologie, die sich an diese Wendung der „Wer-Frage“ hält – so könnte man ferner argumentieren – wäre fraglich, zumal sie sich auf den problematischen Begriff der Identität stützt. Selbstverständlich geht es hier um wichtige Argumente, die einer ausführlichen Diskussion bedürfen; ich kann hier nur die Richtung andeuten, die eine Antwort dazu folgen sollte.

Ich fange mit einer allgemeinen Behauptung an, die das Philosophische an einem Ansatz betrifft. Es gibt Autoren, die das Wort „Philosophie“ ausschließlich dem eigenen Ansatz vorbehalten und es anderen autonomen Denkrichtungen vorenthalten, die in die eigenen Schemata nicht hineinpassen. Ein klares Beispiel dafür bietet eben der Bezug Heideggers zur klassischen philosophischen Anthropologie. Bekanntlich warf er ihr vor, zu wenig philosophisch zu sein, und zwar mit dem Argument, sie setze den Menschen als bloßes Vorhandensein voraus. Damit wurde eigentlich gesagt, dass die philosophische Anthropologie den Vorrang der Daseinsfrage und der Daseinsanalytik nicht mitbehaupten konnte. Ad absurdum geführt, müsste man aufgrund Heideggers Begriffe auch Sokrates für zu wenig philosophisch nehmen, der wusste, nichts zu wissen, und der sein Interesse nur auf die Sache der Liebe richtete. Ein Paradox, selbstverständlich; aber kein Zufälliges. Denn solche Paradoxe entstehen eben da, wo die Autonomie des Denkens zu einer Art philosophischer Autismus entartet, der mit den vielen unterschiedlichen Traditionen des Denkens nicht umgehen kann. Wenn wir die Frage nach dem

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

Philosophischen an einer hermeneutischen Betrachtungsweise in der Anthropologie stellen, soll dies keineswegs die Fülle des Philosophiebegriffs auf eine einseitige Möglichkeit restringieren. In dieser Frage geht es primär darum, die Verhältnisse zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften in einer nachmetaphysischen Situation zu klären.

Eine hermeneutische Anthropologie dürfte kaum von den Beiträgen der jeweils maßgeblichen Einzelwissenschaften absehen. Sie würde sich deshalb für die Theorien interessieren, die Identitätsbildung auf den verschiedenen Ebenen der Person, der Gesellschaft und der Kultur beschreiben. Aber sie könnte keine ausgeführte Theorie der Identität im Sinne etwa der Wissenssoziologie oder der Personalitätspsychologie anstreben; um so weniger dürfte sie um eine philosophische Begründung dieser Disziplinen im Sinne der Transzendentalphilosophie bemühen. Sie sollte eher in eine produktive Verbindung mit den Einzelwissenschaften treten, ohne ihre eigentliche philosophische Aufgabe aus der Sicht zu verlieren.

Worin besteht nun diese Aufgabe? In der phänomenologischen Tradition im weiten Sinne redet man von Beschreibung von kategorialen Strukturen. In dieser breiten Fassung der Phänomenologie besteht die philosophische Aufgabe darin, die intentionalen Sphären zu erforschen, innerhalb deren wir etwas als etwas verstehen. Dies ist auch der Fall bei der „Wer-Frage“: Wenn die hermeneutische Anthropologie danach fragt, wer wir sind, versteht sie die Antworten phänomenologisch als das Angeben eines Rahmens, innerhalb dessen gestaltete Identitäten relevant und sichtbar werden. Die „Wer-Frage“ nimmt deshalb die spezifische Richtung, in der sie auf die Bedingungen hinaus will, wofür etwas in der Erfahrung etwa als postmoderner Mensch, als Intellektueller, als Fleißiger auftritt. Es ist hier nicht nur eine beschreibende Kategorialanalyse gemeint; wie ich schon angedeutet habe, eine hermeneutische Anthropologie sollte kritisch sein, und diese Arbeit kann sie am Leitfaden der „Wer-Frage“ leisten, wenn sie die unreflektierten Bildlichkeiten auflichtet, worauf sich diese Identitäten aufbauen. Dieser Punkt ist mir wichtig und ich werde ausdrücklich an einem späteren Punkt dieser Überlegungen wieder darauf zurückkommen. An dieser Stelle möchte ich vor allem betonen, dass dies eine kulturkritische Aufgabe ist, die die Einzeldisziplinen bzw. die Identitätstheorien eben nicht leisten. Das ist aber nur ein Aspekt des Philosophischen an einer hermeneutischen Anthropologie und zwar ein deskriptiv-kulturkritischer. Denn es fehlen zu den Einzelwissenschaften - selbst zu den qualitativ verfahrenen - zwei weitere

wichtige Elemente, die dagegen eine hermeneutische Betrachtungsweise in der Anthropologie kennzeichnen: Ein integrativer und ein performativer Zug.

Wir erinnern, dass sich die hermeneutische Methode mit Teilen und dem Ganzen beschäftigt. Sie untersucht, wie sich die Teile zum Ganzen etwa eines Textes verhalten und umgekehrt; aus diesem Grund kann sie wie keine zweite Disziplin „integrativ“ genannt werden. Nun bietet das lebensphilosophische Prinzip der Unergründlichkeit eine Richtlinie für die integrative Methode der Hermeneutik an. Es besagt, dass Kulturformen und Inhalte des historischen Lebens Kovariantenphänomene sind, d.h. sie wachsen zusammen und verweisen aufeinander. In diesem Sinn behandelt die hermeneutische Arbeit Einzelphänomene menschlichen Lebens wie Texte, d. h. als strukturierte Ganzheiten, die durch vielfältige Bezüge auf Kontexte verweisen; sie fragt etwa danach, welche Rolle und Funktion eine individuelle Erscheinung innerhalb eines Lebenszusammenhangs spielt. Wie wir bereits erwähnt haben, ist dieses Verfahren integrativ, weil es aufgrund von Hypothesen und Forschung den Sinn eines Teils in Bezug auf das Ganze auslegt. Aber die umgekehrte Forschungsrichtung gilt ebenso. Die Beziehung zwischen Teilen und dem Ganzen kann umgedreht und die Frage gestellt werden, wie der Kontext artikuliert sein muss, damit ein textuelles Phänomen als sinnvolles Glied dieses Ganzen verstanden werden soll. Anders als in der idealistischen Dialektik sind die Beziehungen zwischen Teil und dem Ganzen vollkommen reversibel: In der Hermeneutik geht es nicht um eine in den Einzelphänomenen sich entwickelnde Ganzheit, sondern um eine lockere Blickrichtung des Interpreteten. In dieser Perspektive gibt es keinen Text, der sich auch als Kontext nicht behandeln ließe. Alles kommt auf Erkenntnisinteresse an. Beide Forschungsrichtungen deuten integrativ ihre Gegenstände, d. h. sie stellen Zusammenhänge her, um die Phänomene auszulegen, ohne eine bestimmte kausale Linie zu verabsolutieren.

Eine hermeneutische Anthropologie setzt diese Arbeitsweise voraus. Sie beschreibt kritisch Identitäten, um sie aufgrund der Logik von Teilen und dem Ganzen verständlich zu machen. Ich möchte ein paar Beispiele erwähnen, um am Phänomen plausibel zu machen, wie eine hermeneutische Anthropologie verfahren und was sie leisten könnte. Ich fange mit einem Beispiel aus der Sphäre der Politik an. Wir sind im Westen mit dem Begriff der Demokratie so vertraut, dass sie uns selbstverständlich erscheint. Nun ist er aber nicht. Das letzte Jahrhundert hat uns am Beispiel Italiens, Deutschlands und Spaniens gezeigt, wie selbst liberale Systeme und Republiken ohne eine diffuse Kultur der Demokratie verfallen können. Wenn wir dann die Frage stellen, wer wir als westliche Demokraten sind, wollen wir eben einen Raum für eine erneute

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

kritische Besinnung auf unsere politische Identität als Menschen aus dem Westen schaffen. Es ist hier selbstverständlich kein naiver und reaktionärer Nationalismus - worauf ich später in diesem Aufsatz zurückkomme - und keine Idealisierung der liberalen Systemen gemeint; ganz im Gegenteil geht die Frage in eine andere Richtung, die die Vorentscheidungen und die Voraussetzungen eines demokratischen Systems aufweisen will, welche etwa die Stabilität des finanziellen Systems für viel wichtiger als die Rechte der Bürger auf ein gutes Leben und auf ihre Teilnahme an die Entscheidungsprozesse hält. Und das ist eine wichtige kritische Frage, die nicht nur zum Gebiet der Theorie gehört. Denn die Qualität des öffentlichen Lebens hängt auch damit zusammen, was für eine Auffassung der Demokratie die Bürger haben.

Nun würde das Prinzip der Unergründlichkeit uns sagen, dass die Formen menschlichen Selbstverständnisses und die Strukturen der Lebenswelt zusammengehören. Demzufolge müssen wir die ersteren untersuchen, um die zweiten zu verstehen, und umgekehrt. Dies würde dazu führen, eine Antwort auf die Frage nach unserer Identität als Demokraten in einer Analyse der Bezüge zwischen der Auffassungen der Demokratie und den objektiven Systemen, die das politische Leben formen: Einerseits soziale Vorstellungen und Tendenzen der Bürger, kurz: Ihre Mentalität, andererseits juridisches und wirtschaftliches System zu finden. Es wäre zum Beispiel zu fragen, ob eine Auffassung der Demokratie, die etwa einerseits Korruption, Steuerhinterziehung und Manipulation der Öffentlichkeit durch die Kontrolle der Medien für physiologisch und dagegen die Erziehung und Anregung der Bürger zur Übernahme einer politischen Verantwortung für sekundär hält, etwas über die wirkliche Struktur der Macht sagt. Mit der Sprache der hermeneutischen Logik ausgedrückt: Ob die Analyse der Teile und ihrer Funktion einen Sinn des Ganzen erschließen lässt, was wir nicht ganz gut kennen, weil er eben mit dem öffentlich beanspruchten Sinn inkompatibel ist. Es wäre umgekehrt auch angebracht. Danach zu fragen, wie das politische System im Ganzen artikuliert sein muss, damit jene Phänomene sinnvoll erscheinen. Es ließe sich vermuten, dass ein solches System nur das äußere Gerüst der Demokratie ohne ihr Ethos zeigt, was es eben subtileren Feinden der Demokratie als die Faschisten des 20. Jahrhunderts ausgesetzt ist.

Ich mache ein anderes Beispiel aus der Sphäre der Ethik. Ein sensibles Thema wie etwa das Phänomen der Geburt in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften steht zur Diskussion. Das Prinzip der Unergründlichkeit würde uns dazu sagen, dass selbst eine eng mit der *conditio*

humana zusammenhängende Tatsache wie die Geburt kulturell geprägt ist und von der Auffassung abhängt, die eine Gesellschaft oder auch auf einer anderen Ebene eine Einzelperson davon hat. Wenn eine hermeneutische Anthropologie die Frage stellt, wer wir postmoderne Europäer sind, die keine Kinder mehr gebären, will sie das Phänomen des Bevölkerungsrückganges im Lichte der kulturellen Formen einer Gesellschaft verstehen und diese auch verantwortlich machen. Der interpretativen Arbeit wäre danach aufgegeben, Hypothesen darüber durch einen Pluralismus von Methoden aufzustellen. Es wäre danach zu fragen, welche Funktion Geburtskontrolle, Abtreibungen, Lustverlust usw. innerhalb einer bestimmten Gesellschaft spielen und zugleich wie letztere im Ganzen beschaffen sein muss, damit solche Verhalten sinnvoll in ihr auftreten. Es ließe sich etwa vermuten, dass es um eine narzisstische Gesellschaft geht, in der sich die sexuelle Freiheit eigentlich nicht mehr emanzipatorisch wie in den Sechziger Jahren auswirkt, aber ein regressives Phänomen bildet, welches auf die Verantwortung für die Zukunft verzichtet.

Ich möchte ein weiteres Beispiel aus der Sphäre der Psychologie anführen. Wenn wir etwa danach fragen, wer wir als atmende Wesen sind, wollen wir auf eine lebensnotwendige Funktion unserer Leiblichkeit aufmerksam machen. Sie ist so selbstverständlich, dass wir erst anfangen, sie zu bemerken, wenn wir müde sind oder vielleicht nach Luft schnappen. Meist atmen wir, ohne es wahrzunehmen. Das ist aber der Punkt. Der Atem ist zugleich selbstverständlich und unbewusst. Nun besteht das Befremdende an die „Wer-Frage“ darin, dass sie auf etwas Selbstverständliches hinweist und es mit anderen Augen sehen lässt. In diesem Fall wäre es z. B. zu fragen, ob ein verklemmter Stil der Atmung etwas Neues über den gesamten Aufbau der Persönlichkeit sagt. Wie in den oben angeführten Beispielen, wäre es auch möglich, die Richtung der Frage umzudrehen und so danach zu fragen, wie der Charakter im Ganzen strukturiert sein muss, damit dieser bestimmte Stil angemessen zum Kontext erscheint. Es ließe sich z. B. annehmen, dass der introvertierte Charakter in eine Korrelation zu diesem Atmungsstil steht; und in freier Variation könnte die Frage aufgeworfen werden, welche Auswirkungen ein entspannter Stil auf den Charakter haben könnte.

Aus diesen Beispielen lässt sich ableiten, dass eine hermeneutische Anthropologie kritisch orientiert ist. Sie deutet und macht einen Sinn verständlich, welcher nicht unmittelbar sichtbar ist, und öffnet zugleich neue praktische Möglichkeiten vom Menschsein. Diese enge Verbindung von Theorie und Praxis möchte ich schließlich an einem letzten Beispiel aus dem Bereich der Sozialwissenschaften erläutern. Seit der Pionierarbeit von Wilhelm Reich und der Frankfurter Schule bis hin zu Erich Fromm und Milton Rokeach

sind wir mit den Fragen einer politischen Psychologie vertraut. Heute erfährt dieser Themenbereich eine neue Konjunktur durch die Studien über die demokratische und die antidemokratische Persönlichkeit. In Anschluss an diese neue Welle der Forschung wäre es in freier Variation zu fragen, welche die Charakterzüge einer toleranten Persönlichkeit sind, die sich in einer postmodernen interkulturellen Gesellschaft kreativ bewegen kann. Es ist zu vermuten, dass Neugier, ein Gefühl der Achtung und Respekt für jede fremde Lebensform, die Fähigkeit, Anderen im Dialog zuzuhören und sich auf ihre Argumente einzulassen, und außerdem die Fähigkeit, perspektivisch zu denken und Situationen aus unterschiedlichen Gesichtspunkten sehen zu können, eine wesentliche Rolle für den Aufbau einer toleranten Persönlichkeit im Ganzen spielen. Hier öffnet sich übrigens ein weites Feld der empirischen Forschung für Disziplinen wie Pädagogik und Sozialpsychologie. Wenn wir aber danach fragen, wer wir als toleranter postmoderner Mensch sind, enthält diese Identitätsfrage auch etwas mehr: Sie hat ein kritisches Potential, indem sie auch in eine Richtung geht, die das sozialrechtliche System in Frage stellt. Die Frage kann in der Tat auch gestellt werden, wie Institutionen im Ganzen artikuliert sein müssten, damit tolerante Menschen nicht nur Idealtypen der Theorie bleiben. Es wäre zum Beispiel zu analysieren, ob sich die Institutionen eines Staates lediglich darauf beschränken, die friedliche Koexistenz unterschiedlicher soziokultureller Gruppen zu garantieren, oder ob sie vielmehr die aktive Teilnahme, ja die Inklusion von Individuen und Gruppen fördern. Ich bin der Meinung, dass die Wer-Frage in diesem Zusammenhang von einer starken politischen Option untrennbar ist. Es wäre Unsinn, sich Gedanken über die tolerante Persönlichkeit zu machen, ohne sich auch für eine tolerante Gesellschaft engagieren zu wollen. Somit plädiere ich dafür, dass sich eine hermeneutische Anthropologie nicht auf kritische Institutionsanalyse begrenzt, sondern auch um Demokratisierung als asymptotisches Ziel des öffentlichen Lebens kämpft.

179

Ich kann hier allerdings auf weitere Einzelheiten nicht eingehen. Mir geht es darum, eine Arbeitsweise deutlich zu machen, die die einzelwissenschaftlichen Ergebnisse in einen philosophischen Rahmen integriert. Indem eine hermeneutische Anthropologie die „Wer-Frage“ in dem oben dargelegten Sinn stellt, behandelt sie historisch-soziale Gegenstände und Verhaltensphänomene, stellt Hypothesen auf, treibt Forschung, schlägt Auslegungen vor, die diskutiert und rezipiert werden können, ja sie führt jene Leistungen aus, die typisch der Geisteswissenschaften sind. Doch tut sie all dies

mit dem Zweck, das Leben zu verstehen, und sie nähert sich ihrem Ziel an, indem sie befremdet und das Vertraute und Unbemerkte zur Anschauung bringt. Die „Wer-Frage“ lässt sich beschreibend und deutend entwickeln, aber sie fällt aus dem Bereich strenger Wissenschaft heraus. Man sieht an den Beispielen, worauf es ankommt: die „Wer-Frage“ macht Formen des Unbewussten zum Thema; sie stellt zur Diskussion etwa unsere Identität jeweils als Bürger einer Demokratie, als Mitglieder einer spätkapitalistischen Gesellschaft, als verkörperte Individuen, weil sie neue Möglichkeit vom Menschsein sichtbar machen will, die sich jeweils durch angemessenere politische, ethische und persönliche Verantwortung auszeichnen.

Übrigens verweist die „Wer-Frage“ selbst in ihrer sprachlichen Form auf etwas mehr als eine beschreibend-deutende Antwort. Tatsächlich hört sie sich „seltsam“ an. Doch diese ihre Merkwürdigkeit ist keineswegs zufällig: Es drückt sich einerseits in ihr eine befremdende Aporie aus, eben jenes „ich kenne mich nicht aus“, das laut Wittgenstein eine philosophische Frage einschließt; und es klingt andererseits die Mahnung zur Selbsterkenntnis an, die für den Moralisten Baltasar Gracián die Vorbedingung alles sozialen Lebens bildete. Das Merkwürdige in der Frage hängt also damit zusammen, dass sich hier zwei entgegengesetzte Sinne verschlingen: Eine Aporie und ein Wille zum Wissen. Diese Sinnverflechtung befremdet und motiviert zugleich, mit anderen Augen das zu sehen, was uns viel zu bekannt und selbstverständlich scheint. Davon lebt eigentlich die Liebe für das Wissen. Aus diesem Grund kann eine Anthropologie, die sich dieser Fragestellung eben wegen ihrer Mehrdeutigkeit bedient, „philosophisch“ genannt werden: Sie verfremdet das Selbstverständliche und macht eine Bewegung des Wissens erforderlich, die etwas Fremdes neu aneignen muss.

Wir haben bereits gesagt, dass eine Antwort zur „Wer-Frage“ im Sinne einer hermeneutischen Logik gesucht werden kann. Es geht darum, zu sehen, wie Texte und Kontexte zusammenhängen; aber – wie wir jetzt verstehen – kann diese Antwort nicht nur theoretisch sein. Sie vollendet sich eher in eine praktische Provokation, in einen Appell zu einer Entscheidung; und somit tut sie wie der alte Diogenes, als er im hellen Tag auf der Agora Athens mit seiner Laterne den Menschen suchte. Dieses ansonsten unverständliche Paradox lässt sich eigentlich als Herausforderung zur Menschwerdung und zur Entscheidung über sich selbst verstehen; es stellt nicht die Seltsamkeit eines exzentrischen alten Meisters dar, sondern appelliert, und es ist in dieser Hinsicht vollkommen sinnvoll. In Analogie dazu hat die „Wer-Frage“ auch einen performativen Zug, der konstitutiv zu ihrer Unergründlichkeit gehört: sie provoziert und ruft eventuell eine verantwortende Stellungnahme über den hervor, der wir sein

wollen. Aus diesen Gründen kann eine appellierende Anthropologie nicht mit einer Einzelwissenschaft verwechselt werden. Da sie versucht, einen Identitätsaufbau verständlich zu machen, hat sie einige Berührungspunkte mit jenen Teilen der verstehenden Soziologie und Sozialpsychologie, die sich mit der sozialen und persönlichen Identität beschäftigen. Sie unterscheidet sich in erster Linie durch ihre eigene Betrachtungsweise, die eben in der Tradition einer hermeneutischen Phänomenologie steht; dazu kommt noch ein zweites: Sie motiviert zu einer Identitätssuche und Menschwerdung, die prinzipiell nie abgeschlossen ist. Ihre Antworten auf die „Wer-Frage“ sind dann gegenständlich und zur gleichen Zeit offen für neue aneignende Bestimmungen.

Es kann nicht anders sein, denn die Frage bezieht sich auf ein strukturell ambivalentes Phänomen, das sich nie vollkommen lösen lässt. Bekanntlich bildet sich die Sphäre des Vertrauten auf natürliche Weise in der Lebenswelt durch Familie, Schule, Beruf usw. Wir haben also immer schon eine Kenntnis davon, wer wir sind; andererseits wissen wir aber nie ganz, wer wir sind. Die Formen unseres Lebens entziehen sich uns ständig. Das hat die Gegenwartsphilosophie aus unterschiedlichen Blickwinkeln betont: „Ich bin, aber ich habe mich nicht“, heißt es bei Bloch und Plessner, und der Satz findet mehr als eine Assonanz in Merleau-Pontys Begriff des *corps vécu*. Der eigene Leib ist nie ganz disponibel, geschweige denn das Unbewusste. Wie Waldenfels treffend sagt, ist der Selbstbezug eigentlich ein Selbstentzug. Das lässt sich am Phänomen der Identität gut nachweisen: Sie ist zugleich etwas Bekanntes und Selbstverständliches, aber auch offen für das Fremde. Denn sie ist nie statisch, ihre Grenze ist fließend und veränderlich durch Aneignungen und Verlusten.

Freilich könnte man einwenden, dass für dieses ambivalente Phänomen der Begriff der Identität schlecht passt. Denn Identität bedeutet aus einem streng logischen Standpunkt, dass $A = A$, d.h. dass etwas sich nicht verändert; dagegen ist es hier gemeint, dass die untrennbare Verflechtung des Eigenen und des Fremden im Selbst eben das ist, was unser Menschsein ausmacht. Nur wäre der oben erwähnte Einwand nur dann treffend, wenn man den ganzen Menschen nur auf das reine Erkenntnissubjekt zurückführen dürfte. Der Einwand geht also unbemerkt von einer reduktionistischen Voraussetzung aus, die den Vorrang des logischen Subjekts behauptet. Just diese Simplifizierung haben die Anthropologie und die Phänomenologie seit Dilthey bestritten.

Es ist allerdings kein Zufall, dass der Begriff der Identität eine wichtige Rolle in den Sozialwissenschaften spielt. Man denke an klassische Autoren wie

Kurt Lewin, Erwin Goffman, George Herbert Mead, Erik Erikson, die den sozialen und persönlichen Aufbau der Identitäten zum Gegenstand ihrer Forschungen gemacht haben. In ihren Theorien - und selbst in den Gegenwartstheorien wie etwa die von Habermas - weist der Begriff auf keine anthropologische Konstante hin. Vielmehr wird mit "Identität" der Inbegriff der Eigenschaften im Selbstverständnis von Individuen und Gruppen verstanden, die als bedeutsam und wesentlich erachtet werden. In diesem Sinne soll Identität ein Feld von Vorstellungen, Atmosphären und Tendenzen umschreiben, womit sich Individuen und Gruppen identifizieren, d. h. ein Feld, zu dem sie in Abgrenzung von dem Anderen dazugehörig fühlen. Als solcher ist der Begriff neutral und politisch unbelastet, sodass es auch möglich ist, z. B. kulturelle Identitäten innerhalb eines Staates zu beschreiben und zu unterscheiden.

Dass das Thema "politische Identität" zur Parole und Instrument einer regressiven Politik werden kann, die in einer Bevölkerung Hass und Angst vor dem Fremden einflößt, hat nicht mit Wissenschaft, sondern mit Ideologie zu tun. Das wäre das Ergebnis einer anderen Form von Simplifizierung - diesmal aber in böser Absicht -, die das Bedürfnis nach Dazugehörigkeit so manipuliert, dass sie in eine Aggression gegen den Fremden umsetzt. Diese politische Strategien sind ideologisch und regressiv, aber sie bilden keinen guten Einwand gegen den Begriff der Identität als solchen: vielmehr bestätigen sie indirekt wie wichtig für Individuen und Gruppen der Prozess des Sich-Identifizierens ist.

Nun nimmt eine hermeneutische Anthropologie dieses Bedürfnis auf eigene Weise in Anspruch, die sie von den Einzeldisziplinen unterscheidet. Denn Disziplinen, selbst die qualitativ verfahrenen, wollen festlegen. Im Falle des naturwissenschaftlichen Fragens (selbst in den Sozialwissenschaften) gilt das, was Simmel für das Geld behauptete: Es diszipliniert das Qualitative, so dass es auf das Quantitative zurückgeführt wird. Im Sinne der hermeneutischen Logik von Misch sprach Plessner bezüglich der kausal erklärenden Methode von einer *cognitio circa rem*, die eine Konstellation von Daten verfügbar macht. Philosophie verfügt dagegen über eine Disziplin *sui generis* und kann mit dem Qualitativen gut umgehen. Mit gutem Grund erinnerte der am Anfang zitierte Kurt Flasch daran, dass die Philosophie zu allererst Liebe zur Weisheit sei; als solche ist sie eine Lebensform, die nicht ganz zu Zahlen zurückzuführen ist, denn sie lebt eher von Qualitäten. Dies können wir in der Sprache der Hermeneutik umformulieren: Die Philosophie - so kann man auch sagen - ist eine von einer erotischen Energie beseelte Bewegung, die vom Nicht-Wissen, vom Fremden und Überraschenden zum Wissen strebt; und

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

sich umgekehrt vom Selbstverständlichen und Bekannten zum Fremden öffnet. Das war u. a. der Fall des Sokrates, der wusste, nichts zu wissen, und der sich deshalb traute, selbst zu sein und den Anderen im Dialog zu begegnen. Nun geht die philosophische Frage nach der Identität in diese Richtung: Sie macht diese Bewegung mit, die schon Sokrates vollzog. Denn sie geht von einem Nichtwissen aus und sucht das Wissen; in anderen Worten: Sie versucht, in Verbindung mit den Einzelwissenschaften eine gegenständliche Antwort ans Licht zu bringen, eine gestaltete Identität sichtbar zu machen; aber sie löst sich nicht ganz in den theoretischen Antworten auf. Die „Wer-Frage“ enthält etwas mehr: Sie appelliert zur Selbstkenntnis und Selbstwerdung; und in diesem Sinne vollendet sie sich in der umgekehrten Bewegung vom Wissen zum Sein, etwa im Sinne von Pindars Satz „Werde, der *du bist*“, den Nietzsche mit gutem Grund sehr mochte. Diese doppeldeutige Bewegung, philosophisch *par excellence*, ist es, was den Ansatz einer hermeneutischen Anthropologie bildet, und aus diesem Grund kann sie u. A. den Vorwurf Heideggers, die Anthropologie sei zu wenig philosophisch, legitim für überholt halten.

183

Es empfiehlt sich, etwas mehr zu dieser zweiten Bewegung vom Wissen zum Sein zu sagen. Es ist an erster Stelle zu beachten, dass in der Frage nach den Identitäten der Fragende und das Gefragte nicht an einem Ort sind, welcher der Frage selbst gegenüber extern wäre. Sie sind in der Frage selbst im Spiel. Um Rilkes „Archaischen Torso Apollos“ zu paraphrasieren, geht es in der Frage, wer wir sind, um die Aufforderung, selbst zu werden, unsere jeweils gestaltete Identität kreativ und verantwortlich weiter zu gestalten. Es ist also wahr, dass wir immer schon eine Identität haben, die eventuell Einzeldisziplinen wissenschaftlich erforschen und präsentieren können; aber sie ist auch prinzipiell Aufgabe, genauso, wie es für uns immer Aufgabe ist, zu dem Leib zu werden, der wir immer schon sind, wie es Gernot Böhme prägnant formuliert. Die anthropologische Fragestellung erweckt und motiviert zu dieser Aufgabe. In der Antwort auf die „Wer-Frage“ ist uns aufgegeben, besser zu verstehen und zu entscheiden, wer wir sind. Wer sich von der Frage aufnehmen lässt, der wird auch mit frischen Blick über Eigenes und Fremdes sehen. Die erotische Bewegung der Philosophie ist es eben, welche das Eigene verfremdet und das Fremde erschließt und aneignet.

Am Leitfaden der Frage der Identität kann eine hermeneutische Anthropologie deshalb eine doppelte Funktion erfüllen. Sie beschreibt und deutet die *ipseitas*, die Selbigkeit, die nach Dilthey im „Zentrum der Lebensstruktur“ steht und als wesentlich und sinnvoll in Abhebung vom

Gleichgültigen und Sinnlosen erlebt wird. Indem sie das sichtbar macht, was ansonsten unbemerkt und unbewusst bleiben würde, leistet sie kritische Psychologie oder auch Kulturkritik. Zur gleichen Zeit soll sie appellierend und provokatorisch bleiben und Raum für Selbstwerdung und soziale Mobilmachung schaffen. Eine solche hermeneutische Anthropologie ist deshalb das genaue Gegenteil einer regressiven Politik, die die Parole "Identität" zum konservativen Programm macht. Denn letztere behauptet den Status quo, indem sie regressive Gefühle gegen das Neue und Fremde evoziert. Dagegen will eine hermeneutische Anthropologie Möglichkeiten darstellen, sich produktiv mit dem Fremden und Unbewussten auseinanderzusetzen, die gerade in der Mitte unserer Lebensform liegen.

3.

Ich habe angedeutet, dass eine hermeneutische Anthropologie das Zentrum der Lebensformen auslegen sollte. Ich möchte jetzt diesen Gedanken besser artikulieren, indem ich an die exponierte These anknüpfe, dass eine postmoderne Anthropologie nicht Menschenbilder erarbeiten, sondern eher Bilderkritik üben sollte. Es ist an die Worte des Magiers Prospero in Shakespeares *Tempest* zu erinnern: „Wir sind aus solchem Stoff wie Träume sind“ (*We are such stuff as dreams are made of*). Sie gelten auch in der anthropologischen Perspektive. Denn die Bildhaftigkeit durchdringt die ganze Sphäre des Wissens: des Unbewussten, wie es sofort einleuchtet, aber auch des Bewusstseins. Das Meinen baut sich auf Vorverständnisse und Vorurteile, auf Metaphern und auf Projektionen auf; und selbst abstraktere Elemente des rationalen Lebens wie die philosophischen Begriffe enthalten in gewisser Hinsicht noch bildhafte Elemente, wie es etwa im Falle des modernen Reflexionsbegriffs zu sehen ist. Es ist kein Zufall, dass Foucault behauptete, das Bild sei als der allgemeinere Begriff zu behandeln, der den Dingen Ordnung verleiht. Die These erscheint plausibel, besonders wenn man die zentrale Stellung der Bilder berücksichtigt, die zwischen Bewusstsein und Unbewusstsein vermitteln. Eine schöne Auslegung dieses Phänomens ist bei Goethe zu lesen. In der Farbenlehre sieht er die „mediale“ Funktion der Bilder in der Doppelfunktion des Auges begründet, das „vernimmt und spricht“ und somit eine doppelte Widerspiegelung möglich macht: die der Welt von außen, die des Menschen von innen.

Dieser Gedanke der Vermittlungsfunktion des Auges ist für eine hermeneutische Anthropologie wichtig. Es kommt darauf an, die Bildlichkeit der Erfahrung in analoger Weise als Medium zu nehmen, das eine

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

Widerspiegelung und Identifizierung ermöglicht. Dieser indirekte Weg zur Selbsterkenntnis durch die Bilder hängt davon ab, dass eine gewisse „ambiguité“ für die Struktur der menschlichen Erfahrung charakteristisch ist. Denn unsere Augen spiegeln die äußere und die innere Welt wieder, aber nicht sich selbst. Wir können uns nie vollkommen sehen, wir verstehen unsere Ausdrücke nie ganz. Es sei hier an Foucaults These erinnert, dass der Akt des Vorstellens unvorstellbar ist, genauso an Wittgensteins Satz, dass ein Bild seine Form der Abbildung nicht abbilden kann. Diese paradox lautenden Sätze erhellen wirkungsvoll das Phänomen der Ambiguität des Seins. Eine hermeneutische Anthropologie geht davon aus, ohne einen Skeptizismus zu vertreten. Ganz im Gegenteil. Sie glaubt, dass ein treffendes Bild wie ein Spiegel eine Form unseres Lebens aufweisen kann, die wir ansonsten nicht sehen würden. Hierzu passt gut jener alte Sufi-Spruch, der besagt, der Mensch sei der Spiegel der Menschen. Gerade dies sollte auch eine hermeneutische Anthropologie leisten: Identitäten widerspiegeln, indem sie die Bildlichkeiten, aus denen die Textur der Lebenswelt geflochten ist, wie ein Spiegel darstellt.

185

Wir haben schon angedeutet, dass eine hermeneutische Anthropologie sich von den Einzeldisziplinen durch ihren integrativen und appellierenden Zug unterscheidet. Wir können jetzt ein weiteres Element hinzufügen. Die anthropologische Frage „Wer sind wir?“ findet am Leitfaden des Bildbegriffs eine genauere Artikulation. Wir verstehen, wer wir sind, wenn wir der Bildlichkeiten bewusst werden, von denen wir getragen sind, sodass wir zu ihnen Stellung nehmen können. Gemeint sind hier etwa soziale Vorstellungen, Atmosphären und Tendenzen, aber auch auf anderer Ebene die Stile der Persönlichkeit und die Konstellation der inneren Gegenstände, die die Identität bestimmen. Eine hermeneutische Anthropologie kann hier ansetzen. Sie arbeitet an den *formae mentis* – wie ich es mit einem alten, doch vielsagenden Wort formulieren möchte, das sich vom bewussten bis zum unbewussten Leben erstreckt. Beschreibend und deutend bringt sie diese bildhaften Formen auf einer Weise heraus, die appelliert. Anders gesagt: Die hermeneutische Anthropologie lässt uns verstehen, wer wir sind, indem sie die Mentalität bzw. das Zentrum einer Lebensform herausarbeitet und sie so sehen lässt, dass sie sie auch mobilisiert.

Dazu bedarf die Anthropologie der Kunst. Ich beziehe mich auf eine besondere Art von sprachlicher Erkenntnisleistung, die Psychologen, Mystiker und Dichter sehr gut kennen, obwohl sie sich nicht auf die Paragraphen einer Methodik reduzieren lässt. Ich meine jene Form von Evokation, die auch in

anderen Gebieten des Lebens gebraucht wird. Es ist an den Fall des Zen-Koans zu denken. Dieses ist ein evokatives, rational nie zu lösendes Paradox, dessen Sinn erst dann „verstanden“ wird, wenn eine tiefe Transformation im Anhänger performativ geschieht, zwar im Sinne einer Überwindung der ichbezogenen Bewusstseinsstellung. Auch die vom Zen-Buddhismus beeinflusste japanische Malerei kann in diesem Zusammenhang miteinbezogen werden: In dieser Form von evokativer Malerei wird das Unsichtbare durch eine kreative Leistung des Sehens und einen angemessenen Ausdruck so sichtbar gemacht, dass das Bild erst durch den Zuschauer vollendet wird. Es ist in diesen Situationen ein sehendes Verstehen am Werk, das wir im Gegensatz zu einem praktischen Verstehen *poietisch* nennen können. Denn das praktische Verstehen ist ein Umgehenkönnen mit den Elementen einer bestimmten Situation, eine Leistung des konvergenten Denkens. Im Unterschied dazu ist das poietische Verstehen eine divergente Denkleistung, eine Leistung der kreativen Phantasie, die das praktische Verstehen aussetzt und Raum für eine neue Orientierung schafft. Der evokative Gebrauch der Sprache provoziert und fordert das poietische Verstehen, und just darauf sollte eine hermeneutische Anthropologie abzielen, wenn sie Bewusstseinsbildung und Verantwortung hervorrufen will. Sie muss Sinnhaftes so anschaulich machen, dass der Sinn erst im Verstehen der Bilder mitbestimmt wird. So aufgefasst, wäre die Anthropologie keine grundlegende wissenschaftliche Disziplin mehr; bei aller wissenschaftlichen Information sollte sie Wissenschaft eher im Sinne einer Kunst betreiben und aufgrund einer evokativen Sprache Lebensformen so ansprechen, dass sie diese in Bewegung setzt. *Ut pictura poesis*.

Ich fasse zusammen: Ich habe die These vertreten, dass eine auf dem Begriff des Menschenbildes basierte Anthropologie unzeitgemäß geworden ist. Mir scheint, dass das Paradigma der klassischen Anthropologie einer Erneuerung bedarf. Eine Möglichkeit wäre eben die, die ich hier angedeutet habe, d. h. Anthropologie im Sinne einer Theorie der Identitäten in praktischer Absicht zu betreiben. Diese Anthropologie wäre eine durch Moralphilosophie, Phänomenologie und Hermeneutik gegangene Betrachtungsweise, die deutend appelliert. Wir können sie kurz als hermeneutische Anthropologie verstehen, weil sie sich an die Tradition der hermeneutischen Lebensphilosophie seit Dilthey anknüpft. Außerdem passt sich die Gestalt des Hermes wie keine Zweite zu dem Anliegen einer hermeneutischen Anthropologie. Denn Hermes ist der Traumbringer und Seelenführer: Er beschützt Kreuzungen und Wendepunkte, Wanderer und Reisende und auch Geschäfte und Transaktionen. Seine große Macht ist es, versperrte Wege zugänglich zu machen. Wir können Hermes wohl als transitionalen Gott auslegen, also als den

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

Gott der Übergänge und Sinnverwandlungen. In diesem Sinn symbolisiert er eine besondere Form von kognitiver Leistung, die die Anthropologie miteinbeziehen sollte: D.h. jenes kritische Verstehen von Bildern, das neue Passagen für das soziale und individuelle Leben eröffnet. Eine Anthropologie, welche unbewusste Bildlichkeiten an Lebensformen so beschreibt und deutet, dass sie zu ihrer weiteren bewussten Gestaltung beiträgt, kann sich deshalb mit gutem Grund hermeneutisch nennen. Anders gesagt: Das Hermeneutische in der Anthropologie besteht in der Verbindung von Theorie und Praxis: Sie evoziert und lässt das Unbewusste so sehen, dass neue Entscheidungen produktiv verantwortet werden können. Indem die Anthropologie die *formae mentis* herausarbeitet, arbeitet sie auch an eine weitere Lebensgestaltung.

Dass eine solche hermeneutische Anthropologie „philosophisch“ genannt werden kann, ist dann wohl kaum zu bestreiten. „Denken heißt Identifizieren“, sagt Adorno. Das tut sie auch: Sie entwirft kein Idealbild vom Menschen, sie porträtiert ihn also nicht, sondern „denkt“ negativ, indem sie Identitäten als jeweils gestaltet und weiter gestaltbare Formens des Lebensvollzugs präsentiert. Ihre Arbeit zur Identitätsklärung leistet somit auch einen Beitrag zum ethischen Leben, indem sie Raum für Verantwortung und bewusstes Handeln stiftet. Übrigens bleibt eine hermeneutische Anthropologie kritisch und wissenschaftlich informiert, ohne das Ideal der wissenschaftlichen Exaktheit zum Fetisch zu machen. Andere Momente des altertümlichen und neuzeitlichen Philosophiebegriffs als Lebensweisheit und -form sind ihr von nicht weniger Bedeutung. Es wäre an das Gespräch als Ort zu denken, in dem wir uns selbst durch die Augen und die Worte des Anderen begegnen; an die stille „meditatio“ als beschauliche Besinnung auf einen Gegenstand, die eine Identität jenseits des Egos entdecken lässt; auf das produktive Schaffen des Schreibens als Kunst, die das Gesehene ironisch ausdrückt. Das alles sind Momente einer hermeneutischen Anthropologie, die nicht nur Identitäten versteht, sondern sie auch mobil macht. Praktisch ist sie dann auch, aber eher „aufbauend“ in der Spur von Rortys Begriff der Hermeneutik als „edifying philosophy“. Denn sie kann Formen unseres Lebens sichtbar machen, die ansonsten opak bleiben würden, doch kann jede Entscheidung darüber, wer wir sein wollen, immer nur offen bleiben.

Wer auf die Welt setzt, ist betrogen! Philosophische Anthropologie im Zeichen des Pessimismus: Gehlen, Landmann, Horkheimer

Quem confia no mundo se engana! Antropologia filosófica sob o signo do pessimismo: Gehlen, Landmann, Horkheimer

Prof. Dr. Gerald Hartung
Bergischen Universität Wuppertal¹

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Abhandlung unternehme ich den Versuch, an einigen Beispielen zu zeigen, dass die philosophische Anthropologie als eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts auf eine verblüffende Weise zwischen einer behaupteten Nähe zur empirischen Forschung und einer Übernahme von fundamentalen Überzeugungen und Setzungen steht. An der Stelle, wo Argumente und ein redliches Freilegen von Gründen zu erwarten wäre, erfolgt oftmals der Hinweis auf Vorannahmen, die einer empirischen Überprüfung nicht ausgesetzt werden und dieser auch nicht standhalten würden. Dieser Gestus widerspricht allerdings dem Anspruch der philosophischen Anthropologie, eine Integration von empirischen und apriorischen Anteilen im Feld der anthropologischen Forschung integrieren zu können. (HARTUNG, 2018).

SCHLÜSSELDWÖRTER

Philosophische Anthropologie; Pessimismus; Gehlen; Landmann; Horkheimer

¹ Email: hartung@uni-wuppertal.de

RESUMO

Neste artigo, terei como empresa a tentativa de mostrar por meio de alguns exemplos que a filosofia antropológica se localiza, como corrente de pensamento do século XX, de um modo surpreendente entre uma alegada aproximação à pesquisa empírica e uma adoção de convencimentos e de atribuições fundamentais. No lugar onde seria de se esperar argumentos e uma exposição honesta de fundamentos, sucede muitas vezes a indicação a premissas que não interrompem uma verificação empírica e tampouco ofereceriam resistência a ela. Entretanto, esse gesto contradiz a exigência de uma antropologia filosófica de ser capaz de uma integração da cota empírica e da apriorística no campo da pesquisa antropológica. (HARTUNG, 2018).

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia Antropológica; Pessimismo; Gehlen; Landmann; Horkheimer

EINLEITUNG

Schon das 19. Jahrhundert kennt für die grundlegende Frage nach der Natur des Menschen eine andere Option, nämlich die Frage, ob es mit dem Menschen gut oder schlecht ausgehen wird. Diese Frage, zuerst in die metaphysische Begriffswelt von Schopenhauer und seinen Nachfolgern getaucht, scheint ungleich leistungsfähiger, weil sie den Anschluss an naturwissenschaftliche Forschungen zu den Funktionsbedingungen menschlichen Lebens eher möglich macht. Es scheint um eine offene Frage zu gehen und die Antwort, insofern sie denn gegeben wird, könnte am empirischen Material überprüfbar sein. Allerdings bleibt auch hier die Öffnung zur Empirie eingeschränkt. Schopenhauer hat von den Naturwissenschaften lediglich erwartet, dass diese seine kosmologischen und anthropologischen Einsichten stützen werden; wenn sie das nicht tun, werden sie als Unsinn abgestempelt.

Schopenhauer ist es denn auch, der in den späteren Auflagen seines *Hauptwerks Die Welt als Wille und Vorstellung* (Erstauflage: 1819) dafür sorgt, dass eine mögliche Lesart seiner Philosophie den Vorzug erhält. Statt die Frage, ob die Welt die beste oder die schlechteste aller möglichen Welten ist und ob die Lust-Unlust-Bilanz für das menschliche Individuum offen ist, zu erörtern – und diese Frage der Naturforschung und der Selbstbeobachtung des handelnden Menschen anheimzustellen, gibt er die Antwort selbst: diese Welt, in der wir leben, ist tatsächlich die schlechteste aller möglichen Welten und die wenigen Momente der Lust, des Glücks können die strukturellen Bedingungen

des Leidens, der Unlust keineswegs kompensieren. Schopenhauers Nachfolge in Sachen Pessimismus, Eduard von Hartmann, hat die kosmologische These, den großen Gegenentwurf zu Leibniz, für ein bloßes „Sophisma“ erklärt, aber er hat zugleich die schiefe Ökonomie des Leidens in seiner *Philosophie des Unbewussten* zur Grundlage für Theorie und Praxis gemacht. Damit ist der Pessimismus zu einer philosophischen Lehre und zu einer pseudo-wissenschaftlichen Doktrin geworden.

Es mag merkwürdig erscheinen, für die Kontextualisierung der philosophischen Anthropologie auf die Debatte über den philosophischen Pessimismus zurückzugehen, die in den 1870er Jahren populär war. (BEISER, 2016). Tatsächlich steckt nicht erst für den heutigen Leser, sondern auch schon für den des frühen 20. Jahrhunderts die philosophische Lehre vom Pessimismus voller Zumutungen. Hier wäre beispielsweise Schopenhauers Metaphysik eines Naturwillens zu nennen oder seine Erkenntnislehre, die er als Erweiterung der Philosophie Kants versteht, sein teilweise kruder Materialismus und sein Quietismus, wie auch von Hartmanns Erkenntnis- und Verhaltenslehre. Insofern ist es fraglich, ob wir nicht nur Spuren, sondern darüber hinaus auch systematische Aspekte seiner Lehre in den philosophischen Anthropologien des 20. Jahrhunderts finden.

Tatsächlich aber werden wir sehen, dass insbesondere Gehlen, Landmann und Horkheimer auf ganz unterschiedliche Weise auf Schopenhauer und den philosophischen Pessimismus rekurren, wenn sie die Grundlagen ihrer Anthropologie explizieren. Und selbstverständlich spielt dabei explizit der „Pessimismus“ Schopenhauers keine systematische Rolle, sondern wird als unnötige Entgleisung oder als zeitgeschichtliche Episode abgetan. Nur Horkheimer bildet eine Ausnahme, wenn er in seinen letzten Lebensjahren dezidiert sein Verständnis der kritischen Theorie mit einer pessimistischen Grundtönung versieht.

Ich werde diesen Zusammenhang genauer beleuchten. Vorher möchte ich einige Strukturelemente des philosophischen Pessimismus herausstellen, die in Schopenhauers Werk angedeutet, aber erst bei seinen Nachfolgern ausgearbeitet werden. Hierzu gehört zum einen, die behauptete Unmöglichkeit, den Grund der Realität freizulegen. Der sich im menschlichen Existenzvollzug objektivierende Naturwille entbirgt lässt sich nicht objektivieren. Zum anderen wird die These von der Unvollkommenheit der Realität (unter Absehen von aller Idealität) vertreten. Damit ist das Fehlen eines Gesamtsinnes des Weltgeschehens oder die Abkehr von der Geschichtsphilosophie gemeint. Desweiteren behauptet der philosophische Pessimismus das Versagen von Theorie angesichts der Realität. Damit einher geht die Weigerung gegenüber

jeglichen Formen von Vermittlung zwischen Individuum und Allgemeinheit und das Zulassen unauflösbarer Aporien im Denken.

In der Übernahme einzelner dieser Aspekte – in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen – erhält die philosophische Anthropologie – bei Arnold Gehlen, Michael Landmann und Max Horkheimer – einen pessimistischen Zug. Beginnen werde ich mit einer kurzen Darstellung des philosophischen Pessimismus, um den Hintergrund aufzuhellen.

1. EINE KURZE GESCHICHTE DES PHILOSOPHISCHEN PESSIMISMUS IM SPÄTEN 19 JAHRHUNDERT

Der philosophische Pessimismus ist mit dem Namen Schopenhauer verknüpft. Nach Schopenhauers Ansicht muss die Deutung der Wirklichkeit bei der konkreten Erfahrung einsetzen. Über die Wirklichkeit kann nur das jeweilige Individuum urteilen, weil nur das wirklich ist, was ich erfahre. Es geht um meine Welt als Wille und Vorstellung. Alle allgemeinen Begriffe und Urteile sind unwirksam, wenn sie nicht in diesem meinen Wirklichkeitsbezug gründen, für den es keine Stellvertretung geben kann. Die Erfahrung lehrt uns nun, so Schopenhauer, dass Leben Leiden ist und dass im Leben das Leid/ Übel überwiegt. Das können wir behaupten, weil sich in uns ein Weltprinzip, der Naturwille, objektiviert, wir uns also bewusst sind, dass ein solcher Wille in uns und durch uns hindurch wirkt, dieser Naturwille sich aber zugleich als blind und sinnindifferent für uns zeigt. Anders gesagt: das Prinzip dieser Welt, das wir uns bewusst machen und auf das wir unser Leiden zurückführen, entzieht sich jeglicher theoretischen Bearbeitung. Der Wille ist ein blinder Drang und ein erkenntnisloses Streben; er entzieht sich der Erkennbarkeit; in seinen Objektivationen, letztendlich im Menschen, zeigt sich diese innere Widersprüchlichkeit eines Weltprinzips, das nicht erklärbar sein will. Schopenhauer hat selbst gesagt, dass seine Philosophie in einen Satz gedrängt werden kann. (D'ALFOSO, 2014).

Die epistemologischen Konsequenzen sind klar: die Erscheinungswelt ist nicht wahrheitsfähig. Sehen wir einmal von den gewagten metaphysischen und ethischen Konsequenzen ab, die Schopenhauer aus dieser Überlegungen zieht, so geht es doch vor allem um eine Paradoxie: Einerseits wird der Perspektive des Individuums auf sein Leiden an der Welt systematische Bedeutung eingeräumt; andererseits wird durch die Metaphysik des Willens dem Subjekt die Möglichkeit, den Grund des Leidens zu erkennen, wiederum abgesprochen. Innerhalb des Weltprozesses ist alles schon entschieden, nichts Neues möglich.

Dem Subjekt bleibt daher nur die Resignation. (PAUEN, 1997, S. 112). Es muss also mehr als zweifelhaft sein, die enorme Popularität von Schopenhauers Werk am Maßstab argumentativer Stringenz zu messen. Es scheint fast umgekehrt zu sein!

Ähnlich ist die Lage bei Eduard von Hartmann, der mit seiner *Philosophie des Unbewussten* (5. Auflage: Berlin 1873) nicht nur einen philosophischen Bestseller schreibt, sondern durch seine Transformation des Schopenhauerschen Naturwillens in die Rede vom „Unbewussten“ einem Begriff Konjunktur im späten 19. Jahrhundert verschafft und damit für den theoretischen Pessimismus den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. (TAUBERT, 1873). Nach Hartmann ist der ganze Weltprozess geprägt durch den „fortdauernden Kampf des Logischen mit dem Unlogischen“. Es gelingt ihm auf durchaus lesenswerte Weise – und er wird viel gelesen in dieser Zeit, auch wenn kaum jemand im akademischen Feld sich zu seiner Lektüre bekennt – die Geschichte der Philosophie und Wissenschaften als eine agonale Situation zu beschreiben: dem blinden Weltgrund, dem Prinzip des logisch Indifferenten, tritt immer wieder, wenn auch vergeblich, der logische Trieb entgegen, um Gedankengebäude und Wissenschaftsgebilde zu schaffen, die eine gewisse Zeit Geltung beanspruchen, bis ihr illusionärer Charakter durchscheint. (HARTMANN, 1891).

Hartmanns Lehre führt uns in eine weitere Paradoxie, die sich deutlich von derjenigen Schopenhauers unterscheidet: Bei ihm wird der Pessimismus als Lebenshaltung „zu einer Frage des persönlichen Ranges, die Hoffnungslosigkeit zu einem Ausweis der Genialität“ (PAUEN, 1997, S. 130) einzelner Individuen. Zugleich aber betont Hartmann die Pflicht eines jeden, trotz dieser Einsicht in den illusionären Charakter aller bestehenden Ordnungsgefüge (Gesellschaft, Wissenschaft usw.) deren Bestand anzuerkennen. Friedrich Nietzsche hält ihn daher für einen der ersten philosophischen Parodisten.

Noch einige Worte zu Nietzsche, dessen Abhandlung *Die Geburt der Tragödie* (1872) in der zweiten Auflage 1886 den Untertitel *Griechenthum und Pessimismus. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik* bekommt. Ich muss hier aus Zeitgründen die meisten Kuriositäten dieser „Selbstkritik“ weglassen und kann nur einen Punkt ansprechen: Nietzsche fragt sich (und uns), ob der „Pessimismus nothwendig das Zeichen des Niedergangs, Verfalls, des Mißrathenseins“ ist oder ob es auch „Pessimismus der Stärke“, also eine „intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus Fülle des Daseins“ (NIETZSCHE, 1999, S. 12) geben könnte. Nehmen wir das einmal als

Möglichkeit an, für was steht dann Wissenschaft als Symptom des Lebens? Denn wenn wir die Härte des Daseins aus Erfahrung lernen, wozu bedarf es dann der Wissenschaft als mittelbarer und vermittelbarer Erfahrung? Und Nietzsche fragt weiter: „Ist Wissenschaft vielleicht nur eine Furcht und Ausflucht vor dem Pessimismus? Eine feine Nothwehr gegen – die Wahrheit?“ (NIETZSCHE, 1999, S. 12-13).

Um es kurz zu machen: die Antwort lautet „Ja“! Mit Sokrates als „Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte“ (NIETZSCHE, 1999, S. 100) wird der Pesthauch des „praktischen Pessimismus“ – die Resignation – durch einen theoretischen Optimisten zurückgedrängt, der mit dem „Glauben an die Ergründlichkeit der Natur der Dinge dem Wissen und der Erkenntnis die Kraft einer Universalmedizin beilegt.“ (NIETZSCHE, 1999, S. 100). Doch am Ende der Geschichte, also in der Gegenwart Nietzsches, kommt dieses Paradigma der Wissenschaft an seine Grenzen, der in ihrer Struktur verborgene Optimismus scheitert, denn die Peripherie des Kreises der Wissenschaft hat unendlich viele Grenzpunkte, an denen der Mensch in das „Unaufhellbare“ schaut.

193

Der Mensch der Moderne stellt sich diesem „Ignorabimus“ und sieht in der Figur des „Faust“ einen Hinweis darauf, dass die „sokratische Erkenntnislust“ gescheitert ist. Nietzsche rechnet es Kant und Schopenhauer hoch an, dass sie mit der Kritik der optimistischen Erkenntnistheorie auch die „zufriedene Daseinslust der wissenschaftlichen Sokratik [...] vernichtet“ (NIETZSCHE, 1999, S. 128) haben. Die Paradoxie eines Erkenntnistrebens, das an seinen eigenen Voraussetzungen gebrochen wird, erhält bei Nietzsche einen weiteren Aspekt: Statt metaphysisch oder wissenschaftstheoretisch aufgeladen zu werden, wird die Paradoxie zum Symptom einer Zeit, die alle Sicherheiten und Gewissheiten in den Strudel der wechselnden Perspektivik einer unbegründbaren Lebensführung zieht.

Ich bin diesen Weg von Schopenhauer über Zwischenstationen zu Nietzsche gegangen, um zu zeigen, dass es in der Debatte über den Pessimismus nicht nur um praktische Fragen der Lebensführung – bspw. die negative Lustbilanz des Lebens und die Resignation als Resultat eines Desillusionierungsprogramms – geht, sondern dass die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften am Beispiel der Philosophie auf dem Spiel steht. Daher war die Universitätsphilosophie aufgerufen, Stellung zu beziehen.

Am Beispiel Wilhelm Windelbands, der 1876 eine Abhandlung *Pessimismus und Wissenschaft* veröffentlicht, wird klar, welche Antwort gegeben werden muss. (WINDELBAND, 1921). Wir dürfen nicht Stimmungen mit den

Resultaten wissenschaftlicher Untersuchungen verwechseln. Das charakteristische Moment im Auftreten des modischen Pessimismus ist, dass er den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt; durch Verallgemeinerung individueller Stimmungslagen zu angeblich wissenschaftlichen Urteilen und letztendlich deren Abkoppelung von der psychischen Disposition meint man, vor einer philosophisch bewiesenen Wahrheit zu stehen. (WINDELBAND, 1921, S. 224). Windelband fordert eine Begrenzung des Anspruchs von Philosophie und Wissenschaft: diese sind weder für die Lebensführung noch für Urteile über den Zustand des ganzen Universums und seines letzten Zweckes zuständig.

Mein Zwischenfazit lautet: Wir stehen hier am Scheideweg einer Debatte, die in den 1870er Jahren im Namen des „Pessimismus“ eröffnet wird, die aber bis heute andauert: Es geht um die Frage, ob die Konzeption von Wissenschaft, die auf die prinzipielle Erkennbarkeit und „Ergründlichkeit der Natur der Dinge“ setzt, infolge der Wellen von erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Kritiken noch Bestand oder ob sie einer grundlegenden Revision bedarf. An diesem Punkt setzt die philosophische Anthropologie an.

2. ARNOLD GEHLEN: ANTHROPOLOGIE IM ZEICHEN DER RESULTATE SCHOPENHAUERS

Arnold Gehlen hat mir in seiner Studie *Die Resultate Schopenhauers* (1958) eine ganze Reihe von Hinweisen gegeben, vor allem indem er bestimmten Spuren zu übermalen versucht. Gehlen attestiert Schopenhauer ein völliges Unverständnis der Naturwissenschaften und der sozialgeschichtlichen Zusammenhänge seiner Zeit. Die Willens- und Erkenntnislehre, überhaupt der ganze metaphysische Anspruch Schopenhauers sei vollkommen untauglich. Wenn Schopenhauer einen Einfluss auf die Naturforschung seiner Zeit hatte, dann höchstens einen hemmenden, denn seine „Phantasie-Physik“, die einer metaphysischen Gesamtdeutung der Welt zugrunde liegt, lenkt nur von ernstzunehmender Forschung ab. Insbesondere sein philosophischer Pessimismus sei eine völlig unhaltbare Doktrin. (GEHLEN, 1983). Hingegen liegen nach Gehlens Auffassung die „epochemachenden Resultate“ auf anthropologischem Gebiet. Hierzu gehören die Sprengung der Bewusstseinsphilosophie durch ein konsequentes Philosophieren vom Leib aus, die Intuition des im Tier erscheinenden Willens, der sich in der Harmonie von

Instinktausstattung, Organbau und Umwelt zeigt, und die Oberflächlichkeit des Intellekts.

Gehlen-Leserinnen wissen, dass wir es hier mit drei Grundüberzeugungen der biologischen Anthropologie Gehlens zu tun haben, die weder empirisch noch argumentativ ausgewiesen werden. Gehlen sieht den Menschen in seiner „biologischen Mittellosigkeit“ und „physischen Unspezialisiertheit“. Er bestimmt ihn als ein organisch mangelhaftes und gerade deshalb weltoffenes Wesen. Alle seine höheren Leistungen werden dem Menschen nicht als Geistwesen zugesprochen, sondern sie werden vielmehr im Horizont der physischen Existenz und am Leitfaden der Frage, mit welchen Mitteln der Mensch sein Leben fristet, behandelt. Die Selbstproblematisierung des Menschen wird zum Ausdruck seiner Naturbedingtheit. Nur der Mensch ist mit dem Problem der Existenzbewältigung konfrontiert, nur er ist in diesem Sinne weltoffen und das heißt gezwungen, seine Welt „handelnd“ zu gestalten und zu vermessen:

Das von nachdenkenden Menschen empfundene Bedürfnis nach einer Deutung des eigenen menschlichen Daseins ist kein bloß theoretisches Bedürfnis. [...] Was es aber heißt: der Mensch muß sein Wesen deuten [...] – das ist nicht so leicht gesagt. Jedoch eine Antwort ist notwendig, denn sonst bleibt es bei der Vermutung, man könne in dieser Frage ‚neutral‘ bleiben [...]. (GEHLEN, 1997, S.1).

195

Der Mensch ist zum Handeln und Deuten seiner selbst gezwungen. Gehlen spricht vom „Mängelwesen“ Mensch und legt bekanntlich eine Fährte zu Herder. Aber die Linie zu Schopenhauer ist viel belastbarer. Eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck im Naturgeschehen freizulegen, das ist ein Grundgedanke Schopenhauers. Wenn Gehlen von der „Aufgabe physischer und lebenswichtiger Dringlichkeit“ spricht, mit der der Mensch sich „aus eigenen Mitteln und eigentätig [...] entlasten, d. h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten“ (GEHLEN, 1997, S.36), dann greift er weit über die von ihm proklamierten epochemachende Resultate Schopenhauers hinaus und mobilisiert der Sache nach dessen Behauptung einer Determination durch den allgemeinen Naturwillen, die sich besonders in der Metaphorik der Nüchternheit, Härte und Alternativlosigkeit artikuliert.

Die Unangepasstheit, die Instinktunsicherheit, die physischen Schwächen, alles das, was den Mensch zu einem Mängelwesen in biologischer Hinsicht

stempelt, wird von Gehlen als zweckmäßig begriffen. Handlung, Sprache, die Antriebsmomente menschlicher Handlungen erscheinen als wohlbegründbare Strategien der Entlastung angesichts der ungeheuren Problematik der Existenzbewältigung, vor die menschliches Leben schlechthin gestellt ist. Insbesondere der menschliche Faktor „Bewusstsein“ liefert seiner Ansicht nach den treffenden Beweis für die „besondere menschliche ‚Technik‘, sich im Dasein zu erhalten.“ (GEHLEN, 1997, S.63). Die Nähe zu von Hartmanns Behauptung, dass sich das Leiden als Grundstruktur des Lebens im Bewusstsein eine Objektivationsstufe seiner selbst schafft, die auch Bedingung für ein angemessene Lebensführung ist, liegt auf der Hand.

So gesehen markiert die Ausbildung des inneren Menschen oder „Bewußtseinsthiers“ vor allem einen Gefährdungszustand, der dem biologischen Status menschlicher Existenz korrespondiert; hier steht der Mensch unter dem Tier, dort verfügt er lediglich über die Chance, sich wirksam im Leben zu erhalten. Gefährdet und ungewiss ist, ob der Mensch die Aufgaben, die ihm mit seiner Existenz gestellt sind, erfüllen wird – „das ist die Grundsituation des Menschen als eines „nicht festgestellten“ Wesens.“ (GEHLEN, 1997, S.348).

Von den oben genannten vier Kriterien eines philosophischen Pessimismus – der Unmöglichkeit, den Grund der Realität freizulegen, der Unvollkommenheit der Realität (unter Absehen von aller Idealität), dem Versagen der Theorie angesichts der Realität und der Beschränkung der Realität auf das Individuum in seiner leidvollen Existenz – finden sich die ersten drei bei Gehlen in deutlicher Ausprägung. So spricht er davon, dass „wir nur ahnen [können], daß mit der bloßen Existenz, geradezu mit der Durchführung der Bewegungen des Lebens, schon ein ‚Problem‘ gelöst wird, [das] jeder Erkenntnis spottet.“ (GEHLEN, 1997, S.71). Oder er verweist auf „die Inkommensurabilität des Vollzugs des Daseins für die empirische Erkenntnis“. Das sind nur einzelne Hinweise darauf, dass Gehlen die Position philosophischer Skepsis, die ihm von manchem zugesprochen wird, übersteigt in Richtung der Behauptung einer prinzipiellen Unergründlichkeit eines allgemeinen Naturprinzips, an dem sich das Versagen der Theorie vom Menschen zeigt.

Beim vierten Kriterium, gemeint ist die Beschränkung der Realität auf das Individuum in seiner leidvollen Existenz, ist der Zusammenhang nicht so offensichtlich. Tatsächlich aber entbirgt erst der zutiefst pessimistische Zug in der Beschreibung individuellen Lebensvollzug und der Unfähigkeit wirkungsmächtiger Entlastung auf Seiten des Individuums die Motivation für die Aufstellung der großen „Entlastungssysteme“. Institutionen gewinnen bei

Gehlen ja nicht ihre Legitimation dadurch, dass sie aus den Wechselverhältnissen von Individuen, die sich auf ein vermittelndes Allgemeines beziehen, entstehen. Institutionen sind weder bei Schopenhauer noch bei Gehlen das Resultat von Vermittlungsarbeit, sondern eher eine – archaische oder moderne – Antwort auf die Selbstproblematik des Menschen, der sich selbst nicht ergründen und auch nicht im Leben stabilisieren kann. Gehlens Blick auf die Schwächen eines individuellen Lebensvollzugs ist in seiner pessimistischen Färbung konsequenter als Schopenhauer, der hier eine Hintertür für sich und andere ließ: die heroische Lebensform. Für diese hat Gehlen nur Spott übrig!

3. MICHAEL LANDMANN: ANTHROPOLOGISCHE SKIZZEN VOM ENDE DES INDIVIDUUMS

Michael Landmann hat dem Werk Schopenhauers durchweg eine bedeutende Wirkung auf sein eigenes Denken eingeräumt. Schon als junger Mann hat er 1945 Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit* ediert und mit einem instruktiven Vorwort versehen. In seiner „Philosophischen Anthropologie“ spricht er Schopenhauer – neben anderen – die Einsicht zu, dass menschliches Handeln von unergründlichen Kräften gelenkt wird. Zudem erkennt er die Zweckmäßigkeit des menschlichen Bewusstseins allein darin, ein „Medium der Motive“ zu sein, und sieht diese nicht in seiner Funktionalität als Erkenntnisorgan. Im Gegensatz zu Gehlen erscheint bei Landmann das Versagen der Theorie angesichts der Realität keine Zumutungen zu provozieren, da er ein anderes Kriterium des Schopenhauerschen Pessimismus, ich meine die Unvollkommenheit der Realität in den Mittelpunkt rückt. Inspiriert von Simmels Schopenhauer-Lektüre (bspw. in der Abhandlung „Schopenhauer und Nietzsche“ von 1906) entfaltet Landmann schon in *Erkenntnis und Erlebnis. Phänomenologische Studien* (Berlin 1951) als sein Lebensthema die These von der Unlösbarkeit derjenigen Konflikte, die auf echte Antinomien verweisen. Landmann meint, dass das Unlösbare und das Unerkennbare nicht identisch sind. „Das an sich Unlösbare kann durchaus erkennbar sein: die Erkenntnis besteht eben darin, daß es unlösbar ist.“ (LANDMANN, 1951, S.80). Die Welt ist selbst rätselhaft und wird es nicht erst dadurch, dass wir sie nur in Umrissen erfassen oder verfehlen. Beispiele dafür sind die Antinomien. Es gibt lösbare, von der Vernunft selbst aufgebrachte, und echte Antinomien; letztere „sind nicht durch inadäquates Verstehen verschuldet, sondern machen das Wesen einer Sache selbst aus; die Sache selbst

ist in sich antinomisch.“ (LANDMANN, 1951, S.81). Stoßen wir auf ein unlösbares Problem, dann meinen wir, dass dies nur mit unserer Inadäquatheit zu tun hat; vielleicht aber ist das Sein genau so wie es uns erscheint: aporetisch!

Landmann verweist auf Schopenhauer – der gegen Hegels Vermittlungsphilosophie opponierte, aber dessen Dialekt gänzlich missverstanden hat – als großen Verkünder der Aporetik menschlicher Vernunft. Unsere Vernunft wirft Fragen auf, für die sie keine Antworten finden kann. Diese aporetische Situation kann man nach Landmanns Ansicht in theoretischer Hinsicht neutralisieren und in praktischer Absicht zur Bestimmung des Menschen mobilisieren. Man kann die Aporien auch bis auf den Grund der Sinnlosigkeit wie bei Schopenhauer oder der Verzweiflung wie bei Kierkegaard ausleuchten. Man kann die Aporien als Aspekte des Seins auffassen, wie es die griechischen Tragödien und auch Schopenhauer in seiner Willens- und Erkenntnislehre in verwandter Weise vorführen, und entlastet dadurch das Denken von der überstiegenen Forderung, Konfliktlösungen für die Grundprobleme der Erkenntnis liefern zu müssen.

Diese Option mutet nicht sonderlich modern an in einer Epoche, die für sich reklamiert, alle Probleme zu verstehen und für alle Fragen eine Antwort zu finden. Doch Landmann ist bereit, diese pessimistische Option zu ziehen und aus ihr – in einer Kritik an Schopenhauers Pessimismus, insbesondere seinem Quietismus, ein Ethos des Erkennens und Weltverhaltens abzuleiten. (LANDMANN, 1982, S.110). Das ist das Programm seiner Studie *Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte* (1963), in der er sich der „Grundannahme der bisherigen Philosophie, daß alle Antinomien, wenn nicht für uns, so doch an sich lösbar sein müßten, daß sie nur Antinomien unserer Vernunft, nicht dagegen Seinsantinomien sein könnten, entgegengetreten“ will. (LANDMANN, 1963, S.42). In Erweiterung der Analysen von Simmel und Nicolai Hartmann sucht Landmann echte Antinomien von unlösbarem Zuschnitt innerhalb unseres Kulturlebens. Er greift hierfür auf Simmels Analyse des modernen Lebensstils zurück und variiert dessen Diagnose vom tragischen Zuschnitt menschlicher Kultur. (SIMMEL, 1989). Besonderes Augenmerk verdient die Beobachtung Landmanns, dass erst der Durchgang durch ein pessimistisches Stadium philosophischer Reflexion – hier gelten wieder unsere Kriterien: Unmöglichkeit, den Grund der Realität freizulegen, der Unvollkommenheit der Realität (unter Absehen von aller Idealität), dem Versagen der Theorie angesichts der Realität – die Bedingung der Möglichkeit für ein anderes Ethos der Erkenntnis und des Verhaltens und eine neue Anthropologie eröffnet. (LANDMANN, 1963, S.43).

Das ist auch das paradox anmutende Programm von Landmanns Studie *Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen* (1971). Hier bietet Landmann eine luzide Diagnose der verschiedenen Tendenzen unserer Zeit, den Gestaltungswillen des Individuums als Quelle kultureller Dynamik trocken zu legen. Im zweiten Teil, der den bezeichnenden Titel *Rettungen* trägt und ohne die Annahme einer überwiegend impliziten Auseinandersetzung mit dem philosophischen Pessimismus wenig bis kaum Witz hat (LANDMANN, 1971, S.193), heißt es an einer Stelle: „Entgegen den Exzessen der Sinnverleihung bedarf es eines Plädoyers für das Sinnlose. Nicht aus Gegnerschaft gegen den Sinn, sondern aus Nüchternheit.“ (LANDMANN, 1971).

Auch Landmann nimmt mit diesen Worten Abstand von Schopenhauers kosmologischem Übergriff, der unbeweisbaren und unhaltbaren These, dass die bestehende Welt die schlechteste aller möglichen Welten ist, und markiert nur, dass die Rettungen des Individuums als einzigem Realitätspunkt in der Welt aus der nüchternen, harten und kühlen Erkenntnis resultieren, dass es keinen allgemeinen Sinnzusammenhang gibt. Für diese Behauptung muss er die Kritik des teleologischen Denkens konsequent durchführen und so einer „Kausalität“, die nicht final eingefasst ist, wieder Raum zu schaffen. Nur eine solche Kausalität ermöglicht es, die „Genesis neuen Sinnes“ (LANDMANN, 1971, S.201), ausgehend vom Individuum verstehen zu können.

199

Wäre eine durch und durch sinndurchwaltete Welt ohne Geschichte, so wäre sie noch darüber hinaus ohne Ethik. Der Mensch wäre überflüssig in ihr, hätte nichts mehr zu vollbringen. Nur die Sinnarmut der Welt rechtfertigt den Menschen, sie gibt ihm den Raum und den Auftrag für seine eigene Sinnstiftung. (LANDMANN, 1971, S.202).

Nach Landmanns Auffassung ist die Sinnarmut, die Negativität, die Unvollkommenheit der Welt die Bedingung dafür, dass wir Menschen uns entwickeln und steigern können. In einer vollkommenen Welt hätte das Humanum keinen Platz. „Der Mensch ist das subjektive Korrelat des Unvollendeten, das Unvollendete der Möglichkeitsgrund des Menschen.“ (LANDMANN, 1971, S.202).

Von hier ausgehend verstehen wir Landmanns Widerwillen gegen alle Bergungen von Sinn, der von bestimmten Religionen versprochen wird. Auch hier steht Schopenhauer mit seinen „Aphorismen zur Lebensweisheit“ Pate. Religionen – und Philosophie, insofern sie sich nicht emanzipiert hat – versprechen Versöhnungen. Der Harmonismus als eine Geisteshaltung aber ist,

wie Landmann unterstreicht, ein Vorurteil. Es gibt Konflikte, die wir lösen können, aber daneben „bestehen die unharmonisierbaren und nicht aus der Welt zu schaffenden Konflikte“. (LANDMANN, 1971, S.204). Diese Konflikte sind ontologisch, sie sind soziologisch, d. h. zwischen Individuum und Gesellschaft, oder psychologisch, oder axiologisch, d. h. zwischen Innen- und Außenmoral, zwischen den Werten, wie Gerechtigkeit und Liebe, die sich antinomisch zueinander verhalten und uns in eine Pflichtenkollision stürzen.

Die Einsicht in die tragische Konstellation menschlichen Lebens (Schopenhauer) und insbesondere in die Tragödie der modernen Kultur (Simmel) ist wahrer als alle religiösen und philosophischen Konfliktlösungsmodelle. Zwischenfazit: Landmann ist ein echter Vertreter des philosophischen Pessimismus. Drei der genannten Kriterien übernimmt er und für das Individuum entwirft er ein Ethos der Erkenntnis und des Verhaltens zur Welt, die Konturen einer neuen Anthropologie vor dem Hintergrund eines Verdachts: es wird mit dem Menschen nicht gut ausgehen.

4. HORKHEIMER: DIE WAHRE UND KRITISCHE ANTHROPOLOGIE IM ZEICHEN DES PESSIMISMUS

Horkheimer war Zeit seines Lebens ein bekennender Schopenhauer-Leser. Auch das ist keine neue Nachricht, auch wenn diese Tatsache für Horkheimers Überlegungen zur philosophischen Anthropologie bisher noch nicht angemessen gewürdigt wurden.

In seiner Abhandlung *Materialismus und Metaphysik* (1933) unterscheidet Horkheimer einen philosophischen Pessimismus, den er als Spätprodukt einer resignierten Idealismus und einer politischen Haltung identifiziert, von einer materialistischen Theorie, die durchaus „einen pessimistischen Zug“ an sich hat. (HORKHEIMER, 1992, S.23). Dieser resultiert zum einen aus der Unmöglichkeit, vergangenes Unrecht wiedergutzumachen, d.h. in einem Verfahren des „ruchlosen Optimismus“, wie Schopenhauer sagt, in der Zukunft zu verrechnen. Er resultiert zudem aus der Unergründlichkeit der Realität, das meint auch das „Fehlen einer Sinndeutung der Welt“. Das stärkste Wirkungselement der Philosophie Schopenhauers im materialistischen Denkansatz Horkheimers ist allerdings das Individuum mit seinen Bedürfnissen, seinen Empfindungen der Lust und Unlust als Realitätsanker und Ausgangspunkt für eine gesellschaftliche Praxis, die sich nicht von idealistischen Vorstellungen als Herrschaftsmitteln dominieren lässt.

Explizit macht Horkheimer diese Gedanken in der Studie *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters* (1936), in der die Anthropologien vom 17. bis 20. Jahrhunderts unter Ideologieverdacht gestellt werden. Weil jede Behauptung über die ontologische Struktur, ihre Vollkommenheit und Sinnstruktur als Ideologem zu entlarven sind, kann ein allgemeines Versagen der Theorie – und damit auch der Theorie vom Menschen – konstatiert werden. Wer vom Menschen spricht, der lügt – das meinte bekanntlich schon Max Stirner. Was bleibt, das ist das Individuum in seiner prekären und isolierten Lage. „Wenn die kennzeichnende Philosophie des Zeitalters den Menschen als in sich abgeschlossene Monade in transzendentaler Einsamkeit begreift, die mit jeder anderen Monade nur durch komplizierte, ihrem Willen entzogene Mechanismen in Verbindung steht, so erscheint hier die Existenzform des bürgerlichen Menschen in den Begriffen der Metaphysik. Jeder bildet selbst den Mittelpunkt der Welt, und jeder andere ist ‚draußen‘. Jede Kommunikation ist ein Handel, eine Transaktion zwischen solipsistisch konstruierten Bereichen. Das bewußte Sein dieser Menschen läßt sich auf eine kleine Anzahl von Relationen zwischen festen Größen reduzieren. Die Sprache der Logistik ist sein angemessener Ausdruck. Aus dieser Grundstruktur der Epoche leiten sich ohne weiteres Kälte und Fremdheit her: der Unterdrückung und Vernichtung des Mitmenschen steht im Wesen des bürgerlichen Individuums nichts entgegen.“ (HORKHEIMER, 1992, S.105).

201

Horkheimer möchte nun allerdings keine Entlastungssysteme konzipieren oder ein Ethos skizzieren, er möchte vielmehr die Bedingungen verändern, unter denen das menschliche Individuum seine Bedürfnisse bislang nicht artikulieren kann, weil es unter dem Druck gesellschaftlicher Repressionen über Jahrhunderte hinweg ein abstraktes Idealbild vom Menschen verinnerlicht hat. Horkheimers Utopie beruht auf der schlichten Setzung, dass der einzelne Mensch, als Handelnder und Leidender, in einer „vernünftigeren Wirklichkeit“ einen geläuterten Egoismus seiner je eigenen Bedürfnisbefriedigung leben wird, dessen Grenze in der Fähigkeit zum Mitleiden mit dem Anderen liegen wird.

Ich möchte noch die Grundlinien dreier späteren Reden und Abhandlungen Horkheimers skizzieren. In *Schopenhauer und die Gesellschaft* (1955) entwirft er ein ambivalentes Bild vom philosophischen Pessimismus. Einerseits geht von diesem keine aufklärerische Wirkung aus; die pessimistische Philosophie befördert die Rationalisierung eines beunruhigenden Zustands in der Wirklichkeit, der durch Industrialisierung und Technisierung der Lebenswelt nach 1850 hervorgerufen wurde. Ein Grundmotiv der Rationalisierung ist – scheinbar paradoxerweise –, dass

Schopenhauer auf der Sinnlosigkeit menschlichen Handelns, vor allem geschichtlicher Anstrengungen in Wort oder Tat beharrt. Damit aber widerspricht er sich als handelnder Philosoph und Schriftsteller. Seine wirkliche Bedeutung liegt nach Horkheimers Auffassung in seiner Behauptung, dass nur die Individuen real sind. Hier genau liegt die „Wurzel seiner Größe“: „Er verneint die Existenz des Kollektivs und verharret bei den lebendigen Einzelwesen, bei Mensch und Tier mit ihren Bedürfnissen und Leidenschaften, ihrem Streben nach Dasein und Wohlsein, und ihrem Elend.“ (HORKHEIMER, 1985, S.45).

Bei Schopenhauer wird nach Auffassung des Fabrikantensohnes Horkheimer die gebildete Nüchternheit des kaufmännischen Zeitalters philosophisch. Hinter dem Pessimismus, der sich ideologisch verwerten ließ, hinter der Verachtung des zeitgemäßen Betriebs in allen Sparten, „steht das unbeirrbar Interesse am dies- und jenseitigen Schicksal des einzelnen.“ Wer auf die Welt setzt, ist betrogen! (HORKHEIMER, 1985, S.48). Der Betrug ist Teil des philosophischen Idealismus und seines lebensweltlichen Korrelats, des Optimismus. Demgegenüber impliziert Schopenhauers Lehre zwar kein aufklärerisches Moment, aber er artikuliert eine neue Option. Im Pessimismus meldet sich, so Horkheimer, in der Behauptung des gesellschaftlichen Untergangs ein Interesse an dem an, was zu bewahren ist. (HORKHEIMER, 1985, S.49).

Diesen Gedanken nimmt Horkheimer wenige Jahre später in seiner Rede *Die Aktualität Schopenhauers* (1961) wieder auf. Schopenhauer tritt hier als „ein hellsichtiger Pessimist“ (HORKHEIMER, 1985, S.127) auf, weil er mit einem Dogma des abendländischen Denkens bricht: er entkoppelt die Realität vom Anspruch der Vollkommenheit. „Die Grade der Realität sind nicht Grade der Vollkommenheit“. (HORKHEIMER, 1985, S.131). In der Übernahme der Lehre Schopenhauers verblassen in Horkheimers kritischer Theorie die Möglichkeit, den Grund der Realität freizulegen und die Vollkommenheit der Realität wie auch der Anspruch einer allgemeinen Theorie der Realität. Damit sind auch hier drei unserer Kriterien erfüllt. Insgesamt schwindet das philosophische Vertrauen in das Sein der Wahrheit: „Wahrheit ist dann nirgends mehr aufgehoben als in den vergänglichen Menschen selbst und so vergänglich wie sie. Noch das Denken über die Vergänglichkeit verliert den Glanz des Mehr-als-Vergänglichen.“ (HORKHEIMER, 1985, S.136).

Alles fällt auf das Individuum zurück und artikuliert sich in seiner prekären Lage. Statt institutionelle Bergungen zu propagieren, treibt Horkheimer die Fragilität menschlicher Individualität an ihre Grenzen. Mit der pessimistischen These, dass es mit dem Menschen nicht gut ausgehen wird,

verbindet Horkheimer sein Bekenntnis, dass Schopenhauers Denken „unendlich aktuell“ sei. Mit der Aporie, dass nichts außer der Individualität des Menschen real sei, dieser aber unrettbar gefährdet, führt er das vierte meiner Kriterien zum Pessimismus in seine radikalste Form. Denn Horkheimer hält zwar am Individuum als Anker der Realität fest, nimmt ihm aber die Möglichkeit – im Sinne Schopenhauers: die heroische Möglichkeit – sich in Entgegensetzung zu seiner Welt, im tiefsten Misstrauen gegenüber dessen bergenden Strukturen, sich selbst zu bestimmen. Indem der Pessimismus das „Negative ausspricht und im Gedanken bewahrt, wird das Motiv zur Solidarität der Menschen und der Wesen überhaupt erst freigelegt, die Verlassenheit. Keine Not wird je in einem Jenseits kompensiert“. (HORKHEIMER, 1985, S.139-140).

In einer kurzen Rede mit dem Titel *Pessimismus heute* (1971) betont Horkheimer das Motiv der Verlassenheit des Menschen und der Trostlosigkeit im Versagen aller Sinnkonzepte. Was bleibt, das ist das Wissen um die Gefährdung und die Sehnsucht, dem Elend entfliehen zu können. Diese Sehnsucht und nichts anderes könnte, so Horkheimer weiter, der Grund menschlicher Solidarität sein. Ihre letztlich negative (und undogmatische) Haltung kommt mit dem überein, was „Kritische Theorie“ heißt. Nichts Absolutes mehr aussagen, aber die Solidarität zu bezeichnen, was im Angesicht des Fortschritts zur Minderung des Leidens zu verändern und zu bewahren ist. So „bleibt als letzte metaphysische Wahrheit der Pessimismus.“ (HORKHEIMER, 1985, S. 232).

203

5. DAS ERBE DES PHILOSOPHISCHEN PESSIMISMUS

Wir haben gesehen, dass meine Kriterien für eine Bestimmung des philosophischen Pessimismus bei den vorgestellten Autoren in unterschiedlicher Weise behandelt werden. Sowohl die Unmöglichkeit, den Grund der Realität freizulegen, als die Unvollkommenheit der Realität (unter Absehen von aller Idealität), das Versagen der Theorie angesichts der Realität und die Beschränkung der Realität auf das Individuum in seiner leidvollen Existenz – diese vier Behauptungen grundieren die Konzeptionen der philosophischen Anthropologie Gehlens, der Kritik des modernen Individualismus bei Landmann als auch der Gesellschaftskritik Horkheimers. Vor dem Hintergrund dieses Befundes gibt es meines Erachtens gute Gründe, die Wirkungslinien des philosophischen Pessimismus nicht nur in der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts zu suchen, sondern auch

an anderen prominenten Stellen, wo Theorieverzicht geübt wird. Die historische Reminiszenz ist daher auch von systematischer Bedeutung. Insofern es mir gelungen ist, zumindest ansatzweise zu zeigen, dass wir es hier mit einem Katalog von Behauptungen über den schlechten Zustand der Welt und unsere Unfähigkeit, deren Grundstrukturen erklären zu können, zu tun haben, stehen wir vor einem Grundproblem moderner Philosophie. Es geht um die Frage, inwieweit wir unserem Denken und uns als denkenden Wesen zutrauen, der Komplexität der Welt – und ich meine hier sowohl Natur und Gesellschaft – noch zu entsprechen.

In beispielhafter Weise geben Gehlen, Landmann und Horkheimer keine Antwort auf das freigelegte Versagen aller theoretischen Sinnkonzepte, sondern bestätigen eine Forderung nach Theorieverzicht. Es ist erstaunlich zu sehen, wie die Konjunkturkurve dieser Forderung im 20. Jahrhundert verläuft. Für die Philosophie – und nicht nur für die philosophische Anthropologie – ist die in dieser Forderung implizierte Einsicht, dass es nichts mehr zu denken und über die Welt zu sagen gibt, das Ende intellektueller Redlichkeit.

LITERATURVERZEICHNIS

- BEISER, F. C. *Weltschmerz – Pessimism in German Philosophy (1860-1900)*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- D'ALFOSO, M. V. Werke. In: *Schopenhauer Handbuch*, Leben-Werk-Wirkung. (Hrsg.) Daniel Schubbe; Matthias Koßler. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2014. S. 32-91.
- GEHLEN, A. *Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 13. Aufl. Wiesbaden: Quelle & Meyer, 1997.
- _____. Die Resultate Schopenhauers. In: *Gesamtausgabe*, Bd. 4. (Hrsg.) K.-S. Rehberg, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, S. 25-49.
- HARTMANN, E. v. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Zweite, erweiterte Aufl. Leipzig: Mauke, 1891.
- HARTUNG, G. *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Reclam, 2018.
- HORKHEIMER, M. Die Aktualität Schopenhauers. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Fischer, 1985. S. 122-142.
- _____. Materialismus und Metaphysik. In: *Traditionelle und kritische Theorie*. Fünf Aufsätze. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- _____. Pessimismus heute In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Fischer, 1985. S. 24-232.
- _____. Schopenhauer und die Gesellschaft. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Fischer, 1985. S. 43-54.
- _____. Traditionelle und kritische Theorie. In: *Traditionelle und kritische Theorie*. Fünf Aufsätze. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- LANDMANN, M. *Das Ende des Individuums*. Anthropologische Skizzen. Stuttgart: Klett, 1971.

Wer auf die Welt setzt, ist betrogen! Philosophische Anthropologie im Zeichen des Pessimismus: Gehlen, Landmann, Horkheimer

- _____. *Erkenntnis und Erlebnis*. Phänomenologische Studien. Berlin: De Gruyter, 1951.
- _____. M. *Philosophische Anthropologie – Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. Berlin-New York: De Gruyter, 1982.
- _____. *Pluralität und Antinomie*. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte. München-Basel: Ernst Reinhardt, 1963.
- NIETZSCHE, F. W. *Die Geburt der Tragödie, Griechenthum und Pessimismus*. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik. In: *Nietzsche, Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. München: DTV, 1999, S. 9-156.
- PAUEN, M. *Pessimismus – Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: De Gruyter, 1997.
- SIMMEL, G. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 591-716.
- TAUBERT, A. *Der Pessimismus und seine Gegner*. Berlin: Carl Duncker's, 1873.
- WINDELBAND, W. *Pessimismus und Wissenschaft*. In: *Präludien*. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 7. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921. S. 218-243.

Eingereicht: 6. August 2018

Akzeptiert: 3. September 2018

Imparare ad abitare nel suo fondamento poetico

Learning to dwell in his poetic foundation

Prof.^a Dr.^a Francesca Caputo
Università degli Studi della Calabria¹

RIASSUNTO

L'articolo si propone di offrire un contributo alla riflessione sul concetto dell'abitare nell'accezione heideggeriana. Tale principio trova il suo fondamento nello spirito poetante e viene qui sviluppato a partire dal richiamo al "poeticamente abita l'uomo" di Hölderlin. L'elemento poetico dell'abitare, quale tratto essenziale dell'esserci, secondo la tesi heideggeriana, è esperienza originaria da cui si ricava l'invito a una nuova forma di pensiero: un "pensiero poetante". Il parlare poetico presenta una sua specifica rilevanza in questa direzione, risalendo a una messa in opera della verità in cui risuona la provenienza della differenza tra essere ed ente nel ritmo originario di apertura e nascondimento. Solo l'uomo poetante, comunicatore per eccellenza, può giungere all'originario abitare e toccare il divino, il sacro, disponendosi all'autorivelazione dell'essere secondo l'immagine della quadratura (*Geviert*) in cui le quattro voci (cielo, terra, divini, mortali) sono un tutt'uno rilucente al cospetto del suo dire. Lungi dal ripiombare nel linguaggio della metafisica, piuttosto col proposito di rinnovarla, Heidegger assegna alla parola poetica, in quanto misura del nostro dimorare, il ruolo di fondamento ontologico da cui si effonde l'evento e l'apertura dell'essere.

PAROLE CHIAVE

Conoscere; Apprendere; Linguaggio; Essere; Poesia

ABSTRACT

The purpose of this paper is to offer a contribution to the reflection on the concept of dwelling in the Martin Heidegger's meaning. This principle finds its foundation in the poetizing spirit and is developed here starting from the reference to the "poetically man dwells" of Hölderlin. The poetic element of dwelling, an essential trait of the the 'being there', according to Heidegger's

¹ Email: francescacaputo@libero.it

theory, is original experience from which it derives the invitation to a new form of thought: a “poetizing thought”. The poetic speak has its specific relevance in this direction, rising to a ‘setting-into-work’ of truth in which resounds the provenance of the difference between being and ente in the original rhythm of openness and concealment. Only man poetizing, communicator par excellence, can reach to the original dwelling and touch the divine, sacred, arranging themselves to the self-revelation of being in accordance with the image of the Quadrature (Geviert) wherein the four voices (Heaven, Earth, Divinities and Mortals) are all one shining in the sight of his say. Far from slip back into the language of metaphysics, rather with regard to renew it, Heidegger assigns to the poetic word, as a measure of our dwell, the role of ontological foundation from which pours out the event and the openness of the Being.

KEYWORDS

Know; Learning; Language; Being; Poetry

INTRODUZIONE

Nel suo itinerario teorico Heidegger farà convergere il suo discorso ontologico sull'identità tra essere e linguaggio e sulla rilevanza della poesia come condizione privilegiata per porsi in ascolto dell'essere. Il famoso distico attribuito a Friedrich Hölderlin²: «Pieno di merito, ma poeticamente, abita / l'uomo su questa terra³» («*Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt / der Mensch auf dieser Erde*») (HEIDEGGER, 2015, p. 127) che proviene dall'inno che comincia con «Nel soave azzurro brilla con il suo tetto metallico il campanile» («*In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm*») (HEIDEGGER, 2015, p. 125), viene ripreso da Heidegger, nel senso dell'esistenza dell'abitare quale «tratto fondamentale dell'esserci dell'uomo» (HEIDEGGER, 2015, p. 126) e, in modo specifico, nel senso di pensare il poetare (*Dichten*) come «l'autentico far abitare (*Wohnenlassen*)» (ibidem), come un curare, custodire e proteggere, nel modo del «coltivare-costruire» (*bauen*) (HEIDEGGER, 2015, p. 128), dal momento che abitare, infatti, indica il «soggiorno dell'uomo sulla terra, su

207

² Heidegger si riferisce qui alla poesia “Aus dem «Phaëton» von Waiblinger” (1823), trad. it. “Dal «Fetonte» di Waiblinger”. (HÖLDERLIN, 2015, p. 347).

³ Heidegger si lamenta del fatto che questo passo di Hölderlin, su cui egli ha edificato la sua concezione della poesia come fondamento dell'essere, «non è ascoltato, è ancora da pensare; di più: è lungi dall'aver fatto breccia nella nostra memoria». (HEIDEGGER, 2011, p. 176). «Che questo detto di Hölderlin non sia preso sul serio trova una sua legittimazione anche negli odierni studi hölderliniani, che lo annoverano come “dubbio”; infatti, il testo da cui è tratto non è tramandato in forma manoscritta e sta alla conclusione del romanzo *Phaeton* di Wilhelm Waiblinger, pubblicato nel 1823». (HEIDEGGER, 2011, p. 176).

“questa terra”, alla quale ogni mortale si sa affidato e dato in balia». (HEIDEGGER, 2015, p. 128).

Ebbene, nell’Heidegger della “svolta”, la parola, precisamente la poesia, si trovano a doversi confrontare con l’enorme sfida del darsi e rimettersi all’essere e alla sua parola. In quest’ottica ciascuno di noi ha la facoltà di fare grandi cose, appunto, in virtù della potenza della parola e della sua capacità di trasformare il mondo, come ha fatto, tra l’altro, emergere Hölderlin, poeta preferito di Heidegger⁴, nel suo dramma incompiuto *Der Tod des Empedokles*. (HÖLDERLIN, 1990). In questa tragedia in versi, giuntaci in versioni diverse, attraverso il ricorso a una figura della mitologia greco-classica, di cui viene raccolta una versione della tradizione che lo vuole morto suicida nell’ardente cratere dell’Etna, troviamo un appello al ritorno a quel Tutto in cui siamo immersi e che solo il poeta è in grado di esprimere e illustrare. La figura di Empedocle (V sec. a.C.), che assume in Hölderlin la veste di filosofo, poeta, sacerdote, oratore, statista, medico, racchiude il significato universale di «una forza dell’amore, che tiene stretto l’universo in saldi vincoli d’armonia» (DILTHEY, 1999, p. 426), arginando così la spaccatura creatasi nel corso della storia tra uomo e natura, tra contingente e sacro.

1. ABITARE LA PAROLA POETICA

Come si sa, con la “svolta” le riflessioni heideggeriane si realizzano in un vivo dialogo con gli antichi filosofi greci e con la voce di grandi poeti quali Omero e i tragici (Eschilo e Sofocle), Goethe, Novalis, Hebel, Trakl, George, Rilke, Hölderlin su tutti. In particolare quest’ultimo per Heidegger è stato in grado di far emergere la consapevolezza della necessità di dar voce alla verità dell’essere in forma poetica. Heidegger riprende la prospettiva sulla parola confrontandosi con Hölderlin, tra l’altro, in un testo particolarmente significativo, tratto da una celebre conferenza tenuta a Roma nel 1936: “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” (HEIDEGGER, 1994), giungendo alla conclusione che l’essenza dell’Essere trovi appunto la sua dimora più propria nella poesia. Abitare la parola poetica si delinea nitidamente dalla prospettiva della riflessione heideggeriana per assumere una funzione chiave entro la questione dell’essere. Questa categoria dell’“abitare poetico” è carica di valenza formativa per la commistione tra fantasia e realtà e per la sfida lanciata nei confronti del “pensiero calcolante”, perché è ormai il tempo di svegliarsi dal torpore di un’analisi meramente meccanica e tecnica del mondo per inebriarsi

⁴ Hölderlin è per Heidegger in un senso eminente il *poeta del poeta*, perché il suo poetare rappresenta l’essenza stessa della poesia. (HEIDEGGER, 1994, p. 42, corsivo nel testo).

della luce che promana dalla melodia della voce dell'essere. Il senso di questo essere è qualcosa di evanescente e fluttuante che solo la parola poetica può intuire, percepire e cogliere. In ciò la suggestione hölderliana è fortemente significativa perché, come fa notare Heidegger, il poetare, pur appartenendo al regno della fantasia, «non trasvola oltre la terra né va al di là di essa per abbandonarla e librarsi sopra di essa». (HEIDEGGER, 2015, p. 128). Un "abitare poetico", in tal maniera, si configura in senso pedagogico come un esercizio del pensiero con cui è possibile costruire e narrare un'identità fondata sul senso dell'appartenenza alla terra, al fine di rispondere alla domanda sul senso del mondo e su noi stessi nel mondo. Il «progetto poetico» (*dichtende*) della verità, che si pone in opera, non avviene nel vago e nell'indistinto, ma si svolge per l'umanità storica, nell'apertura di ciò in cui l'Esserci è di già gettato in quanto storico, vale a dire la terra e per un popolo storico la sua terra. (HEIDEGGER, 1984, p. 59). La terra è «fondamento autochiudentesi», fondo opaco e ascoso che custodisce, in contrapposizione a un mondo inascolto, che si apre e viene esposto. Tutto ciò che è stato donato all'uomo deve essere portato fuori dal suo fondamento occultato e fatto poggiare su di esso. In tal modo questo fondamento si presenta come «fondamento sorreggente», di modo che la produzione d'opera, in quanto rappresenta un tirar fuori di tal tipo, è un «creare-attingente (*schöpfen*)». (HEIDEGGER, 1984, p. 59). Il soggettivismo moderno ha frainteso l'idea di creatività, perché l'ha intesa come l'atto di genio di un «soggetto sovrano», mentre, al contrario, «l'instaurazione della verità è instaurazione non solo nel senso di libera donazione, ma anche nel senso di fondamento che fonda». (HEIDEGGER, 1984, p. 59). Compito del pensatore-poeta è quello di innestarsi sulla strada dell'instaurazione (*Stiftung*) della verità, instaurazione da assumere al contempo nel senso di donare, fondare, iniziare. (HEIDEGGER, 1984, p. 58). Si tratta di instaurare una vicinanza essenziale con le cose e con i fenomeni del mondo in tutta la loro ricchezza attraverso lo strumento della poesia, da non intendere semplicemente come «un ornamento che accompagna l'esserci» (HEIDEGGER, 1994, p. 51) o come nient'altro che «entusiasmo momentaneo o addirittura solo un eccitamento o un intrattenimento». (HEIDEGGER, 1994, p. 51). A livello di esperienza educativa, in quest'ottica, si conferisce rilievo al senso della vita e alla chiarificazione del compito auto-formativo della persona umana, ponendo *l'abitare poetico* come parte della nostra esperienza di conoscere, sentire, parlare e di vivere fatti e cose, di vivere storicamente nel mondo. «Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora» (HEIDEGGER, 1995, p. 31) significa che la poesia è lingua originaria che da sola può svelare l'essere. Non il linguaggio scientifico né quello della

chiacchiera, solo il linguaggio poetico è il naturale prolungamento dell'essere. «Solo dov'è linguaggio vi è mondo», vale a dire lo spazio sempre mutevole di decisioni e opere, di azioni e responsabilità, ma anche di capacità di scelta, di decadimento e confusione; «solo dov'è mondo che domina, vi è storia». (HEIDEGGER, 1994, p. 46). Sentirsi a casa «su questa terra» configura la nostra storicità, categoria quest'ultima messa in rilievo già dal primo Heidegger in riferimento alla temporalità, alla fatticità, in cui si avvera la nostra progettualità. Ma questa possibilità ontologico-temporale deve ora fondarsi essenzialmente sul linguaggio. Collimando con il mostrarsi dell'essere, il linguaggio coincide con quel Dire originario: *die Sage*⁵, inseparabile dall'*Ereignis*, «vicinanza remota» nella quale «noi, mortali, dimoriamo lungo l'intero corso della nostra vita». (HEIDEGGER, 2007, p. 203). Ciò che il poeta austriaco Georg Trakl definisce «la veneranda saga dell'azzurra sorgente» (*die ehrwürdige Sage des blauen Quells*)⁶ può rappresentare forse un modello esemplare di riferimento?. (HEIDEGGER, 2007, p. 199). La parola *Sage* (che significa saga) è intesa da Heidegger nella sua vicinanza col verbo *sagen* (dire). (HEIDEGGER 1996, p. 44). Heidegger riconduce quest'espressione al mito, parola che sta a indicare «la parola che dice (*das sagende Wort*)». (HEIDEGGER 1996, p. 44). Il presentarsi originario dell'essere risiede in questo dire originario: «Dire (*sagen*) è per i greci: render manifesto, far apparire, quindi l'apparire e nell'apparire, nella sua epifania, ciò che sussiste (*das Wesende*)». (HEIDEGGER 1996, p. 44). Di contro alla contaminazione tutta metafisica a considerare il linguaggio come uno strumento per esercitare la signoria sulle cose, Heidegger realizza una configurazione linguistica che gioca sull'effetto vivo e penetrante della poesia. L'ascoltare la parola dei poeti è per lui ascolto della verità dell'essere. Ne consegue un processo di pensiero che ha il suo fondamento nell'*a-letheia*, cioè nell'uscita dal nascondimento. Attraverso la poesia si apre, cioè, la prospettiva di un pensiero meditante, aperto al mistero dell'alterità, alla prospettiva della differenza, alla cura e alla difesa della terra. La complessità dell'essere e delle cose non è un sottofondo che possiamo dedurre con mezzi scientifici, ma una sorgente di originaria apertura che viene verso di noi, pastori dell'essere, in tutta la sua originaria intensità attraverso un sentire impregnato di senso che solo poeti e artisti sanno portare a espressione. Come canta Hölderlin nella

⁵ «Ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario (*die Sage*) in quanto Mostrare (*die Zeige*)». (HEIDEGGER, 2007, p. 199, corsivo nel testo). «Seguendo l'uso più antico della parola, noi intendiamo la *Sage* sulla base del *Sagen* (dire) in quanto *Zeigen* (mostrare) e, per denominare la *Sage*, in quanto su di essa poggia l'essere del linguaggio nella sua totalità, useremo un termine antico, ben documentato, caduto però in disuso: *die Zeige*».

⁶ Heidegger si riferisce qui al poema in prosa di Trakl, "Traum und Umnachtung" (1914). (TRAKL 2016, p. 86).

lirica "Patmos" (l'isola del mito di Oreste e dell'*Apocalisse* dell'apostolo Giovanni): «È vicino / e difficile da comprendere il Dio» («*Nah ist / und schwer zu fassen der Gott*») (HÖLDERLIN, 2015, p. 314-315), compito del poeta è rendersi disponibili al sacro nell'epoca della sua mancanza. Il che vuol dire che la verità si colloca in un sostrato di vita primordiale, primigenio, che sopravvive in forma nascosta e che nella sua offerta, nel suo donarsi, bisogna disoccultare e illuminare. Nell'epoca della tecnica, l'im-posizione (*Ge-stell*) «maschera il risplendere e il vigere della verità». (HEIDEGGER, 2015, p. 21). Heidegger suggerisce di pensare l'im-posizione nel senso di destino e pericolo: *Geschick und Gefahr*. (HEIDEGGER, 2015, p. 21). Il pericolo per l'uomo non scaturisce dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere conseguenze mortali, bensì dal dominio della *Ge-stell* che vieta all'uomo la possibilità di ritornare a un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale (HEIDEGGER, 2015, p. 21). In tempi più recenti, il pericolo, per esempio, viene dal credere che anche la cosiddetta informatizzazione della società sia opera dell'identità, non della differenza. (PERNIOLA, 1988, p. 45). Come dice Holderlin: «Ma là dove c'è il pericolo, cresce / anche ciò che salva» («*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*»), il che significa, per l'appunto, secondo l'interpretazione di Heidegger, che «l'essenza della tecnica alberghi in sé la crescita di ciò che salva». (HEIDEGGER, 2015, p. 22). La salvezza riposa nel risalimento all'esperienza originaria della verità dell'essere che si dà all'uomo come un dono in cui il pensare diventa anche un ringraziare. Il decadimento della filosofia a metafisica, conduce a guardare al campo del pensiero e della poesia, al di fuori della determinazione calcolante, e risalire così al mistero dell'essere, tenendosi in aspettazione dell'ultimo Dio (*Der letzte Gott*), il totalmente altro «rispetto agli dèi già stati, specie rispetto al Dio cristiano». (HEIDEGGER 2007, p. 395). Nella terra del tramonto, l'Occidente, dobbiamo disporci nell'attesa: «Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)». (HEIDEGGER 1987, p. 136).

211

2. DISCHIUDERE CIÒ CHE È CHIUSO

Nell'elegia "Pane e Vino" ("Brod und Wein"), scritta nel 1801, tra le poesie di Hölderlin che Heidegger commenta in una celebre conferenza del 1926 insieme ad altre di Rilke, si parla di una notte del mondo caratterizzata dalla dipartita degli dèi da questa terra. (HEIDEGGER, 1984, p. 247). La notte del

mondo, come spiega Heidegger, ha disteso le sue tenebre e ormai il tempo di cui facciamo parte è caratterizzato dalla «mancanza di Dio». (HEIDEGGER, 1984, p. 247). La domanda di Hölderlin posta nell'elegia: «Perché i poeti nel tempo della povertà?» sollecita un ritorno degli dèi. «La mancanza di Dio – commenta Heidegger – significa che non c'è più nessun Dio che raccolga in sé, visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in essa». (HEIDEGGER, 1984, p. 247). La mancanza determinata dalla fuga degli dèi, pone gli uomini sul fondo dell'abisso, gli dèi fuggono perché «viene meno al mondo ogni fondamento che fondi». (HEIDEGGER, 1984, p. 248). Il libero disfrenarsi del pensiero calcolante, conseguenza di una esaltazione febbrile di certi motivi del pensiero positivistico, si pone al centro di questo tempo della povertà che ha annullato l'Essere liquidandolo come fenomeno astratto. Il motivo vero della sconfitta del nostro tempo è, appunto, questo ritrarsi dall'Essere. A questa perdita vuole reagire Heidegger meditando a partire dalla domanda di Hölderlin. L'incanto della "poesia pensante" (*denkende Dichtung*) si compie nel passaggio al "pensare poetante" (*dichtendes Denken*). (HEIDEGGER, 1984, p. 251). L'uomo poeta s'addentra nei sentieri dell'Essere, affidandosi alle sue tracce, nella strada del bosco⁷ (metafora del mistero e della ricerca dell'essere), nella fusione tra il pensare e il ringraziare attraverso il ritmo incessante e perpetuamente creatore della natura, e quest'uomo pensante e poeta s'avvede al contempo dell'intima connivenza di illuminazione e ombra, di una dimensione, cioè, in cui si attua la presenza e l'assenza nel gioco del sottrarsi e concedersi. L'uomo pensatore e poeta si cala nelle cose intento ad accoglierne illuminazioni e ombre. In questo cammino fatto di tracce, segnava (HEIDEGGER, 1987), si definisce un flusso continuo di metamorfosi e di incompiutezza. Abbiamo sempre a che fare con le cose e con il loro manifestarsi attraverso il «fare esperienza», che in definitiva è un apprendere e un conoscere:

Fare esperienza di qualcosa significa: lungo il cammino, per strada, raggiungere qualcosa. Fare esperienza di qualcosa significa: che quel qualche cosa al quale giungiamo, mentre siamo in cammino per raggiungerlo, proprio esso ci

⁷ Tornano alla mente anche i «chiari del bosco» di Zambrano (ZAMBRANO, 2004), piccole radure che ne spezzano l'oscurità e che si pongono come inattese scoperte che racchiudono in sé frammenti dei registri più profondi dell'essere. Secondo Cacciari il «claro» di Zambrano non rende l'idea della *Lichtung* heideggeriana, anche se questa si presenta come il sentiero che conduce «al chiaro». Per la Zambrano nel bosco che include il «claro» non appaiono che *veredas*, fili di luce traccianti, repentini, istantanei segnali nell'ombra, incatturabili istanti. (CACCIARI, 2005, p. 127).

sopraggiunge, ci colpisce, ci pretende in quanto ci trasforma secondo se stesso. (HEIDEGGER, 2007, p. 141).

Questa situazione non è nulla di soggettivo o di intimo. Tale problematica viene delineata in modo eloquente per esempio in riferimento a Hegel. Quest'ultimo, secondo Heidegger, intende l'esperienza quale modo «che designa l'essere in quanto è inteso a partire dall'ente in quanto tale» (HEIDEGGER, 1984, p. 164), ed è perciò definibile come la «soggettività del soggetto» (HEIDEGGER, 1984, p. 164), per cui esperienza è «ciò che, nella parola coscienza (esser-cosciente), è espresso dall' "essere"». Fenomenologia per Hegel è il "modo" in cui lo spirito stesso è. (HEIDEGGER, 2000). Hegel non intende l'esperienza dialetticamente, ma comprende il dialettico in riferimento all'essenza dell'esperienza; il momento determinante e fondamentale dell'esperienza è quello per cui in essa fluisce alla coscienza il nuovo vero oggetto: ciò che conta, secondo questa visione, è l'ergersi del nuovo oggetto come matrice della verità e non la constatazione di un oggetto in quanto oggetto che fronteggia il conoscere. (HEIDEGGER, 1984, p. 168). Secondo la lettura di Heidegger, Hegel avrebbe in tal modo obliato la differenza. Per Heidegger, usando come lui stesso ammette una definizione provvisoria, «la cosa del pensiero è la differenza *in quanto* differenza» (HEIDEGGER, 2009, p. 60), mentre in Hegel «la cosa del pensiero (*Denken*) è il pensiero (*Gedanke*) in quanto concetto assoluto» (HEIDEGGER, 2009, p. 60). In relazione al rapporto con la tradizione filosofica, per Hegel è importante «accedere alla forza e all'ambito di ciò che è stato pensato dai pensatori precedenti» (HEIDEGGER, 2009, p. 60), mentre il tentativo di Heidegger consiste nel cercare la "forza" non «in ciò che è già stato pensato, bensì in un non-pensato a partire dal quale il pensato riceve il suo spazio essenziale» (HEIDEGGER, 2009, p. 62). Inoltre, per Hegel il confronto con la storia filosofica precedente avviene sotto il segno del superamento (*Aufhebung*) (HEIDEGGER, 2009, p. 62), per Heidegger ha, invece, il tratto del passo indietro (*Schritt zurück*) (HEIDEGGER, 2009, p. 63): il superamento in senso hegeliano porta a un concetto di verità pensata in termini assoluti «nel senso della certezza pienamente dispiegata del sapere che sa se stesso» (HEIDEGGER, 2009, p. 63), mentre il passo indietro, proposto da Heidegger, designa il campo fin qui tralasciato «a partire dal quale soltanto l'essenza della verità diventa degna di essere pensata». (HEIDEGGER, 2009, p. 63). Di qui la necessità per Heidegger di un «tempo del pensiero», di contro a quello del calcolo e della pianificazione ovunque imperante, nel senso di un rivolgersi «al già pensato» grazie a cui siamo assunti in vista di «ciò che è ancora da pensare». (HEIDEGGER, 2009, p. 51). Riflettendo sulla dimenticanza

della differenza, Heidegger individua la problematicità nel linguaggio proveniente dall'essenza metafisica delle nostre lingue occidentali, le quali, ciascuna in modo diverso, sono appunto lingue del pensiero metafisico. (HEIDEGGER, 2009, p. 97). Ecco perché Heidegger postula la necessità di una pratica della filosofia che «in quanto pensiero, sia il libero lasciarsi coinvolgere, che si compie spontaneamente da sé, nell'ente in quanto tale». (HEIDEGGER, 2009, p. 72). In questo senso essenziale per Heidegger è quello stato di disponibilità, l'andare incontro alle cose, il porgersi in accoglienza nella forma della *Gelassenheit*. Cosa e mondo non sfuggono mai alla differenza come evoca una famosa poesia di Trakl, analizzata da Heidegger, dal titolo: "Una sera d'inverno" ("Ein Winterabend"):

Quando la neve cade alla finestra, / a lungo risuona la campana
della sera, / per molti la tavola è pronta / e la casa è tutta in
ordine. // Alcuni nel loro errare / giungono alla porta per
oscuri sentieri. / Aureo fiorisce l'albero delle grazie / dalla
fresca linfa della terra. // Silenzioso entra il viandante; / il
dolore ha pietrificato la soglia. / Là risplende in pura luce /
sopra la tavola pane e vino. (TRAKL apud HEIDEGGER, 2007,
p. 31).

Nella lettera a Karl Kraus del 13 dicembre 1913, come ci informa Heidegger, si trova la prima stesura di questa poesia dove i due ultimi versi della seconda e della terza strofa differiscono decisamente:

La sua ferita piena di grazie / lenisce la dolce forza dell'amore.
// Oh, nuda sofferenza dell'uomo! / Colui che, muto, ha
lottato con gli angeli, / domato dal sacro dolore, tende
silenziosamente la mano / verso il pane e il vino del Signore.
(TRAKL apud HEIDEGGER, 2007, p. 31-32).

Come suggerisce il commento della poesia da parte di Heidegger, di seguito esplicitato, la prima strofa nomina le cose e le esorta a essere tali per gli uomini, dice loro di venire; un tal dire le chiama presso (alla presenza) e lontano (all'assenza), le invita e al tempo stesso spinge verso le cose, affidandole al mondo da cui si palesano. Le cose che la poesia nomina raccolgono attorno a sé cielo e terra, mortali e divini. Le quattro voci formano nella loro connessione una unità fondamentale. Le cose mantengono presso di sé il quadrato dei quattro. La seconda strofa anch'essa chiama, ma si rivolge ai mortali: «Alcuni nel loro errare...». Non tutti i mortali son qui chiamati né i molti, ma soltanto alcuni, vale a dire quelli che camminano per oscuri sentieri.

Proprio di questi mortali è l'arrivare a conoscere il morire come cammino verso la morte nella quale si condensa il massimo nascondimento dell'essere. La morte è al di là di ogni morire. Quelli che sono in cammino devono giungere a casa e desco errando attraverso l'oscurità dei loro sentieri e lo devono fare non solo per se stessi ma per i molti. La seconda strofa inizia chiamando alcuni dei mortali i quali nominano, quasi come nella prima strofa ma in ordine contrario, le cose: la porta, gli oscuri sentieri. Solo gli altri due versi della seconda strofa chiamano il mondo e, quindi, entra in campo qualcosa del tutto diverso. «Aureo fiorisce l'albero delle grazie / dalla fresca linfa della terra»: l'albero ha le sue radici, è aggrappato alla terra, esso cresce, giungendo alla fioritura che si apre alla benedizione del cielo. L'albero si eleva partecipando all'ebbrezza del fiorire e della sobrietà del nutrimento offertogli dai succhi della terra. Nel dorato fiorire dell'albero, che giunge come dono gratuito, sono presenti, con la loro maestosità, terra e cielo, divini e mortali. Il loro unitario quadrato è il mondo inteso non in senso metafisico. Il terzo e il quarto verso della seconda strofa chiamano l'albero delle grazie e dicono al mondo di venire; chiamano il quadrato (appunto il mondo) a sé e ciò facendo additano al mondo le cose. L'albero delle grazie è definito aureo. Il termine chiama in causa una poesia di Pindaro (Isthm. V) dove aureo è ciò che penetra di luce tutto. Lo splendore dell'oro riceve presso di sé e sorveglia con attenzione e cura nel disvelamento del suo apparire tutto ciò che è presente. Come il chiamare, che nomina le cose, chiama presso e rimanda lontano, così il dire, che nomina il mondo, è pura offerta a questo di farsi al tempo stesso vicino e lontano. Esso consegna il mondo alle cose e insieme accoglie e custodisce le cose nello splendore del mondo. Il mondo concede alle cose la loro essenza, le cose fanno essere il mondo, il mondo consente le cose. Mondo e cose si compenetrano vicendevolmente, non sono realtà che stanno l'una accanto all'altra, ma passano attraverso una linea mediana che è l'intimità. Per indicare tale linea, la lingua tedesca usa *das Zwischen* (il fra, il frammezzo), la lingua latina *inter* a cui corrisponde il tedesco *unter*. L'intimità di mondo e cosa non è fusione, ma sta nello stacco (*Schied*) del frammezzo, nella dif-ferenza (*Unter-Schied*). Il termine dif-ferenza non è qui usato secondo l'uso corrente e abituale, ma nel senso di linea mediana che porta il mondo al suo esser mondo e le cose al loro esser cose. Li porta a compimento l'uno verso l'altro. La differenza non è né distinzione né relazione, ma sempre la dimensione del mondo e delle cose, la misura in cui mondo e cosa realizzano la loro essenza. Nella prima strofa l'invito è rivolto alle cose che, in quanto se stesse, generano il mondo; nella seconda al mondo che, in quanto se stesso, consente le cose; e nella terza l'invito è alla linea di frammezzo tra mondo e cosa: a ciò che fonda e compie l'unità. Perciò il chiamare della terza

strofa ha un accento più deciso: «Silenzioso entra il viandante». Il verso non dice dove entra, ma chiama al silenzio il viandante. Il silenzio governa la soglia. Questa compare in modo improvviso e sorprendente: «Il dolore ha pietrificato la soglia». La “soglia” sta per conciliazione tra esterno e interno, mentre il termine “dolore” indica la differenza stessa in quanto è ciò che spezza e divide, ma in modo tale da attirare a sé e raccogliere in sé. Si parla non nel presente, tuttavia non si nomina un passato, ma qualche cosa che è, essendo già stato. Lo soglia è nell’esser stato di quel pietrificarsi. La soglia è dura perché il dolore l’ha pietrificata e permane nella soglia. Il dolore è la differenza stessa; è l’intimità della differenza di mondo e cosa; esso non va concepito antropologicamente o psicologicamente. La pura luce splende sulla soglia, nel dolore che fonde e compone. Schiarito il mondo attraverso la cesura della differenza, anche pane e vino pervengono al loro splendore. Le cose magnificate risplendono nella semplicità della loro essenza di cose. Pane e vino sono i frutti del cielo e della terra, donati dai divini ai mortali. Pane e vino adunano presso di sé questi quattro dalla semplicità del quadrato. La terza strofa chiama mondo e cose nella linea in cui si compenetrano: ciò che li connette è il dolore. La terza strofa raffigura l’autentico chiamare dal senso della differenza e chiamare è l’essenza del parlare. Questo è il parlare del linguaggio. Il linguaggio parla dicendo a quel che chiama, cosa-mondo e mondo-cosa, di venire nel frammezzo della differenza. La parola pura del parlare mortale è la parola della poesia. L’autentica poesia non è mai un modo più elevato (*melos*) della lingua quotidiana, ma al contrario il parlare quotidiano è una poesia dimenticata e logorata nella quale a stento è dato percepire il suono di un autentico chiamare. L’interno legame del parlare umano può essere solo la melodia (il *melos*) nel cui domino il parlare del linguaggio, il suono della quiete della differenza, riporta con la chiamata della differenza i mortali. Il modo con cui i mortali, quando la differenza li chiama a sé, a loro volta parlano è il corrispondere. Il parlare mortale presuppone l’ascolto della chiamata. I mortali parlano in quanto ascoltano. Il corrispondere è anche un recepire e rispondere, ma soprattutto ascoltare e l’ascoltare è legato alla chiamata della quiete. Ogni autentico ascoltare è concentrazione perché l’ascoltare è permanere nel dominio del suono della quiete. È necessario imparare a dimorare nel parlare del linguaggio e per far ciò è necessario un continuo esame di se stessi per vedere se e fino a che punto siamo capaci di un autentico corrispondere, poiché l’uomo parla soltanto in quanto corrisponde al linguaggio; il linguaggio parla; il suo parlare parla per noi nella parola detta. Il miracolo è compiuto dalla poesia che ridona alle pupille offuscate dall’abitudine e dalle convenzioni una nuova e più autentica capacità di vedere col riflettere il primigenio stupore con cui guardiamo per la prima volta le cose e il mondo in una sorta di comunione estatica. Nell’inno incompiuto

"Mnemosyne" (dea greca del ricordo e della memoria, figlia del Cielo e della Terra, figura importante nelle tradizioni mistiche orfiche, in cui si ergeva come controparte di Lete, dea della dimenticanza e dell'oblio), Hölderlin dice: "...Non tutto / è ai Celesti possibile. Più presto giungono infatti / i mortali in fondo all'abisso. / Ma così avviene per essi la svolta. / Lungo è il tempo, ma si attua / il Vero". (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 1984, p. 248).

Ciò vuol dire che solo ai mortali è dato raggiungere l'abisso più velocemente degli dèi. Lungo è il tempo della povertà ed esso perdurerà fino a che i mortali non realizzeranno la svolta lasciandosi destare dalle tracce degli dèi fuggiti. La familiarità con la quale Heidegger parla degli dèi può suscitare la sensazione di un neo-paganesimo o neo-politeismo; «quest'ultima espressione è certamente inadeguata poiché "gli dèi" non è un vero e proprio plurale (come in Esiodo) ma un collettivo generico (come in molte espressioni di Omero)». (COSTA, 1974, p. 435).

Il segno, la traccia, indicata da Hölderlin «ai privi di Dio», è data dall'appartenenza reciproca originaria di Cielo e Terra, luogo di unione di uomini e dei, custodita da Dioniso, dio del vino, nella vite e nel suo frutto. (HEIDEGGER, 1984, p. 249). *Mnemosyne*, la figlia del cielo e della terra, come sposa di Zeus, diviene in nove notti la madre delle Muse: teatro, musica, danza, poesia, nascono dal suo grembo, dalla memoria. (HEIDEGGER, 1996, p. 44). La parola greca *Mnemosyne* può tradursi in tedesco con il neutro *das Gedächtnis*, memoria. (HEIDEGGER, 1996, p. 43). Kant, ci ricorda Heidegger, preferisce usare sia la forma femminile che quella neutra per la parola *Erkenntnis*. Nel caso di *Mnemosyne* è lecito restare fedeli al femminile greco traducendo con *die Gedächtnis* (HEIDEGGER, 1996, p. 44). Ebbene questa parola ha un significato diverso da quello di cui parla la psicologia quale semplice modo di preservare la rappresentazione del passato (HEIDEGGER, 1996, p. 44-45). «Memoria è il raccoglimento del pensiero volto all'indietro (*Andenken*)» (HEIDEGGER, 1996, p. 45) e questo pensiero si volge verso «ciò che va pensato» e costituisce il fondo da cui scaturisce la poesia. (HEIDEGGER, 1996, p. 45). «La poesia è quindi il corso delle acque che a volte scorre all'indietro, verso la sorgente, verso il pensiero come pensiero che si volge all'indietro». (HEIDEGGER, 1996, p. 45). Tutto ciò che prende forma di poesia, si determina dal pensato (*An-dacht*) del pensiero che guarda indietro. (HEIDEGGER, 1996, p. 45). Al riguardo Heidegger cita il seguente verso da "Mnemosyne": «Un segno noi siamo, che nulla indica» («*Ein Zeichen sind wir, deutungslos*») (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 1996, p. 43). Il ridurre l'uomo a segno è la definizione di una situazione di esilio e di perdita d'identità. In tale contesto Heidegger mette in evidenza che il carattere centrale del pensiero dell'uomo non è il dimostrare

(*Beweisen*) ma l'additare (*Weisen*): «Questo additare (*Weisen*) è la nostra essenza (*Wesen*)» (HEIDEGGER, 2015). L'uomo nel suo cammino verso ciò che si sottrae è colui che indica il sottrarsi e in ciò risiede la sua autenticità. (HEIDEGGER, 1996, p. 43). Abitare la terra in senso puro è l'annuncio del destino che scorre nei versi di Hölderlin e attorno a cui ruota la domanda su cosa significhi pensare. Di fronte a un pensiero metafisico che ha dimenticato il senso dell'Essere, la soluzione prospettata da Heidegger è il pensiero emblemizzato nella figura di *Mnemosyne*, quindi un "pensiero rammemorante" (*Andenken*) o "poetante", profondo e originario, che consiste nell'averne memoria. Il declino dell'Essere ridotto a subire il dominio dell'ente, secondo Heidegger, in Occidente è cresciuto esponenzialmente. È necessario perciò riflettere su quella differenza tra essere e ente che sembra risuonare nel detto di Anassimandro la cui versione abituale riportata nel saggio di Heidegger del 1946 recita: «Là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità».

Esse debbono infatti fare ammenda ed esser giudicate per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo». (HEIDEGGER, 1984, p. 299). Il detto, nell'interpretazione heideggeriana, rappresenta il singolare vestigio della concettualità filosofica degli inizi, appartiene cioè «all'aurora del primo mattino della terra-della-sera, dell'Occidente» (HEIDEGGER, 1984, p. 304), un tempo caratterizzato da una descrizione dell'essenza dell'essere, che la metafisica occidentale ha poi confinato nell'oblio. Secondo Heidegger, il detto parla dell'ente e del molteplice dell'ente. (HEIDEGGER, 1984, p. 308). Enti non sono solo i "fusei onta" di Aristotele e Teofrasto, ma il molteplice degli enti fa sì che essi non comprendano soltanto le 'cose di natura', ma anche gli uomini e le cose da essi prodotte, nonché situazioni e circostanze derivanti dal fare e tralasciare umani, anche le cose demoniche e divine. (HEIDEGGER, 1984, p. 308). C'è poi un ulteriore significato che si deve ricavare dal detto, vale a dire che quando si parla dell'ente si nomina al contempo l'essere dell'ente, come del resto aveva già sottolineato Nietzsche in un appunto denominato "Ricapitolazione": «Imprimere al divenire il carattere dell'essere, questa è la suprema volontà di potenza»; l'essere di cui Nietzsche parla qui è "l'eterno ritorno dell'eguale". (HEIDEGGER, 1984, p. 310).

Ma c'è un altro aspetto da tener presente e precisamente quella qualità che inerte alla verità dell'essere, cioè l'*a-lètheia* (da *lèthèyin*, velare, nascondere, preceduto dall'*a* privativo), cioè il non-nascondimento dell'ente, che Heidegger assume come esperienza iniziale dell'essere che riconduce ai primi filosofi greci tra i quali Anassimandro e che interpreta nell'orizzonte del *Da-sein* come disoccultamento e occultamento. Il significato di *ta onta*, nel quadro del detto, viene spiegato tra l'altro in rinvio a Omero e al primo libro dell'Iliade,

precisamente al passo iniziale in cui Achille sollecita il veggente Calcante affinché sveli il motivo della collera degli dèi nei confronti dell'esercito greco nel cui campo da nove giorni imperversa la peste mandata da Apollo. Questo il passo a cui si riferisce Heidegger tradotto dal greco da Voss:

...si alzò nuovamente / Calcante il Testoride, il più saggio di tutti gli àuguri, / che conosceva ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu, / e che già aveva condotto dinanzi a Troia le prore achee / per la divinazione donatagli da Febo Apollo. (HEIDEGGER, 1984, p. 321-322).

Calcante viene presentato da Omero come il veggente, colui che può vedere anticipatamente tre cose: l'ente; il diveniente-ente; il già-ente. (HEIDEGGER, 1984, p. 322). In definitiva il veggente è similmente al pastore dell'essere, colui che vede in anticipo rispetto a ciò che è presente (*an-west*) nella luce che rischiara il suo vedere e ciò che è visto da un tale vedere non è altro che l'essente-presente nel non-esser-nascosto. (HEIDEGGER, 1984, p. 322). In questo modo:

219

...all'aurora del pensiero, "essere" significa l'esser-presente, nel senso del raccoglimento illuminante-custodente che costituisce il *Logos*. Il *Logos* (*legein*, raccogliere, riunire), è concepito a partire dalla *Alètheia*, il custodimento disvelante. Nella essenza contrastante di essa si nasconde l'essenza pensata di Eris e Moira, nomi coi quali è anche designata la *Fùsis*. (HEIDEGGER, 1984, p. 328).

Ma di quale ingiustizia sono portatori gli enti che li riduce alla rovina e per colpa della quale devono pagare il fio? La risposta di Heidegger è che l'ingiustizia è data dalla non-connessione per la quale «il via via soggiornante si risolve nella sconconnessione del soggiornare» (HEIDEGGER, 1984, p. 332). C'è, quindi, uno slegamento, una discordanza tra gli enti e la *fùsis* e tra gli enti tra loro; purtuttavia si lasciano appartenere alla *fùsis* e tra loro secondo l'accordo e la cura riguardosa, per cui il detto suonerebbe:

...lungo il mantenimento; essi lasciano infatti appartenere l'accordo e quindi anche la cura-riguardosa dell'uno per l'altro (nella risoluzione) del disaccordo. (HEIDEGGER, 1984, p. 347).

Sicché esser-presente ed essente-presente non risultano distinti, ma cade nell'oblio l'essenza dell'esser-presente e con essa la differenza tra esser-presente ed essente-presente: «L'oblio dell'essere è l'oblio della differenza fra l'essere e l'ente». (HEIDEGGER, 1984, p. 340).

Ma l'oblio della differenza non è, spiega Heidegger, «la conseguenza di una negligenza del pensiero», ma appartiene al «destino dell'essere (*geschick des Seins*)» (HEIDEGGER, 1984), che è questo svelarsi negli enti nascondendosi dietro di essi, per cui l'oblio di questa differenza non è in realtà una mancanza ma «l'evento più ricco e più ampio in cui ha luogo e si decide la storia occidentale del mondo: l'evento della metafisica» (HEIDEGGER, 1984). E proprio a rinnovare la metafisica mira Heidegger in rinvio agli stimoli provenienti dalla filosofia presocratica.

Georg Trakl, il poeta della dipartenza, del destino ineluttabile di *Abendland*, in un verso della poesia "Frühling der Seele" ("Primavera dell'anima") dice: «È l'anima straniera sulla terra» (*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*). (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 47-48). Per Heidegger qui l'anima è "cosa straniera", destinata a un sentiero che non conduce né alla catastrofe né al semplice dileguarsi nel decadimento, bensì al tramonto. Tale tramonto si modella intorno alla potenza di quella morte di cui è morto, per primo, colui che è morto nel mattino, a cui segue nella morte il fratello e il seguirlo è canto. (TRAKL, apud HEIDEGGER, 1953, p. 79). L'amico che segue lo straniero, raggiungendo la morte, sosta nella notte spirituale degli anni della dipartenza e il suo canto è quello di un "merlo prigioniero". (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 79). Il merlo, l'uccello che chiama Elis nel tramonto, è l'aerea voce di colui che è simile al morto (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 79). Esso è intrappolato nella solitudine dei passi dorati che fanno riscontro al viaggio della barca d'oro sulla quale il cuore di Elis attraversa il lago stellato della notte azzurra, indicando così all'anima la via del suo vero essere. (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 79). Ciò che è straniero cammina, avanzando, ma non erra senza destinazione, l'anima cerca la terra non la fugge: proprio nell'essere in cammino alla ricerca della terra, per potervi poeticamente costruire e dimorare l'anima realizza la propria essenza. (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 48). Ciò significa per Heidegger incamminarsi verso un luogo (*Ort*), inteso come «quel che riunisce, trae a sé, custodisce ciò che a sé ha tratto, non però al modo di uno scrigno, bensì in maniera da penetrare della sua propria luce, dandogli solo così la possibilità di dispiegarsi nel suo vero essere». (TRAKL apud HEIDEGGER, 1953, p. 45). Darsi alla parola dell'essere implica il disporsi ad accogliere un appello in cui l'ascoltare è un appartenere. «Dobbiamo metterci all'ascolto di ciò a cui noi stessi apparteniamo, anche se la meditazione si domanda se noi in generale abbiamo ancora un luogo di appartenenza». (HEIDEGGER, 2007, p. 32). Allora a cosa apparteniamo? È nell'arte che l'ultimo

Heidegger trova la risposta. Nell'opera d'arte emerge la presenza simultanea di occultamento e autodispiegamento della verità; è l'arte che dispone il rapporto dialettico di chiusura e dischiudimento. Heidegger prende come esempio, tra l'altro, a mo' di esempio un'opera che non fa parte dell'arte raffigurativa: un tempio greco. (HEIDEGGER, 1984, p. 27). Il tempio è radicato nella terra, letteralmente nelle parole di Heidegger: «La terra è ciò in cui il sorgere riconduce, come tale, tutto ciò che sorge come nel proprio nascondimento protettivo. In ciò che sorge è-presente la Terra come la nascondente-proteggente». (HEIDEGGER, 1984, p. 28). Il tempio è al contempo luogo di apertura e chiusura, «lo splendore e la luminosità della pietra, che essa sembra ricevere in dono dal sole, fanno apparire la luce del giorno, l'immensità del cielo, l'oscurità della notte» (HEIDEGGER, 1984, p. 27), cosicché il tempio si pone nel framezzo tra cielo (apertura) e terra (chiusura). Un fatto importante è che la terra non solo consente di considerare la dimensione del dischiudimento, ma di più mette in luce la salvaguardia di ciò che le è proprio, dimensione questa che incanala verso l'appartenenza. Le scarpe di Van Gogh su cui Heidegger si sofferma nel suo saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes* sono l'esempio di questo andare verso il cuore delle cose in quanto mezzi attraverso i quali ci inseriamo nel nostro quotidiano stare nel mondo. (HEIDEGGER, 1984, p. 41). La tecnica ha allontanato sempre più l'uomo dalla terra (HEIDEGGER, 1987, p. 134), la via indicata da Heidegger del ritrovare la vicinanza dell'essere, dell'aprirsi all'essere nel senso di udibilità del suo linguaggio, è l'unica possibilità per l'uomo di ritrovare se stesso, il suo *Wesen*, e arrestare così la volontà di potenza sugli enti e l'oblio dell'essere. Il linguaggio stesso diviene per Heidegger il sacrario, la dimora dell'essere, e perciò noi non lo possiamo comprendere, ma solo sentire e udire. In tale compito ci aiutano i versi dei poeti i quali si pongono sulla scia della concezione dell'uomo quale pastore dell'essere (HEIDEGGER, 1995, p. 73) che si prende cura e si pone in ascolto delle parole dell'Essere. Heidegger parla dell'arte in termini di poesia rinvenendo la radice del termine nel greco *poiesis*, fare o produrre, infatti nel verso hölderliniano citato all'inizio: "Poeticamente abita l'uomo su questa terra", affiora la sublimazione della poesia capace di sollevare fino all'essere, il soggiornare poetico dei mortali quaggiù sulla terra "sotto il cielo", davanti ai divini: un soggiornare, meditativo e assorto, una folgorazione lirica donde emergono illuminazione e compartecipazione al ritmo sotteso alle forme dell'esperienza quotidiana dell'uomo e al ritrarsi e dispiegarsi del sacro. Il poetare – infatti – è l'originario far-abitare in cui accade l'autentico coltivare-costruire perché i poeti «prendono la misura per l'architettonica, per la disposizione strutturata dell'abitare». (HEIDEGGER, 2015, p. 136). Questo

motivo dell'abitare evidenzia una considerazione dell'essere come evento (*Ereignis*) condensato in quattro direzioni: terra e cielo, divini e mortali. Si tratta della concezione dell'evento come Quadratura (*Geviert*, alla lettera: "quadrato"), ovvero nel gioco con cui i Quattro (Terra e Cielo, Divini e Mortali) si mantengono nella reciproca appartenenza, pur conservando la propria libertà. (HEIDEGGER, 2015, p. 119). Nella conferenza "Terra e cielo di Hölderlin" (*Hölderlins Erde und Himmel*) Heidegger scrive in proposito:

Sono quattro le voci che risuonano: il cielo, la terra, l'uomo, il dio. In queste quattro voci il destino raccoglie l'intero rapporto infinito. Ma nessuno dei Quattro sta e va per conto suo, in modo unilaterale. Nessuno è, in tal senso, finito. Nessuno è senza gli altri. Essi si tengono, *in-finiti*, gli uni agli altri, sono ciò che sono a partire dal rapporto *in-finito*, sono quest'intero stesso. (HEIDEGGER, 1994, p. 203-204).

A conciliare e a raccogliere nella intimità la finta disarmonia delle quattro voci del *Geviert* è la *Poesia*. Solo l'uomo poetante può arrivare all'originario abitare:

L'uomo che abita poeticamente conduce tutto ciò che appare e risplende, terra e cielo e il sacro, su quella scena stabile di per sé che conserva tutto in verità, lo conduce, nella struttura dell'opera, a uno stare sicuro. (HEIDEGGER, 1994, p. 194-195).

Commentando alcuni versi di Hölderlin dalla poesia "Was ist Gott?" ("Cos'è Dio?"): "Quanto più è / invisibile, si adatta in ciò che è straniero" (*Jemehr ist eins / Unsichtbar schickt es sich in Fremdes*) (HÖLDERLIN, 2015), Heidegger precisa quanto segue:

Convieni: cioè si conforma e si porta in ciò che è estraneo. È per questo che il chiamare guardando dei cantori non può scorgere con lo sguardo il volto stesso del dio. Il cantore è cieco. Il dio dispiega la sua presenza solo in quanto si nasconde. È per questo che la maniera in cui il cantore cieco dice il dio, nel canto, deve essere un'arte che gli copre le ciglia degli occhi. Il pensiero che il poetare del cantore forma appartiene alla forma sacra, cioè alla veduta del sacro che nasconde il dio. [...] Il dio si mostra 'ogni giorno' e 'tutt'intorno' convenendo nel nascondimento per lo sguardo che chiama: ecco ciò che ha di meraviglioso *questa* voce del destino. (HEIDEGGER, 2015, p. 203).

Il dono del sacro si rende riconoscibile agli uomini attraverso la mediazione della parola (HEIDEGGER, 1994, p. 92) sulla scorta di Hölderlin che nella poesia "Wie wenn am Feiertage...", "Come quando al dì di festa..." ha sentenziato: "Trepidavo in attesa e lo vidi venire, / e ciò che vidi, il sacro, sia la mia parola» (*Ich harrt und sah es kommen, / und was ich sah, das Heilige sei mein Wort*)" (HEIDEGGER, 1994, p. 60-61). Solo dove c'è linguaggio c'è il mondo e solo dove c'è il mondo c'è la storia (HEIDEGGER, 1994, p. 46), dice Heidegger e c'è ancora Hölderlin a ricordare: "Ma ciò che resta, lo istituiscono i poeti" (*Was bleibt aber, stiften die Dichter*), ultimo verso dell'inno "Andenken", "Rammemorazione" (apud HEIDEGGER, 1994, p. 100).

CONCLUSIONI

La poesia è conferimento e donazione di senso, vale a dire fondazione dell'essere nella parola. Poesia nel senso etimologico, dal greco *poiesis*, come si è detto, attiene al fare, al comporre, al costruire. La poesia è, dunque, immessa in una configurazione di senso che ha a che fare con il modo in cui la verità si fa essente. Il dire dei poeti è, infatti, un puro entrare in relazione con la chiamata scaturente dall'essere, se in effetti è la parola come articolazione della comprensione che corrisponde all'essere delle cose, tant'è che può dirsi, con lo Stefan George citato da Heidegger⁸: «nessuna cosa è (sia) sia dove la parola manca» (*Kein ding sei wo das wort gebricht*) (HEIDEGGER, 2007, p. 130), nel senso che è con la nominazione della parola che per noi le cose e il mondo acquisiscono significato grazie alla sua funzione rappresentativa. Infatti tutto ciò che è ha un nome ed è espresso con una parola. Se il poeta vuole dar voce a ciò che è occorrono i nomi; poesia è cioè dar senso al complesso delle cose e al mondo per mezzo della parola. A quest'ultima prende parte in modo integrante l'esperienza del pensare. La poesia per compiere la sua funzione, cioè quella di porre in opera l'arcano ondeggiare delle tracce del Sacro, deve riportarsi al pensiero, il quale a sua volta è tale solo in quanto concorre a questo accadimento. Infatti la qualità peculiare di artisti e poeti è quella di salvaguardare la verità dell'opera. Questo prender parte alla salvaguardia dell'opera è appunto l'esperienza (*Erfahrung*) del pensare.

⁸ Heidegger si riferisce qui alla poesia "Das Wort" ("La parola") del 1919.

REFERENZE

- CACCIARI, M. Lichtung: intorno a Heidegger e María Zambrano. In: *Le parole dell'Essere*. (Org.) Emanuele Severino. Milano: Mondadori, 2005.
- COSTA, F. *Heidegger e la Teologia*. Ravenna: Longo, 1974.
- DILTHEY, W. *Das Erlebnis und die Dichtung* (Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin). Leipzig, 1906.
- _____. *Esperienza vissuta e poesia* (Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin). Trad. N. Accolti Gil Vitale. Genova: Il Melangolo, 1999.
- HEIDEGGER, M. Das Wort. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske, 1957-58.
- _____. *Identità e differenza*. Trad. G. Gurisatti. Milano: Adelphi, 2009.
- _____. Il detto di Anassimandro. Trad. P. Chiodi. In: *Sentieri interrotti*. Firenze: La Nuova Italia, 1984.
- _____. L'abitare dell'uomo. In: *Dall'esperienza del pensiero*. Trad. N. Curcio. Genova: Il Melangolo, 2011.
- _____. L'essenza del linguaggio. In: *In cammino verso il linguaggio*. Trad. A. Caracciolo. Mursia, 2007.
- _____. Was heißt Denken?. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.
- _____. ...dichterisch wohnet der Mensch... In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.
- _____. ...poeticamente abita l'uomo... In: *Saggi e discorsi*. Trad. G. Vattimo. Milano: Mursia, 2015.
- _____. Andenken. In: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis). (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989/1994.
- _____. *Brief über den «Humanismus»*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- _____. *Che cosa significa pensare?* Trad. M. Ugazio; G. Vattimo. Milano: Sugarco, 1996.
- _____. *Che cosa significa pensare?*. In: *Saggi e discorsi*. Trad. G. Vattimo. Milano: Mursia, 2015.
- _____. Come quando al dì di festa... In: *La poesia di Hölderlin*. Trad. L. Amoroso. Milano: Adelphi, 1994.
- _____. *Concetti fondamentali I*. Trad. F. Camera. Genova: Il Melangolo, 2007.
- _____. *Contributi alla filosofia* (Dall'evento). Trad. A. Iadicicco; F. Volpi. Milano: Adelphi, 2007.
- _____. Das Ding. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.
- _____. Das Wesen der Sprache. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske, 1959.
- _____. Das Wohnen des Menschen. In: *Denkerfahrten*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- _____. Der Spruch des Anaximander. Holzwege. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- _____. Der Ursprung des Kunstwerkes. Holzwege. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 5. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- _____. Der Weg zur Sprache. In: *Unterwegs zur Sprache*. Verlag Günther Neske: Pfullingen, 1959.
- _____. Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.
- _____. Die Sprache im Gedicht. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske, 1959.

- _____. Die Sprache. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske, 1959.
- _____. *Grundbegriffe*. (Hrsg.) P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Hegel's Phänomenologie des Geistes*. Freiburger Vorlesung Wintersemester. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 32. (Hrsg.) I. Görland. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- _____. Hegels Begriff der Erfahrung. Holzwege. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 5. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- _____. Hölderlin e l'essenza della poesia. In: *La poesia di Hölderlin*. Trad. L. Amoroso. Milano: Adelphi, 1994.
- _____. Hölderlin und das Wesen der Dichtung. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1981.
- _____. Hölderlins Erde und Himmel. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Identität und Differenz, Der Satz der Identität; Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1957.
- _____. Il cammino verso il Linguaggio. In: *In cammino verso il linguaggio*. Trad. A. Caracciolo. Mursia, 2007.
- _____. Il concetto hegeliano di esperienza. In: *Sentieri interrotti*. Trad. P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia, 1984.
- _____. Il linguaggio nella poesia. In: *In cammino verso il linguaggio*. Trad. A. Caracciolo. Mursia, 2007.
- _____. Il linguaggio. In: *In cammino verso il linguaggio*. Trad. A. Caracciolo. Mursia, 2007.
- _____. L'origine dell'opera d'arte. In: *Sentieri interrotti*. Trad. P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia, 1984.
- _____. La cosa. In: *Saggi e discorsi*. Trad. G. Vattimo. Milano: Mursia, 2015.
- _____. *La fenomenologia dello spirito di Hegel*. Trad. S. Caianiello. Napoli: Guida, 2000.
- _____. La questione della tecnica. In: *Saggi e discorsi*. Trad. G. Vattimo. Milano: Mursia, 2015.
- _____. *Lettera sull' «umanismo»*. Trad. F. Volpi. Milano: Adelphi, 1995.
- _____. *Ormai solo un dio ci può salvare*. (Intervista con lo «Spiegel»). Trad. A. Marini. (Org.) A. Marini. Parma: Guanda, 1987.
- _____. Perché i poeti?. In: *Sentieri interrotti*. Trad. P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia, 1984.
- _____. Rammemorazione. In: *La poesia di Hölderlin*. Trad. L. Amoroso. Milano: Adelphi, 1994.
- _____. *Segnavia*. Trad. F. Volpi. Milano: Adelphi, 1987.
- _____. Terra e cielo di Hölderlin. In: *La poesia di Hölderlin*. Trad. L. Amoroso. Milano: Adelphi, 1994.
- _____. *Was heißt Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1954.
- _____. Wegmarken. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 9. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- _____. Wie wenn am Feiertage... In: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. Wozu Dichter? Holzwege In: *Gesamtausgabe*. Bd. 5. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.

- HÖLDERLIN, F. *Wie wenn am Feiertage...* HEIDEGGER, M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Was ist Gott?*. HEIDEGGER, M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Andenken*. HEIDEGGER, M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [1936-1968]. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- _____. *Brod und Wein*. In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Bd. 5. (Hrsg.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- _____. *La morte di Empedocle*. (Org.) C. Lievi e I. Perini Bianchi, Torino: Einaudi, 1990.
- _____. *Mnemosyne*. In: HEIDEGGER, M. *Was heißt Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1954.
- _____. *Patmos*. Al langravio di Homburg. Trad. L. Reitani. Milano, Mondadori, 2015.
- PERNIOLA, M. *Transiti*. Filosofia e perversione. Roma: Castelveccchi, 1988.
- TRAKL, G. *Frühling der Seele*. In: HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfulligen: Günther Neske, 1959.
- _____. *Gedichte und Prosa*. s/l.: Hofenberg, 2016.
- ZAMBRANO M. *Chiari del bosco*. Trad. C. Ferrucci. Milano: Mondadori, 2004.

Presentato: 10 agosto 2018

Accettato: 8 settembre 2018

Etica e storia in Troeltsch

Ethics and history in Troeltsch

Prof. Dr. Giuseppe Cacciatore
Università di Napoli, Federico II¹

RIASSUNTO

È alla luce della rielaborazione filosofica delle categorie di individualità e alterità che si misura la progressiva presa di distanza dell'etica storicistica (da Schleiermacher a Humboldt, da Dilthey a Troeltsch) da quella formalistica kantiana e che si può cogliere il progetto di fondazione di un'etica materiale che, pur non rinunciando ad elementi di normatività e all'universalità dei principi, individua il suo prevalente oggetto nella natura dei bisogni umani e fissa il suo spazio di azione nella comunanza delle relazioni intersoggettive, cioè in quella fondante dimensione che ha al suo centro l'individualità colta pur sempre di nuovo nella sua storicità determinata e nella sua operatività etica. Ciò che viene al centro non sono più le strutture anonime e le leggi intemporalmente a porsi come base e come giustificazione nella produzione di valori o nella genesi di sempre nuove formazioni individuali e sociali, ma è, appunto, l'individualità (CACCIATORE, 2002), sia nella sua dimensione conoscitiva sia in quella etica, cioè il vero punto di incontro tra storia e vita.

227

PAROLE CHIAVE

Etica; Storia; Dilthey; Troeltsch

ABSTRACT

Having in mind the philosophical re-elaboration of the categories of individuality and otherness, one can measure the progressive distance that the historical ethics (from Schleiermacher to Humboldt, from Dilthey to Troeltsch) take from the formalistic of Kant and visualize the project of the foundation of a material ethics that individualizes its prevalent object in the nature of the human necessities, without needing to resign the elements of normativity and the universality of the principles, and fix its action space in the community of intersubjective relationships, i. e. in those ground dimensions that have in their center the

¹ Email: giusepca@tiscali.it

taken individuality, even if always and again in its determined historicity and in its ethical operativity. That which comes to the center are not anymore the anonymous structures and the timeless laws to be placed as the base and as justifications in the production of values or in the genesis of always new individual and social formations, but precisely the individuality (CACCIATORE, 2002), either in the cognoscitive dimension, or in the ethical, i. e. the true meeting point between history and life.

KEYWORDS

Ethics; History; Dilthey; Troeltsch

A dispetto degli oltranzisti *novatores* (che poi, nella maggior parte, si ritrovano alla fine a recitare copioni già scritti o a calcare scene già viste) non ho alcuna remora a ritenere ancora del tutto plausibile quel motivo ispiratore che fu di Croce e di Troeltsch, secondo il quale la comprensione del presente resta lo scopo fondamentale di ogni storia. D'altronde, lo storicismo critico è stato definito, kantianamente, scienza del limite, dei limiti, tanto sul piano teoretico-gnoseologico, quanto su quello etico. Ciò è alla base anche del fatto - come mostrano con evidenza gli esiti teorici delle concezioni della storia di almeno due grandi maestri del *Historismus*, come Droysen e Dilthey, ai quali bisogna affiancare Troeltsch e la sua etica storicistica - che la relazione storia-etica ha assunto, in questi autori, una significativa rilevanza. Il concetto di individualità (lungo una scansione già tracciata da Meinecke², che muove da Leibniz per giungere fino allo storicismo novecentesco), la dialettica mai risolutiva e definitiva tra libertà e necessità, la critica delle astrazioni tanto individualistiche quanto collettivistiche, la comprensione dell'alterità, il riconoscimento del differente, la consapevolezza del limite, infine, a cui devono rapportarsi sia la singola isolata personalità sia la comunità e lo Stato, sono tutti elementi caratteristici e fondanti di questa declinazione dello storicismo. (TESSITORE, 2005).

A questi generali e però fondanti caratteri del *Historismus* bisogna aggiungerne un altro. La nuova considerazione della storia, avanzata dai suoi esponenti, rivela quale suo obiettivo la ricerca di una scienza storica capace (per usare una terminologia introdotta proprio da Troeltsch) di mantenere dialetticamente aperto il nesso tra "logica formale della storia" e "filosofia materiale della storia" (TROELTSCH, 1922; 1965; 1985), tra empiria e sintesi, e, al tempo stesso, l'elaborazione di una teoria filosofica della conoscenza in grado

² Mi riferisco naturalmente al grande libro meineckiano del 1936, *Entstehung des Historismus* (Le Origini dello Storicismo).

di ampliare l'orizzonte della critica kantiana alla vita storica (DILTHEY, 1966)³ e di definire su nuove basi il rapporto tra soggetto e oggetto. Ma, proprio per questo, il concetto di individualità elaborato dagli autori dello *Historismus* assume ben altra pregnanza rispetto alle stereotipe visioni riduttive che di esso hanno dato gli storicismi assoluti e gli strutturalismi antistoricistici del Novecento. L'individualità non è una monade comunicabile (l'individuo isolato, avrebbe detto Dilthey nella *Einleitung* del 1883, è un'astrazione che non esiste in alcun luogo), anzi essa è l'unica vera universalità concepibile, è la reale fonte da cui hanno origine le "forze creatrici della storia universale". (DILTHEY, 1966).⁴

Se Dilthey, nella polemica che apre su entrambi i fronti della filosofia della storia idealistica e della sociologia positivista, ricerca il fondamento delle scienze dello spirito nelle mobili connessioni psicologiche e antropologiche della vita storico-pratica (tanto da apprezzare esplicitamente lo Hegel dello spirito oggettivo e da ritenere improponibile quello dello spirito assoluto), Troeltsch (anch'egli misurandosi con Hegel e Marx, di cui accoglie la fecondità del metodo dialettico, respingendone, al tempo stesso, gli sbocchi finalistici e deterministici) sostiene con forza l'irriducibilità della umana individualità — anche quando si presenti nella complessità di una sintesi culturale e sociale — ad ogni tipo di legalità necessario-causale. L'individualità — che non è in alcun modo da confondere con l'isolata singolarità, giacché essa, come avevano già indicato Droysen e Burckhardt, caratterizza epoche storiche e «potenze etiche» quali la religione, la cultura e lo Stato⁵ — la sua struttura psicologica e conoscitiva, la sua costitutiva dimensione etica e, dunque, il suo riconoscersi nel processo di comprensione storico-ermeneutica dell'alterità del Sé, del Noi e del Mondo, e non le forme senza soggetto o le strutture senza tempo, è ciò che, alla fine, può mostrare, contro gli assolutismi e le astratte conciliazioni,

³ Su tale motivo centrale che caratterizza in massima parte il movimento del *Historismus* restano fondamentali gli studi di Wilhelm Dilthey e, in particolare, quelli raccolti in Dilthey (1966). Per la traduzione italiana cfr. Dilthey (1954).

⁴ "L'uomo come fatto anteriore alla storia e alla società è una finzione della spiegazione genetica; l'uomo oggetto di una sana scienza analitica è l'individuo come componente della società". Cf. Dilthey (1966, p. 31-32); Dilthey (1974, p.50).

⁵ Ma già Humboldt — nel primo dei due saggi sullo Stato (1791) — aveva chiaramente affermato: "Se nell'uomo qualcosa deve fruttificare, occorre che scaturisca dal suo intimo, senza venirgli dato dall'esterno. Ma che cos'è uno Stato, se non una somma di forze umane attive e passive?" (HUMBOLDT, 1980, p. 36). Ed ancora, nel saggio dedicato al secolo XVIII (1796-1797) si può leggere: "Ogni sforzo teso allo sviluppo del genere umano che non provenga dalla formazione degli individui, sarebbe del tutto infruttuoso e chimerico". "Il carattere di un'epoca non appare diversamente che negli individui" (HUMBOLDT, 1980, p. 392; 504). Troeltsch aveva chiamato in causa Humboldt in *Der Historismus und seine Probleme*, cfr. la tr. it. cit., vol. I, p. 237-238. Troeltsch condivideva il nesso, teorizzato da Humboldt, tra relatività e assolutezza, alla luce di un netto rifiuto tanto del riduzionismo relativistico quanto della metafisica. Del rapporto tra Troeltsch e Humboldt ho trattato in un mio saggio — *Wilhelm von Humboldt e la tradizione del Historismus* — raccolto in Cacciatore (1993, p. 99).

l'incessante e reciproco rinvio dalla vita alla storia.

Dilthey aveva ben percepito i segni inconfondibili della crisi dello storicismo ottocentesco e aveva solo intuito come dalla dissoluzione dei valori "forti" e dall'incombere del relativismo si potesse fuoriuscire affidando una nuova centralità all'etica sociale e alla filosofia pratica. Ma Dilthey era morto proprio alle soglie di quegli eventi epocali (la guerra mondiale e la rivoluzione sovietica) che avrebbero sancito la definitiva messa in discussione di quelle teorie storico-evolutive ancora convinte di poter riproporre un sistema di valori fondato sul progresso e sulla prefigurazione del futuro. È un altro filosofo, anch'egli ascrivibile alla tradizione dello *Historismus*, Ernst Troeltsch, che significativamente connette la nuova situazione europea con la crisi del pensiero storico. "Noi costruiamo le nostre teorie non più al riparo di un ordine in grado di sopportare tutto e di rendere innocue anche le teorie più temerarie e provocatorie, bensì in mezzo alla tempesta del rinnovamento del mondo (...), dove ciò che sembrava avere' una solenne serietà, o anche realmente l'aveva, è diventato un cumulo di carta e di vuote frasi. Ci balla infatti il terreno sotto i piedi e ci danzano intorno le diverse possibilità del divenire futuro". (TROELTSCH, 1922, p.55).

Non è possibile qui riprendere, nella sua completezza, l'analisi troeltschiana della «crisi» dello storicismo e la discussione relativa alla proposta teorica che ne deriva, incentrata, come si è detto, sulla ricerca di una sintesi tra logica formale e filosofia materiale della storia⁶. In questa sede è sufficiente osservare che il problema della crisi dello storicismo — sulla falsariga di ciò che già Dilthey aveva indicato — e la possibilità di poter ripensare, in termini nuovi, ad una filosofia della storia appaiono significativamente connessi all'etica e alla sua determinante funzione nel mondo contemporaneo. La crisi dello storicismo, infatti, non è per Troeltsch crisi della storiografia e della ricerca storica, ma è quella, ben più grave, che si registra «nei generali fondamenti ed elementi filosofici del pensiero storico, nella concezione dei valori storici, sulla cui base dobbiamo pensare e costruire la connessione della storia». (TROELTSCH, 1924, p.54). Si vedrà, più innanzi, quale filosofia della storia e quale etica storicistica siano ancora formulabili pur al cospetto della crisi. Prima di giungere, per così dire, alle conclusioni dell'argomentazione teoretica troeltschiana, è utile ricordare che il problema dell'etica era stato al centro di numerosi saggi, tra cui, innanzitutto, *Die christliche Weltanschauung* e *Grundprobleme der Ethik*. (TROELTSCH, 1922, p.227-327)⁷.

Non potendo qui soffermarmi sul complesso delle tematiche etiche

⁶ Per tutto ciò rinvio all'interpretazione complessiva che di Troeltsch ha offerto nelle sue numerose ricerche, saggi e libri, Cantillo (1979); Cf., Cantillo (1993); Cantillo (1974); Tessitore (1967;1974); Cacciatore (1978).

⁷ Quest'ultimo saggio si può leggere nella versione italiana a cura di Cantillo in Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*. Troeltsch (1974), p. 127-260.

troeltschiane⁸, mi limito a ricordare la costante aderenza di Troeltsch a un doppio binario di indagine: da un lato la ricostruzione storica delle tendenze fondamentali dell'etica moderna sino alle soglie della situazione contemporanea, dall'altro la elaborazione di autonome prospettive speculative in ordine tanto al problema dei nessi tra etica cristiana e orientamenti morali della modernità, quanto a quello, che qui interessa maggiormente approfondire, del rapporto tra etica e storicismo. Vi è, infatti, un filo conduttore che percorre l'intero itinerario della fondazione critica e storicistica dell'etica: la ricerca – che, si ricordi, aveva caratterizzato anche l'impegno speculativo di Dilthey – di nessi tra l'elemento normativo e formale del dovere e quello storico-empirico, tra la morale della personalità e il complesso dei valori etici che si manifestano nella cultura e nella ricerca pratica di beni comuni. È proprio la consapevolezza della “erosione e dissoluzione dei tradizionali valori culturali” che spinge a riconsegnare all'etica “uno spazio sempre più ampio” nel presente. (TROELTSCH, 1922, p.554). Questo non significa che l'etica non debba ripresentarsi sotto la classica forma della ricerca di un “concetto puramente formale di un fine assoluto”, di un apriori, cioè, che esprima il suo valore al di là della molteplice strutturazione delle situazioni di vita. Ma la “*formazione della personalità*” non può restringersi alla sola aspirazione della vita interiore a un fine assoluto: all'aspetto individuale deve affiancarsi quello sociale, alla “produzione del valore della propria personalità» non può mancare il “reciproco riconoscimento (*die gegenseitige Anerkennung*), la «promozione del valore della personalità di ciascuno”. Diventa chiaro, allora, come si renda necessario il fatto che “moralità individuale e moralità sociale si presuppongano e si condizionino reciprocamente”. (TROELTSCH, 1922, p.616-617). La necessità, dunque, che l'elemento etico non sia più considerato soltanto nella sua dimensione aprioristica e universalistica comporta anche per Troeltsch – analogamente al percorso seguito da Dilthey – il superamento dei limiti del trascendentalismo kantiano. “*La relazione con l'esperienza del carattere apriorico della necessità, costitutivo dell'etico*, deve essere diversa e più complessa di quella dedotta dall'etica kantiana, con il suo semplice riferimento dell'apriorica necessità morale dell'esperienza moralmente indifferente”. (TROELTSCH, 1922, p.618). I fatti costitutivi della realtà morale sono anche e soprattutto nei valori oggettivi espressi dalla famiglia, dalla società, dalla cultura, dallo Stato, dalla religione. Perciò, se può restar saldo il principio kantiano della deduzione di leggi formali dall'idea di un fine razionale autonomo, ad esso deve aggiungersi

⁸ Una esauriente e convincente trattazione di esse è in Cantillo, *Ernst Troeltsch*, cit., specialmente il cap. III, *Etica e storia*, pp. 153 e ss. Ma cf. anche la Appendice II del già citato saggio Cantillo (1974), p. 113-123.

l'ulteriore indispensabile passo della «comprensione storica dell'etico» (*die geschichtliche Auffassung des Sittlichen*). Se, infatti, ci si limitasse al carattere di validità universale del fine morale e alla individuazione delle sole condizioni di possibilità di formazione della personalità morale, l'etico (*das Sittliche*) “è *de jure* storico e dappertutto sostanzialmente identico”. (TROELTSCH, 1922, p.623). Ma una rivendicazione così chiara ed inequivocabile del necessario dislocarsi dell'etico sul terreno della storicità e della socialità, comporta, proprio per evitare i rischi di una formalistica universalizzazione, una altrettanto chiara adesione ad una visione non finalistica e non astrattamente razionalistica della storia. L'etica oggettiva (*die objektive Ethik*) non può non fondarsi, allora, che su una *etica materiale della storia*, su un punto di vista, cioè, che non fuoriesce da un orizzonte di filosofia della storia (e dalla ricerca, dunque, di una prospettiva che guardi al divenire e allo sviluppo della civiltà), e che, al tempo stesso, resti strettamente legata all'individuazione e alla produzione dei beni morali (*sittliche Güter*) sul terreno della storia e della cultura. “Qui entrano in gioco le grandi istituzioni della storia: famiglia, Stato, società produttiva, scienza, arte e religione. Ognuno di questi beni ha una particolare storia del proprio sviluppo, in cui si rivelano la sua essenza e le condizioni della sua esistenza (...). Il fine della storia, perciò, non può essere in generale un'idea astrattamente unitaria, e cioè la ragione, ma soltanto un sistema concretamente organizzato di beni”. (TROELTSCH, 1922, p.623-624).

Non deve, allora, apparire né fuorviante, né forzatamente funzionale al percorso interpretativo finora seguito, la stretta connessione che si è individuata, per quanto concerne le posizioni espresse da Troeltsch, tra la sua concezione dell'etica e la sua visione della storia. Anzi – come ben mostrano le argomentazioni svolte in *Moderne Geschichtsphilosophie* – il metodo storico al quale pensa il filosofo tedesco, pur rifiutando il ricorso ad astratte leggi universali (tanto di tipo naturalistico quanto di tipo idealistico), indica la possibilità dell'utilizzazione di concetti universali, di sintesi caratteristiche da non dedurre, naturalmente, da un concetto di legge, ma da individuare, di volta in volta, in ciò che consente la connessione dei singoli eventi in una unità ben individuata e tale unità è data dal valore che il complesso degli eventi assume per la coscienza umana che li realizza. Al posto dei concetti di legge delle scienze naturali subentrano i concetti di totalità di valore individuali (*die Begriffe von individuellen Wertganzen*). Queste totalità di valore possono essere degli estesi fenomeni collettivi; culminare in singole personalità; essere descritti nella loro più ampia connessione ed interazione; essere studiate allo scopo di definire i nessi causali della loro struttura. Tutti questi sono i compiti della scienza storica, come realmente opera, quando ha criticamente garantito il suo materiale documentario e in base a questo ricostruisce la realtà storica”.

(TROELTSCH, 1922).⁹ Lo stretto legame tra la definizione di una nuova filosofia della storia, antimetafisica e antiontologica, e la centralità di una dimensione etica che consenta, nella crisi del presente, di andare oltre l'anarchia dei valori,¹⁰ è qui testimoniato dal ripensamento del concetto di valore, che perde ogni tratto sovrastorico e metafisico e si radica nell'idea di totalità individuale. Ma esso si presenta anche come strumento essenziale per la ricerca storica, giacché consente allo storico di individuare i nessi degli eventi e le peculiarità delle strutture del mondo umano nel loro collegamento e nella loro sintesi rispetto a un valore o a un complesso di valori.

Come si può ben vedere, con questo richiamo all'idea di «totalità individuale» si ricolloca al centro del discorso, anche per Troeltsch come per gli altri autori dello *Historismus*, il concetto di *individualità storica*.¹¹

Il metodo storico ha di mira l'individuale e il caratteristico, perché solo in questi eventi irripetibili si formano e vengono avvertiti i valori della coscienza. Esso si pone necessariamente accanto al metodo delle scienze naturali, perché la coscienza, per sua interna necessità, non solo deve razionalizzare il mondo e renderlo concettualmente dominabile, ma deve anche produrre valori e può acquistare il suo orientamento su valori della vita unicamente per mezzo della conoscenza scientifico-obiettiva dello sviluppo storico delle umane formazioni di valore. (TROELTSCH, 1922, p. 694).

233

La “moderna” filosofia della storia ha, dunque, abbandonato, nella prospettiva di Troeltsch, ogni illusoria pretesa di pervenire a un disegno capace di penetrare nei suoi infiniti dettagli la vicenda dell'umanità nell'arco che dal passato volge al futuro. “Non lo stadio finale dell'umanità sulla terra - scrive Troeltsch nel suo ultimo libro - ma la morte dell'individuo è il confine ultimo di ogni filosofia della storia”. (TROELTSCH, 1965, p.199). È la sintesi culturale del presente (*die gegenwärtige Kultursynthese*) che ora la filosofia della storia deve perseguire, ponendo al centro i problemi della comprensione storico-individuale. Il punto d'avvio resta pur sempre l'idea di individualità,

⁹ Si ricordi che il saggio troeltschiano è in sostanza un'analisi serrata dell'opera di Rickert (1913).

¹⁰ L'espressione, come lo stesso ricorda Troeltsch (1922, p. 678), risale a Dilthey che la usò nel discorso tenuto in occasione del suo 70° compleanno. Cf. DILTHEY, 1966, p. 7-9; tr. it. in ID., *Lo studio delle scienze umane*, a cura di Cacciatore (1975), p. 131.

¹¹ Ho già altrove mostrato che in Troeltsch, come già in Dilthey, emerge con chiarezza il significato dell'individualità storica come «base, da un lato, della ricostruzione teorica del mondo umano e, dall'altro, come fondazione ontologica della destinazione etica di ogni tentativo di “comprensione» dell'altro e delle sfere di socializzazione in cui questo si sperimenta”. (CACCIATORE, 1978, p. 694).

non più però considerata soltanto nella sua fatticità e irripetibilità, ma nella sua capacità di "individualizzazione, volta per volta, di un ideale (...) di un dover essere". (TROELTSCH, 1965, p.200). La ricerca della sintesi culturale consente di connettere la logica empirica a quella materiale della storia, fattualità e idealità, consente, cioè, di poter pensare e di poter produrre valori a partire dalla storia. Il problema squisitamente filosofico della sempre ricercata convergenza tra il relativo e l'universale può essere osserva Troeltsch - un fatto per le teorie fisiche della relatività (TROELTSCH, 1965, p.220), ma costituisce un compito (*eine Aufgabe*) nella storia. Perciò, l'immagine di uno sviluppo della storia, anche nelle sue dimensioni universali, non può che legarsi alla ricerca di una individuale sintesi culturale del presente, cioè alla possibilità di considerare la relatività storica dei valori non come un anarchico caos ma come la possibilità sempre aperta di una creazione.

Pertanto il concetto centrale della dottrina dei valori diviene quello della individualità, nel senso di una unificazione del fattuale e dell'ideale, di ciò che è dato naturalmente e secondo le circostanze e di ciò che è eticamente imposto. In questo senso il concetto di individualità coincide con quello della relatività di principio dei valori. Ma relatività dei valori non significa relativismo, anarchia, caso, arbitrio, bensì significa la compenetrazione del fattuale e del dover-essere, compenetrazione che è sempre mobile e originalmente creativa, e perciò mai determinabile in modo intemporale e universale. Questa compenetrazione - sia nel caso della singola individualità personale, sia in quello dell'individualità collettiva di un popolo e di una comunità culturale - può e dev'essere colta ogni volta solo mediante l'autoriflessione e l'approfondimento di sé, e parimenti mediante la comprensione e la conoscenza della situazione e della condizionatezza storica. Non è già data, ma dev'essere creata. (TROELTSCH, 1965, p. 236).

È del tutto significativo il fatto che il problema del rapporto tra etica e storia torni al centro delle ultimissime pagine troeltschiane di *Ethik und Geschichtsphilosophie*¹². In esse ancora più pressante si fa l'esigenza di un discorso sulla dimensione etica dello storicismo e della determinazione di una sintesi culturale del presente come antidoti proprio contro le conseguenze relativistiche

¹² È il titolo di una delle conferenze, stese poco prima di morire, che Troeltsch avrebbe dovuto tenere in Inghilterra nel corso del 1923. Esse furono pubblicate postume col titolo *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, hrsg. von E. von Hügel, Berlin, 1924; la tr. it. è in appendice al III volume di E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., p. 123 e ss.

di una radicale storicizzazione del mondo umano e della sua conoscenza. Riprendendo formulazioni che erano state già del Dilthey del *System der Ethik*, Troeltsch, proprio per rispondere al problema di come possa essere concepito un apriori etico incondizionato e normativo in presenza di una complessità e condizionatezza storica delle stesse norme, distingue tra una "morale della coscienza e della personalità" e una "etica dei valori culturali". (TROELTSCH, 1924, p.25). Vi è, dunque, da un lato tutto ciò che si pone alla base delle esigenze morali universali e che individua il fine morale nella formazione di una libera ed autonoma personalità (che non è mai astoricamente concepita, giacché la conquista della libera personalità è sempre frutto non garantito di una continua creazione e di un costante confronto con la storicità della situazione) e, dall'altro, tutto ciò che è riportabile alla sfera dei beni e dei valori oggettivi. La distinzione tra morale della coscienza (*Gewissensmoral*) ed etica della cultura (*Kulturethik*) è del tutto evidente. La prima conduce dalla storia verso ciò che è universalmente valido, mentre la seconda ci spinge fin dentro la storia e i suoi processi di sviluppo. (TROELTSCH, 1924, p.29-30). Troeltsch ripropone qui la sua generale teoria del *Kompromiss* (che tanto spazio assume anche nella sua peculiare visione politica ispirata al liberalismo democratico), della ricerca, cioè, di un luogo, che non può non essere quello concreto della storia, dove non si scontrino vanamente valori assoluti e intemporalmente e beni etici oggettivi, ma si realizzi un continuo e sempre creativamente nuovo processo di compenetrazione tra la coscienza morale e il suo necessario formalismo, da un lato, e la sfera dei valori oggettivi della famiglia, della società, dello Stato, della cultura, dall'altro. E qui si mostra tutta la fecondità teoretica e, a un tempo, etico-politica dei concetti di "sintesi culturale" e "spirito comune"¹³ Solo nel compito della *Kultursynthese*, e nel costituirsi e rafforzarsi del *Gemeingeist* può realizzarsi la necessaria interazione tra il valore storicamente condizionato e la vita della libera personalità morale. Ed era proprio la *sintesi culturale del presente* che appariva a Troeltsch come disponibilità ad assumere il mondo moderno¹⁴ nella sua ricchezza di rotture e continuità, di regressione e di avanzamento, ma anche come consapevolezza critica dell'incompletezza della modernità e della possibilità di recuperarne l'ancora inespresso patrimonio. A patto però di aver coscienza, con Troeltsch,

¹³ Su questo centrale concetto della filosofia troeltschiana. (TROELTSCH, 1924, p. 41). E' interessante osservare come Troeltsch affidi all'idea di spirito comune - cioè a qualcosa che sia in grado di formare le masse e le fasi generazionali il compito di andare al di là di un liberalismo "troppo armonico-credente e troppo egocentrico. Il nostro concetto di individualità deve essere altro da quello del liberalismo medio"

¹⁴ La comprensione dell'essenza del mondo moderno, della sua crisi e del suo destino, è, come è ben noto, uno degli elementi portanti dell'impegno teoretico e storiografico di Troeltsch come attesta il saggio del 1907 su *Das Wesen des modernen Geistes* che è in (TROELTSCH, 1922); per l'edizione italiana (TROELTSCH, 1977). Cf. Anche Cacciatore (1993, p.197).

che siamo non signori del tempo ma figli di esso.

REFERENZE

- CACCIATORE, G. *Wilhelm von Humboldt e la tradizione del Historismus*. Storicismo problematico e metodo critico. Napoli: Guida, 1993.
- _____. Etica, storia e futuro in Ernst Troeltsch. In: *Storia e politica*. XVII, 1978, n.3, p. 497-532.
- _____. Historismus e mondo moderno: Dilthey e Troeltsch. In: *Storicismo problematico e metodo critico*. Napoli: Guida, 1993.
- _____. Lo storicismo come scienza etica e come ermeneutica dell'individualità. In: *Magazzino di filosofia*. N. 8, 2002, p. 120-133.
- CANTILLO, G. *Ernst Troeltsch*. Napoli: Guida, 1979.
- _____. *La destinazione etica dello storicismo di Troeltsch*, introduzione a Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*. Napoli, Guida, 1974.;
- _____. *L'eccedenza del passato*. Per uno storicismo esistenziale. Napoli: Morano, 1993.
- DILTHEY, W. *Critica della ragione storica*. Trad. P. Rossi. Torino: Einaudi, 1954.
- _____. Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. In: *Gesammelten Schriften*. Bd. 5. (Hrsg.) Georg Misch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- _____. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. In: *Gesammelten Schriften*. Bde. 1. (Hrsg.) Bernhard Groethuysen. Vandenhoeck & Ruprecht-Teubner, 1966.
- _____. *Introduzione alle Scienze dello spirito*. Trad. Firenze: La Nuova Italia, 1974.
- HUMBOLDT, W. v. *Werke*. Bd. 1. (Hrsg.) A. Flitner; K. Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- RICKERT, H. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913.
- TESSITORE, F. *Introduzione allo storicismo*. Roma-Bari: Laterza, 2009.
- _____. Troeltsch e lo storicismo etico (1967). In: *Dimensioni dello storicismo*. Napoli: Morano, 1974, p. 115-137.
- TROELTSCH, E. Das Wesen des modernen Geistes (1907). In: *Gesammelte Schriften*. Bd.4. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922, p. 297-338.
- _____. Der Historismus und seine Probleme (1922). In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Aalen: Scientia Verlag, 1965.
- _____. *Der Historismus und seine Überwindung*. Fünf Vorträge. (Hrsg.) E. von Hügel. Berlin: Heise, 1924.
- _____. Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen (1893-94). In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922, p. 227-327.
- _____. *Etica, religione, filosofia della storia*. Trad. G. Cantillo. Napoli: Guida, 1974, p. 127-260.
- _____. Grundprobleme der Ethik (1902). In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922, p. 552-672.
- _____. *L'essenza del mondo moderno*. Trad. G. Cantillo. Napoli: Guida, 1977.
- _____. *Lo storicismo e i suoi problemi*. Vol. 1., Trad. G. Cantillo; F. Tessitore. Napoli: Guida, 1985.

_____. *Moderne Geschichtsphilosophie* (1904). In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922.

Presentato: 10 settembre 2018

Accettato: 10 ottobre 2018

TRADUÇÃO

Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger

Bollnow reader of Heidegger and Binswanger

Prof.^a Dr.^a Irene Borges-Duarte
Universidade de Évora¹

RESUMO

Em 1945, Otto Friedrich Bollnow publica uma revisão da obra fundamental de Ludwig Binswanger, aparecida em 1942, em que procura desenvolver uma concepção antropológica, tomando como ponto de partida e fundamento a Ontologia Fundamental de Martin Heidegger, tal como fora exposta em 1927, em *Ser e Tempo*. O presente trabalho consiste na tradução e apresentação desse texto de Bollnow, enquadrando-as numa hermenêutica da existência, desenvolvida por este autor ao longo da sua obra, e na tematização, por ambos os autores, das tonalidades afectivas positivas, muito especialmente como o amor em Binswanger.

PALAVRAS-CHAVE

Hermenêutica da existência; Bollnow; Heidegger; Binswanger

ABSTRACT

In the year of 1945 Otto Friedrich Bollnow published a review on Ludwig Binswanger's most fundamental work (published 1942), in which he aims to develop an anthropological conception, having as his starting point Martin Heidegger's fundamental ontology as it was

¹Email: iborgesduarte@gmail.com

TRADUÇÃO

Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger

exposed in 1927 in *Being and Time*. The present work consists in the translation and presentation of this text of Bollnow in its hermeneutical frame of existence, which he developed throughout his work, and in the thematization, by both authors, of the positive affective tonalities, like love by Binswanger.

KEYWORDS

Hermeneutical frame of existence; Bollnow; Heidegger; Binswanger

INTRODUÇÃO

Otto Friedrich Bollnow (1903-1991) foi um importante investigador e um pensador original, na linha da Filosofia Hermenêutica, em cuja tradição se formou, e da Filosofia da Existência alemãs, que cultivou ao longo de toda a sua produção, tendo dedicado à problemática dos afectos e ao contexto antropológico da pedagogia a sua atenção mais demorada. Depois de um percurso inicial que o levou a doutorar-se em Física, com Max Born, Bollnow prosseguiu a sua formação em Göttingen, com Georg Misch, genro e herdeiro de Dilthey, e com Herman Nohl, procurando depois, em Marburg, a docência de Martin Heidegger. Em 1929, assistiu em Davos ao debate entre Heidegger e Cassirer, de que redigiu, junto com Joachim Ritter, o relatório imediatamente publicado na *Davoser Revue*, dando a conhecer esse acontecimento filosófico fora do círculo restrito dos que a ele assistiram directamente, como sendo um enfrentamento entre duas formas de fazer filosofia. Em continuidade com essa linha interpretativa, a sua lição de habilitação como docente, em 1931, publicada dois anos mais tarde (BOLLNOW, 1933), foi dedicada a apresentar a relação de Heidegger com Kant, procurando abordar a questão não tanto do ponto de vista dos conteúdos da leitura heideggeriana, a que Cassirer e outros, entre 1930 e 1931, haviam dedicado as suas objecções críticas, mas na perspectiva hermenêutica do significado de *Kant e o Problema da Metafísica* na própria trajetória heideggeriana, oferecendo uma interpretação que é, em muitos aspectos, precursora da linha de investigação, muito mais tardia, da evolução do pensamento heideggeriano. É de assinalar, neste sentido, que Bollnow, nesse texto, atendeu de forma especialmente crítica ao que chamou o «perigo» que o pensamento heideggeriano correria pela sua aproximação da filosofia transcendental kantiana, que considera poder significar um “desvio da tarefa própria da filosofia actual” (BOLLNOW, 1933, p.231). Coerentemente

com a sua formação na escola diltheyana da hermenêutica, a que dedica uma das suas publicações mais importantes (BOLLNOW, 1949), privilegia o conceito da compreensão e a «circularidade» como seu suposto fundamental, que lhe parece ser a única via de superação possível do constructivismo idealista e, portanto, o caminho a seguir pela filosofia do seu tempo. A facticidade do *Dasein* é, pois, na sua leitura, o tema fundamental e inovador da investigação filosófica, e não a construção do horizonte transcendental da presença, de que a tradição neo-kantiana já falara substancialmente. Esta posição de partida, leva-o a explorar a abertura afectiva ao mundo da vida e aos outros do nosso ser-com, desde as suas primeiras obras, em que estuda a problemática romântica do sentimento, na filosofia da vida de Jacobi (BOLLNOW, 1933), e as categorias da vida em Dilthey (BOLLNOW, 1936)², até às tematizações monográficas das tonalidades afectivas³ e da filosofia da existência (BOLLNOW, 1943), antes de chegar a estender a perspectiva assim elaborada a questões de ética⁴ e de pedagogia. (BOLLNOW, 1965; BOLLNOW, 1964).

Desde sempre claramente comprometido com a corrente hermenêutica, é autor de uma ampla bibliografia, a que hoje podemos aceder mais facilmente através da *Studienausgabe* da sua obra, em curso de publicação desde 2009, ao cuidado de Ursula Boelhauve, Gudrun Kühne-Bertram, Hans-Ulrich Lessing und Frithjof Rodi, pela editorial alemã Königshausen & Neumann. Está programado o aparecimento de 12 volumes, 9 dos quais já publicados. Esta tarefa de divulgação dos seus escritos teve na fundação da Otto Friedrich Bollnow-Gesellschaft, em 2004, uma contribuição decisiva, como se pode consultar na *home-page*: <https://bollnow-gesellschaft.de>

É no contexto da hermenêutica da existência fáctica, enquanto solo em que a interrogação de Otto Bollnow se enraiza, que surge a publicação, em 1945, de uma singela recensão da obra de Ludwig Binswanger, *Grundformen und*

²Dilthey é visto por Bollnow na perspectiva de uma Filosofia da Vida, tema que situa no centro da sua análise e define como a unidade do si-mesmo e do mundo, cujos conceitos fundamentais designa como «categorias da vida». Hans Ineichen toma esta via interpretativa de Bollnow como determinante do seu caminho próprio, em que “leva adiante este programa” diltheyano, pelo que defende que “o seu pensamento se pode caracterizar como uma filosofia da vida” (INEICHEN, 1991, p. 205).

³Veja-se especialmente Bollnow (1941); Bollnow (1947), Bollnow (1955), Bollnow (1959).

⁴Bollnow (1958). Este livro é antecedido de vários ensaios breves sobre virtudes particulares, como a seriedade (*Ernst*, em 1944), a bondade (*Güte*, em 1945), o ser veraz ou honestidade (*Wahrhaftigkeit*, em 1947), o ser diligente (*Fleiss*, em 1949), a serenidade (*Gelassenheit*, em 1949), a sensatez (*Besonnenheit*, em 1950), a honra (*Ehre*, em 1952) e a paciência (*Geduld*, em 1953), por exemplo. Para Bollnow é fundamental a sua raiz afectiva e a polaridade entre medida e desmedida na sua prática.

TRADUÇÃO

Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger

Erkenntnis menschlichen Daseins (Formas fundamentais e conhecimento da existência humana⁵), em que expõe brevemente e com acuidade a contribuição filosófica deste autor, procedente, como Karl Jaspers, da área da psiquiatria, não só para a história da recepção do pensamento heideggeriano, mas também como pensador original, empenhado em responder à problemática antropológica, que caracterizou a primeira metade do século XX.

Binswanger, pertencente a uma dinastia de psiquiatras suíços, estudara com Bleuler e Jung, lera e aproximara-se de Freud, mas a sua inequívoca vocação filosófica, centrada na compreensão da existência humana no seu todo, levava-o a procurar na filosofia fenomenológica husserliana e heideggeriana uma fundamentação para aquilo a que a sua prática clínica o tornara especialmente atento e cuja compreensão lhe parecia transcender a explicação causal a que a psicologia da época - e até mesmo a psicanálise - parecia entender segundo um modelo, ao fim e ao cabo, mecânico: a multiplicidade de formas de manifestação da existência humana, no seu espaço e tempo próprios, incluindo aquelas a que, em 1956, chamará «malogradas» (*missglückte*) (BISWANGER, 1956), de que a clínica psiquiátrica tem muito especialmente experiência, mas também aquelas outras em que o autenticamente humano se manifesta em plenitude. Este interesse teórico básico vai ao encontro do de Bollnow, centrando-se na abertura afectiva à existência como ser-no-mundo, que ambos reconhecem ter tido em Heidegger um defensor essencial. Crítico, no entanto, da unilateralidade heideggeriana na definição do ser do *Dasein* enquanto *preocupação ou cuidado*, Binswanger procurara uma outra modalidade afectiva, capaz de promover uma abertura inauguradora de um «mundo comum» - e não primariamente «meu» - e de pro-duzir (trazer a aparecer) um autêntico ser-com e não o ser-à-beira-de, que se dá pragmaticamente na ocupação preocupada de fazer pela vida (sempre em cada caso minha) no meio dos entes, que vêm ao nosso encontro, sobretudo, como coisas e utensílios, entre os quais até os seres humanos se perdem, muitas vezes indistintos no seu ser próprio, dessas coisas, de que meramente nos servimos, sem darmos por isso.

⁵ No título desta obra de Binswanger, traduzo *Dasein* por «existência», porque considero que o autor assim entendeu o termo, não só por ser essa a sua acepção principal na língua alemã, mas também porque, na primeira recepção do pensamento heideggeriano, a que esta obra pertence, a leitura «existencialista» era dominante, marcando uma etapa da repercussão do seu pensamento. O próprio Otto Bollnow pode incluir-se nessa linha de leitura, como se pode derivar do acima exposto acerca do seu registo do debate em Davos e da recensão do *Kantbuch* de Heidegger. Não é este o lugar para um aprofundamento desta questão, que determina muitos aspectos da interpretação de Binswanger e de Bollnow no texto abaixo traduzido, a que dedicarei uma ulterior publicação.

A sua opção decidida pelo *amor* não só responde a uma solicitação histórico-cultural do que poderíamos chamar a situação pós-idealista, marcada pela exigência de superação do pretenso solipsismo de um sujeito encerrado em si mesmo, que em Freud assume a figura de um *ego* narcísico. Recorde-se que um pensador como Ortega y Gasset, bem expressivo desta exigência, considerava, já em 1929, que «libertar o eu da sua prisão» e «curar, na medida do possível, o seu ensimesmamento» era o que constituía «o tema do nosso tempo» (ORTEGA Y GASSET, 1997, p.197). A procura husserliana de uma fenomenologia da intersubjectividade, patente nas Conferências de Paris, desse mesmo ano 1929, que também foi o do debate em Davos e da publicação do *Kantbuch* de Heidegger, são outros sintomas claros dessa exigência filosófica epocal. Binswanger, como Otto Bollnow, expressa essa ânsia de transcender o «eu» e o «meu», procurando na literatura e, muito especialmente, nos grandes poetas de todos os tempos a expressão do sentimento que, franqueando a subjectividade do sujeito, torna patente uma afinação primordial, uma atmosfera em que já não se é nem eu mesmo nem um outro, mas um «nós» singular, um ser-comum, sem ser um colectivo. Este «nós» dos amantes não é o «nós» hegeliano, que ressoa no «*man*» ou impessoal heideggeriano, mas uma pessoa-a-dois, alguém *novo* que é quem é no ser-com-um-com-o-outro, sem nenhum dos dois ser propriamente outro. Esta diferença implica, pois, para Binswanger, a expressão da transcendência de toda a subjectividade, a inauguração do *novum* radical que faz do ser amante o mais autêntico «*ai*» do ser à maneira humana, o existir em plenitude, dando a conhecer um *Dasein*, cujo ser se inicia desse modo (dual) e cujos espaço e tempo se abrem ao infinito.

Nesta concepção, que Binswanger considera fundada em *Ser e Tempo*, enquanto obra fundamental da filosofia, os contornos da existência finita e do mundo do trato quotidiano, que constituem o «ser no mundo do cuidado», pretendem ser superados e, de certo modo, sublimados no que chama o «estar em casa do amor». Neste contexto, não são as dissonâncias, mas as consonâncias e os uníssonos que marcam o viver no mundo metamorfoseado em comum, e em lugar de se privilegiarem os afectos negativos e cortantes (como a angústia ou o tédio, ingratos de viver), são os sentimentos gratos que assumem a dinâmica vital e configuram o mundo (novo) dos amantes. Bollnow, que desde muito cedo procurara em Jacobi o carácter vital da alegria, recebe com especial acuidade esta abertura fundamentada na tonalidade da harmonia, que mais tarde incorporará numa ética das virtudes. Também Heidegger, numa via bem diferente, chegará a falar de amor, de zelo protector, de alegria, de

TRADUÇÃO

Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger

serenidade, de gratidão. Mas, tal como em *Ser e Tempo*, onde privilegiara o cuidado, como configuração temporal da existência, e a angústia, como abertura ao retirar-se do ser, em nenhum caso se limita a falar do emotivo na sua concretude ôntica e sim, em cada caso, na co-pertença do ser que vem ao encontro do seu aí (humano, mortal) e do aí que o acolhe em si oferecendo-se como espaço de jogo-do-tempo em que o que há é – acontece. Em Heidegger, nunca é questão do «humano» em si, mas do «ser» que é aí, como numa canção entoada no viver humano. É o entoado no seu ser entoado que importa. Mas em Binswanger é o *entoar* que interessa, a solo, em dueto ou - acolhido por Bollnow, pedagogicamente - num coro com regente. Essa diferença entre o ontológico e o antropológico, por todos reconhecida, é também uma opção, que determina o horizonte em que a análise se move. Heidegger nunca abandonará a decisão pela Ontologia, mesmo se condescende em desenvolver uma «metafísica do *Dasein*», na transição da década de vinte para a de trinta, ou mesmo uma Meta-ontologia, em diálogo com a psiquiatria, em Zollikon. Binswanger e Bollnow mostram, pelo contrário, explicitamente que o seu interesse é basicamente antropológico.

243

A breve recensão que Otto Bollnow faz, em 1945, da obra fundamental de Binswanger é, desse ponto de vista, tão pertinente quanto reveladora, quer do foco antropológico da pesquisa de ambos, quer da sua inflexão crítica acerca da unilateralidade da ontologia fundamental heideggeriana. É esse breve texto que se reproduz a seguir, em primeira mão, na sua presente tradução portuguesa original.

1. A RECENSÃO DA OBRA DE BINSWANGER POR OTTO FRIEDRICH BOLLNOW (TRADUÇÃO DO ORIGINAL ALEMÃO)⁶

Entre as publicações recentes no âmbito da Antropologia Filosófica há uma obra que merece uma atenção especial. Trata-se do extenso volume de Binswanger, que além de ter mais de 700 páginas, embora de língua alemã, procede da literatura estrangeira, a que hoje é tão especialmente difícil aceder. Por isso, o livro vai passar relativamente despercebido na Alemanha. De algum modo, constitui uma reelaboração da *Introdução aos problemas da*

⁶ Recensão de Ludwig Binswanger: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942). O texto será reproduzido na íntegra, com as respectivas notas originais, a pé de página. (BINSWANGER, 1945, 153-161).

Psicologia Geral, publicada pelo Autor em 1922, mas agora numa abordagem completamente nova, condicionada pela evolução da situação filosófica nos últimos 20 anos. O acontecimento determinante, a que o livro deve o seu novo ponto de partida, é o impulso que a Antropologia Filosófica recebeu da obra de Heidegger *Ser e Tempo* (Iª parte, 1927). Deixaremos aqui de fora a questão de saber se e até que ponto Heidegger considerou a sua própria obra deste ponto de vista antropológico. É, para nós, aqui, suficiente saber que ela foi entendida e frutífera deste ponto de vista. No que aqui nos interessa, o livro de Binswanger ergue-se sobre a base estabelecida por Heidegger, mas nasce em contraposição à grandiosa unilateralidade deste, a que, portanto, se enfrenta criticamente e a que, em parte, se opõe.

São básicas e determinantes as seguintes partes da filosofia heideggeriana:

1. Heidegger, pelo seu lado, foi muito além dos trabalhos de muitos predecessores, para quem o mundo era representado como algo separado e oposto à consciência, ao conceber uma unidade originária do ser-no-mundo humano e ao defender que a postura teórica surge a partir do trato prático com as coisas «à-mão». Neste contexto, analisa amplamente e em profundidade a estrutura do mundo circundante do ser humano.
2. A experiência deste ser-no-mundo humano alcança o seu ponto culminante especialmente na contraposição «existencial» [*existenzielle*] entre o ser «em propriedade» e «em impropriedade» do *Dasein*. O ser humano só se eleva à sua existência *em propriedade* ao afastar-se explicitamente da «decadência» do *Dasein* quotidiano. Nas suas investigações sobre a angústia, o cuidado, a relação com a morte, a temporalidade e a historicidade do *Dasein* humano, Heidegger elaborou em profundidade e convincentemente estas questões.

Mas esta imagem existencial do humano, na sua grandiosidade avassaladora, era, ao mesmo tempo, unilateral e, com o tempo, tinha de provocar antagonismo, pois não só não tinha em consideração aspectos essenciais do viver humano fáctico, como também porque se entrevia que, neste enquadramento, esses aspectos não tinham lugar. A posição de Heidegger abarcava ambos os aspectos do mundo técnico exterior e da existência humana interior, mas «entre» ambos faltava tanto a totalidade do mundo da natureza orgânica (vegetal, animal e humano) como a da cultura e da história, na sua riqueza de conteúdos. E, para além disso, faltavam muitas facetas do foro interno da vida humana, que não têm lugar na oposição rígida entre o em

propriedade ou impropriedade, tais como o *Dasein* plenamente criativo e a sua relação com a convivência e com as diversas formas da comunidade humana.

Foi este contexto que eu tentei abordar no meu trabalho de 1941, *A essência das tonalidades afectivas* (BOLLNOW, 1941), dando continuidade ao empenho com que Heidegger pesquisou a significação fundamental das tonalidades afectivas enquanto fundo afectivo do *Dasein* humano, portador das suas competências [*Leistungen*] mais elementares e supremas. Nessa obra, em oposição ao significado fundamental que é atribuído à angústia no todo da filosofia heideggeriana, eu procurei encontrar o acesso a esses fenómenos partindo dos afectos de tom feliz e alegre. Circunscrevi-me, aí, à esfera das tonalidades afectivas, porque tentei manter a interrogação num âmbito formal, temendo penetrar excessivamente no terreno mais secreto e vulnerável daqueles fenómenos que, em geral apenas são acessíveis aos poetas, mas cujo conteúdo pesa o suficiente para equilibrar o tratamento heideggeriano do problema da morte: o esquecimento de si que se dá no amor e no êxtase religioso.

Ora é justamente neste ponto que o livro de Binswanger entra em cena. E, se se me permite aqui partir do que é pessoal, devo dizer que não poderia encontrar mais afortunada confirmação das minhas posições que aquela que este livro relevante constitui. Trata-se essencialmente de uma Antropologia do Amor, desenvolvida em contraste com a Antropologia do Cuidado heideggeriana: do amor, em geral, nas suas diversas formas e, mais especialmente, da amizade e do amor sexual, constituindo este o caso culminante e mais visível em que a essência geral do amor se expressa de forma mais pura. Partindo dos testemunhos de poetas da literatura de vários países europeus, com cuja riqueza revela plena familiaridade, Binswanger encontra a matéria, que demasiado facilmente se ocultaria ao assalto imediato do pensar filosófico. Na verdade, é muito mais difícil ter acesso a este âmbito ontológico, uma vez que o homem não se sente levado a meditar filosoficamente sobre si mesmo a não ser pela obrigação e pela necessidade, e só por acaso chega a reflectir em sossego e serenidade do *Dasein*, quando as circunstâncias de um sentimento vital elevado o afastam necessariamente do filosofar, só as conseguindo expressar em obras da arte e, acima de tudo, da poesia. De aí que o livro se erga sobre a polaridade de cuidado e amor, pois ambos constituem, em interacção e complementaridade, os dois lados fundamentais do *Dasein* humano. Se Heidegger, nas suas análises, já conseguira ir mais fundo que a consciência teórica, pondo a descoberto no ser em propriedade existencial

uma realidade mais profunda, agora estas novas pesquisas conseguem aceder a mais províncias novas no que respeita à aclaração do *Dasein* humano.

Começa com uma investigação, magnificamente levada a cabo, da espacialidade e temporalidade do amante humano. Binswanger retoma de Heidegger a sua elaboração da maneira como, ao contrário do espaço tridimensional da Matemática, a espacialidade está originariamente ligada ao sujeito; mas, ao mesmo tempo, mostra como a estrutura deste espaço vivido se modifica, se o homem se eleva sobre a necessidade opressiva do cuidado até à plenitude do coração amante. Neste contexto, são relevantes as análises de Binswanger, já presentes num livro anterior (*Sobre a fuga de ideias*, de 1933), acerca da consciência do espaço no estado de elevação anímica: aqui, o espaço amplia-se. O homem alcança o longínquo numa abordagem nova, que, de repente, o torna próximo. E, ao mesmo tempo, as coisas perdem a sua dureza e resistência. Tornam-se suaves, lisas, flexíveis, pelo que o ser humano como que pode atravessá-las intocado.

Estes traços reafirmam-se no mundo do amor e ganham não só um incremento, mas também uma nova riqueza de determinações. Enquanto que no mundo do cuidado, só se ganha espaço empurrando o outro para fora dele, no amor dá-se o prodígio de cada um alcançar o seu próprio espaço tanto mais quanto mais ao outro oferece, e em vez da rivalidade de um para com o outro brota aqui um fenómeno novo, que consiste na *nostridade* [*Wirheit*], a qual não resulta de um unir *a posteriori* o que antes existia separado. O amor cria espaço no sentido mais próprio. Os amantes, como diz Rilke, “produzem incessante e reciprocamente para si mesmos espaço, distância e liberdade”. Criam um espaço para o estar-com, que mesmo na distância, na plenitude e na infinitude experimentadas, volta ao mesmo tempo a ser próximo e familiar. Esta aparente contradição é, precisamente, um sinal positivo do espaço experimentado como fenómeno no amor. Ao contrário do mundo inhóspito e inquietante [*Unheimlichkeit*] da experiência existencial e do existir sem-abrigo [*Ungeborgenheit*], surge aqui e só aqui o estar abrigado e em casa [*Geborgenheit, Heimat*].

Estes nexos de sentido manifestam-se ainda mais claramente na temporalidade do amor. Em oposição à acuidade resoluta do instante existencial, dá-se uma outra forma de temporalidade, que não é a da decadência quotidiana, e que, por isso, faz explodir totalmente a *dualidade heideggeriana* entre ser em propriedade ou em impropriedade. A temporalidade perde a sua acuidade opressiva e o fluxo do tempo detém-se num estado em que o homem,

TRADUÇÃO

Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger

que anda sempre a correr, apressado, em direcção do futuro, não salta já por cima do presente, mas se sente em plenitude no sossego feliz do mesmo instante. A linguagem dos amantes fala ela mesma uma e outra vez da eternidade experimentada neste estado, que não parece ter começo nem fim. Binswanger fala, precisando o conceito, de um ter-chegado e de um já-ter-lá-estado-desde-sempre, ambos como modalidades da temporalidade amante, que em conjunto fundam o estar-em-casa [*Heimatlichkeit*] do amor.

Neste estado, a resolução perde o seu sentido, pois já nada há para decidir. Se o amor olhasse cauteloso para o seu acabar, não estaria senão a cavar a sua cova. Ele tem a suas próprias regras e resolve-se numa forma de verdade própria, inacessível ao comportamento indiferente. Produz-se, assim, uma relação comportamental própria: estas duas formas fundamentais do *Dasein* humano, antes mencionadas – o cuidado e o amor – não estão lado a lado e ao mesmo nível; na verdade, o mundo do cuidado, mais elementar, é coberto pelo do amor, sob um arco de quebradiça ingravidez, que está além do tempo e do espaço e para lá das leis de causa e efeito. Binswanger sublinha que “aqui, o *Dasein* passa por cima do ser-para-o-fim, com as suas formas de temporalidade e espacialidade, transtemporalizando-as e transespacializando-as no tempo como eternidade e no espaço como infinitude – ou, numa palavra, na transmundaneidade do em-casa (p. 98), tendo em conta, de novo, que este «trans-» [*Über-*] não é nem temporal nem espacial, devendo ser entendido ontologicamente “como uma Abertura [*Erschlossenheit*] que supera ou transcende a Abertura do *Dasein* enquanto cuidado” (p. 160).

Das investigações que de aí se seguem, de grande riqueza, apenas vamos ressaltar as que se debruçam sobre o amor e a morte, e sobre o amor e a linguagem, que considero especialmente conseguidas. Amor e morte estão ligados intimamente, segundo a experiência sempre renovada e destacada pelos poetas, e não no sentido de uma resolução antecipativa e em avanço, mas como um pleno estar disposto [*Bereitschaft*], que procede da irrelevância desse futuro extremo, tal como é experimentado na eternidade deste estado. Binswanger fala, a este propósito, de uma «imanência da morte no amor». Enquanto na filosofia da existência se tem sempre e apenas em vista o «em cada caso próprio», nesta perspectiva também se coloca a questão da morte do outro ser humano amado, inacessível e mesmo carente de sentido na primeira. Mesmo a questão do suicídio pode ser vista a uma nova luz com base na consideração da relação amorosa. E o mesmo se pode dizer da linguagem dos amantes. Ela está para além de qualquer finalidade, portanto também está fora da possibilidade

de discussão, destinando-se a cumprir uma missão totalmente diferente e particular. A linguagem do amor é, no imediato, manter o silêncio. A concordância dos amantes não carece de entendimento linguístico. A missão desta linguagem, que começa pelo mero nomear do nome – cuja repetição é percebida sempre como nova e, por outro lado, também como expressão da temporalidade cíclica da forma que repousa em si mesma –, para além de outras formas de diálogo amoroso, de correspondência, de poesia, continua a cativar e conservar a felicidade frágil, dando expressão ao conteúdo do amor e desenvolvendo-o e configurando-o pela palavra. Por isso, a linguagem do amor é poesia e não prosa finalizada.

A IIª Parte do livro é sobre o conhecimento do *Dasein*, sendo especialmente relevante o entrelaçamento que se dá aqui entre amor e conhecimento do outro ser humano. As considerações, também aqui com ligação ao pensamento de Heidegger, partem da comprovação que o conhecimento surge a partir de uma relação à vida prática e prosseguem, investigando passo a passo, as diversas maneiras como entramos em contacto com os outros seres humanos (de ouvido, por fraqueza, com seriedade, pelo nome), para acompanhar as possibilidades de conhecimento que, em cada caso, se apresentam. Todas elas tomam o ser humano «como» algo, mas é assim, precisamente, como se malogra conhecê-lo na sua essência mais íntima. Só quando o amor livra o ser humano de todas as limitações destes «como» isto ou aquilo e o liberta para o conhecimento do ser verdadeiro e puro do outro ser humano, só então Binswanger o designa como «conhecimento do *Dasein*» e o considera como um «olhar» [*Schau*] para a sua «figura» pura, que desenvolve amplamente, na perspectiva metodológica. Não posso aqui aprofundar os problemas que vêm à luz no contraste entre o conhecimento intuitivo do amor e o conhecimento discursivo do cuidado, e a demorada discussão que o Autor leva a cabo com a compreensão diltheyana.

O valor do livro reside, sobretudo, nas convincentes análises em profundidade, mediante as quais se acede a facetas realmente novas do *Dasein* humano no âmbito de uma Antropologia Filosófica e introduzidas na discussão filosófica contemporânea. Tendo em conta a matéria na sua plenitude, o contexto sistemático passa transitoriamente a segundo plano, dando lugar ao surgir de uma série de questões, que aqui apenas podem ser brevemente assinaladas.

1. A primeira é a da relação com a filosofia heideggeriana propriamente dita. Binswanger distingue entre a análise heideggeriana

TRADUÇÃO

Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger

exclusivamente ontológica dirigida ao *Dasein* humano e uma antropologia exposta nos seus conteúdos. Ele caracteriza a sua empresa como a de uma ampliação e complemento da antropologia heideggeriana (ou, mais precisamente, da que se pode derivar de Heidegger), no âmbito da Ontologia, que ele adopta como intocável. Mas a questão está em saber quão longe está um do outro e se não será que qualquer nova descoberta radicalmente antropológica não muda também, ao mesmo tempo, o quadro ontológico.

2. A outra é a suposta polaridade de cuidado e amor. Segundo Binswanger, é como se os dois lados, no seu conjunto, constituíssem o todo da Antropologia. É neste contexto da discussão com Heidegger que as formas fundamentais do *Dasein* humano, já indicadas a partir do próprio título do livro, hão-de ser desenvolvidas. Ora esta polaridade não é mais, no entanto, que uma simplificação esquemática, que tem por finalidade expor esta discussão, em concreto, e o conhecimento das leis próprias deste âmbito ontológico específico, retirado de aquele outro, mas sem que abarque a totalidade dos fenómenos antropológicos. Trata-se de completar o si-mesmo existencial de cada um pelo Nós da comunidade dos amantes. Mas esta não engloba ainda os vastos âmbitos da Natureza e da História, incluída a Cultura, nas suas várias ramificações. Neste sentido, ainda nem sequer estão assentes os pontos de partida adequados. Justamente por isto não ter sido visto, a discussão com Dilthey, fica, desde o primeiro momento, condenada a carecer de base adequada. Uma Antropologia realmente completa não pode desenvolver-se tendo como ponto de partida uma contraposição tão unilateral (o que também é válido a propósito do meu próprio intento), devendo franquear e estabelecer as bases da totalidade dos fenómenos antropológicos.

3. Finalmente, a problemática do conhecimento fica muito reduzida, pois se bem que o cuidado, enquanto conhecimento do mundo circundante, deva abrir o contexto causal em geral, o amor, enquanto conhecimento do *Dasein*, fica exclusivamente orientado para o outro ser humano. Na verdade, esta mesma relação do conhecimento preocupado e amante volta-se, de modo correspondente, para a Natureza e para o mundo do Espírito, ou seja, para cada ser que deva ser conhecido à margem de relações meramente finalistas, a partir de si mesmo, do seu próprio cerne e da sua essência própria. E só aqui se abre o problema do

conhecimento em toda a sua amplitude, de que o conhecimento do *Dasein* humano não pode ser separado de qualquer maneira.

Em geral, fica-nos a questão acerca do surgir de um conhecimento puro da essência, se a consideração desta se prende, desde o primeiro momento, à ocupação no mundo circundante, como fio condutor. É, justamente, essa questão que Binswanger ataca, ao falar de uma libertação do compreender amoroso de todas as vinculações do tomar-como-algo. Mas seria demasiado pouco, se se quisesse, desse modo, colocar este estado, enquanto supostamente necessário, em geral, para um conhecimento essencial, em plano de igualdade com o amor (orientado de forma definida). Para já, o amor torna possível o conhecimento não só do outro ser humano amado, mas também e na mesma proporção, da totalidade do que resta do mundo – ausente em Binswanger – e de um ponto de vista completamente novo. Mas, para lá disto, dá-se um demorar-se tranquilo no seu objecto, que, como Heidegger gostaria de dizer, não é compreensível como modo deficiente do estar-ocupado, antes se apresentando como uma competência criativa, que se lhe acrescenta. Há um estado de bom humor, em si mesmo sereno e repousado, em que o ser humano despreocupado está na disposição de deixar que venha ao seu encontro um ser estranho. Até Heidegger parece reconhecer essa hipótese, nos últimos tempos, quando escreve, nos *Comentários sobre a poesia de Hölderlin* (1944), que “só o jovial, o divertido concede espaço a outrem, de forma proporcionada. [...] Ao fazer incidir a sua luz sobre tudo, o estar de bom humor concede a cada coisa um espaço essencial, a que à sua maneira pertence, para aí, no fulgor da jovialidade, como uma luz serena, poder estar a bem com a sua própria essência”. Nestas palavras, que voltam a trazer o problema à profundidade dos princípios ontológicos, parece levar-se a cabo uma mutação radical dos fundamentos da filosofia heideggeriana, cuja relevância ainda não pode ser avaliada dados os escassos testemunhos, mas que colocariam a discussão com esta problemática ante uma situação completamente nova. Por outro lado, Kerenyi, procedente de um terreno completamente diferente, chega a uma leitura semelhante no seu livro sobre *A Religião Antiga* (1940) (KERÉNYI, 1940), demonstrando convincentemente a sua tese acerca da origem da teoria, em sentido grego, a partir do carácter festivo do sentimento vital, manifesto na assistência ao teatro, em atmosfera festiva.

Este estado afinado pela jovialidade (e, muito especialmente, festiva) não é independente do do amor. Este é condição daquele, implicando em si um conteúdo de disponibilidade que àquele conduz. Mas é mais abarcante ainda.

TRADUÇÃO

Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger

Por isso, parece muitas vezes que o ponto de partida mais indeterminado de muitas tonalidades afectivas leva ainda mais longe, ou devendo fundir-se no amor, pois estas tonalidades afectivas não devem compreender-se como meros fenómenos psicológicos, mas como constituintes fundamentais do *Dasein* humano. Além disso, para redondear a imagem, seria também de incluir nesta, ao lado do amor, as formas do êxtase religioso e da experiência religiosa em geral, investigando a sua forma peculiar de abertura de mundo, que é, em muitos aspectos, muito semelhante à do amor.

2. CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES

A síntese de Bollnow, límpida e atenta ao essencial das 726 páginas da obra filosófica fundamental de Binswanger, constitui um importante, embora breve, estudo de uma derivação meta-ontológica possível da Ontologia Fundamental heideggeriana.

Tanto o autor da recensão, como o do livro recenseado têm plena consciência de não estar a circunscrever-se ao estritamente ontológico da procura heideggeriana do ser do *Dasein*. Estão ambos pouco interessados no que se mostra «aí», enquanto conhecimento do ser de tudo quanto há – que era aquilo para que o projecto de *Ser e Tempo* apontava. Apenas ambicionam compreender o ser próprio desse ente, em concreto, que se realiza enquanto existência humana. O «Dasein» não é, pois, entendido como «aí-do-ser», mas apenas como «ser-aí» ou ek-sistência fáctica num mundo, em que tudo vem ao seu encontro. No entanto, esta dimensão, que Heidegger, nos parágrafos centrais de *Ser e Tempo*, explicitou na sua dinâmica estrutural, eminentemente temporal, enquanto cuidado (*Sorge*), é aquela que caracteriza a sua humanidade – o ser à maneira do humano – na quotidianidade do seu envolver-se no mundo, à beira dos entes e com os outros humanos com os que con-vive. A intencionalidade do olhar vai, pois, ao encontro daquilo que, sendo no mundo, se traduz como ser próprio dos que são humanos. Mas há, por isso, na antropologia assim almejada, não apenas um procurar dos traços ou fenómenos singulares que desenham a figura humana, mas – penso eu – uma busca ambiciosa daquilo que define a sua *forma de se conhecer a si mesmo* enquanto humano. Nessa medida, Binswanger afirma a sua Antropologia numa Ontologia do Humano. Só nesse sentido me parece realmente inovadora a sua posição, tal como Bollnow a introduz. Não se trata de caracterizar o comportamento humano, enquanto existente no mundo, nem de estudar as

estruturas da sua competência vital, a morfologia do seu viver e con-viver. Trata-se de pôr a descoberto o modo como, vivendo e convivendo, se conhece *a si mesmo* – não enquanto indivíduo concreto, mas enquanto possibilidade de ser plenamente aberta. É essa abertura plena que Binswanger considera não se propiciar no «cuidado», mas apenas no «amor».

Sabemos que Heidegger, numa passagem dos *Seminários de Zollikon* (HEIDEGGER, 1987, p. 237)⁷, muito conhecida, destacou a incompreensão de base, que esta objecção à sua compreensão do *Dasein* implicava: o descuido da dimensão ontológica do «cuidado», reduzindo-o a um mero fenómeno antropológico, apenas capaz de estruturar a lide quotidiana a que habitualmente chamamos «trabalho». É certo, na verdade, que Binswanger parece não ver no uso do termo alemão *Sorge* nada mais que a acepção de «preocupação», ligada ao nosso «estar ocupados» com o fazer pela vida todos os dias residindo (*besorgendes Sein bei*) no mundo. É uma acepção inerente ao termo alemão, que até tem induzido muitas traduções em línguas estrangeiras, incluída a portuguesa. Mas, efectivamente, limita o sentido do que Heidegger quis deixar aberto à *maneira de relação com a totalidade de formas de ser*, incluída a própria do ser humano. A “fábula da cura” sugere essa marca e vínculo do barro animado por Júpiter que, em cada momento, atende e zela por ser, manipulando, mas também guardando e protegendo aquilo e aqueles com que se encontra. A preocupação e a sua inquietude só são uma parte do exercício de ser mencionado no termo «cuidado», pois também o acolhimento e a salvaguarda do, assim, «são e salvo» traduzem o cuidar. Na sua completude, como dinâmica estruturante da existência humana, o cuidado integra, portanto, segundo Heidegger, o amor.

Em contrapartida, a perspectiva de Binswanger, ao limitar a experiência do cuidado à da preocupação e labuta do dia-a-dia determina, na verdade, a sua objecção a Heidegger e a sua necessidade de a contornar e, à maneira freudiana, sublimar. Por isso, a via de acesso a um autêntico «conhecimento» do seu próprio ser é, para o experiente psiquiatra, a descoberta, *pelo amor* de alguém, de um «nós» transsubjectivo, que não é plural, à maneira de um colectivo social, mas sim uma unidade-a-dois, singular e, contudo, meta-individual. Nesse sentido, o «humano» transcende a finitude do «meu», em

⁷ “O cuidado, bem entendido – isto é, à maneira ontológico-fundamental – não pode nunca distinguir-se do «amor», pois não é senão o nome da constituição temporal ek-stática, enquanto traço dominante do *Dasein*, mais precisamente, a compreensão do ser. [Assim,] o amor funda-se tão decisivamente na compreensão do ser como o cuidado, mencionado em sentido antropológico”

cada caso, e até do espaço-tempo e da morte, pois nenhuma dessas dimensões caracteriza o que, pelo amor, o *Dasein* descobre acerca de si mesmo.

Para além de Binswanger, porém, o breve texto da recensão introduz também um fio condutor para a pesquisa da própria obra de Bollnow, que transparece do diálogo estabelecido com este autor e, através dele, com Heidegger. Na parte final do escrito, a consideração das tonalidades afectivas positivas e festivas, como a jovialidade e a serenidade, permite adivinhar a atenção de Bollnow à evolução do pensamento heideggeriano, com uma especial acuidade para a compreensão dos textos sobre Hölderlin, Rilke – a que ele mesmo dedicará uma das suas obras mais conhecidas (BOLLNOW, 1951) – e, em geral, para o pensar da *Kehre*, que só nesses anos do pós-guerra começarão a aparecer, nomeadamente, a *Carta sobre o Humanismo*, que acabava de ser publicada (1947) e em que se menciona, pela primeira vez, a serenidade, e os *Caminhos da Floresta*, que verão a luz em Dezembro de 1949⁸. Mas, sobretudo, podemos ler na atenção a estes autores o motivo da afectividade como temática de fundo de toda a produção de Bollnow que, com razão, podemos definir como uma hermenêutica da existência, enquanto fundamento para uma ética e uma pedagogia militantemente não idealistas. Um dos caminhos mais pregnantes da filosofia do século XX torna-se, assim, especialmente visível.

253

REFERÊNCIAS

- BINSWANGER, L. *Über Ideenflucht*. Zürich: Orell Füssli Verlag, 1933.
- _____. Binswanger. In: *Drei Formen missglückten Daseins*. Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit. Tübingen: Niemeyer, 1956.
- _____. *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*. Berlin: J. Springer, 1922.
- _____. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. In: *Die Sammlung*. Zeitschrift für Kultur und Erziehung. Bd. 1. Göttingen, 1945, p. 153-161.
- _____. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zürich: Niehans, 1942.
- BOLLNOW, O. F. *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1941.
- _____. *Rilke*. Stuttgart: Kohlhammer, 1951.
- _____. Das Verstehen. In: *Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*. Mainz: Kirchheim, 1949.
- _____. *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1941.
- _____. *Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik*, Essen: Neue Deutsche Schule Verl.-Ges, 1965.

⁸Heidegger (1950). Esta obra, embora com data de edição de 1950, saiu de facto em Dezembro de 1949.

- _____. *Die Ehrfurcht*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1947.
- _____. *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*. Stuttgart: Kohlhammer, 1933.
- _____. Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung. In: *Anthropologie und Erziehung*. Bd. 12. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1964.
- _____. *Dilthey*. Eine Einführung in seine Philosophie. Leipzig: B. G. Teubner, 1936.
- _____. *Existenzphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1943.
- _____. Philosophie der Hoffnung. Stuttgart: Kohlhammer, 1959.
- _____. Über Heideggers Verhältnis zu Kant. In: *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbilder*. 1933, 9, p. 222-231.
- _____. *Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter*. Acht Essays. Stuttgart: Kohlhammer, 1955.
- HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1944.
- _____. Über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1950.
- _____. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.
- INEICHENI, H. *Philosophische Hermeneutik*. Freiburg, 1991.
- KERÉNYI, K. *Die antike Religion*. Leipzig: Pantheon, 1940.
- ORTEGA Y GASSET, J. Qué es Filosofía? In: *Obras Completas*. Vol. 7. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

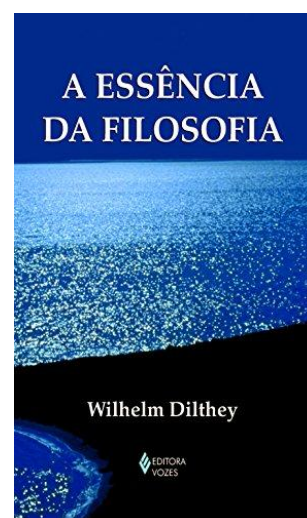
Submetido: 10 de setembro de 2018

Aceito: 8 de outubro de 2018

TRADUÇÃO

Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger

RESENHA



255

DILTHEY, Wilhelm. *A Essência da Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2014, p.190.

Prof. Ms. Guilherme José Santini
Instituto Federal do Mato Grosso,
Doutorando em Filosofia pela PUC-SP¹

¹Email: gsantini@gmail.com

Nos últimos anos a obra do filósofo alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911) tem sido mais divulgada no Brasil, graças à publicação de algumas traduções, de maneira inédita em português brasileiro.

O ano de 2010 é o marco inicial desse processo de divulgação no Brasil, quando foram publicadas por aqui três traduções de Dilthey. Foi publicada nesse ano a tradução de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (original publicado em 1883), sob o título *Introdução às Ciências Humanas* (KAHLMAYER-MERTENS, 2012), cuja publicação foi levada a cabo pela Editora Forense; a tradução de *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (original publicado em 1910), sob o título *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas* (KAHLMAYER-MERTENS, 2011), pela Editora Unesp - ambas da autoria de Marco Antônio Casa Nova -, e, nesse mesmo ano, foi publicado pela Edusp um grosso volume contendo dezessete textos seminais de Dilthey, pela lavra de Maria de Nazaré Camargo Pacheco Amaral e Alfred Josef Keller, sob o título *Filosofia e Educação: textos selecionados* (KAHLMAYER-MERTENS, 2012a; SILVA, 2012).

A partir de 2010, outras duas traduções foram publicadas na sequência: de *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, (original publicado em 1894), sob o título *Ideias sobre uma Psicologia Descritiva e Analítica*, pela Editora Via Verita, em 2011 - já resenhada por Roberto Kahlmeyer-Mertens (2011a) -, e, mais recentemente, em 2014, a tradução de *Das Wesen der Philosophie* (original publicado em 1907), sob o título *A Essência da Filosofia*, pela Editora Vozes, objeto desta resenha. Essas duas traduções também são da lavra de Marco Antônio Casanova.

A publicação dessas traduções, como dito acima, concorreu para a promoção do interesse sobre a obra de Dilthey na academia filosófica brasileira. Citamos à guisa de atualização da pesquisa sobre Dilthey no Brasil, desde 2010, um projeto de pesquisa, "Hermenêutica filosófica e suas implicações na ciência da educação", coordenado por Roberto Kahlmeyer-Mertens, que obteve incentivo do Centro Universitário Plínio Leite, do Rio de Janeiro, o qual, com duração de 2010 a 2011, gerou um Trabalho de Conclusão de Curso. Citamos também um evento acadêmico realizado em Dezembro de 2011 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), especialmente pelo centenário da morte de Dilthey: o IV Congresso Internacional "Questões Fundamentais da Hermenêutica Filosófica de Dilthey e o Pensamento Contemporâneo", com apresentações de pesquisadores brasileiros e estrangeiros. Também será conveniente citar como consequência da divulgação da obra de Dilthey no Brasil desde então duas dissertações e uma tese

RESENHA

DILTHEY, Wilhelm. *A Essência da Filosofia*.

defendidas na academia filosófica brasileira tendo por tema o pensamento diltheyano. *Razões da emergência de uma Psicologia descritiva e analítica no projeto crítico de Wilhelm Dilthey*, dissertação defendida na Faculdade de São Bento de São Paulo (FSB-SP) em 2015 por Guilherme José Santini e orientada por Pedro Monticelli; *A teoria da experiência de Wilhelm Dilthey enquanto crítica da tradição epistemológica (1883-1894)*, dissertação defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) em 2016 por Luís Morimatsu Lourenço e orientada por Mário Ariel González Porta; e a tese *A hermenêutica heideggeriana da facticidade como radicalização da historicidade da vida em Dilthey*, defendida na Universidade Federal de Pernambuco (UFPB) em 2015 por Marcela Barbosa Leite e orientada por Jesus Vazques Torres. Finalmente, devemos citar nesse percurso o mais recente trabalho sobre Dilthey publicado no Brasil, o livro *Ética & Compreensão: a psicologia, a hermenêutica e a ética de Wilhelm Dilthey*, de Ricardo Bins di Napoli, publicado pela Editora UFSM em 2017.

Nossa tarefa aqui diz respeito à resenha de *A Essência da Filosofia*, última das traduções publicadas no Brasil. Publicada em 2014, como dito acima, *A Essência da Filosofia* contém um conjunto de textos mais curtos e não menos importantes de Dilthey, alguns publicados ainda em vida, outros póstumos, todos já publicados em diferentes momentos da *Gesammelte Schriften* - coletânea das obras de Dilthey, já com 26 tomos, sob a responsabilidade de reputados estudiosos da obra de Dilthey como Georg Misch, Bernard Groethuysen e Frithjof Rodi.

Mas qual é a importância de *A Essência da Filosofia* no horizonte da obra de Dilthey? Além disso, qual será importância dos textos ali contidos diante do contexto filosófico dos primeiros anos do século XX, quando foram escritos, de 1907 a 2011? Começemos por responder à primeira pergunta.

Em primeiro lugar, não obstante o valor intrínseco da obra, a leitura dos textos que compõem *A Essência da Filosofia* será ainda mais proveitosa se o leitor vier a lê-la como um complemento às reflexões contidas em *Introdução às Ciências Humanas*, obra que constitui o eixo do projeto diltheyano. Consideremos que o projeto que consagrou Dilthey como filósofo, destinado a oferecer uma fundamentação epistemológica para as chamadas “Ciências do Espírito” ou Ciências Humanas, supunha desde o início a relação intrínseca entre a Filosofia e as Ciências Humanas, além da própria História (*Geschichte*). Chamado por ele mesmo de “Crítica da Razão Histórica”, esse projeto também esteve vinculado enquanto produção bibliográfica a outras produções acadêmicas de caráter biográfico e histórico, que sugerem o talento

hermenêutico de Dilthey, na interpretação e reconstrução do ambiente intelectual de alguém ou de uma época. Já no início do século XX, ou seja, no fim de sua vida, quis Dilthey expor reflexões adicionais acerca da relação intrínseca entre a Filosofia e as demais dimensões da Cultura, como a Religião, a Arte, a História, o Direito, bem como as próprias Ciências Humanas, sinalizando uma reformulação da identidade da Filosofia e de seu lugar de direito no horizonte social e histórico, dir-se-ia cultural. São essas reflexões que formam o opúsculo *A Essência da Filosofia*.

Esse caráter complementar que *A Essência da Filosofia* possui em relação à *Introdução às Ciências Humanas* fica claro logo que observamos que ali, mais de vinte anos depois, Dilthey permanece atento à importância da Filosofia ser reconhecida como uma dimensão cultural situada como uma função social e não meramente acadêmica.

Por isso que, além da oportunidade de ler *A Essência da Filosofia* em relação à *Introdução às Ciências Humanas*, outro recurso que enriquecerá sua leitura será ter em conta qual é a relação das reflexões ali expostas com o debate filosófico da época, no horizonte da transição do século XIX para o século XX, quando a identidade da Filosofia e seu lugar de direito na academia universitária vieram a ter lugar na agenda acadêmica.

O próprio título - *A Essência da Filosofia* - sugere por detrás essa pergunta pela identidade da Filosofia, problema ou “questão” que de fato ganhara destaque desde meados do século XIX, nomeadamente na Alemanha. Esse problema surgiu em virtude da ampliação da autonomia de Ciências outrora filiadas à Filosofia, como a Psicologia - tendo sido gradativamente reduzido seu campo de investigação, e, por conseguinte, seu prestígio nas universidades -, e também por um acontecimento concomitante a esse movimento científico, referente a uma reflexão que surgira dentro da própria Filosofia, questionando qual seria sua razão de ser em relação às Ciências empíricas em geral, no momento mesmo em que se agarrava a essas Ciências em busca de legitimidade acadêmica. Em outras palavras, o questionamento acerca da identidade da Filosofia e seu lugar de direito vinha sendo pautado pelo sucesso das próprias Ciências empíricas. O legado de correntes materialistas e positivistas terminava por situar a Filosofia, na reflexão acerca desse problema, como uma disciplina dependente daquelas, forçada a definir-se como reflexão lógico-científica caso quisesse manter seu lugar ao sol. Exigia-se, enfim, que a Filosofia justificasse sua legitimidade; e se buscou como remédio justificar o seu elo com as Ciências.

Nesse contexto, o velho Dilthey é levado a um retorno à pergunta pelas verdadeiras condições subjetivas do conhecimento - contando nesta categoria

RESENHA

DILTHEY, Wilhelm. *A Essência da Filosofia*.

também o conhecimento dos fenômenos sociais e históricos proporcionado pelas Ciências Humanas -, como reflexão preliminar em busca do sentido do próprio conhecimento, ao mesmo tempo em que dirige à Filosofia um exame histórico em busca de sua identidade para além dos limites de sua própria época.

O conteúdo da consciência será um assunto inicial, bem como a visão histórica da Filosofia como função social e histórica. Esse itinerário servirá de estratégia para contornar e atualizar as definições de subjetividade, de conhecimento e de Filosofia ao qual a academia ainda se prendia, quando concebia a Filosofia como mera tarefa de investigação epistemológico-crítica ou lógico-científica, dominada pelas escolas neokantianas e positivistas. Nessa direção, Dilthey irá esboçar objeções a um conceito de razão que a Filosofia Moderna produziu - continuando um movimento desenvolvido em outros textos, desde a Introdução às *Ciências Humanas* -, não em nome de uma mera crítica da Filosofia Moderna, mas como ocasião para apresentar outros pressupostos, não apenas epistemológicos.

259

Surge a ocasião de examinar a Filosofia historicamente, relacionando-a não apenas com as Ciências empíricas da Natureza, mas com as Ciências Humanas e ainda com outras dimensões culturais, como a Arte, a Religião, a Literatura, para revelar a fraternidade de interesses entre a Filosofia e essas últimas. A Filosofia, nesse horizonte, aparece como uma missão que não se reduz a uma tarefa epistemológico-crítica ou a uma investigação lógico-científica vinculada apenas às Ciências empíricas da Natureza. O seu papel será atualizado nesses textos a partir de sua relação com dimensões culturais mais abrangentes do que essas Ciências. Sem perder em legitimidade, uma vez considerado o seu lugar e a sua tarefa histórica, Dilthey quer mostrar que a Filosofia ganha em autenticidade se reconhecida a sua função social e histórica, aliada às demais expressões culturais do espírito humano. Justifica-se que o seu campo de atuação alcance o conhecimento como um todo, não apenas um único tipo de conhecimento, procurando também pela finalidade do homem integral - que não se reduza a uma subjetividade como mera razão que calcula.

Em outros termos, ali a procura pela investigação do conteúdo da consciência, bem como a aplicação do ponto de vista histórico sobre a Filosofia almejam revelar também o caráter irreduzivelmente social e histórico da consciência que supõe a reflexão filosófica, donde se segue o interesse de encaminhar o leitor ao reconhecimento de uma preocupação com um conteúdo comum entre a tarefa da reflexão filosófica e da tarefa tanto das Ciências

Humanas, quanto da Arte, Religião, Literatura, História, Psicologia, etc., que procurando expressar a “experiência da Vida”, apontam para uma convergência rigorosamente fundamental entre a Filosofia e essas outras dimensões culturais intermediárias.

O problema do sentido ou significado das ações humanas, aí contido o conhecimento em geral, assim como o problema de sua valoração, surgem à tona como um problema autenticamente filosófico sem nada dever em legitimidade à tarefa da Filosofia concebida pelas escolas neokantianas ou positivistas. Sempre articulada à Religião, à Arte, à História, à Literatura, etc., a Filosofia também seria uma tarefa dirigida a valorar as expressões comunicadas por elas. Por isso, a Filosofia será definida como “doutrina das visões de mundo”, de acordo com sua identidade social e histórica, sumamente ética ou humanística.

A importância da obra reside principalmente nessa justificação da relação que a Filosofia sempre guardou, historicamente, com a procura autenticamente espiritual e humana pelo conhecimento do próprio espírito humano. A Filosofia ali será atualizada historicamente como uma revivência e reconstrução constante das visões de mundo compostas pelas expressões que os homens e sociedades fizeram e fazem de si mesmos, por meio das inumeráveis manifestações religiosas, literárias, históricas, não por acaso, mas em busca de ideais universais que servissem a si e a suas sociedades, e até mesmo ao próprio Estado, como direção e critério da conduta individual e coletiva. Insistimos que é nesse sentido é que se deve entender a definição da Filosofia por Dilthey como uma “doutrina das visões de mundo”.

Dito de outra maneira, *A Essência da Filosofia* contém um itinerário na direção do retorno à pergunta pela identidade da Filosofia, considerando *conhecimento* aquilo que nós produzimos a partir de hipóteses e abstrações, mas também e principalmente aquilo que produzimos social e historicamente *apesar* desse tipo particular de conhecimento e *apesar* do conceito de subjetividade que nele está suposto. Itinerário que culmina em uma atualização histórica do próprio conceito de Filosofia, indicando uma mudança para além da Filosofia Moderna.

Dilthey pagou o preço pelo psicologismo que suas teses encerram, interpretadas como responsáveis por variantes irracionalistas na Filosofia alemã do início do século XX. De qualquer maneira, a contribuição de Dilthey sobre o problema da identidade da Filosofia e seu lugar de direito já não no horizonte acadêmico-universitário apenas, senão que na sociedade como um todo, está também em haver destacado o risco do intelectualismo ao qual a inflação da

RESENHA

DILTHEY, Wilhelm. *A Essência da Filosofia*.

importância epistemológica das Ciências empíricas da Natureza induz. Tê-las como a referência culmina, aponta Dilthey - ainda que sem desenvolver a tese - na alienação da inteligência em relação a si mesma. Por isso também, não será errado dizer que Dilthey antecipou nos textos que compõem *A Essência da Filosofia* elementos da crítica de Max Horkheimer à *razão instrumental*.

Além disso, o leitor atento e historicamente consciente de *A Essência da Filosofia* há de reconhecer ali a presença de relações com as noções aristotélicas de *hexis* e *habitus*, quando em sua crítica dos conceitos de subjetividade, experiência e conhecimento Dilthey recupera elementos aquém e além do arcabouço conceitual propriamente moderno. O mesmo seja dito sobre a relação com algumas teses e escolas da Filosofia Contemporânea, da Teoria da Historiografia mais recente, e até mesmo da Pedagogia, influenciadas pelo legado dessas reflexões mais tardias de Dilthey. Podemos citar como exemplo os pressupostos de escolas como a Sociologia do Conhecimento de Mannheim, tendências historiográficas do último século que não se pautaram por pressupostos marxistas, como a *Geistesgeschichte* alemã do qual são exemplos talvez mais conhecidos Friedrich Heer e Otto Maria Carpeaux, a *Begriffsgeschichte* de Reinhardt Koselleck, a História das Ideias praticada por hermenutas como Mircea Eliade e Isaiah Berlin, além de correntes pedagógicas que, inspiradas em Dewey, seguem pressupostos que Dilthey expõe em *A Essência da Filosofia*, agora publicada em português brasileiro.

261

REFERÊNCIAS

- DILTHEY, Wilhelm. *A Essência da Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2014.
- KAHLMEYER-MERTENS, R. S. Introdução às Ciências Humanas – tentativa para uma fundamentação do estudo da sociedade e da história. (Resenha). In: *Veritas*, 2012, v. 57, n. 3, p. 223-226.
- _____. A construção do mundo histórico nas Ciências Humanas de Wilhelm Dilthey (Resenha). In: *Filosofia Unisinos*, 2011, v. 12, p. 287-289.
- _____. Filosofia e educação, de Wilhelm Dilthey (Resenha). In: *Veritas*, 2012a, v. 57, p. 219-222.
- _____. Ideias sobre uma Psicologia descritiva e analítica (Resenha). In: *Veritas*, 2011a, v. 56, n. 3, p. 187-190.
- SILVA, J. I. Filosofia e educação: textos selecionados (Resenha). In: *Educação e Filosofia*, 2012, v. 26, n. 51, p. 327-336.

Submetido: 11 de novembro de 2018

Aceito: 19 de dezembro de 2018