

Roberto Garaventa

## All'origine dell'idea jaspersiana di *Weltanschauung*

Abstract: *At the Origin of Jaspers' Idea of Weltanschauung*

The essay aims, in the first place, to reconstruct in broad outline the history of the concept of *Weltanschauung* from Kant to Dilthey and, in the second place, to highlight similarities and differences between the historical-existential concept of *Weltanschauung* by Dilthey and the psychological-existential one by Jaspers.

*Keywords:* Dilthey, Kant, *Weltanschauung*, Historical-existential approach, Psychology.

1.

Allorché Jaspers tenne, presso la Facoltà di filosofia dell'Università di Heidelberg in cui era incardinato come professore straordinario di psicologia, il corso di lezioni da lui poi pubblicato nel 1919 col titolo *Psicologia delle visioni del mondo* (Jaspers 1919), il tema *Weltanschauung* (“intuizione del mondo” o “visione del mondo”) aveva già acquisito un'indiscutibile centralità nella riflessione accademica. Ne sono testimonianza le numerose pubblicazioni dedicate a questo argomento nella seconda metà del XIX e nei primi due decenni del XX secolo, come ad esempio il volume *Visione del mondo. Filosofia e religione* (Frischeisen-Köhler 1919), che contiene, oltre il celebre studio di Wilhelm Dilthey *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici* (1911), i contributi di alcuni suoi scolari (Bernhard Groethuysen, Georg Misch, Eduard Spranger, Max Frischeisen-Köhler) e di altri importanti pensatori dell'epoca.

Agli inizi del Novecento, tuttavia, il concetto di *Weltanschauung* aveva già una lunga storia dietro di sé. Come si può leggere in tutti i principali dizionari filosofici (cfr. Grimm 1854-1961; Stock, Moxter 2003; Thomé 2007), il concetto di *Weltanschauung* si affaccia per la prima volta (per altro incidentalmente) nella *Critica della facoltà del giudizio* di Immanuel Kant. E questo non a caso. Verso la fine del XVIII secolo, in seguito allo sviluppo delle scienze naturali, la filosofia si vede costretta a cercar di chiarire a) come possa in generale l'immaginazione rappresentarsi il mondo e b) come possano gli individui avere un comune “rapporto col mondo” (*Weltbezug*): in ragione della loro diversa percezione psico-fisica della realtà, essi do-

vrebbero infatti sviluppare “immagini del mondo” (*Weltbilder*) divergenti fra loro.

Com'è noto, secondo la *Critica della ragion pura* si possono percepire e conoscere solo i fenomeni, cioè solo gli oggetti così come appaiono filtrati dalle forme dell’“intuizione” (*Anschauung*) della soggettività finita. Ne consegue però che il “mondo”, inteso come l’insieme complessivo degli oggetti, non potrà “mai” essere rappresentato in una “intuizione collettiva” (*kollektive Anschauung*): il mondo come un tutto “non lo si può mai incontrare di per se stesso” (Kant 1781, A 505; 522 sg.). L’unità del mondo opera solo come un’idea regolativa all’interno del processo inesauribile di conoscenza empirica dei singoli oggetti. Dato che però la ragione pretende che “ogni grandezza data”, e quindi anche il mondo, si presenti come “totalità”, ovvero si possa sintetizzare “in un’unica intuizione”, il concetto di *Weltanschauung* (intuizione del mondo) non può che emergere in un contesto che lasci spazio, accanto alla conoscenza teoretico-scientifica, a un altro tipo di considerazione della natura. Ora, secondo la *Critica della facoltà del giudizio*, la possibilità di “riuscire anche solo a pensare” il mondo “come un tutto”, dipende da una capacità di allargamento dell’animo che “si sente in grado di oltrepassare i limiti della sensibilità” da un punto di vista pratico. “L’infinito del mondo sensibile” può dunque essere sintetizzato “in un concetto” solo grazie all’“idea di un noumeno” che, se anche “non consente di per sé alcuna intuizione”, ciononostante “viene sotteso, come sostrato, alla *Weltanschauung* (intuizione del mondo) quale mero fenomeno”. Tale capacità di allargamento dell’animo non ha, è vero, alcuna rilevanza “da un punto di vista teoretico quale ausilio per la facoltà della conoscenza”, in quanto alla *Weltanschauung* non corrisponde alcuna cosa e quindi da essa non si possono trarre conclusioni circa il nesso delle cose del mondo. Essa mostra, però, la capacità della ragione di costruire una visione complessiva del mondo (Kant 1790, B 92 sg.; § 26).

I pensatori idealisti post-kantiani hanno poi cercato di fondare filosoficamente l’incidentale supposizione kantiana che esista una capacità di allargamento dell’animo in grado di costruire “intuizioni del mondo”. Secondo Fichte, ad esempio, la *Weltanschauung* non è una sorta di calco dell’“essere-in-sé del mondo” e della sua “unità oggettiva” in una coscienza individuale, bensì il prodotto di una facoltà rappresentativa trascendentale della soggettività creatrice del mondo. Inoltre, che gli “esseri razionali finiti” abbiano una visione comune del mondo, si spiega col fatto che l’Io, che intuisce il mondo, è “uno” e che, “nella persona, è solo l’unico Io indivisibile a intuire il mondo”. Le divergenze derivano unicamente dalla libertà dell’immaginazione individuale, che può concentrare la sua attenzione *ad libitum* e quindi può produrre immagini del mondo limitate e prospettiche (Fichte 1813, pp. 518 sg.). Qualcosa di simile si ritrova anche in Schelling, per cui il concetto

di visione del mondo ha il suo luogo d'origine in una filosofia trascendentale in grado di garantire oggettività e comunanza nonostante un'ineludibile soggettività (Schelling 1799, § 1, p. 271; 1800, p. 544). Le riflessioni di Kant, Fichte e Schelling si appuntano, però, soprattutto sulla facoltà umana che consente l'intuizione comune del mondo e, solo secondariamente, sul prodotto dell'intuizione in quanto tale.

Nelle sue *Lezioni di pedagogia* del 1813 Schleiermacher aggiunge a questa caratterizzazione della visione del mondo, quale prestazione sintetizzatrice del soggetto, un elemento storico-vitale, nella misura in cui la interpreta come risultato di un processo di formazione. La visione del mondo viene da lui intesa come un itinerario formativo processuale di crescente e personale integrazione tra sapere scientifico e sapere storico, che presuppone la "suprema attività dello spirito umano" e il cui scopo è una "totalità ordinata e coerente" (Schleiermacher 1813, p. 621). Questo momento storico-vitale si rafforza poi in Goethe. Quando questi riconosce che il poeta italiano Giovanni Francesco Lazzarelli<sup>1</sup> possiede una visione del mondo ricca di vita che si manifesta nei suoi versi (una visione del mondo nata presumibilmente dall'interazione di una "disposizione naturale felice" con "una sufficiente formazione teoretica e pratica" e con le condizioni di vita del popolo italiano), *Weltanschauung* indica l'impostazione di vita di un individuo che si è formato grazie all'esperienza accumulata (Goethe 1815). In questo modo, però, Goethe predispone la soggettivizzazione del concetto di *Weltanschauung* che prende corpo nella seconda metà del XIX secolo.

Wilhelm von Humboldt aggiunge poi a questa prospettiva una componente linguistica. La costituzione di un mondo di oggetti distinti, in virtù di un processo di schematizzazione in cui le forme dell'intelletto danno prova di sé a contatto col materiale sensibile, non è un processo pre- o extralinguistico, ma viene reso possibile da atti appellativi e comunicativi che costituiscono il discorso scritto e parlato. Dato che però nell'uomo ogni "percezione oggettiva" è ineluttabilmente "frammista" di "soggettività", il linguaggio di un individuo non rappresenta il mondo come tale, ma il suo particolare modo di appropriarsi del mondo. Inoltre il singolo individuo può costruire e articolare la sua individuale visione del mondo solo ricorrendo al linguaggio che gli viene trasmesso (e viene creativamente sviluppato) dai membri della sua comunità (del suo popolo) e che rappresenta a sua volta

<sup>1</sup> Giovanni Francesco Lazzarelli (Gubbio, 1621-Mirandola, 1693) è l'autore della *Cicceide* – una raccolta di 397 poesie frivole e lascive, divisa in due parti (*Le Testicolate* e *Le Sghignazza-te*), uscita ufficialmente per la prima volta nel 1692, ma ripubblicata poi più volte nel XVII e XVIII secolo. Goethe recensì nel 1815 la parodia *La Cicceide legittima* (Amsterdam 1780), insieme a opere di Dante e Manzoni.

una visione del mondo (Humboldt 1795-1796). La conseguenza, però, è che il singolare *Weltanschauung* diventa un plurale: *Weltanschauungen*, per cui ogni visione del mondo può arrogarsi la pretesa di sostenere la sua ineludibile legittimità in contrapposizione alle altre visioni del mondo.

Nel corso del XIX secolo si tende, inoltre, a sottolineare sempre più l'importanza del sentire soggettivo nella formazione delle visioni del mondo di contro al razionalismo dell'età illuministica, ora avvertito come eccessivo, così che la personale visione del mondo finisce a poco a poco per essere considerata come la somma o la sintesi non solo di conoscenze razionali, ma anche di esperienze e sentimenti personali. Già lo stesso Goethe, nel suo scritto sulla morfologia delle piante (Goethe 1790), aveva contrapposto "l'intuizione" (*Anschauung*) alla "comprensione" (*Verstehen*), considerandola come una facoltà senz'altro superiore, in quanto l'intuizione tende a cogliere il tutto nel suo nesso organico, mentre il comprendere è sempre solo una considerazione che seziona il particolare.<sup>2</sup>

Verso la fine del XIX secolo il concetto di *Weltanschauung* diventa sempre più un concetto di moda. Ciò dipende tuttavia soprattutto dal fatto che il possesso di una visione del mondo tende a essere considerato come segno di profondità intellettuale – cosa che ben presto esporrà questo concetto alla critica e alla derisione. Come afferma Fritz Mauthner nel *Dizionario di filosofia* da lui curato: "Tra tutte le parole nessuna è oggi in voga come *Weltanschauung*. Stando all'opinione corrente è una ben misera persona quella che oggi non ha una sua personale visione del mondo" (Mauthner 1923, pp. 430 sg.). Alla fine il pensiero intuitivo, appunto perché all'apparenza particolarmente profondo, sarà addirittura considerato come un modo di esaminare le cose specificamente tedesco.

All'inizio del XX secolo il concetto di *Weltanschauung* indica – non solo nella pubblicistica filosofica e letteraria, ma anche presso il grande pubblico – il modo in cui una persona (o un popolo) pensa i tradizionali grandi temi della metafisica (Dio, mondo, anima) secondo lo specifico grado delle sue conoscenze. Non a caso, ad esempio, il *Dizionario dei concetti filosofici fon-*

<sup>2</sup> Secondo Goethe, nell'ambito degli oggetti naturali, l'intelletto intuitivo passa, con l'aiuto dell'intelletto discorsivo, da determinati fenomeni concreti (le parti) alle idee che corrispondono loro (il tutto). Dapprima bisogna radunare "discorsivamente" tutte le parti che rientrano in un determinato ambito fenomenico (proprietà, figure, fenomeni). A ciò segue l'attenta osservazione delle connessioni tra le parti, per vedere se in queste connessioni sia "già al lavoro un tutto formante" o se le parti "stiano insieme in modo solo esteriore-meccanico". Se un tutto è già all'opera, nelle connessioni – una volta che ce le mettiamo tutte contemporaneamente di fronte all'occhio spirituale – riusciamo a cogliere intuitivamente il tutto, l'idea. A partire dall'idea bisogna infine costruire ogni fenomeno di quell'ambito, inferire ogni proprietà di quell'ambito.

*damentali*, curato da Friedrich Kirchner e Carl Michaëlis, afferma in modo lapidario: “*Weltanschauung* indica la visione complessiva che una persona ha di Dio, del mondo e dell'uomo” (Kirchner, Michaëlis 1907, p. 692). In questo modo, però, il concetto di visione del mondo finisce per prendere il posto di quello di metafisica, soprattutto laddove si vogliono sottolineare i momenti della totalità o dell'unità della realtà. Non a caso il *Dizionario dei concetti filosofici*, curato da Rudolf Eisler, al lemma “*Weltanschauung*” rimanda semplicemente alla voce “Filosofia” (Eisler 1904, Vol. II, p. 720). Infatti, come afferma di nuovo il *Dizionario dei concetti filosofici fondamentali*: “Lo scopo teoretico della filosofia è offrirci una visione del mondo” (Kirchner, Michaëlis 1907, p. 692).

Comunque, a cavallo dei due secoli, il significato di *Weltanschauung* continuerà ad oscillare, a seconda che faccia riferimento alle scienze della natura o alle scienze dello spirito – il che costituisce un tratto peculiare della storia di questo concetto. Infatti il termine *Weltanschauung* può indicare sia una concezione del mondo considerato dal punto di vista della sua unità, affatto coerente e fondata in modo teoretico-scientifico, che come tale pretende di valere universalmente (cfr. Humboldt 1845-1856; Gomperz 1905-1908), sia un'interpretazione del mondo individuale e prospettica, atta a orientare l'intenzione e l'azione, che, avendo la funzione di donare senso, può avere un'efficacia pari a quella di una religione. Questi due significati di *Weltanschauung* sembrano poi convergere nel marxismo (Engels 1885, *Prefazione* alla seconda ed.) e nel darwinismo (Haeckel 1899, *Considerazione finale*), mentre sembrano entrare in conflitto all'interno della teologia cristiana (Bultmann 1984, pp. 104 sg).

Il successo delle pubblicazioni concernenti il tema delle visioni del mondo nella seconda metà del XIX e all'inizio del XX secolo si spiega, però, soprattutto col fatto che le visioni del mondo si erano assunte il compito di produrre senso in un contesto storico segnato dalla perdita d'importanza della religione, dalla crescita generalizzata dello scetticismo nei confronti degli antichi sistemi metafisici e dalla differenziazione delle singole scienze. Se però il termine *Weltanschauung* finisce per connotare l'insieme delle convinzioni, delle disposizioni interiori, degli atteggiamenti e dei valori che dovrebbero orientare la vita e guidare l'agire, esso rischia di esporsi al sospetto di essere qualcosa di soggettivo e prospettico e di dover quindi rinunciare alla propria pretesa di possedere oggettività e validità universale. Una visione del mondo può infatti offrire un conforto metafisico o fondare un ordine sociale soltanto se è vera. Di qui la tendenza di certi prominenti costruttori di **visione** del mondo del tempo (cfr. Fechner 1861; Strauss 1887; Eucken 1896; Haeckel 1899) a coniugare, nelle loro pubblicazioni (per lo più piuttosto voluminose e talora ad alta tiratura), astratti resoconti dei risultati di ricerche scientifiche, ipotesi velleitarie, frammenti di teorie

metafisiche, esternazioni autobiografiche, indicazioni di tipo etico su come comportarsi, diagnosi politiche e proiezioni di mete sociali da raggiungere, nonché a corroborare il tutto con materiale iconografico e a rendere plausibili prospettive idealistiche con l'aiuto delle scienze empiriche (il kantismo di Otto Weininger con la fisiologia) ovvero tentativi di sintesi materialistiche con il ricorso a tradizioni metafisiche (il monismo di Ernst Haeckel con Spinoza). Solo così i costruttori di visioni del mondo potevano rafforzare la pretesa validità e veridicità delle loro proposte e appagare i bisogni d'identificazione dei loro gruppi di seguaci, tra cui possiamo ricordare, ad esempio, i cosiddetti "partiti delle visioni del mondo" (*Weltanschauungsparteien*), di cui parla Max Weber, la "Lega dei monisti" di Haeckel o la "Lega di Eucken". Infatti l'interesse per le visioni del mondo, come anche l'istituzione di cattedre di "visioni del mondo",<sup>3</sup> doveva soprattutto compensare la carenza di interpretazioni complessive di senso – quale frutto di un concetto positivistico del sapere o del predominio sociale di impostazioni razional-funzionaliste –, come spiega paradigmaticamente Wilhelm Wundt nella prefazione del suo *Sistema della filosofia* (Wundt 1899, *Prefazione*).

Le contraddizioni e le opacità presenti nel concetto di *Weltanschauung* portano però, dopo il 1920, a un suo rapido declino. Esso finisce non a caso per essere adoperato solo dagli pseudointellettuali e dalle persone poco istruite, come mostra il suo quasi inflazionato utilizzo all'interno dei circoli nazionalistici e in seguito all'interno della pubblicistica nazionalsocialista. L'uso, da parte della destra radicale, di un concetto di *Weltanschauung* in cui "pensiero, sentimento e volontà non si possono più nitidamente separare" (Mohler 1989, pp. 15 sg.), troverà però non da ultimo la sua legittimazione in virtù del suo ampliamento storico-universale nel *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler (1918-1922). Spengler vede, infatti, la storia delle culture come un lotta di visioni del mondo, che devono essere intese come concezioni collettive, implicitamente condivise, circa la figura e il senso del mondo e la destinazione dell'uomo. La visione del mondo scelta da una determinata cultura è destinata, comunque, a determinare inevitabilmente, come una sorta di destino, il suo intero decorso. Infatti, nel corso della storia di una cultura, gli elementi di fondo della sua specifica visione del mondo subiscono in ultima analisi, a suo dire, soltanto delle variazioni stilistiche.

<sup>3</sup> Nel 1923 Romano Guardini ottenne una cattedra di "visione cattolica del mondo" prima all'Università di Breslavia e subito dopo all'Università di Berlino.

## 2.

La presa di coscienza della soggettività, storicità e pluralità delle “visioni del mondo” doveva portare a poco a poco a una radicale messa in questione della tradizionale pretesa della filosofia di possedere la verità, ovvero di offrire una conoscenza della realtà metafisicamente oggettiva e universalmente valida. Questa coscienza della crisi della filosofia fa sì che, nella seconda metà del XIX secolo, le “visioni del mondo” diventino a loro volta oggetto di ricerca storica, invece di essere inquadrare nell’orizzonte di una teoria dell’assoluto in grado di offrire una fondazione ultima (come ancora Hegel aveva provato a fare). Questo è quanto cerca di fare paradigmaticamente Wilhelm Dilthey.

Nei suoi saggi *L'essenza della filosofia* (Dilthey 1907) e *I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici* (Dilthey 1911), che improntavano radicalmente la discussione intorno al significato del concetto di *Weltanschauung* al tempo dei corsi universitari di Jaspers, Dilthey muove dall’evidente contraddizione tra la sconfinata molteplicità e contraddittorietà delle concezioni filosofiche,<sup>4</sup> da un lato, e la tradizionale pretesa della filosofia di valere universalmente, dall’altro. Infatti la nascita della coscienza storica avrebbe liquefatto definitivamente le antiche pretese di validità della metafisica,<sup>5</sup> rendendo ormai impossibile identificare ingenuamente una determinata concezione filosofica con la verità in sé. A suo giudizio ciò che si può constatare è solo che i sistemi filosofici si avvicinano tra loro nella loro variopinta diversità, senza potersi confutare a vicenda. Questo sembra però condurre inevitabilmente allo scetticismo. Con i suoi saggi Dilthey vuole dunque richiamare l’attenzione sulla mancanza di una filosofia in grado di integrare le diverse “visioni del mondo”, ma intende al contempo sottolineare quanto ve ne fosse culturalmente bisogno. In un’epoca storica che stava diventando sempre più scettica ed era caratterizzata dalla coscienza della mutevolezza delle strutture sociali e da un relativismo ideologico ed etico che era in lampante contraddizione con la validità universale delle scienze, bisognava chiedersi se la filosofia doveva rinunciare alle sue tradizionali pretese di validità e ridursi a teoria della conoscenza o a dottrina della scienza.

Ora Dilthey spera di risolvere il problema tramite una “dottrina delle visioni del mondo” (*Weltanschauungslehre*), che descriva e ordini, utilizzando il procedimento della “comparazione storica” (Dilthey 1911, p. 99), i diver-

<sup>4</sup> Dilthey (1911, p. 75) parla di un’“anarchia dei sistemi filosofici”.

<sup>5</sup> I “sistemi metafisici sono crollati” disse Dilthey nel 1887 nella sua prolusione all’Accademia della Scienze di Berlino.

si tipi di visione filosofica del mondo: la comparazione storica ha il compito di fare emergere, dalle molteplici visioni del mondo, ciò che in esse è simile, affine, omogeneo, e di raccoglierle in tipi. Dilthey è cosciente della provvisorietà della sua tipologia e classificazione, che in fondo conosce solo tre grandi tipi fondamentali di visione del mondo trasformatesi in filosofia: 1) il “naturalismo”, cioè l’impostazione positivista che muove dall’intelletto; 2) l’“idealismo della libertà”, cioè l’impostazione attivista che muove dalla volontà; 3) l’“idealismo oggettivo”, cioè l’impostazione contemplativa che muove dal sentimento. La filosofia deve tuttavia fare di se stessa l’oggetto della ricerca, cioè diventare “filosofia della filosofia”.

Per Dilthey i sistemi filosofici sono però soltanto razionalizzazioni concettuali di concrete visioni del mondo che gli uomini, in quanto esseri sensibili e corporei, costruiscono grazie alle loro esperienze di vita e che si riflettono anche nella loro religione e nella loro poesia. Solo nell’interesse del loro “consolidamento” (*Festigung*) tali concrete visioni del mondo vengono poi concettualizzate nei sistemi metafisici. Tutte le visioni del mondo si formano dunque, secondo Dilthey, secondo gli stessi principi. Punto di partenza è l’immagine che determinati uomini si fanno del mondo sulla base delle loro rudimentali conoscenze. È solo perché tali uomini iniziano a ordinare le cose facendo perno su di esse e a determinare il loro valore sulla base della loro utilità per la loro vita, che nascono le prime diffuse strutture di senso. Queste arrivano poi, tramite un ulteriore lavoro d’astrazione, a formare una più complessa visione del mondo, che fissa i valori e i principi supremi e stabilisce un determinato ideale di vita e di azione. La metafisica nasce quindi solo quando una determinata visione del mondo viene fissata in principi puramente astratti e si distacca così dalla sua origine, cioè dal suo nesso vitale. Dato che però questo processo può protrarsi per più generazioni, ogni visione del mondo va considerata come un prodotto della storia. L’analisi dei sistemi metafisici conduce comunque sempre alla visione del mondo storica che sta alle loro spalle. Dilthey considera, ad esempio, le concezioni metafisiche di Schelling, Hegel e Schleiermacher come il tentativo di salvaguardare e mettere al sicuro, nell’ambito del pensiero, la visione del mondo e della vita che si era formata con Lessing, Schiller e Goethe. Le visioni del mondo – questo è il nucleo centrale della dottrina delle visioni del mondo di Dilthey – non nascono quindi “dalla mera volontà di conoscenza”, bensì scaturiscono dal “rapporto con la vita”, “dall’esperienza della vita”, dal confronto con l’enigma della vita e del mondo (Dilthey 1911, p. 86). Esse hanno la loro genesi nelle prese di posizioni degli uomini in merito al problema della vita. La filosofia, come filosofia della filosofia, ha quindi in ultima analisi il compito di comprendere i sistemi filosofici esistenti in rapporto con il loro contesto di vita, in quanto “l’ultima radice delle visioni del mondo è la vita” (Dilthey 1911, p. 78). Questa è la risposta di Dilthey



alla strisciante atmosfera relativistica e scettica della sua epoca e all'inquietante mancanza di una filosofia capace d'integrare le diverse visioni del mondo. Le concezioni metafisiche sono visioni prospettiche dell'unica e identica vita, che non viene mai intuita come totalità, ma sempre solo in segmenti. I tipi fondamentali di visione del mondo esprimono lati diversi della "vitalità in cui essi trovano fondamento" (Dilthey 1977a, p. 8). Per questo sono sì unilaterali, ma non false:

Le visioni del mondo trovano fondamento nella natura dell'universo e nel rapporto dello spirito finito pensante con l'universo stesso. Così ognuna delle visioni del mondo esprime, nei limiti del nostro pensiero, un lato dell'universo. In questo ognuna di esse è vera. Ognuna di esse è però unilaterale. Non ci è permesso di abbracciare insieme questi lati. Possiamo scorgere la pura luce della verità solo nei suoi raggi diversamente frammentati (Dilthey 1977b, p. 224).

Le diverse visioni del mondo hanno quindi qualcosa in comune, in quanto scaturiscono tutte dalla comune natura umana, ma sono diverse tra loro, in quanto rappresentano esperienze di vita determinate, specifiche, storiche. Nella filosofia della filosofia di Dilthey non si tratta quindi di valutare i singoli sistemi metafisici, ma di sottolineare la loro comune origine nell'esperienza di vita degli uomini.

Appena vengono pigiate in sistemi metafisici, le concrete visioni del mondo perdono però il loro legame con il concreto contesto di vita e cadono in irrisolvibili antinomie. Non a caso "il conflitto delle visioni del mondo tra loro non è mai stato deciso in nessun punto fondamentale [...] I loro grandi tipi stanno diritti nella loro potenza, indimostrabilità e indistruttibilità l'uno accanto all'altro" (Dilthey 1911, pp. 86 sg.). Solo in virtù della loro comune radice nella vita vengono ricondotte a unità. "La filosofia non si riduce quindi affatto a una qualsiasi risposta determinata alla questione dell'enigma della vita; essa è questo domandare e questo rispondere. Essa è definibile solo tramite la funzione che esercita all'interno della società e della sua cultura" (Dilthey 1977b, pp. 211 sg.). Al contempo Dilthey sottolinea però, che le visioni del mondo sono sempre connesse con un determinato stato d'animo fondamentale, in base a cui un determinato individuo (o una determinata cerchia di persone) fa la sua esperienza della vita, che egli poi a poco a poco cerca di ordinare in un tutto sensato. Solo un tale stato d'animo fondamentale, che differisce a seconda del carattere umano e delle situazioni storiche e che si manifesta nella religione e nell'arte e viene razionalizzato nella metafisica, è ciò che tiene in vita i sistemi filosofici. In questo senso potremmo definire il programma diltheyano di una dottrina delle visioni del mondo anche una psicologia delle visioni del mondo.

Com'è noto, la descrittiva e classificatoria dottrina delle visioni del mondo di Dilthey è stata criticata da Edmund Husserl nella sua *Filosofia*

come scienza rigorosa. A suo giudizio infatti Dilthey, con la sua impostazione storicistico-psicologista, avrebbe trascurato le questioni fondative. Egli avrebbe sì civettato con la convinzione hegeliana della relativa legittimità di ogni filosofia per il proprio tempo, ma avrebbe rinunciato al concetto hegeliano di filosofia assoluta. La dottrina delle visioni del mondo sarebbe quindi semplicemente il risultato del declino di una generazione post-hegeliana diventata scettica (Husserl 1911).

La distanza rispetto alla filosofia di Hegel è però proprio un elemento che lega la filosofia di Dilthey con quella di Jaspers. Certo: Hegel è il filosofo più citato nella *Psicologia delle visioni del mondo* accanto a Kant. Ed egli viene ricordato nell'*Introduzione* come uno dei pensatori che hanno influenzato decisamente quest'opera, poiché la sua *Fenomenologia dello spirito* va considerata come il primo grande tentativo di costruire una psicologia sistematica delle visioni del mondo. Ma, come Jaspers nota subito dopo, la *Fenomenologia dello spirito* vuol essere "molto più di una mera psicologia delle visioni del mondo". Essa sviluppa le figure dello spirito fino al sapere assoluto ed è quindi "a sua volta espressione di una visione del mondo" (Jaspers 1919, p. 12).

In realtà la definizione che Hegel ha dato di "visione del mondo" nelle sue *Lezioni di estetica* è quella di una "coscienza determinata, ma onnicomprensiva del naturale, dell'umano e del divino", che incarna il rispettivo spirito del tempo. Ma, dato che la sua teoria dell'assoluto preserva le diverse e determinate "visioni del mondo" storiche in una "successione graduale" percorrendo la quale lo spirito "giunge al vero concetto della sua essenza assoluta" (Hegel 1817-1829, *Suddivisione*, p. 103), la coscienza della pluralità delle visioni del mondo resta in lui connessa con una pretesa di compimento. Non a caso il giovane Hegel, nel suo scritto sulla *Differenza tra il sistema di Fichte e quello di Schelling* aveva definito la sua concezione sistematica come "visione del mondo infinita" (Hegel 1801, p. 47).

Per questa ragione Jaspers contrappone giustamente "fin dall'inizio" il suo progetto "a quest'opera meravigliosa":

Noi presentiamo infatti in complesso più un catalogo all'interno del quale vi sono sì molteplici nessi, vi è sì connessione e sistematicità interna, ma senza che il sistema sia la cosa principale. Hegel ha realizzato una costruzione sistematica, unitaria, compiuta, un sistema conchiuso. Noi presentiamo soltanto molti schemi che si incrociano fra loro. Hegel oggettivizza, egli vuole conoscere il tutto; noi soggettiviamo, vogliamo vedere e comprendere solo l'uomo e ciò che è possibile nell'uomo. Hegel termina con il sapere assoluto; noi [...] restiamo fermi all'assoluta nescienza dell'essenziale. Hegel ha un metodo, noi non ne abbiamo uno predominante, bensì usiamo a volte un metodo, a volte un altro (Jaspers 1919, p. 12).

Secondo Jaspers in Hegel la dimensione psicologica resta dunque sottomessa alla prospettiva filosofica. La sua *Fenomenologia dello spirito* è filosofia, non psicologia, dato che la presentazione delle singole figure della coscienza è guidata da un'idea filosofica e la connessione del tutto risponde alla questione del contenuto di verità delle singole visioni del mondo. Jaspers invece prende in considerazione i tipi di visioni del mondo da psicologo, e non da filosofo. Egli presenta semplicemente un catalogo, una serie di schemi relativi, che si sovrappongono e si escludono a vicenda. Inoltre egli vuole semplicemente descrivere, non dimostrare. Anche gli esempi addotti di casi e personalità rivelanti sono da considerare come dei meri strumenti ausiliari, che non vogliono dimostrare nulla. Tuttavia ciò cui mirano pur sempre questi due pensatori non è tanto fondare o scandagliare razionalmente il contenuto di verità delle visioni del mondo, bensì costruire una tipologia delle visioni del mondo quali modi mutevoli di rapportarsi alla vita *in toto* (Jaspers 1919, p. 4).

L'affinità tra la *Psicologia delle visioni del mondo* di Karl Jaspers e la dottrina delle visioni del mondo di Wilhelm Dilthey risulta però chiara anche da un altro punto di vista ancor più fondamentale. Come ha evidenziato giustamente Arthur Stein nella sua recensione della *Psicologia delle visioni del mondo* (Stein 1920-1921), l'opera di Jaspers può essere considerata come un chiaro proseguimento (anche se "intrapreso con più energia sistematica") di quel programma di una psicologia descrittiva e analitica che Dilthey aveva già progettato nel 1894 con le sue *Idee* e che guardava al contenuto della vita psichica: entrambi vogliono in ultima analisi comprendere che cos'è l'uomo. Entrambi tengono però più al contenuto esistenziale della visione del mondo che non alla sua forma razionale. Lo dimostra chiaramente tra l'altro il fatto che Dilthey si attenga più al nocciolo vivente di un sistema filosofico che non al suo sviluppo ulteriore. Non a caso egli ci ha fatto dono solo della storia del giovane Hegel e ha portato a compimento solo il primo volume della vita di Schleiermacher in cui viene presentata la nascita vivente della visione del mondo schleiermacheriana, mentre il suo interesse, nel presentare il vero e proprio sistema, è progressivamente scemato.

Entrambi muovono infine dalla convinzione che le visioni del mondo sono risultati non del pensiero, ma della vita. Come le visioni del mondo non sono per Dilthey prodotti del pensiero, ma scaturiscono "dal rapporto con la vita, dalla esperienza della vita" (Dilthey 1911, p. 86), così esse hanno per Jaspers non solo una dimensione teoretica, ma soprattutto una dimensione pratica ed esistenziale: esse rappresentano "l'incondizionatezza di una vita" (Jaspers 1932, I, pp. 241-242). Certo, nella *Psicologia delle visioni del mondo* Jaspers dice: "Noi chiamiamo visione del mondo sia l'esistenza concreta dell'anima vista nella sua totalità, sia le dottrine razionalmente formate, gli imperativi, le immagini oggettive che il soggetto esprime, ado-

pera, usa per giustificazione”. Ma egli aggiunge subito dopo che “i pensieri possono staccarsi dal vissuto”, che “si può pensare, dire, scrivere qualcosa, senza possedere nella propria esistenza i corrispondenti vissuti, sentimenti, intuizioni” (Jaspers 1919, p. 36). “Che cos’è una visione del mondo?” si chiede nell’*Introduzione*: “Qualcosa di totale e qualcosa di universale”, ma “non è semplicemente un sapere, bensì essa si manifesta in valutazioni, in una forma di vita, come destino, nella vissuta gerarchia dei valori [...]. Quando parliamo di visioni del mondo, intendiamo idee, ciò che per l’uomo è la cosa ultima e totale, sia soggettivamente come esperienza di vita e forza e disposizione interiore, sia oggettivamente come mondo strutturato” (Jaspers 1919, p. 1). Il sapere (razionale, empirico) rientra sì nella visione del mondo, ma il suo elemento determinante si sottrae al potere della razionalità e non è traducibile e comunicabile in nessun sapere oggettivo. La visione del mondo è una struttura organica che riflette il nesso psicologico di rappresentazione, sentimento e volontà. Essa prende sempre le mosse da impulsi vitali e si rappresenta in un’immagine del mondo, fino a che diventa una concezione complessiva della vita che si sviluppa nella storia attraverso diversi gradi e tramite la lotta con altre visioni del mondo.

Esistono però anche differenze, non solo affinità, tra Dilthey e Jaspers. I due hanno in realtà in comune “un certo scetticismo nei confronti della validità universale delle visioni filosofiche del mondo” (Stein 1920-1921, p. 124). Nello storico Dilthey tale scetticismo ha però delle radici diverse che nello psicologo Jaspers. In Dilthey esso deriva dalla sua coscienza storica, ricolma della relatività di ogni forma di vita storica e non si ferma quindi neanche davanti ai sistemi filosofici. Inoltre la generazione filosofica, cui Dilthey appartiene, non è sistematica, per cui ciò con cui egli si confronta sono sistemi del passato. Egli li commisura sì alla vita che li ha prodotti, ma questa è la vita che egli come storico presagisce, vede, comprende.

La vita a cui lo psicologo Jaspers commisura i sistemi filosofici, è invece qualcosa di molto più vicino che non in Dilthey: è la vita vissuta da Jaspers stesso. Jaspers si confronta inoltre con sistematici viventi, poiché egli appartiene a una generazione che vede all’opera pensatori sistematici. Questo fa sì che il suo confronto con loro abbia il carattere di una lotta vitale e quindi di una forza e una vitalità particolare. Naturalmente anch’egli fa abbondantemente uso di materiale storico, ma tale materiale resta per lui semplicemente un *casus*, una concreta e singola figura. Mentre la dottrina dei tipi di Dilthey è il retroscena sistematico della sua storiografia, la dottrina dei tipi di Jaspers è il retroscena della sua casuistica. Entrambi sono coscienti però del carattere provvisorio e transitorio delle classificazioni da loro presentate. Dilthey sottolinea infatti ripetutamente che a lui interessa molto più il metodo con cui si arriva a una dottrina delle visioni del mondo che non i tipi principali come tali, che sono il frutto della “comparazione storica”. Se-

condo Jaspers, che si è scagliato ripetutamente contro ogni forma di astrazione, assolutizzazione, cristallizzazione dei modelli interpretativi, è impossibile pigiare la molteplice ricchezza della vita in coordinate rigide e schematiche. Lo sforzo di rintracciare un ordine sistematico delle visioni del mondo non può mai condurre a un'unità sistematica, dato che questa eliminerebbe la loro molteplicità, diversità e contraddittorietà. Ogni tipologia è pertanto sempre provvisoria, unilaterale, tanto più che ogni visione del mondo è mutevole come la vita in divenire con cui è connessa, e inesauribile come l'uomo che è un essere non unidimensionale, ma pluridimensionale. In fondo il singolo uomo non può abbracciare con lo sguardo la sua propria visione del mondo, in quanto essa non è mai compiuta, ma sempre in movimento. “Non sappiamo mai quali forze presenti in noi usino il razionale come strumento [...]; non sappiamo mai inoltre quale inavvertita visione del mondo in ultima analisi ci muova” (Jaspers 1919, p. 5).

A differenza di Dilthey, ciò che preme però in particolare a Jaspers è differenziare tra la considerazione scientifica e l'appropriazione personale di una visione del mondo. In questo egli è rimasto scolaro di Max Weber, come ha sottolineato a ragione Max Scheler (1922). Da un lato, infatti, Jaspers vuole sì tener fermo alla “separazione” operata da Weber “tra valutazione ideologica e considerazione scientifica” (Jaspers 1919, p. 14), ma per lui la scienza positiva specialistica non ha alcuna rilevanza essenziale per quanto concerne l'acquisizione e la posizione di una visione del mondo, in quanto essa deve procedere in modo rigorosamente avalutativo e ideologicamente non-pregiudiziale. Per Weber e per lo psicologo Jaspers questo vale, però, anche per la filosofia: dato che ogni conoscenza materiale dell'oggettivo ordine gerarchico del mondo è stata liquidata da Kant una volta per tutte, anche la filosofia non può mai fornire (“porre”) una “visione del mondo”. Da qui la polemica contro tutte le forme di “filosofia profetica” che ritroviamo nella prima edizione della *Psicologia delle visioni del mondo*, ma che sarà poi ritrattata nella *Prefazione* della quarta edizione del 1954. La conseguenza che Jaspers trae da questa prospettiva di stampo weberiano è però che, “invece di porre una visione del mondo” (sia scientifica che filosofica), sia necessario progettare una “dottrina” delle visioni del mondo che abbia il compito (così come aveva già cercato di fare Wilhelm Dilthey per le visioni filosofiche del mondo) di descrivere il contenuto delle visioni del mondo tramite una comprensione oggettiva del loro “senso” (dottrina descrittiva delle visioni del mondo), di sviluppare una idealtipologia comparativa delle stesse ed eventualmente di ricondurle a tipi psicologici fondamentali dell'umanità tramite una psicologia della comprensione soggettiva. Ed è appunto questo ciò che Jaspers ha cercato di fare.

Jaspers sa però d'altra parte, sempre con Weber, che avere una visione del mondo, ovvero porsi al servizio di determinati dèi escludendo di tutti gli

altri, è per il singolo individuo “una cosa molto più importante” di ogni conoscenza scientifica. A porre una visione del mondo può indurre tuttavia solo “un azzardo di fede”, ovvero “una decisione del tutto irrazionale, che opta per questi o quegli dèi”, dato che “la scienza, la filosofia e la dottrina delle visioni del mondo sono del tutto inutili allo scopo” (Scheler 1922, pp. 13 sg.). Certo, come Jaspers nota in *Filosofia*, una visione del mondo può essere espressa e comunicata “nelle forme dell’universale”, in quanto gli uomini “sono esseri tra loro affini” e “vivono in un mondo comune”. Una volta “espressa come qualcosa di universale”, una visione del mondo viene però ben presto riconosciuta “come un oggetto da prendere in considerazione” e quindi “come una visione del mondo possibile”. “Riconoscerla come una visione del mondo possibile” significa però già “relativizzarla”, in quanto, se una visione del mondo è possibile, è possibile anche un’altra visione del mondo. Inoltre, quando una visione del mondo trova adeguata espressione, viene “sussunta” a sua volta dalla considerazione psicologica “sotto un tipo”: “la mera considerazione si spaccia come signora della cosa: essa mi affibbia un’etichetta; io sono romantico, idealista, realista, materialista..., pessimista, ottimista ...” (Jaspers 1932, I, p. 243).

Considerare dall’esterno in modo distaccato una determinata visione del mondo è però qualcosa di completamente diverso che appropriarsi di una visione del mondo, magari trasmessaci dalla tradizione, fino a essere pienamente d’accordo con essa, tanto più che la mera considerazione non entra in comunicazione con altre persone: “nella misura in cui essa classifica ciò che ha trovato espressione, essa non risponde” (Jaspers 1932, I, p. 243). Non è sicuramente sempre facile distinguere tra appropriazione autentica e appropriazione inautentica da parte del singolo, poiché il singolo può sfruttare una visione del mondo (anche se inavvertitamente) in senso ideologico e funzionale come strumento ausiliario per autogiustificarsi o per esercitare violenza, oppure può accettarla semplicemente come abitudine e autorità; allo stesso modo non è sempre facile, nella considerazione, distinguere tra il nucleo sostanziale di una visione del mondo e le sue figure derivate, in quanto è molto facile che una presentazione che si spacci per oggettiva possa propagare di nascosto determinate valutazioni.

Un’autentica ed efficace visione del mondo è però “intessuta nella vita complessiva dell’individuo” (Jaspers 1919, p. 38). Le visioni del mondo sono insomma molteplici e diverse e si possono considerare certo dall’esterno in una dottrina delle visioni del mondo. Una visione del mondo fatta oggetto di considerazione non è però mai ciò che è quando un determinato individuo vive in essa. Infatti quella visione del mondo, che coinvolge seriamente un determinato individuo, tanto da radicarsi nella sua vita e non limitarsi ad essere un orpello meramente esteriore, è per lui “l’unica vera”. “Prendere in considerazione una visione del mondo” (*Betrachten der Weltan-*

*schauung*) e “vivere con il proprio essere una visione del mondo” (*Sein der Weltanschauung*) sono quindi due cose diverse. Nel primo caso, in cui le diverse visioni del mondo vengono prese in considerazione soltanto dall'esterno, riconoscendo a ognuna di esse “il suo diritto relativo”, ci si ritrova “senza una visione del mondo”. Nel secondo caso si sta invece all'interno di una determinata visione del mondo, che il singolo individuo “non vorrebbe affatto riconoscere come una tra altre possibili visioni del mondo” se non “nella tolleranza comunicativa con l'altro”. Ogni uomo è però per Jaspers sempre entrambe le cose: egli, come osservatore, “osserva tutto ciò che viene detto come qualcosa di fatto e di sentito” mentre, come se stesso, “mettendosi alla ricerca a partire dal suo fondamento e volendo ottenere chiarezza, esprime se stesso”. Egli non può fare a meno di essere entrambe le cose (Jaspers 1932, I, pp. 242 sg.).

Università di Chieti-Pescara

E-mail: garaventa@unich.it

### Bibliografia

- Bultmann, R. 1984: *Theologische Enzyklopädie*, hrsg. von E. Jüngel, K. Müller (sulla base del manoscritto del 1936), Tübingen, Mohr.
- Dilthey, W. 1907: *Das Wesen der Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1984.
- Dilthey, W. 1911: “Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen”, in Dilthey 1977, pp. 73-118.
- Dilthey, W. 1977: *Weltanschauungslehre*, hrsg. von B. Groethuysen, Gesammelte Schriften Bd. VIII, Stuttgart-Göttingen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey, W. 1977a: “Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen”, in Dilthey 1977, pp. 1-71.
- Dilthey, W. 1977b: “Zur Weltanschauungslehre”, in Dilthey 1977, pp. 167-235.
- Eisler, R. 1904: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, Mittler, **Vol.** I-II, seconda ed.
- Engels, Fr. 1885: *Anti-Dübring*, in K. Marx, Fr. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1962 (1877-78, 1886<sup>2</sup>, 1894<sup>3</sup>), pp. 1-103.
- Eucken, R. 1896: *Der Kampf um einen geistlichen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung*, Leipzig, Veit.
- Fechner, G.Th. 1861: *Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*, Leipzig, Amelang.
- Fichte, J.G. 1813: “Die Thatsachen des Bewusstseins, 12. Vortrag”, in Id., *Nachgelassene Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, Bonn, Marcus, 1854-55, **Vol.** I, pp. 516-522.
- Frischeisen-Köhler, M. (hrsg. von) 1911: *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen*, Berlin, Reichl & Co.

- Goethe, J.W. 1790: *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Gotha, Ettinger.
- Goethe, J.W. 1815: *Don Ciccio*, in Id., *Werke*, Stuttgart, Cotta, 1868, vol. 29, pp. 152-155.
- Gomperz, H. 1905-1908: *Weltanschauungslehre. Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten*, Jena-Leipzig, Diederichs.
- Grimm, J. und W. 1854-1961: *Deutsches Wörterbuch*, voce “Weltanschauung”, Digitalausgabe, vol. 28, coll. 1530-1541.
- Haeckel, E. 1899: *Die Welträtsel*, Bonn, E. Strauss.
- Hegel, G.W.F. 1801: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in Id., *Werke*, vol. 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.
- Hegel, G.W.F. 1817-1829: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in Id., *Werke*, vol. 13, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.
- Humboldt, A. 1845-1858: *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Stuttgart-Augsburg, Cotta, **Voll.** I-V.
- Humboldt, W. 1795-96: “Über Denken und Sprechen”, in Id., *Gesammelte Werke*, Akademie-Ausgabe, Berlin, Behr, 1903-1936, **Vol.** 7/2, pp. 581-583.
- Husserl, E. 1911: “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos*, 1, pp. 289-341.
- Jaspers, K. 1919: *Psychologie der Weltanschauungen*, München-Zürich, Piper, 1985.
- Jaspers, K. 1932: *Philosophie*, **Voll.** I-III, München-Zürich, Piper, 1994.
- Kant, I. 1781: *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, voll. III-IV.
- Kant, I. 1790: *Kritik der Urteilskraft*, in Id., *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, vol. X.
- Kirchner, F., Michaëlis, C. 1907: *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, Leipzig, Dürr, quinta ed.
- Mauthner, F. 1923: *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, München-Leipzig, Müller, seconda ed.
- Meyer, J. (hrsg. von) 1909: *Großes Konversations-Lexikon*, Leipzig-Wien, Bibliographisches Institut, **Voll.** I-XX, sesta ed.
- Mohler, A. 1989: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1950<sup>1</sup>).
- Scheler, M. 1922: “Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung”, in Id., *Gesammelte Werke*, **Vol.** VI, Bonn, Bouvier, 1986, pp. 13-26.
- Schelling, F.W.J. 1799: *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in Schelling 1856-58, pp. 269-326.
- Schelling, F.W.J. 1800: *System der transzendentalen Idealismus*, in Schelling 1856-58, pp. 327-634.
- Schelling, F.W.J. 1856-58: *Sämtliche Werke*, Sez. I, **Vol.** 3, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart, Cotta.
- Schleiermacher, F.D.E. 1813: *Zur Pädagogik*, in Id., *Sämtliche Werke*, 1834-1864, Sez. III, **Vol.** 9, pp. 583-672.



- Spengler, O. 1918-1922: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Vol. I, Wien, Braumüller; Vol. II, München, Beck.
- Stein, A. 1920-21: "Besprechung der Psychologie der Weltanschauungen", *Logos*, 9, 1920-21, pp. 122-131.
- Stock, K., Moxter, M. et al. 2003: voci "Welt/Weltanschauung/Weltbild", in *Theologische Realenzyklopädie*, Vol. 35, pp. 536-611.
- Strauß, D.F. 1887: *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Bonn, Strauß.
- Thomé, H. 2007: voce "Weltanschauung", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Darmstadt, 1971-2007, Wiss. Buchgesellschaft, Vol. 12, coll. 453-460.
- Wundt, W. 1889: *System der Philosophie*, Leipzig, Engelmann.