

Emanuele Curcio (Dipartimento di Filosofia, l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata)

Karl Jaspers e il recupero dell'esistenza come superamento dell'unità del sapere oltre le fratture nelle sfere del reale

Abstract

Se definiamo la scienza come quella forma di conoscenza cui è possibile applicare un metodo differente in funzione dell'oggetto studiato, come ci ricorda Weber, trovandoci allora di fronte a metodi diversi, l'unità sembra essere un'idea pressoché remota. Dinanzi a questa problematica l'unica unità possibile è soltanto quella formale, cioè, quella in cui un particolare tipo di linguaggio incorpora, all'interno di sé, tutte le altre realtà diversamente indagate. Jaspers osserva che questo è quanto accade in un riduzionismo in cui si cerca di naturalizzare il simbolico (positivismo), o in un astrattismo in cui si cerca di simbolizzare il naturale (idealismo). Lo studioso tedesco sostiene, che entrambe le posizioni sono completamente ideologizzanti in quanto tentano di voler ricondurre la Trascendenza a mero oggetto. Nonostante l'assolutezza fornitaci dal sapere scientifico nelle realtà indagate dalle scienze, vi sono delle inevitabili fratture che mostrano i limiti di un metodo utilizzato dall'uomo per comprendere porzioni di realtà. Jaspers, al pari della differenza tra organico e inorganico presente in Bergson, mostra come vi siano delle sfere con le quali le scienze si trovano a dover fare i conti, vale a dire, materia, vita, anima e spirito. Tra queste quattro sfere, vi sono delle fratture coesistenti in quanto una scienza per essere definita tale e per poter comprendere una particolare realtà deve necessariamente potersi separare dalle altre dimensioni. Queste sfere sono concatenate non perché suddette scienze possono avere dei punti di contatto che consentono l'unità, ma poiché esse co-appartengono alla medesima realtà. Pertanto, date queste fratture insuperabili, l'unica unità possibile che propone lo psichiatra tedesco è quella a cui fa capo l'uomo come apice della creazione. La scienza nello scorgere il suo destino, infatti, rinuncia alla pretesa totalizzante della determinazione completa, e ritorna a camminare sulle spalle della metafisica, la quale, a sua volta, continuerà incessantemente la ricerca del suo fondamento. In tal guisa, l'esito della riflessione jaspersiana non è quello di abbandonare l'unità in favore di un più disparato relativismo, ma è quello di legittimare l'idea di unità in vista dell'eterno ricongiungimento dell'uomo con ciò che inesorabilmente lo trascende, ovvero l'*αλήθεια*. Come ci ricorda Platone nel Fedro: *Immortale è ogni anima; perché ciò che è immortale, è quello che da sempre si muove. [...] Dunque solo quel che si muove da sé, [...] è fonte e principio di moto di tutte le cose che si muovono* (Seconda orazione di Socrate: XXIV).

Bibliografia:

- H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Bur, Milano, 2012.
- H. Bergson, *Opere 1889-1896*, a cura di P.A. Rovatti, Mondadori, Milano, 1986.
- K. Jaspers, *Chiarificazione sull'esistenza*, trad. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano, 1978.
- K. Jaspers, *Orientazione filosofica nel mondo*, trad. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano, 1977.
- K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, trad. it. di V. Loriga, Astrolabio, Roma, 1950.

Per Jaspers l'idea di unità tradotta nei termini di orientazione filosofica nel mondo resta per l'appunto soltanto un'idea che ha un compito esclusivamente normativo. Il sapere non possiede un'unità, ma come vedremo, è diviso in teorie che possiedono un'esattezza relativa. L'idea dell'unità data come una struttura compiuta e finita è impossibile. Infatti:

Se il mondo costituisse in sé stesso un'unità, e quindi fosse conoscibile come un oggetto in sé concluso, allora con la conoscenza del mondo sarebbe conosciuto tutto⁶.

Se potessimo avere un'unità assoluta nelle scienze, significherebbe che il mondo sarebbe tutto completamente a nostra disposizione sia da un punto di vista puramente conoscitivo, sia da un punto di vista tecnico. Potremmo pertanto non soltanto conoscere in modo onnicomprensivo il mondo e tutte le realtà possibili, ma potremmo riprodurre in maniera del tutto artificiale ogni sfera di ogni realtà, compresa quella della libertà⁷. Si potrebbe replicare così all'infinito la stessa realtà, poiché essa altro non è che uno strumento nelle mani dell'uomo che gioca ad essere una divinità, divertendosi nel vedere quello che egli stesso crea. Se la realtà ha nella comprensione oggettiva, la più ampia e ultima aspirazione, allora l'*indefinito* dipenderà esclusivamente dalla nostra ignoranza attuale che aspetta di essere colmata. Oltre il mondo da noi compreso, calcolato e riprodotto non esiste nulla, e ciò che è oltre le nostre possibilità di conoscenza logicamente vincolante, solitamente viene inteso come un "non ancora compreso" o un "inesistente"⁸. Abolendo questi limiti, la scienza si potrà liberare definitivamente dalla metafisica. Ma se la metafisica viene spazzata via con un semplice colpo di mano, spetterà soltanto alla scienza ergersi a legislatrice del mondo. Ecco allora che la tecnica non ha limiti. L'uomo non ha limiti. Prometeo non ha limiti⁹.

Scienza e metafisica.

È opportuno anzitutto dire che sin dai tempi più remoti la scienza ha nutrito profondi legami con la metafisica. Soltanto nell'Ottocento si è giunti a una distinzione radicale che vedeva il tramonto di una certa metafisica in vista di saperi positivamente articolati.

Oggi in seguito ad alcune riflessioni nel panorama filosofico del Novecento in campo epistemologico, sembra che il senso della metafisica nella scienza sia in parte ripristinato in virtù di uno sviluppo scientifico progressivo e sempre in crescita. La stessa storia della scienza contemporanea ci ha mostrato come il progredire scientifico abbia un legame indissolubile con la metafisica¹⁰. Se questo è vero, allora volgendo lo sguardo sui grandi sistemi metafisici del passato si può trovare un orizzonte di verità.

Alcune delle grandi intuizioni metafisiche hanno avuto soltanto successivamente dei riscontri scientifici, basti pensare all'atomismo di Democrito, alla cosmologia di Keplero o alla dialettica di Hegel per la scienza storico-sociale. Come ha osservato Popper, è grazie all'impulso metafisico che è stato possibile compiere nuove scoperte in campo sperimentale. Tuttavia, si potrebbe obiettare che non è nemmeno propriamente corretto distinguere la scienza dalla metafisica in quanto, come hanno osservato alcuni intellettuali nel corso del Novecento tra cui Heidegger e Derrida, se il fondamento della scienza è metafisico, non può darsi distinzione tra scienza e metafisica. Allora il superamento della stessa metafisica dovrà partire da altrove (ontologia heideggeriana), o addirittura può non

ripartire affatto (decostruzione derridiana).

Il falso ideale della scienza pura secondo cui ciò che è logicamente vincolante si giustifica da sé, conduce a tanti, troppi fraintendimenti. Per Jaspers infatti,

“La scienza provvista di senso si realizza tramite la metafisica e al contempo la scienza autentica si realizza senza la metafisica”¹¹.

Questo significa che è dalla metafisica che nasce l'impulso di ricerca. Metafisico è il fondamento della scienza, perché lungi dal trovare una risposta definitiva *del* mondo, agisce come motore per il sapere *nel* mondo.

Di fronte a questo panorama, per cui la scienza sembra abbia dovuto rinunciare alla sua potenza, l'unità del sapere ha subito ancora una volta un attacco che l'ha costretta ad indietreggiare e a riguardarsi nuovamente. Jaspers è d'accordo sul fatto che la scienza così come la metafisica abbiano una pretesa oggettivante¹², tuttavia, come vedremo, a differenza della metafisica, ciò che definisce al meglio la scienza è la peculiarità di applicare un metodo in funzione dell'oggetto di studio.

Il metodo

Per l'orientazione filosofica nel mondo le realtà sistematicamente indagate sono occasionali, cioè sono sempre relative a particolari momenti del processo storico del conoscere¹³, ciò nonostante, l'orientazione nel mondo pensata come oggetto della scienza è sempre determinata da quella che è la coscienza in generale¹⁴. Il compito della coscienza in generale è quello di unificare il molteplice sensibile sotto un'unica rappresentazione¹⁵. Lo stesso processo di unificazione del molteplice sensibile è analogamente un tentativo di ritrovare l'unità del sapere a partire dall'esperienza.

Ma che cos'è ciò che ci consente di conoscere il mondo a partire dalla nostra coscienza in generale? Ciò che ci consente di farlo è il metodo¹⁶. Il metodo altro non è che un particolare strumento¹⁷ che noi applichiamo al molteplice sensibile fornitoci dall'esperienza, al fine di renderlo accessibile alla nostra coscienza in generale. Ecco che il metodo è ciò che ci spiega al meglio il funzionamento di una scienza con i suoi specifici sviluppi.

Per Jaspers, quindi, i metodi restano tra loro distinti¹⁸, in quanto non sempre lo stesso metodo è in grado di spiegare i termini di funzionamento di un particolare universo, infatti non c'è un metodo assoluto dato alla coscienza in generale. Se, al contrario, le scienze avessero la loro efficacia in funzione degli oggetti analizzati e non in funzione dei metodi, allora potremmo legittimamente affermare che la totalità del mondo può essere potenzialmente compresa dalla nostra coscienza in generale. Ma proprio perché il mondo di per sé non si presenta mai come unità e perché ci sono dei limiti che ci impediscono di farlo, tutte le scienze sono semplicemente porzioni di sapere delimitate dai loro metodi e non dai loro contenuti.

Il metodo è come la chiave che consente di aprire le porte delle infinite e ancora occulte possibilità del sapere¹⁹.

Il metodo è uno strumento, un trampolino di lancio che ci permette di compiere lunghi balzi di raziocinio che riescono a iscrivere un ordine nella realtà.

Tuttavia, nonostante la potenza estendibile all'infinito del metodo nel suo oggetto particolare, siamo costretti ad affermare che il mondo empiricamente datoci non è mai il mondo nella sua totalità; per quanto infatti ci si possa sforzare di pensare un linguaggio ancora più formale, che vincoli il mondo sotto un'unica legge (di qualsiasi tipo esso sia), questo non riuscirà mai a riassumere la totalità del mondo. Per questo motivo l'orientazione filosofica nel mondo non sarà mai definitiva e arrivati ad un certo momento si presenterà sempre nelle sue forme antinomiche e contraddittorie.

Le sfere della realtà.

L'idea di Weber, poi riformulata da Dilthey, che la realtà nel mondo mi si presenta come polarità di natura e spirito, si trova in pieno accordo con quanto ribadisce Jaspers²⁰. La natura assume la sua comprensibilità soltanto come altro da sé, e come pura impenetrabilità in sé stessa. Lo spirito al contrario è accessibile dall'interno, infatti posso parlare di spirito soltanto nella misura in cui io sono "colui che agisce nel mondo e lo pensa". La scienza della natura incontra i propri limiti di fronte a ciò che non riesce a spiegare e dominare. Le scienze dello spirito analogamente incontrano i propri limiti nell'intelligibilità stessa del reale che si sottrae ad ogni oggettività e nell'accesso al piano simbolico del linguaggio.

La stessa distinzione tra *naturwissenschaften* e *geisteswissenschaften* può esserci d'aiuto perché ci fa capire come l'orientazione filosofica nel mondo è in grado accedere in quel quadro di causalità pura, presente nel mondo della natura, ma non è in grado di spiegare il regno dello spirito²¹, Tuttavia Secondo Jaspers dobbiamo fare una distinzione ulteriore in quanto lo studio della realtà ci si presenta in maniera molto più articolata e complessa²².

Nel mondo che per noi non è mai totale, ci sono quattro mondi originari. Essi sono tra loro separati, senza un regime intermedio, connessi solo dal fatto che costituiscono una serie in cui ognuno pone l'antecedente come condizione. Sono la natura inorganica con le leggi che comprendono tutta la realtà, la vita come organismo, l'anima come esperienza soggettiva e lo spirito come coscienza pensante rivolta ad oggetti²³.

Queste realtà che andremo ad analizzare²⁴, osserva Jaspers, sono mondi nei mondi, non oggetti in sé, ognuno dei quali mantiene una coerenza interna, che sussiste indipendente dagli altri.

La materia rappresenta l'ordine dei meccanismi o dei modelli matematici di realtà inorganiche misurate quantitativamente. Questo mondo è il substrato originario della nostra conoscenza orientata verso l'infinitamente piccolo, la cui struttura non può subire mutamento dall'interno, ma solo dall'esterno; esso è indagato dalla fisica e dalla chimica. La vita come organismo fisico ha la peculiarità di trasformarsi continuamente dall'interno; questa stessa trasformazione è coadiuvata dal rapporto con il mondo ambiente circostante; essa in quanto organismo viene compresa dalla biologia.

L'anima è invece l'esperienza interna dell'esserci in quanto soggetto. Essa è spinta da tensioni e pulsioni di soddisfazione ed insoddisfazione. L'anima ha una sua realtà oggettiva che è quella di esprimere una tendenza. Questa realtà è indagata dalla psicologia e da tutte quelle scienze che studiano il vivente in funzione del loro comportamento.

Infine, lo spirito è il pensiero puro che accede al regno simbolico. Questo è diverso dalla semplice esperienza soggettiva, in quanto si esprime nella comunicazione mediante un linguaggio e si organizza nel mondo mediante simboli ed immagini. Lo spirito in quanto tale è studiato dalle scienze dello spirito.

Ognuna di queste realtà presuppone materialmente la precedente per manifestarsi, analogamente è in funzione delle ultime sfere che diventiamo consapevoli del mondo che ci circonda e delle sfere precedenti. In altri termini le sfere della materia, della vita e dell'anima, sono quindi la *ratio essendi* della sfera dello spirito, nel senso che quest'ultima ha bisogno di un substrato fisico o biologico e animico per potersi manifestare. Specularmente la sfera dello spirito è la *ratio cognoscendi* delle sfere della materia della vita e dell'anima, in quanto è grazie al linguaggio che noi siamo in grado di penetrare il senso più profondo della materia, del dispiegarsi della vita e della psiche.

Per la conoscenza di una particolare sfera è necessario un particolare metodo che prescinde dagli altri. Ha senso utilizzare dei teoremi per spiegare leggi fisiche, non ha senso farlo per la psicologia associativa. Analogamente le teorie meccanicistiche sono ottime per il funzionamento dell'inorganico, ma inefficaci nel mondo biologico. Le teorie della spirito che hanno cercato di ricondurre a sé anche il mondo della vita biologica e psicologica, hanno avuto effetti quanto meno assurdi, basti pensare a tutte le riflessioni di pensatori idealisti sulle scienze naturali.

Applicare un metodo di una sfera sulle altre sfere è ovviamente pregiudiziale. Il motivo per cui non ci è permesso accedere al mondo mediante i metodi più disparati, è perché tra questi quattro mondi, vigono delle fratture, delle crepe, delle spaccature indipendenti dai nostri strumenti d'analisi.

La frattura tra la materia e la vita si mostra nel fatto che la vita di per sé non può essere dedotta dalla materia; c'è un salto che non ci dice perché la vita non è materia inerte. Analogamente c'è un salto della sfera della vita da quella dell'anima in quanto la vita come organizzazione interna non è deducibile dall'idea di esperienza interna, propria del vivente. Infine la frattura tra anima e spirito indica l'impossibilità dello spirito come volontà e intelletto di essere compreso nei termini di impulso e stimoli. Il salto consiste nel fatto che le espressioni dell'anima, non sono né pensate né volute, mentre quelle dello spirito, sono invece sempre mediate e interroganti.

Negare lo spirito, inoltre, agli occhi Jaspers, significa negare la possibilità stessa della trascendenza, perché è come se negassimo la libertà. Lo spirito in quanto libertà infatti, non si mostra mai in un'articolazione autonoma e decisiva, ma è realtà mai definita perché mai soddisfatta di sé²⁵.

Bergson, l'organico e l'inorganico.

La formulazione delle sfere dell'essere non è un'invenzione esclusiva di Jaspers. Anche Hartmann parla di stati dell'essere come: materia vita coscienza e spirito in cui ogni strato superiore è sorretto da uno strato inferiore. Lo spirito è la manifestazione massima del reale, non in senso idealistico, bensì in un senso esistenziale²⁶.

Anche Popper parlerà di mondi tra i mondi ²⁷. Il "mondo 1" è il mondo dei corpi fisici sia mobili sia immobili, sia organici sia inorganici; di questo mondo fanno parte tutti gli enti

materiali reali. Il “mondo 2” è il mondo del mentale e dello psicologico, è il mondo di tutte le percezioni sensibili. Il “mondo 3” invece è il mondo delle nostre costruzioni culturali, dei prodotti della mente umana, delle opere scientifiche, artistiche, delle storie e dei miti religiosi. Quest'ultimo mondo è altrettanto reale rispetto agli altri due e merita altrettanta attenzione e studio. L'unica differenza con Jaspers è che per Popper i mondi con i quali entriamo in relazione sono tre e non quattro.

La stessa distinzione dei mondi, è presente in Bergson e si struttura soltanto in due mondi, ovvero, l'organico e inorganico. La frattura qui è espressa negli stessi identici termini sebbene sia esposta in forma differente²⁸. Ora cercheremo di capire in che cosa consiste questa differenza a cui stiamo facendo riferimento entrando nel merito del discorso bergsoniano.

Uno dei metodi con i quali la scienza lavora è quello di isolare dalla propria indagine l'oggetto studiato da tutto il resto, analogamente quando noi stiamo percependo un oggetto, lo percepiamo sempre separato dal resto del contesto, per questo questo motivo, per conoscere un oggetto, noi siamo obbligati a separarlo dal mondo²⁹. La separazione degli oggetti come percezione infatti è sempre una qualità intrinseca al corpo stesso, ma non di tutti i tipi di corpi, soltanto dei corpi viventi. Infatti nel corpo vivente sono integrate delle funzioni che ci consentono di definirlo un vero e proprio individuo³⁰. Così le proprietà del vivente, compresa la sua intelligenza, non sono più delle realtà propriamente definite in sé stesse, ma sono al contrario degli atti. È pertanto difficile stabilire che cos'è un individuo in quanto ente finito, proprio perché esso assumerà sempre nuove forme di intelligenza per esprimere i suoi atti. In altre parole, l'organico si differenzia dall'inorganico perché dà forma e consente la vita.

Fino dalle origini del cosmo l'organico è stato il proseguo del solo ed unico slancio vitale presente tra le diverse linee evolutive che hanno caratterizzato la vita³¹. La stessa idea di frattura tra organico ed inorganico, così come tra materia inerte e materia cosciente, non è sempre così evidente tra i filosofi. È per questo che si continua a cercare l'unità del mondo indipendentemente da questa crepa.

L'intesa della maggior parte dei filosofi su questo punto deriva dal fatto che essi sono concordi nell'affermare l'unità della natura, e nel rappresentarsi quest'unità in una forma astratta e geometrica. Fra l'organico e l'inorganico essi non vedono, non vogliono vedere la frattura.[...] In questa realtà ci ricollocheremo sempre più completamente, quanto più ci sforzeremo di trascendere l'intelligenza pura³².

C'è una frattura che i filosofi non riescono a scorgere, che tuttavia presuppongono per il completamento del loro sistema. Bergson qui non si riferisce soltanto a quei realisti ingenui che vedono la realtà come qualcosa di compiuto in sé stesso, ma anche a quei filosofi idealisti che vedono dispiegato nel concetto puro, l'intero senso del reale. Infatti, qualche riga più avanti della citazione, spiegherà che il percorso di Fichte, in cui l'intelligenza dà forma alla materia, è speculare a quello di Spencer, in cui è a partire dalla materia che si plasma l'intelligenza. Ambedue qui stanno commettendo lo stesso, identico errore, che Jaspers ribadirà nel 1932³³.

È sbagliato affermare che sia la materia a determinare l'intelligenza, come è sbagliato

affermare che sia l'intelligenza a imporre la sua forma sulla materia. È opportuno inferire che entrambi si adattano progressivamente l'un l'altra fino a raggiungere un equilibrio. L'intelligenza stessa infatti, prima di essere uno strumento, diviene un'attività consapevole nel mondo che ci mette in relazione con esso³⁴. Se riuscissimo a capire che l'intelligenza è attività, e non soltanto pura speculazione rivolta verso un oggetto, capiremmo la reale portata della frattura, che fa capo ad un problema filosofico prima che scientifico³⁵. La distinzione tra materia inerte e materia vivente, è che la prima può essere oggetto della nostra intelligenza, invece, la seconda è affidata all'arbitrarietà delle speculazioni filosofiche, in quanto non riesce mai a trovare un centro.

Su questo nuovo terreno, alla scienza, dovrà seguire la filosofia, per sovrapporre alla verità scientifica, una conoscenza di altro genere che potremmo definire come metafisica. [...] Noi siamo, circoliamo e viviamo nell'assoluto. La conoscenza che ne abbiamo, è sì incompleta, ma non esterna o relativa. Attraverso lo sviluppo combinato e progressivo della scienza e della filosofia, noi cogliamo l'essere stesso, nelle sue profondità³⁶.

L'idea non è pertanto quella di rinnovare il senso della filosofia come se fosse un semplice orpello letterario che aspetta di essere esibito, come accade oggi nella sperimentazione filosofica estetica del post-moderno. La filosofia è tanto importante quanto la scienza. Il senso metafisico è quello di ripensare la sua attività nel superamento di rappresentazione simbolica e la realtà materiale³⁷. La stessa vita biologica è avvolta in un mistero metafisico nel quale naviga la nostra libertà³⁸.

In termini analoghi Jaspers stesso parla di vita biologica dell'individuo come *infinità intensiva dello spirito* alla quale non è additabile alcun finalismo³⁹. Mentre alla macchina noi possiamo applicare qualsiasi finalismo che preferiamo, non possiamo fare la stessa cosa con il corpo biologico vivente, proprio perché il finalismo agisce sempre come un calcolare, scomporre e dividere che non tiene conto dell'infinità di possibilità che può raggiungere la stessa realtà biologica⁴⁰. Lo stesso Bergson infatti delegittima l'idea di un finalismo⁴¹, e per questo motivo l'evoluzione biologica prenderà pieghe di cui non osiamo immaginarne il senso, ma di cui in realtà già ne stiamo sperimentando gli effetti.

L'esistenza come apice della creazione.

Come abbiamo visto, per Jaspers, come per Bergson l'idea di unità non è da intendere in un senso trascendentale, perché se così fosse ci muoveremmo nuovamente in un orizzonte ideologico ed è quello che Jaspers ha cercato di evitare. Egli infatti rifiuta l'idea di un'unità nel mondo proprio per salvaguardare l'idea di libertà. Se ci fosse la possibilità di unificare tutti i saperi, inclusi quelli delle scienze dello spirito, saremmo costretti a negare ogni nozione di libertà, anche se cercassimo di fondare la stessa libertà su un concetto trascendentale⁴².

L'orientazione filosofica nel mondo trova alcuni limiti insormontabili e prende atto della sua debolezza. Il primo tra questi limiti è proprio la libertà. Non possiamo mai parlare di libertà e di esistenza come se stessimo parlando di un semplice oggetto. Possiamo soltanto *chiarificare* la libertà nell'esistenza. Chiarificare non significa decifrare le operazioni tramite le quali l'esistenza trae la propria definizione, ma significa gettar luce su quelle

dinamiche nelle quali essa si rende manifesta. Ed è in queste dinamiche che l'esistenza si esprime: mediante la comunicazione, la volontà, la storicità, le situazioni limite e le azioni incondizionate⁴³. Ognuna di queste dimensioni non pretende alcuna validità universale, poiché nella loro essenza, queste non sono oggetti di sapere, ma sono le manifestazioni indirette del gioco dell'esistenza.

Se provassimo a ripensare l'unità del sapere, come si collocherebbe allora l'esistenza? Ovviamente non ha senso continuare a pensare l'unità del mondo come una possibilità ancora non del tutto matura in cui si può inserire tutto lo scibile fin'ora raggiunto e quello a venire. Se la trascendenza, si palesa nell'esistenza, allora l'unità non si raggiungerà semplicemente nella conoscenza cumulativa degli enti. L'unità è nell'uomo che la ricerca. Ogni anima aspira ad un'integrità originaria. Come ci ricorda Platone nel Fedro, l'esigenza dell'unità non può che provenire dall'interno, cioè dall'anima stessa del ricercatore.

Ciò che è mosso da sé stesso è immortale, non si esiti ad affermare che questa è l'essenza e la definizione di anima. Infatti ogni corpo il cui movimento provenga dall'esterno è privo di anima, mentre ogni corpo che lo ricava dall'interno di sé stesso è dotato di anima, in quanto non è nient'altro se non ciò che muove sé stesso⁴⁴.

Quest'urgenza di cercare il fondamento ultimo delle cose non esige un movente esterno al ricercatore, ma agisce come motore nel ricercatore stesso, indipendentemente dal suo oggetto di ricerca.

Ciò che emerge dall'incondizionato e si palesa nella libertà della sua ricerca, permette di incamminarci verso la strada dell'unità originaria. E questo è vero non soltanto per il ricercatore, ma per ogni uomo in ogni sua scelta. Scegliere non significa soltanto sperimentare il proprio arbitrio, ma significa rispondere ad una chiamata, ad un *voto creatore*⁴⁵. L'unità, quindi, altro non è che l'esigenza stessa di vedere proiettata la totalità del mondo dentro di sé; essa rappresenta quel segno indelebile nell'uomo che ambisce a ritrovare senso ultimo delle cose.

Il mondo non è solo il campo della conoscenza dell'ente, ma è anche quello della sua trasformazione e formazione. Trasformare il mondo non significa produrre tecnicamente, ma significa anche educarsi, l'azione quindi non è diretta a quel tipo di sapere sorretto dalla categoria della causalità, ma è legata ad ogni forma di realtà sussistente nei termini in cui è stata chiarita dall'orientazione del mondo.

Il fare non è condizionato solo dalla conoscenza delle cose, ma ha origine nella coscienza della realtà che lo costituisce⁴⁶.

La questione sul senso viene proiettata nel sapere scientifico che non è più soltanto una forma di conoscenza, ma diventa un vero e proprio atto di libertà, il momento più alto di ricongiungimento con la totalità che trascende l'uomo.

Chi fa procedere le forze entusiastiche dalle idee, sostiene che l'idea è l'elemento comune il quale, tanto nella poesia che nell'arte e nella filosofia nella scienza e nella vita, permette la comprensione e l'unione spirituale degli uomini al di sopra di ogni diversità delle sfere concrete⁴⁷.

La ricerca di senso, quindi, coincide con l'accogliere dentro di sé l'idea metafisica di unità. Aspirare all'unità con entusiasmo significa cercare il fondamento ultimo della materia, significa voler creare l'opera d'arte perfetta, significa voler tornare sempre su sé stessi per migliorarsi, significa cercare quella totalità che l'uomo nella sua vita cerca da sempre, ma che è destinato a non trovare, o per lo meno, non in questa vita.

NOTE

1. Cfr. A.A. V.V., *L'unità del sapere*, Città nuova, Roma, 1977, pp. 7-25
2. K. JASPERS, *Orientazione filosofica nel mondo*, Ugo Mursia Editore, Milano, 1977, cit., p. 109. [OFnM].
3. Secondo Jaspers nel momento in cui mi pongo la questione sul senso di qualcosa, compreso quello della scienza, la risposta mi è già sfuggita: “*Il senso della scienza, per quanto assodato e presente quando l'indagine è condotta con passione, non è a sua volta scientificamente dimostrabile [...] La scienza giunge fin dove giunge il sapere logicamente vincolante, ma è a un tempo qualcosa di più. Avvertire questo qualcosa di più non conduce a una dimostrazione, ma ad un appello che chiede di poter cogliere il senso della scienza.*”.[OFnM] cit., p. 108.
4. Cfr. *Ivi.*, pp. 74-81 e pp. 120-122.
5. *Ivi.*, cit., p.94.
6. *Ivi.*, cit., p.97.
7. “*Quando la conoscenza scientifica e tecnica si pone come conoscenza totale, allora si rende possibile una pianificazione totale in cui l'uomo diventa per l'uomo un materiale conformabile e trasformabile secondo i propri scopi [...] La libertà infatti non si può produrre. Si possono solo far sorgere o predeterminare le condizioni mediante le quali la libertà può rendersi possibile o impossibile. La libertà proviene da una fonte diversa.*” (U. Galimberti, *Il tramonto dell'occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Il Saggiatore, Milano, 2005, cit., p. 432).
8. Molto utili in merito sono le riflessioni che Jaspers compie in merito al concetto di indefinito. cfr. [OFnM]., pp 81-89.
9. Più precisamente, la tecnica diviene il dominio dell'ente, che dimentico dell'Essere, definisce autonomamente l'essenza di ogni ente. Gli esiti di queste riflessioni sono presenti in filosofi come Jonas e Anders. Jonas in “*Il principio responsabilità*” ritiene che la tecnica ci pone su un piano, per cui essa rinnova sé stessa molto più velocemente di quanto i nostri imperativi etici siano in grado di prevedere. E in termini analoghi, seppur più radicali, Anders in “*Opinioni di un eretico*” e in “*L'uomo è antiquato*” con l'immagine del dislivello prometeico ci ricorda che il processo di produzione tecnica è semplicemente *altro* rispetto

all'uomo. È pertanto impossibile separare la tecnica dal suo utilizzo, proprio perché non siamo in grado di controllarne gli effetti.

10. David Oldroyd, *Storia della filosofia della scienza; Da Platone a Popper e oltre*, il saggiatore, Milano 2002. pp. 417-466.

11. [OFnM] cit., p. 112.

12. Cfr. [OfnM], p. 110-113.

13. Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Edizioni di comunità, Milano 1972, pp.337-343.

14. Secondo Jaspers uno degli elementi che caratterizza la nostra esistenza è la coscienza assoluta a come coscienza di esistere, la coscienza morale e la coscienza in generale. La coscienza in generale ci permette di conoscere oggettivamente il mondo, e appunto di unificarlo in rappresentazioni. Cfr. K. Jaspers, *Chiarificazione sull'esistenza*, Ugo Mursia Editore, Milano, 1978, pp. 228-232 [CdE]

15. Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Trad. it. Giorgio Colli, Adelphi, Milano, 2007, pp. 152- 187.

16. Cfr. [OfnM], p. 125.

17. Questo accade sia nelle scienze dello spirito sia in quelle naturali. Cfr. M. Weber, *il metodo delle scienze storico-sociali*, Oscar Studio Mondadori, Torino, 1974, pp. 55-142.

18. Cfr. [OfnM], p. 131.

19. Ivi., cit. p. 131.

20. Cfr. K. Jaspers, *Max Weber; il politico, lo scienziato, il filosofo*, Editori riuniti, Roma, 1998, pp. 63-82.

21. Cfr. [OfnM], p. 136.

22. La quadruplica distinzione che Jaspers compie, parlando di sfere della realtà, potrebbe presentare delle anomalie. Se la realtà si manifesta come è in sé stessa, allora sembrerebbe che Jaspers quando parla di sfere le intenda come delle porzioni di realtà sussistenti in sé, e non come delle realtà studiate in funzione dei metodi che noi applichiamo. Ulteriori distinzioni *nella* realtà potrebbero farlo per un realista ingenuo, ma Jaspers, così come coloro che hanno cercato un fondamento nelle scienze a partire dai loro metodi, diniegano questa etichetta, proprio perché non avrebbe senso fare ulteriori scomposizioni a partire dalle scienze, se tutto il sapere può essere iscriversi nel dibattito tra scienze della natura e dello spirito. Potremmo però legittimare questa proposta di Jaspers dicendo che man mano che noi saliamo (metaforicamente) con le sfere abbiamo un'idea progressivamente sempre meno chiara del nostro oggetto di studio, per questo motivo infatti la maggiore incomprendibilità è presente nell'ultima sfera, ovvero la sfera dello spirito, la quale ci si presenta sempre in un' intelligibilità mai compiuta. Nelle sfere intermedie avremmo una fusione tra natura e spirito, come se questi due elementi si plasmassero in funzione dell'oggetto studiato. Quest'idea lungi dall'essere formulata da Jaspers, resta forse l'unica risposta che è in grado di rendere ragione di questa scelta di Jaspers di porre il mondo sotto una quadruplica realtà.

23. Ivi., cit., p. 89.

24. Anticipo qui tutti i rimandi delle successivi analisi: Cfr. Ivi, pp. 125-170.

25. Cfr. [CdE], pp. 163-183.

26. Cfr. Nikolai Hartmann, *Das problem des geistengen seins*, WdG&Co, Berlin, 1962, pp. 456-512.

27. Cfr. K. Popper, *Epistemologia evolutiva in Paradigmi*, 1994 pp. 5-25. Cfr. anche K. Popper, *I tre mondi. Corpi, opinioni e oggetti del pensiero*, il Mulino, Bologna, 2012.

28. Jeanne Hersch, alieva ed assistente di Jaspers, ha messo in luce tutte le connessioni tra Jaspers e Bergson, in particolar modo la nozione di libertà, che sarà centrale nel suo percorso filosofico esistenziale, fa riferimento proprio allo stesso Bergson. (Cfr. Jeanne Hersch, *Les images dans l'oeuvre de Bergson*, traduzione di A. Carenzi, in Henri Bergson, *Lucrezio*, a cura di Riccardo De Benedetti, Milano: Medusa,

2001). Questo confronto ci serve per evidenziare il ruolo della frattura. Si potrebbero fare alcune obiezioni. Ad esempio, la distinzione tra organico ed inorganico, letta in termini jaspersiani, sarebbe collocabile esclusivamente tra le prime due sfere. Tuttavia questa osservazione non è corretta. La differenza con è esclusivamente sul piano delle sfere, che come abbiamo visto nella nota 22, non contraddice la critica all'idea di unità del sapere che Jaspers porta a termine, perché anche se eliminassimo il discorso delle sfere legittimando la differenza tra scienze della natura e dello spirito, la frattura sarebbe ugualmente presente. Il fatto che ci siano più o meno fratture poco importa, l'idea di unità del mondo sarebbe comunque impossibile. L'altra obiezione che si potrebbe fare è che mentre Jaspers parla di spirito dandone un'accezione legata prevalentemente alla libertà delle scienze umane, Bergson vede lo spirito più come slancio vitale, e cerca di giustificarlo anche in termini biologici. Questo è vero, ma lo Jaspers delle visioni del mondo vede nella libertà il compimento del processo vitale dello spirito. Entrambi quindi ritengono che lo spirito sia quella dimensione che ci permette di interagire e di entrare in contatto con le cose. Nel caso di Bergson è la percezione che ci pone in relazione con il mondo e nel caso di Jaspers è la libertà, ma in realtà come osserva la Hersch, questi due concetti si compenetrano perché lo spirito nel suo differenziarsi di coscienza è incessante miglioramento di sé sia a livello di vita (evoluzione biologica), sia al livello esistenziale (ricerca della verità).

29. Questa riflessione è presente sia in *Materia e memoria* e sia in *L'Evoluzione Creatrice*. L'intera analisi sul problema della rappresentazione è condotta a partire dal fatto che tutto l'universo può riprodursi soltanto mediante alcune immagini particolari proiettate sul cervello, tuttavia il cervello stesso è un'immagine, così come sono delle immagini tutte le altre realtà sensitive trasmesse alla nostra coscienza. (cfr. Bergson, *Opere 1889-1896*, a cura di P.A. Rovatti, Mondadori, Milano, 1986, pp. 150-168.[O]) Analogamente a questa questione, Merleau Ponty, afferma che in Bergson la percezione è alla base della vita in quanto filosofare, nel senso che ci pone sempre e nuovamente in relazione con l'essere nel mondo. Per questo motivo secondo Merleau Ponty così come Bergson, è nella relazione con le cose che dobbiamo cercare la nostra genesi. (Cfr. Maurice Merleau Ponty, *Elogio della filosofia*, a cura di Carlo Sini, Se, Milano 2008 pp. 17-27).

31. Cfr. H. Bergson, *L'Evoluzione Creatrice*, Bur, Milano, 2012, pp. 241-259, [EC].

32. *Ivi.*, cit., p.185.

33. Se i limiti del mondo coincidono con la sua comprensione, allora siamo costretti a negare la libertà umana e la trascendenza in favore di una comprensione del mondo come oggetto o come soggetto. (Cfr. [OfnM], pp. 171-191) Nel caso del positivismo la libertà sarà negata in funzione di strutture o paradigmi oggettivi che agiscono nell'uomo stesso indipendentemente dalla sua volontà. Analogamente avviene nell'idealismo. Se tutta la realtà è il prodotto del soggetto cosciente, la sua libertà coincide esattamente con la comprensione che il soggetto ha di essa, infatti nell'idealismo agire e pensare sono identificate. Questo Jaspers lo sa bene (Cfr. [OfnM], p. 88) e cerca di evitarlo, affermando che, se poniamo la libertà non nell'uomo, ma in un soggetto astratto, questa sarebbe soltanto fittizia.

34. Cfr. [EC], p. 200; Cfr. anche [O], pp. 280-291.

35. Merleau Ponty osserva che il senso del filosofare in Bergson consiste nel rinnovare sempre nuovamente il pensiero come fusione tra il vivente e il mondo. In questo consiste l'esplorazione stessa della coscienza. (Cfr. M. Merleau Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pp: 229-241.)

36. [EC] cit., pp.193-194 .

37. Lo strutturalista Deleuze ritiene che sia proprio quest'ultimo, l'elemento chiave sul quale si articola il percorso bergsoniano, ovvero sia, l'idea di immagine come una "esistenza" tra il mondo esterno e la rappresentazione. In questo consiste quella che lui definisce la "differenza" (si badi, non la differenza derridiana). La stessa differenza infatti è ciò che permette l'avvio di una nuova metafisica, che secondo Deleuze ha in Bergson un punto di partenza: "reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti" (G. Deleuze, *Il Bergsonismo*, Milano, 1983 cit., p.91).

38. Esattamente come Il Mistero Dell'Essere di cui parla Gabriel Marcel.

39. Cfr. K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919, 1971), München-Zürich, Piper, 1985 e ID., *Psicologia delle visioni del mondo*, trad. it. di V. Loriga, Astrolabio, Roma, 1950. pp: 327-328 e 379-380 [PdVdM]
40. *Ibid.* "Fra questa finitezza, pur così grande, e l'infinità dell'organismo c'è un salto. Se noi prendiamo a concepire le connessioni finalistiche dell'organismo non arriviamo mai a una fine".
41. Cfr. [EC] pp. 50-59.
42. Gadamer stesso osserva che Dilthey con il concetto di *Erlebnis* era riuscito a fondare le scienze dello spirito e a salvaguardare l'idea di libertà. Tuttavia questo concetto, era ancora legato troppo ad un trascendentalismo metafisico, (Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo vol. 1*, Trad it e cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 2001, pp. 91-98) Non è un caso che Kant abbia strategicamente evitato di fondare la libertà umana su un concetto trascendentale, e non è un caso che la stessa posizione sarà intelligentemente ripresa da Jaspers.
43. Cfr. [CdE], pp. 64-227 e 258-294.
44. Platone, *Fedro*, a cura di R. Velardi, Bur, Milano, 2008, cit., p.185.
45. Gabriel Marcel osserva che tutta la nostra esistenza è "un essere votati a". Anche la scelta del mestiere è non è una banale opzione tra le altre, ma una vera e propria chiamata esistenziale. Essere scienziati, essere soldati, essere sacerdoti, essere poeti o essere medici è un appello di fronte al quale ci si può tirare indietro. (Cfr. G. Marcel, *Homo viator*, Borla, Roma, 1980, pp. 118-144).
46. [OFnM] cit., p. 98.
47. Karl Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, Cit., p.139.

BIBLIOGRAFIA.

- A.A. V.V., *L'unità del sapere*, Città nuova, Roma, 1977, pp. 7-25.
- D. Oldroyd, *Storia della filosofia della scienza; Da Platone a Popper e oltre*, il saggiatore, milano 2002.
- G. Deleuze, *Il Bergsonismo*, Feltrinelli, Milano, 1983.
- G. Marcel, *Homo viator*, Trad. it. L. Castiglione e M. Rettori, Borla, Roma, 1980.
- G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, Trad.it. G. Bissaca, Borla, Roma 1987.
- G. Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma – Bari 2006.
- H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, a cura di R. Ronchi, trad. it. D. Giordano, Orthotes, Salerno, 2012.
- H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Bur, Milano, 2012.
- H. Bergson, *Opere 1889-1896*, a cura di P.A. Rovatti, Mondadori, Milano, 1986.
- H. Bergson, *Pensiero e movimento*, trad. it. F. Sforza, Bompiani, Milano, 2000.
- H.G. Gadamer, *Che cos'è la verità, i compiti dell'ermeneutica filosofica*, a cura di S. Marino, Rubbettino, 2012.
- H.G. Gadamer, *Verità e metodo vol. 1*, Trad it e cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 2001.
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, Trad. it. Giorgio Colli, Adelphi, Milano.

- J. Hersch, *Les images dans l'oeuvre de Bergson*, traduzione di A. Carezzi, in Henri Bergson, Lucrezio, a cura di Riccardo De Benedetti, Milano: Medusa, 2001.
- K. Jaspers, *Chiarificazione sull'esistenza*, Ugo Mursia Editore, Milano, 1978.
- K. Jaspers, *La fede filosofica*, Trad it di Umberto Galimberti, Raffaello Cortina editore, Milano, 2005.
- K. Jaspers, *Max Weber; il politico, lo scienziato, il filosofo*, Editori riuniti, Roma, 1998, pp. 63-82.
- K. Jaspers, *Metafisica*, a cura di Umberto Galimberti, Ugo Mursia Editore, Milano 2003.
- K. Jaspers, *Orientazione filosofica nel mondo*, Ugo Mursia Editore, Milano , 1977.
- K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Edizioni di comunità, Milano, 1972.
- K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, trad. it. di V. Loriga, Astrolabio, Roma, 1950.
- K. Jaspers, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, Trad it di G. Saccomano, Se, Milano 1999.
- K. Popper, *Epistemologia evolutiva in Paradigmi*, trad. it. S. Corato, 1994.
- K. Popper, *I tre mondi. Corpi, opinioni e oggetti del pensiero*, il Mulino, Bologna, 2012.
- K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino, 2010.
- L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Ugo Mursia Editore, Milano 2001.
- M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano , 2001.
- M. Heidegger, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano 1990.
- M. Heidegger; K. Jaspers, *Lettere 1920-1963*, trad. it, A. Iadichicco, Raffaello Cortina editore, Milano 2009.
- M. Mearleau Ponty, *Elogio della filosofia*, a cura di Carlo Sini, Se, Milano 2008.
- M. Merleau Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.
- M. Weber, *il metodo delle scienze storico-sociali*, Oscar Studio Mondadori, Torino, 1974.
- N. Hartmann, *Das problem des geistengen seins*, WdG&Co, Berlin, 1962.
- Platone, *Fedro*, a cura di R. Velardi, Bur, Milano, 2008.
- U. Galimberti, *Il tramonto dell'occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Il Saggiatore, Milano, 2005.