

Dalla «Critica della ragion pura» all'alogica razionale. Karl Jaspers e l'interpretazione esistenziale della «Dialettica trascendentale»

PIERGIACOMO SEVERINI¹

Sommario: 1. L'illusione trascendentale della *Dialettica trascendentale*; 2. L'invalidità conoscitiva della ragione pura; 3. L'invalidità conoscitiva della ragione pura; 4. Dalla metafisica alla pratica; 5. Dalla metafisica alla pratica; 6. La frammentazione dell'unità del sapere in *Filosofia*; 7. La ragione dialettica nel suo cammino esistenziale verso l'«Umgreifende»; 8. La ragione dialettica nel suo cammino esistenziale verso l'«Umgreifende»; 9. Hersch sulla strada di Kant e Jaspers; 10. L'originalità di Hersch tra *Essere e forma* e *L'illusione della filosofia*; 11. L'umana vocazione all'essere e la nuova verità metafisica; 12. L'alogica razionale. Per un corretto utilizzo della dialettica.

Abstract: In the *Transcendental Dialectic* Kant reflects on the faculty of reason and its illusory claim to be able to get to know the thing-in-itself. Through paralogisms, antinomies and ideals Kant shows that the unifying aspiration of reason fails in the search for objective knowledge, but nevertheless plays an indispensable role in human progress, thanks to its regulative value. Jaspers recovers Kantian reflection to fight idealism and scientism and reads Kant in the light of the kierkegaardian and nietzschean enhancement of existence. In *Philosophy* Jaspers outlines a path in which the limits encountered by man in the search for a foundation lead to a fragmentation of knowledge and the different modes of existence must be kept in constant dialogue through reason, in order to experience the «Umgreifende». Hersch starts from Jaspers to elaborate a kantian ontology in which man's essence is to make and create his own reality, giving shape to matter through his own grip. Man can not arrive at objective knowledge, but reason nevertheless pushes the subject to constantly overcome himself in free creation, to build that authenticity promised to him by his own nature. At the end of the path a “rational a-logic” is elaborated in which metaphysics is directly linked to *praxis* and capable of maintaining a dialectical relationship with the irrational.

Keywords: *Reason, Existence, Rational A-logic, Metaphysics.*

La dialettica è una parte indispensabile della meditazione filosofica e un elemento ricorrente nella storia del pensiero in quanto, a prescindere dall'uso fattone e dalla connotazione ad essa attribuita, è la capacità di far interagire tesi contrapposte, trovare collegamenti là dove il dialogo sembra impossibile. Nei secoli la dialettica è stata utilizzata in modi diversi: da un lato la sua valenza unificante ha permesso di trovare punti di contatto tra posizioni apparentemente inconciliabili e di mantenere aperto il dibattito su questioni che, nella loro

¹ Dottorando in Human Sciences presso l'Università G. D'Annunzio di Chieti-Pescara.

evoluzione e nel confronto con tempi sempre nuovi, mostrano inedite sfumature; d'altra parte, un eccessivo lavoro dialettico ha portato ad alcune derive che, pensando di poter possedere interamente il proprio oggetto e collegare ogni sua parte, hanno avuto la pretesa di unificare l'intera conoscenza, arrivando ad esercitare un potere tecnico addirittura in grado di controllare, prevedere e programmare. Nel vasto panorama delle trattazioni filosofiche sulla dialettica la riflessione kantiana appare una pietra miliare, per la sua lucida capacità di ragionare in primo luogo su quelli che sono gli strumenti o le possibili pretese dell'uomo e al tempo stesso per la profonda attualità dei pensieri formulati. Nel XX secolo in tanti sono partiti da Kant per rispondere alle esagerazioni scientiste o irrazionaliste e nichiliste che si sono affermate. Tra queste, le interpretazioni prima jaspersiana e poi herschiana sembrano particolarmente feconde, per la capacità di porsi in continuità con Kant pur aprendo strade nuove, verso un'esaltazione del limite umano che, nella salvaguardia del vero essere, non rinuncia ad un'originale metafisica che valorizzare debitamente la ragione.

1. L'illusione trascendentale della *Dialettica trascendentale*

Nella *Critica della ragione pura* Kant attua la mossa geniale di una «rivoluzione copernicana» per spostare l'attenzione dall'oggetto percepito al soggetto percipiente e alle sue facoltà conoscitive, diventando il principale punto di partenza per combattere qualsiasi deriva scientista e ogni presunto tentativo di sistematicità assoluta, senza rinunciare alla ragione e al suo utilizzo per progredire nella conoscenza. Non è questa la sede opportuna per approfondire l'intera portata rivoluzionaria della *Critica della ragion pura* e della sua ricezione. Ci si limiterà qui a cercare di capire in che modo opera la dialettica, quali possono essere le sue pretese, quali sono i rischi e i guadagni del suo utilizzo. Appare evidente che una fatica del genere deve passare per la *Dialettica trascendentale*, ovvero la parte della *Dottrina trascendentale degli elementi* in cui Kant prende in esame la ragione e le modalità in cui essa può conoscere il proprio oggetto.

Il posizionamento dello studio sulla dialettica non costituisce una grande novità, così come la stessa definizione kantiana di dialettica non risulta particolarmente originale. A destare stupore è piuttosto il fatto che la ricerca di una dialettica come «a-priori universale e necessario» si apre con l'«illusione trascendentale». Ammesso che l'errore esiste, esso deve necessariamente essere collegato all'uso della ragione e della dialettica a lei propria, in quanto essa è l'unica che si emancipa in qualche modo dalla realtà fenomenica. Nell'*Estetica trascendentale* le intuizioni pure del tempo e dello spazio influenzano ogni sensazione legata all'oggetto, nell'*Analitica trascendentale* l'intelletto si serve delle categorie per generare concetti tramite leggi che conoscono a partire dai contenuti sensibili, mentre la ragione formula dei giudizi che dall'esperienza si slanciano verso il terreno nuovo e proibito del noumeno. Spingendosi oltre, l'illusione è «trascendentale» per il fatto che l'approccio razionale appena descritto è tanto radicato che, anche una volta dimostrato l'inganno dietro alla conoscenza prodotta dalla ragione, essa non cessa di sembrare valida al soggetto.

Per Kant l'illusione logica sorge quando la ragione imita le forme immanenti dell'intelletto in maniera impropria, aspettandosi che esse garantiscano la stessa affidabilità se applicate a contenuti trascendenti. In questo modo l'operazione soggettiva con cui la ragione formula giudizi per ricavare principi universali, viene scambiata per un passaggio oggettivo, sebbene dell'oggettività dell'esperienza il ragionamento non conservi più nulla.

L'obiettivo della *Dialettica trascendentale* è, in una certa misura, dell'intera *Critica della ragion pura*, diventa indagare nel dettaglio il funzionamento della ragione, per rendere consapevoli dell'illusione trascendentalmente legata a tale facoltà e conservarla ugualmente nella sua essenzialità per la conoscenza e il progresso umani.

2. L'invalidità conoscitiva della ragione pura

Per riuscire a seguire il ragionamento kantiano, va precisato che l'interesse della *Critica della ragion pura* non riguarda l'intera ragione, ma soltanto la «ragione pura», ovvero quella parte che guarda alla speculazione trascendente e, con operazioni logiche, produce «soggettive leggi di economia»² che mettono in relazione diversi concetti; accanto a ciò esiste poi un uso pratico della ragione, che permette un ritorno sul più agevole terreno dell'immanenza ed è al centro della *Critica della ragion pratica*. Una volta concentrata l'attenzione sull'uso della dialettica da parte della ragione pura, si può affermare che «ogni conoscenza prende inizio dai sensi, di qui procede verso l'intelletto, e finisce nella ragione»³. Volendo sintetizzare al massimo, in Kant la ragione è la «facoltà dei principi»⁴, poiché essa prende i concetti dell'intelletto, li mette in relazione attraverso dei sillogismi e ne ricava dei principi universali, in cui la sintesi operata raggiunge delle leggi che dall'universale permettono di riconoscere il posto di un singolo elemento. Pensando a Platone, Kant riconosce che il più alto bisogno delle capacità conoscitive umane è un'unità con cui rappresentarsi il «vero originale»⁵ nella testa, vale a dire l'«idea trascendentale», che ordina i concetti dell'intelletto mettendoli in relazione.

L'idea è il passaggio essenziale per capire quanto intimamente ragione e illusione sono legate. Se l'idea deve essere lo strumento della ragione per guidare l'intelletto verso la totalità dei principi, ciò significa che essa è il tentativo di passare dal «fenomeno» dell'oggetto immanente al «noumeno» della cosa in sé, dal condizionato all'incondizionato. È esattamente qui che la ragione si imbatte nella propria illusione, in quanto pretende di individuare leggi sempre valide come le categorie dell'intelletto, ma facendo a meno del concreto e dell'esperienza sensibile come punto di partenza. Nel momento in cui la ragione vuole servirsi della dialettica per creare sillogismi con i concetti, va oltre ciò che è giustificato dall'esperienza e compie quell'operazione soggettiva definita «giudizio». Il prodotto della ragione si chiama «idea» perché l'unità razionale delle apparenze che essa costruisce è un concetto che appare necessario alla ragione pura ma che di fatto non ha una corrispondenza nell'oggettività dei sensi.

Se in un primo momento la *Dialettica trascendentale* si presenta come un tentativo di indagare la possibilità della ragione di raggiungere l'incondizionato, ora appare chiaro che ogni pretesa di trasformare il più razionale dei giudizi soggettivi in una legge oggettiva è destinato a cadere vittima dell'illusione trascendentale della dialettica. Ecco allora che le «inferenze dialettiche della ragione pura», che suggeriscono il titolo della parte centrale della *Dialettica trascendentale*, si rivelano semplicemente delle «inferenze raziocinanti»⁶, che cadono in contraddizione quando pongono l'erronea premessa di una possibile deduzione oggettiva oltre l'esperienza.

2 I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1999, p. 369.

3 *Ibidem*, p. 363.

4 «Se l'intelletto è una facoltà di dare unità alle apparenze mediante le regole, la ragione è allora la facoltà di dare unità alle regole dell'intelletto, in base a principi» (Ivi, p. 366).

5 *Ibidem*, p. 376.

6 *Ibidem*, p. 394

Andando a vedere nel dettaglio come opera la ragione attraverso la dialettica, Kant mostra che tale facoltà cerca di raggiungere un'unità sintetica incondizionata attraverso tre idee trascendentali in rapporto di reciproca dipendenza, le idee di «anima», «mondo» e «Dio»; dalle tre idee trascendentali nascono altrettante discipline che mirano ad una conoscenza oggettiva nel proprio ambito di competenza, la «psicologia trascendentale», la «cosmologia trascendentale» e la «teologia trascendentale». Pur partendo da sillogismi e metodi d'approccio diversi, tutte e tre le discipline trascendentali incontrano un vicolo cieco sulla loro strada: i sillogismi categorici che pretendono di dimostrare la separazione del soggetto dal molteplice cadono nei «paralogismi» sull'unità assoluta del soggetto; la ricerca di una totalità che unifichi l'esperienza genera sillogismi ipotetici che conducono alle «antinomie» della ragione pura; l'unità sintetica rappresentata dall'essere più necessario di tutti sfocia nell'«ideale» di un fondamento tanto profondo quanto impossibile da definire. Se ragione e dialettica hanno qualche valore, tale utilità non va certo ricercata nelle conoscenze oggettive apportate.

3. La validità regolativa della ragione pura

Un primo sguardo generale sulle «inferenze dialettiche della ragione pura» ha evidenziato una comune impossibilità a raggiungere l'incondizionatezza senza passare per il fenomeno, ma una rilettura più attenta può suggerire una nuova via da percorrere. In ogni disciplina trascendentale emerge un elemento che preclude l'unità conoscitiva e al tempo stesso costituisce un guadagno: la psicologia trascendentale si vede costretta a riconoscere l'«io penso» e la distinzione tra l'io come anima e l'io come corpo, tuttavia questa differenziazione offre i mezzi per respingere ogni ostentata certezza dogmatica sull'illusorio legame tra anima e persona; la cosmologia trascendentale si muove tra serie che ingenuamente identificano le apparenze sensibili con la totalità assoluta, sceglie arbitrariamente un limite assoluto e raggiunge l'*impasse* delle antinomie, però un simile scacco conoscitivo evidenzia agli occhi del ricercatore che nessun limite empirico è assoluto e l'idea va spinta il più avanti possibile nel regresso verso le cause, per conoscere sempre meglio il mondo; gli ideali che animano la teologia trascendentale sono ancora più astratti e lontani dall'oggettività rispetto all'idea, in quanto sono degli archetipi che regolano le idee stesse, quindi realizzarli nella realtà fenomenica e trovare riposo in soggettive dimostrazioni sull'esistenza di Dio è impensabile, mentre usare gli ideali come principi di riferimento – quelli che nelle successive produzioni kantiane vengono definiti «sproni»⁷ – può alimentare la ricerca di un fondamento avvertito sfuggente nella realtà ma ugualmente necessario.

Ciò che la *Dialettica trascendentale* mira a far comprendere è che le idee prodotte dalla ragione hanno un uso regolativo⁸, quindi, pur non offrendo guadagni in termini conoscitivi, vanno tenute massimamente in considerazione per guidare in ogni momento il progresso umano.

Il metodo che valorizza la ragione per la sua carica regolativa oltre la necessaria illusione legata alla sua dialettica e che emerge in questa sezione, viene chiamato «criticismo».

7 «Ogni legislazione è costituita da due componenti. *In primo luogo*, una legge che rappresenta come necessaria l'azione da compiere, ossia che trasforma l'azione in dovere. *In secondo luogo*, uno sprone che congiunge *soggettivamente*, mediante la rappresentazione della legge, il motivo che determina l'arbitrio con questa azione» (I. KANT, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 37).

8 «Si tratta di un principio della ragione, il quale, come regola, postula ciò che noi dobbiamo fare nel regresso, ma non anticipa ciò che è dato in sé nell'oggetto, prima del regresso. Io lo chiamo, di conseguenza, un principio regolativo della ragione» (I. KANT, *Critica della ragione pura*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1999, p. 555).

Nella trattazione sui paralogismi Kant spiega che, nel confronto sulle tesi e le antitesi riguardo una determinata inferenza dialettica, le obiezioni mosse possono essere di tipo dogmatico, scettico, oppure critico. Dal momento che sostengono una posizione forte, ovvero la certezza della presenza o dell'assenza di una conoscenza circa qualcosa, il dogmatico e lo scettico necessitano di una totalità conoscitiva impossibile all'uomo, viceversa il critico distingue e considera le possibilità da cui partono le facoltà umane, per testare la fondatezza delle pretese contenute nelle conclusioni di un ragionamento. Il criticismo, grazie alla propria attenta considerazione sulla ragione, non ha i mezzi per offrire nuove conoscenze sul noumeno, ma può smascherare qualsiasi ostentazione oggettiva impropria e ricordare che, quando si allontana dal fenomenico, la ragione «deve dunque può» solo proporre i propri schemi personali e confrontarli con quelli di altri.

La formazione delle antinomie inscena perfettamente quello scontro tra potenze con pretese universali che colora il mondo della tragedia greca e tanto spesso affligge ancora la contemporaneità. I sillogismi ipotetici generano un'«antitetica» in cui nemmeno la persona più razionale – nel senso della ragione pura – può risolvere il contrasto, perché le posizioni sono ugualmente convincenti e valide. Qui il critico si inserisce e risolve il dilemma, mostrando che entrambe le posizioni sbagliano, in quanto hanno la pretesa di vedere una cosa in sé là dove c'è soltanto un personale schema di unificazione razionale. Sviluppando le antinomie, Kant richiama l'attenzione del filosofo, quando sostiene esplicitamente che il metodo critico diventa irrinunciabile in discipline che, come la filosofia trascendentale, devono raggiungere una certezza là dove l'esperienza non offre saldi appigli. Ecco che la dialettica può essere un male, se asseconda l'ineliminabile tendenza umana a lasciarsi persuadere dall'illusione di una totalità extra-fenomenica, oppure un bene, se tiene a freno le pretese extra-umane della ragione e usa i propri schemi personali per omogeneizzare le conoscenze e progredire nel loro approfondimento o ampliamento. Nell'uso dialettico della ragione ci si imbatte in «ragioni e controragioni»⁹ che non devono diventare roccaforti dogmatiche, ma trampolini di lancio per spingersi oltre nel proprio sapere.

La trattazione dell'«ideale» della teologia trascendentale accompagna il lettore alle conclusioni kantiane che aprono la strada al seguito del presente lavoro. Nel suo rapporto con l'ideale l'uomo esplicita nel migliore dei modi anche il proprio legame con l'illusione, in quanto usando la propria ragione deve filosofare e conoscere la natura come se essa avesse un fondamento originario conoscibile, pur ricordandosi in ogni momento che tale fondamento fa da guida ma rimane inaccessibile. In questa difficile posizione la dimensione pratica, implicitamente presente in tante pagine della dialettica trascendentale, esce allo scoperto in tutta la propria essenzialità: «Mi accontento qui di definire la conoscenza teoretica come una conoscenza per cui io conosco ciò che esiste, e quella pratica, invece, come una conoscenza per cui mi rappresento ciò che deve esistere. In base a ciò, l'uso teoretico della ragione è quello mediante cui io conosco *a priori* che qualcosa è; l'uso pratico della ragione, invece, è quello mediante cui viene conosciuto *a priori*, che cosa debba accadere»¹⁰.

A ben vedere, la «scienza della morale pura», interesse della *Critica della ragion pratica* ma già citata nella parte sulle antinomie¹¹, è il punto di arrivo di un percorso che inizia con la ricerca delle condizioni per una metafisica trascendentale, si imbatte nella delusione di semplici principi regolativi per disciplinare l'uso della ragione pura e da questi principi viene indirizzato verso la dimensione pratica, la terra promessa in cui trovare l'autonomia da sempre desiderata.

⁹ *Ibidem*, p. 521.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 650-651.

¹¹ «Oltre alla filosofia trascendentale, vi sono anche due scienze razionali pure, una di contenuto semplicemente speculativo, e l'altra di contenuto pratico: la matematica pura e la morale pura» (*Ibidem*, p. 533).

Le risposte parziali e insoddisfacenti risultanti dal processo della *Critica della ragion pura* richiedono il rinvio a giudizio in attesa della *Critica della ragion pratica*.

4. Dalla metafisica alla pratica

Nell'*Appendice alla dialettica trascendentale* lo stretto rapporto tra metafisica e pratica, ereditato quasi pedissequamente dagli altri pensatori presi in considerazione in questo lavoro, si esplicita nel modo migliore, tanto che questa parte della *Dialettica trascendentale* potrebbe posizionarsi alla fine della *Critica della ragion pura* o come introduzione della *Critica della ragion pratica*. Parlando di «uso ipotetico della ragione»¹², Kant riassume efficacemente le distinzioni fin qui tematizzate: la ragione deve certamente accettare la propria tendenza naturale ad oltrepassare i propri limiti con le idee ma, conscia del fatto che tali idee non conducono a verità come le categorie dell'intelletto, deve usarle per valorizzare connessioni tra concetti altrimenti ignote. La valenza squisitamente dialettica e indirizzata alla pura trascendenza va lasciata da parte. Piuttosto la ragione deve lavorare come in un esperimento scientifico, fare ipotesi e immaginare che la propria illusoria unificazione sia vera per vedere a che risultati porta, usare la propria unità fittizia come pietra di paragone o cartina al tornasole per avanzare nella conoscenza.

Qui sta il passaggio essenziale: un tale utilizzo virtuoso della ragione pura nella propria valenza speculativa costituisce la possibilità di conoscere non in vista di un contenuto oggettivo, ma in vista di un fine. Che in Kant la foce razionale del fiume speculativo si immette nello sconfinato mare della pratica, non potrebbe essere più chiaro.

I principi di «omogeneità, specificazione e continuità delle forme» con cui la ragione si fabbrica un'unità accessoria, possono dare un senso all'esperienza intellettuale ma non potranno mai essere dedotti trascendentalmente, perché da nessuna parte si può incontrare la cosa in sé necessaria a giustificarli come trascendentali. Per chi non fosse ancora convinto, Kant introduce qui la definizione di «massime della ragione», dei modi personali ed interessati di assolvere i comuni bisogni di unità e unificazione. La vicinanza con le «massime» della ragione pratica è sconcertante: come le massime della ragione pratica aiutano a scegliere un percorso per raggiungere il «dovere categorico», così le massime della ragione pura determinano la semplificazione preferita per facilitare la propria conoscenza¹³.

12 «Se la ragione è la facoltà di dedurre il particolare dall'universale, senza dubbio l'universale può essere già in sé certo e dato. [...] Chiamerò ciò uso apodittico della ragione. Ma può darsi il caso che l'universale venga assunto solo problematicamente, e sia una semplice idea: il particolare è certo, ma l'universalità della regola riguardante questa conseguenza rimane ancora un problema. Così parecchi casi particolari, che sono tutti quanti certi, vengono provati rispetto alla regola, per vedere se derivino da essa. [...] Quest'altro uso, lo chiamerò l'uso ipotetico della ragione» (*Ibidem*, p. 661).

13 Nella *Critica della ragion pura* si può leggere: «L'unità di ragione è l'unità del sistema, e questa unità sistematica serve alla ragione, non già oggettivamente come un principio (non si tratta cioè di estendere tale unità agli oggetti), ma soggettivamente come una massima (si tratta cioè di estendere tale unità ad ogni possibile conoscenza empirica degli oggetti)» (*Ibidem*, p. 687). Mentre nella *Metafisica dei costumi* Kant scrive: «Il principio che eleva a dovere certe azioni è una legge pratica. La regola che l'agente stesso trasforma in principio per ragioni soggettive, costituisce la sua massima. Di conseguenza, per una stessa legge le massime degli agenti possono essere molto diverse. [...] Massima è, poi, il principio soggettivo dell'agire, ciò che il soggetto stesso tramuta in regola. Al contrario il principio del dovere è ciò che la ragione gli comanda assolutamente, cioè oggettivamente» (I. KANT, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, pp. 53). Conclude Bongiovanni: «È importante sottolineare come le idee in questione siano chiamate "massime", termine che sta ad indicare delle regole di condotta. Questo indicherebbe che entrando nel dominio

Nel conflitto antitetico non è più necessario lo scontro, basta comprendere che si fronteggiano due prospettive diverse ma ugualmente legittime.

Per essere feconda, la dialettica deve imparare ad utilizzare le idee elaborate dalla ragione come schemi e non come oggetti, ovvero riconoscere ad esse una validità relativa e non assoluta, solo così è possibile assolvere il compito umano di indagare e ricercare la perfezione del mondo¹⁴. Nonostante le tentazioni di «prospettive allettanti ed illusorie»¹⁵ minaccino continuamente la ragione umana e la fuorviino ancora dopo la *Critica della ragion pura*, la conclusione a cui giunge Kant è che «una critica compiuta ci persuade che la ragione, nell'uso speculativo, non potrà mai uscire dal campo dell'esperienza possibile con il sostegno di questi elementi, e che la vera destinazione di questa suprema facoltà conoscitiva consiste nel servirsi di tutti i metodi e delle proposizioni fondamentali della ragione, all'unico scopo di seguire le tracce della natura sin nella sua più intima profondità, in base a tutti i principi possibili dell'unità – tra cui l'unità dei fini è la più importante – senza però mai oltrepassare i limiti della natura, al di fuori dei quali non vi è per noi null'altro che lo spazio vuoto»¹⁶.

5. Jaspers sui sentieri della ragione kantiana

Per stessa ammissione di Jaspers, Kant rimane un imprescindibile termine di confronto per tutti i posteri, ma per comprenderne la particolare interpretazione del filosofo e psichiatra tedesco è necessario muovere dall'apertura all'esistenza che avviene nel lasso di tempo che separa i due e che, a detta dello stesso Jaspers, è inaugurata da Kierkegaard e Nietzsche. Il rapporto tra il razionale e l'irrazionale del qui e ora – eredità dell'«Io penso kantiano» – è il principale problema che interessa il pensatore di Oldenburg e che raggiunge in *Ragione ed esistenza* la formulazione più organica. La storia del pensiero ha spesso provato a sottomettere l'irrazionale al razionale, fino allo scientismo di matrice illuminista che ha caratterizzato le derive idealiste post-kantiane. La delusione delle promesse di tale tendenza ha generato una ribellione con cui la filosofia deve fare i conti ancora oggi.

Tra le varie soluzioni elaborate, Jaspers si avvicina a quella che mette la ragione alla prova dell'esistenza, per offrire ai dotti una visione critica che scuote il sapere e più in generale un antidoto a tutti i sistemi che, delusi dalle soluzioni delle critiche kantiane, hanno tentato l'evasione dalla realtà concreta. Se «il filosofo del sistema è come un uomo che costruisce un castello, ma abiti poi nei dintorni di esso, sotto una capanna, [...] un essere strano che non vive di ciò che pensa»¹⁷, il confronto con l'esistenza è la verifica che rende la ragione conscia dei propri limiti e delle possibilità che le si presentano.

della ragione si sia in realtà abbandonato l'ambito teoretico in senso stretto per quello pratico. [...] La ragione indica delle direzioni di ricerca, delle strade da percorrere. Per questo fornisce delle massime, termine che in Kant troverà ben più estesa applicazione nella *Critica della ragion pratica*» (A. BONGIOVANNI, Jaspers interprete di Kant. Strutture della ragione kantiana ne I grandi filosofi di Jaspers, in *Dialegethai*. Rivista telematica di filosofia, anno 13 [2011]).

14 «La legge regolativa dell'unità sistematica ci impone di studiare la natura, come se dovunque, pur nella massima molteplicità possibile, si ritrovasse all'infinito un'unità sistematica e finalistica. È vero infatti che noi scopriremo o coglieremo soltanto una piccola parte di questa perfezione del mondo, ma rientra tuttavia nel potere legislativo della nostra ragione, il cercarla e supportarla ovunque» (I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1999, p. 702).

15 *Ibidem*, p. 704.

16 *Ibidem*, p. 704.

17 K. JASPERS, *Ragione ed esistenza*, trad. it. A. Lamacchia, Marietti, Bologna 1971, p. 17.

Jaspers, prima e durante il proprio percorso filosofico, vuole capire meglio in che modo la “ragione” della chiarezza kantiana e l’“esistenza” della profondità infinita kierkegaardiana possono portare ad una filosofia in cui vitalità e formalità collaborano per costruire un’esistenza autentica.

Leggendo la quarta sezione di *I grandi filosofi*, dedicata alle *Strutture della ragione in tutte le sue forme*, si evince quanto il pensatore tedesco sia in debito con la *Critica della ragione pura* e, più in generale, con lo studio della ragione che anima le tre critiche, come viene ampiamente provato nel saggio *Jaspers interprete di Kant. Strutture della ragione kantiana ne I grandi filosofi di Jaspers*. Per Jaspers la distinzione kantiana tra intelletto e ragione diventa la vera rivoluzione copernicana che, distinguendo nettamente il conoscere dal pensare, ricava tra le due facoltà quella zona franca necessaria alla nascita della filosofia dell’esistenza: se la conoscenza oggettiva dell’intelletto si deve fermare al fenomeno, la vocazione razionale allo spazio infinito del noumeno diventa l’occasione per delineare un dominio che va oltre l’oggettività e rimane comunque indispensabile per l’uomo. Per inchiodare il soggetto ai suoi limiti e aprirgli così la strada alla vera essenzialità, Kant e Jaspers si preoccupano primariamente di affermare l’impossibilità di una conoscenza totale, così la dis-oggettivazione kantiana di mondo, anima e Dio – gli enti metafisici per eccellenza – va nella stessa direzione della distruzione dell’unità del sapere jaspersiana, oggetto dei prossimi paragrafi¹⁸. Dalla frattura sottile ma incolmabile che si viene a creare tra i diversi ambiti, sorge la possibilità di concepire una nuova causalità, ovvero la libertà, che Kant nel suo percorso può solo postulare nella *Critica della ragion pratica*, mentre la nuova prospettiva esistenziale consente prima a Jaspers e poi alla sua allieva Jeanne Hersch di dire ben di più su questo oscuro e ragionevole fondamento dell’agire pratico.

Riflettendo sull’*Appendice alla Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, Jaspers riconosce un importante debito nella definizione delle idee come elementi imprescindibili dal punto di vista metodologico, psicologico e oggettivo: «Il primo significato, quello *metodologico*, è il più evidente, le idee sono cioè principi della connessione sistematica, schemi per guidare il progresso. [...] Il secondo significato si può dire *psicologico*: le idee sono forze che agiscono nella soggettività del conoscente, germi che promuovono uno sviluppo. Il terzo significato è quello *oggettivo*: nelle idee è presente qualche cosa che viene incontro a partire dall’origine di tutte le cose»¹⁹. Ciò permette a Jaspers di giustificare il profondo legame tra scienza e filosofia, tratto originale nel panorama esistenzialista e soprattutto chiaro segnale dell’interesse per l’essenziale ruolo della ricerca scientifica oggettiva nel percorso esistenziale del soggetto²⁰.

18 Con Cantillo, si può osservare che le idee di anima, mondo e Dio scandiscono una delle principali opere di Jaspers, *Filosofia*, anche se con un ordine parzialmente modificato rispetto alla *Dialettica trascendentale*: «L’interrogazione investe le kantiane idee della ragione – il mondo, l’anima (l’uomo), Dio. A tali domande corrispondono le tre parti della filosofia e di *Filosofia*, vale a dire l’orientazione filosofica nel mondo, la chiarificazione dell’esistenza, la metafisica come lettura delle cifre» (G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 55).

19 K. JASPERS, *I grandi filosofi*, a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1984, p. 554).

20 Nonostante la distanza temporale, Kant e Jaspers si intendono perfettamente sulla mutua dipendenza tra metafisica e scienza, in quanto la prima funge da contenitore che dà senso, mentre la seconda offre contenuti sempre nuovi e il rapporto tra i due termini viene costantemente rinnovato dall’idea: «La semplice giustizia scientifica», dice Jaspers, “non possiede alcun senso”. La singola legge o scoperta scientifica lo acquista nel momento in cui viene inserita all’interno di un tracciato più ampio di cui essa non costituisce che un singolo passo. “L’idea lascia in piedi un compito”, anche se non sempre lo scienziato è del tutto consapevole dell’importanza (del valore di ciò che scopre. [...] L’idea dà senso, indicando il cammino ulteriore, ma può accadere – ed è accaduto nella scienza – che il senso di una verità sia oscuro e venga colto solo successivamente» (A. BONGIOVANNI, *Jaspers interprete*

Jaspers raccoglie al meglio l'eredità kantiana, perché capisce che per ragionare esistenzialmente sui limiti conoscitivi non è necessario rinunciare alla ragione e, in questo senso, la stima e il continuo confronto col mondo scientifico consentono all'uomo di rimanere con i piedi attaccati al terreno nel suo cammino verso l'infinito, ben al riparo dalle illusorie derive trascendenti della dialettica²¹. Distruggere la totalità della conoscenza non significa attaccare la ragione, bensì rivitalizzarla, restituendole quell'orizzonte di senso che la scienza da sola non potrebbe garantirle: «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 tutto*. Se potessimo avere un'unità assoluta nelle scienze, significherebbe che il mondo sarebbe tutto completamente a nostra disposizione. [...] 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. [...] Metafisico è il fondamento della scienza, perché lungi dal trovare una risposta definitiva *del* mondo, agisce come motore per il sapere *nel* mondo»²².

6. La frammentazione dell'unità del sapere in *Filosofia*

Per comprendere le operazioni di frammentazione dell'unità conoscitiva nel pensiero jaspersiano bisogna servirsi della sistematicità di *Filosofia*, in cui Jaspers delinea i possibili itinerari – siamo ben lontani dalla realizzazione dell'autocoscienza dello Spirito hegeliano – attraverso cui l'uomo può avvicinarsi al nucleo originario della propria esistenza. Il cammino inizia sempre con l'*Orientazione scientifica nel mondo*, quando la coscienza si risveglia e l'uomo si scopre come «esserci» nella totalità del mondo. Il soggetto vorrebbe conoscere questa totalità così com'è nella sua oggettività ma, come ricorda Kant, l'intelletto categorizza a partire da sensazioni già dipendenti dalle intuizioni pure dello spazio e del tempo. La conoscenza universale non si mostra e l'uomo, passando da un metodo scientifico all'altro, incontra delle rotture all'interno della conoscenza stessa. Le idee diventano così l'impulso e al tempo stesso il limite dell'orientazione nel mondo²³, mentre la ricerca scientifica parte per compiersi nella conoscenza e scopre invece una traccia della pienezza del soggetto, alla cui scelta di un sistema di riferimento rinvia ogni percorso gnoseologico nel mondo.

Le prospettive infinite incontrate dal soggetto nel mondo lo rinviano a se stesso, al punto di partenza in cui, prima della ricerca scientifica, bisogna decidere in che senso cercare la verità e come dare coerenza alle prospettive incontrate.

di Kant. *Strutture della ragione kantiana nei grandi filosofi di Jaspers*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, anno 13 [2011]). Anche Hersch, completamente d'accordo col maestro sul rapporto tra filosofia e scienza, ragionando sull'esperienza filosofica di Jaspers e sui suoi insegnamenti nota che «è proprio la verità esistenziale e trascendente a sostenere e nutrire la verità vincolante della scienza, di fronte alla quale tuttavia sembra fragile e indifesa; è ancora quella verità a mantenere viva, nella ricerca scientifica, l'esigenza *esistenziale* di una certezza impersonale e di un'ascisi costante della soggettività. La conquista paziente di conoscenze potenziali e relative nel sapere oggettivo è sostenuta e valorizzata dalla nostalgia di una verità assoluta. I grandi scienziati, per esperienza, lo sanno bene» (J. HERSCH, *Storia della filosofia come stupore*, trad. it. di A. Bramati, Mondadori, Milano 2002, p. 331).

21 Cfr. *La natura e il valore della scienza*, in K. JASPERS, *La mia filosofia*, trad. it. R. De Rosa, Einaudi, Torino 1981, pp. 109-127.

22 E. CURCIO, *Karl Jaspers e il recupero dell'esistenza come superamento dell'unità del sapere oltre le fratture nelle sfere del reale*, <http://sisri.it/doc/karl-jaspers-recupero-esistenza.pdf>, pp. 1-2).

23 «L'idea come infinito è ad un tempo l'impulso e il limite dell'orientazione nel mondo. Se però si volesse conferire alle idee un esserci oggettivo si cadrebbe in contraddizioni insolubili» (K. JASPERS, *Filosofia. Orientazione filosofica nel mondo*, a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1977, p. 87).

Chi accetta questa particolare accezione di indagine kantiana sulle possibilità del soggetto, entra nella *Chiarificazione dell'esistenza*, in quanto l'interesse oggettivo è lasciato da parte, in favore della riflessione sulle vie intimamente soggettive che possono portare da un'«esistenza possibile» a un'esistenza autentica. L'esserci lascia spazio all'esistenza, in quanto non si abita più l'esperienza diretta del mondo ma il riferimento indiretto che si incontra nelle «situazioni-limite» mondane, in cui lo scacco dell'intelletto richiede qualcosa di più²⁴. Seguendo l'atteggiamento critico kantiano, il soggetto che chiarifica la propria esistenza vede nei paralogismi, nelle antinomie e negli ideali non «fatti» ma «segni», passando da una «coscienza generale» ad una «coscienza assoluta», che trova nel limite intellettuale la pienezza di senso di un'evocazione trascendente piuttosto che la banalità di una conclusione irrazionale. Una volta abbracciata tale dinamica, l'esistenza si scopre già in cammino nel territorio metafisico.

Nella propria interiorità il soggetto ha trovato la possibilità di realizzare un'esistenza liberamente autentica e, contemporaneamente, ha capito che senza un rimando alla trascendenza tale via è impercorribile, quindi nella *Metafisica* c'è un ritorno al mondo, non più visto come insieme di fatti ma come occasione per incontrare le «cifre della trascendenza» nella situazione-limite. La trascendenza non è dimostrabile in termini oggettivi, tuttavia una coscienza assoluta che ha deciso chi vuole essere, può incontrarla come traccia nel mondo, quando quest'ultimo lancia un particolare appello alla sua libertà. Alla fine del percorso di *Filosofia* l'uomo riscopre la propria duplice anima, in quanto legato alla condizionatezza dell'essere naturale e alla vocazione incondizionata dell'essere libero, quindi l'unica valida soluzione che gli si presenta è imparare ad abitare la situazione-limite in cui, pur rimanendo nel mondo, è chiamato a una decisione che supera la semplice immanenza. L'opera termina con il naufragio come «pace nella realtà», quella rassegnazione al non sapere che permette ugualmente di rimanere in movimento e cogliere l'essere che viene incontro. In mezzo a questi heideggeriani «sentieri interrotti», la metafisica tradizionale va convertita in una ricerca di sensi e significati e non soluzioni, per rieducare alla lettura dei segni verso una più vera chiarificazione dell'esistenza – qualcosa di estremamente vicino alla funzione regolativa in Kant: «La metafisica filosofica si trova quindi tra la *metafisica tramandata*, come possibilità di comprensione e appropriazione del suo linguaggio, e la *presenza, esistenzialmente reale, della Trascendenza*»²⁵.

7. La ragione dialettica nel suo cammino esistenziale verso l'«Umgreifende»

La seconda lezione di *Ragione ed esistenza, L'essere omnicomprensivo*, presenta una sintesi perfetta di quanto sostenuto dal pensatore tedesco. L'orizzonte trascendentale che, almeno nella *Critica della ragion pura*, veniva identificato con l'«Io penso», prende qui il nome di «Umgreifende», con una duplice valenza di «essere in sé» e «essere per noi»²⁶.

24 «Tentare di chiarire l'esistenza con il solo intelletto è inutile, perché, dove non c'è alcun oggetto e alcun universale, l'intelletto ha l'impressione di non aver nulla da trattare, da conoscere, da sapere, da chiarire. Se si deve pensare e nello stesso tempo non-pensare questo pensiero che si realizza senza oggetto, si ha l'impressione di pretendere l'impossibile» (K. JASPERS, *Filosofia. Chiarificazione dell'esistenza*, a cura di U. Galimberti, Milano 1978, p. 33).

25 K. JASPERS, *Filosofia. Metafisica*, a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1978, pp. 99-100.

26 «L'essere omnicomprensivo [Umgreifende] appare e scompare in due opposte prospettive: o come l'essere in sé che è il tutto, nel quale e per il quale noi siamo, oppure come l'essere omnicomprensivo che siamo noi stessi, nel quale ci viene presentata ogni forma determinata dell'essere. [...] In entrambi i casi l'essere omnicomprensivo

In linea con il noumeno della «cosa in sé» kantiana, l'«Umgreifende in sé» rimane inconoscibile, a causa dei limiti per la comprensione umana costituiti dal «fatto» e dalla «trascendenza», oltre i quali si può eccezionalmente intuire qualcosa di soggettivo soltanto nei termini delineati nella *Metafisica di Filosofia*. Anche l'«Umgreifende per noi» recupera Kant, in quanto i tre sensi in cui si può scomporre l'unità del soggetto, ovvero l'«esserci», la «coscienza universale» e lo «spirito»²⁷, ricordano da vicino le tre facoltà della *Critica della ragione pura*. Qui si inserisce però la vera innovazione jaspersiana: se per il filosofo di Königsberg sensibilità, intelletto e ragione costituiscono una scala conoscitiva ascendente – l'intelletto ordina le sensazioni e la ragione ordina l'intelletto, in Jaspers i tre modi che intuiscono l'essere omnicomprensivo assomigliano piuttosto ai «paradigmi incommensurabili» di Kuhn, quindi serve un terreno comune per mettere in dialogo le parti e favorire una visione unitaria dell'«essere per noi». È a questo punto che entra in gioco l'esistenza, precedentemente tematizzata come l'elemento che permette a Jaspers di andare oltre Kant.

L'esistenza è l'unico luogo in cui la conoscenza intellettuale può muoversi verso la profondità umana, attraverso un compromesso tra la storicità dell'esserci e la trascendenza dello spirito. Da questa sorgente originaria matura la consapevolezza di sé che mette in pratica la relazione tra i punti di vista e ne esalta i guadagni e i limiti, secondo il percorso seguito in *Filosofia*. Senza l'esistenza i modi dell'«essere per noi» e l'«essere per noi» stesso rimarrebbero apolidi possibilità. Si è parlato di tre modi di intendere l'«essere per noi» e di un terreno comune. Le parti si sono incontrate, ma finché non comunicano, non possono costituirsi in un'unità. Serve allora qualcos'altro: «L'esistenza è indissolubilmente connessa con un qualcosa d'altro che domina il sistema di tutti i modi dell'essere omnicomprensivo. Non si tratta di una nuova totalità, ma di una perenne esigenza e di un continuo movimento. Non si tratta di un nuovo modo dell'essere omnicomprensivo che si aggiunga agli altri, ma della *connessione* di tutti i modi dell'essere omnicomprensivo. Si tratta della *ragione*»²⁸.

Come già visto in Kant, la ragione valorizzata in queste pagine diventa una «priorità del pensiero»²⁹, una capacità dialettica di connettere i diversi modi dell'esistenza.

Anche Jaspers è consapevole dell'illusione trascendentale che minaccia perennemente la dialettica razionale e invita a mantenere vivo il senso di inquietudine che non si accontenta dell'immediatezza. Grazie al riferimento all'esistenza Jaspers, pur condividendo i meccanismi descritti nella *Critica della ragion pura* e in particolare nella *Dialettica trascendentale*, ha finalmente gli strumenti necessari a far capire che la buona ragione dialettica non ha semplicemente un valore regolativo nel progresso della conoscenza, ma irrompe di diritto nel territorio dell'ontologia e della pratica, guidando da un lato all'incontro con l'«Umgreifende per noi», dall'altro alla realizzazione di un'esistenza autentica.

non è l'insieme dei diversi modi dell'essere, i cui contenuti soltanto in parte conosciamo, ma è il tutto in quanto è il fondamento ultimo dell'essere, che sostiene se stesso, sia inteso come l'essere in sé, sia come l'essere per noi» (K. JASPERS, *Ragione ed esistenza*, trad. it. A. Lamacchia, Marietti, Bologna 1971, p. 51).

27 «La distinzione tra esserci, coscienza universale e spirito non significa istituire piani effettivamente separabili: essa è soltanto la presentazione di tre modi con i quali si rende intuibile l'essere omnicomprensivo che siamo noi stessi e in cui tutto l'essere nella sua accessibilità ci viene incontro» (*Ibidem*, pp. 59-60).

28 *Ibidem*, p. 67.

29 «La *priorità del pensiero* [...] che supera tutti i limiti, il pensiero che esige che tutto sia dato, il quale non solo comprende ciò che è oggetto di una conoscenza universalmente valida ed è in se stesso un ente di ragione ma pone anche in luce ciò che è altro. [...] La ragione attraverso la priorità del pensiero è in grado di superare tutti i limiti e di illuminare tutti i modi dell'essere omnicomprensivo, senza essere affatto essa stessa un essere omnicomprensivo» (*Ibidem*, p. 68).

Se ragione ed esistenza mantengono sempre vivo il loro rapporto, l'esistenza diventa l'occasione in cui la ragione può fare nell'immanenza un'esperienza della trascendenza come piena unità del soggetto – l'«Umgreifende per noi», l'unica totalità umanamente accessibile – mentre la ragione offre all'esistenza lo stimolo giusto per continuare a superarsi in una creazione continua, che mantiene in dialogo dialettico i tre modi oltre ogni unità preconcepita. Kant ammonisce sui pericolosi inganni insiti nella dialettica, Jaspers garantisce una regola per evitare il folle volo della ragione: finché esistenza e ragione si cercano e si rinviano vicendevolmente, l'uomo rimane sulla strada giusta per incontrare il fondamento originario, non come «essere in sé» ma come «essere per altro»; finché si rimane consapevoli che l'essere omnicomprensivo così incontrato non è oggettivo ma soggettivo, «si può abbracciare l'immensità senza perdersi nella vuota e povera universalità dell'intelletto, nei fatti senza senso dell'esserci o in un misero al di là»³⁰.

8. Hersch sulla strada di Kant e Jaspers

Hersch si lascia attirare dalla filosofia prima grazie al carisma di Jaspers, poi dalla conoscenza di Kant. Una delle sue opere più lette e apprezzate, *Storia della filosofia come stupore*, ripercorre il pensiero delle principali figure della storia della filosofia e spiega in che modo Kant e Jaspers fanno da apripista a chi vuole salvaguardare il limite e la natura umani, senza rinunciare alla ragione. In particolare Kant diventa un *pharmakon* per contrastare razionalmente l'arroganza di ideologie omnicomprensive come quella nazista, secondo le dinamiche descritte approfonditamente in *Idéologies et réalité*. Dopo un'ammirevole sintesi delle tre critiche, Hersch arriva a riassumere così il contributo kantiano: «Noi abbiamo conoscenza soltanto dei fenomeni: nel mondo noumenico, che trascende quello dei fenomeni, non può esistere oggetto per la ragion teorica. [...] L'uomo è chiamato a sviluppare la scienza a livello dei fenomeni, dove non si scontra con nessun limite perché ogni passo in avanti della ragione lo obbliga ad assumersi di nuovo il compito senza fine della conoscenza: l'uomo sa infatti che non conoscerà mai la totalità, perché l'idea è regolativa e non costitutiva. Quando si passa alla totalità o al noumeno, ogni sapere per la sua validità e diventa allora possibile credere. Questo significa che credere non è in contraddizione con la ragione. [...] Poiché è la nostra stessa ragione a rivelarci i suoi limiti, appare ragionevole riconoscerli: [...] «Ho dovuto limitare il sapere per far posto alla fede»»³¹.

Se Jaspers ha dovuto imitare Kant e gettare le basi per inchiodare l'uomo al limite, Hersch ha potuto godere dei benefici di tale operazione e andare a costruire nel nuovo spazio scoperto: «Jaspers era convinto che in un'epoca come la nostra, dopo che il nichilismo è diventato il fondamento del pensiero, non sia più possibile superare il nichilismo se non accettando di *attraversarlo*»³². Sempre grazie a Jaspers, Hersch riesce a spiegare che la fede non è la credenza più o meno ingenua in qualche divinità, ma semplicemente un altro nome della libertà, o meglio, l'immediata conseguenza di essa, che nello slancio verso la decisione per l'unità agognata, costringe a dialettizzare con speranza i momenti di *Filosofia* e la duplice anima umana, inverando entrambe le tesi che si fronteggiano nella terza antinomia kantiana³³.

30 *Ibidem*, p. 83.

31 J. HERSCH, *Storia della filosofia come stupore*, trad. it. di A. Bramati, Mondadori, Milano 2002, p. 169)

32 *Ibidem*, p. 334.

33 «La trascendenza non è soltanto nella libertà ma, attraverso la libertà, è presente anche nella natura. Questa è l'antinomia della libertà: se si unisce alla natura, si distrugge in quanto libertà; se contraddice la natura, subisce uno

9. L'originalità di Hersch tra *Essere e forma* e *L'illusione della filosofia*

I risultati di quanto costruito da Hersch sul fecondo *humus* kantiano e jaspersiano sono condensati nei due principali scritti filosofici della ginevrina, *Essere e forma* e *L'illusione della filosofia*. In *Essere e forma* l'eredità kantiana è la consapevolezza da cui partire per eliminare l'antropomorfismo con cui vengono colorate le rappresentazioni soggettive. L'obiettivo di Hersch è qui capire quali condizioni vanno soddisfatte perché qualcosa sia reale e la risposta è che per avere realtà la «materia» grezza deve subire una «presa» umana che dà «forma». L'esistenza diventa un rapporto tra l'io della presa soggettiva e il non io della materia: tra questi due noumeni, non esperibili nella loro purezza, l'uomo deve accettare che il reale che si costruisce – tramite una forma che funge da terzo noumeno, perché anch'essa inconoscibile in sé – è soltanto uno dei tanti crinali tra gli abissi sconosciuti del mondo.

Questa ontologia della creazione del reale sfocia ben presto in un discorso etico, nel momento in cui «essere l'incarnatore»³⁴ diventa la vocazione primaria dell'uomo e l'occasione per dare valore a qualcosa: nel proprio cammino per il mondo il soggetto incontra diversi oggetti e alcuni di essi vengono avvertiti come qualcosa che non può mancare nella propria realtà; su di essi il soggetto esercita una presa sempre nuova attraverso modi inediti, consapevole del fatto che il senso dell'oggetto in sé non può mai essere esaurito – qui c'è un chiaro rimando alla «cifra» jaspersiana. Per essere autentica, un'esistenza ha bisogno che le sue creazioni superino la «prova dello spazio»³⁵, che sopravvivano nel mondo e che possano assumere per il soggetto una validità coerente e coesa, fino a creare quella unità o totalità finita che già in Jaspers era la massima ambizione umana e che Hersch ritrova ampiamente nello sforzo creativo artistico ed estetico.

Essere e forma delinea un'estetica ontologica che parte dal limite consapevole della soggettività della presa umana, mentre *L'illusione della filosofia* permette di capire quali sono le conseguenze della frammentazione della totalità. L'oggetto esplicito dell'opera è il problema filosofico e, più nel dettaglio, la possibilità di una filosofia contemporanea, questione che interessa una Hersch appena venticinquenne, alle prese con le prime esperienze filosofiche. Il curioso che si avvicina alla filosofia può subito notare che ancora oggi si studiano con grande interesse pensieri o sistemi ormai superati.

scacco in quanto Dasein empirico» (Ibidem, p. 334).

34 «Per l'uomo la prova d'esistenza decisiva sarà la trasposizione sul modo d'esistenza della natura. [...] Solo quelle creazioni umane che assumono un'esistenza fenomenica, sul modo della natura, esistono con evidenza. Il manifestarsi delle creazioni umane nella materia fenomenica è, per esse, l'incarnazione necessaria che ne verifica la coesione interna e ne misura la forza di realtà, Essere, in termini umani, significa essere anche tra i fenomeni. [...] Potremmo dire allora che la condizione di realtà è l'incarnazione dello spirito nel dato specifico di un modo, nella sua materia propria» (J. HERSCH, *Essere e forma*, trad. it. di S. Tarantino e R. Guccinelli, Mondadori, Milano 2006, pp. 113-115).

35 «Solo la prova dello spazio, quella dell'oggettivazione, garantisce la purezza ontologica – intendo, con questo, la serietà di un'intenzione che si separa dai sogni e dalle possibilità che fluttuano attorno ad essa per esistere, per incidere nella realtà. [...] Il soggetto umano è incarnatore. Egli non è, e ciò che crea non è, che a condizione di incarnarsi nel dato. [...] Non possiamo iniziare il gioco, dobbiamo saltarci dentro. Per introdurre nuove leggi nella realtà della scienza, non soltanto occorre amare per se stessa la verità assoluta, ma impiegare anche determinati strumenti, tener conto di determinate teorie, esprimerci in una determinata lingua. Impossibile rinviare al momento in cui si saranno perfezionati: significherebbe rinunciare all'esistenza. [...] La prova consiste nel dire sì al dato come alla materia che deve assumere una forma per il soggetto. Al di là di questo, c'è solo la mollezza dell'irrealtà» (Ibidem, pp. 132-134).

Ciò è dovuto all'ambiguità del problema filosofico, al fatto che dietro alla semplice esposizione dei concetti c'è altro, una continuità e una fedeltà che i più grandi pensatori hanno tradotto dalla teoria alla pratica. Hersch intuisce l'esistenza di un «senso reale» e un «senso esplicito»³⁶, che assomigliano rispettivamente all'orientazione nel mondo del primo libro di *Filosofia* e alla metafisica che, nel terzo libro di *Filosofia*, dà un senso soggettivo agli oggetti incontrati. Il problema filosofico si pone ad ogni soggetto e obbliga a scegliere tra «sarò e non sarò»³⁷. Nel tempo la filosofia ha dimenticato la propria duplicità e si è interessata soltanto al proprio senso scientifico, perdendo proprio quella peculiarità che alimenta la sua fiamma.

Pensando all'illusione della filosofia, Hersch si mostra estremamente vicina a Kant: come la dialettica trascendentale della ragione presenta un'illusione altrettanto trascendentale, anche il filosofo parte sempre dalla convinzione di poter raggiungere l'oggettività e tale inganno è talmente forte che senza di esso il pensatore non avvierebbe nemmeno la ricerca del vero e la filosofia come indagine omnicomprensiva in cerca di un fondamento smetterebbe di esistere³⁸. Nella seconda parte di *L'illusione della filosofia* la ginevrina rintraccia nella storia della filosofia un progressivo smascheramento dell'illusione, che raggiunge il culmine con la parabola da Kant a Jaspers. La questione che si pone è estremamente rilevante: una volta scoperta la propria illusione, la filosofia è destinata a finire? A questo punto va recuperato il debito nei confronti di Jaspers e il senso reale che si nasconde dietro ad ogni filosofare. Il problema filosofico teorico ne cela sempre uno morale e metafisico, la suddetta alternativa fra essere e non essere che si pone a chi avvia un'interrogazione radicale. Alla luce del quadro delineato in *Essere e forma* – in verità pubblicato diversi anni dopo *L'illusione della filosofia* – si capisce quanto l'esistenza reale sia un valore primario nel pensiero di Hersch e quanto l'uomo incarnatore, costantemente di fronte alla decisione su come esercitare la propria presa, si trovi nella posizione di scegliere tra essere e non essere.

Ciò che sfugge all'occhio dello scienziato e che costituisce l'essenza del problema filosofico è l'impegno verso l'essere per mezzo di una «verità della decisione» che si fa letteralmente *metafisica*, perché supera il semplice oggetto e lo inserisce in un orizzonte di senso scelto liberamente³⁹.

36 «C'è dunque in ogni problema filosofico – qualunque ne sia il contenuto e chiunque sia a porlo – una duplicità: il suo senso reale è una decisione del soggetto, e il suo senso esplicito è la conoscenza di un oggetto» (J. HERSCH, *L'illusione della filosofia*, trad. it. di F. Pivano, Einaudi, Torino 1942, p. 28).

37 «Non si *sceglie* la filosofia piuttosto che la scienza, l'arte, la religione. È il problema filosofico stesso che *si pone*. È una volta che si è posto, l'alternativa non è mai: «Risolverò questo problema, o piuttosto un problema scientifico?». L'alternativa è: «Lo *esaminerò* o lo *sfuggerò*? [...] Deciderò, o mi lascerò trasportare? [...] Sarò di fronte alle cose o cesserò di essere confondendomi in esse? Sarò o non sarò?» (*Ibidem*, p. 25).

38 «Perché questa duplicità non sia perversione, bisogna che realmente il filosofo si attacchi al suo oggetto, che dimentichi la decisione che sta per prendere; la decisione è presa per il fatto che egli cerca il suo oggetto, che non si sottrae alla domanda e che si sforza di rispondervi egli stesso. Questa duplicità non è un difetto del problema; al contrario proprio essa ne costituisce il carattere filosofico. Non la si vede perché ci si rifiuta di vederla, perché è, per la ragione, inaccettabile» (*Ibidem*, p. 28).

39 «Se si deve avere realmente nella filosofia decisione e libertà il problema filosofico non può comportare una scoperta soltanto: la sua soluzione deve decidere dell'essere o del non-essere dell'oggetto, e avere di conseguenza una potenza creatrice. Bisogna che il problema sia personale. [...] Non è un valore di verità teorica che noi ricerchiamo, perché non c'è e noi lo sappiamo. Ora, abbiamo visto che la filosofia ha due facce di cui una è teoria e l'altra è decisione. Poiché la verità cercata non si trova dal lato della teoria, bisogna supporre che è dal lato della decisione. La si riconosce per la coesione che conserva intorno al centro di un sistema, per un carattere indimostrabile di fedeltà, autenticità, «andar da sé». [...] Non importa ciò che rivela sull'universo obiettivo, ma ciò che fa del soggetto, [...] e così, per indicare che la verità di cui si tratta trascende il mondo fisico preso nel senso più generale di «mondo delle relazioni soggetto-oggetto», chiamerò questa verità *verità metafisica*» (*Ibidem*, pp. 42-44).

I pensieri studiati in filosofia appartengono ad esistenze autentiche che sono state in grado di costruire emblematici esempi di coerenza e vite unitarie, nell'accezione dell'«Umgreifende per noi» jaspersiano.

Per capire la portata innovativa di Hersch è necessario approfondire un elemento che viene citato raramente in maniera esplicita, soprattutto nelle opere principali, ma che fa ugualmente da fondamento originario per l'esistenza umana e per l'intero pensiero della ginevrina: la libertà. Unendo *Essere e forma* e *L'illusione della filosofia*, si può comprendere che grazie alla propria libertà il soggetto sceglie un oggetto che lo interpella; tale oggetto assume un valore talmente elevato che, in un'originale coincidenza di libertà e necessità, il soggetto può sentirsi realizzato solo creando quell'oggetto nella propria realtà. L'ascolto della propria libertà e il corretto funzionamento di tale dinamica garantisce una risposta sempre nuova ma ugualmente positiva al problema «sarò o non sarò?». Si vede bene quanto Kant e Jaspers siano indispensabili per concedere al pensiero di Hersch quella coerenza cifra di verità in *L'illusione della filosofia*: senza la frammentazione dell'unità tutto sarebbe conoscibile e non rimarrebbe più lo spazio vuoto della differenza a garantire la possibilità di creare liberamente il proprio crinale reale. Quando ogni porzione di cielo sarà stata esplorata, Dio non potrà più esistere. Se l'illusione muore, non c'è più fede.

10. L'umana vocazione all'essere e la nuova verità metafisica

Giunti alla fine del percorso iniziato con Kant, appare chiaro in che senso, nell'applicazione dei guadagni kantiani all'esistenza, Jaspers figura come la *pars destruens* che rende l'esistenza definitivamente consapevole dei propri limiti e Hersch fa da *pars costruens*, tirando fuori dal limite l'unica occasione di realizzazione. Dall'angosciante percorso attraverso gli scacchi che caratterizzano la natura umana, può sorgere una nuova fiducia, che Tarantino definisce «coincidenza di fare ed essere»⁴⁰ e De Monticelli denomina «vocazione all'essere»⁴¹.

Grazie alla libertà la verità personale diventa metafisica, in virtù di quell'obbligo ad una trasposizione pratica del valore a cui corrisponde sia un «essere» a livello ontologico che un «dover essere» sul piano pratico⁴². La ricerca del vero non è più oggettiva ma soggettiva, non solo trascendente ma anche e soprattutto empirica.

40 «La coincidenza tra l'essere e il fare introduce ciò che Jeanne Hersch chiama “verità metafisica”, una verità che rimanda a un'altra verità rispetto a quella meramente oggettiva e che costituisce più di ogni altra cosa l'attività filosofica. Si tratta di una verità che si differenzia dalla verità oggettiva perché riguarda l'attività del soggetto, il suo divenire e non un'oggettività slegata dalla sua soggettività. [...] La verità metafisica resta una verità che trascende il mondo empirico, che non riguarda fatti e avvenimenti della vita quotidiana come la verità soggettiva che ne resta invece sottomessa» (S. TARANTINO, Per un'ontologia del singolare: invenzione e incarnazione in Jeanne Hersch, in “Annali di studi religiosi”, 8/2007, Edizioni Dehoniane, Bologna, pp. 133-134).

41 «Fin qui l'eredità jaspersiana. Ma c'è, in definitiva, un contributo, o se si vuole una fioritura propriamente herschiana di questa eredità? C'è un'intuizione herschiana dell'essere in cui l'esistenza, e quindi la trascendenza, consistono? Certamente, ed è il cuore di *Essere e forma*. Questo essere è fare, plasmare, dar forma: poiein. La “vocazione all'essere” (cioè l'apertura alla trascendenza) che è propria dell'uomo appare a Jeanne Hersch come una partecipazione alla creazione, come un minor creare. Un fare, imprimendo ovunque a una materia una forma, mediante la presa delle mani umane, per così dire. L'impensabile dell'esistenza, che non bisogna nominare invano, non è dunque privo di effetti: in qualche modo “chiama”. [...]“E' la gioia di colui che vedendo, udendo, ricevendo un'impressione, s'accorge che può fare qualcosa di questa impressione —che ne farà qualcosa”» (R. DE MONTICELLI, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, in *Lectora*, 13 (2007), p. 167).

42 Cfr. S. TARANTINO, *La libertà in formazione: studio su Jeanne Hersch e Maria Zambrano*, Mimesis, Milano 2008.

Jaspers costruisce sulla *Dialettica trascendentale* l'apertura all'esistenza, Hersch pone la libertà alla base, alla fine e ad ogni tappa intermedia che scandisce e motiva l'esistenza. Lo slittamento dalla dimensione metafisica a quella pratica è finalmente completo.

Le idee come creazione unificante della ragione hanno in Kant una valenza regolativa che inserisce la ricerca scientifica in un percorso verso un qualche valore; in Jaspers la metafisica diventa un'ontologia che, indirizzata verso l'esistenza autentica, intuisce l'essere come senso da portare alla luce e a cui dare realtà; in Hersch ogni tassello trova il proprio posto, perché il kantiano orientamento al valore e la jaspersiana lettura esistenziale delle cifre trovano una giustificazione – la vocazione umana alla creazione – e un interlocutore della massima concretezza, ovvero una libertà particolare che nel mondo è appellata da oggetti meritevoli di diventare soggettivamente reali. Ormai in salvo dalle derive trascendenti che vogliono andare oltre al mondo grazie a Kant e Jaspers, Hersch può camminare serenamente per il mondo, incontrarlo nella sua ricchezza e chiarire in che senso la vecchia metafisica deve cedere il passo ad un'ontologia *in itinere* in cui l'essere non sta all'inizio ma si crea incessantemente mediante il dover essere.

11. L'alogica razionale. Per un corretto utilizzo della dialettica

Da questo faticoso percorso, la ragione ricava un nuovo compito. Per secoli è stata considerata la facoltà privilegiata per salire la scala di una metafisica pura, verso una conoscenza oggettiva e totale. Prima di Kant intelletto e ragione non erano separati, dunque la dialettica aveva lo scopo di comprendere le differenze e ridurle ad unità. Nel momento in cui intelletto e ragione vengono distinti, la conoscenza oggettiva si lega alla prima facoltà, lo slancio verso la totalità si collega alla seconda, così come l'utilizzo della dialettica.

La ragione, diventando strumento per ordinare le conoscenze oggettive dell'intelletto, perde la propria capacità di produrre contenuti certi e rimane un semplice afflato all'unificazione, che dà una linea di «massima» da poter seguire per muoversi tra le varie conoscenze. Applicate all'esistenza, queste conquiste mostrano che la valenza unificante della ragione ha una sua importanza, in quanto non può raggiungere la certezza, ma decide della pienezza di una vita, a seconda di come il soggetto si avvicina alle cifre. Se alla base dell'esistenza si scopre la libertà, si capisce che la ragione decide dell'autenticità dell'esistenza nel momento in cui si avvicina costruttivamente al problema «sarò o non sarò?». Optando per l'orientazione scientifica nel mondo e la semplice conoscenza oggettiva di ciò che incontra, la ragione sceglie il «non sarò», in quanto sarà oggetto inerte e non soggetto che crea; notando nell'oggetto una frattura, in cui il senso si infila per rendere la realtà disomogenea, dipendente da una scelta e un impegno soggettivi, la ragione si decide per il «sarò», perché guiderà un soggetto che costruisce qualcosa di nuovo – la propria esistenza – a partire dall'oggetto. Ricordando quanto detto nelle prime battute di questo lavoro, è la dialettica ad avere il potere di ricomprendere o valorizzare le differenze. Il nuovo compito della dialettica è aiutare la ragione a resistere all'illusoria tentazione di possedere una totalità e mantenere vivo quello spirito «critico» kantiano che distinguendo, ritornando sui propri passi e problematizzando preserva il vuoto indispensabile all'esercizio della libertà e il rapporto con l'essere trascendente⁴³.

43 Cfr. J.HERSCH, *Le métier de philosophe*, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1957, IV.

Per essere all'altezza del proprio nuovo compito, la ragione deve riflettere su quella che Jaspers, nelle ultime pagine di *Ragione ed esistenza*, chiama «alogica razionale»⁴⁴. Non ci si può ribellare al pensiero se non con un altro pensiero, quindi più che svilirlo conviene imparare ad utilizzarlo, perché accanto al rischio di perdere la giusta misura nella speculazione sta la conquista di un'esistenza libera attraverso la speculazione stessa: la via negativa è il pensiero formalizzato, quella positiva è il pensare razionale. L'universalità che il pensiero deve cercare attraverso la ragione è quello slancio che, chiarendo di volta in volta modi diversi, sta sempre più avanti perché aperto all'antirazionale e al frammentario. L'intelletto conosce solo il razionale in senso stretto, ma la ragione può riconoscere anche ciò che, pur essendo alogico per l'intelletto, continua ad essere razionale in un senso diverso, trascendente, comprensibile solo agli occhi di una soggettività che non è capace di conoscenza totale ma è in grado di dare senso. Compito della dialettica è riconoscere l'alogica razionale, accettare il limite e non scegliere un solo punto di riferimento, mantenere in un fecondo dialogo l'intelletto del mondo e la ragione del trascendente, il pensiero filosofico e l'essere di chi pensa, altrimenti si cade nell'appiattimento meccanicista o nella falsa logicizzazione.

Hersch riflette su queste considerazioni nel breve saggio *Karl Jaspers: une philosophie par-delà le nihilisme*. Per la ginevrina Jaspers vive con e contro il nihilismo, in un confronto che non finisce mai definitivamente, perché il rapporto tra ragionevole e irragionevole, tra «ragione» ed «esistenza» deve porsi eternamente, in un «non sapere agente»⁴⁵ che attinge sia all'astrazione logica che alla realtà presente. Come notava Jaspers, l'azione umana va sia nella direzione dell'immanenza che verso la trascendenza⁴⁶ e ciò significa che la dialettica deve non rinunciare alla propria ragione, ma guardarsi nella sua complessità e valorizzare una multiforme esperienza del vero. La dialettica non deve più servirsi della logica tradizionale – quella che in Kant porta ai sillogismi di paralogismi, antinomie e ideali – ma di una «logica filosofica», che vive e pensa, ispirata da esistenza e ragione. Jaspers supera il nichilismo attraverso il nichilismo, moltiplicando all'infinito la finitezza umana per mostrarne tutti i limiti e gli scacchi, fino a garantirne la sicura tutela. Grazie alla dialettica, lo sforzo di Jaspers potrebbe non risultare vano: «Limiti e scacchi non sono nulla finché non si fa altro che constatarli.

È per l'esistenza, trainata dall'insoddisfazione infinita della ragione, che l'esperienza vissuta dello scacco nei pressi dei limiti acquista il proprio senso»⁴⁷.

44 Cfr. *Priorità e limiti del pensiero razionale*, in K. JASPERS, *Ragione ed esistenza*, trad. it. A. Lamacchia, Marietti, Bologna 1971, pp. 127-153.

45 «Per chi si lascia mettere in discussione senza riserve dalle due eccezioni, Kierkegaard e Nietzsche, per chi si espone all'esperienza nichilista, la verità continua ad avere un proprio senso, ma cambia di natura. Non sarà contenuta in nessuna risposta che possa essere data a colui che chiede: "Cos'è la verità?". Essa non è affatto un sapere. È piuttosto "un non sapere" agente, tra i lacci senza fine della finitezza umana» (J. HERSCH, *Karl Jaspers: une philosophie par-delà le nihilisme*, in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 37 n. 147 (4), 1983, pp. 412-413 [traduzione mia]).

46 «L'irrazionale acquisisce per noi realtà e significato solo nella misura in cui la ragione si arena. La ragione è ovunque indispensabile. Al tempo stesso, è il sapere che rivela il non-sapere e solo un massimo di sapere dona al non-sapere la sua grandezza e la sua portata. Ma questa ragione che, attraverso tutti i modi, tenta di compiersi in chiarezza e generalità, per mezzo dell'ordine e della legge, estende al tempo stesso la propria esigenza *al di là*. [...] Ciò che si lascia sapere logicamente, senza contraddizioni o equivoci, dalla coscienza in generale, è il razionale nel senso stretto dell'intelletto kantiano (*Verstand*). Ciò che è a-logico, e che l'intelletto incontra ai propri confini come l'*altro* rispetto al logico, appartiene ancora alla ragione. [...] Questo doppio senso, immanente-trascendente, lo troviamo già nei termini che ci servono a chiarire i diversi modi dell'essere inglobante. [...] Esiste dunque "un'alogica razionale", una ragione che attinge alla verità nel momento in cui si sbriciola la logica razionale dell'intelletto» (*Ivi*, pp. 414-415 [traduzione mia]).

47 *Ibidem*, p. 422 [traduzione mia].

