

A 50 ANNI DALLA SCOMPARSA DI KARL JASPERS

ESISTENZA E COMUNICAZIONE NELLA FILOSOFIA DI KARL JASPERS

FRANCESCO MIANO*

LA nozione di *Existenz* rappresenta il cuore del pensiero di Karl Jaspers. *Existenz* nella filosofia jaspersiana non corrisponde a *Dasein*. Il *Dasein* (esserci) è la realtà dell'uomo nell'insieme delle sue caratteristiche di ordine direttamente sensibile, l'*Existenz* (esistenza) è l'esserci che ha compiuto un salto, divenendo capace di libertà. L'esserci è legato alla coscienza in generale ed è sottoposto ad una logica uniforme ed estrinseca, l'esistenza è l'esito di un processo propriamente singolo, individualmente caratterizzato. «L'esserci c'è o non c'è; l'esistenza invece, essendo possibile, con la scelta e con la decisione, dirige i suoi passi verso l'essere o, allontanandosene, verso il nulla»,¹ compiendo così un processo di continuo trascendimento dell'esserci, di superamento della datità originaria che il *Dasein* rappresenta.

1. Questo sforzo di trascendimento non implica mai un processo di pieno superamento dell'esserci che rappresenta invece l'ineludibile terreno di manifestazione dell'esistenza. Non a caso Jaspers scrive: «se l'esistenza volesse tenersi assolutamente libera e non volesse riconoscersi nella manifestazione di nessun esserci, uscirebbe dal mondo». ² Il trascendimento esprime solo la caratteristica della possibilità come dimensione tipica dell'*Existenz*, suo vero cardine: possibilità dunque non necessità ineludibile come per l'esserci. Per Jaspers «l'infinitudine dell'esistenza non è un circolo che ripete se stesso, ma è possibilità aperta», ³ è quella possibilità aperta che fa breccia nell'insoddisfazione derivante dall'esserci dischiudendo un'altra direzione. Nel richiamo all'insoddisfazione per la propria incompiutezza vi è lo stimolo più forte al divenire se stessi. L'esistenza è allora piena assunzione dell'esserci ma con-

* Università Tor Vergata, Facoltà di Lettere e Filosofia, Via Columbia 1, 00133 Roma.
E-mail: francesco.miano@uniroma2.it

¹ K. JASPERS, *Philosophie*, Springer, Berlin 1932, 1973⁴, Bd. 2, p. 2, trad. it., *Filosofia*, a cura di U. GALIMBERTI, UTET, Torino 1978, p. 470. D'ora in poi *PHI*. Per una visione complessiva del pensiero jaspersiano cfr. S. ACHELLA, *Rimanere in cammino. Karl Jaspers e la crisi della filosofia*, Guida, Napoli 2011, G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2001, F. MIANO, *Etica e storia nel pensiero di Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 1993.

² *PHI*, p. 123 (trad. it. p. 595).

³ *PHI*, p. 2 (trad. it. p. 470).

temporaneamente movimento permanente di auto trascendimento, apertura ad una trascendenza che rappresenta quella polarità senza la quale l'esistenza stessa non sarebbe, così come l'esistenza non potrebbe essere senza l'esserci. L'esistenza si situa allora tra mondo e trascendenza. Il mondo è la condizione dell'esserci, possibilità della manifestazione; la trascendenza è condizione della libertà, dell'esser se stesso. «Ciò in cui e grazie a cui noi siamo qui presenti è il mondo, ciò in cui e grazie a cui siamo noi *stessi* e siamo *liberi* è la trascendenza». ⁴ L'esperienza della trascendenza è la possibilità più propria dell'esistenza senza la quale l'esistenza stessa non sarebbe possibile: l'esistenza è «quell'infinita *insufficienza* che coincide con la *ricerca* della trascendenza». ⁵

II. Una dimensione decisiva dell'esistenza, tra esserci e apertura all'oltre, tra mondo e trascendenza, è sicuramente costituita dalla comunicazione. «Se tentiamo di chiarire ulteriormente l'esser-se-stesso osserviamo che esso non esiste nell'isolamento dell'io, ma solo in *comunicazione*». ⁶ Proprio grazie alla comunicazione Jaspers, chiaramente kierkegaardiano nell'assunzione della centralità delle nozioni di singolo e di possibilità, oltrepassa la prospettiva kierkegaardiana nel recupero di una caratterizzante tensione relazionale.

La filosofia jaspersiana non intende riferirsi a forme generiche di comunicazione di ordine psicologico, sociologico o culturale, ma alla comunicazione esistenziale, un modo d'essere non riscontrabile empiricamente. La comunicazione esistenziale

esiste tra due se stessi che sono solo questi e non rappresentanti di due generici e perciò sostituibili se-stessi. In questa comunicazione, che è assolutamente storica e che dall'esterno non è riconoscibile il se stesso giunge alla certezza di sé; in essa, *esiste per l'altro se stesso in un rapporto di reciproca creazione* e, nella decisione storica, annulla, con questo legame il proprio isolamento per cogliersi in comunicazione. ⁷

La comunicazione esistenziale non risponde a criteri meccanici o a procedimenti definiti, si apre solo al reciproco riconoscersi tra due io, tra un io e un tu nell'impegno disinteressato e nel riconoscimento dell'insostituibilità e della parità di grado dell'altro. Essa non può essere fatto unilaterale, ma si stabilisce solo se l'altro viene incontro a me come io vado incontro a lui. «Io non posso essere me stesso se l'altro non vuole essere se stesso; non posso essere libero se l'altro non lo è e non posso essere certo di me se non lo è l'altro». ⁸ La realizzazione di un'autentica comunicazione esistenziale, di un vero rapporto di reciprocità, è dunque spinta fondamentale al salto dall'esserci all'esistenza e

⁴ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 107, trad. it., *Sulla verità*, a cura di D. D'ANGELO, Bompiani, Milano 2015, p. 216.

⁵ K. JASPERS, *Philosophie*, (1932), cit., Bd. 3, p. 6 (tr.it. p. 940).

⁶ *PHII*, p. 49 (trad. it. p. 519).

⁷ *PHIII*, p. 58 (trad. it. p. 528).

⁸ *PHII*, p. 57 (trad. it. p. 527).

ogni forma di perdita della comunicazione esistenziale è un perdita di autenticità dell'essere perché l'autenticità non è nell'empiricità dell'esserci, né nella generalità della coscienza "in generale" ma nell' "esserci-l'uno-con-l'altro".⁹

La comunicazione esistenziale non è realtà data ma frutto di un cammino che si apre solo a chi è in grado di superare il ripiegamento su se stesso ed ogni forma fanatica e prometeica per mettersi in gioco nella storicità e nella unicità di un incontro con altre esistenze singole: la vera comunicazione esistenziale non può avere portata universale, né mettermi in relazione con tutti gli uomini che incontro.

La comunicazione esistenziale, trama dell'esistenza autentica, pienezza delle sue possibilità non è il perdersi nell'altro o il perdersi dell'altro in me: «la comunicazione si realizza di volta tra due che, pur vincolandosi tra di loro, devono continuare a restare due».¹⁰ È per questo che all'importanza della comunicazione si accompagna il valore della solitudine, stadio avanzato dell'esseri per poter dall'origine più propria di se stessi entrare nella comunicazione più profonda, manifestarmi all'altro e con l'altro, esito di un tirocinio che il semplice isolamento tende ad evitare in quanto l'isolamento è sterile ripiegamento su se stessi e negazione della possibilità di apertura agli altri, considerata come un'alterazione di se stessi. Solo l'esercizio della vera solitudine che è vero esercizio di comunicazione disincaglia dall'isolamento ed evita il rischio solipsistico attraverso una valorizzazione del ruolo stesso della singolarità non risolta però in forme di soggettività universale.

La dinamica solitudine-comunicazione, nella sua determinante centralità per l'esistenza, diventa lo spazio della possibilità dell'amore: l'amore è la più alta delle forme di comunicazione esistenziale, è la massima possibilità di incontro con un'altra persona. «Chi ama accetta incondizionatamente l'altro e senza alcuna ragione l'essere dell'altro: egli vuole che sia».¹¹ L'amore non è un fatto statico ma è lotta, "lotta amorosa", «è un amore che problematizza, che crea difficoltà, che ha delle esigenze, che, da un'esistenza possibile, coglie un'altra esistenza possibile».¹² È lotta ma in un senso del tutto peculiare: esclude ogni forma di potere o superiorità, sopporta solo "parità di condizioni" e "reciproco conguaglio di forze", richiede la regola della reciproca trasparenza e della fiducia assoluta. L'amore è partecipazione che si chiarisce compendosi: io sono vincolato a chi amo, all'intimo del suo essere altro ed egli è per me pieno di valore nella sua insostituibile unicità. «Nella comunicazione che lotta a livello esistenziale, ciascuno mette *tutto* a disposizione dell'altro».¹³

La lotta amorosa non conduce a scambiare l'immediatezza del contatto con l'autentica comunicazione che è sempre un processo lungo, conquistato nella

⁹ *PHII*, pp. 57-58 (trad. it. pp. 527-528).

¹¹ *PHII*, pp. 277-278 (trad. it. p. 757).

¹³ *PHII*, pp. 65-66 (trad. it. pp. 535-537).

¹⁰ *PHII*, p. 61 (trad. it. p. 531).

¹² *PHII*, p. 65 (trad. it. p. 535).

successione e articolazione delle situazioni, attraverso la realtà dell'azione e dell'espressione. L'esistenza non può mai incontrarsi con un'altra esistenza in modo immediato e vitalistico, attraverso una semplice prossimità nelle attività mondane, ma ha bisogno di un lungo percorso per giungere alla pienezza della comunicazione esistenziale. Questo percorso è animato dal rispetto per l'altro che è la fonte del suo riconoscimento e dalla consapevolezza delle difficoltà che possono segnare il cammino della comunicazione (la mancanza e la rottura possibile dei legami comunicativi) ma, nello stesso tempo, l'impegnativo cammino della comunicazione può regalare talvolta anche la pregnante esperienza del silenzio come "parola autentica".

Il trattarsi nella reciproca certezza, lo sguardo e la mano invece del linguaggio, è quanto resta nei momenti della perfezione della comunicazione esistenziale. Non si può volere questo silenzio, non lo si può gestire se non in un falso rapporto, non lo si può ripetere, perché solo di volta in volta è presente nella perfezione della sua compiutezza; è il silenzio che nasce dal timore di non sapersi esprimere in maniera adeguata alla situazione che si vorrebbe occulta e non svelata.¹⁴

Solitudine, amore, silenzio sono tutte esperienze fondanti per l'esistenza e, nello stesso tempo, per l'autenticità della filosofia, sono spazi in cui l'esistenza personale si dilata e si apre all'essere – spazi del mistero della vita, momenti di un cammino che si mantiene sempre tra l'esistenza e la trascendenza – e, insieme, spazi che fecondano la stessa riflessione sull'esistenza.

III. La comunicazione, esperienza decisiva per l'esistenza, appare contestualmente tratto caratteristico del filosofare jaspersiano e cifra unitaria del suo pensiero. Anche lo Jaspers del dopo *Philosophie*¹⁵ insisterà sulla centralità della comunicazione; anzi, darà ad essa ulteriore rilievo ampliandone la prospettiva di riferimento in un orizzonte non solo esistenziale ma di visione stessa della filosofia, della ragione, della politica, della storia, della religione. Secondo Jaspers infatti c'è «il contrasto più profondo tra un filosofare privo di comunicazione e un filosofare comunicativo»,¹⁶ tra una filosofia sentenziante e didascalica e una filosofia che ha luogo e cerca di mantenersi sempre in comunicazione. «L'autentica discussione filosofica è un con-filosofare in cui, attraverso contenuti positivi, le esistenze entrano in contatto tra di loro e reciprocamente si dischiudono»: la verità filosofica è infatti "funzione della comunicazione con me stesso e con l'altro" è una verità vissuta e non solo pensata, è una veri-

¹⁴ *PHII*, p. 75 (trad. it. p. 546).

¹⁵ Sono innumerevoli le opere di Jaspers, a cui si potrebbe far riferimento per documentare quest'ampliamento di orizzonte della prospettiva della comunicazione del dopo *Philosophie*. Basti pensare a *Vernunft und Existenz* (1935), *Von der Wahrheit* (1947), *Der philosophische Glaube* (1948), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958).

¹⁶ K. JASPERS, *Schelling. Grosse und Verhängnis*, Piper, München 1955, p. 340.

tà fondata sulla convinzione e non solo conosciuta, è una verità che si verifica in comunità, attraverso la disponibilità all'ascolto che si fa familiarità e solidarietà della vita e del pensiero. «La mancanza di comunicazione del filosofo è un indice della non-verità del suo pensiero». ¹⁷

THE BIRTH OF PHILOSOPHY OUT OF PATHOGRAPHICAL THINKING.

KARL JASPERS RECONSIDERED

MATTHIAS BORMUTH^{*}

I. **B**EFORE Karl Jaspers (1883-1969) studied medicine, illness was already, for him, a serious and urgent reality. An ailment of his lungs, which had been diagnosed in his youth, limited his expectations of life. He was told by his doctors that he would not lead a life lasting longer than three decades. But due to a strongly disciplined and highly enthusiastic will, Jaspers gained control over his chronic bronchiectasis. He reached an age of 86 and was able to write philosophically until the end. ¹⁸

Astonishingly, the young psychiatrist wrote at the age of 30 a lasting book, the *General Psychopathology*, which is taken until today as a methodological classic of understanding and phenomenological psychiatry. Also, as a philosopher, Jaspers became well-known only some years later when he published, in 1919, his *Psychology of Worldviews*, which was centered around the idea of “border situations” and was called by Hannah Arendt the first book of German philosophy of existence. After this success, Jaspers was called to a prestigious chair at Heidelberg University and spent a decade writing his masterwork, the three volumes of *Philosophy*. Also in the fall of the Weimar Republic Jaspers condensed successfully a short version of his thoughts for the greater public, choosing the suggestive title *Man in Modern Age* (*Die geistige Situation der Zeit*).

When he was expelled from academic paradise in 1937 because of the Jewishness of his wife Gertrud, Jaspers was at least able to use his marginalized position to do further reading in world philosophy, thereby opening up his own horizons for the thinkers of the far east. Since he was not allowed to publish anymore in the field of philosophy Jaspers used in 1941 the revision of the most recent edition of the *General Psychopathology* to add a new purely philosophical part to the book called *The Human Being as a Whole*. In this sec-

¹⁷ *PHII*, p. 114 (trad. it. p. 585).

^{*} Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Institut für Philosophie, D-26111 Oldenburg. E-mail: matthias.bormuth@uni-oldenburg.de

¹⁸ His philosophical life between many disciplines and in the midst of German and Western history is mirrored in many correspondences. Besides the ones Jaspers lead with Hannah Arendt and Martin Heidegger they were published in a broad selection and in three volumes at Wallstein Verlag in 2016.

tion, Jaspers returns to the thought which stood at the beginning of his way: that illness as a border situation, bodily and psychic, could turn out to become important for our inner development, our existential form of thinking about our lives: «Both Plato and Nietzsche are speaking of illness not in the sense of its being less than health and sheerly destructive but as an enlarged state, an enhanced state, a state of creativity».¹⁹ Jaspers stressed this thought in a personal dimension when he was asked to provide an autobiographical sketch for the volume of the Library of Living Philosophers which was dedicated in 1957 to his person:

What at that time was enforced by my illness and was done reluctantly, viz., the definitive choice of the philosophical faculty, was indeed leading me to the road for which I was destined. From early youth on I had been philosophizing. Actually I had taken up medicine and psychopathology from philosophical motives. Only shyness in view of the greatness of the task kept me from making philosophy my life's career.²⁰

II. In this way, the clinical case of Friedrich Hölderlin provided, for Jaspers in 1913, an early and first opportunity to point out philosophical questions. The editor of Hölderlin's works asked Jaspers to direct his pathographic efforts to the late poems, which widely were thought to be strongly influenced by what became the poet's serious psychic breakdown.²¹ Against the judgment of other psychiatrists of his time, Jaspers emphasized the circle around Max Weber, that the growing vulnerability of Hölderlin still had a positive effect on his impressive hymns before the ultimate fall of his mind. Jaspers', thoughts became later one part of his pathographic study *Strindberg and van Gogh* written in 1922, a text that can be seen as a bridge between the psychiatric and philosophical ways of understanding.²²

That Hölderlin was a significant person of seismographic experiences had been already clear to Friedrich Nietzsche who contrasted the poet with the "cultural philistine" in his *Untimely Meditations* and asked in the "memory of the glorious Hölderlin" ironically «whether he would have been able to find his way in the present great age»:²³

For it is a cruel fact that 'the spirit' is accustomed most often to descend upon the 'unhealthy and unprofitable', and on those occasions when he is honest with him-

¹⁹ K. JASPERS, *General Psychopathology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997, p. 786.

²⁰ K. JASPERS, *Philosophical Autobiography*, in P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Tudor Publishing Company, New York 1957, pp. 5-94, 23f.

²¹ Norbert v. Hellingrath edited the late poems. He belonged to the circle around Stefan George.

²² K. JASPERS, *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*, 2nd ed., Springer, Berlin 1926.

²³ F. NIETZSCHE, *Untimely Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 12.

self even the philistine is aware that the philosophies his kind produces and brings to market are in many ways spiritless, though they are of course extremely healthy and profitable.²⁴

In the academic tradition, Wilhelm Dilthey was the first to take over the view of Nietzsche, stating, in his book *Poetry and Experience*, that

It is the fatefulness of Hölderlin's last epoch that his entire poetic development surged toward a complete liberation of the inner emotional rhythm from the restrictive metric form, but that he does not take his last step until he has touched the line of insanity.²⁵

In consequence of this thought, Jaspers interprets Hölderlin as the poet who represents the deeper signature of our modern times, being the only one to point at its border character. Therefore, it is no wonder that he understands Goethe as the classical opponent who had tried to undermine the romantic times as insane without recognizing its seismographic dimension. In his speech "Our Future and Goethe" Jaspers claims, 25 years later with laconic clarity: "Goethe's world is over." Everything that the classical poet saw as "ill" was seen by Jaspers as a worthy "exception".²⁶ The literary historian Walter Müller-Seidel identified, in this sense, an "epochal affiliation" between romanticism and modernism on the basis of their shared receptiveness to the idea of illness as "means of higher synthesis". He alludes to the pathographic insights of Jaspers when he writes: «Hölderlin's mental state, as is often the case in the modern period, is a border situation in many respects».²⁷

III. What is the special insight provided by the seismographic ability of the late Hölderlin which had fascinated already the young Jaspers? The numerous annotations concerning *Bread and Wine* suggest that this elegy spoke to him more than all others of his late poems. It is the eschatological perspective represented in Hölderlin's metaphor of the "night", also the title in which a part of the poem was published first in 1807. As a possible context for interpreting the night's ecstatic dimension, which is bound up in the poem with love and drunkenness and often teeters on madness, is just as valid as the salvation history worldview. Both perspectives undoubtedly have a radiance of their own and coincide in the symbols of bread and wine. Jaspers' reading shares Hölderlin's desire for a richness of meaning which, in the "destitute times" of a self-contained and self-destructive modern age, arises in people who are receptive by nature. In this sense his pathography of the poet provides a unique

²⁴ *Ibidem*, p. 23.

²⁵ Jaspers quotes him. K. JASPERS, *Strindberg und van Gogh*, cit., p. 102.

²⁶ K. JASPERS, *Rechenschaft und Ausblick*, Piper Verlag, München 1951, p. 50f.

²⁷ W. MÜLLER-SEIDEL, *Exzentrische Bahnen. Ein Hölderlin-Brevier*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1993, p. 59.

interpretation of the productive ambiguity of the metaphysically animated poet, which has underpinnings that are both existential and psychopathological. The dilemma of metaphysical “destitution”, which Hölderlin happened upon in the context of German Idealism²⁸ is what constituted for Jaspers his enduring modernity. And it was not until a hundred years later that it would resonate with the *zeitgeist*.

In 1936 Jaspers encountered the interpretation of the poem which his former friend Martin Heidegger had provided in Rome in his talk, *Hölderlin and the Essence of Poetry*. His posthumously published *Notes on Martin Heidegger* can be read as critical answers to this interpretation: «The great talent which confuses itself with the exceptions of existence.»²⁹ Jaspers’ sentences are a response to an allusion to the topos of genius and madness: «Confusing the great cost of exceptionality and mental illness with that which is neither exceptional nor illness but a de facto claim to the singularity of grandiloquent whisperings». Jaspers sums up with a rhetorical question: «Heidegger touches on something essential, debases it, sheds a false light on it and makes false claims for it. The normality of the healthy mind, which wrongly and in vain adopts the gestures of the exceptional one?».³⁰

Jaspers’ pathographical distancing from Heidegger’s reading of Hölderlin is yet more pronounced in his late notes on the poet. There he cites Hellingrath’s outstanding edition which demonstrates impressively how the late poetry fuses into a provisional whole without conclusively pinning down the psychotically accelerated shifting of thought. Jaspers draws a clear line of limits of understanding which are always given in the approach to works which are produced in the pathographic dawn of the human mind.

The illness of the poet was a bridge on which the young psychiatrist could walk in order to make his first steps towards Jaspers’ later philosophy of existence. Like Hölderlin who had withdrawn from the dogmatic christian world and opened up his heart eschatologically for a broader view of Gods especially in *Bread and Wine* – Jaspers equally withdrew his thinking from definite horizons by the example of Kant’s critical philosophy. So it is no surprise that he annotated in his copy of Hellingrath’s edition the epigram that connected Hölderlin strongly to the critical mind of Kant called *Root of All Evil*: «Being at one is god-like, but human, too human, the mania / Which insists there is only the One, one truth, and one way».³¹

²⁸ See D. HENRICH, *Der Grund des Bewußtseins. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett Cotta, Stuttgart 1992, pp. 767-770.

²⁹ K. JASPERS, *Notizen zu Martin Heidegger*, Piper Verlag, München 1978, p. 206.

³⁰ *Ibidem*, p. 207.

³¹ F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke. Vierter Band. Gedichte 1800-1806*, N.V. HELLINGRATH (ed.), Georg Müller Verlag, München 1916, p. 3.

URTO, RESISTENZA, VITA. DALLA FENOMENOLOGIA
 ALLA FILOSOFIA DELL'ESISTENZA

STEFANIA ACHELLA*

I. LA relazione con la fenomenologia costituisce un aspetto molto importante per la strutturazione della prospettiva psicopatologica jaspersiana. Questo appare chiaro tanto nell'articolo del 1912 *L'indirizzo fenomenologico in psicopatologia*,³² quanto nella prima parte della *Psicopatologia generale*.³³ In entrambi i casi, Jaspers si serve della fenomenologia come metodo per elaborare una psicologia descrittiva che tenga conto del ruolo della soggettività nella patologia mentale. Rispetto alle indagini psicologiche di quegli anni, dominate dall'orientamento somaticistico, che tentava di spiegare le malattie mentali come un effetto dei disturbi fisici – quelle che chiama “mitologie del cervello” – Jaspers, ricollegandosi al progetto filosofico di Husserl, tenta di richiamare invece l'attenzione della psicologia sul lato soggettivo della malattia. La via fenomenologica sembra essere quella più indicata per ristabilire un nuovo equilibrio tra il piano mentale e quello fisiologico. Husserl del resto è uno dei primi filosofi, accanto a Max Weber, a suscitare ammirazione nel giovane medico, che nel libro autobiografico *Mein Weg zur Philosophie* scrive:

Dopo essere stato a lungo impegnato con la medicina, nel 1909 presi a conoscere Husserl attraverso la lettura dei suoi scritti. La sua fenomenologia era feconda come metodo, perché potevo applicarla per la descrizione delle esperienze interiori degli alienati [...]. Trovai confermato ciò che già operava in me: la spinta verso le cose stesse [*den Drang zu den Sachen selbst*]. In un mondo pieno di pregiudizi, di schematismi, di convenzioni era allora una liberazione.³⁴

* Università degli Studi Gabriele D'Annunzio, Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed Economico-Quantitative, Via dei Vestini 31, 66100 Chieti. E-mail: stefania.achella@unich.it

³² K. JASPERS, *Die phänomenologische Richtung in der Psychopathologie*, «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 9 (1912), pp. 391-408; tr. it. *L'indirizzo fenomenologico in psicopatologia*, in S. ACHELLA e A. DONISE (a cura di), *Scritti psicopatologici*, Guida, Napoli 2004, pp. 27-50 (la traduzione è di A. Donise).

³³ K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, iv ed., Springer, Berlin 1959; tr. it. *Psicopatologia generale*, U. GALIMBERTI (a cura di), Il Pensiero Scientifico, Roma 1964, in particolare la sezione sulla *Fenomenologia*, pp. 56-167.

³⁴ K. JASPERS, *Mein Weg zur Philosophie* (1951-1958), in *Id.*, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, Piper, München 1951, p. 328; tr. it. *Il mio cammino verso la filosofia*, in *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 17-18 (tr. mod.). Sul rapporto Jaspers-Husserl si veda tra gli altri: U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla filosofia pratica*, Feltrinelli, Milano 2008; S. LUFT, *Zur phänomenologischen Methode in Karl Jaspers' Allgemeiner Psychopathologie*, in S. RINOFNER-KREIDL e H. A. WILTSCHKE (a cura di), *Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und*

Nel 1913 Jaspers incontra personalmente Husserl a Gottinga,³⁵ ma a quanto pare l'incontro lo delude: «Egli dava pieno rilievo all'atto del vedere, ma quel che poi veniva visto era per lo più indifferente».³⁶

E così pur riconoscendo la validità metodologica della fenomenologia, dopo qualche anno Jaspers prende le distanze dalle ulteriori elaborazioni di Husserl. Commentando *La filosofia come scienza rigorosa*, apparsa sulla rivista «Logos» nel 1910, nel *Nachwort* che precede la terza edizione di *Filosofia* del 1955, Jaspers descrive l'effetto di questa lettura come un'illuminazione,

ritenni di capire che lì si era raggiunto, nel modo più chiaro, il punto in cui, per diritto della scienza rigorosa, cessava tutto ciò che poteva chiamarsi filosofia nel senso più alto di questa parola. Finché Husserl fu professore di filosofia ebbi l'impressione che fosse realizzato, nel modo più ingenuo e radicale, il tradimento della filosofia.³⁷

Questo tradimento consisteva nel voler avvicinare la filosofia alla scienza, senza cogliere la particolarità della vita. Rispetto alla conoscenza scientifica, universale e fattualmente riconosciuta, la filosofia doveva guardare ai principi della vita, a ciò che ognuno è e vuole, sebbene al prezzo di non raggiungere una conoscenza universale. Ecco perché scambiare la fenomenologia per la filosofia *tout court* gli sembrava inaccettabile per l'ethos filosofico.³⁸

Eppure, com'è noto, anche Husserl, sebbene seguendo strade separate avrebbe attribuito un'importanza crescente al mondo della vita, alla *Lebenswelt* e alla dimensione storica e pratica, proprio quell'aspetto su cui si appuntava la critica jaspersiana. Ma Jaspers non continuò a leggere i lavori husserliani, da quanto risulta dalle fonti, e non poté apprezzare questa convergenza. Anzi, nel 1919 pubblicando la *Psicologia delle visioni del mondo* – un libro importante non solo ai fini della sua carriera, consentendogli l'abilitazione, ma anche per l'evoluzione del suo pensiero – prese congedo dalla psicologia in senso fenomenologico per avvicinarsi alla filosofia dell'esistenza. A 25 anni dalla prima pubblicazione di quest'opera, Jaspers stesso descriverà questo libro come una stazione del suo viaggio «dalla psicologia alla comprensione della psicologia e della filosofia esistenziale»,³⁹ giudizio ribadito nell'*Autobiografia filosofica* del

Praxis, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 31-51; A. DONISE, *Karl Jaspers als Phänomenologe*, in A. HÜGLI, C. CURZIO, S. WAGNER (a cura di), *Glaube und Wissen. Zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers*, Studia Philosophica, Basel 2008, pp. 335-348.

³⁵ K. JASPERS, *Il mio cammino verso la filosofia*, cit., p. 18.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ K. JASPERS, *Nachwort zu meiner „Philosophie“*, Springer, Berlin 1932; *Poscritto sulla mia „Filosofia“*, U. GALIMBERTI (a cura di), Utet, Torino 1978, pp. 68-69. (tr. mod.)

³⁸ Cfr. *ibidem*.

³⁹ K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1960 (d'ora in avanti PdW), p. xi.

1957, dove afferma che proprio qui avviene la prima formulazione di quella che in seguito sarebbe divenuta la “moderna filosofia dell’esistenza” («die früheste Schrift der später so genannten modernen Existenzphilosophie»).⁴⁰

II. Nell’*Introduzione alla Psicologia delle visioni del mondo* viene chiarita la nuova forma di psicologia a cui Jaspers pensa. Essa non deve seguire solo il metodo della conoscenza scientifica, ma muovere dalla consapevolezza che la soggettività si rivela

nelle conseguenze del nostro agire e pensare; nel conflitto con la realtà, che negli avvenimenti reali ci si dimostra quasi sempre in qualche modo diversa da come l’avevamo immaginata; nel confluire spirituale con personalità alle quali ci accostiamo, e dalle quali siamo respinti o accolti in un rapporto rigidamente statico; non certo in un pensiero freddo e di natura puramente scientifico, che si limita all’osservazione, bensì mediante un pensiero vivo; e vedendo la realtà secondo l’angolo visuale che sappiamo nostro, e in cui siamo presenti con la nostra viva vita.⁴¹

Urto, resistenza, lotta sono le esperienze che definiscono la nostra esistenza che non può essere compresa attraverso un atteggiamento solo scientifico o trascendentale (come quello della fenomenologia), ma deve orientarsi al lato pratico dell’uomo.

Nell’esperienza viva [*in der lebendigen Erfahrung*] noi lasciamo che il nostro proprio io si dilati e dissolva, e poi di nuovo si ritragga. È una vita pulsante di dilatazioni e di contrazioni, di offerte di se stesso e di autoconservazione, di amore e di solitudine, di crolli e di riedificazioni. Tali esperienze costituiscono le pietre angolari per ogni saggio di psicologia delle visioni del mondo [...]. Noi non ammuochiamo il materiale singolo come fa lo specializzato, sistematicamente e seguendo una regola, ci procuriamo una visione immergendoci in ogni situazione, in ogni piega effettiva, vivendo in ogni elemento del mondo dell’esistenza.⁴²

L’io al centro di questa indagine non è qualcosa di universale, stabile, ma mutevole, dinamico. E per comprendere questa fluidità, questa contraddizione, questa esistenza fattuale, è necessario creare nuovi strumenti, anche se quelli fenomenologici restano comunque utili. Si affiancano così due prospettive: da un lato, l’interesse di Jaspers per l’indagine fenomenologica, dall’altro, un avvicinamento all’analisi dell’esistenza. Se nella prima e nella seconda parte del libro l’atteggiamento è più teoricamente plasmato da un rapporto intenzionale tra atteggiamenti e visioni del mondo, cioè tra il lato soggettivo e quello oggettivo del mondo, sotto forma di *Bilder*, immagini; la dimensione pratica assume un ruolo centrale nella terza parte del libro, dove Jaspers si occupa della vita spirituale. Lo stesso autore riconosce che questa struttura richiama

⁴⁰ K. JASPERS, *Philosophische Autobiographie*, Piper, München 1984², p. 33.

⁴¹ PdW, p. 7; K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. di V. LORIGA, Astrolabio, Roma 1950 (d’ora in avanti PVM), p. 18.

⁴² PdW, pp. 7-8; PVM, pp. 18-19.

un ordinamento dialettico. Ma a differenza della dialettica hegeliana non si approda alla trasparenza finale. Così mentre la dialettica hegeliana finirebbe nel vicolo cieco della violenza razionalista che allontana le persone dall'esistenza, quella cui punta Jaspers deve invece consentire di applicare alla vita i più diversi punti di vista sistematici. Il risultato di questo schema non è una conoscenza razionale, non un sapere conciliato e conciliante, ma un approccio alla molteplicità dell'essere umano.⁴³

Rispetto alla relazione intenzionale che determina comunque una scissione, il tentativo della nuova filosofia, a cui Jaspers lavora in questo libro, è trovare nella vita una dimensione abbracciante. La vita è, infatti, l'elemento determinante delle visioni del mondo. Come già Dilthey aveva notato nel suo *Die Ideentypen* del 1911, le visioni, le *Anschaungen*, emergono da un *Erlebnis*, da un vissuto.

Dal punto di vista degli strumenti concettuali questo equivale anche a uno slittamento, a cui si assiste all'interno del libro, dal concetto di forma a quello di vita. La forma è quello che ci consente di comprendere il particolare, ma essa non è in grado di aspirare a una visione d'insieme, come invece è possibile alla vita. Si assiste dunque a una contrapposizione tra la vita e le forme, sebbene non sia una contrapposizione tragica, ma un altro modo di guardare agli oggetti e alle loro relazioni. Le forze vitali possono essere intese (*zu intendieren*) come un modo di premere della vita.⁴⁴ Rispetto ai reticolati costruiti dalla conoscenza formale che ci restituiscono il mondo in immagini, condizionando l'oggettività,⁴⁵ attraverso le visioni del mondo⁴⁶ Jaspers vuol superare ogni cristallizzazione. Solo un mondo che resiste e che non viene piegato ai reticolati della soggettività conoscente, ma diventa oggetto della *praxis*, si apre come attivato e attivante, e solo in questo mondo l'uomo può darsi come esistenza. Il passaggio dall'esserci all'esistenza può pertanto avvenire solo all'interno di una dimensione sempre pratica e individuale, e che deve rendere conto della concretezza del mondo.⁴⁷

⁴³ PdW, p. 30; PVM, pp. 43-44. Su questo, cfr. il numero monografico di «Discipline filosofiche», xxvii/1 (2017), dedicato a *Karl Jaspers e la molteplicità delle visioni del mondo*.

⁴⁴ «I fattori supremi sono le forze e le idee, che a noi tocca e vien fatto di intendere nella loro direzione, ma non già abbracciare con le nostre facoltà comprensive. [...] esse sono la vita stessa, che non può mai a nessun patto diventare estrinseca, esteriore, obiettiva, anche se urge sempre in quella direzione», PVM, p. 41; PdW, p. 29.

⁴⁵ «Tra soggetto e oggetto non c'è una linea, ma un infinito reticolato [...], ogni forma trascendentale è come tale un vuoto e nudo reticolato che condiziona tutto ciò che è oggettivo e non è né psichica, né fisica, né soggettiva, né oggettiva. Ma a seconda che il soggetto guardi attraverso questo o quel reticolato, giunge a scorgere specie particolari di oggetti, facendo, dal punto di vista psicologico, un'esperienza specifica», PVM, pp. 38-39; PdW, pp. 25-26.

⁴⁶ Cfr. G. CANTILLO, *L'ambivalenza delle Weltanschauungen*, «Discipline filosofiche», xxvii/1 (2017), pp. 29-44.

⁴⁷ Con quest'ultimo passaggio è chiaro quindi, per Jaspers, che il tentativo di compren-

Nell'uscita da questo mondo come resistenza, come collisione e vertigine, l'uomo viene a essere se stesso. Il punto di svolta è la decisione che segue a un impatto col mondo, che rimane sempre individuale e allo stesso tempo produce nell'uomo una reazione assolutamente imprevedibile e quindi libera.

Con questo testo Jaspers si allontana così non solo dalla fenomenologia di Husserl, ma da tutta la tradizione idealistica. Ecco perché Hegel e Kant sono così spesso menzionati e criticati. Nel profondo, l'uomo è per Jaspers decisione, animale pratico, soggetto al/nel mondo. Ciò che unisce le esistenze non è più l'elemento rappresentativo, ma l'originale appartenenza a una dimensione storica, a una situazione in cui la soggettività non è predefinita, ma si determina agendo. Nelle ultime pagine della sua *Psicologia delle visioni del mondo*, Jaspers delinea così un nuovo modo di pensare l'uomo. In questo percorso filosofico, la fenomenologia può essere ancora valida come antropologia e psicologia descrittiva, ma a partire da qui la filosofia deve aprirsi alla vita e all'esistenza.

„MEINE SCHRIFTEN ZÄHLEN NICHT“ – ZUR AKTUALITÄT
VON KARL JASPERS
DOMINIC KAEGI*

VOR 50 Jahren ist Jaspers gestorben. „Langsam und mühevoll“,⁴⁸ als fordern eine über die Zeit in Schach gehaltene Erkrankung ultimativ ihr Recht. Arzt und Patient zugleich, registrierte er den körperlichen Verfall mit medizinischem Interesse. Wie wenn „ich zu zweit wäre – der eine erleidet all das, der andere schaut ihm zu.“⁴⁹ Ob für die Beisetzung irgendwelche Anordnungen zu treffen seien? „Tut mit mir, was ihr wollt, nur verwechselt die Leiche nicht mit mir.“⁵⁰ Es ist die Schlusszene des *Phaidon*,⁵¹ die Jaspers zitiert. Im sterbenden Sokrates, der Gründungschiffre philosophischen Glaubens, spiegelt sich noch einmal das Leitmotiv seines Denkens: Existenz ist nicht ohne Transzendenz.

Chiffren sind nie eindeutig. Als Jeanne Hersch beim Abschiedsbesuch in Basel „von ihrer Dankbarkeit [sprach], einem Philosophen begegnet zu sein“,

dere l'uomo si esercita a partire dalla sua struttura aperta, alla quale appartiene la propria esperienza soggettiva dell'oltrepassamento dell'oggettività, intesa come gli elementi empirici della sua natura sensibile, ma anche come il mondo, nel quale da sempre viviamo e rispetto al quale siamo in ogni momento chiamati a prendere posizione.

* Karl-Jaspers-Gesamtausgabe, Heidelberg Academy of Sciences and Humanities, Karlstraße 4, D-69117 Heidelberg. E-mail: kaegi@web.de

⁴⁸ H. SANER, „Sterben können“, in *Erinnerungen an Karl Jaspers*, hrsg. von Klaus Piper und Hans Saner, München 1974, 317-326, 319.

⁴⁹ A.a.O., 322; vgl. H. SANER, *Karl Jaspers*, Reinbek bei Hamburg 122005, 65.

⁵⁰ H. SANER, „Sterben können“, a.a.O., 324.

⁵¹ 115 c-e; vgl. K. JASPERS, *Die großen Philosophen*, Erster Band, München 1981, 114-119.

reagierte Jaspers abwehrend. „Ich verleugne meine Schriften nicht; aber in einer letzten Dimension zählen sie nicht. Es fehlt ihnen die Kraft des Ernstes. Man soll sie darum vergessen. Es ist wohl denkbar, daß die Philosophie noch etwas vermöchte. Aber da müßte einer kommen mit jener Macht des Geistes, die die Leute aus ihrer Haut jagt.“⁵² Auch dahinter steckt Sokrates, der Zitterrochen, die Ausnahme, die Jaspers nicht war. Er habe nur getan, was er konnte.

Die Bilanz klingt schroff, weil sie unfreiwillig den Verdacht einer konstitutiven Weitschweifigkeit bestätigt, der Jaspers bis heute entgegenschlägt. Die meisten seiner Schriften wirken in der Tat alles andere als – soll man sagen: fulminant? Und viele sind einfach zu lang. Wer bei der Lektüre der *Philosophischen Logik* aus der Haut fährt, müsste ein begnadeter Choleriker sein. Gottfried Benn hat das in einer berüchtigten Replik festgehalten: So lange könne die Wahrheit doch gar nicht sein.⁵³ Aber auch Husserls *Logische Untersuchungen* sind „lang“ oder die erste Hälfte von *Sein und Zeit* – den Umfang der zweiten kennen wir nicht. Was bei Jaspers die Länge schwer erträglich macht, ist, dass man in den Texten keine „Theorie“ findet, es wird vermeintlich nichts entwickelt, prägnante Formulierungen und Phänomenanalysen, die Jaspers immer wieder einstreut, machen die Redundanz seiner Begriffsvermeidungsprosa nur umso fühlbarer. „Der schärfste Einwand gegen [Jaspers’] ‚Denken‘ ist die Umfänglichkeit seiner Schriftstellerei, in der sich *nicht eine einzige* wesentliche denkerische Frage findet – wo vielmehr nur mit den geschichtlich gegebenen Antworten und Stellungnahmen als einem Fertigen umgegangen wird zum Zwecke des ‚Appellierens‘.“⁵⁴

Umgang mit fertig verpackten Antworten: Das war höhnisch gemeint, trifft aber einen entscheidenden Punkt. Anders als Heidegger besaß Jaspers nicht erst den Ehrgeiz, die Überlieferung zu destruieren, um mit der Seinsfrage von vorne zu beginnen. „In der Philosophie spricht Neusein gegen das Wahrsein.“⁵⁵ So hat er sich weder als Gründungsvater noch Geschäftsführer einer eigenen Schule gesehen, kritisierte vielmehr das „Kinenspiel“ geläufiger Etikettierungen (Stichwort: Existenzphilosophie), die bloß den Profilierungszwang akademischer Diskurse öffentlichkeitswirksam umsetzten. Was Jaspers „Philosophie“ nennt – ewige Philosophie –, ist die klassische Metaphysik, die er zunächst in Gestalt der nacharistotelischen Unterscheidung von *metaphysica generalis* und *specialis* aufnimmt. Später kommt Plato hinzu.⁵⁶ Im

⁵² H. SANER, „Sterben können“, 321f.

⁵³ Vgl. G. BENN, ‚*Der Broadway singt und tanzt*‘ *Eine magnifique Reportage!*, in *Gedichte 1*, Sämtliche Werke Bd. 1, Stuttgart 1986, 287.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-938)*, Frankfurt a.M. 2014, 400.

⁵⁵ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*. München 1958, 192.

⁵⁶ Systematisch hat Jaspers Plato erst nach der *Philosophie* (1932) gelesen, vgl. K. JASPERS, *Korrespondenzen*. 3 Bde., hrsg. im Auftrag der Karl Jaspers-Stiftung von M. Bormuth u.a., Göttingen 2016, II, 307.

platonisch-aristotelischen Horizont definiert Jaspers als „bleibende Aufgabe“ des Philosophierens die Humanisierung des animal rationale durch spekulatives, transzendierendes Denken: „eigentlich Mensch werden dadurch, daß wir des Seins inne werden.“⁵⁷ Ausschlaggebend ist hier das strukturelle Verhältnis von Seinserkenntnis und Selbstverständnis, welches die *Philosophie*, grundsätzlicher noch *Von der Wahrheit* systematisch aufbereitet. Um nur die größten Linien nachzuzeichnen: Die Mehrfachfunktion von „Sein“, dessen Begriff metaphysikgeschichtlich (unter anderem) das Seiende im Ganzen, das höchste Seiende, das Eine und Absolute bezeichnet, formalisiert Jaspers zum Konzept des „Umgreifenden“.⁵⁸ Von den verschiedenen Weisen des Umgreifenden – Dasein, Geist, Bewußtsein, Existenz – sind wir einerseits als nicht-objektivierbare Weltbezüge „getragen“, andererseits liegt im Umgreifenden der normative Anspruch auf Einheit: Es kann am Ende nur *ein* Umgreifendes geben. Des Seins inne zu werden heißt dann, aus der Erkenntnis der Weisen des Umgreifenden ein Selbstverständnis zu gewinnen, das keinen Weltbezug überspringt, sondern sie gegeneinander austariert und ihre Einheit in der Kontinuität eines vernunftgeleiteten – oder wenigstens vom Glauben an Vernunft geleiteten – Lebens findet.

Mit der Emanzipation der neuzeitlichen Wissenschaften – „der tiefste Einschnitt der Menschheitsgeschichte“⁵⁹ – gerät das überlieferte Programm in Schieflage. Die Wissenschaften sind für Jaspers zwar nicht näher an der Wirklichkeit, aber sie entwickeln erstmals methodisch stringente Begriffe des Wissens, die auf empirische Verifikation und Allgemeinverbindlichkeit abstellen. Im Kontrast dazu ist Seinserkenntnis nicht länger eine Form des Wissens, Metaphysik nicht länger eine Wissenschaft. „Weil das zwingende Wissen der Erfahrung unverwechselbar wurde, ist Metaphysik nicht mehr möglich nach Art des wissenschaftlichen Wissens, sondern muß in einer ganz anderen Richtung ergriffen werden. Sie ist darum gefährlicher als zuvor.“⁶⁰ Die Entdifferenzierung von Metaphysik und Wissenschaft gibt den Weg frei für eine Wiederaufnahme der Tradition unter Bedingungen, unter denen sich das transzendierende Denken nur mehr in der eigenen Lebensführung verkörpert, in existentiellen Entscheidungen und Wertungen – ohne wissensanaloge Garantien und immer in Konflikt mit anders geführtem Leben: Das ist das Risiko. Jaspers' Aktualität liegt in der Konsequenz, mit der er die Alternative vermeidet, das Philosophieren entweder anzupassen an eine der neuen Leitwissenschaften (seiner Zeit: der Psychologie und Soziologie) oder als Ersatzvornahme für den Verlust metaphysischen Wissens auszuweichen auf ver-

⁵⁷ K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München 1974, 124.

⁵⁸ „Jede Philosophie war in der Tat eine Philosophie des Umgreifenden“: *Von der Wahrheit*, a.a.O., 191.

⁵⁹ A.a.O., 131.

⁶⁰ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1979, 151.

meintlich authentische Zusprüche des Denkens und Dichtens. Statt dessen geht es um einen *Formwandel der Metaphysik vom Wissen zur Kommunikation*, der die humanisierende Kraft transzendierenden Denkens gerade in den Konflikten entfaltet, die den Kampf der Existenzen ums Selbstwerden beherrschen. „Daß wir miteinander reden können, macht uns zu Menschen.“⁶¹

In dieser Perspektive gehören Logik und Geschichte der Philosophie zusammen; Vorbild war Jaspers ausgerechnet Hegel, bereits in der *Psychologie der Weltanschauungen*. Der Impuls, der dort den kategorialen Apparat einer noch deskriptiv aufgefassten Psychologie in Dienst nimmt, um an der Basis weltanschaulicher Gehäuse den „lebendigen Prozess“ freizulegen, bestimmt bis ins Spätwerk den Parallelismus von „Philosophischer Logik“ und „Weltgeschichte der Philosophie“. Mammutprojekte wiederum, die Fragment geblieben sind. Es kommt jedoch nicht auf den Publikationsausstoß an, sondern auf die Tätigkeit, die sich in den Manuskripten artikuliert: die Anverwandlung einer Philosophie, die „immer da ist“.⁶²

Der Ernst, der Jaspers' Schriften fehlt, ist insofern der Ernst der Ausnahme. Denn zur Ausnahme gehört das skeptisch-ironische oder, wie bei Kierkegaard und Nietzsche, epochale Bewusstsein, dass die Philosophie „nicht mehr da“ ist – unerheblich geworden ist oder sich als Illusion entpuppte. Jaspers hat in solchen Ausnahmedenkern letztlich kathartische Figuren gesehen, die uns zu den Klassikern zurückführen. „Wenn Gedanken und Existenz Kierkegaards und Nietzsches uns revolutioniert haben, kommen wir zu Einsichten, deren Gehalt wir rückläufig im Philosophieren der Vergangenheit wiedererkennen.“⁶³ Für den Rücklauf aber zählen Jaspers' Schriften nicht, weil sie uns die Aneignung, zu der sie aufrufen, nicht abnehmen können, nicht abnehmen wollen. Jaspers' Interpretationen der großen Philosophen „sagen“ nichts, sie *zeigen* etwas: die Praxis, im Philosophieren der Vergangenheit ein Reservoir von Bildern, Geschichten, Haltungen zu erschließen, die „wahr“ sind in dem Maße, in dem sie Kommunikation ermöglichen. Kein progressiver Ansatz, zugegeben. Nicht nur Hannah Arendt, der Philosophin des Neuanfangs,⁶⁴ ist das aufgestoßen. Jaspers erkenne „de facto in der Moderne nur an, was bewußt epigonal ist“⁶⁵. Aber wieviel Tradition, soviel Kommunikation: Dass wir Epigonen sind, macht uns zu Menschen.

⁶¹ K. JASPERS, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen*, München 1988, 14.

⁶² K. JASPERS, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, München 1989, 15.

⁶³ K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, in *Schriften zur Existenzphilosophie*, Karl-Jaspers-Gesamtausgabe Bd. 1/8, Basel 2018, 90.

⁶⁴ Vgl. C. LARMORE, *Arendt for Beginners*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie» 1997/1, 5-19.

⁶⁵ H. ARENDT, H. BLÜCHER, *Briefe 1936-1968*, hrsg. und mit einer Einleitung versehen von L. Köhler, München 1999, 243.