



University of Zagreb

Facoltà di Filosofia



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI PERUGIA

Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali,
Umane e della Formazione

Pavao Žitko

KARL JASPERS LETTORE DI CUSANO. PRESUPPOSTI INTERPRETATIVI ED ESITI TEORETICI

DOTTORATO INTERNAZIONALE COTUTELA DI TESI

Zagreb, 2017



University of Zagreb

Facoltà di Filosofia



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI PERUGIA

Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali,
Umane e della Formazione

Pavao Žitko

KARL JASPERS LETTORE DI CUSANO. PRESUPPOSTI INTERPRETATIVI ED ESITI TEORETICI

DOTTORATO INTERNAZIONALE COTUTELA DI TESI

Mentori:
prof. dr. sc. Marco Moschini
prof. dr. sc. Lino Veljak

Zagreb, 2017



University of Zagreb
Filozofski Fakultet



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI PERUGIA

Odjel za Filozofiju, Društvene,
Humanističke i Odgojne znanosti

Pavao Žitko

KARL JASPERS I NIKOLA KUZANSKI. INTERPRETACIJSKE PRETPOSTAVKE I SPEKULATIVNI IZVODI

MEĐUNARODNI DVOJNI DOKTORAT ZNANOSTI

Mentori:

prof. dr. sc. Marco Moschini

prof. dr. sc. Lino Veljak

Zagreb, 2017



University of Zagreb



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI PERUGIA

Faculty of Philosophy

Department of Philosophy,
Social Sciences, Humanities and
Education

Pavao Žitko

**KARL JASPERS READS CUSANUS. INTERPRETATIVE
ASSUMPTIONS AND THEORETICAL RESULTS**

INTERNATIONAL DUAL DOCTORATE

Supervisors:
prof. dr. sc. Marco Moschini
prof. dr. sc. Lino Veljak

Zagreb, 2017

Indice

Presentazioni biografiche.....	I
PAVAO ŽITKO, candidato.....	II
Prof. MARCO MOSCHINI, tutor presso l'Università degli Studi di Perugia.....	IV
Prof. LINO VELJAK, tutor presso l'Università di Zagabria.....	VI
Introduzione	1
1. Presupposti interpretativi della speculazione jaspersiana. Progressiva affermazione delle posizioni metafisiche.....	6
1.1. Considerazioni preliminari sullo sviluppo del pensiero jaspersiano.....	7
1.1.1. Fino agli inizi degli anni '30. Tre opere sistematiche.....	18
I. <i>Psicopatologia generale</i> e l'esposizione sistematica dei metodi di ricerca.....	18
II. <i>Psicologia delle visioni del mondo.</i> Uno studio sulle condizioni psicologiche del pensare filosofico.....	24
III. <i>Filosofia</i> e i modi del trascendere coscienziale.....	31
1.1.2. Dagli anni del regime alla produzione filosofica matura. La delineaazione di due linee guida della riflessione teoretica jaspersiana....	39
I. <i>Logica filosofica.</i> Il superamento dell'empirico oggettuale e la riflessione sulla nozione di <i>Umgreifende</i>	39
II. <i>Storia universale della filosofia.</i> L'interpretazione esistenziale e filosofica del manifestarsi storico della Trascendenza.....	48
1.2. Le premesse metafisiche della sistematica esistenziale.....	60
1.2.1. <i>L'Existenzphilosophie</i> come riflessione sull'origine del pensare...60	
1.2.2. Il pensiero nel suo divenire cifra. La metafisica tramandata e la tradizione.....	73
2. Niccolò Cusano. Il metafisico cristiano che attinge all'origine del pensare.....	89
2.1. La speculazione jaspersiana in dialogo con le grandi metafisiche del	

passato.....	90
2.2. L'analisi dell'agire pratico del Cardinale.....	94
Nota introduttiva.....	94
2.2.1. Dagli anni della formazione accademica alla formulazione del concetto di concordanza.....	98
2.2.2. Gli anni di una maggiore dedizione al servizio (1435-1449).....	107
I. La riconferma delle posizioni jaspersiane sulla genesi di <i>De docta ignorantia</i>	107
II. Il pensare categoriale e l'unità del Principio primo.....	115
III. Il sapere congetturale come approfondimento dei postulati speculativi finora esposti.....	121
2.2.3. A partire dalla risoluzione della disputa conciliare (1450-1459). Le oscillazioni interne alla coltivazione olistica degli interessi del Cardinale.....	129
I. L'estate del 1450. Una riconferma del principio jaspersiano di continuità tra il teoretico e il pratico in Cusano.....	129
II. La metafisica pseudo-dionisea di <i>De visione Dei</i> e <i>De Beryllo</i> . Valutazione esistenziale e filosofica del periodo di Bressanone.....	134
2.2.4. Il compimento del pensare cusano nella proposta speculativa del <i>posse</i>	143
3. La presenza della teoresi cusana nell'evolversi speculativo dell'<i>Existenzphilosophie</i>.....	154
3. 1. I riferimenti a Cusano nei maggiori scritti di Jaspers.....	155
3.1.1. L'integrazione filosofica del sapere scientifico nella seconda edizione della <i>Psicologia delle visioni del mondo</i> (1922).....	155
3.1.2. La trasfigurazione metafisica del finito nella quarta edizione della <i>Psicopatologia generale</i> (1947).....	161

3.1.3. La critica del moderno. <i>La fede filosofica di fronte alla rivelazione</i> (1962).....	168
3. 2. Monografia <i>Nikolaus Cusanus</i> (1964).....	174
3.2.1. Le vicende editoriali. Esame della corrispondenza Jaspers-Piper.....	174
3.2.2. Il rilevamento della parte inedita presso <i>Deutsches Literaturarchiv</i> (Marbach).....	181
I. Trascrizione del manoscritto.....	183
II. Traduzione.....	185
III. Traduzione del dattiloscritto.....	187
IV. Esame del contenuto.....	189
Conclusion	194
Riassunti.....	197
Karl Jaspers reads Cusanus. Interpretative assumptions and theoretical results.....	198
Karl Jaspers i Nikola Kuzanski. Interpretacijske pretpostavke i spekulativni izvodi.....	203
Bibliografia	208
1. Nicolò Cusano.....	208
1.1. Primaria.....	208
1. 2. Critica.....	210
2. Karl Jaspers.....	218
2.1. Primaria.....	218
2.2. Critica.....	221

2.3. Abbreviazioni dei riferimenti bibliografici.....	227
Appendice	229
I. <i>Der Spiegel</i> , 26/8/1964, n. 35, pg. 85.....	230
II. <i>Jaspers – Piper Korrespondenz</i>	232
III. Manoscritto e dattiloscritto <i>Was für Cusanus Wahrheit ist?</i>	268
IV. Documenti amministrativi.....	274

Presentazioni biografiche¹

¹ Sezione introdotta secondo le disposizioni di stesura della dissertazione dottorale della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Zagabria.

PAVAO ŽITKO, candidato

e-mail: pavao.zitko@studenti.unipg.it
tel. +39 331 383 25 70

Dottorando presso l'Università degli Studi di Perugia in *co-tutela* di tesi con l'Università di Zagabria; 2012 – Laurea specialistica in *Filosofia e forme del Sapere* presso l'Università degli Studi di Pisa, titolo tesi: *Il linguaggio della pittura ermeneutica e la 'Chiffer' di Karl Jaspers*, voto: 110 *cum laude*; nello stesso anno conseguito il *Master in Relazioni pubbliche e comunicazione* presso l'Università Internazionale di Scienze Sociali, Mantova; 2009 – Laurea triennale in *Filosofia* presso l'Università degli Studi di Pisa, titolo tesi: *'Paralipomena dialectices' di Mattia Flacio Illirico*, voto: 110/110; 2006 – diploma IV. Liceo *Marko Marulić*, Spalato (Croazia); deliberato dall'esame finale con l'esito automatico del voto più alto (5) in base al percorso scolastico svolto.

Nel 2011 membro ufficiale della Commissione dell'esame d'ammissione dell'Accademia navale di Livorno; dal 2013 cultore di materia per la cattedra di filosofia teoretica, classe prof. Marco Moschini, Università di Perugia; collaboratore di cattedra di lingua e letteratura anglosassone dal 2015, classe prof. Alessandro Clericuzio, UniPg; membro del comitato editoriale de *La Nottola di Minerva – Rivista di Filosofia*, Centro Culturale Leone XIII, membro della *Società croata 'Karl Jaspers'* dal 2012, nel 2014 nominato rappresentante ufficiale per i rapporti internazionali della stessa (Kligenthal, 2014; Napoli 2015).

Il campo di ricerca riguarda principalmente il settore scientifico disciplinare di filosofia teoretica (*Karl Jaspers e la prova ontologica dell'esistenza di Dio in*

Sant'Anselmo, 2012; *Karl Jaspers i sv. Anselmo Cantemburyski*, 2013) in continuo dialogo con altri campi scientifico disciplinari (*Politika, identitet, tradicija*, in corso di pub., *Essenza teoretica della disciplina pratica*, 2015) e con particolare attenzione ai presupposti teoretici dell'ontologia critica (traduzione croata dell'opera di P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia; Karl Jaspers e Teodorico Moretti-Costanzi* 2012, 2015). La scelta tematica dei seminari svolti presso l'Unipg (*Introduzione al pensiero di Emerson*, 2015; *L'assurdo in Albert Camus*, 2015; *Introduzione all'Ontologia I, II, III*, 2016; *Emily Dickinson. Philosophical Presuppositions*, 2016; *Metaphysical poetry of Emily Dickinson*), riflette la costruttività del dialogo con diversi campi del sapere scientifico, in riferimento anche ad alcune pubblicazioni da intendere come risultato dell'interdisciplinarietà dell'approccio filosofico (*Filosofia e scienza nella psicologia di Karl Jaspers*, 2012; *Stota godišnjica prve publikacije 'Opće psihopatologije' Karla Jaspersa*, 2013).

Prof. MARCO MOSCHINI, tutor presso l'Università degli Studi di Perugia

Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione
Università degli Studi di Perugia
Piazza Ermini, 1
06123 Perugia (PG)
tel. 0755854929
e-mail: marco.moschini@unipg.it

Professore associato presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell'Università degli Studi di Perugia. Titolare di cattedra in *Forme e tradizioni della filosofia, Teoria del soggetto e dell'alterità* settore scientifico disciplinare M-FIL/01 e *Storia della filosofia moderna*. Allievo diretto di T. Moretti-Costanzi e E. Mirri, si specializza sul pensiero teoretico di Nicolò Cusano (*Cusano nel Tempo. Letture ed interpretazioni*, Armando Roma 2000; *Il principio e la figura. Ontologia e dialettica in Nicolò Cusano*, Carabba, Lanciano 2009) e sulla dialettica ontologica in G. W. F. Hegel con particolare enfasi sulle proposte ontologiche degli idealisti italiani (*Introduzione alla Logica di Hegel* di Augusto Vera, ed., 2004; *Il pensare e la realtà. Cusano e Hegel*, 2012; *Un dibattito etico nella cultura ottocentesca. Pietro Ellero critico di Augusto Vera*, 2015) in conformità e in continuo dialogo con i principi teoretici dell'ontologismo critico italiano (*La filosofia tra riflessione ontologica e il suo dispiegarsi storico*, 2015; *La cristità in Teodorico Moretti-Costanzi*, 2015; *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, 2014; *Ascesi della mente e recupero del mondo nell'ontocoscienzialismo*, 2013).

Particolarmente attento alla ricerca filosofica nel campo dell'educazione (F. Falcinelli, Moschini M. (eds.), *Educare alla prossimità*, 2016; M. Moschini, *Educare alla pienezza della vita*, in *Progettazione, Gestione e Coordinamento dell'Oratorio. L'esperienza di elaborazione di un modello socio-educativo*, F. Falcinelli e M. Moschini (eds.), 2016), Moschini è anche il membro fondatore della Società cusaniana in Italia, membro del comitato direttivo della *Moretti Costanzi's Advanced Philosophical Studies Foundation*, direttore della rivista scientifica *La Nottola di Minerva* e membro del comitato scientifico de *Il Pensare - rivista di Filosofia*, co-direttore della collana *Cultura dell'anima* presso il Carabba Editore, Lanciano; incaricato alla gestione e conservazione della biblioteca della Fondazione Moretti-Costanzi; *lecturer* al National School ANSPI of Education and Training (Roma), docente presso International Summer School of Higher Education in Philosophy (in collaborazione con l'Università di Sassari) e *visiting professor* presso l'Università Nazionale in Paraguay, Università di Vienna, Università di Zagabria e l'Università di Praga. Membro del collegio docenti della Scuola di Dottorato dell'Università degli Studi di Perugia e dell'Università Cattolica di Toulouse, Francia; coordinatore Erasmus, vice-decano per i rapporti di internazionalizzazione del Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione; direttore del Corso di Perfezionamento in Progettazione, Gestione e Coordinamento dell'Oratorio dell'Unipg.

Prof. LINO VELJAK, tutor presso l'Università di Zagabria²

Odsjek za Filozofiju
Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu,
Ivana Lučića 3,
10000 Zagreb
tel. 6120-081
e-mail: lveljak@ffzg.hr

Professore ordinario presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Zagabria, settore disciplinare Ontologia, Filosofia della storia e Antropologia filosofica. Titolare di cattedra in *Ontologija, Filozofija povijesti – Uvod u filozofiju povijesti i Filozofija uma*, corso di studi in *Filosofia* presso l'UniZg. Preside del Dipartimento di Filosofia nell'anno acc. 1982/83, poi dal 1992 al 1994, e dal 2006 al 2010, dopodiché vice-preside; dal 2001 al 2008 docente di filosofia presso il Dipartimento di Filosofia della Facoltà di Lettere, Università di Fiume e dal 2005 al 2009 presso l'Università di Spalato, dopodiché insegna anche presso l'Università di Zara per due anni. Dal 1976 assistente presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Zagabria e dal 1979 presso la Cattedra di Filosofia teoretica della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'UniZg; professore associato dal 1990 e professore ordinario dal 2002 presso l'omonima Facoltà.

La ricerca è particolarmente incentrata sull'analisi teoretica delle categorie storiche (*Od ontologije do filozofije povijesti*, 2004; *Prilozi kritici lažnih alternativa*, 2010; *Filozofija prakse Antonija Gramsciija*, 1983; *Horizont metafizike*, 1988; *Raspuća epohe*, 1990) e filosofico-antropologiche (*Čovjek kao metafizička utvara*, 2008; *Metafizički temelji politika identiteta*, 2014), con forte sottolineatura della pertinenza

² Fonte principale: <http://www.ffzg.unizg.hr/filoz/nastavnici/lino-veljak/>

del discorso metafisico all'ambito disciplinare della filosofia della conoscenza (*Principi ontologije i pitanje o primatu ontologije nad logikom i gnoseologijom*, 2011, *Ontologija i metafizika*, 2013; *Einsteinova specijalna teorija relativnosti i aktualni prijepori u filozofiji*, 2006). Titolare di numerosi progetti di ricerca, membro del Comitato direttivo della Società Croata di Filosofia; dal 2009 al 2011 presidente della stessa; dal 2005 coordinatore del corso di Dottorato in *Filosofia* presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Zagabria.

Introduzione

Il presente lavoro di ricerca, ideato e svolto con l'intenzione di contribuire all'approfondimento di alcuni aspetti specifici del pensiero speculativo di Karl Jaspers, rientra nella cornice tematica della metafisica contemporanea con particolare attenzione alle sue radici storicamente comprovate nel dialogo con i grandi filosofi del passato. La figura che maggiormente si è distinta nell'insieme delle più rilevanti riflessioni teoretiche per la formazione dei presupposti interpretativi della filosofia dell'esistenza di stampo jaspersiano è stata quella del cardinale Nicolò Cusano. L'esercizio concreto della vita pratica in forma di alti incarichi diplomatici ed istituzionali, unito, a sua volta, ad un costante prendersi cura dello spirito dedito alla vocazione sacerdotale e sostenuto da un'instancabile ricerca ed un rigoroso studio delle fonti, fece della vita di Cusano – da quanto sostenuto da Jaspers - un caso unico nella storia del pensiero filosofico.

Nel vasto ambito degli studi jaspersiani si segnano, tuttavia, soltanto due brevi studi critici sulla presenza della speculazione cusaniiana nell'insieme complessivo del suo filosofare; l'urgenza del primo - R. Wisser, «Nikolaus Cusanus im 'lebendigen Spiegel' der Philosophie von Karl Jaspers»¹, si è dimostrata necessaria subito dopo la pubblicazione della monografia K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus* (1964)², di fronte alle critiche mosse all'oldenburghese sul carattere stesso dello scritto che non seguiva una linea rigorosamente filologica né tantomeno cronologicamente esaustiva, poiché rappresentava un tentativo di attualizzazione del pensiero del Cardinale secondo le

¹ In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 19 (1965), 3, pp. 528-540.

² Piper Verlag, München; trad. it. «Cusano» ne *I grandi filosofi*, op. cit., pp. 845 – 1036., da ora in poi abbreviato come *Nik.Cus.*

esigenze dell'epoca a Jaspers contemporanea e in funzione di una sua rivalutazione in conformità con il contenuto universalmente valido dell'ontologia ivi proposta. «Nessuno è a tal punto oggettivo di fronte al testo che suscita in egli un elevato interesse da evitare totalmente il pericolo di essere travolto dal suo messaggio o dal percepire il suo autore con una certa ed intima simpatia, all'infuori di un rigore tecnico-analitico»³ - afferma Wisser.

A distanza di quarant'anni e in conformità con la tesi sostenuta da Wisser sul carattere a-polemico della teoresi jaspersiana a favore di un'aperta e fruttuosa comunicazione con l'altro da sé storicamente determinato, si segna una seconda pubblicazione sul tema: Bocken, I., «Der Kampf um Kommunikation. Karl Jaspers' existentielle Cusanus-Lektüre», (2005)⁴. L'autore definisce lo sforzo jaspersiano come un 'comprendere' (*Vergegenwärtigen*), 'appropriarsi' (*Aneignen*) e 'comunicare' (*Kommunizieren*)⁵ in ordine dei quesiti e dei problemi sollevati dal moderno in cui Cusano rimane un valido punto di riferimento se adeguatamente letto nella complessità del suo pensiero, contestualmente e dottrinalmente circoscritto.

«Anche se rimane in parte vero che il lavoro di Jaspers si presenta come un'esperienza di lettura forse troppo di parte, rivelando più di Jaspers che di Cusano, occorre notare che nella monografia del 1964 l'autore mette in atto una lettura ermeneutica, omessa in molti lavori focalizzati sull'elemento storico. [...] La questione del come un autore medievale sulla soglia del moderno sia stato assorbito da uno dei rappresentanti più significativi della filosofia dell'esistenza, non trova un'adeguata risposta se non si prendono in considerazione questi presupposti»⁶.

³ R. WISSER, «Nikolaus Cusanus im 'lebendigen Spiegel' der Philosophie von Karl Jaspers», cit., p. 3.

⁴ In *Cusanus-Rezeption in der Philosophie der 20. Jahrhunderts*, K. REINHARDT (ed.), Regensburg, pp. 51-65.

⁵ *Ivi.*, 52.

⁶ *Ivi.*, 53.

L'effettiva inesistenza di altra letteratura critica sull'argomento, congiunta all'attualità del pensare cusano, ha legittimato l'iniziale intenzione di mettere in atto una ricerca su questo specifico tema, svolta presso l'Università degli Studi di Perugia in *co-tutela* di tesi con l'Università di Zagabria. A questi due motivi si aggiunge anche un'altro elemento di natura marcatamente teoretica che rende lo studio dell'opera di Cusano ancor più pertinente all'analisi della teoresi jaspersiana: essendo Cusano da Jaspers definito un grande metafisico, la sua sempre più evidente presenza nei testi con cui venne affermato lo sfondo metafisico dell'*Existenzphilosophie* funge da prova della progressiva affermazione dell'ontologia in oldenburghese.

Inizialmente formatosi nel settore disciplinare della scienza medica, in Jaspers si nota un crescente interesse nei confronti di ciò che supera i limiti di una logica applicata e tecnicamente esercitata nella prassi del suo campo di specifica conoscenza sull'umano. Questa osservazione introduce la problematica del primo capitolo del presente lavoro, dove si tenta di dimostrare una certa costanza in quell'aprirsi jaspersiano alle tematiche ontologiche, attraverso l'analisi delle sue maggiori opere in ordine cronologico delle loro corrispettive pubblicazioni. Attraverso l'esame dei momenti biografici più significativi e documentati dallo stesso Autore nel corso della sua vita, si sono create delle condizioni per un'adeguato inserimento della figura di Cusano nella costante crescita filosofica del Nostro. Uno dei punti cruciali del presente lavoro diviene così una decisa sottolineatura di questa progressività in ordine di un retto intendimento dei motivi per cui la presenza dell'opera di Cusano funge da indicatore dell'*escalation* metafisica del pensare jaspersiano.

Nell'esposizione autobiografica dell'oldenburghese, dettagliatamente esaminata

nel primo capitolo del presente lavoro, si nota un'analogia tra la richiesta di accostare al esercizio della vita pratica una crescita spirituale in forme di una contemplazione auto-chiarificantesi del singolo pensante, da una parte, ed il medesimo imperativo di vita nella biografia di Cusano, dall'altra. La verifica di questo criterio adoperato da Jaspers nella sua analisi della produzione filosofica del Cardinale costituisce l'argomento centrale del secondo capitolo. A differenza di Jaspers che progressivamente introduce l'elemento ontologico nel suo pensare, in Cusano si nota una matura espressione metafisica sin dalle prime opere da egli scritte, in un ordine cronologico che dimostra subito una piena consapevolezza della derivazione metafisica della nozione di esistenza, in vista del Principio primo quale condizione necessaria di ogni considerazione speculativamente valida sul creato. L'esame cronologico della sua vita ha dunque come scopo non quello di isolare i singoli periodi del suo filosofico produrre in una successione lineare del vissuto personale dell'autore, bensì l'intenzione rimane quella di verificare il criterio con cui Jaspers valuta l'opera del Cardinale in un continuo confronto con il suo personale vivere esistenzialmente consapevole.

Il terzo capitolo del presente lavoro contiene una trascrizione in lingua tedesca, una traduzione in lingua italiana ed un'analisi dettagliata delle cinque pagine inedite del manoscritto e dattiloscritto della monografia del '64, ritrovate durante il mio soggiorno di ricerca presso il *Deutsches Literaturs Archiv* a Marbach in quanto parte integrante del mio percorso dottorale. Questo inedito, di cui la fotocopia si trova in appendice, risulta significativo poiché da esso emerge l'intenzione da parte di Jaspers di offrire una sintesi del problema del 'vero' in Cusano, ritenuto dal Nostro il concetto fondamentale del pensare speculativo, se si prende in considerazione la sua monumentale opera *Von der*

Wahreheit (1947)⁷ dedicata a questa nozione teoretica. La delucidazione delle ragioni dell'esclusione di queste poche, ma rilevanti pagine, costituisce uno dei contributi più significativi del presente lavoro, ai quali si aggiunge un esame dettagliato della corrispondenza Jaspers-Piper e la conseguente traduzione delle parti più rilevanti di queste lettere ai fini di un definitivo chiarimento dei motivi per cui la monografia su Cusano subì una tarda pubblicazione e venne esclusa dal volume *Die grossen Philosophen* (1957)⁸, anche se arrivò ad essere, nel corso della stesura, la parte più consistente e più ampia di quest'ultimo.

⁷ Piper, München., trad. it. *Della Verità*, D. D'ANGELO (ed.), Bompiani, Milano 2015., da ora in poi *V.d.W.47*.

⁸ Piper, München; trad. it. *I grandi filosofi*, F. COSTA (ed.), Longanesi, Milano 1973., abbreviato qui come *D.G.Phil.*

1. Presupposti interpretativi della speculazione jaspersiana. Progressiva affermazione delle posizioni metafisiche

1.1. Considerazioni preliminari sullo sviluppo del pensiero jaspersiano

Dalla riflessione autobiografica di Jaspers emergono con chiarezza le precise linee guida della sua produzione filosofica assieme ad alcuni momenti della sua speculazione che si rivelano determinanti nel contesto della sua *theoresi*. La possibilità di una presentazione schematica della sua opera scaturisce dalla persistenza del suo interrogarsi filosofico nell'autoriflessione retrospettiva sul proprio vissuto personale al quale egli stesso attribuisce il ruolo del condizionamento sostanziale per lo sviluppo della sua ricerca. La sistematicità della sua esposizione risulta indispensabile per un'adeguata comprensione del suo pensare poiché il rigore espositivo che determina la sua scrittura non differisce dalla disciplina del suo pensare. Jaspers giustifica l'esigenza di un sistematico procedere del pensiero in quanto ritiene che l'esposizione filosofica necessita un metodico adattamento della riflessione ad una consapevole lettura del reale sulla via di ciò che non si presta in maniera esaustiva ad alcun metodo, giacché trascende il campo della sua legittima applicazione.

Il rigore metodico del pensare jaspersiano che si manifesta nell'esposizione schematica dei contenuti della sua speculazione non arriva mai a costituire un sistema perché quest'ultimo – secondo quanto ritenuto dall'Autore - chiude l'argomento della riflessione filosofica in un insieme espositivo che si pronuncia in modo definitivo su ciò che supera il contenuto della sua comprensione. La ricerca dell'ordine, per cui la riflessione di Jaspers risulta coesa nell'insieme espositivo della sua *theoresi*, funge da denominatore comune della sua vita e del suo pensare; il rigore che Jaspers dimostra con la presentazione dettagliata della sua speculazione riflette perciò la natura stessa del

suo filosofare che si presenta costante nello sviluppo della sua argomentazione e finalizzato al riconoscimento dei limiti che un rigore sistematico riscontra nell'insieme complessivo del pensare umano.

Jaspers sottopone l'organizzazione del proprio lavoro, assieme alle modalità del suo personale cammino esistenziale e filosofico, al potere ordinante delle forme sistematiche, dotate di una loro logica interna che si rivela compatibile con il procedere intellettuale della comprensione del reale. La demarcazione jaspersiana del limite induce al riconoscimento di un necessario procedere per gradi laddove la comprensione richiede una coerenza interna che soltanto si rafforza e non si dissolve nel rinvio all'ulteriorità dell'argomento trattato; la forma, per essere propriamente tale, esprime il suo costitutivo riferirsi al contenuto di cui essa si presenta come forma e dunque all'altro da sé che la condiziona - rendendola al contempo possibile.

La specificità dell'organizzazione schematica del lavoro e di una disciplinata e dettagliata esposizione della dottrina risiede in Jaspers nella relazionalità che si addice all'essenza stessa di un pensare rigoroso in forme sistematiche del dato; la forma è sempre una forma 'di' e questo rimando giustifica il campo semantico di una legittima applicazione del metodo, ma rinvia anche a ciò di cui questa demarcazione si fa limite. «L'ordine della trattazione non può essere al contempo anche il sistema della cosa che sta a tema: ciò sarebbe possibile solo nel caso di un tutto concluso» - afferma l'Autore: «Bisogna scegliere l'ordine della trattazione in modo tale che esso lasci emergere con chiarezza l'apertura più grande, la pluridimensionalità e semplicità della questione

trattata in uno sguardo sinottico approfondito»⁹. L'insieme ordinato e coerente del pensare jaspersiano riflette dunque il legame interno che caratterizza il relazionarsi reciproco delle singole unità di senso, ma nel loro insieme esse indicano l'ulteriore orizzonte di senso che non soggiace al potere categoriale dell'intelletto e perciò trascende ogni possibilità di una sua adeguata tematizzazione ordinante. La consapevolezza di questo limite conduce all'apertura più grade di cui parla Jaspers, consapevole perciò di poter offrire una sistematica del pensare, senza con ciò edificare un sistema del pensato.

L'ordine è dunque da intendere come strumento (*Werkzeug*), via (*Weg*) o schema (*Schema*¹⁰) di un filosofare che si rifiuta di appropiarsi l'argomento della propria riflessione in modo tale da volerlo inglobare in una struttura espositiva totalizzante. La consapevolezza dei limiti infrange in Jaspers l'universale validità di qualsiasi sistema e conduce all'apertura del rinvio a ciò di cui esso non si pone come sistema. Per questo motivo l'ordine risulta indispensabile ai fini del percorso inteso come graduale presa di coscienza dell'apertura ad altro da sé in ogni unità di senso che si presenta tale nella forma logica di un pensare intellettuale. Dal momento in cui l'apertura che si trova agli estremi di ogni struttura gerarchica dell'intendere non risulta immediatamente evidente, bensì soltanto dopo una graduale riconquista degli orizzonti sempre ulteriori del conoscere, la riflessione filosofica arriva a profilarsi come un percorso 'verso' e 'oltre' quest'apertura e diviene perciò in Jaspers identificabile con un progressivo divenire consapevoli della natura stessa del pensare filosofico.

⁹ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947., trad. it. *Della Verità*, D. D'ANGELO (ed.), Bompiani, Milano 2015., p. 26/57, da ora in poi citato come *V.d.W.*⁴⁷.

¹⁰ Cfr. *Ivi.*, 42/89.

Due sono i momenti che nel complesso della riflessione jaspersiana fungono da conferma di quanto affermato poiché in essi Jaspers unisce l'esposizione sulle esperienze personali di vita che hanno esercitato un'influenza significativa sulla formazione delle sue posizioni speculative con una consistente analisi critica dei postulati teoretici del suo pensiero in uno sguardo retrospettivo sul percorso del suo filosofare e sulle possibili influenze inerenti alla determinazione dei suoi futuri sviluppi.

La pubblicazione del breve scritto *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*¹¹ (1941) costituisce un primo momento in cui Jaspers unisce l'esposizione

¹¹ K. JASPERS, «La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale» in *Logos*, XXIV, 3, 1941, p. 227 – 260.

teoretica sull'*Existenzphilosophie*¹² ai ricordi del proprio passato personale. Le ragioni per cui questo testo è stato pubblicato per la prima volta in lingua italiana si deducono dalla prima nota, riportata dallo stesso Jaspers a piè di pagina iniziale di questo articolo:

«Lo studente italiano Renato De Rosa, per la sua raccolta di traduzioni dai miei scritti, mi aveva gentilmente invitato a scrivere un'introduzione nella quale dicessi in che modo sono venuto alla filosofia e che cosa in essa voglio. Ringrazio il prof. Aliotta per aver voluto questa mia introduzione nel Logos»¹³,

e dalla nota conclusiva inserita nel testo dal curatore dell'apparato critico dell'articolo

Aliotta per offrire una maggiore comprensione dell'autore ivi presentato:

¹² Nel suo breve scritto, dal titolo «Was ist Existentialismus?», in *Schweizer Illustrierte Zeitung*, 40, n. XVIII, 1951, pp.15-26, successivamente ripubblicato in K. JASPERS, *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Piper, München 1968., Jaspers definisce la propria riflessione filosofica come speculazione sull'esistenza e riconosce in quest'ultima il carattere relazionale che presuppone un'originaria appartenenza ad altro da sé; ciò che esiste, – 'sta' (*sistere*) in ciò 'da' (*ex*) cui esso stesso proviene. Jaspers pone così al centro della sua *theoresi* l'incognita filosofica dell'incondizionato al quale l'esistenza – in quanto argomento della riflessione filosofica – rimane costitutivamente legata. Dalla riflessione sull'origine del molteplice presentarsi del mondo, e perciò dagli interrogativi quali «che cos'è l'essere? - perché esiste qualcosa, perché non esiste il nulla? - chi sono io? - che cosa voglio propriamente?» (*Phil. Ib*, 1/15.), Jaspers deduce l'evidenza di un'ulteriore situarsi del pensante rispetto all'inizio originario del suo possibile presentarsi in quanto esistenza; «se mi pongo simili domande» - afferma l'Autore - «non sono in un inizio originario, ma in una situazione in cui mi trovo proveniente da un passato» (*Ibidem*). L'"uscire fuori" dell'esistenza, in quanto *sub-sistere* del pensante, segna perciò la nascita dell'eterogeneo esperenziale e rende possibile la comprensione stessa dell'ente in vista del suo significato originario, motivo per cui l'*Existenzphilosophie* problematizza ciò che oltrepassa il dominio di una possibile comprensione.

v. K. JASPERS, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937*, De Gruyter, Berlin 1938; trad. it., *La filosofia dell'esistenza*, O. ABATE (ed.), Bompiani, Milano 1940; pubbl. succ. G. PENZO (ed.), Laterza, Roma-Bari 1995.; H. ARENDT, *Was ist Existenzphilosophie?*, in *Ibidem, Sechs Essays*, L. Schneider, Heidelberg 1948, pp. 48-80; trad. it., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, S. MALETTA (ed.), Jaca Book, Milano 1995, pp. 45-79.; T. SEIBERT, *Existenzphilosophie*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1997.; G. KRANZLIN, *Existenzphilosophie und Panhumanismus*, A. Hain, Meisenheim am Glam 1950.; O. F. BOLLNOW, *Existenzphilosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1949.; *Existenzphilosophie und Pädagogik: Versuch über unstetige Formen der Erziehung*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1965.; H. FAHRENBACH, *Existenzphilosophie und Ethik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970.; F. ZIMMERMANN, *Einführung in die Existenzphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.; J. PFEIFFER, *Existenzphilosophie: eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Felix Meiner, Leipzig, Hamburg 1949., Berlin 1966.; W. JANKE, *Existenzphilosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1982; J. HESSEN, *Existenzphilosophie: Grundlinien einer Philosophie des menschlichen Daseins*, H. von Chamier, Essen 1947.; G. LEO, *Existenzphilosophie: Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre. Dialog der Positionen*, Herold, Wien, 1968.; M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg 1964.; *Existenzphilosophie: von der metaphysik zur metahistorik*, K. Alber, Freiburg, München 1986.; F.W. VEAUTHIER, «Karl Jaspers-Martin Heidegger: Zur Ambivalenz der Existenzphilosophie», in *Karl Jaspers zu Ehren. Symposium aus Anlass seines 100. Geburtstags*, Winter, Heidelberg 1986.; M. REDING, *Die Existenzphilosophie: Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht*, L. Schwann, Düsseldorf 1949.

¹³ *Ivi.*, 227. La nota è stata rimossa nelle edizioni successive del testo, poiché essenzialmente riferita soltanto all'occasione di pubblicare presso la rivista *Logos* e dunque non risulta presente neanche nel riferimento bibliografico qui utilizzato *Ü.m.Phil.*

“Dobbiamo esser grati al collega Jaspers di aver offerto ai lettori della nostra Rivista, questa viva espressione della sua anima che non s'inquieta in un chiuso sistema, ma sente e fa sentire il tormento dei problemi¹⁴.

I motivi che riporta Jaspers nella prima nota, assieme al ringraziamento di Aliotta dal quale si evince la finalità dello scritto, vale a dire il suo essere destinato alla diffusione del pensiero jaspersiano e in questo specifico caso alla presentazione dello stesso ad un pubblico più vasto, risultano significativi per stabilire un nesso causale tra le motivazioni dell'Autore e l'effettiva decisione di pubblicare il testo in lingua italiana.

Questa prima pubblicazione è una traduzione parziale del contributo originariamente scritto, ma non pubblicato in lingua tedesca *Über meine Philosophie*, anche se già nell'immediato dopoguerra e sempre a cura di De Rosa, la traduzione integrale del testo è stata inclusa nella raccolta dei diversi brani rappresentativi del filosofare jaspersiano, dal titolo *La mia filosofia*¹⁵, questa volta però con un'introduzione di N. Bobbio che definisce questo lavoro «un'autobiografia spirituale e un'introduzione ad una comprensione più profonda di un pensiero così arduo da sembrare talora esoterico»¹⁶.

Anche se il testo presenta delle sezioni più marcatamente espositive dal punto di vista prettamente speculativo¹⁷, l'apertura e la chiusura dello scritto contengono una notevole quantità di spunti biografici che nell'insieme dell'opera arrivano ad essere

¹⁴ Ivi., 259. Le ragioni dell'omissione di questa annotazione di Aliotta nelle edizioni successive del testo risultano analoghe a quelle della nota precedente.

¹⁵ K. JASPERS, *La mia filosofia*, R. DE ROSA (ed.), Torino, Einaudi 1946.

¹⁶ Ivi., IX.

¹⁷ La seconda sezione nell'ordine dell'esposizione dei capitoli, dal titolo «L'assimilazione della tradizione del passato» (*Aneignung der Überlieferung, Ü.m.Phil.*, 35-39/6-12) e la terza «Gli stimoli ai problemi fondamentali» (*Die Antriebe zu den Grundfragen, ivi.*, 39-55/13-36).

implementate in ciò che Jaspers stesso aveva concepito come un sintetico resoconto del proprio pensiero e di ciò che si prospettava essere un suo possibile sviluppo ulteriore.

Soltanto un decennio dopo la prima traduzione italiana vedrà luce la versione tedesca del testo in *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*¹⁸ e poi in *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie* (op. cit.). La cause del divieto di pubblicare l'originale tedesco nel paese nativo dell'Autore a termine della stesura del testo vanno ricercate nell'ostilità che il regime aveva dimostrato nei confronti della sua persona e nella complessa situazione accademica e privata che determinò la sua vita sin dall'inizio degli anni trenta¹⁹. I nuovi percorsi del pensare che in Italia invece si stavano ricercando in quel periodo, in quanto conseguenza di una profonda crisi ideologica e culturale del Paese, avevano già come presupposto una preliminare ricezione del pensiero jaspersiano nella scuola napoletana (accanto a De Rosa e Aliotta, certamente Piovani), ma anche nell'ambiente accademico romano, genovese, torinese e milanese²⁰; questo breve scritto offriva la possibilità di presentare - in forma alquanto sintetica - la vita e il pensiero di un autore che ha sempre preso le distanze da quanto affermato e voluto promuovere dai regimi allora al potere.

18 K. JASPERS, Piper, München 1951.

¹⁹ Ritenuto potenzialmente pericoloso dal regime nazionalsocialista, Jaspers è stato costretto al ritiro dalla vita accademica dell'Università di Heidelberg dal 1937 fino a fine della guerra. Tra i numerosi riferimenti bibliografici pertinenti ad un'esame più dettagliato della vita privata ed intellettuale dell'Autore v. *Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit [Dokumentationsband zur Ausstellung der Univ.-Bibliothek Heidelberg 9-27.08.1983]*, J.-F. LEONHARD (ed.), Heidelberger Verlagsanstalt und Druckerei, Heidelberg 1983.; *Philosophie der Politik. Ein Symposium zum 100. Geburtstag von Karl Jaspers (Wuppertal 1983)*, F. BÖVERSEN (ed.), Gesamthochschule, Wuppertal 1984.; *Jaspers, témoin de son temps. La situation spirituelle à la fin de la République de Weimar*, G. MERLIO (ed.), Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1986.; W. DRESCHER, *Erinnerungen an Karl Jaspers in Heidelberg*, Anton Hain Verlag, Meisenheim am Glan 1975.

²⁰ Per una dettagliata presentazione della ricezione jaspersiana in Italia, con particolare attenzione alle vicende editoriali dello scritto *Über meine Philosophie* v. S. ACHELLA, «Karl Jaspers in Italien vor und nach 1945. Zur Geschichte von Über meine Philosophie», in *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft*", cit., pp. 58-65.

Il secondo momento di cruciale importanza per un'adeguata comprensione della continuità della riflessione jaspersiana costituisce il testo *The Philosophy of Karl Jaspers* (1957)²¹ che nasce in dialogo con lo stesso Autore e in concomitanza con i quattro criteri base della collana *The Library of Living Philosophers*²² secondo cui ciascun volume deve contenere:

- una serie di contributi critici dei maggiori conoscitori del pensiero dell'autore;
- una sua risposta alle obiezioni e alle critiche;
- un'autobiografia o almeno una biografia attendibile e autorizzata;
- una bibliografia dei suoi scritti per fornire uno strumento utile ai fini delle ulteriori ricerche sulla sua opera²³.

Con le problematiche esposte nei ventiquattro saggi critici (Ricoeur, Hersch, Arendt, Knauss, Hartmann etc.) Jaspers si è confrontato in *The Reply to my Critics*²⁴, pubblicata come terza sezione del testo, in successione alle riflessioni speculative riferitegli nella seconda²⁵. Rosmann ha completato la quarta sezione dell'opera con una bibliografia cronologica dell'Autore²⁶, in conformità con quanto richiesto dal quarto

²¹ P. A. SCHILPP (ed.), *The philosophy of Karl Jaspers*, Tudor, New York 1957.

²² *The Library of Living Philosophers* è una collana oggi diretta da R. AUXIER e attualmente appartenente a Southern Illinois University Carbondale. È stata ideata nel 1939 e diretta da P. A. SCHILPP fino al 1981 e dal suo successore L. E. HAHN fino al 2001. Il criterio essenziale per la pubblicazione dei volumi è rimasto invariato nel corso del tempo e richiede un diretto colloquio con i filosofi viventi intorno ai presupposti fondamentali del loro filosofare e dell'influenza del vissuto personale dell'autore sulla formazione del suo pensiero.

²³ Cfr. P. A. SCHILPP (ed.), *The philosophy of Karl Jaspers*, op. cit., p. VII.

²⁴ *Ivi.*, 747-869.

²⁵ *Ivi.*, 95-746., «Descriptive and critical essays on the philosophy of Karl Jaspers».

²⁶ *Ivi.*, 871-886., «Bibliography of the writings of Karl Jaspers to Spring 1957».

criterio della collana, mentre la stesura dell'*Autobiografia filosofica*²⁷ (terzo criterio, prima sezione del testo) è stata richiesta dallo SCHILPP, accettata come proposta e realizzata come parte integrante del volume da parte dello stesso Jaspers²⁸.

A distanza di più di un decennio dalla pubblicazione de *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale* il pensatore di Oldenburg si è soffermato dunque per la seconda volta sull'esposizione autobiografica della propria produzione filosofica in linea con quanto precedentemente seguito nella stesura della prima, vale a dire con la tendenza di implementare il discorso teoretico nel racconto unitario di un personale vivere storico ed esistenziale. L'eshaustività non si pone nemmeno questa volta come criterio di stesura e l'esposizione si limita agli eventi più determinanti della vita che hanno esercitato una certa influenza sulla progressione del suo filosofico produrre²⁹. Lo scritto si presenta dunque come una riflessione sintetica e volutamente non esaustiva del reciproco condizionarsi del pensiero e della concretezza del vissuto esperenziale dell'Autore.

In questi due scritti Jaspers delinea uno schema della propria produzione filosofica in quanto dichiara di aver compiuto, fino agli inizi degli anni trenta, tre opere

²⁷ *Ivi.*, 1-94., «Philosophical Autobiography» da ora in poi *Phil.Aut.*; trad. ted., «Philosophische Autobiographie», in *Karl Jaspers*, P.A. SCHILPP (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1957, pp. 1-80; ripubbl. Piper, München 1977; poi in K. JASPERS, *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, Piper, München 1958, K. JASPERS, *Philosophische Aufsätze*, Fischer-Bücherei, Frankfurt a.M.-Hamburg 1967 e in K. JASPERS, H. ARENDT, *Mitverantwortlich. Ein philosophisch-politisches Lesebuch*, Mohn, Gütersloh 1968, trad. it. *Autobiografia filosofica*, E. POCAR (ed.), Morano, Napoli 1969.

²⁸ Cfr. *Phil.Aut.*, 5., dove Jaspers scrive: «La richiesta mi è sembrata opportuna e in ogni caso appropriata per una persona della mia età. Infatti, tutta la filosofia, in quanto attività spirituale umana, si trova condizionata come dal punto di vista tematico così anche nelle sue origini dalla vita della persona che filosofa».

²⁹ Cfr. *Ibidem*, «Anche se non vi è nulla nella realtà della vita quotidiana che non potrebbe essere, in qualche modo, sottoposto alla riflessione filosofica limiterò la mia relazione a quei fatti che si sono rivelati direttamente rilevanti per i miei scritti e anche nei confronti di questi ultimi, farò una selezione».

sistematiche (*Psicopatologia generale* (1913), *Psicologia delle filosofie intese come visioni del mondo* (1919) e *Filosofia* (1932))³⁰ che si presentano esaustive soltanto dal punto di vista dell'esposizione dettagliata dei metodi da applicare nella ricerca sugli argomenti e alla conclusione delle quali il percorso tematico del suo pensiero subisce un duplice, ma nel suo insieme unitario indirizzamento tematico. Nello scritto *La mia filosofia* egli stesso dichiara di essersi dedicato, ormai da qualche anno, o più precisamente dall'uscita della terza opera sistematica - il che coincide con il 1932 -, alla realizzazione dei due progetti che si prospettavano essere l'opera conclusiva (*abschließendes Lebenswerk*) della sua produzione filosofica: *Logica filosofica* e *Storia universale della filosofia*³¹.

Un progetto sulla *Logica filosofica* si è fatto urgente dopo la conclusione della terza ed ultima opera sistematica poiché alcuni principi ormai diventati saldi del filosofare jaspersiano, tra i quali, per la pertinenza alla presente esposizione, sottolineo: il rifiuto di un metodo universalmente applicabile ad ogni argomento della speculazione e l'opposizione al procedere logico nella sfera del filosofico, potevano indurre alla convinzione che il sapere speculativo nel suo insieme soggiaccia ai criteri di arbitraria importanza e perciò diventi esso stesso contingente nel suo affermarsi, mentre l'intenzione di presentare l'intera storia della filosofia come un fenomeno unico del pensare umano fungeva da presupposto del progetto sulla storia universale della

³⁰ K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologe*, Springer, Heidelberg-Berlin 1913; *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919; *Philosophie*, Springer, Berlin 1932. Più in dettaglio a partire dalla seguente sezione del presente lavoro.

³¹ Cfr. *Ü.m.Phil.*, 56/39., «Da allora mi sono dedicato a due lavori, che mi sembrano l'opera conclusiva della mia vita. Per entrambi fui e sono tuttora all'opera».

filosofia.

Un importante delucidazione programmatica che Jaspers riporta nello scritto del 1941 e che risulta pertinente alla natura di questi due progetti è l'indubbia conferma del reciproco condizionarsi di entrambi gli indirizzi che nell'insieme costituiscono un'unità nel dispiegarsi complessivo del pensare filosofico. «La *Logica filosofica* e la *Storia universale della filosofia* si completano scambievolmente» - afferma Jaspers. «L'una non può essere compresa senza l'altra. Ciò che nella prima delle due opere viene sviluppato come mondo del pensiero, nella seconda viene presentato e fatto conoscere storicamente come realtà del pensare»³².

A differenza de *La mia filosofia* dove i riferimenti alle tre opere sistematiche e ai due progetti ai quali Jaspers si stava dedicando ormai da qualche anno rimangono molto approssimativi e piuttosto sintetici, la conferma di quanto esposto in questo testo si ritrova nella molto più ampia, anche se pur sempre sinottica pubblicazione di Schilpp del 1957. Occorre, perciò, esaminare più a fondo alcune considerazioni contenute in questi due scritti poiché da quanto emerge da queste due autobiografie intellettuali risulta che nei primi anni del suo progressivo isolamento accademico, vale a dire a partire dagli inizi degli anni trenta, Jaspers aveva già tracciato il percorso tematico e argomentativo da seguire nel progressivo sviluppo teoretico del suo pensiero. Dall'analisi emergerà una chiara delineazione dello sviluppo del pensiero jaspersiano che permetterà un chiaro collocamento tematico e teoretico della sua riflessione su Cusano in piena sintonia con quanto dichiarato dallo stesso Autore in questi due momenti autobiografici.

³² *Ivi.*, 57/39-40.

1.1.1. Fino agli inizi degli anni '30. Tre opere sistematiche

I. *Psicopatologia generale* e l'esposizione sistematica dei metodi di ricerca

La prima opera sistematica a cui Jaspers fa riferimento nello scritto del '41 è la *Psicopatologia generale* che al momento della pubblicazione de *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale* aveva già raggiunto la sua terza edizione³³. Tuttavia, questo studio complessivo sui metodi da applicare nell'analisi della vita psichica ha subito notevoli modifiche soltanto nella quarta edizione³⁴ dell'opera che si discosta perciò dalle prime tre in quanto contiene una notevole quantità di considerazioni più prettamente teoretiche dovute all'ampliamento di ricerca filosofica ed esistenziale nei quasi due decenni trascorsi dalla prima edizione³⁵.

³³ K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologe*, op. cit., 1913. (I. ed.); il titolo rimane integro anche nelle due edizioni successive, sempre per conto di Springer Verlag, Heidelberg-Berlin, 1920 e 1923. La traduzione italiana (*Psicopatologia generale*, R. PRIORI (ed.), Il pensiero scientifico, Roma 1964) è stata, invece, condotta sulla settima edizione dell'opera del 1959.

³⁴ K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Heidelberg-Berlin, 1946.

³⁵ Ai fini dell'analisi del progressivo sviluppo della *theoresi* jaspersiana, occorre notare l'importanza della presenza, seppur minoritaria, delle prime tracce della riflessione filosofica anche nelle prime tre edizioni dell'opera. Nella prefazione della prima edizione, Jaspers esplicita il carattere scientifico dell'opera e mette in evidenza l'intenzione di offrire al lettore una panoramica dei percorsi empirici nella scienza psicopatologica. L'unico riferimento al sapere filosofico risulta essere presente nella seconda sezione (*Philosophische Vorurteile*) dell'Introduzione («Einführung. Die Vorurteile in der Psychopathologie», in *Allgemeine Psychopathologie* (I. ed.), op. cit., pp. 8-12).

Per quanto riguarda la seconda edizione dell'opera, Jaspers è rimasto fedele alle intenzioni di offrire uno strumento utile per un corretto svolgimento della prassi medica. Tuttavia, nelle modifiche riportate nel testo, già a partire da questa seconda edizione si nota una particolare attenzione alle imprecisioni nei processi di cura e all'impossibilità di una loro comprensione esaustiva. I limiti del sapere scientifico cominciano dunque a non essere più definiti in negativo, ma visti come elementi a cui prestare particolare attenzione nell'approccio pratico di cura.

La terza edizione, distante di soli due anni dall'edizione precedente, rimane compatibile con le prime due edizioni per il suo carattere scientifico e per le intenzioni metodologiche che sono rimaste invariate; si nota, però, già dalla prefazione - conclusa nel novembre del 1922 - una costante e crescente insistenza sulla necessità di preservare l'argomento dell'analisi empirica da un'approccio totalizzante e omnicomprensivo.

In contemporanea con la pubblicazione de *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, Jaspers ha ricevuto la proposta dell'editore *Springer* di ripubblicare il testo di *Psicopatologia generale* in una nuova (quarta) edizione e poco tempo dopo ha effettivamente avuto inizio una completa revisione dell'opera, terminata un anno più tardi, nel luglio del '42. Tuttavia, a causa del divieto imposto dal regime, l'opera è stata pubblicata soltanto nel '46. Questo significa che i riferimenti a quest'ultima, all'interno de *La mia filosofia*, non riguardano ancora l'effettiva implementazione dei principi speculativi nel discorso prettamente scientifico della psicopatologia medica, ma rimangono comunque riconosciuti nell'insieme del filosofare jaspersiano per la loro sistematicità metodologica.

Dall'esame comparativo della quarta edizione con le tre edizioni successive ('48, '53, '59)³⁶ emerge che il testo del '46 è stato ogni volta riproposto nella sua integrità sistematica. Per questo motivo, le complessive sette edizioni dell'opera si possono suddividere schematicamente in due gruppi: il primo è composto dalle prime tre edizioni, marcatamente diverse tra di loro, ma senza una sottolineatura chiara degli elementi teoretici nella prassi medica, mentre il secondo gruppo include la quarta edizione e le successive tre ristampe contenenti una sesta ed ultima parte dedicata alle considerazioni filosofiche sull'essere umano dal punto di vista del suo insieme mai del

³⁶ K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, V. unveränderte Auf., Berlin und Heidelberg, Springer, 1948.; VI. unveränderte Auf., Springer, Berlin [etc.], 1953.; VII. Auflage, ivi., 1959.

tutto analizzabile per mezzo dell'approccio analitico della scienza medica³⁷.

Soltanto al primo gruppo Jaspers fa riferimento quando nel '41 nella sua autobiografia intellettuale definisce la *Psicopatologia generale* un'opera sistematica e un primo tentativo di esprimere la necessità logica laddove la metodologia, per essere propriamente adeguata alla natura dell'argomento trattato, deve lasciare spazio all'integrità complessiva di quest'ultimo senza pretendere di esaurirlo contenutisticamente in forma di una determinata teoria.

L'Autore afferma di non aver tentato alcun sistema totalizzante di ciò che è stato presentato e sviluppato nel testo di cui la struttura organizzativa riflette l'intenzione di esporre diversi metodi di ricerca per rendere esplicita la natura parziale di ogni singolo sistema della conoscenza. Questa intenzione è stata ribadita anche nell'autobiografia del '57 in cui Jaspers dichiara di aver dedicato la dovuta attenzione a tutto ciò che poteva contenere una qualche indicazione utile su come approcciare l'argomento di ricerca nel campo della psicopatologia, vale a dire l'essere umano nell'integrità del suo vissuto esperenziale. Per questo motivo la *Psicopatologia generale* presenta una sistematica

³⁷ La quarta edizione dell'opera presenta una struttura molto diversa rispetto alle tre edizioni precedenti. Il testo è diviso in sei parti (*Teil*), complesse formazioni strutturali all'interno delle quali i capitoli costituiscono delle sottosezioni, non essendo più delle unità più ampie dello scritto.

Alle prime quattro parti del testo, dedicate all'analisi del materiale empirico di conoscenza, Jaspers aggiunge altre due parti dedicate alla presentazione dei percorsi metodologici oltre il campo di una necessaria determinazione del concreto esperenziale. La quinta parte («Parte quinta. La vita psichica anormale nella società e nella storia [Aspetti sociali e storia delle psicosi e delle psicopatie]» (*Fünfter Teil. Die abnorme Seele in Gesellschaft und Geschichte [Soziologie und Historie der Psychosen und Psychopathien]*) in *A.Psych.*, 594-623/758-794.) e la sesta («L'essere umano come un tutto» (*Sechster Teil. Das Ganze des Menschseins*) in *A.Psych.*, 624-686/795-872.) contengono, perciò, una serie di studi sociologici e filosofici sull'uomo in quanto argomento dell'analisi psicopatologica.

Particolarmente significativa risulta essere la terza sezione della sesta parte («Psichiatria e Filosofia» (*Psychiatrie und Philosophie*) in *A.Psych.*, 641-650/817-828.) in cui Jaspers chiarisce quel reciproco condizionarsi del sapere scientifico e della riflessione filosofica e arriva così a proporre degli spunti utili per un'ulteriore riflessione filosofica sul paziente. Altrettanto significativa si rivela la quinta sezione della sesta parte («Il significato della pratica» (*Der Sinn der Praxis*) in *A.Psych.*, 661-686/841-872.) dedicata ai modi di comunicazione interpersonale e quindi pertinenti allo svolgimento della prassi curativa, con particolare accento sull'accezione metafisica della comunicazione esistenziale.

esposizione di diverse teorie da un punto di vista critico e perciò distaccato dell'Autore che si pone in questo modo a distanza da ciascuna di loro³⁸. Jaspers perciò afferma in questo secondo momento della sua riflessione autobiografica che ogni teoria presa in considerazione sin dalla prima edizione della *Psicopatologia generale* conteneva un errore strutturale che si esprimeva nella volontà di comprendere il tutto e di porsi come l'unica valida nell'insieme delle teorie già esistenti; questo errore ha portato, poi, secondo Jaspers, all'impossibilità di una loro piena accettazione in quanto si è dimostrato che ogni totalità di cui questi sistemi volevano fungere da presentazione esaustiva era sempre una determinata totalità, riferita ad un particolare dominio di significato del loro oggetto di ricerca³⁹.

Questo desiderio di mettere in evidenza tutte le componenti di una totalità metodologica nella complessità del suo insieme deriva in Jaspers dalla natura della

³⁸ Cfr. *Phil.Aut.*, 19. Per un'ulteriore approfondimento del dibattito intorno alle tematiche di quest'opera e circa l'impatto esercitato da questo scritto nei vari campi della discussione scientifica e più tardi anche filosofica, v. W. GLATZEL, «Die Psychopathologie in der Kritik», in *Symposium zum 100 Geburtstag in Basel und Heidelberg (13-16 Juni 1983)*, J. HERSCH, J.M. LOCHMAN, R. WIEHL (eds.), Piper, München 1986., pp. 161-178.; H. HEIMANN, «Der Einfluss Karl Jaspers' auf die Psychopathologie», in *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie*, CXX, 1, 1950., pp. 1-20.; *Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft*, W. JANZARIK (ed.), Enke, Stuttgart 1979.; K. KOLLE, *Karl Jaspers als Psychopathologe*, in *Karl Jaspers (Philosophen des 20. Jahrhunderts)*, A. SCHILPP (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1957, pp. 436-464.; H. KUNZ, «Recensione a K. Jaspers. *Allgemeine Psychopathologie*», in H. SANER, H. ARENDT (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München 1973, pp. 17-21.; R. DE ROSA, «Existenzphilosophie Richtungen in der modernen Psychopathologie», in *Offener Horizont*. Festschrift für Karl Jaspers, Piper, München 1953.; M. MCLACHLAN, *Jaspers's «General Psychopathology» as a Synthesis of Empirical Science with Transcending Philosophy*, in *Karl Jaspers' Philosophie: Gegenwartigkeit und Zukunft. Rooted in the Present, Paradigm for the Future. Fourth International Jaspers Conference Boston, Massachusetts, 10-16 August 1998*, R. WISSER, L. H. EHRlich (eds.), Königshausen-Neumann, Würzburg 2003.; B. GÄBLER, «Die Grundzüge der Psychopathologie von Karl Jaspers», in *Karl Jaspers (1883-1969). Eine marxistisch-leninistische Auseinandersetzung mit Jaspers' philosophischem, politischem und medizinischem Werk [Arbeitstagung der Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie der Martin-Luther-Universität Halle am 24. Februar]*, H.-M. GERLACH, R. MOCEK (eds.), Abt. Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität, Halle (Saale)-Wittenberg 1984.; J.-M. PAUL, «De la psychopathologie à la philosophie: La notion de personnalité dans l'œuvre de Jaspers», in *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'œuvre de Karl Jaspers*, J.-M. PAUL (ed.), Presses univ. de Nancy, Nancy 1986.; W. BASSLER, *Psychiatrie des Elends oder Das Elend der Psychiatrie. Karl Jaspers und sein Beitrag zur Methodenfrage in der klinischen Psychologie und Psychopathologie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1990.

³⁹ Cfr. *Phil.Aut.*, 19.

ricerca scientifica che ha segnato l'inizio della sua carriera già dai tempi della libera assistentura presso la clinica di Heidelberg⁴⁰. L'obiettivo era dunque quello di illustrare i modi complessivi del conoscere e non i contenuti da apprendere. «Il trattamento sistematico richiedeva che nessun metodo che si rivelava fondato su un proprio principio venisse ommesso anche se solo una minima conoscenza poteva essere acquisita per mezzo di esso» - scrive Jaspers nell'edizione di Schilpp. «Ogni approccio alla realtà doveva rimanere aperto nel suo comprendere. Tuttavia, i loro presupposti e limiti dovevano essere messi in luce in modo distinto»⁴¹.

La costitutiva apertura di ogni sistema emergeva con chiarezza nello studio della mente dove l'insieme rimaneva sempre un singolo particolare nel complesso della vita psichica del paziente. Nello scritto del '57 Jaspers confessa perciò di aver considerato proprio il campo della ricerca psicopatologica luogo in cui si rivelava con maggior chiarezza l'insufficienza di ogni sistema chiuso di conoscenze nell'approccio alle innumerevoli particolarità di ciascun caso⁴². «L'idea era quella di comprendere le modalità in cui l'oggetto di ricerca arrivava ad essere percepito»⁴³ - ribadisce l'Autore riconfermando così il principio guida della sua esposizione; «esso è stato ed è rimasto questo: sviluppare e ordinare le conoscenze rese possibili dai metodi tramite i quali si

⁴⁰ Per gli scritti minori che precedono la stesura della prima edizione della *Psicopatologia generale*, v. K. JASPERS, *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Springer, Berlin 1963; trad. it. parz. (pp. 314-328; 413-420) in K. JASPERS, *Scritti psicopatologici*, S. ACHELLA, A. DONISE (eds.), Guida, Napoli 2004.

⁴¹ *A.Phil.*, 19-20.

⁴² Cfr. *Ivi.*, 20-21.

⁴³ *Ivi.*, 19.

comprende la natura stessa della conoscenza e del suo contenuto»⁴⁴.

In questa autoriflessione sulla propria opera Jaspers ricorda che ogni esposizione sul metodo lega la ricerca ad un contenuto empirico del conoscere e dunque l'analisi metodologica acquista valore soltanto di fronte al fattuale concreto. Da questa necessaria connessione deriva l'obbligo di mantenere la prassi psicopatologica nei limiti dell'esperienza verificabile, ma anche la consapevolezza di un'impossibile applicazione incondizionata del metodo all'insieme dell'eterogeneo esperienziale. Al lettore doveva risultare perciò chiaro, da quanto ribadito nello scritto del '57, che la sistematicità dell'opera non poggiava su ciò che occorreva acquisire in quanto contenuto di conoscenza, bensì sull'intenzione di offrire uno strumento in grado di indicare le modalità d'approccio ad un determinato contenuto dell'esperienza.

⁴⁴ *Ivi.*, 20.

II. *Psicologia delle visioni del mondo*. Uno studio sulle condizioni psicologiche del pensare filosofico

Nel primo momento autobiografico e in riferimento alle prime tre edizioni dell'opera Jaspers dichiara che la *Psicologia delle visioni del mondo*⁴⁵ rappresenta, nell'insieme della sua produzione intellettuale, il secondo pilastro sistematico del suo pensiero⁴⁶. Questo lavoro segna il passaggio da un'esposizione prettamente empirica e metodologica ad una presentazione dei mezzi utili per un'adeguata autoriflessione dell'individuo; si nota perciò una determinata estensione del discorso sul metodo ai contenuti del pensare teoretico che rimane però sempre relazionato alla sfera pratica dei suoi studi precedentemente svolti nel campo della psicopatologia.

Con la nozione delle visioni del mondo (*Weltenshauungen*⁴⁷) intese come «manifestazioni supreme ed espressioni totali dell'uomo sia dal punto di vista del soggetto, in quanto esperienze, forze, sentire, sia dal punto di vista dell'oggetto, in quanto mondi che sono stati plasmati in forma oggettiva e concreta»⁴⁸ Jaspers si

⁴⁵ K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919; 2. ed. ampliata e revisionata, *Ivi.*, 1922.; 3. edizione (*Ivi.*, 1925.) risulta identica alla seconda e dunque si tratta di una ristampa. Lo stesso anche per la IV. ed., *Ivi.*, 1954; V. ed., *Ivi.*, 1960 e la VI., *Ivi.*, 1971.

⁴⁶ Cfr. *Ü.m.Phil.*, 55/37.

⁴⁷ Il termine *Weltanschauung* (*Welt*, mondo; *Anschauung*, vista, panorama, sguardo d'insieme) risulta difficilmente traducibile in lingua italiana e viene di solito reso con le espressioni quali 'visione del mondo' e 'immagine del mondo"', v. *Weltanschauung* in J., W. GRIMM: *Deutsches Wörterbuch*, vol. XXVIII, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999., pp. 1531-1539.

⁴⁸ *Ü.m.Phil.*, 56/38.

inserisce nel dibattito allora attuale (Weber, Simmel, Troeltsch, Husserl⁴⁹) su ciò che con la speculazione di Dilthey aveva trovato la sua paradigmatica espressione nell'omonimo concetto⁵⁰. Ancor prima della pubblicazione della prima opera sistematica di Jaspers, Dilthey aveva già proposto la nozione di *W.* in un discorso mirato alla relativizzazione storica di ogni metafisica intesa come esito interpretativo derivante da una specifica visione della realtà storicamente determinata. La specificità di ogni determinazione storica del pensare si riflette, secondo Dilthey, sul modo in cui vengono interpretati i contenuti di questo stesso pensare.

In base ad un continuo progredire della conoscenza empirica e ad una continua differenziazione delle interpretazioni della realtà, Dilthey deduce che anche il sapere metafisico soggiace alle determinazioni di ogni singola epoca storica e perciò risulta

⁴⁹ Il termine viene ampiamente utilizzato in M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, vol. XX e XXI (I.: *Das Problem*; II.: *Die Berufsethik des asketischen Protestantismus*), trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, A. M. MARIETTI (ed.), BUR, Milano 2009., per un'approfondimento del concetto di *Weltanschauung* in WEBER v. P. ROSSI, «Max Weber und das Problem der Weltanschauung», in *Revue Internationale de Philosophie*, 192, 2, 1995. Per altri autori riportati, v. SIMMEL, *Lebensanschauung. vier metaphysische kapitel*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1918.; E. TROELTSCH, «Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, III, 3, 1894.; E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Gesammelte Werke*, XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, T. NENON, H.R. SEPP (ed.), Kluwer, Dordrecht 1986, pp. 3-62.; trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, G. SEMERARI (ed.), Laterza, Roma-Bari 2001.

⁵⁰ Nella sua *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 35-36., G. CANTILLO mette in evidenza la pertinenza dello scritto W. DILTHEY, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, Reichl, Berlin 1991., tr. it. «I tipi di intuizione del mondo e la loro elaborazione nei sistemi metafisici», in *Lo storicismo tedesco*, P. ROSSI (ed.), Utet, Torino 1977. alla presente problematica ed afferma: «La compresenza nel concetto di *Weltanschauung* della dimensione teorica e di quella pratico-esistenziale – caratteristica della psicologia delle visioni del mondo di Jaspers – aveva già trovato la sua espressione paradigmatica in Wilhelm Dilthey, le cui riflessioni sulla *Weltanschauung* e sul rapporto con la filosofia costituiscono una delle fonti principali, se non la fonte primaria, dell'intero dibattito sulla *Weltanschauung* che si svolge nel pensiero tedesco ed europeo tra Ottocento e Novecento».

relativo nel susseguirsi delle sue diverse forme⁵¹. La visione del mondo diventa così il presupposto del sapere metafisico in un discorso di fondamentale diffidenza nei confronti dell'apertura metafisica all'ulteriorità del saputo. Questa diffidenza nasce dalla natura stessa del concetto di *W.* che si presenta dinamico e sempre riferito alla totalità propria del singolo pensante. La dimensione emotiva e valoriale dell'accezione semantica di questo presupposto non permette una sua completa sottomissione ai metodi specifici delle scienze particolari che Dilthey invece richiedeva come verifica della sua validità.

La nozione di *W.* soddisfa il criterio fondamentale del filosofare jaspersiano immediatamente successivo alla conclusione della sua prima opera sistematica e cioè la richiesta di una necessaria compresenza del particolare e universale che non arrivano mai a costituire una totalità poiché in continua tensione tra di loro. Jaspers con ciò non rinuncia, però, ad una visione d'insieme che si presenta invece esaustiva dal punto di vista strutturale. Da una parte, dunque, la visione del mondo preserva dalla costruzione di qualsiasi sistema poiché risulta sempre riferita ad una determinata visione del reale, mentre dall'altra parte invece, in questa sua necessaria molteplicità, ogni visione del mondo arriva a postulare una particolare unità interpretativa del pensato.

La visione del mondo risulta necessariamente determinata nel suo concretizzarsi empirico poiché strettamente legata al singolo individuo. Non si esaurisce in un sapere sui contenuti del mondo, ma richiede un ragionamento sulle forze che muovono e le

⁵¹ Cfr. W. DILTHEY, «I tipi di intuizione del mondo e la loro elaborazione nei sistemi metafisici», in *Lo storicismo tedesco*, P. ROSSI (ed.), op. cit., p. 226, riportato anche in G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, op. cit., p. 36: «Le intuizioni del mondo non sono prodotti del pensiero; esse non nascono dalla mera volontà di conoscenza. L'apprendimento della realtà è certo un momento importante, ma è soltanto un momento. Esse scaturiscono dall'atteggiamento di vita, dall'esperienza della vita, dalla struttura della nostra totalità psichica».

influenze che modellano tali conoscenze.

La continuità delle posizioni jaspersiane su questo specifico concetto si riconferma anche a partire dall'analisi del suo secondo momento biografico in cui egli stesso dichiara di aver voluto, sin dalla prima edizione del '19, rimanere nella sfera della ricerca psicologica, lontano da un sapere filosofico che non doveva prevalere nel corso dell'esposizione. Nell'edizione di Schilpp, Jaspers perciò afferma: «La psicologia comprende tutte le possibilità del pensare filosofico osservandolo da fuori»⁵².

Più di tre decenni dopo la prima pubblicazione dell'Opera l'Autore chiarisce i moventi di questo suo lavoro sulla seconda opera sistematica. Nell'edizione di Schilpp Jaspers confessa che all'inizio non era del tutto consapevole delle vere intenzioni che animavano la sua ricerca⁵³. La sua presa di distanza dal sapere filosofico era motivata dal desiderio di comprendere l'essenza del filosofare senza ricadere con ciò in una «filosofia profetica»⁵⁴. Questa intenzione di sondare le modalità del pensiero che funge da presupposto per l'edificazione di una filosofia che si presenta sistematica nei confronti dell'argomento stesso della sua speculazione, risulta analoga a quanto richiesto da Dilthey in opposizione al sapere metafisico storicamente determinato. La ricerca che Jaspers conduce sulle visioni del mondo risulta perciò essere uno studio sulle condizioni del pensare filosofico e non un determinato sistema del sapere metafisico. Il secondo movente, sempre riportato nell'Autobiografia filosofica del '57, era invece la chiara

⁵² *Phil.Aut.*, 26.

⁵³ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁴ Quando Jaspers afferma: «Il testo non intende essere filosofia, poiché quest'ultima, nel significato più nobile del termine, è la filosofia profetica» *Phil.Aut.*, 26. intende con ciò demarcare il dominio legittimo della ricerca psicologica e accostarla al sapere filosofico, intimamente relazionato ad essa in quanto impiegato nella costruzione di una particolare e singolare *Weltanschauung*.

delineazione del carattere scientifico della ricerca psicologica a differenza da quanto affermato dagli approcci che si presentavano filosofici già nella forma dei loro presupposti teoretici.

Tutto ciò non induceva al rifiuto dell'esposizione filosofica degli argomenti inerenti alle possibilità di un'introspezione dell'umano; non si trattava, dunque, di un rifiuto del filosofare, bensì di una voluta demarcazione del dominio in cui – secondo l'Autore – il sapere logico e metodologico, tipico della scienza, risultava legittimo nel suo riferirsi ai contenuti specifici dell'esperienza, a differenza del pensare filosofico che sfugge al potere delimitante di tale analisi. Per questo motivo Jaspers ha ritenuto necessario definire la sua *Psicologia delle visioni del mondo*, già dalla sua prima edizione, come un lavoro svolto sulle condizioni psicologiche del pensare e non come un'esposizione filosofica che richiede congetture, esempi e rappresentazioni dei contenuti e delle posizioni specifiche da promuovere. In questo si denota una chiara influenza delle posizioni diltheyane perché la terminologia, utilizzata da Jaspers e poc'anzi analizzata, risulta analoga a quella del pensatore di Wiesbaden. Le filosofie profetiche dalle quali prende le distanze Jaspers nella sua seconda opera sistematica erano i singoli sistemi metafisici descritti da Dilthey nel 1911, relativizzati in quanto storicamente limitati nell'elaborazione a-scientifica dei loro contenuti.

Jaspers non ha però acriticamente condannato né tantomeno rifiutato questa tendenza alla totalità che si presenta come sistema, ma ha notato in relazione a quest'ultima e da quanto confessato nell'*Autobiografia*, l'attitudine propria del pensare filosofico a preservare la libertà del singolo pensante. Ciò che caratterizza la riflessione filosofica è la molteplicità dei pensanti e dunque di quelle visioni del mondo che

fungono da condizioni necessarie per l'autochiarificazione sempre particolare dell'individuo. In questo *surplus* teorico (rispetto alle posizioni di Dilthey), Jaspers trova il terreno fertile per un'ulteriore sviluppo delle proprie posizioni circa la portata teoretica di ogni singolo pensare che nella determinazione delle condizioni che lo rendono particolare rimanda all'altro da sé inteso come assoluto ulteriore. Che non si trattava affatto di considerazioni puramente teoriche nel campo della psicologia bensì di posizioni marcatamente filosofiche, Jaspers affermerà soltanto nel secondo momento autobiografico:

«La filosofia profetica poteva essere vista come sostituto della religione. Tuttavia, ciò che era questa filosofia e ciò a cui questa ultima poteva portare per me diventò un problema centrale negli anni a seguire. Nella mia *Psicologia della visioni del mondo* facevo già – ingenuamente - filosofia, senza esserne stato adeguatamente consapevole»⁵⁵.

Questa esposizione dei contenuti che segnava uno sviluppo sempre più filosofico del pensare jaspersiano è stata a volte vista, da quanto riportato dallo stesso Jaspers nell'*Autobiografia*, come una raccolta di diverse descrizioni delle visioni del mondo presentate al lettore in forma non vincolante, ma piuttosto regolativa e pertinente allo svolgimento della sua autoriflessione personale e filosofica. La pretesa di esaustività si nota nell'illustrazione schematica di tutti i modelli del pensare, mentre il significato del contenuto effettivamente pensato rimane vincolato da ciò che determina il singolo individuo nel suo percorso di riflessione. Questa tensione tra il particolare pensato e l'universale a cui esso rimanda nell'impossibilità di presentarne un sistema, indica una possibile presenza del vero oltre ogni limitazione definitiva del conoscere. Per questo motivo Jaspers dichiara a distanza di quasi quarant'anni dalla prima pubblicazione

⁵⁵ *Phil.Aut.*, 27.

dell'opera che il suo interesse - a partire dagli anni venti - si era spostato dallo studio dei modelli psicologici delle visioni del mondo alla riflessione sulla verità in quanto argomento prettamente filosofico⁵⁶.

Lo studio sulle visioni del mondo⁵⁷ induce perciò alla manca di chiarezza che si pone come problematica soltanto in riferimento alla pretesa esaustività del metodo, ma del tutto necessaria poiché determinante per lo sviluppo del percorso coscenziale oltre l'ambito di una rigorosa applicazione del metodo.

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁷ Per un'ulteriore approfondimento della tematica, v. N.S. GHEAMI, *Psychological Bases for the Existential Philosophy of Karl Jaspers - A Contemporary Perspective*, in *Karl Jaspers' Philosophie: Gegenwartigkeit und Zukunft. Rooted in the Present, Paradigm for the Future*, R. WISSER, L.H. EHRLICH (ed.), op. cit.; A. KIEL, *Philosophische Seelenlehren als Leitfaden für die Psychologie. Ein Beitrag zur Anthropologie von Karl Jaspers*, Hartung-Gorre, Konstanz 1991.; L.B. LEFEBRE, «Die Psychologie von Karl Jaspers», in *The Philosophy of Karl Jaspers*, P. A. SCHILPP, op. cit., pp. 465-492.; S. RINOFNER-KREIDL, *Lebendiges Denken. Zu Idee und Wirklichkeitsgehalt einer dialektischen Phänomenologie in Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»*, in *Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, 10, 1997. A queste indicazioni bibliografiche si aggiungono altri due studi più datati: R.E. FEITH, *Psychologismus und Transzendentalismus bei Karl Jaspers*, K. Baumann, Bern 1945.; K. MICSEY, *Versuch einer strukturpsychologischen Typologie der Religiosität auf Grund einer Synthese zwischen den typologischen Systemen von Ernst Kretschmer, Karl Jaspers und Ludwig Ferdinand Clauss*, Dissert., Wien 1953.

III. *Filosofia* e i modi del trascendere coscienziale

Un'attenta lettura di alcuni passi dell'*Autobiografia* inerenti alla stesura della *Filosofia*⁵⁸, definita successivamente dallo stesso Jaspers come terza opera sistematica, pubblicata a dicembre del 1931 con l'effettiva data della pubblicazione 1932⁵⁹, svela la continua tensione, che l'Autore stesso ammette, tra il particolare e l'universale nell'esposizione sistematica del contenuto che non arriva mai a costituire un sistema. Nell'*Autobiografia* Jaspers afferma di aver iniziato la stesura di quest'opera in modo sistematico a partire dal 1924 e dunque due anni dopo la pubblicazione della seconda edizione ampliata di *Psicologia delle visioni del mondo*, ma precisa anche che questa sistematicità non aveva né una forma (*shape*) né una chiara linea guida (*direction*)⁶⁰. La stesura procedeva in modo continuo, ma l'attenzione ricadeva sempre sul particolare sia nel modo in cui venivano riportati i singoli ragionamenti sia nel contenuto stesso focalizzato sul singolo pensante. Infatti, nel secondo momento autobiografico Jaspers

⁵⁸ K. JASPERS, *Philosophie*, I. ed., Springer, Berlin 1932; II. ed., 1948; III. ed., 1956.; IV. ed., 1956. trad. it., *Filosofia*, a cura di U. GALIMBERTI, UTET, Torino 1978. Quattro anni prima era già apparsa la prima traduzione italiana del terzo volume, *Philosophie III. Metaphysik*, Springer, Berlin – Göttingen – Heidelberg, 1956.; trad. it. *Metafisica*, U. GALIMBERTI (ed.), Mursia, Milano 1972., da ora in poi *Phil. III*, contenente anche *L'introduzione alla filosofia*, originariamente appartenente al primo volume; la seguente nota bibliografica «Einleitung in die Philosophie», in *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, op. cit., pp. 1-58; trad. it. «Introduzione alla filosofia» in *Metafisica*, op. cit., pp. 13-83 sarà perciò d'ora innanzi citata come *Phil. I_b*. Il resto del volume è stato pubblicato qualche anno più tardi, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Springer, Berlin – Göttingen - Heidelberg 1956; trad. it. *Orientazione filosofica nel mondo*, U. GALIMBERTI (ed.), Mursia, Milano 1977. (*Phil. I*), seguito dal secondo volume *Philosophie II. Existenzerhellung*, Springer, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1956.; trad. it. *Chiarificazione dell'esistenza*, U. GALIMBERTI (ed.), Mursia, Milano 1978. (*Phil. II*).

⁵⁹ Trovo la conferma della presente affermazione in: *Phil.Aut.*, 39., dove Jaspers, in riferimento a questo testo, dichiara che l'anno della pubblicazione (e dunque non della conclusione dell'opera) precede di qualche mese l'ufficiale anno riportato nel volume pubblicato.

⁶⁰ Cfr. *Phil.Aut.*, 37., «Dal 1924 in poi, mi ero dedicato alla preparazione sistematica del lavoro, il quale, nel dicembre del 1931, è stato pubblicato col titolo *Philosophie*. Tuttavia, in quel periodo la mia ricerca non aveva né una forma chiara né una direzione precisa».

ricorda il carattere del tutto contingente di certe situazioni di vita che si sono rivelate comunque determinanti per alcuni ragionamenti inerenti al lavoro allora in corso. L'intenzione era quella di presentare un insieme organico dei singoli elementi del pensare filosofico in cui l'individuale precedeva l'intero inteso come conseguenza di un accrescimento comune dei singoli pensieri⁶¹.

Il carattere sistematico dell'opera è già stato ribadito ne *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*⁶² che si rivela perciò di nuovo essenziale per un'adeguata comprensione della continuità del pensare jaspersiano. Nel testo del '41 Jaspers identifica l'andamento del personale percorso filosofico con l'esposizione dei contenuti di natura marcatamente teoretica. L'impossibilità di costruire un sistema si è delineata nella riflessione sulle modalità del trascendimento del contenuto metodologicamente esaustivo che hanno, a loro volta, determinato la struttura stessa dell'opera, scandita perciò in tre volumi, precedentemente citati in quest'occasione e concepiti come tematizzazioni singole di ciascuno di questi tre metodi.

L'allontanamento dalla certezza del dato e il conseguente trascendimento dei limiti dell'empirico orientarsi nel mondo, delineano la cornice tematica del primo volume a partire dal quale si compie un ulteriore trascendimento in direzione dell'accertamento singolare delle molteplici possibilità del pensare e del loro effettivo costituirsi (vol. II) in costante riferimento all'ulteriorità del pensato che diventa categoria prettamente teoretica nel terzo volume.

⁶¹ Cfr. *Ibidem.*, «I miei appunti diventavano sempre più corposi. Anche nei viaggi portavo il mio blocco note. A volte ci riportavo anche una sola frase, poiché il dato individuale precede sempre l'interezza del pensato. Il singolare non si deduce mai dai principi generali, ma cresce in un insieme complessivo che si pone sempre come secondario rispetto al particolare».

⁶² Cfr. *Ü.m.Phil.*, 55/37.

«Non si trattava più semplicemente di esporre» - afferma Jaspers nel primo momento biografico. «Ma il trascendere, che si compie nel fatto, doveva, volta per volta, essere sviluppato anche quale quieto respiro del pensiero. Così ciascun capitolo rappresenta un tutto nel movimento unico che si diffonde e penetra dappertutto. I capitoli possono comprendersi solo come costituenti un tutto in questo movimento del pensiero; ma ciascuno può esser compreso anche per se stesso»⁶³.

Questa compenetrazione delle modalità che determinano il percorso filosofico dell'Autore e dell'esposizione dei contenuti della sua speculazione è stata messa in evidenza nello scritto del '41 per delineare una costante e progressiva maturazione dell'opera intimamente relazionata al suo vissuto personale. L'esposizione schematica non esaurisce la portata semantica degli argomenti di cui tratta poiché anch'essi soggiacciono al criterio di un necessario trascendimento del pensiero. Un'adeguata comprensione dello scritto dipende, dunque, dal personale percorso di riflessione che si attua per mezzo di questa esposizione sistematica. «Il contenuto di questa *Filosofia* non consiste perciò nei pensieri fondamentali che entrano a costituire il sistema, ma in ciò che si compie mediante questi pensieri»⁶⁴ - ribadisce l'Autore in conclusione alle sue considerazioni riportate nell'*Über meine Philosophie* e in riferimento all'organizzazione del quasi decennale lavoro sull'Opera.

Ciò che funge da conferma della continuità del pensiero jaspersiano in riferimento alle tesi ivi sostenute è l'approfondimento del ricordo autobiografico inerente a questo specifico argomento che si presenta come parte integrante dello scritto

⁶³ *Ivi.*, 56/38. Ciascuna modalità di trascendimento risulta essere analoga alle tre idee kantiane di anima (*Chiarificazione dell'esistenza*), mondo (*Orientazione filosofica nel mondo*) e Dio (*Metafisica*). «Queste tre idee, alle quali Kant dedicò particolare attenzione, si sono rivelate analoghe a ciò che Jaspers successivamente definì nei termini dei tre domini principali di un adeguato filosofare» - riporta C. F. WALLRAFF in *Karl Jaspers: An Introduction to His Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2016, (prima pubbl. 1970), p. 95., mia trad. e continua: «*Existenzerhellung*, ovvero l'introspezione dell'ente che io stesso sono, *Weltorientierung*, orientazione nel mondo, e *Metaphysik* intesa come libera ricerca del vero. [n. presente nel testo: Queste tre idee fungono anche da titoli dei tre volumi di *Philosophie*]».

⁶⁴ *Ü.m.Phil.*, 56/38.

del '57. Jaspers qui mette in evidenza due presupposti del suo filosofare, i quali si erano già rivelati determinanti per la stesura di *Philosophie*, arrivando così a rappresentare nell'*Autobiografia filosofica* una sintesi schematica delle conclusioni teoretiche a partire dalle prime due opere sistematiche.

Il primo presupposto è una ferma consapevolezza dell'insufficienza del metodo conoscitivo nella comprensione complessiva del reale. Con questa delimitazione del dominio in cui l'applicazione del metodo risulta valida Jaspers arriva a giustificare la necessità della scienza per l'edificazione della conoscenza, poiché da quanto affermato nell'*Autobiografia*, nessuna veridicità è possibile senza tenere conto dei limiti del sapere⁶⁵. Tuttavia, l'applicazione del metodo al contenuto empirico del pensare scientifico non si presta ad alcun accrescimento della consapevolezza filosofica del contenuto esaminato bensì soltanto ad un avanzamento lineare del processo conoscitivo⁶⁶. «La scienza non può capire il perché del proprio esistere. Essa non offre risposte al senso della vita e non funge da guida» - riporta Jaspers in conclusione all'esposizione sintetica del primo presupposto. «La scienza ha dei limiti di cui è consapevole in maniera proporzionale al grado di coscienza circa l'applicabilità del proprio metodo»⁶⁷.

Il secondo presupposto riguarda la natura del pensare filosofico che non pretende alcuna universalità, perché non soggiace al potere ordinante del metodo. Le

⁶⁵ Cfr. *Phil.Aut.*, 38.: «La conoscenza scientifica è il fattore indispensabile del filosofare. Oggi non è possibile alcuna veridicità senza la scienza».

⁶⁶ *Ibidem.*, «L'accuratezza del sapere scientifico è del tutto indipendente dalla verità filosofica; in ogni caso, però, quest'ultima ha bisogno della scienza, e la trova indispensabile».

⁶⁷ *Ibidem.*

conseguenze derivanti da questa seconda modalità del pensare rimangono strettamente correlate ad un agire interiore del pensante, il quale - in quanto singolo - funge da determinazione stessa della propria autoriflessione⁶⁸. «Le sue conseguenze derivano dall'operatività interiore dei suoi procedimenti in un risveglio costante delle fonti interne che alla fine danno senso anche alla scienza»⁶⁹ - riporta Jaspers nell'*Autobiografia*.

La complementarità di questi due presupposti deriva dal loro reciproco condizionarsi nell'insieme complessivo dell'autoriflessione personale. La scienza rimane universalmente valida laddove l'universalità viene intesa in riferimento ai limiti dell'applicabilità del metodo, mentre al pensiero filosofico spetta la responsabilità di riflettere proprio su questi limiti. «Il peso della responsabilità per la purezza della scienza è analogo a quello del pensiero filosofico che mi mette di fronte a me stesso» - scrive Jaspers nel '57 per sottolineare la pertinenza di entrambi i presupposti nell'insieme complessivo del suo filosofare. Da quanto affermato nell'*Autobiografia*, questi due principi sono diventati dei principi guida del suo pensare sistematico⁷⁰, anche se le differenze che emergono nel complesso del suo pensare filosofico risultano essere strettamente legate ai modi del trascendere⁷¹. Il coinvolgimento del lettore nella comprensione del contenuto si riflette in ciò che l'Autore stesso descrive come

⁶⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁷¹ Cfr. *Ivi.*, 39.

«movimento del pensiero a cui il lettore deve lasciarsi andare all'istante»⁷². Per questo motivo un sistema esaustivo dell'infinita molteplicità di comprensioni singole si rivela impossibile.

Mentre per le prime due opere sistematiche la fonte esclusiva rimangono questi due momenti autobiografici, per la terza opera sistematica esiste un poscritto⁷³ dell'Autore che accompagna la terza edizione del testo e che precede di due anni l'edizione di Schilpp. Questo poscritto è analogo alla natura della prima autobiografia intellettuale del '41 in quanto rispetta il criterio di una necessaria compenetrazione del vissuto esperenziale dell'Autore con l'esposizione dei principi teoretici della sua riflessione, limitatamente al dominio tematico del pensare che non si estende oltre la pertinenza espositiva al testo in questione. «Con uno sguardo retrospettivo un autore può comprendere il tragitto percorso come se fosse stato pianificato, anche se all'inizio non lo era affatto, e può vedere come ha svolto l'argomento conducendolo dalla propria natura alla coscienza»⁷⁴ - riporta Jaspers nell'introduzione a questo poscritto, identificando così nell'assenza del desiderio di sistematicità la condizione stessa di una sistematica esposizione delle modalità di trascendere.

Da quanto qui affermato deriva che la *Filosofia*, nonostante l'ampiezza del lavoro ivi presentato, deve essere compresa come ciò che rimanda al contenuto di cui essa si fa parola e dunque in quanto testimonianza⁷⁵ del percorso personale dell'Autore

⁷² *Ibidem.*

⁷³ K. JASPERS, «Nachwort (1955) zu meiner "Philosophie" (1931)» (*Poscritto (1955) sulla mia "Filosofia" (1931)*) in *Phil. I*, XV-LV/20-52.

⁷⁴ *Ivi.*, XV/20.

⁷⁵ *Ivi.*, XXI/25.

nell'insieme della sua produzione intellettuale. L'astensione da una possibile costrizione contenutistica nei confronti del percorso personale del fruitore dell'opera emerge dall'esposizione dei principi e delle premesse di un filosofare consapevole, inteso come disposizione interiore e fatica coscienziale del pensante. Per questo motivo la riflessione jaspersiana rimane tendenzialmente legata alla dimensione pratica del pensiero laddove però l'aggettivo pratico viene associato alla filosofia concepita come ciò che sostiene, illumina e guida⁷⁶ la vita. «In questo libro non si ha a che fare con un sistema, anche se il pensiero è sistematico; non si ha a che fare con dei problemi da risolvere, anche se il pensiero domanda e risponde»⁷⁷ - riporta Jaspers nel poscritto; ciò indica la continuità della sua riflessione in conformità con i presupposti espositivi dei due lavori precedenti.

Inoltre, questo poscritto del '55 contiene un'altra esplicita conferma del progressivo sviluppo del pensare jaspersiano; a distanza di più di due decenni dalla pubblicazione della prima edizione di *Filosofia*, l'Autore afferma:

«Oggi io vivo con la stessa mentalità che sta alla base dello svolgimento di questo libro, come se tra allora e ora non fosse passato il tempo con le sue terribili esperienze. È bene che sia così, perché qui non si ha a che fare con posizioni che hanno bisogno di essere corrette, ma con ciò che, in conformità alla sua natura, se c'è, rimane immutato. Questa immutabilità consente di eseguire le operazioni del pensiero e di portarle ad effettiva chiarezza»⁷⁸.

Il reciproco condizionamento delle modalità in cui vengono percorsi i sentieri del pensare filosofico e della natura stessa dell'argomento pensato riemerge con chiarezza ancora una volta dalla riflessione autobiografica di Jaspers. L'immutabilità si fa propria di ciò che permane nel corso del continuo sviluppo del pensiero che cerca

⁷⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ivi.*, XXII/25-26.

chiarezza laddove essa risulta legittima nella comprensione mai totalizzante del reale.
Nel riconoscimento del limite giace, invece, la possibilità di trascendere oltre la certezza del dato in un pensare filosofico personale di ogni singolo cosciente.

1.1.2. Dagli anni del regime alla produzione filosofica matura. La delineazione di due linee guida della riflessione teoretica jaspersiana

I. *Logica filosofica*. Il superamento dell'empirico oggettuale e la riflessione sulla nozione di *Umgreifende*

A distanza di un decennio dalla pubblicazione della *Filosofia*, Jaspers ricorda nella sua *Autobiografia* l'inizio degli anni trenta in cui la conclusione di questa terza opera sistematica segnò anche l'inizio del progetto sulla *Logica filosofica*. L'*Autobiografia* contiene, per questo motivo, un'importante riferimento a ciò che tale progetto doveva rappresentare nel contesto generale della speculazione contemporanea; esso doveva fungere da costante punto di riferimento di ogni pensare filosofico ed esistenziale, paragonabile alla logica di Hegel per l'idealismo o di Stuart Mill per lo sviluppo del positivismo⁷⁹. Le lezioni di Gröningen (pubblicate come *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*⁸⁰) e di Francoforte (*Existenzphilosophie. Drei*

⁷⁹ Nell'*Ü.m.Phil.*, 56/39, Jaspers scrive: «Attraverso la *Logica filosofica* vorrei contribuire a render conto della logica del nostro tempo, la quale appartiene così strettamente al nostro filosofare, come la logica di Hegel appartiene all'epoca dell'idealismo e la logica induttiva (come, per esempio, quella di Stuart Mill) appartiene all'epoca del positivismo».

Con il riferimento al testo di P. CHIODI, «Prefazione», in K. JASPERS, *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959, D. D'ANGELO – traduttore e curatore della prima edizione italiana di K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, qui citata come *V.d.W.47*, afferma: «La logica filosofica doveva rappresentare, agli occhi dell'Autore, per la filosofia dell'esistenza ciò che l'*organon* aristotelico è per la filosofia medievale, ciò che la *Grande logica* è per l'idealismo hegeliano e così via, assumendo in questo modo il ruolo di pietra angolare nell'edificio sistematico e teorico del pensiero jaspersiano», p. XIV.

⁸⁰ K. JASPERS, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, gehalten auf Einladung der Universität Gröningen*, Wolters, Gröningen 1935; ripubl. per conto di Storm, Bremen, 1949; poi per Piper, München 1960 e 1973. Il testo si trova presente anche in K. JASPERS, *Wahrheit und Leben. Ausgewählte Schriften*, Europäischer Buchklub, Stuttgart-Zürich-Salzburg 1965. Trad. it: le prime quattro lezioni in K. JASPERS, *Ragione e esistenza*, E. PACI (ed.), Bocca, Milano 1942 e in *ivi.*, A. LAMACCHIA (ed.), Marietti, Torino 1971, mentre la quinta in K. JASPERS, *La filosofia dell'esistenza*, A. BANFI, O. ABATE (eds.), Bompiani, Milano 1940.

*Vorlesungen*⁸¹) vengono indicate da Jaspers come primi inquadramenti tematici del percorso intrapreso dopo la pubblicazione del '32.

Le motivazioni che hanno spinto Jaspers ad ideare un progetto di tale portata sono state, invece, chiarite soltanto nell'edizione di Schilpp in cui si afferma l'incondizionatezza dell'argomento filosofico e la necessità di un'*organon* metodologico in grado di fungere da linea guida per la comprensione di ciò che non può essere adeguatamente espresso in alcuna proposizione⁸². A differenza della prima autobiografia intellettuale dove Jaspers fa riferimento soltanto alle lezioni di Gröningen e di Francoforte nel ricordare i primi annunci di questo monumentale progetto, nella seconda, invece, fa risalire le prime origini di questo progetto all'anno 1921 quando tenne un seminario sulla sistematica filosofica⁸³ senza con ciò rinnegare la pertinenza delle lezioni menzionate nell'*Über meine Philosophie*, di cui, tra l'altro, si fa menzione anche nell'edizione di Schilpp.

Nell'*Autobiografia filosofica* Jaspers rintraccia i successivi accenni a questa problematica nella seconda opera sistematica *Psicologia delle visioni del mondo*, anche se – da quanto da egli stesso affermato – soltanto nel semestre invernale 1931/32, ovvero dopo la prima pubblicazione della sua terza opera sistematica, si è venuto a formare il concetto fondamentale della sua *theoresi*, vale a dire la nozione di

⁸¹ K. JASPERS, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937*, Walter De Gruyter, Berlin 1938, II. ed. *ivi.*, 1956, III. ed. 1964, IV. ed. 1974.; trad. it., *La filosofia dell'esistenza*, O. ABATE (ed.), Bompiani, Milano 1940, ripubbl. fino alla quarta edizione, 1967.; altra trad. it. K. JASPERS, *La filosofia dell'esistenza*, G. PENZO (ed.), Laterza, Roma-Bari 1995 (IV. ed ultima edizione, 2002.).

⁸² Cfr. *Phil.Aut.*, 70.

⁸³ Un riferimento esplicito a questo seminario si trova in *Phil.Aut.*, 71., dove Jaspers ricorda la durata complessiva dell'intervento (quattro ore) e il tema incentrato sulla sistematica filosofica.

‘abbracciante’ (*Umgreifende*⁸⁴) a cui sarà interamente dedicato il primo volume della progettata *Logica filosofica*.

Il termine con il quale viene reso questo concetto, che è fra i più complessi della sua speculazione e che non si può ovviare nell'analisi dell'evoluzione della sua riflessione, poiché, secondo quanto affermato dallo stesso Autore, funge da presupposto di ogni autentico pensiero filosofico⁸⁵, mantiene nel lessico speculativo del pensare jaspersiano una considerevole complessità teoretica avendo come contenuto ciò che non si presenta mai come oggetto d'esperienza ma come ciò a cui tale oggetto rimanda.

«L'abbracciante è ciò che sempre solamente si annuncia – negli oggetti attualmente presenti e negli orizzonti – che però non diventa mai oggetto e orizzonte. Esso è ciò che non appare direttamente, ma in cui tutto può apparire per noi. Esso diviene presente solo indirettamente, quando ci muoviamo al suo interno verso ogni orizzonte e lo superiamo»⁸⁶ - riporta Jaspers nel primo volume della *Logica filosofica*.

La complessità di questa nozione è dunque strettamente legata al suo significato speculativo in quanto ciò che non può essere ricondotto all'oggetto dell'esperienza pur essendo la condizione di ogni possibilità dell'esperire esistenziale.

Il trascendimento che si compie nei confronti dell'abbracciante indica la possibilità di un superamento dell'oggettualità empirica in funzione di un accrescimento

⁸⁴ La derivazione etimologica del termine (*um-*, intorno; *greifen*, prendere, toccare, afferrare), stante a significare *ciò che prende e sta intorno*, viene in Jaspers esplicitata in riferimento alla capacità di delimitare e circoscrivere una determinata accezione del senso. v. *Umgreifen* in J., W. GRIMM: *Deutsches Wörterbuch*, vol. XXIII, cit., pp. 923-928.

⁸⁵ In K. JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, Piper, München 1961; trad. it. *Introduzione alla filosofia*, P. CHIODI (ed.), Raffaello Cortina, Milano 2010., 28/21, (da ora in poi, *E.i.Phil.*) e in riferimento all'*Umgreifende*, l'Autore scrive: «Vorrei ora trattare di un fondamentale concetto filosofico, che è tra i più difficili. Non è possibile prescindere perché dà senso ad ogni autentico pensiero filosofico. Deve poter essere comprensibile anche in forma semplice, benché la sua elaborazione sia cosa molto complessa».

⁸⁶ *V.d.W.*₄₇, 38/81.

coscienziale del pensante⁸⁷. Per questo motivo Jaspers sottolinea la necessità di comprendere il termine *Umgreifende* in molteplici modi, essendo ciò che si riferisce all'attitudine di circoscrivere una *certa* determinazione dell'essere. L'Autore specifica, perciò, ciascuna di queste modalità di cui soltanto l'ultima in ordine dell'esposizione risulta pertinente al significato speculativo dell'abbracciante che si pone come fondamento ontologico di tutte le altre modalità di comprensione. L'*Umgreifende* è il sinonimo di:

- *coscienza* che circoscrive le singole determinazioni dell'essere;
- *mondo* che comprende l'insieme di tutte le determinazioni dell'essere, non in modo tale da divenire una mera somma di tutte le loro oggettuali presenze, bensì come ulteriorità che le abbraccia in quanto realtà immanente nel suo insieme; «nell'abbracciante dell'esser-mondo scopriamo l'altro che noi non siamo» - afferma Jaspers. «Esso ci è estraneo in base alla sua propria essenza, e quindi è per noi imperscrutabile. Lo chiamiamo *natura*»⁸⁸;
- *Trascendenza* in quanto fondamento ultimo di ogni rimando esistenziale ad altro da sé. «Chiamiamo *trascendenza*» - dichiara l'Autore - «in senso autentico solo l'abbracciante per eccellenza, abbracciante di tutti gli abbracciati. Questa trascendenza ha un contenuto originariamente unico. Essa è, in confronto alla trascendenza generale che spetta ad ogni modalità dell'abbracciante, la trascendenza di tutte le trascendenze»⁸⁹.

La terza accezione trova molteplici corrispondenze in lingua italiana e costituisce l'unico significato al quale anche nel presente lavoro sarà attribuita

⁸⁷ *Ivi.*, 109/221., «Noi trascendiamo verso ogni abbracciante. Ciò significa: noi superiamo l'oggettualità determinata in direzione di un divenire-consapevoli di ciò che la abbraccia; sarebbe dunque possibile chiamare *trascendenza* ogni modalità dell'abbracciante, in contrapposizione cioè ad ogni oggettualità che è possibile cogliere all'interno di questo stesso abbracciante».

⁸⁸ *Ivi.*, 88/179.

⁸⁹ *Ivi.*, 109/221.

l'espressione 'abbracciante'⁹⁰. Le molteplici traduzioni riflettono la ricchezza e la complessità di questa nozione speculativa; la scelta, perciò, di utilizzare la soluzione proposta da D. D'Angelo in *Della Verità*⁹¹ ('abbracciante' o 'abbracciante di tutti gli abbracciati') per la stesura del presente lavoro risulta essere motivata esclusivamente dal fatto che l'opera *Von der Wahrheit* rappresenta la più completa e sistematica trattazione jaspersiana di questo argomento.

Il semestre invernale 1931/32 si rivela, dunque, di fondamentale importanza per la formulazione del concetto che sta alla base della logica filosofica e del progetto avente come argomento questo specifico tema. Jaspers stesso paragona la ricerca del metodo, adeguato al pensare filosofico che non contrasta ma completa il pensare scientifico, alla sua personale riscoperta del mondo del *theorein* attraverso l'introspezione coscienziale di un pensare consapevole dei limiti del conoscere e delle possibilità di trascendere. Nel '57 egli definisce la *Logica filosofica* un tentativo di trattare l'intera questione in modo tale da rappresentare il tutto nella coerenza delle sue

⁹⁰ Oltre che ad essere presente nella prima traduzione integrale di *Von der Wahrheit*, questa scelta è analoga a quella di G. PENZO in *La filosofia dell'esistenza*, op. cit. Il «Tutto-abbracciante» si trova, invece, in G. SACCOMANO, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, G. C. Sansoni, Firenze, 1970, in A. GUADAGNIN, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1982 e in P. CHIODI, *Introduzione alla filosofia*, op. cit., 2010.

U. GALIMBERTI lascia il termine nel suo originale tedesco (*Sulla Verità*, La Scuola, Brescia 1970., da ora in poi citato come *V.d.W.*₅₈, e riferito a K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1958.; *La fede filosofica*, Marietti, Torino 1973.; *Filosofia*, op. cit. *Orientazione filosofica nel mondo*, op. cit.; *Chiarificazione dell'esistenza*, op. cit. e *Metafisica*, op. cit.). Una soluzione analoga si nota anche in G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, op. cit. e in R. CELADA BALLANTI, *Il problema della demitizzazione*, Morcelliana, Brescia 1995.

A. CHIUSANO opta, invece, per l'introduzione di una costruzione sintattica descrittiva al posto della traduzione diretta del termine: «L'essere assoluto è la realtà che tutto abbraccia e al cospetto della quale ogni singola individualità non può che soccombere» in *Del tragico*, SE, Milano 1987, p. 60., mentre F. COSTA in *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970., sceglie il costruito «la totalità comprensiva»; simili soluzioni, anche se non identiche si rintracciano in C. MAINOLDI, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, SE, Milano 2006 ('comprensività'), in G. RUSSO e G. RAMETTA, *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, Morcelliana, Brescia 1986 ('il Tutto-comprensivo') e in A. LAMACCHIA, *Ragione ed esistenza*, op. cit., ('l'essere onnicomprensivo').

⁹¹ Citato come *V.d.W.*₄₇.

connessioni sistematiche⁹². Questo lavoro viene dunque proposto come dimostrazione della possibilità di un'esposizione sistematica dei percorsi del pensare al di fuori del rigore metodologico che si addice al procedere analitico dell'operare scientifico.

Il progetto sulla logica filosofica all'inizio prevedeva la stesura di quattro volumi di cui solo il primo, dal titolo *Von der Wahrheit* fu pubblicato nell'immediato dopoguerra e con il permesso concessogli dalle autorità statunitensi presenti sul territorio⁹³. Questo unico volume pubblicato si presenta come un'esposizione organica dei principi di un'autentico filosofare e funge dunque da regolatore di un retto percorso autocoscienziale del singolo pensante. Le frammentarie elaborazioni tematiche degli altri tre volumi⁹⁴ in cui Jaspers avrebbe dovuto esporre degli studi più approfonditi sulle categorie, sul metodo e sulla scienza risultano significative in quanto indicano, in un certo senso, la completezza del primo volume. Infatti, da quanto emerge dai lavori sul *Nachlass* jaspersiano negli studi di Saner e Hänggi⁹⁵ e da quanto riportato nell'introduzione alla traduzione italiana di quest'opera dal curatore D'Angelo,

«si riceve facilmente l'impressione che tutta la vera sostanza filosofica del progetto fosse racchiusa nel volume che ha effettivamente visto la luce, mentre negli altri tre si tratta più che altro di approfondire aspetti particolari della logica all'interno del punto di vista e della cornice filosofica tratteggiati nel primo volume»⁹⁶.

Nell'edizione di Schilpp Jaspers stesso sottolinea l'eshaustività dell'esposizione

⁹² Cfr. *Phil.Aut.*, 90-92.

⁹³ La dicitura esatta della licenza: *Military Government Information Control. License Nr. US. E 125.*

⁹⁴ Gli altri tre volumi, da quanto affermato anche da D. D'ANGELO in *V.d.W.*⁴⁷, XIII., non sono mai stati portati a termine, anche se rappresentano un importante contributo alla riflessione teoretica vista la quantità degli appunti rimasti, piuttosto asistematici, ma comunque significativi poiché aventi come tema gli approfondimenti degli argomenti introdotti nel primo volume.

⁹⁵ K. JASPERS, *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, H. SANER, M. HÄNGGI, Piper, München 1991.

⁹⁶ *V.d.W.*⁴⁷, XIII.

sistematica del primo volume in quanto dichiara di aver tentato di approssciare l'argomento fondamentale dello scritto da tutti i possibili punti di vista (*all sides*)⁹⁷. La terza accezione del termine *Umgreifende*, vale a dire il significato speculativo di ciò che l'Autore stesso definisce come trascendenza di tutte le trascendenze e dunque come l'unità originaria di ogni molteplicità ulteriormente abbracciata dall'altro da sé, rappresenta il dominio più ampio delle potenzialità del pensare alle quali il metodo risponde con dei mezzi finalizzati ad un adeguato *intelligere* e ad un personale vivere filosofico del singolo pensante.

La presenza di un'elaborazione sistematica e degli espliciti e argomentati riferimenti ai temi che avrebbero dovuto diventare argomenti specifici nei successivi tre volumi, legittima la tesi che vede nel *Von der Wahrheit* il nucleo teoretico del suo filosofare maturo. Quest'opera segna il culmine del percorso fino ad allora intrapreso e rappresenta l'inizio del progetto che si pone come una chiara linea guida prospettata da Jaspers già all'inizio degli anni trenta, da quanto riportato nel testo del 1941. Da conferma della tesi che il progetto sulla logica filosofica continuò ad essere da Jaspers ritenuto possibile da portare a termine anche dopo la pubblicazione del primo volume, funge anche la seguente affermazione da egli stesso riportata *nell'Autobiografia filosofica*:

«La teoria delle categorie [vol. II] e la teoria del metodo [vol. III] sono state soltanto abbozzate; non sono ancora pronte per la stampa e per ora sono frammentarie. Spero di trovare del tempo per completarle in futuro. La teoria delle scienze [vol. IV] non ha ancora avuto un inizio vero e proprio, ma soltanto qualche appunto che indica l'idea»⁹⁸.

⁹⁷ *Phil.Aut.*, 75., «L'intenzione fondamentale [*foundation*] (primo volume) era quella di illuminare il significato della verità da tutti i lati possibili [*all sides*].»

⁹⁸ *Ibidem*.

Se da una parte l'intenzione di continuare con questo progetto risulta evidente dalla stesura di quasi quattrocento pagine di appunti inerenti ai temi degli altri tre volumi, dall'altra parte, invece, il fatto che questi argomenti sono stati in parte già tematizzati nel primo volume permette una delineazione orientativa della cornice teoretica del pensare jaspersiano proprio a partire dagli anni trenta. In dialogo con l'Autore nel progetto editoriale di Schilpp un decennio dopo la pubblicazione del primo volume, Knauss afferma che in questo modo il pensatore di Oldenburg può definire la sua *Philosophische Logik* una riflessione sul sapere fondamentale che egli tenta di tematizzare tracciando dei possibili percorsi di coscienza nei limiti del nostro tempo e della nostra condizione storica⁹⁹.

L'intero progetto è visto da Jaspers come ciò che serve da slancio (*Antrieb*)¹⁰⁰ coscienziale verso l'unità ultima di ogni abbracciante. In questa visione del proprio lavoro Jaspers mette dunque in risalto la natura stessa della logica filosofica che trascende i limiti del rigore metodologico e della concretezza del dato esperenziale per poter rimanere ancorata al vissuto singolare del pensante.

Questo accostamento della *theoresi* e della vita ha fatto sì che nell'immediato dopoguerra la riflessione jaspersiana avvertisse le esigenze e le necessità di quel particolare momento storico che si poneva come fattore determinante della coscienza collettiva del popolo tedesco; per questo motivo una parte significativa dell'ultimo ventennio della produzione accademica dell'Autore fu dedicata anche alla riflessione

⁹⁹ Cfr. G. KNAUSS, «The concept of *Encompassing* in K. Jaspers' Philosophy», in *The Philosophy of Karl Jaspers*, op. cit., p. 152.

¹⁰⁰ *V.d.W.* 47, 5/15.

politica e storica¹⁰¹. Tuttavia, nonostante gli indirizzamenti tematici che si sono venuti a delineare con maggior chiarezza a partire dalla pubblicazione di *Von der Wahrheit*, nell'insieme del pensare jaspersiano si nota una costante presenza della riflessione teoretica in tutti gli scritti più significativi a partire dal primo volume della logica filosofica e in concordanza con i principi speculativi in esso portatisi ad una maggior chiarezza.

¹⁰¹ L'unico testo che riguarda la dimensione politica del pensare (anche se nemmeno in questo caso il lavoro risulta essere esclusivamente dedicato a questo specifico tema) nel primo periodo della riflessione jaspersiana è K. JASPERS, *Max Weber. Gedächtnisrede*, Mohr, Tübingen 1921; ripubbl. in *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, op. cit.; in *Wahrheit und Leben. Ausgewählte Schriften*, op. cit.; in *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, op. cit. e in *Mitverantwortlich*, op. cit.; trad. it. K. JASPERS, *La mia filosofia*, R. DE ROSA (ed.), op. cit., pp. 89-101.

A partire dalla fine della guerra, invece, e dunque dalla metà degli anni quaranta, Jaspers si dedica sempre di più all'analisi critica del contesto storico e politico della coscienza collettiva del popolo tedesco, con significativa enfasi sull'analisi filosofica e metafisica della libertà e responsabilità, v. K. JASPERS, *Die Schuldfrage*, Schneider, Heidelberg 1946; Artemis, Zürich 1946; Piper, München 1965; ripubbl. in *Lebensfragen der deutschen Politik*, op. cit.; in *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945-1965*, Piper, München 1965; trad. it., *La colpa della Germania*, R. DE ROSA (ed.), ESI, Napoli 1947 e *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, A. PINOTTI (ed.), Cortina, Milano 1996.

A questa problematica risulta pertinente anche K. JASPERS, *Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik*, Piper, München 1960; trad. it. *La Germania tra libertà e riunificazione*, A. SPINELLI (ed.), Comunità, Milano 1961.; senza escludere parti del *Mitverantwortlich. Ein philosophisch-politisches Lesebuch*, op. cit.

II. *Storia universale della filosofia*. L'interpretazione esistenziale e filosofica del manifestarsi storico della Trascendenza

Le origini del progetto a cui nello scritto del '41 Jaspers attribuisce il titolo provvisorio di *Storia universale della filosofia* (*Universalgeschichte der Philosophie*¹⁰²) e definisce come secondo grande lavoro che si prospettava essere, assieme alla logica filosofica, l'opera conclusiva della sua produzione filosofica, vanno ricercate, da quanto affermato dallo stesso Autore nell'edizione di Schilpp, negli studi asistematici sulla storia della filosofia dei primi anni venti, più precisamente a partire dal '22¹⁰³, il che coincide con il periodo immediatamente successivo alla pubblicazione della seconda opera sistematica, *Psicologia delle visioni del mondo*. L'interesse per lo studio del pensiero teoretico attraverso la storia del pensiero filosofico coincide, dunque, con gli anni in cui ha avuto luogo la stesura della terza opera sistematica *Filosofia* e si rende, perciò, significativa la contemporaneità tra il dialogo jaspersiano con le istituzioni del pensiero filosofico e la progressiva edificazione della sua sistematica speculativa.

Non sorprende, dunque, che a pochi anni di distanza dalla pubblicazione della *Filosofia*, Jaspers dedica più attenzione ai lavori di natura storico-filosofica (*Nietzsche*,

¹⁰² Nel *Ü.m.Phil.*, 56/39, Nel suo contributo «The concept of 'The Encompassing' in World Philosophy» nel volume collettaneo *Karl Jaspers. Philosophy on the Way to World Philosophy / Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophy*, L. H. ERLICH, R. WISSER (eds.), Königshausen & Neumann, Würzburg-Rodopi, Amsterdam 1993, pp. 45-50, S. HANYU problematizza questa intenzione di offrire uno sguardo generale sulla storia del pensare filosofico. La studiosa ricorda, perciò, lo scritto K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel des Geschichte*, Artemis, Zürich 1949; Piper, München 1949 (ripubbl. 1983); trad. it., *Origine e senso della storia*, GUADAGNIN (ed.), Comunità, Milano 1965 (ried. 1982) che risulta pertinente alla maturazione teoretica di questa posizione, poiché l'Autore qui afferma il suo distacco dall'eurocentrismo e insiste sull'universalità del darsi storico della Trascendenza.

¹⁰³ Cfr. *Phil.Aut.*, 81.

1936¹⁰⁴; *Descartes* 1937¹⁰⁵) come esito interpretativo delle letture a cui fa riferimento egli stesso nel secondo momento autobiografico, vale a dire, in primo luogo, dei filosofi moderni (Kant, Kierkegaard, Nietzsche), a cui si aggiungono poi degli studi che spaziano da Agostino a Tommaso d'Aquino e a Lutero. Nell'*Autobiografia filosofica* Jaspers dichiara di essersi dedicato in quel periodo anche ai classici greci, in particolare a Platone ed esplicita la sua personale apertura alle filosofie orientali¹⁰⁶.

Queste prime letture non seguivano un preciso filo conduttore e non erano finalizzate ad alcuna esposizione sistematica dei contenuti; servivano ad ancora giovane Jaspers a saldare i principi teoretici della propria speculazione filosofica e tali rimasero fino ad affermarsi effettivo e concreto del nazionalsocialismo che segnò agli occhi del pensatore di Oldenburg il più evidente oblio della verità e la conseguente interruzione di ogni autentica comunicazione con l'alterità. Dal momento in cui l'autentica

¹⁰⁴ K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter De Gruyter, Berlin 1936., '47., '50., '74. (complessive quattro edizioni invariate (*unveränderte Auflage*) e dunque ristampe); trad. it. parziale (pp. 16-21, 365-367, 392-400, 401-410 dell'originale tedesco) in *La mia filosofia*, R. DE ROSA (ed.), op. cit., pp. 49-88; trad. it. completa, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, L. RUSTICHELLI (ed.), Mursia, Milano 1996.

¹⁰⁵ K. JASPERS, *Descartes und die Philosophie*, Walter De Gruyter, Berlin 1937., '48., '56., '66. (rist.); trad. it. parz. (pp. 81-93), *Cartesio e la filosofia*, in *La mia filosofia*, R. DE ROSA (ed.), op. cit., pp. 43-48.

¹⁰⁶ Cfr. *Phil.Aut.*, 81-82. Jaspers qui elenca gli argomenti del suo particolare interesse in seguente modo: «Filosofia moderna. Da Kant al presente. Kant e Kierkegaard. Nietzsche Da Agostino a Tommaso. Da Tommaso a Lutero. Filosofia greca. Platone. Filosofia cinese». Per un approfondimento del reciproco influenzarsi dei principi di matrice occidentale e di quella orientale in Jaspers, v. in particolare la sesta sezione di *Karl Jaspers. Philosophy on the Way to World Philosophy*, L. H. ERLICH, R. WISSER (eds.), op. cit., pp. 191-264., dal titolo «Communicative World Philosophy: East and West / Kommunikative Weltphilosophie: Ost und West» contenute i seguenti contributi: W. LEE, «Karl Jaspers und das Weltproblem des interreligiösen Dialogs», pp. 191-196.; S. MARZANO, «Comunicazione mondiale, kantismo e frattura dell'essere in Karl Jaspers. Una 'terza via' fra Occidente e Oriente?», pp. 197-204.; I. SARIN, «Jaspers's Quest for Existential Communication», pp. 205-210.; M. MARUF, «Jaspers and Iqbal on Self, Freedom and Communication», pp. 211-219.; S. PANYADEEP, «Ich und Nicht-Ich bei Jaspers und im Buddhismus», pp. 221-226.; K. FUKUI, «Das Wesen des Buddhismus und Jaspers' Philosophie», pp. 227-231.; Y. MASUBUCHI, «Jaspers und Nishida. Eine Theorie des 'Topos' in der Lehre von der Kommunikation», pp. 233-240.; H. SANER, «Weltphilosophie und Globalkultur im intrakulturellen Vergleich mit den Konzepten 'Weltmusik' und 'Weltkunst'», pp. 241-255.; G. RAUCHE, «The Paradox of 'Das Scheitern' as a World Formula», pp. 257-264.

comunicazione interpersonale era compromessa dal terrore del regime allora al potere, il dialogo con i massimi esponenti del pensiero, invece, con questi creatori e protettori dello spirito – come li chiama Jaspers nell'*Autobiografia filosofica*¹⁰⁷ – offriva la possibilità di recuperare ciò che nell'ottica dei presupposti teoretici della prima linea guida appariva come autenticamente grande, indispensabile ed essenziale¹⁰⁸.

Due sono i motivi che Jaspers riconosce nel secondo momento biografico, della trasformazione che ha subito il suo studio asistematico della storia del pensiero in funzione ad un approccio più organico alla problematica.

«Il risultato del terrore nazionalsocialista e dell'esclusione da parte dello stato di cui ero cittadino» - ricorda l'Autore a distanza di più di due decenni - «portò alla trasformazione del mio interesse storico anche se al momento il progetto principale a cui mi ero dedicato fu senza dubbio la *Logica filosofica*. Nello stesso tempo, però, il mio interesse riguardava l'umanità nel suo insieme [...]. Il totalitarismo significava la rottura più radicale della comunicazione da persona a persona e con essa la fine dell'uomo e del suo essere se stesso. Di fronte a tutto ciò, il compito del filosofare era diventato quello di lavorare sui presupposti di una comunicazione universale»¹⁰⁹.

Nell'edizione di Schilpp, Jaspers specifica la natura del lavoro sulla logica filosofica come riflessione filosofica su un possibile recupero di un'autentica comunicazione universale, poiché i principi metafisici da essa elaborati risultano essere intrinseci a ciò che di costitutivo si presenta nella realizzazione di un consapevole e aperto dialogo con l'altro da sé. A questa determinazione metafisica del filosofare jaspersiano (che egli stesso ribadisce e che si pone come riconferma di quanto esposto nel primo momento biografico), il pensatore di Oldenburg affianca il progetto incentrato

¹⁰⁷ Cfr. *Phil.Aut.*, 82.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibidem.*, «truly great, indispensable and essential».

¹⁰⁹ *Ibidem.*

sull'analisi della storia del pensare filosofico per delineare un quadro teoretico della comunicazione che si rivela in questo modo universale nella specificità del dialogo con il singolo pensante, essendo proprio egli il luogo d'attuazione del pensare filosofico nell'introspezione singolare del suo pensare se stesso¹¹⁰.

Dal 1937 Jaspers si dedica dunque alla delineazione di uno schema della storia mondiale della filosofia, tracciando così la seconda linea guida della sua produzione filosofica. Quest'ultima, infatti, non risulta essere tanto un prospetto singolo da realizzare, quanto un percorso che l'Autore stesso si prefissa di intraprendere. Due sono gli elementi, entrambi annotati nell'edizione di Schilpp, che legittimano tale tesi: da una parte Jaspers stabilisce la contemporaneità che questo lavoro mantiene con la stesura della logica filosofica a partire dalla metà degli anni trenta, mentre dall'altra parte, invece, egli stesso riconosce la complessità di questo compito e afferma l'impossibilità di portarlo a termine da una singola persona qualora l'intenzione fosse quella di rappresentare la totalità del contenuto storico da esaminare¹¹¹.

In linea con la produzione accademica precedente Jaspers però rifiuta l'idea di una possibile esaustività contenutistica del proprio lavoro e si assume così il compito di affrontare un impegno di questa portata proprio in quanto singolo pensatore che – «a differenza del grande sapere enciclopedico inteso come collezione del materiale curato da gruppi di ricerca e che certamente rimane indispensabile e meritevole»¹¹² – presenta,

¹¹⁰ I limiti di un'introspezione razionale del singolo pensante e la conseguente necessità di estendere la nozione di comunicazione anche alla razionalità filosofica che induce alla problematizzazione della nozione di storia mondiale della filosofia, sono stati esplicitati da A. CESANA nel suo contributo «Grenzen der Rationalität und Kommunikation», in *Karl Jaspers. Philosophy on the Way to World Philosophy*, op. cit., pp. 73-80.

¹¹¹ Cfr. *Ivi.*, 83.

¹¹² *Ibidem.*

invece, un'unitarietà riflessiva garantita dai legami di coerenza interni al singolo filosofare. «La necessità di questo compito mi parve ovvia» - afferma Jaspers nel secondo momento biografico. «L'intera storia si rivela indispensabile per il filosofare e concepibile soltanto da una mente singola; l'impossibile quindi doveva essere - tentato»¹¹³. Quest'affermazione riconferma, dunque, ancora una volta, la continuità del pensare jaspersiano che conserva la propria conformità con il presupposto speculativo del suo filosofare espresso nelle prime tre opere sistematiche e posto come punto di partenza anche della prima linea guida. Questo presupposto si sintetizza in una ferma consapevolezza della possibilità di esporre in modo sistematico soltanto le indicazioni dei percorsi da intraprendere e dunque dei metodi da conoscere, senza con ciò indurre alla pretesa di un esprimersi esaustivo sui contenuti di tali riflessioni.

In quanto conferma della continuità del progetto a cui Jaspers attribuisce il titolo *Storia universale della filosofia* con l'intenzione di tracciare una seconda linea guida dello sviluppo teoretico del proprio pensiero a partire dagli anni trenta, in concordanza con i presupposti teoretici di un autentico filosofare della prima linea guida, funge anche l'affermazione di Mann che quasi un ventennio dopo, più precisamente nel 1957, nella pubblicazione di Schilpp, scrive:

«L'universale storia della filosofia che lui [Jaspers] sta preparando dovrebbe essere, da quanto ho sentito, non una storia del sapere progressivo (*Wissenschaft*), bensì un'esposizione delle eterne possibilità effettive del pensiero. Certamente, queste saranno quelle possibilità del pensiero che si sono realizzate nel tempo e negli individui»¹¹⁴.

Questa dichiarazione risulta immediatamente antecedente alla pubblicazione

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ G. MANN, «Freedom and the Social Sciences», in *The Philosophy of Karl Jaspers*, A. SCHILPP (ed.), op. cit., p. 559

della prima parte di questo progetto jaspersiano, poiché la composizione del volume collettaneo di Schilpp è stata portata a termine un'anno prima, da quanto emerge anche dalla prefazione risalente a luglio del '56¹¹⁵. Nonostante, dunque, la coincidenza dell'anno dell'effettiva pubblicazione di questi due testi, l'affermazione di Mann necessita una contestualizzazione precedente. In essa si esplicita, sì, la natura del progetto jaspersiano, ma non si fa riferimento al lavoro sul primo volume che Jaspers aveva già terminato al momento dell'organizzazione del contributo di Schilpp. Si tratta dell'opera *Die grossen Philosophen*, pubblicata per conto dell'editore Piper, che si presenta nella traduzione italiana per la prima volta quattro anni dopo la morte dell'Autore e dunque nel 1973, a cura di F. Costa¹¹⁶.

L'intenzione di proseguire con il lavoro sulla storia della filosofia emerge già dall'autopresentazione della propria opera che Jaspers inserisce nell'introduzione a questo testo, esplicitando in questo modo la struttura del percorso ancora da intraprendere e fissando gli argomenti della propria riflessione che avrebbero dovuto costituire, nel complesso del progetto, altri due volumi. In questa introduzione Jaspers però scinde la struttura della divisione schematica del proprio lavoro dalle modalità della pubblicazione della stessa. In altre parole, l'Autore raggruppa i singoli pensatori in tre unità insiemistiche e prevede la pubblicazione dei tre volumi complessivi del progetto, senza con ciò stabilire un necessario legame corrispettivo tra di loro. Il primo gruppo è costituito da coloro che hanno testimoniato in pieno i principi del pensiero al

¹¹⁵ A conclusione di A. SCHILPP, «Preface» in *The Philosophy of Karl Jaspers*, op. cit., pp. XI-XV., si legge: «ROCKRIDGE», CABIN IN THE SIERRA NEVADA MOUNTAINS, CALIFORNIA, JULY 26, 1956.

¹¹⁶ K. JASPERS, *Die grossen Philosophen*, Piper, München 1957.; trad. it., *I grandi filosofi*, F. COSTA (ed.), Longanesi, Milano 1973., da ora in poi *D.G.Phil.*

quale erano devoti: Socrate, Buddha, Confucio e Cristo.

«Non si potrebbe facilmente nominarne un quinto che abbia avuto una pari potenza storica e non si può indicare nessuno che ci parli ancora oggi da una pari altezza. Si può esitare a dirli senz'altro filosofi. Ma essi hanno avuto un significato straordinario per ogni filosofia»¹¹⁷ - afferma Jaspers nell'introduzione a *I Grandi filosofi*.

All'influenza esercitata dai loro principi del pensare e del vivere sui modi e sui contenuti del filosofare e dunque sulla possibilità stessa del dispiegarsi del pensiero nelle categorie storiche, ma a-temporalmente valide, si sussegue – secondo l'Autore – la riflessione di tutti gli altri singoli pensatori che costituiscono la storia del pensiero filosofico. Questa a-posteriorità di tutti gli altri è dovuta dalla costitutiva precedenza del primo gruppo che si rivela determinante per la fondazione del pensiero nelle sue origini. Tuttavia, questo primo gruppo costituisce soltanto in parte il materiale utile per la stesura del primo volume, perché Jaspers in quest'ultimo include anche alcuni percorsi tematici del secondo gruppo, il quale presenta, a sua volta, una notevole complessità sistematica essendo diviso in altri quattro sottogruppi, schematicamente rappresentabili in seguente modo:

1. pensatori di cui opera continuamente genera nuovi contenuti teoretici in altri filosofi, fungendo da fonte inesauribile d'ispirazione speculativa, regolata e perciò resa possibile dai presupposti stessi del loro filosofare; per questo motivo Platone, Agostino e Kant vengono classificati come «fondatori del filosofare che continuano ad operare»¹¹⁸;

2. il secondo sottogruppo comprende i contributi decisivi per la fondazione metafisica del pensare e per lo sviluppo della riflessione contemplativa sul reale; questo

¹¹⁷ *Ivi.*, 89/142.

¹¹⁸ *Ivi.*, 90/143.

sottogruppo risulta essere ulteriormente suddivisibile in altre quattro sottosezioni:

- coloro che continuano ad alimentare l'affermarsi del pensiero metafisico nelle generazioni successive; qui vengono inseriti: Parmenide, Eraclito, Plotino, Anselmo, Cusano, Spinoza, Laotse, Nāgārjuna;
 - coloro che Jaspers chiama «i filosofi della devozione mondana»¹¹⁹ (*Weltfrommen*): Senofane, Empedocle, Anassagora, Democrito, Posidonio, Bruno;
 - letture, secondo Jaspers, gnostiche del reale che avvertono il rimando all'ulteriorità del saputo: Origene, Böhme, Schelling;
 - «menti costruttive»¹²⁰: Hobbes, Leibniz, Fichte;
3. Nel terzo sottogruppo, Jaspers include Kierkegaard e Nietzsche, autori su cui si era già ampiamente soffermato nella precedente produzione accademica, ai quali ora affianca anche Pascal e Lessing, visti come ispiratori del pensiero, ma anche Abelardo, Cartesio e Hume, definiti come «tormentatori che negano»¹²¹;
4. Il quarto sottogruppo include i grandi tentativi sistematici del pensare che si presentano come punti d'arrivo dei complessi processi trasformativi della *theoresi* filosofica: Aristotele, Tommaso, Hegel, Shankare, Chu Hsi.

Il secondo volume progettato dal Nostro doveva comprendere gli ultimi due sottogruppi e una parte del secondo sottogruppo, esclusa soltanto la prima sottosezione, in quanto facente parte del primo volume. Nonostante egli stesso abbia affermato, nell'introduzione a *I Grandi filosofi*, che «il secondo volume è già preparato così

¹¹⁹ *Ibidem.*

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ *Ibidem.*

ampiamente che non si potrà avere più un mutamento del suo contenuto generale»¹²², quest'ultimo non è mai stato pubblicato¹²³.

Le divergenze tra l'esposizione dei contenuti in diversi volumi e la suddivisione tematica del lavoro in gruppi, si limitano soltanto a quanto finora analizzato. Per quanto riguarda, invece, il terzo volume, si nota una perfetta corrispondenza con la terza unità insiemistica dedicata ai pensatori che esprimono i contenuti teoretici in modi non filosofici, ma comunque adiacenti alle forme filosofiche d'espressione (arte) e di vita (uomini saggi, santi, governatori ecc.). La presentazione del terzo gruppo qui viene riportata per di più in forma di citazione in quanto già schematicamente ed esaustivamente presentata dallo Jaspers in riferimento all'organizzazione del progetto:

«Filosofi

1. nella poesia: i tragici greci, Dante, Shakespeare, Goethe, Hölderlin, Dostojevskij.
2. nella ricerca scientifica:

Naturalisti: Keplero, Galilei, Darwin, von Baer, Einstein.

Storici: Ranke, Burckhardt, Max Weber.

3. Nel pensiero politico: Machiavelli, Moro, Locke, Montesquieu, Burke, Tocqueville.

Nella critica politica come base per l'utopia acritica: Rousseau, Marx.

4. Nella volontà educativa e nella critica letteraria:

¹²² *Ivi.*, 92/145.

¹²³ L'unica parte effettivamente pubblicata e ciò soltanto dopo l'approvazione di H. SANER, sono gli abbozzi dell'Introduzione a questo secondo volume, curati da L. H. ERLICH e R. WISSER e presentati sia nel loro originale tedesco K. JASPERS, «Weltgeschichte der Philosophie – Zweites Buch: Geschichte der Gehalte: Einleitung», in *Karl Jaspers. Philosophy on the Way to World Philosophy*, op. cit., pp. 7-14., sia nella loro traduzione inglese, adoperata da ERLICH, K. JASPERS, «World History of Philosophy – Second Volume: History of the Substantive Contents of Philosophic Thought», pp. 17-25. L'omonimo volume contiene anche un abbozzo dell'introduzione alla prima parte dell'opera (che si prospettava essere divisa in tre parti complessive), e dunque «Die Gegenstände der Philosophie», pp. 15-16.; «First Part: The Subject Matters of Philosophy. Introduction», pp. 25-27., dal quale si evince l'ulteriore *escalation* teoretica del pensiero jaspersiano poiché, da quanto affermato dagli stessi curatori del volume: «Questo abbozzo dell'introduzione contiene dei riferimenti all'organizzazione complessiva dell'intero testo e alla sua prima parte che riguarda una speculazione sul mondo, Dio, Essere, uomo e storia, e tutto ciò attraverso le categorie inerenti a quest'ultima», p.17. (mia trad).

Umanisti: Cicerone, Erasmo, Voltaire.

Volontà educativa a partir dall'origine: Shaftesbury, Vico, Hamann.

L'idea tedesca di umanità: Herder, Schiller, Humbolt.

Critici: Bacone, Bayle, Schopenhauer, Heine.

5. Nella saggezza della vita:

Sicurezza trascendente: Epitteto, Boezio.

Letterati della saggezza: Seneca, Chuang-tse.

Calma priva di trascendenza: Epicuro, Lucrezio.

Indipendenza scettica: Montaigne.

6. Nella prassi:

Uomini di Stato: Echnatone, Asoka, Marco Aurelio, Federico il Grande.

Monaci: Francesco d'Assisi.

Professioni: Ippocrate, Paracelso.

7. Nella teologia: Meti, Menzio; Paolo, Tertulliano; Malebranche, Berkeley.

8. Nella teoria della filosofia: Proclo, Scoto Eriugena, Wolff, Erdmann»¹²⁴.

Da principio della suddivisione in gruppi non funge dunque il criterio di una comune appartenenza dei singoli pensatori alle determinati unità storiche nella loro successione cronologica, perché Jaspers individua il loro denominatore comune soltanto nelle relazioni che il loro pensiero mantiene con l'altro da sé nell'«eterno regno dei spiriti»¹²⁵. Il principio del loro raggruppamento viene da Jaspers posto al di là delle categorizzazioni temporali e storiche della loro appartenenza, implementando così i presupposti metafisici della prima linea guida nel lavoro sulla seconda. Ciò implica l'esclusione non soltanto di un ordine cronologico, ma anche di quello alfabetico e per temi specifici della speculazione singola. Già nell'*Autobiografia filosofica*, infatti, Jaspers chiarisce la natura di questo suo lavoro in seguente modo:

«Nella *Storia universale della filosofia* vorrei, senza lasciarmi andare ad una semplice esposizione cronologica, comprendere tutto il filosofare che ci sta storicamente innanzi come un'unico grande fenomeno della rivelazione dell'essere

¹²⁴ *D.G.Phil.*, 92-93/144-145.

¹²⁵ *Ivi.*, 89/142.

uomo. Vorrei comprendere come esso dalle prime origini (in Cina, in India e in Grecia) sia venuto su a grandi ritmi, in continua interdipendenza con le condizioni sociologiche e i dati psicologici, in relazione con le scienze e la religione, in corrispondenza e in riecheggiamento con l'arte e con la poesia; e comprendere come esso tenda ad una grande unità articolata di contrasti che, al limite, naufragano, nel tempo, in problemi sempre aperti e insolubili e, attraverso il naufragio, fanno penetrare nella verità dell'Essere trascendente»¹²⁶.

L'interpretazione esistenziale e filosofica del manifestarsi storico del pensare umano non soggiace dunque al metodo tipico del progredire analitico della scienza storica e non si limita all'esposizione storiografica della speculazione filosofica, ma arriva a costituire i momenti a-storici del pensare in reciproca appartenenza dei singoli pensanti. Questo metodo di raggruppamento permette l'individuazione dei tratti comuni dei filosofi nell'accezione metafisica della loro riflessione in una continua compenetrazione dei gruppi in quanto conseguenza dei due presupposti jaspersiani:

1. «L'uomo è sempre di più di quanto egli sa e può sapere di sé e di quanto qualcun altro sappia di lui»¹²⁷;
2. «Di nessun uomo si può avere una visione completa, su nessuno è possibile un giudizio generale e definitivo»¹²⁸,

espressi già nella prima opera sistematica, in particolare a partire dalla sua quarta edizione (1946.) il che coincide con la stesura del primo volume della logica filosofica

¹²⁶ *Ü.m.Phil.*, 56-57/39.

¹²⁷ *A.Psych.*, 563/816.

¹²⁸ *Ibidem.*

in un contesto ormai maturo¹²⁹ dal punto di vista teoretico del suo pensare. La seconda linea guida non si prospettava essere dunque un tentativo di presentazione esaustiva dei singoli filosofi, bensì un'introduzione alle letture personali che i fruitori dell'opera dovevano far proprie in un rapporto di natura quasi intima con la vita e con il pensiero di un determinato autore. In questi caratteri essenziali ed accomunanti che Jaspers innalza al livello del criterio della loro suddivisione in gruppi, egli stesso vede una fuoriuscita dalla storia nel regno dell'eterno e ritiene perciò dannosa una qualsiasi classificazione che tenda ai processi di totalizzazione delle particolari conoscenze sull'argomento.

¹²⁹ Con ciò si intende una maturazione progressiva delle posizioni metafisiche in Jaspers, esplicitate già nell'opera del 1932., *Phil. Ib*, 27/46: «La filosofia dell'esistenza è essenzialmente metafisica», e successivamente portate ad una sempre maggiore evidenza, come si evince da *V.d.W*₄₇, 116/335: «Lo stimolo verso l'Uno attraversa l'intera storia della filosofia. Anche il nostro filosofare [...] è guidato dall'entusiasmo dell'Uno. Esso comincia di nuovo in ogni singolo uomo dall'unità di ciò che è interamente presente, e mira all'Uno, che deve diventare il presente rivelato».

Per un riferimento a questa tesi v. ad es. K. HOFFMAN, «The basic concepts of Jaspers' philosophy», in *The philosophy of Karl Jaspers*, op. cit., p. 96.: «La filosofia è per Jaspers essenzialmente e in primo luogo metafisica». Una simile tesi si trova anche in D. TOLVAJČIĆ, *Transcendencija, filozofijska vjera i šifra 'Bog'. Neki aspekti metafizike Karla Jaspersa*, in B. PEŠIĆ - D. TOLVAJČIĆ (eds.), *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*, Hrvatsko društvo 'Karl Jaspers', Zagreb 2013, p. 104, pubblicato anche in traduzione italiana *La trascendenza, la fede filosofica e la cifra "Dio". Alcuni aspetti della metafisica di Karl Jaspers*, in *Il Pensare. Rivista di Filosofia*, ISSN 2280-8566, Anno III, n. 3, 2014, p. 106: «[...] emerge Karl Jaspers con la propria filosofia di cui una parte significativa rappresenta ciò che potremmo chiamare – la problematica metafisica».

1. 2. Le premesse metafisiche della sistematica esistenziale

1.2.1. *L'Existenzphilosophie* come riflessione sull'origine del pensare

La determinazione metafisica della riflessione jaspersiana ha progressivamente portato ad una sempre più evidente problematizzazione del problema dell'origine (*Ursprung*¹³⁰) in quest'Autore che lo pone al centro della propria speculazione matura in quanto gli dedica ampio spazio nella logica filosofica, diventata la principale linea guida nell'ultimo ventennio della sua produzione accademica. Il motivo di questo progressivo accrescimento dell'interesse nei confronti di questo specifico argomento, deriva dalla sua portata speculativa poiché viene inteso come principio e condizione di ogni presenza concreta.

Lo sviluppo speculativo di questo termine rimane in Jaspers conforme alla sua radice etimologica, anche se all'interno della cornice teoretica della filosofia dell'esistenza esso assume un duplice significato; in quanto «ciò che, nei confronti dell'ente, passa per primo e, sollevandolo dall'insignificanza, conferisce ad ogni ente il significato»¹³¹, l'essere è l'origine che sta a fondamento dell'esistenza, mentre quest'ultima, a sua volta, rappresenta in Jaspers un'altra origine a partire dalla quale viene ad esplicarsi il pensare concreto del singolo. Di fronte alla portata teoretica di ciò

¹³⁰ La radice etimologica del termine (alto-tedesco medio, *ursprunc*; alto-tedesco antico, *ursprung*) traducibile come *inizio*, *matrice*, funge anche da presupposto per un'interpretazione teoretica del suo significato, motivo per cui l'utilizzo jaspersiano di questo termine risulta essere un approfondimento dello stesso in corrispondenza con il suo etimo più generico. v. *Ursprung* in J., W. GRIMM: *Deutsches Wörterbuch*, vol. XXIV., cit., pp. 2538-2545.

¹³¹ *V.d.W.*₅₈, 160/20n.

che funge da condizione indispensabile del presentarsi dell'ente, l'esistenza si determina dunque all'interno del rapporto con la condizione *prima* delle sue possibilità. L'inesauribilità di questo contenuto al quale l'esistenza costitutivamente rimanda, diviene così il presupposto dell'infinito espandersi della conoscenza incentrata sul particolare darsi dell'essere, ma il filosofare consapevole (*bewußte Philosophieren*)¹³² non assolutizza una particolare conoscenza empirica e si preserva perciò da qualsiasi oggettivazione dell'origine *prima*, che non risulta in Jaspers derivata ma intesa come inizio originario assoluto¹³³.

Il continuo progredire della conoscenza empirica non rappresenta dunque un possibile esito totalizzante del sapere intellettuale, perché dopo ogni singola esperienza il pensante si interroga sull'origine di questa stessa esperienza che non si esaurisce in un fatto accaduto. Questo continuo cammino esistenziale rappresenta per l'*Existenzphilosophie* il darsi del pensiero come riflessione sul fondamento abbracciante dell'ente¹³⁴. Tuttavia, la volontà di esprimersi su ciò che supera i confini dell'oggettualità e della determinatezza, induce all'impossibilità di comprendere l'argomento della

¹³² *Ivi.*, 158/319.

¹³³ v. G. BREA, *Wahrheit in Kommunikation. Zum Ursprung der Existenzphilosophie bei Karl Jaspers*, Ergon, Würzburg 2004.; Y. ITO, *Zur Möglichkeit des Philosophierens aus selbständigem Ursprung bei Karl Jaspers*, diss., Basel, 1989.; E. M. MANASSE, «Karl Jaspers und der Ursprung des Philosophierens», in *Merkur*, XXII, 121, 1958, pp. 278-284.; M. A. PRESAS, «Kantischer Ursprung und existentielles Ziel der Philosophie Jaspers», in *Akt. Des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz*, W. De Gruyter, Berlin-NewYork 1974, pp. 782-788.; R. SCHULZ, «Die verschiedene Bedeutung von Paradoxien für den Ursprung der Erkenntnis bei Jaspers und Luhmann», in *Karl Jaspers' Philosophie: Gegenwartigkeit und Zukunft. Rooted in the Present, Paradigm for the Future*, R. WISSER, L. H. EHRLICH (eds.), op. cit., pp. 179-192.

¹³⁴ Per la filosofia dell'esistenza, «l'esistere significa approfondire l'istante, significa realizzare la pienezza temporale del presente che, pur implicando il passato e il futuro, non si risolve né nell'uno, né nell'altro» (*Phil. II*, 126/123). In funzione di una piena realizzazione dell'attimo occorre, perciò, considerare l'esistenza come «unità di tempo e di eternità» e la coscienza del suo statuto ontologico come ciò che permette di «cogliere ad un tempo, nella manifestazione, il perire della fenomenicità e l'essere eterno» (*Ibidem*).

riflessione nella sua totalità.

La possibilità di una comprensione esistenziale si ricongiunge a ciò che trascende l'immediatezza del suo presentarsi e nell'incondizionato radica la propria condizionatezza; da ciò emerge l'insufficienza di ogni presenza che non è Trascendenza e dunque l'esistenza, in quanto particolare determinazione dell'essere, è in grado di comprendere se stessa solo quando arriva ad una adeguata cognizione dell'altro da sé. L'esistenza risulta, perciò, segnata dalla consapevolezza della propria insufficienza e coglie i limiti della sua comprensione filosofica come possibilità di un'autentica coscienza dell'origine.

Questa pluralità del molteplice esistenziale che si presenta come secondo significato della nozione dell'origine, è anche un modo dell'abbracciante che si inserisce nelle categorie spazio-temporali di un vivere concreto del singolo pensante. L'adeguata comprensione dell'esserci in quanto abbracciante, richiede perciò una distinzione preliminare tra il significato più generico dell'esserci che indica le determinazioni specifiche e dunque categoriali della pensabilità dell'ente e il significato più specifico di questo termine che si addice alla sua comprensione filosofica ed esistenziale.

Il primo significato rimane ancorato alla sua accezione linguistica, in riferimento alla quale si nota una perfetta corrispondenza tra l'espressione tedesca *Dasein*¹³⁵ e il suo corrispettivo italiano – *esserci*. Il *qui*, espresso con il morfema *Da (ci)* e aggiunto alla

¹³⁵ v. *Dasein* in J., W. GRIMM: *Deutsches Wörterbuch*, vol. II, cit., pp. 802-810. Per un approfondimento di questo concetto in Jaspers, v. K. SALAMUN, «Der Begriff der Daseinkommunikation bei Karl Jaspers», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 22, 1968., pp. 261-285.; H.-M. GERLACH, «Tod als Daseinerschließung oder Grenzsituation? Die Todesauffassung bei Heidegger und Jaspers - ein Vergleich», in *Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, 6, 1993.; T. RÄBER, *Das Dasein in der «Philosophie» von Karl Jaspers. Eine Untersuchung im Hinblick auf die Einheit und Realität der Welt im existentiellen Denken*, Francke, Bern 1955., e ad esso correlato H. FAHRENBACH, *Thomas Räber: das Dasein in der «Philosophie» von Karl Jaspers (eine Untersuchung im Hinblick auf die Einheit und Realität der Welt im existentiellen Denken)*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1957.

radice etimologica del termine *sein* (*essere*), viene riferito, in entrambi i casi, ad una presenza fisica e concreta, non dunque ad un'unità astratta o indeterminata del pensare. Nel primo volume della logica filosofica e in corrispondenza con questo primo significato del termine, Jaspers nel '47 afferma:

«La parola 'esserci' indica, nel nostro uso linguistico, ciò che compare come qualcosa di determinato nel tempo e nello spazio. L'esserci in questo senso si distingue dall'essere meramente pensato delle essenze (esso è *existentia* – esserci – di fronte all'*essentia* – all'essenza). In questo senso viene detto 'esserci' tutto ciò che nel mondo mi viene incontro in carne ed ossa, tutto ciò che è altro da me e mi sta di fronte: le cose essenti, le forze, la potenza suprema che mi condiziona o ciò che mi si offre come materia»¹³⁶.

Questa accezione del termine non rispecchia ancora l'originaria appartenenza del molteplice esperenziale alla fonte originaria delle sue possibilità, perché la presenza fisico-temporale dell'origine, intesa come esistenza, appartiene soltanto al primo significato dell'*Umgreifende* (l'*esserci*) e non include la possibilità di esaurire la portata speculativa di quest'ultimo in riferimento alla terza accezione del termine 'abbracciante', compreso come Trascendenza di tutte le trascendenze. Per questo motivo, Jaspers delinea, sempre nel primo volume della progettata logica filosofica, anche un secondo significato, più marcatamente speculativo, di questa nozione:

«In questo caso è l'essere che trova se stesso come esserci. Questo esserci è espresso nell'io sono qui', nel 'siamo qui'. È il tutto non chiuso di ciò che è presente di volta in volta, in cui è tutto ciò che è reale, e che include in sé tutto l'esserci determinato oggettualmente come qualcosa che gli si para davanti. Questo esserci abbracciante è l'essere nel suo mondo ed è un esser-mondo in quanto questo esserci. A partire da esso emerge il reale star-di-fronte delle cose in carne ed ossa. L'esserci [...] ottiene sì, per l'esserci altrui, il carattere di essere empiricamente reale nello spazio e nel tempo come le cose, ma è al contempo di più. Esso trasforma in realtà effettiva la sua realtà empirica come qualcosa che non sta semplicemente nello spazio e tempo, ma che include anche spazio e tempo, li abbraccia e quindi non è mai veramente e propriamente coglibile come oggetto nello spazio e nel tempo, se non in fenomeni e aspetti singolari»¹³⁷.

¹³⁶ *V.d.W*₄₇, 53/109.

¹³⁷ *Ibidem*.

L'esserci della prima accezione del termine non si impone sul significato speculativo di questa seconda definizione, perché mantiene, a sua volta, la caratteristica di un'essere abbracciante, fondato su ciò che si pone come sua ulteriorità trascendente. A partire dalla valorizzazione filosofico-esistenziale del singolo concreto, Jaspers effettua in questo modo un recupero del valore speculativo del molteplice esistenziale in vista dell'unità originaria di ogni presenza empirica.

L'esserci come abbracciante diviene così in Jaspers il sinonimo dell'immediato trovarsi nell'essere che abbraccia la singola unità di senso conferendo ad essa il condizionamento necessario in quanto principio. In questo modo, Jaspers da una parte, preserva l'integrità del singolo pensante nella sua unicità e singolarità, mentre dall'altra parte, invece, riconosce in esso la costitutiva apertura ad altro da sé che lo trascende in qualità di un'ulteriore determinazione¹³⁸.

La cognizione del molteplice determinarsi dell'essere è ciò che si chiarisce nella coscienza (*Bewußtsein*¹³⁹) a partire da un tutto indeterminato del mondo che si rende oggetto determinato del sapere per poter essere compreso nella chiusura dei suoi

¹³⁸ L'assoluta assenza del concreto manifestarsi dell'essere risulta in Jaspers inammissibile in quanto una simile ipotesi indurrebbe alla dissoluzione (*Verwässerung*) della *condizione prima* di ogni apparire; il fondamento rimarrebbe in questo modo assolutamente trascendente rispetto al quale che sia presentarsi dell'ente. L'assoluta trascendenza dell'essere renderebbe impossibile la comprensione stessa dell'ente che rimarrebbe così privo di significato – concepito da Jaspers come l'esito dell'originaria dipendenza della *manifestazione* dalla condizione propria del suo presentarsi; un siffatto isolamento dell'ente ostacolerebbe dunque un darsi dell'apparire e con ciò anche un determinarsi dell'essere in forma di rappresentazione.

¹³⁹ Lo sviluppo teoretico di questa nozione rimane in Jaspers ancorato al significato primario della sua derivazione etimologica (v. *Bewußtsein* in J., W. GRIMM: *Deutsches Wörterbuch*, vol. I., cit., pp. 1791-1793) in quanto ciò che si riferisce ad un intenzionale partecipazione del singolo pensante alla comprensione del reale circostante. La coscienza che si interroga sui fatti dell'esperienza, spinge se stessa verso i limiti del comprensibile e nel suo trascendere l'ovvietà del concreto, essa si trova a dover fare «un salto nel vuoto» (*W.d.V.*₄₇, 30/65.); quest'assenza del suolo indica il limite di una realtà temporale ed intuitiva (*Anschauliche*) che «sprofonda nel nulla proprio a causa del tempo, e che, in quanto intuitiva, non appena conosciuta perde la sua intuibilità fino a diventare irrepresentabile» (*Ibidem*).

orizzonti¹⁴⁰ immanentemente dati come finiti. La nozione di coscienza assume perciò in Jaspers un triplice significato. «Coscienza significa prima di tutto lo svolgimento dell'esperienza vissuta (interiorità), in secondo luogo l'intendere qualcosa in modo oggettuale (sapere), in terzo luogo il divenir-cosciente della coscienza che riflette su se stessa (autocoscienza)» - asserisce l'Autore nel primo volume della logica filosofica¹⁴¹. La tripartizione della coscienza corrisponde alla gradualizzazione e perciò alla stratificazione del potere comprensivo dell'abbracciante inteso come singolo esistente e si riferisce, dunque, alle modalità del rapportarsi coscienziale con l'altro da sé esperenziale e con la sua ulteriorità fondante¹⁴². Occorre, perciò, distinguere tra:

- I) la coscienza dell'esserci (*Dasein*) che indica la necessità di un dispiegarsi concreto del pensiero poiché risulta essenziale per l'autodeterminazione dell'esistenza nel suo rapportarsi con gli altri *io* empiricamente dati. L'immediatezza che caratterizza questo tipo di determinazione coscienziale accentua la valenza pratica del suo darsi empirico, motivo per cui Jaspers stesso afferma nel testo del '47: «La coscienza ha prima di tutto il significato dell'esserci esperito internamente, un esserci che intende qualcosa e può divenire

¹⁴⁰ Per la pertinenza di questo termine alla filosofia di JASPERS a. v. *Orizzonte* in Enciclopedia filosofica, vol. IV., cit., p. 1226.

¹⁴¹ *W.d.V.* 47, 64/131.

¹⁴² «L'uso che Jaspers fa di questo termine» - afferma GALIMBERTI - «non è univoco, ma designa tre tipi diversi di atteggiamenti coscienziali, di cui il terzo [...] è la condizione del porsi degli altri due. [...] L'esame dei tre atteggiamenti coscienziali consentirà di evidenziare, nella chiarezza della descrizione fenomenologica di Jaspers, la portata della coscienza trascendentale, la cui difesa, da parte di Jaspers, condurrà al deprezzamento delle altre due, come dimensioni non rilevanti nell'economia della *Logica filosofica*» in K. JASPERS, *Sulla verità*, op. cit., p. 38n.

consapevole di se stesso»¹⁴³. Il primato che la concretezza dei contenuti dell'esperienza mantiene per la coscienza particolare dell'esserci, lega questo livello coscienziale alla limitatezza del molteplice reale, ma non dischiude la possibilità di un trascendimento verso la coscienza autentica dell'esserci; occorre, perciò, intendere questo tipo di coscienza come ciò che si identifica con il vissuto interiore dell'esistente¹⁴⁴;

II) la coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*) in quanto quel grado di consapevolezza del reale che lega l'esistenza alla comprensione dei rapporti con le altre esistenze in modo a-problematico e concretamente provabile sul terreno sicuro dell'esperienza¹⁴⁵. La coscienza in generale risulta essere relazionata in Jaspers all'operare intellettuale che a sua volta edifica il sapere oggettivo e concettuale ed è da intendere, quindi, come esito dell'analisi logico-oggettiva del mondo. Ciò che distingue e rende particolari i singoli individui su questo livello di coscienza è l'espansione orizzontale della conoscenza, motivo per cui le distinzioni sorgono soltanto dalle differenze verificantesi tra le estensioni singole degli orizzonti, a loro volta, sempre determinati. Nello stesso modo in cui l'espansione della conoscenza procede all'infinito, così anche questo tipo di

¹⁴³ *W.d.V.* 47, 65/133.

¹⁴⁴ GALIMBERTI lo paragona «all'io stabile e permanente' di cui parla Kant nella prima edizione della *Critica della Ragion pura*, in cui l'io è calibrato a livello psicologico»; poi «all'«io-divisibile» di Fichte che si contrappone al non-io nell'ambito dell'io-indivisibile» e «all'«io-empirico» hegeliano considerato polvere nella storia» in K. JASPERS, *Sulla verità*, op. cit., p. 39n.

¹⁴⁵ Nel *W.d.V.* 47, 65/133., Jaspers descrive questa modalità di coscienza in seguenti termini: «Noi siamo coscienza in generale in quanto quella coscienza *una e uguale a sé in ognuno*, grazie alla quale siamo diretti verso l'essere divenuto oggettuale, intendendolo, percependolo e sentendolo in modo identico; questo essere-diretti verso l'essere divenuto oggettuale è tale per cui in ognuno dei suoi atti si illumina per noi qualcosa che ha una validità generale».

coscienza può essere esteso a tutta l'oggettualità, purché quest'ultima rimanga intesa nella sua conoscibilità intellettuale. L'infinito espandersi della conoscenza non induce in Jaspers alla possibilità di un esaurimento del dominio dell'infinito in quanto nozione teoretica, perché, da quanto da egli affermato nel *Von der Wahrheit*: «Per la coscienza in generale il limite è l'essere che, impensabile per noi in quanto tale, si annuncia solo là dove il senso di verità della coscienza in generale fallisce»¹⁴⁶;

III) la coscienza assoluta (*absolute Bewusstsein*)¹⁴⁷ è il più alto grado di consapevolezza esistenziale dell'*Umgreifende* nella sua terza accezione di significato. La coscienza assoluta non è dunque un sapere universalizzante che si presenta tale a partire dal suo dispiegarsi sul concreto esperienziale e non può essere ricondotta alla coscienza dell'esserci empirico in un'autodeterminazione identitaria all'interno dell'insieme composto da molti altri singoli *io*. Dalla consapevolezza del valore assoluto dell'essere che si rende manifesto nelle categorie immanenti dell'*ex-sistere* e che in quanto principio rimane costitutivamente legato alla sua apparizione concreta, deriva che nessuna singola conoscenza, appartenente al secondo livello di coscienza, può adeguatamente rappresentare i contenuti della coscienza assoluta perché l'ente fondato esaurisce la portata speculativa del proprio significato soltanto in ciò che esso - in quanto ente - riconosce come suo contenuto in eccesso. Non esiste datità esperienziale

¹⁴⁶ *Ivi*, 67-68/137-139 *passim*.

¹⁴⁷ Cfr. *V.d.W.*, 58, 175/44., «Chiamiamo 'coscienza assoluta'» - afferma Jaspers - «la coscienza dell'essere in quanto presenza attuale».

tale da porsi come fonte di ciò che in eccesso alimenta la possibilità stessa del darsi dell'essere. Al di fuori della relazionalità, l'essere non si determina e non si mostra quindi alcuna manifestazione che *dal* pensiero risulta coglibile nel dominio comprensivo della coscienza assoluta.

La speculazione jaspersiana sui diversi modi del darsi della coscienza determina dunque quest'ultima in una triplice accezione di coscienza empirica, scientifica e filosofica in un pensare unitario ed esistenziale, volto al riconoscimento dell'origine prima in un'introspezione autochiarificantesi dell'esistente¹⁴⁸.

Il carattere relazionale che l'esistenza mantiene con la sorgente originaria delle sue possibilità induce al filosofare che pensa l'abbracciante nella terza accezione del termine e dunque come ciò che si pone come istanza omniinglobante di ogni singola e parziale unità di senso. L'apertura esistenziale all'universale e all'altro da sé particolare, preserva perciò la veridicità del suo presentarsi in quanto impone la necessità di trascendere oltre la datità esperenziale, mentre il pensiero volto all'origine *prima* delle sue possibilità coglie la pienezza dell'abbracciante a partire proprio dal singolare esperenziale e dunque dalla seconda origine esistenziale.

L'esistenza è perciò una deriva (*Abgleitung*) e non è una derivazione (*Ableitung*); nella speculazione jaspersiana, infatti, la prima accezione del termine - in quanto ciò che

¹⁴⁸ L'accertamento esistenziale dell'essere (*Seinsvergewisserung*, *Phil. Ib*, 23/40.) costituisce – per *Existenzphilosophie* - non soltanto il senso dell'autentico interrogarsi filosofico, ma funge da condizione indispensabile del filosofare in quanto tale. «Bisogna dunque intendere gli autentici passi filosofici» - avverte l'Autore, perché «la libertà dell'esistenza possibile che si consegue sul cammino del filosofare non può entrare nell'angustia soffocante di un essere saputo, inteso come essere autentico. Che cosa sia l'essere autentico lo si esperisce di volta in volta muovendo dalla libertà, e non esiste come oggetto conosciuto» (*Ivi.*, 23/40-41). L'apertura coscienziale alle molteplici possibilità del presentarsi esistenziale e con ciò al darsi stesso dell'essere - in quanto suo fondamento - permette di «giungere all'origine dello schietto filosofare, in cui io cerco l'essere-uno come essere autentico» (*Ivi.*, 23/41).

significa 'scivolone' e 'slittamento'¹⁴⁹, con l'allusione alla relazione tra le realtà (*Realitäten*) empiriche e l'origine definita come reale e veritiera (*wirklich*)¹⁵⁰ - viene distinta dalla seconda accezione, riferita - a sua volta - a ciò che di logico si dà nel procedimento deduttivo, racchiuso nelle categorie immanenti dell'effettivo presentarsi dell'ente. Perciò, afferma l'Autore,

«in tutt'altra maniera i nostri pensieri, le nostre azioni e le nostre realtà *vanno alla deriva* dalla loro origine come suo prodotto di scarto: noi vediamo qualcosa che all'origine è intero, effettivamente reale, vero e disposto con ordine, mentre nella deriva dall'origine ciò che era originariamente chiaro diviene opaco, ciò che era intero viene frazionato e solidificato in elementi particolari, ciò che era pieno viene svuotato, e ciò che era ordinato viene pervertito»¹⁵¹.

L'esistente - in quanto secondario rispetto a ciò che si pone come primario¹⁵² - può essere una diminuzione (*Verminderung*), degenerazione (*Entartung*), scarto (*Abfall*) o deviazione (*Ableitung*)¹⁵³ se la particolarità del suo presentarsi non viene compresa nei limiti del suo possibile darsi, bensì come l'assoluta fonte di se stessa in un isolamento che porta all'autosufficienza esistenziale nell'oblio dell'autentico carattere relazionale dell'*Existenz* in quanto *Ableitung*. L'esistente, tuttavia, mantiene la possibilità di essere un accrescimento (*Steigerung*) dell'origine ed un suo dispiegamento

¹⁴⁹ Cfr. D. D'ANGELO, «Note del curatore», in K. Jaspers, *Della Verità*, op. cit., 2117.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibidem*. La realtà è in Jaspers data dall'immediatezza concreta della percezione in conformità con il rimando etimologico del termine *Wirklichkeit* all'effettivo svolgersi pratico di un agire (*wirklich*) del pensiero che si dispiega su ciò che è temporale in quanto un assoluto presente. Tuttavia, la manifestazione dell'essere nelle forme determinate che si prestano ad una comprensione cosciente del singolo pensante non può essere appresa nell'immediatezza del suo immanente darsi perché il presente si rivela in quanto tale soltanto nella sua natura sfuggente, per cui quando è pensato, è sempre una forma del darsi del significato in categorie storicamente determinate.

¹⁵¹ *V.d.W*₄₇, 499/995.

¹⁵² *Ibidem.*, «Ciò che comprendiamo in quanto deriva è qualcosa di secondario rispetto a qualcosa di primario».

¹⁵³ *Ibidem*.

(*Entfaltung*)¹⁵⁴, poiché, sapendosi donata, l'esistenza comprende il concreto nel suo rimando all'ulteriorità. Il rapportarsi assolutizzante con un ente particolare induce al decadimento nella verità (*Abfallsprozesse in der Wirklichkeit*)¹⁵⁵ dove l'esistenza rimane pur sempre *nel* vero, poiché da esso proveniente, ma nell'oblio del proprio radicarsi ontologico – essa assolutizza l'altro da sé soltanto in quanto esistente.

Jaspers paragona la volontà di conoscere l'essere alla ricerca di un principio materiale dal quale solo per decadimento derivano tutte le ulteriori particolarità. Nell'individuazione di questa componente, egli nota un'evidente oblio della differenza ontologica e definisce questa dimenticanza nei termini di un procedimento di deviazione¹⁵⁶. Per non diventare un filosofare inautentico, la filosofia dunque deve essere concepita nella sua impossibilità di cogliere l'origine come oggetto delle capacità conoscitive del singolo pensante. Lo sviluppo di quest'oblio della differenza ontologica in un sapere metafisico costituisce per la filosofia dell'esistenza il più radicale distacco dall'autentica coscienza dell'essere in cui la portata semantica del fondato - in quanto ciò che deriva dall'altro da sé – viene racchiusa in un assolutizzato isolante (*isolierende Verabsolutierung*)¹⁵⁷ con la conseguente perdita della possibilità stessa di un suo concreto presentarsi. All'isolamento dell'esistenza - in funzione di una sua assolutizzazione - Jaspers attribuisce i termini quali occultamento (*Verhüllung*), velamento (*Verschleierung*), mascheramento (*Verdeckung*) e oscuramento

¹⁵⁴ *Ibidem.*

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ Cfr. *Ibidem.*

¹⁵⁷ *Ibidem.*

(*Verdunkelung*)¹⁵⁸.

In base al radicarsi ontologico dell'esistenza risulta dunque legittimo sottolineare in Jaspers la duplicità dell'origine che funge da fondamento del pensare e che nel darsi della Trascendenza determina se stesso in ciascun pensante¹⁵⁹. L'universale darsi del contenuto originario scinde se stesso in un duplice modo: da una parte, dunque, verso l'irraggiungibile essere della Trascendenza, mentre dall'altra parte, invece, verso l'essere dell'esistenza. Questa eterogeneità induce ad un continuo differenziarsi del pensiero di ciascuna esistenza, motivo per cui il pensiero umano risulta sempre molteplice e nelle categorie del tempo - mutevole; tuttavia, nel riconoscimento di questa molteplicità esistenziale, l'autenticità si svela nel rimando all'ulteriorità del pensare volto alla scoperta dell'altro da sé. La filosofia dell'esistenza, dunque, in quanto essenzialmente metafisica, riflette sull'origine del presentarsi esistenziale dell'essere e nota in esso una duplicità in cui il darsi della Trascendenza viene pensato e colto dall'esistenza in forme molteplici ed eterogenee in un continuo progredire coscienziale verso l'unità originaria del sapere intellettuale. Il pensiero mantiene, perciò, la sua origine in ciò a cui si rivolge l'esistenza nel suo cammino verso l'irraggiungibile meta di un'autentica ulteriorità del

¹⁵⁸ *Ivi*, 999.

¹⁵⁹ Jaspers afferma dunque l'originarietà della molteplicità esistenziale, ma individua – proprio in questa eterogenea manifestazione del fondamento – l'impossibilità di giungere alla totalità dell'essere, perché né l'insieme del molteplice risulta conoscibile da una singola esistenza né con l'originarietà del manifestato viene minacciato il primato ontologico del fondamento. In *Phil. II*, 422/364., Jaspers afferma: «La molteplicità esistenziale è l'originario, ciò significa innanzitutto che non giunge ad essere una totalità, perché io sono io e l'altro è se stesso, e in secondo luogo, perché io, per il fatto d'esser solo uno, non conosco la molteplicità *come* molteplicità, né tanto meno la conosco in una totalità che annulla ogni molteplicità; la molteplicità io la conosco solo in quanto con essa cammino. Essa è con me, ed io sono con essa lungo il cammino che conduce verso l'uno».

Molteplici verità incondizionate risultano in Jaspers inammissibili perché con ciò il vero rimarrebbe contingente nel suo differenziarsi temporale; per questo motivo Jaspers afferma: «per l'intelletto rimane il paradosso che sta all'origine della verità esistenziale, e cioè che la verità è ad un tempo unica e in relazione ad altre verità, per cui sembrano esserci molte verità, mentre in realtà, di verità ce n'è una» (*Phil. II*, 419/361).

saputo, ma nella concretezza del pensare singolare, ogni pensiero risulta particolare nel suo *deficit* ontologico rispetto all'origine *prima* di ogni sua possibilità di dispiegamento.

1.2.2. Il pensiero nel suo divenire cifra. La metafisica tramandata e la tradizione.

Il passaggio teoretico di fondamentale importanza che unisce tutti gli argomenti finora esposti e che si fa presupposto della possibilità stessa di comprendere le modalità del rapportarsi autentico con l'altro da sé storicamente determinato, è stato espresso da Jaspers in seguenti termini: «I pensieri divengono cifre essi stessi»¹⁶⁰.

Per esplicitare il significato del rinvio all'ulteriorità di ogni pensare metafisico, Jaspers introduce nella sua speculazione ciò al quale nel lessico dell'*Existenzphilosophie*

¹⁶⁰ *V.d.W.* 47, 1036/2069.

è stato attribuito il termine - cifra (*Chiffer*)¹⁶¹. La cifra è la manifestazione concreta dell'essere che si presta al potere comprensivo delle categorie intellettive per poter essere ricondotta al suo significato originario; «sempre si tocca ciò che con le categorie non si può cogliere e pur tuttavia lo si fa con l'aiuto di categorie, quasi, si può dire, oltrepassando le stesse categorie e sperando di mutare il loro senso»¹⁶² - afferma Jaspers. La ricerca metafisica dell'ulteriorità che trascende ogni concretezza del dato, implica il superamento delle categorie intellettive in forma di trascendimento verso la verità originaria dell'esserci; questo continuo tentare di andare oltre il campo legittimo

¹⁶¹ Jaspers non si è mai pronunciato sulla precisa derivazione etimologica di questo termine, così ampiamente utilizzato nella sua teoresi da diventare uno dei concetti fondamentali della sua speculazione. La critica ha sollevato però il problema anche se non esiste un'ampia letteratura secondaria inerente ad un possibile rintracciamento delle radici di questa nozione teoretica. Riporto, perciò, pochi, ma significativi riferimenti a questa problematica a partire da G. M. SABLONE, «Man before God in the Philosophy of Karl Jaspers», in *Philosophy Today*, XI, 3, 1967, p. 164 in cui si afferma la provenienza pascaliana di questo termine in Jaspers (senza ulteriori precisazioni).

L. H. EHRLICH, invece, in *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1975., fa riferimento a X. TILLIETTE, *Karl Jaspers: théorie de la vérité, métaphysique des chiffres, foi philosophique*, Aubier, Paris 1960., e U. RICHLI, *Transzendente Reflexion und sittliche Entscheidung. Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers*, H. Bouvier, Bonn 1967 sottolineando la pertinenza del §42 della terza critica kantiana alla formazione di questo concetto; EHRLICH cita, perciò, le seguenti parole di Kant: «Si dirà che questa interpretazione dei giudizi estetici, per via della parentela col sentimento morale, sembra troppo artificiosa perché possa riguardarsi come la vera spiegazione del linguaggio cifrato [*Chiffreschrift*] con il quale la natura ci parla nelle sue forme belle», alle quali aggiunge anche un paragone con l'opera di H. VON HOFMANNSTHAL, *Ein Brief*, Gesammelte Werke, vol. VIII, Fischer, Frankfurt 1951, p. 18, qui riportata nella sua versione inglese e citata come nella fonte critica riportata: «It is as if my body consisted of ciphers which disclose everything to me, or as if we could enter a new, prescient relation to all of existence if only we begin to think with the heart». A questo brano del 1902, EHRLICH affianca anche la seguente citazione (1903): «Seen with these eyes animals are the real hieroglyphs, are the living mysterious ciphers with which God has written into the world unspeakable things. What luck for the poet that he also may weave these divine ciphers into his writings... They are chipers whose solution is beyond the capability of language» in *Ivi*, 139-140. Erlich precisa che non è possibile stabilire un collegamento certo tra le possibili fonti di questa nozione e l'effettivo utilizzo jaspersiano della stessa e invita ad un'ulteriore approfondimento della problematica.

Anche A. G. HAMERSMA in *Lezen van Cijferschrift. De Metafysika van Karl Jaspers*. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1978., fa riferimento al commento di Tilliette (in cui si ipotizzano Hamann, Pascal, Novalis e Nietzsche come possibili fonti), ma esplicita anche l'importanza del lavoro di H. PFEIFFER, *Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers*, Paulinus, Trier 1975 in cui si riconfermano Novalis e Pascal, ma si aggiungono anche Herder, Goethe, Schiller, Hölderlin e Shaftesbury.

J. GELDHOF in *Revelation, reason and reality. Theological encounters with Jaspers, Schelling and Baader*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley 2007 offre un resoconto sistematico della problematica con particolare attenzione all'accezione ontologica del concetto.

¹⁶² *C.d.T.*, 68/80.

dell'esperienza possibile porta alla consapevolezza dell'insufficienza di ogni sapere determinato e induce alla lettura cifrata del mondo di cui il significato muta in funzione del senso che ad esso proviene dalla fonte primaria delle sue possibilità. Nel primo volume della logica filosofica, Jaspers scrive: «La cifra non è oggetto, non è soggetto. È l'obiettività permeata di soggettività, in modo tale che nel tutto diventa presente l'essere stesso»¹⁶³. Il significato della cifra non è assimilabile alla chiusura conoscitiva di un'oggetto dell'esperienza, poiché «la cifra è un significare infinito, al quale nessuna interpretazione è adeguata, e che, anzi, nell'interpretazione stessa richiede un movimento infinito dell'interpretare»¹⁶⁴.

Il tentativo di applicare le categorie a ciò che trascende il campo semantico di una determinata rappresentazione resta in Jaspers inutile (*vergeblich*)¹⁶⁵, perché alla determinazione categoriale sfugge la condizione stessa del loro possibile dispiegamento sui contenuti esperenzialmente validi.

Il molteplice significato della cifra deriva dalla sua costitutiva oggettività che rappresenta quell'unità metafisica a partire dalla quale la coscienza autentica si accerta dell'essere. «Le cifre sono oggettive: in esse echeggia qualcosa che si presenta innanzi all'uomo» - afferma Jaspers; ma le cifre sono anche ciò di cui lettura subisce la dispersione esistenziale del molteplice dato, per cui le cifre sono anche soggettive: «l'uomo le crea come l'immaginazione, il modo di pensare, la capacità di comprensione.

¹⁶³ *V.d.W*₄₇, 1030/2057.

¹⁶⁴ *Ivi.*, 1033/2063.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

Nella scissione soggetto-oggetto le cifre sono a un tempo oggettive e soggettive»¹⁶⁶.

La differenza ontologica viene in Jaspers preservata in modo solido con l'introduzione di questa specifica nozione speculativa, perché nella scissione soggetto-oggetto, che si addice alla sfera immanente dell'esserci e perciò ad ogni modalità della comprensione umana, la cifra mantiene l'ambiguità interpretativa del molteplice esistenziale, ma nel continuo rimandare all'ulteriorità essa si fa presupposto del trascendimento stesso che non induce mai ad un'oggettivazione della Trascendenza.

La manifestazione del fondamento tramite l'oggettivazione concreta delle strutture immanenti e categoriali del mondo, rimane per Jaspers un mistero (*Geheimnis*)¹⁶⁷ che trasforma la percezione delle datità intellettivamente apprese nella lettura cifrata dell'esistente. Il compito del filosofare consapevole, alimentato dalla meraviglia autentica (*eigentliche Erstaunen*)¹⁶⁸ nei confronti del concreto particolare, trasforma l'oggettività del fenomeno in ciò che non si dà come qualcosa di definitivamente determinato¹⁶⁹.

Nel processo conoscitivo in cui si trovano coinvolti il soggetto conoscente e l'oggetto della sua γνῶσις Jaspers introduce, con la nozione di cifra, un incessante

¹⁶⁶ *K.S.Phil.D.*, 133/126.

¹⁶⁷ *V.d.W.*₄₇, 1030/2057.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Il trascendimento che l'esistenza compie attraverso il pensiero che si dispiega sui contenuti dell'esperienza, avvertendo in essi l'ulteriorità dei loro rimandi, ha «come effetto una presenza piena del pensatore» (*V.d.W.*₄₇, 1036/2069.) sostiene Jaspers e ribadisce: «L'essere nel pensiero è legato all'esistenza nonostante il dileguare dei contenuti, anzi proprio grazie a questo dileguare» (*Ibidem*). La consapevolezza di un'impossibile compimento del pensiero che soltanto nell'ulteriorità non-oggettiva intravede l'irraggiungibile meta del suo autentico dispiegarsi sul concreto, rappresenta in Jaspers «un pensiero che, pensando, oltrepassa il pensabile; è mistica per l'intelletto che vorrebbe conoscere, è chiarezza per un esser se stesso che in essa trascende» (*Phil. III*, 135/250.).

movimento di oscillazione¹⁷⁰ che permette un dinamismo di coscienza e la conseguente possibilità d'ascesi di quest'ultima. Non si tratta, dunque, di negare la sussistenza concreta della manifestazione, ma di riconoscere la sua mutevolezza nella trasformazione che il singolare subisce nel suo rinvio all'ulteriorità del saputo.

L'universale validità della cifra risulta in Jaspers inammissibile, poiché lo statuto ontologico della sua molteplice significatività si addice soltanto alla sua fonte originaria, ma non all'espressione categoriale del linguaggio che annuncia l'insufficienza del fenomenico darsi dell'essere. L'approccio che tende a totalizzare le particolari esperienze a partire dalla loro datità empirica, non prende in considerazione la sussistenza multiforme del concreto immanente per cui la presunta validità universale dei fatti ostacola l'autentica ed ontologicamente consapevole lettura cifrata del mondo. Il passaggio coscienziale dall'univocità del reale concreto alle cifre che tolgono ogni consolazione del saputo, caratterizza perciò la filosofia dell'esistenza. Questo preservare la polisignificanza¹⁷¹ del particolare in vista del principio ultimo che funge da suo presupposto fondante, rende inalterabili i fatti, mentre le cifre portano alla consapevolezza del vero ulteriore.

La chiarificazione dell'esistenza non riconosce l'universale validità del particolare, ma richiede l'impegno più profondo della coscienza nella sua orientazione nel mondo. Lo slancio coscienziale che necessita una distinzione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, non annulla la provenienza concreta del suo punto di partenza nel cammino autochiarificante dell'esistente.

¹⁷⁰ *V.d.W*₄₇, 1031/2059.

¹⁷¹ *K.S.Phil.D.*, 134/127: «Le cifre non ci offrono alcun terreno solido, essendo per loro natura polisignificanti».

La speculazione autentica trasforma l'oggetto dell'esperienza in cifra e in essa avverte la necessità di un avvicinamento dell'esistenza al linguaggio della Trascendenza. Quest'apertura al *surplus* ontologico del significato necessita una concretizzazione di ciò che non si può esaurire con un mero darsi concreto. Le categorie richiedono questa particolarizzazione della condizione universale dell'esserci, poiché la consapevolezza del fondamento deriva dalla lettura cifrata del fenomenico darsi dell'essere. «Per l'essere nell'esser-cifra è dunque necessaria la presenza sensibile»¹⁷² - dichiara l'Autore: «Nel filosofare la sensibilità non viene abbandonata, ma le si conferisce un senso e un'anima. Il qui ed ora della presenza sensibile è l'esserci minimo e indeterminato dell'essere in ogni momento»¹⁷³.

Per descrivere la natura rinviante del concreto nella chiarificazione esistenziale del pensiero, Jaspers utilizza l'aggettivo 'trasparente' (*transparent*)¹⁷⁴ che si addice all'autentica comprensione del reale dove l'attaccamento assoluto al particolare determinato oscura la chiarezza concreta del fondamento. Nel suo divenire cifra, l'oggetto si trasforma in ciò che fa trasparire la concretezza fondante del reale, poiché la lettura della scrittura cifrata necessita un contenuto concreto ed empirico dal quale poi trascendere verso l'ulteriorità del pensato.

La trasformazione coscienziale di un dato empirico in una cifra polisignificante riferita ad altro da sé fondante, garantisce l'autenticità del pensiero metafisico, perché le sue unità oggettive non risultano essere un mero prodotto della comprensione

¹⁷² *V.d.W*₄₇, 1034/2065.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

intellettiva dell'immanente esperenziale. Le cifre sono indissolubilmente legate alla lettura autentica del reale e non rappresentano alcuna oggettività totalizzante a partire dalla quale risulterebbe possibile estraniare la coscienza. La riflessione metafisica non riduce il significato polisenso delle cifre ad un'unico campo semantico di un determinato concetto empirico, ma viene intesa da Jaspers come lettura della scrittura cifrata in quanto mantiene un'equivocità costante delle proprie oggettività. La partecipazione alla manifestazione della Trascendenza e con ciò al riconoscimento stesso del radicarsi ontologico dell'esistente, ammettono la possibilità di infinite modalità di comprensione e tengono viva la cifra nella sua plurisignificatività.

Questa molteplicità dei significati mai ultimi di ogni presenza cifrata del concreto è una conseguenza della relativizzazione (*relativieren*)¹⁷⁵ jaspersiana del sensibile, non per affermare la contingenza di ogni rappresentazione empirica, ma per

¹⁷⁵ *V.d.W*₄₇, 1035/2067.

salvaguardare l'ente nella sua particolare concretezza che diventa 'scrittura cifrata'¹⁷⁶ della Trascendenza. La cifra unisce ciò che al di fuori dell'ambiguità del suo significato rimarrebbe - distinto; l'intelletto perciò urta contro i limiti stessi del conoscere in una partecipazione non solamente categoriale alla manifestazione concreta dell'essere. La partecipazione a ciò che nel fondamento radica la propria possibilità di esistere, coinvolge l'ente nella sua interezza e non risulta pertinente ad un'unica modalità di trascendere o ad un mero procedimento conoscitivo.

«Attraverso la cifra partecipo all'essere»¹⁷⁷ - afferma Jaspers e sottolinea: «L'ente come cifra è esso stesso partecipazione all'essere [...]. Tutto l'ente è legato all'essere in un'articolazione per gradi. Ogni grado, anche il più basso, rimane cifra, prende parte all'essere, viene conosciuto, ha una scintilla di bellezza: *omne ens est bonum*. Tutto diviene cifra se sosto in esso per un momento, colto dal raggio di luce che proviene dal fondamento dell'essere, e ogni contenuto diviene pallido se questo raggio si spegne; allora rimangono solo le scorie dei dati di fatto, delle cose

¹⁷⁶ Jaspers interseca i limiti del conoscere con la loro fonte originaria riconosciuta nell'essere e giunge così a valorizzare la molteplicità e la diversificazione del pensare immanentemente dato. «La speculazione metafisica, che come espresso prodotto intellettuale è un singolare germoglio che nasce dalla profondità del ricordo umano, parla dell'essere della Trascendenza che essa lasciò originariamente nella cifra del proprio esserci esistenziale» (*Phil. III*, 212/339). Anche laddove la consapevolezza metafisica del pensante conduce ad «un'astrazione più estrema» (*V.d.W₄₇*, 1035/2067) a partire dal concreto esperenziale, ci rimane tuttavia «un minimo di oggettualità pensata» che rende possibile una continua lettura della scrittura cifrata. Jaspers riconferma ancora una volta l'inevitabilità del «sostegno sensibile» (*Ivi*, 1036/2069), del pensiero che però «non è più come tale ciò che convince, ma solo ciò che è necessario. La nobiltà dell'uomo consiste proprio nel suo poter trascendere al di là di tutta la sensibilità, attraverso la cheta meditazione del suo pensiero» (*Ibidem*).

Per un'ulteriore approfondimento del concetto, v. ad es. J. HERSCH, «L'écriture chiffrée, fonction de l'historicité», in *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'œuvre de Karl Jaspers*, J.-M. PAUL (ed.), op. cit.; X. TILLIETTE, «La lecture des chiffres. Interprétation (réflexions sur la métaphysique de Karl Jaspers)», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1960.; Id., «Sinn, Werk und Grenze der Chiffrenlehre», in *Studia philosophica*, 20, 1960, pp. 115-131.; Id., *Karl Jaspers. Théorie de la vérité, métaphysique des chiffres, foi philosophique*, Aubier, Paris 1960.; Id., *La foi philosophique et le langage des chiffres selon Karl Jaspers*, in *L'existence de Dieu*, Casterman, Paris 1961.; J. BRUN, *Le Chiffre de l'échec dans la philosophie de Karl Jaspers*, in *Situation de l'homme...*, op. cit.; Y.-D. CHUNG, «Das Lesen der Chiffreschrift als Sprache der Transzendenz bei Jaspers. Parallelen zwischen Verstehensweisen des Seins von Jaspers und asiatischer Philosophie», in *Karl Jaspers' Philosophie: Gegenwartigkeit und Zukunft. Rooted in the Present, Paradigm for the Future*; A. HOLL, *Signum und Chiffer. Eine religionsphilosophische Konfrontation Augustins mit Jaspers*, in «Revue des études Augustiniennes», 12, 1966, pp. 157-182.; C. U. HOMMEL, *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, Editio Academica, EVZ-Verlag, Zürich 1968.; G.G. KNAUSS, *Chiffre - Erscheinung - Existenz*, in *Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, 13, 2000.; J. B. LOTZ, *Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers*, in «Scholastik», 15, 1940, pp. 39-56; N.S.S. RAMAN, *Das Wesen der Chiffren bei Karl Jaspers*, Univ. Mainz, Mainz 1968.; G. RAULET, «Die Chiffre im Spannungsfeld zwischen Transzendenz und Säkularisierung», in *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, D. HARTH (ed.), Metzler, Stuttgart 1989, pp. 21-42.

¹⁷⁷ *V.d.W₄₇*, 1044/2085.

pensabili, delle determinatezze senza fine e indifferenti.»¹⁷⁸

Il filosofare autentico, dunque, non si pone mai come l'inizio del pensare, bensì come partecipazione continua alla manifestazione dell'essere che si rende concreto per poter essere compreso nella sua ulteriorità. Con la nozione di cifra Jaspers preserva, da una parte, il primato del fondamento, poiché «nell'afferrare la scrittura cifrata, *l'infinito è il primo*, e solo partendo da esso, come presenza della Trascendenza, il finito diventa scrittura cifrata»¹⁷⁹; dall'altra parte, invece, con l'introduzione di questo particolare elemento speculativo all'interno del quadro teoretico dell'*Existenzphilosophie* – Jaspers riconferma la necessità e l'empirica ovvietà di una differenziazione esistenziale del pensiero. La bidimensionalità della cifra (che induce ad una pluralità ancor più diramata dei propri rimandi semantici) salda la validità del presupposto jaspersiano sulla duplice origine del pensiero. Nello stesso modo in cui viene affermata in Jaspers la pluralità di ogni pensiero esistenzialmente dato, così anche il pensiero metafisico risulta molteplice sia a causa dell'oggettività cifrata dei suoi contenuti sia perché ogni manifestazione dell'essere viene compresa dalla filosofia dell'esistenza come diversificazione stessa dell'universale.

Attraverso la sua manifestazione concreta, l'essere si fa presente al pensiero che lo interpreta in molteplici modi, rendendolo così *trascritto* in cifre sempre aperte all'interpretazione di un altro esistente in quanto pensante. Con questa continua generazione dei rimandi Jaspers da una parte riconferma il postulato sull'inesauribilità ontologica dell'immanente esperenziale, senza ricadere con ciò in una contingenza

¹⁷⁸ *Ibidem.*

¹⁷⁹ *Phil. III*, 149/266.

interpretativa del dato, mentre dall'altra parte, invece, relativizza i contenuti del pensiero che genera sempre nuove cifre. Pur insistendo, dunque, sulla necessità dell'esperienza concreta per un autentico slancio coscienziale, Jaspers mette in risalto il valore relativo di ogni significato a cui può giungere una singola esistenza storicamente determinata. In questo modo non soltanto viene preservata la concretezza di ciò che trascende il dominio dell'esperienza possibile, ma proprio a causa dell'inesistenza di un significato ultimo di ogni apparire, viene riconfermata l'autentica coscienza dell'essere in un continuo cammino esistenziale.

Questo risveglio del pensiero è allo stesso tempo anche la prova dell'autenticità del suo trascendimento e di conseguenza anche dell'adeguata comprensione del reale concreto. La coscienza raggiunge l'apice, ovvero il punto più alto dell'autochiarificazione laddove il pensiero collassa¹⁸⁰ su se stesso nell'impossibilità di categorizzare l'ulteriorità del saputo. La coscienza che sprofonda nell'abisso dell'impensabile è dunque il pensiero che si fa cifra nel comprendere ed esprimere i significati che scaturiscono dalla perdita del suolo sicuro dell'esperienza. La coscienza si fa dunque uditrice di ciò che ad essa si rivolge dalla pienezza fondante dell'essere, mentre il pensiero tende a categorizzare ciò che gli si presenta come contenuto da comprendere.

La lettura della scrittura cifrata funge in Jaspers da sinonimo dell'autentico dispiegarsi del pensiero sul concreto immanentemente manifestato che si riconosce radicato nel fondamento ontologico delle sue possibilità di esistere. In questo incessante impegno coscienziale, il pensiero propone diverse modalità di comprensione del

¹⁸⁰ Cfr. *V.d.W*₄₇, 1036/2069.

contenuto cifrato che nel lessico dell'*Existenzphilosophie* viene reso da diversi termini quali forma (*Form*), archetipo (*Urbild*) e idea (*Idee*)¹⁸¹. Permettere che il pensiero parli nei modi della sua comprensione e rendere possibile una lettura del suo contenuto che trasforma il pensiero stesso in ciò che si deve intendere come cifra, costituisce per Jaspers «il più grande servizio offerto dal pensiero filosofico»¹⁸².

La diversificazione del pensiero che nel suo plurimo darsi diventa esso stesso cifra condiziona anche l'adeguata comprensione della riflessione metafisica intesa come speculazione filosofica sull'origine. Le grandi metafisiche del passato che hanno compreso e conseguentemente espresso in diversi modi l'ulteriorità del concreto, sono state – proprio in quanto eterogenee - inevitabilmente influenzate dalle categorie storiche dell'esistere nella loro necessaria difformità dal fondamento. La costitutiva inadeguatezza del pensiero, rispetto all'unità della sua fonte primaria, ha reso possibile la storia stessa della speculazione filosofica nel dispiegamento del contenuto universale, appreso in diversi modi e resosi, in questo modo, particolare nell'accezione ontologica del rimando. La comprensione metafisica che rinvia all'unità originaria di ogni esserci, costituisce, perciò, anch'essa, il contenuto cifrato con cui è necessario rapportarsi nel

¹⁸¹ *Ivi.*, 1038/2073.

¹⁸² *Ibidem.*

processo di chiarificazione dell'esistenza¹⁸³.

Quando Jaspers afferma che in questo continuo mutamento di coscienza, le modalità della comprensione umana devono essere valutate in base alla loro capacità di problematizzare il senso dell'esistere, con ciò intende enfatizzare la necessità di una lettura adeguata della cifra in direzione di un trascendimento necessario oltre la particolarità di una determinata espressione metafisica. Per poter comprendere un pensiero nei termini del rimando cifrato all'ulteriorità del suo contenuto speculativo, occorre intendere la natura delle categorie storiche con le quali questa stessa ulteriorità si è resa udibile nel passato. Dato che la cifra presuppone un rapportarsi relazionale con la forma finita di ciò che in essa si annuncia e che necessita perciò un concreto come determinazione particolare del suo contenuto universale, essa induce ad una partecipazione al manifestarsi storico di questo stesso contenuto originario. Il carattere rinviante del pensiero reso cifra indica l'alterità sia come condizione indispensabile per la comprensione del suo significato sia come fonte inesauribile dello stesso, poiché le cifre rimangono tali sono in riferimento ad altro da sé che si pone come fonte originaria della loro plurivocità.

¹⁸³ La metafisica è dunque eterogenea nella sua espressione e nelle modalità della sua comprensione del contenuto cifrato, ma l'eterogeneità non diviene mai in Jaspers il sinonimo di contingenza. «L'autentica coscienza dell'essere» - afferma il pensatore di Oldenburg - «non è un punto di vista, poiché non c'è alcun punto di vista, al di fuori o più in alto, a partire dal quale si possa cogliere con lo sguardo la coscienza dell'essere» (*V.d.W*₄₇, 1048/2093). La riflessione esistenziale nel suo insieme, ovvero nella pluralità delle sue possibilità e perciò «tutte le modalità dell'obiettività, ogni forma del pensiero, della ricerca, della chiarificazione, della riflessione si trovano al servizio dell'approfondimento di quella scrittura in cifre che può essere ascoltata» (*Ivi*, 1049/2095). L'atteggiamento metafisico risulta dunque in Jaspers conforme al postulato sull'origine esistenziale del pensare e viene definito come ascolto del linguaggio della trascendenza; le cifre parlano alla coscienza e si fanno udire dalla stessa. L'autentica speculazione filosofica deve cogliere ciò che tramite la loro molteplicità dei significati emerge come fondamento sottostante ad ogni rappresentazione intellettuale. Questo è il motivo per cui l'Autore stesso denuncia una certa sospensione dei significati mai ultimi di ogni contenuto a cui l'esistenza - nell'autochiarificazione di se stessa - approccia, transcendendoli; «solo attraversando il mondo, solo con le sue manifestazioni e nella storicità della nostra vita» - ribadisce ancora una volta Jaspers - «giungiamo all'Uno» (*Ivi*, 1050/2097).

«Si può osservare il progresso del loro dispiegamento nelle visioni dei poeti e degli artisti e nel pensiero speculativo dei filosofi» - afferma il pensatore di Oldenburg. «Bisogna mostrare la loro origine storica nell'apparizione, nell'estasi, nella visione d'essenza, nella trasfigurazione del reale da parte dei grandi uomini – Eschilo, Sofocle, Dante, Shakespeare, Michelangelo, Rembrandt – Platone, Plotino, Anselmo, Cusano, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel»¹⁸⁴.

Le cifre storiche del pensiero a cui fa riferimento Jaspers inducono dunque ad un rapporto autentico con l'altro da sé storicamente determinato, in una relazione in cui la storicità stessa dell'interlocutore rimane aperta all'ulteriorità. Jaspers insiste sull'assenza della casualità di un determinato darsi storico, sia per quanto riguarda la storicità del soggetto interpretante sia in riferimento alla manifestazione storica con cui esso si trova in relazione. Non si tratta, perciò, di un'ulteriorità semplicemente accostata alla temporalità, bensì di un singolare che viene inteso come manifestazione dell'origine *prima*¹⁸⁵. Jaspers colloca quindi il pensiero metafisico – che mantiene le sue origini in ciò che rappresenta l'argomento stesso della sua speculazione – tra ciò che egli chiama la «metafisica tramandata», storicamente definita, e la presenza effettiva della Trascendenza.

L'esistenza autochiarificante si relaziona con i contenuti cifrati della metafisica tramandata che diventa essa stessa cifra nelle soluzioni teoretiche storicamente determinate all'interno del procedimento ermeneutico¹⁸⁶ della comprensione del linguaggio della Trascendenza. Il significato di una determinata metafisica proveniente dalla storia della speculazione filosofica, non si esaurisce in una mera «conoscenza della

¹⁸⁴ *V.d.W*₄₇, 1037/2071.

¹⁸⁵ *Phil. II*, 126/123.

¹⁸⁶ G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, op. cit., p. 81.: «Di fatto, per la sua costitutiva storicità l'esistenza fa esperienza della trascendenza sempre in modo particolare e determinato, in una situazione ermeneutica, in cui verifica un movimento circolare tra il manifestarsi originario della trascendenza e il linguaggio del simbolismo metafisico già costituito entro il cui orizzonte accade l'esperienza dell'esistenza».

realtà empirica della metafisica nella storia»¹⁸⁷, poiché la storia della metafisica rappresenta per Jaspers il campo infinito di possibilità in cui la storicità dell'esistenza viene confrontata con l'altro da sé storicamente determinato in una «trasposizione che muta»¹⁸⁸.

Se la metafisica tramandata non fosse presente *anche* come una realtà empirica con la quale stare in rapporto, non si darebbe alcuna possibilità di elevamento coscienziale tramite il linguaggio metafisico speculativamente appreso a partire dall'origine del pensare e in direzione della sua ulteriorità fondante. «Ma un'insondabile tradizione» - afferma Jaspers in riferimento al singolo pensante - «nel linguaggio dell'oggettività metafisica, gli permette di ascoltare ciò che, legato ad essa, può sperimentare nel proprio presente come realtà»¹⁸⁹. La concretizzazione della Trascendenza nelle oggettività metafisiche rende possibile la trasposizione del contenuto universale nelle unità interpretative di cui cognizione rimane significativa soltanto in riferimento a questo specifico argomento unificante nel continuo tramandarsi della tradizione.

La diversità esistenziale di ogni manifestazione della Trascendenza permette un personale avvicinamento ad una determinata espressione metafisica, dalla quale poi risulta possibile trascendere verso l'universalità del suo significato ontologico. L'oscillazione dei modi della comprensione non risulta, in Jaspers, un movimento

¹⁸⁷ *Phil. III*, 10/99.

¹⁸⁸ *Ivi.*, 111/292.

¹⁸⁹ *Ivi.*, 10/98. La determinazione dell'essere in forma dell'esistere temporale diviene il sinonimo del singolare e irripetibile presentarsi della Trascendenza, mai identificabile, però, con ciò che l'Autore definisce il singolo individuo a cui «non è possibile, incominciando con le sue forze, giungere da solo a scoprire che cos'è la Trascendenza» (*Phil. III*, 9-10/98).

estraneo al dinamico manifestarsi del contenuto originario, bensì un necessario concretizzarsi della Trascendenza in una determinata espressione metafisica. Jaspers relativizza, perciò, la forma espressiva di ogni singola metafisica per poter sondare l'essenza stessa del pensiero filosofico, il quale, anche se sottoposto al mutamento delle categorie storiche, emerge come elemento accomunante di tutti i singoli pensanti. La modificazione della forma in cui la Trascendenza si concretizza nell'immanenza, fondandola, costituisce, dal punto di vista della filosofia dell'esistenza, un'ulteriore conferma dell'unicità originaria dell'esistente. Per preservare l'autenticità ontologica della realtà trascendente, Jaspers insiste sul seguente presupposto speculativo: «La modificazione deve essere necessariamente l'aspetto della manifestazione della Trascendenza se questa intende diventare linguaggio per l'esistenza nell'esserci temporale»¹⁹⁰.

Il tramandarsi del pensiero metafisico nelle sue varie forme che diventano cifre viene da Jaspers equiparato alla traduzione del linguaggio della Trascendenza in molteplici possibilità interpretative, in vista del legame ontologico con il fondamento che in modo necessario condiziona la sfera immanente dell'esserci temporale. In questo riconoscimento della storicità esistenziale del pensiero, Jaspers vede la possibilità di un'autentica speculazione filosofica, alimentata dai contenuti teoretici di diverse interpretazioni storiche. Anche se il pensiero, volto alla comprensione del reale, può trasformare ogni esserci in cifra, la coscienza non si eleva di fronte ad ogni apparire, ma soltanto nei momenti del tutto singolari in cui si è verificata un'autentica chiarificazione dell'esistenza. Questi momenti rappresentano delle cifre storicamente determinate per la

¹⁹⁰ *Ivi.*, 111/292.

coscienza ad esse rapportantesi nel percorso autochiarificante dell'esistenza. Dalla consapevolezza autentica di ogni singolo momento emerge in Jaspers la consapevolezza dell'a-temporalità della condizione ontologica dell'esistente.

Questo movimento coscienziale che si dispiega sul concreto in direzione del suo trascendimento, trova nelle grandi riflessioni metafisiche del passato le cifre concrete di un linguaggio che rinvia all'infinita ulteriorità dei suoi possibili significati. La traduzione del linguaggio della Trascendenza nella determinazione concreta delle sue espressioni, risulta comprensibile soltanto a partire dall'immediatezza del presente e pur tuttavia in riferimento ad altro da sé, il quale, in quanto concreto e storicamente determinato, diventa esso stesso – una cifra della trascendenza. Questa concatenazione dei rimandi, assieme alla necessità di entrare in dialogo con determinate forme espressive che caratterizzano un particolare pensiero metafisico nel suo eterogeneo porsi rispetto ad altre modalità di comprensione, risultano in Jaspers necessarie per un'autentica esperienza della Trascendenza.

2. Niccolò Cusano. Il metafisico cristiano che attinge all'origine del pensare

2.1. La speculazione jaspersiana in dialogo con le grandi metafisiche del passato

La ricerca fin qui condotta ha dimostrato che dalla seconda riflessione autobiografica di Jaspers (1957) si evince la conformità della sua speculazione matura con i presupposti teorici di un pensare autentico messi in evidenza già nelle prime tre opere sistematiche. Quest'anno risulta, poi, analogo alla data della pubblicazione de *I Grandi filosofi*¹⁹¹, l'opera in cui l'Autore mette in pratica queste stesse premesse speculative in una comprensione esistenziale e filosofica dei singoli pensatori. L'approcciarsi diretto alle grandi metafisiche del passato denuncia perciò un'applicazione concreta dei presupposti interpretativi dell'*Existenzphilosophie* nella lettura del contenuto metafisico cifrato.

Nella premessa introduttiva a *I grandi filosofi* Jaspers constata la sostanziale comunanza (*Zusammengehörigkeit*¹⁹²) di tutte le singole metafisiche, viste come particolari espressioni di un'unico contenuto originario. I molti singoli *io* attingono ad un'unica fonte di significato che si rende molteplice nella lettura del contenuto cifrato. Quest'ultimo, a sua volta, rimanda all'ulteriorità di ogni concretezza e dunque alla radice unitaria delle sue possibilità. La chiarificazione esistenziale dei singoli coscienti e la loro conseguente plurivocità espressiva permette, perciò, secondo Jaspers, il darsi stesso del contenuto da comprendere in quanto i sentieri percorsi dai grandi pensatori del passato comunicano «la verità duratura che chiede di essere assimilata e ripetuta»¹⁹³.

¹⁹¹ La premessa introduttiva al testo («Vorwort», in *D.G.Phil.*, 7-14/115-121.) è stata conclusa a ottobre del 1956; l'opera è stata invece pubblicata nei mesi successivi e dunque nel 1957 per conto dell'editore Piper, München.

¹⁹² *D.G.Phil.*, 10/118.

¹⁹³ *Ivi.*, 620/707.

Questa prontezza al dialogo con i singoli sistemi metafisici del passato denota innanzitutto un'identità aperta del filosofare jaspersiano che si mette a confronto con ciò che si pone come l'inesauribile fonte di potenzialità per l'autochiarificazione esistenziale. Tuttavia, questo suo mettersi in relazione con l'altro da sé, inteso come contenuto cifrato, presuppone anche un porsi a distanza da questo tipo di alterità, in quanto condizione stessa della possibilità del dialogo. La richiesta di un'interpretazione viva ed attuale e dunque libera dai vincoli delle categorie storiche della sua originaria ed iniziale espressione teoretica, induce Jaspers a rifiutare qualsiasi coinvolgimento totalizzante nei confronti di un determinato sistema teoretico storicamente determinato e di ogni visione complessiva ed esaustiva del reale. Ciò che egli cerca nel dialogo con i pensatori che hanno maggiormente contribuito alla formazione delle sue posizioni filosofiche sono l'origine (*Ursprung*) e lo scopo (*Ziel*)¹⁹⁴ dei loro sistemi metafisici. Una volta compresi questi due elementi, emerge con chiarezza l'ulteriorità della verità trascendente e dunque il contenuto stesso della riflessione metafisica che non si pone come oggetto da conoscere, ma come alterità con cui mettersi in dialogo.

Nel raggruppamento delle fonti e in riferimento alla riflessione metafisica volta al coglimento coscienziale dell'unicità del pensare, Jaspers dedica ampio spazio a «i pensatori metafisici che attingono all'origine»¹⁹⁵, denominazione che attribuisce

¹⁹⁴ *Ivi.*, 621/708.

¹⁹⁵ *Ivi.*, 617-956/705-1240., «Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker».

innanzitutto ai metafisici puri Plotino e Spinoza¹⁹⁶ - «i quali si sono basati solo su se stessi, liberi da ogni forma ecclesiastica di religione»¹⁹⁷ -, e ai tre pensatori presocratici Anassimandro, Eraclito e Parmenide¹⁹⁸. L'espressione metafisica addicentesi, invece, ai modi più marcatamente religiosi della comprensione filosofica, caratterizza la speculazione di Anselmo e Cusano¹⁹⁹, i quali hanno proposto delle cifre teoretiche universalmente valide se adeguatamente lette nella consistenza ontologica del loro

¹⁹⁶ La rilevanza delle letture di Spinoza per la formazione dei presupposti speculativi dell'*Existenzphilosophie* è stata da Jaspers ribadita anche nel secondo momento biografico e in riferimento ad un richiamo ermeneutico alle origini della sua formazione filosofica. «Quando ho letto Spinoza» - scrive l'Autore - «mi è cambiato il modo di pensare, in direzione di un sentiero che non poteva più essere scientificamente percorso», *Phil.Aut.*, 31. All'interpretazione filosofica ed esistenziale di Spinoza, Jaspers perciò dedica ampio spazio ne *I Grandi filosofi*, pp. 752-897/1037-1181.

Oltre alla celebre e qui citata traduzione di F. COSTA, merita particolare attenzione anche un'altra, più recente traduzione a cura di G. BARTOLI per i tipi di Castelvechi, Roma 2015, mentre per quanto concerne gli studi più recenti sull'argomento, si prevede un'imminente pubblicazione di C. VINTI, «L'Existence et l'Un, dans la lecture jaspersienne de Spinoza». Assieme ad altri due rilevanti, ma più datati contributi all'approfondimento critico del legame speculativo che JASPERS costantemente mantenne con il filosofare spinoziano, vale a dire F. BIASUTTI, *Scienza, religione, fede filosofica: Jaspers interprete di Spinoza*, Morcelliana, Brescia 1983., e G.A. V.D. WAL, *Jaspers und Spinoza, ein philosophisches Gespräch*, Leiden 1987., occorre menzionare la già più volte citata traduzione inglese del testo a cura di P. MANHEIM, editore H. ARENDT, *The Great Philosophers*, pp. 273-387. La parte, invece, dedicata a PLOTINO, pp. 745-816., è attualmente l'argomento di ricerca del candidato all'abilitazione, il dott. T. RATZSCH presso l'Università di Heidelberg, mentre per quanto riguarda altra letteratura secondaria pertinente all'argomento, occorre sottolineare G. MASI, «Socrate, Platone, Plotino, secondo Jaspers», in Aa.Vv., *Karl Jaspers. Filosofia Scienza Teologia*, op. cit.; Y.-S. CHOI, *Philosophieren als Glaubensüberzeugung. Untersuchungen zum philosophischen Glauben bei Karl Jaspers und Plotin*, dissertazione, Würzburg 1992. e M. DE GANDILLAC, «Jaspers, lecteur de Plotin et de Nicolas de Cues», in Aa.Vv., *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'œuvre de Karl Jaspers*, op. cit.

¹⁹⁷ *D.G.Phil.*, 622/710., «frei von kirchlicher Form der Religion».

¹⁹⁸ Ad Anassimandro, Eraclito e Parmenide, rispettivamente, pp. 625-630/713-719, 631-640/720-729, 640-650/729-740, JASPERS attribuisce il ruolo fondativo delle prime formulazioni del differenziarsi ontologico del reale, motivo per cui da elemento accomunante di questi pensatori funge l'unità pensante dell'eterno in quanto qualitativamente differenziandosi dal concreto molteplice del mondo.

¹⁹⁹ A causa delle vicinanze dei presupposti teoretici della loro riflessione filosofica, spesso il nome di Anselmo viene accostato a quello di Cusano nel raggruppamento degli autori presenti nell'insieme pubblicato tedesco. Così ad es. il secondo volume della celebre e qui più volte menzionata traduzione inglese dell'opera, a cura di H. ARENDT, risulta essere composto dai due lavori di Jaspers su Anselmo e Cusano, in rispetto anche di un cronologico susseguirsi degli autori. La parte dedicata ad Anselmo, pp. 817-844. è notevolmente meno ampia di quella dedicata a Cusano, pp. 845-1036. Per un ulteriore approfondimento della rilevanza di Anselmo per la speculazione jaspersiana, cfr. P. ZITKO, «Karl Jaspers e la prova dell'esistenza di Dio di Sant'Anselmo», in *La Nottola di Minerva*, X, 4-6, Centro culturale Leone XIII, luglio/dicembre 2012., pp. 58-66., in trad. croata «Karl Jaspers i Sveti Anselmo Cantemburyski», in D. TOLVAJČIĆ, B. PEŠIĆ (eds.), *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*, op. cit., pp. 187-202. Per quanto riguarda, invece, l'opera di Cusano, essendo essa l'argomento della presente ricerca, si rimanda al testo a seguire.

contenuto. Dalle modalità di questo raggruppamento si evince che il criterio fondamentale rimane sempre quello dell'ordine teoretico, ovvero il grado di consapevolezza che il singolo autore dimostra della natura stessa del suo pensare e dunque delle sue possibilità ontologiche radicate nell'ulteriorità di ogni particolare pensato.

«I filosofi estranei alla religione cristiana (Plotino, Spinoza) e i metafisici cristiani (Anselmo, Eckhart, Cusano) hanno in comune la fiducia con la quale intendono custodire la vita entro un sistema speculativo che rende loro presente la vera realtà della trascendenza»²⁰⁰ - afferma Jaspers ne *I grandi filosofi*.

La loro comunanza scaturisce dall'atemporalità del loro argomento di riflessione che si presta alle modalità storicamente determinate di un'autentica autochiarificazione esistenziale. Questi singoli sistemi offrono delle immagini e rappresentazioni del contenuto originario che non soggiace ai criteri del temporale determinarsi dell'ente. Per questo motivo esso si fa udire nella storia, transcendendo allo stesso tempo la finitezza del fatto accaduto e arrivando così a costituire un'attuale e viva unità di senso. Con questo criterio, Jaspers giustifica l'aggiunta degli altri due nomi, quello di Laotse e Nāgārjuna²⁰¹, i quali testimoniano l'eternità del vero in forma di cifre ugualmente significanti, anche se appartenenti ad un'altra matrice interpretativa del reale.

²⁰⁰ *D.G.Phil.*, 623-624/711.

²⁰¹ S. HANYU in «The Concept of the *Encom-passing* in World Philosophy», in *Karl Jaspers Philosophy on the Way to "World Philosophy". Philosophie auf dem Weg zur "Weltphilosophie"*, op. cit., dedica particolare attenzione alla comprensione jaspersiana della filosofia di Nāgārjuna per la formulazione del concetto di Omniabbracciante (*Umgreifende*), rivelatosi fondamentale, nell'analisi dell'*escalation* metafisica del filosofare esistenziale, per la comprensione complessiva della sua teoresi. A questo proposito, anche la speculazione di Laotse, offre, secondo l'oldenburghese, un'utile spunto di riflessione sull'unità di Tao, affrontato come argomento successivamente in Y.-D. CHUNG, *Karl Jaspers und Laotse. Parallelen zwischen den Begriffen Transzendenz und Tao*, in *JÖJG*, 11 (1998).

2.2. L'analisi dell'agire pratico del Cardinale

Nota introduttiva

Tra i grandi filosofi che Jaspers raggruppa secondo il criterio dell'originarietà metafisica del loro pensare, la figura di Cusano maggiormente si avvicina al postulato sull'unificazione della vita pratica e la riflessione speculativa. Quest'insistenza sul necessario e reciproco condizionarsi del vissuto personale dell'autore e la sua teoresi riconferma la continuità del pensiero jaspersiano poiché si pone come criterio da egli richiesto in entrambe le autobiografie e viene ripetuto anche nel suo giudizio sul Cardinale.

«Fra i grandi filosofi è l'unico che abbia svolto un'attività pratica, dalla prima giovinezza fino alla morte. [...] La sua ricerca di unificare il mondo del pensiero con quello dell'azione conferisce all'uno e all'altra un carattere di magnificenza»²⁰²
- costata Jaspers.

Un'intera vita dedicata alla vocazione sacerdotale e al servizio delle istituzioni ecclesiastiche, quella del cardinale Cusano testimonia un possibile percorso di coscienza in cui Jaspers nota, non soltanto una felice convivenza della riflessione contemplativa e

²⁰² *D.G.Phil.*, 15/845. Particolarmente attento alle nozioni di «grandezza» e «metafisicità» del pensare è stato M. MOSCHINI nel suo contributo «Nicola Cusano e lo "spirito eckhartiano"», in *Niccolò Cusano. L'uomo, i libri, l'opera.*, Atti del LII Convegno storico internazionale, Todi, 11-14 ottobre 2015, Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo, Accademia Tudertina, Spoleto 2016, pp. 507-536. Con un esplicito riferimento alle interpretazioni istituzionali del pensiero cusano che «da Jaspers a Gadamer» (p. 508.) si sono proposte in termini di un evidente recupero dell'istanza ontologica del pensare contemporaneo, il critico inserisce la speculazione cusana nel novero di quegli autori che hanno maggiormente contribuito allo sviluppo teoretico della filosofia occidentale. «Cusano è un filosofo che oggi, più che nel suo tempo, può risultare significativo tanto che, senza tema di smentita, possiamo considerarlo tra i grandi nomi del pensiero» – afferma MOSCHINI. «Le sue intuizioni, le sue speculazioni e meditazioni metafisiche, la sua ontologia, non sono inferiori per preziosità a quelle dei grandi della classicità con cui si è misurato; queste riflessioni speculative sono particolarmente utili per sostenere o interpretare, con nuove formule filosofiche, le più profonde linee di riflessione ontologica offerte dalla contemporaneità [...] Tutta l'opera cusana può fornire elementi originali e decisivi per una ricomposizione della questione metafisica e per una ridefinizione della ragione in un tempo filosofico come il nostro che è segnato dal tentativo di ricostruzione del senso del pensare dopo la crisi della modernità, dopo la crisi della soggettività, ed è tempo di ripensamento dei fondamenti ontologici del pensare. La voce di Cusano oggi può – e secondo me con sicuro successo – essere riproposta per una ridefinizione del «metafisico» dopo il tramonto della metafisica classica travolta dalla riduzione del trascendentalismo gnoseologico moderno».

la concretezza della vita pratica, ma un loro altrettanto produttivo e reciproco condizionarsi. La consistenza metafisica del suo pensiero non deriva da una vita ascetica, ma da un concreto esercizio dello spirito in forme di ciò che Jaspers chiama «un atteggiamento responsabile di fronte alle realtà del mondo»²⁰³.

Come ogni esistenza concreta, anche quella di Cusano porta il marchio della storicità, motivo per cui la sua metafisica rispecchia le specificità del lessico e delle particolari cifre interpretative del reale proprie del contesto storico della sua appartenenza²⁰⁴. Questa codificazione del contenuto originario in una particolare

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ Una delle fonti biografiche più attendibili e dettagliate sulla vita del Cardinale è il volume di K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Klostermann, Frankfurt am Main 2008 (I. ed., 1998), qui utilizzato principalmente ai fini dell'analisi della vita di Cusano per la verifica di questo specifico postulato dell'interpretazione filosofica ad esistenziale, condotta da Jaspers. Risulta, perciò, interessante notare il come l'insistenza dello studioso di Mainz sull'esattezza del dato storico e sulla sua precisa contestualizzazione, laddove le fonti confermano la validità e l'applicabilità di un determinato metodo d'indagine scientifica in funzione di una dettagliata presentazione del vero nel continuo determinarsi concreto della storia, risulta essere compatibile con l'insistenza, a sua volta dimostrata da Jaspers, nel suo deciso proporre la nozione di storicità dell'esistente, per demarcare la necessaria singolarità di ogni determinato pensare storico. Essendo la ricerca di FLASCH felicemente inserita in un insieme di specifiche e significativi influenze (GARIN, BLOCH, VASOLI, LE GOFF, DUBY, cfr. T. CAVALLO, «Introduzione», in K. FLASCH, *Niccolò Cusano nel suo tempo*, (ed. *Id.*), ETS, Pisa 2005, pp. 13-14. (traduzione, a sua volta, di K. FLASCH, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*, Philip Reclam jun., Stuttgart 2004), essa assume anche un'inclinazione speculativa (cfr. *Ibidem.*, 7.) e quindi un confronto con l'esclusività teoretica della nozione jaspersiana di storicità meriterebbe ulteriori ricerche ed approfondimenti.

Sulla validità storiografica, ma soprattutto sulla determinazione speculativa del lavoro critico di FLASCH, si è soffermato M. MOSCHINI in *Cusano nel tempo. Letture ed interpretazioni*, Armando Editore, Roma 2000., pp. 77-82. Lo studioso mette in risalto, da una parte, l'importanza della «lettura concreta e diretta del pensiero cusano» (p. 78.), condotta da Flasch, mentre dall'altra parte, invece, sottolinea i presupposti interpretativi del suo lavoro ed esplicita la loro derivazione idealista, riproposta qui in una forma nuova ed originale. «Questa interpretazione ha anche un notevole valore critico» - afferma MOSCHINI, «infatti, il Cusano è per la prima volta messo a confronto non più con una ristretta seppur importante corrente di pensiero, ma con tutta la tradizione filosofica posteriore, non esclusa la grande esperienza ontologica del Novecento e la massiccia eredità idealistica ed hegeliana» (p. 78). In questo modo viene messa in evidenza la particolarità più significativa dell'approccio di FLASCH, vale a dire la sua costante insistenza sulla singolarità dell'accaduto storico per un'adeguata comprensione dello stesso. A distanza di cinque anni dal lavoro di MOSCHINI, anche T. CAVALLO afferma: «Chi scrive su Cusano, e Flasch ne è sempre stato più che mai consapevole, deve assolvere a più compiti insieme. Deve lasciare che il passato resti passato e deve vivere nel proprio presente, parlandone il linguaggio. Quando più esattamente cerca di vedere il passato, tanto più emergono le differenze» (op. cit., p. 8). Questo distacco che riportano entrambi gli studiosi come elemento determinante del lavoro di FLASCH, funge da presupposto teoretico, compatibile, come poc'anzi accennato, con la distanza sulla quale JASPERS insiste nel suo dialogante approcciarsi alle singolari metafisiche del passato, comprese, a loro volta, in relazione alle specificità del contesto cifrato di una determinata e singolare visione del reale.

espressione metafisica, Jaspers però vede come maggiormente dovuta alla massima dedizione che Cusano dimostrò nei confronti delle realtà del suo servizio. La determinazione si nota sia nell'esecuzione degli incarichi sia nella matrice interpretativa e dottrinale, alimentata dai presupposti della teoresi cristiana che Jaspers mette in evidenza come autentico contenuto cifrato del pensiero originario²⁰⁵. Un'adeguata analisi dell'interpretazione filosofica ed esistenziale di Cusano, richiede perciò una verifica della tesi, sostenuta da Jaspers, secondo cui la particolarità della metafisica di Von Kues consiste nell'accettazione attiva ed impegnata del concreto vivere nel mondo. Essendo questo il criterio maggiormente evidente nella giustificazione jaspersiana dell'inserimento del nome di Cusano tra i metafisici cristiani che attingono all'origine del pensare, occorre esaminare in che modo l'esperienza del particolare manifestarsi del divino, in forme determinantesi del mondo, risulta pertinente all'autochiarificazione del singolo *io* cosciente.

L'imponente proporsi del problema ontologico in singoli contesti contemplativi del pensare, costantemente immersi nel dovere del pratico e in esso formantensi nella lettura cifrata del dato, porta Jaspers a definire la teoresi cusana come

«dispiegamento, la trasformazione, l'arricchimento di un pensiero unico rimasto sempre lo stesso attraverso la successione cronologica dei suoi scritti. La diversità delle sue forti accentuazioni – continua Jaspers – non significa affatto uno sviluppo progressivo di pensiero in cui sia respinto qualcosa di falso prima sostenuto e si raggiunga una verità nuova e più pura»²⁰⁶.

L'analisi dell'interpretazione jaspersiana di Cusano non può dunque essere

²⁰⁵ Sul rapporto che la filosofia dell'esistenza mantiene con i presupposti speculativi della teoresi cristiana, rimando al seguente studio, particolarmente pertinente a tale tematica: A. SCHWEITZER, F. BURI (eds.), *Existenzphilosophie und Christentum. Briefe 1935-1964.*, C. H. Beck, München 2000.

²⁰⁶ *Nik. Cus.*, 21/849.

condotta in modo tale da avere come presupposto la necessità di isolare i singoli periodi della sua vita, nell'esclusività del loro singolare significato storico, politico o speculativo, ma deve far emergere, da ciascuno di essi, l'unità teoretica della sua speculazione attraverso gli scritti che maggiormente riflettono l'aderenza al postulato sull'integrità del pensare nel cammino autochiarificantesi di un singolo *io* pensante.

2.2.1. Dagli anni della formazione accademica alla formulazione del concetto di concordanza

I primi anni della formazione accademica di Cusano, trascorsi inizialmente presso l'Università di Heidelberg (a partire dalla primavera del 1416), proseguiti poi presso la Facoltà giuridica dell'Università di Padova (1417-1423) - dove gli venne conferito il titolo di *doctor decretorum* -, e gli anni ad essi immediatamente successivi trascorsi presso l'Università di Colonia, rivelano una continua compresenza dell'attività contemplativa dello spirito e dello studio delle particolari scienze del mondo. A tal proposito, nel periodo padovano, in cui l'argomento dei suoi studi riguardava principalmente la scienza giuridica, discostantesi per natura della sua disciplina ben poco dall'immediatezza operativa sul concreto, Cusano esercitò anche una costante riflessione filosofica e dottrinale sotto la guida del suo maestro Prosdocimo Conti²⁰⁷. Compiuti gli studi giuridici, si dedicò pienamente agli studi teologici di stampo neoplatonico con Emerico di Campo, in modo particolare alle letture di Eckhart,

²⁰⁷ Anche se, assieme alle fonti sopramenzionate, i principali riferimenti biografici della presente ricerca rimangono la traduzione inglese di E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie*. 7. Auflage, Aschendorff, Münster 1992, e dunque *Nicholas of Cusa. A Sketch for a Biography*, D. CROWNER, G. CHRISTIANSON (eds.), The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2010., G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, op. cit., G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, op. cit., e T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, vol. XV, Aschendorf Verlag, Münster 2006, occorre menzionare un'altro volume che risulta particolarmente utile ai fini di un approfondimento dei dati biografici inerenti al primo trentennio dell'Autore, T. MÜLLER, *Der junge Cusanus. Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*. Aschendorff, Münster 2013. Alla sua introduzione al pensiero di Cusano, FLASCH ha invece associato una consistente analisi speculativa delle nozioni teoretiche più significativi del periodo, in *Nikolaus von Kues...* op. cit., pp. 21-164.

pseudo-Dionigi e Proclo, riconfermando così i suoi interessi²⁰⁸.

A partire dalla prima nomina da segretario del cardinale Giordano Orsini, legato pontificio in Germania (1426), gli incarichi cominciano ad intensificarsi in quanto già a partire dal 29 settembre 1432 Cusano entrò a far parte del Concilio di Basilea, precedentemente inviatici per conto di Ulrico di Manderscheid in funzione dell'autorità del terzo nella sua disputa con Giacomo di Sierk e su richiesta del papa Martino V circa le pretese del protettore di Cusano sull'arcivescovado di Treviri. L'influenza di Cusano era dovuta alla co-appartenenza dell'esercizio pratico della sua professione da giurista e all'estensione delle sue riflessioni sul campo teorico e nondimeno teoretico in un contesto di elevata complessità diplomatica che si protraeva irrisolta dal Concilio di Costanza (1414-1418) e riguardava il rapporto tra l'autorità conciliare e la sovranità del

²⁰⁸ In riferimento alla rilevanza dell'insegnamento di Emerico di Campo per la formazione di Cusano, cfr. E. COLOMER, «Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, IV, 1964, pp. 198-213. Per quanto riguarda, invece, la presenza dei presupposti eckhartiani nel pensare cusano, occorre prestare particolare attenzione al già citato contributo di M. MOSCHINI, «Nicola Cusano e lo 'spirito eckhartiano'», in *Niccolò Cusano. L'uomo, i libri, l'opera*, dove lo studioso sostiene che «Eckhart è sì presente, decisamente presente, ma è presente con il suo 'spirito' e non con la vicenda della sua storia di cosiddetta eterodossia e condanna la quale non necessariamente deve ricadere sul nostro Cusano» (p. 512). MOSCHINI riporta, inoltre, un'ampia bibliografia critica in funzione di una decisa affermazione dell'indiscutibile legame che l'opera di Cusano mantiene con quella di Eckart (cfr. p. 511) da E. BRIENT, «Meister Eckhart's Influence on Nicholas of Cusa: a Survey of the Literature», in J. HACKETT (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-London 2013, pp. 553-584. a C. Catà, «Unum Infinitum. Nicola Cusano una tradizione neoplatonica abscondita», in *A caccia dell'infinito: l'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, op. cit., pp. 211-250.

Pontefice²⁰⁹.

Questo periodo, segnato da forti tensioni e polemiche, fu anche il contesto politico e storico che segnò l'entrata di Cusano al Concilio in qualità di membro dei comitati *pro communibus* e *pro pace*. I primi due mesi a partire dalla data della nomina (29 febbraio 1432), Cusano trascorse a Basilea che rimase la sede principale delle sue attività con brevi spostamenti a Coblenza (aprile, agosto e il periodo natalizio), mentre precisamente un anno dopo, nel febbraio del 1433, il futuro cardinale diventò anche il delegato conciliare per la questione hussita²¹⁰. Il Concilio continuò ad opporsi alla

²⁰⁹ Con il decreto *Haec sancta*, emanato il 6 aprile 1415 il Concilio dichiarò necessario obbedire alle volontà e decisioni espresse nei suoi atti ufficiali, indistintamente dalle specificità del servizio dei singoli membri della Chiesa. Con il decreto *Frequens* (9 ottobre 1417) si stabilì, invece, l'obbligo di convocare un nuovo concilio dopo cinque anni, un'altro al termine del periodo settennale trascorso dalla conclusione di quest'ultimo, seguito poi da altri concilii periodicamente ripetentesi ogni dieci anni.

A decorrere del primo periodo quinquennale e nel rispetto di questa norma, Martino V convocò il Concilio di Pavia e di Siena, conclusosi un'anno dopo la sua chiamata. Il Concilio riconobbe il potere del delegato del Papa in termini di convocazione e dissoluzione dello stesso, senza con ciò contraddire la natura del rapporto tra l'autorità conciliare ed il potere papale. Tuttavia, il Concilio non portò a termine le riforme istituzionali previste dal primo decreto *Haec sancta*, riconfermate come necessarie anche in questa nuova seduta del corpo cardinalizio; si stabilì perciò la necessità di convocare un nuovo concilio, questa volta a Basilea nel 1431, a distanza di sette anni, da quanto previsto dal decreto *Frequens*.

Il successore di Martino V, Eugenio IV decise di spostare la sede del Concilio in una città italiana in occasione dell'arrivo dei rappresentanti della Chiesa greca, propensi ad attuare l'idea di una possibile riunificazione con la Chiesa dell'Occidente; l'altro motivo di non minore importanza, vista la centralità del dibattito sul rapporto con l'autorità del sommo pontefice, riguarda la non trascurabile distanza della sede allora attuale del Concilio. Il suo effettivo avvio non fu ostacolato da tale decisione in quanto il corpo cardinalizio aveva già avviato le pratiche e riconfermato gli obblighi del decreto *Frequens*. Nel febbraio del 1432 i conciliaristi risollevarono di nuovo la questione della supremazia del Concilio in quanto resero di nuovo valida la tesi sostenuta nel *Haec sancta*, limitando in questo modo anche i poteri del Pontefice sulla convocazione e la dissoluzione dello stesso.

²¹⁰ Dal 1415, ovvero dal Concilio di Costanza che condannò le tesi sostenute da Jan Hus (1371-1415), continuò il conflitto con i suoi seguaci, chiamatisi, secondo la derivazione del suo cognome, Hussiti o in lingua ceca Kališnici, essendoci stati principalmente coinvolti gli slavi della parte centrale ed occidentale della Repubblica Ceca. Dopo l'apertura del Concilio di Basilea (settembre 1431), il cardinale Cesarini, secondo quanto riportato da MEUTHEN (cfr. «The World of Cusanus», in *Nicholas of Cusa. A sketch for a Biography*, op. cit., pg. XXIV) decise di discutere le tesi da loro sostenute, nonostante una forte opposizione da parte di Eugenio IV. Da questa decisione di continuare con la prontezza e l'apertura al dialogo, si evince tutta la complessità del rapporto che il Concilio mantenne con l'autorità del Sommo Pontefice. Mentre lo stesso movimento hussita si divise in frazioni, tra di loro spesso contrapposte, Eugenio IV minacciò con la dissoluzione stessa del Concilio. In questo contesto di estrema complessità diplomatica, Cusano fu coinvolto poiché ritenuto – citando sempre MEUTHEN – «una delle menti più brillanti al momento» (*Ibidem*). Nonostante questa mediazione, il problema persistette per decenni. Cfr. F. M. BARTOŠ, «Cusanus and the Hussite Bishop M. Lupáč», in *Communio viatorum. A Theological Quarterly*, Ecumenical Institute of the Comenius Faculty of Protestant Theology, Prague, 5, 1, 1962, pp. 35-46.

sovranità dell'istituzione papale fino a quando, nel dicembre del 1433 il Pontefice non rievocò i decreti sull'illegittimità del Concilio, seguendo comunque le politiche che non conducevano alla subordinazione del proprio potere decisionale alle forze ad egli opponentesi in quel momento.

In questo complesso contesto dell'impegno istituzionale di Cusano²¹¹ ebbe l'inizio la stesura dell'opera *De concordantia catholica*²¹², ideata come *Libellus de ecclesiastica concordantia* con un'estensione tematica molto più ristretta ed un'esposizione notevolmente meno ampia degli argomenti ivi presi in esame²¹³. Questa originaria impostazione progettuale dello scritto corrisponde soltanto al primo libro²¹⁴ di *De concordantia catholica* e ai primi sette capitoli del secondo²¹⁵, seguiti da altri dodici capitoli (16-21, 26-33)²¹⁶ dello stesso²¹⁷, differendo in questo modo dalla versione definitiva dell'opera in quanto priva di riflessioni più prettamente inerenti al

²¹¹ Più nello specifico, dopo la sua entrata da canonico di San Fiorino (dal 1427), di San Castore (dal 1430, Coblenza) e da vicario di San Paolino (dal 1430, Treviri) al Concilio di Basilea, con particolare attenzione ai mesi successivi al suo ritorno a Basilea, dopo il Natale dello stesso anno trascorso a Coblenza.

²¹² Tra le diverse classificazioni dell'opera cusana, per la consultazione delle quali si invita alla lettura della sezione bibliografica della presente ricerca, si specifica, in luogo preliminare, che il principale riferimento all'opera di Cusano qui rimane *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. L'opera *De concordantia catholica*, da ora in poi DCC, è classificata come h XIV: *De concordantia catholica libri tres*, G. KALLEN (ed.), Hamburg 1963. Molto utile è anche la traduzione integrale in lingua inglese con un'ampia introduzione biografica e critico-speculativa, P.E. SIGMUND (ed.), *Nicholas of Cusa: The Catholic Concordance*, Cambridge University Press, 1996.

²¹³ Nella prefazione al testo pubblicato Cusano specifica la natura e l'organizzazione schematica del proprio lavoro e lo suddivide per argomenti, ciascuno dei quali corrispondente alla cornice tematica del libro ad essa dedicato. Dopo aver affermato, nel terzo paragrafo della prefazione, l'unità della Chiesa vista nell'interezza delle sue singole parti, Cusano prosegue con un'analisi di ciò che egli vede come anima di questo *corpus vivendi*, vale a dire il santissimo sacerdozio, per concludere con delle riflessioni sul sacro Impero, parte che non era prevista nel progetto iniziale.

²¹⁴ DCC I, 1-68, pubblicato come primo volume dei complessivi quattro di h XIV e dunque come h XIV₁: *De Concordantia Catholica. Liber Primus*, 1964.

²¹⁵ *Ivi.*, II, 69-96.

²¹⁶ *Ivi.*, 138-194., 208-246.

²¹⁷ Il secondo libro è classificato come h XIV₂: *De Concordantia Catholica. Liber secundus*, 1965.

terzo libro²¹⁸, avente come argomento l'analisi della riforma imperiale, scritta in occasione dell'arrivo dell'imperatore Sigismondo, avvenuto l'11 ottobre 1433.

Da concetto cardine di questo scritto funge la nozione di concordanza o armonia (*concordantia*), applicata sul campo pratico di un'agire concreto, giuridico ed istituzionale, ma accostata, allo stesso tempo, anche ad una dimensione più prettamente speculativa dell'analisi filosofica²¹⁹. La concordanza è il principio grazie al quale la Chiesa Cattolica è in armonia come una e come molteplice – in Dio e in molti pensanti. In questo modo Cusano riporta il discorso sull'organizzazione strutturale della Chiesa alle origini della sua ragion d'essere, ovvero, ad un suo riconoscimento come testimone e garante dell'originaria unità in Cristo. L'ordine gerarchico della Chiesa rispecchia la natura del legame che essa mantiene con il principio ontologico del suo costituirsi nel mondo in quanto tutto ciò che si trova in relazione non può identificarsi con la fonte unitaria in cui queste opposizioni cessano. Cusano riconosce il primato di questo principio che funge da condizione di ogni possibilità di relazione, senza con ciò

²¹⁸ DCC III, 268-474., hIV₃: *De Concordantia Catholica. Liber tertius*, 1959.

²¹⁹ Il carattere giuridico ed istituzionale dell'opera in questione va inteso nell'insieme storico e politico del Concilio che ha condizionato e favorito la nascita delle molto più recenti idee costituzionali del moderno. In questa direzione interpretativa si è mossa principalmente la critica di matrice anglosassone, in particolar modo J. N. FIGGIS, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625*, Harper & Row, New York 1960; G. SABINE, *A History of Political Theory*, George Harrap and Co., New York 1961; R. W. e A. J. CARLYLE, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Edinburg-London 1950., H. Laski, «Political Theory in the Later Middle Ages», in *Cambridge Medieval History*, vol VII, Cambridge University Press, Cambridge, 1936., senza trascurare il lavoro che J. DE GUZMAN MIROY definisce in termini di un indispensabile contributo pionieristico sul tema: O. VOR GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Weidmann, Berlin 1881. Tuttavia, occorre specificare che non tutti gli interpreti concordano su queste posizioni; l'opposizione più nota alle tesi di FIGGIS sono i lavori di B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1955; *Medieval Poor Law. A Sketch of Canonical Theory and Its Application in England*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1959.; *Great Issues in Western Civilization*, D. Kagan, L. P. Williams (co-ed.), Random House, New York, 1967.; *Church law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Variorum, London 1979. Per citare alcuni dei suoi lavori più recenti, comunque pertinenti al dibattito: *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum, Aldershot 1997. L'autore sostiene che le radici del moderno non possono essere ricercate nel contesto delle dispute conciliari, poiché queste ultime sono da intendere come esiti teoretici derivanti dalle specificità del contesto storico e politico dell'epoca ad esse attuale.

introdurre questo stesso principio nella griglia dei rapporti che regolano l'interna compattezza dell'Istituzione. Qui risulta utile notare come il secondo significato dell'*Ursprung*, vale a dire quello esistenziale, presuppone un necessario procedimento di lettura cifrata del dato concreto dell'esperienza.

«Nonostante la sua eccitante attività politica e i numerosi viaggi tanto faticosi, che pareva dovessero consumarlo» – scrive Jaspers ne *I Grandi Filosofi* – «quest'uomo produsse opere filosofiche di cui si è oggi riconosciuto l'alto significato. Esse non furono il risultato di passeggeri interessi coltivati nell'ozio, ma dovevano essere fondati sulla sua attività pratica e sorgere da essa»²²⁰.

Questo carattere fondante, a cui si riferisce Jaspers, funge da condizione più concreta della lettura cifrata del dato, resa possibile, a sua volta, dall'origine prima di ogni pensare singolo. Jaspers perciò nota in Cusano un'antecedenza del darsi dell'essere che trascende la sua attività pratica e che si pone, in questo modo, come origine prima e destinazione ultima della sua speculazione.

Tutto il creato procede dunque dall'origine che differisce, per suo statuto ontologico, da ciò di cui essa si pone come condizione. Questa distinzione permette a Cusano di affermare l'eternità e l'assoluta semplicità del divino e della sua originaria ed infinita essenza concordante²²¹ che supera ogni particolare differenziarsi del finito. Il riconoscimento di una sostanziale differenza tra il creato (ente) ed il Creatore (origine e condizione di ogni possibile darsi di questo stesso ente) permette a Cusano di utilizzare la nozione di concordanza in due modi diversi – uno pratico e l'altro teoretico - entrambi però complementari poiché contemporaneamente impiegati in un discorso di questo

²²⁰ *Nik. Cus.*, 15/845.

²²¹ Cfr. DCC I, 9, 8-9., «prima concordantia essentiali infinita»

profilo quale si presenta l'opera in questione²²².

Cusano presuppone il reciproco condizionarsi del pratico e del teoretico quando afferma che l'unione della Chiesa è garantita dal suo fondarsi in Cristo. Con questo presupposto egli introduce il discorso sulla derivazione del molteplice dal Principio che per suo statuto ontologico trascende ogni particolarità del dato e si postula dunque come perfettamente semplice e in se stesso privo di ogni eterogeneità. Ciò che differisce dalla sua originaria semplicità è allo stesso tempo ciò che si trova ad essa relazionato, ma la relazione presuppone anche un rapportarsi con l'altro da sé e perciò una necessaria differenza delle parti. Il più alto grado di concordanza con il principio primo di ogni esistere spetta gli enti la cui perfezione differisce dalla purezza della loro origine soltanto per natura del loro ordine ontologico che ammette la necessità di una relazionalità interna. Dal momento in cui l'ordine angelico dell'esistere divino partecipa in modo più puro alla natura della sua origine prima, non coincidendo però con la sua infinita ed indeterminata essenza concordante, esso è il più alto grado e il più puro modo del possibile darsi dell'ente. L'ulteriore differenziarsi del finito porta ad un maggiore *deficit* della perfezione divina, motivo per cui l'ordine gerarchico del reale risulta in Cusano fortemente marcato da presupposti teoretici di una speculazione volta a riconoscere l'appartenenza del concreto all'unità omniinglobante della sua condizione

²²² Gli studi più noti e specificatamente incentrati sull'analisi della DCC nell'insieme complessivo del pensare cusano sono i lavori di P. E. SIGMUND (*Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1963; «Cusanus' Concordantia: A Re-interpretation», in *Political Studies*, 10, 1962, pp. 180-197) e M. WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to his De concordantia catholica*, Libraire Droz, Geneva 1963. I contributi che precedono queste pubblicazioni meritano tuttavia una particolare attenzione, poiché sono da ritenere indispensabili per lo sviluppo degli apparati critici sul pensiero politico cusano, espresso in questa sua prima opera di rilevanza pratico-teoretica: E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Minerva, Paris 1920, A. POSCH, *Die 'Concordantia Catholica' des Nikolaus von Cusa*, Paderborn 1930., P. ROTTA, *Il Cardinale Niccolò di Cusa: la vita ed il pensiero*, Vita e pensiero, Milano 1942.; R. SCHULTZ, *Die 'Concordantia Catholica' des Nikolaus von Cusa*, Meisenheim am Glan 1948.

prima. Questa mancanza è ciò che determina l'ente nel suo immanente darsi come testimonianza dell'ulteriorità del Principio e mantiene in Cusano un'accezione positiva poiché viene da egli vista come necessaria per un'adeguata comprensione della differenza ontologica. La perfetta concordanza del divino non compete all'ente che di essa si fa testimone nel suo inevitabile rapportarsi ad altro da sé. Essa è, al contrario, ciò che lo definisce tale, una volta compresa la derivazione originaria del creato dalla condizione prima delle sue possibilità²²³.

La stratificazione speculativa del reale funge dunque da modello dell'ordine gerarchico della Chiesa. A questo proposito merita una particolare attenzione il capitolo sesto del primo libro²²⁴, in cui Cusano afferma la necessità di riconoscere la capacità non soltanto governativa degli incarichi più alti dell'Istituzione, ma soprattutto un valore qualitativo di questa rappresentanza, legittimata dal riconoscimento dei singoli membri di ciascun ordine nei confronti della loro figura più distinta. Questa capacità inglobante del singolo che preserva le particolarità dell'eterogeneo relazionale di cui esso si fa portavoce è analoga al significato speculativo del principio che avvolge le singole determinazioni dell'essere, mantenendo tuttavia la peculiarità del loro necessario ed

²²³ Alle tesi di P. SIGMUND, secondo cui lo sviluppo della DCC è stato sostanzialmente condizionato dall'intenzione che Cusano ebbe di trattare l'argomento dell'ordine gerarchico dell'Istituzione, in modo tale da esaurire la portata speculativa della 'relazione' in termini prevalentemente a-teoretici, si oppone J. DE GUZMAN MIROY con l'affermazione, tra l'altro molto vicina a quanto sostenuto da A. BONETTI (in «La metafisica del *De concordia catholica*», ne *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, op. cit., pp. 9-13.) sulla derivazione metafisica della nozione di 'concordanza', in cui il problema del rapporto con l'altro da sé rimane strettamente ancorato ai presupposti metafisici di un autentico pensare in Cusano; cfr. *Tracing Nicholas of Cusa early development...*, op. cit., p. 83. A questo proposito DE GUZMAN MIROY definisce la metafisica cusana ivi espressa in termini di una metafisica dell'emanazione (*emanation metaphysics*, cfr. pp. 85-87) dove l'ordine ontologico del reale condiziona la necessità di plasmare l'organizzazione stessa della Chiesa in conformità con questi specifici presupposti speculativi: «La filosofia politica di Cusano si edifica sulla metafisica della concordanza, la quale viene qui sviluppata a partire dalla tradizionale metafisica dell'emanazione e la visione trinitaria del reale», ivi., pg. 85.

²²⁴ DCC, I, 32-39.

inevitabile immanente porsi come parti singole del finito esperenziale.

Il carattere politico e giuridico dell'opera rimane condizionato da questi presupposti speculativi ai quali Cusano dedica l'apertura e dunque i primi capitoli del primo libro, senza con ciò limitare l'esposizione complessiva del testo a tale tematica. In questo specifico ruolo che Cusano attribuisce al pensiero teoretico nel testo che si proponeva essere finalizzato ad un utilizzo più finalistico dal punto di vista giuridico, bisogna sottolineare il primato di un riconoscimento coscienziale delle possibilità del pensare e di un suo adeguato esplicarsi. Il venir meno, invece, di un sistema esaustivo della metafisica della concordanza in quest'opera risulta essere una naturale conseguenza dei condizionamenti da parte della sua effettiva applicabilità pratica in un contesto di elevata complessità diplomatica e giuridica quale fu appunto quella del Concilio. A tal proposito, risulta ancor più significativa la natura speculativa della prima parte dell'opera poiché testimonia l'inscindibile legame che Cusano qui dimostra tra la dimensione contemplativa del pensare ed il suo retto esercizio nella concretezza delle realtà del mondo.

2.2.2. Gli anni di una maggiore dedizione al servizio (1435-1449)

I. La riconferma delle posizioni jaspersiane sulla genesi di *De docta ignorantia*

Secondo quanto ritenuto da Meuthen, nel già più volte citato *Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie*, il periodo immediatamente successivo alla stesura di DCC ha maggiormente contribuito all'affermazione del nome di Cusano nel contesto delle realtà del suo servizio con i conseguenti affidamenti d'incarico di elevata complessità diplomatica²²⁵. Meuthen sottolinea l'importanza del distacco di Cusano dalla maggioranza conciliare, la quale, a partire dal 9 giugno 1435 aveva di nuovo ritirato il proprio consenso al potere del Sommo Pontefice, suscitando in questo modo e ancora una volta delle dispute sul primato conciliare. Tra la maggioranza che richiedeva lo stabilirsi della sede del Concilio a Basilea o ad Avignone e la minoranza che si professava fedele al Papa e lo sosteneva nella sua intenzione di scegliere una città italiana, Cusano, assieme ai vescovi di Digne les Bains e di Porto, si avviò a Bologna nel maggio del 1437 per incontrare Eugenio IV che lo ricevette. Questo riconoscimento fece sì che la delegazione della Chiesa greca riconobbe questa rappresentanza come ufficiale e l'unica legittima per quanto concerne le posizioni dottrinali e politiche della Chiesa d'Occidente. In questa notevole abilità diplomatica, dimostratasi decisiva per la sopravvivenza politica del tedesco, Meuthen sottolinea la straordinaria capacità del futuro cardinale di passare da una situazione inizialmente sfavorevole, in quanto facente parte della minoranza conciliare, all'affermazione definitiva del suo nome e la conquista

²²⁵ Il testo qui riportato nel suo originale tedesco, ma consultato nella sua recente traduzione inglese, contiene un'intero paragrafo, anche se alquanto sintetico, dedicato all'analisi degli elementi biografici inerenti alla sua crescente influenza nell'economia delle dinamiche conciliari. Cfr. «A Rising Star in the Council of Basel», in E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa...*, op. cit., pp. 38-42.

della fiducia del Sommo Pontefice. In quanto delegato del Papa per la questione dell'unificazione della Chiesa d'Occidente con la Chiesa d'Oriente, Cusano si recò a Costantinopoli, partendo da Venezia ad agosto del 1437 e portò al termine il compito di accompagnamento dell'imperatore Giovanni VIII di Bisanzio e del patriarca Giuseppe II a febbraio dell'anno successivo²²⁶.

Lo spostamento della sede del Concilio a Ferrara creò una complessa situazione diplomatica con la frazione del corpo conciliare dichiaratosi favorevole al mantenimento della sede precedente. Tuttavia, dal momento in cui questa decisione trovò un grande sostenitore in Cusano, anche in vista dell'arrivo dei Padri greci, Eugenio IV lo incaricò, assieme ai cardinali Albergati, Parentuceli e de Carvajal, ad intervenire sul prorompente scisma dell'Occidente. L'elezione basileana del Duca di Savoia calmò le tensioni e coincise con il momento dell'inizio della stesura de *La dotta ignoranza*²²⁷ - «l'opera più nota di Cusano»²²⁸, «altissima celebrazione della ragione e della dignità dell'uomo fondata sulla fiducia nel dialogo tra Dio, l'uomo e il mondo»²²⁹, conclusasi il 12 febbraio 1440.

L'attenersi al rigore analitico del vissuto pratico del Cardinale di questo periodo

²²⁶ La bibliografia più recente propone un'analisi alquanto dettagliata di questo periodo della vita del futuro cardinale, più precisamente W. A. EULER, «Die frühen Jahre des Nikolaus von Kues», in M. BRÖSCH, W. A. EULER, A. GISSLER, V. RANFF (eds.), *Handbuch. Nikolaus von Kues. Leben und Werk*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2014, pp. 32-39., seguito da Ivi., «Cusanus' Rolle im Trierer Bistumsstreit (1430-1436) und seine Teilnahme am Konzil von Basel», pp. 39-52. Un riferimento sintetico a questi anni della vita di Cusano, ma nonostante ciò ricco di riferimenti bibliografici per un'ulteriore approfondimento dell'argomento in questione, si rintraccia in T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, op. cit., pp. 18-19.

²²⁷ L'opera *De docta ignorantia*, da ora in poi DDI, è catalogata come h I: *De docta ignorantia*, E. HOFFMANN, R. KLIBANSKY (eds.), Leipzig 1932. La traduzione italiana del testo utilizzato ai fini del presente lavoro di ricerca: N. CUSANO, *La dotta ignoranza*, G. FEDERICI VESCOVINI (ed.), Città Nuova, Roma 2011.

²²⁸ G. FEDERICI VESCOVINI, presentazione de *La dotta ignoranza*, op. cit., copertina.

²²⁹ *Ibidem*.

facilmente induce, però, al tentativo di esaurire la portata teoretica degli argomenti ivi espressi in un'unidimensionalità interpretativa di matrice storico-politica. Da quanto affermato anche da De Guzman Miroy in riferimento ad un'analisi, a sua volta esaustivamente condotta da Bond²³⁰ sugli avvenimenti accaduti dal soggiorno a Costantinopoli alla stesura della DDI, le attività di Cusano difficilmente si associano, per loro natura, al rigore ascetico di una preparazione contemplativa, usualmente vista come necessaria per un'adeguata esposizione degli argomenti di tale profilo tematico.

Tuttavia, la biografia di Cusano contiene alcuni elementi che confermano certe posizioni jaspersiane sul felice connubio del pratico e teoretico in questo periodo e che risolvono in parte il problema della genesi e della maturazione speculativa dei contenuti specifici di quest'opera. Lo stesso Cusano testimonia, nel prologo del *Cribratio Alkorani*²³¹, la sua massima dedizione alla ricerca e consultazione dei manoscritti greci, necessari per la riunificazione delle due Chiese. Una volta diventato il delegato del Papa, infatti, i suoi interessi, riguardanti la lingua greca, trovarono un fruttuoso esito

²³⁰ La traduzione inglese di quest'opera, dalla seguente nota bibliografica: Nicholas of Cusa, «On Learned Ignorance», in *Selected Spiritual Writings*, L. H. BOND (ed.), Paulist Press, Mahwah 1997., pp. 85-206 è stata accompagnata da numerosi lavori sul tema, tra i quali, per la pertinenza alla presente analisi, sottolineo Id., «Nicholas of Cusa and the Reconstruction of Theology: The Centrality of Christology In The Coincidence of Opposites», in *Medieval Christian Tradition: Essays in Honor of Ray. C. Petry*, G. H. SHRIVER (ed.), Duke University Press, Durham 1974. Per quanto riguarda l'intervento di J. DE GUZMAN Miroy, il riferimento è il seguente Id., *Tracing Nicholas of Cusa's early development...*, op. cit., pp. 199-203.

²³¹ h VIII: *Cribratio Alkorani*, L. HAGEMANN (ed.), Hamburg 1986.

pratico in conformità con le esigenze e le necessità del suo servizio²³². In contemporanea con l'esecuzione di questo incarico, Cusano dimostrò una disposizione coscienziale di sostanziale apertura ad un costante accrescimento del conoscere, trasformatosi nel comprendere l'altro da sé, in un rapporto di reciproca prontezza al dialogo. Da questa contemporaneità di interessi che si evince dai fatti biografici, emerge la validità della sentenza jaspersiana sull'impossibilità di affermare una scissione netta tra il vissuto concreto ed esperenziale di un singolo *io* esistente e un suo costante potenziamento coscienziale nell'esercizio delle virtù pratiche. Cusano riconosce queste ultime nell'accezione speculativa del loro significato proveniente *dal* mondo e *per* il mondo nell'adeguato riconoscimento di ciò che si pone come concordante, ma non coincidente nelle forme concrete della differenza ontologica²³³.

L'oldenburghese nota un divario tra la raffinatezza dei contenuti teoretici elaborati da Cusano e la forma spesso non del tutto corrispondente ai livelli raggiunti

²³² Nel paragrafo dal titolo tradotto in lingua inglese «Interest in the Greek World», in Nicholas of Cusa..., op. cit., pp. 53-54, MEUTHEN esplicita l'interesse di Cusano nel mondo e nella cultura greca. L'autore mette in evidenza, perciò, la pertinenza dei suoi contatti con Francesco Pizolpasso, il quale, a sua volta, riteneva Cusano un intenditore (*acquainted*, p. 53) della lingua greca e un talento universale (cfr. *Ibidem*). Indispensabile per la comprensione dell'influenza che il contatto con il mondo greco esercitò su Cusano per la stesura, in primo luogo, della DCC, ma che rientra in un discorso più ampio sulla produzione delle prime due opere di Von Kues è H. L. BOND, «Nicholas of Cusa from Constantinople to 'Learned Ignorance'. The Historical Matrix for the Formation of the 'De docta ignorantia'», in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, G. CHRISTIANSON, T. M. IZBICKI (eds.), *Studies in the History of Christian Thought* 71, Leiden 1996, pp. 135-163.

²³³ Sul recupero speculativo del concreto esperenziale in Cusano in vista di una rivalutazione del molteplice particolare, ermeneuticamente rapportantesi alla condizione prima del suo esistere e dunque del suo presentarsi immanente nel mondo, si è dettagliatamente pronunciato M. MOSCHINI ne *Il principio e la figura. Ontologia e dialettica nel pensiero di Nicolò Cusano*, op. cit. (in particolare a partire dalla sezione «Dalla serie delle contrazioni alla contrazione ultima. Dal mondo al principio», pp. 123-140). La posizione sostenuta dallo studioso risulta essere compatibile con il postulato jaspersiano sull'unità del pratico e teoretico in Cusano, poiché MOSCHINI sottolinea, nel pensiero ontologico del Cardinale, una forte tendenza al riconoscimento positivo della pluralità figurale del reale immanente, da intendere come derivante da ciò di cui, in ultima istanza e oltre ogni ulteriore comparabilità delle forme, essa si pone come figura. Con questo riconoscimento della singolarità e irripetibilità del mondo, Moschini mette in risalto la validità della differenza ontologica in Cusano, dato che la struttura dialettica del pensare cusano poteva risultare possibile soltanto con la presa di coscienza della sostanziale differenza speculativa del Principio e principiato.

dalla sua riflessione metafisica. «Maturava nel suo intimo ciò che poi scriveva in fretta in un modo che poteva apparire poco curato o non curato affatto»²³⁴ - riporta l'Autore, evidenziando, in questo modo, la necessità di prendere in considerazione la natura teoretica dei suoi scritti dalla quale emerge il reciproco condizionarsi della riflessione speculativa e dell'agire pratico in uno sguardo complessivo sulla sua teoresi e sul susseguirsi costante dei singoli periodi dell'esercizio spirituale. Questa considerazione preliminare di Jaspers sulle modalità di scrittura di Cusano e la conseguente sottolineatura di una certa differenza tra la ricercatezza teoretica dei contenuti e la forma espressiva non del tutto adeguata alla natura di questi ultimi, viene riconfermata anche in questa sede dagli stessi dati biografici di Cusano, ad esclusiva causa di una necessaria limitazione dei tempi di stesura in pochi e brevi periodi di minore attività politica ed istituzionale. Da quanto affermato da Bond e ripetuto da De Guzman Miroy²³⁵, la stesura di DDI ebbe l'inizio minimo cinque anni dopo la pubblicazione di DCC e non meno di due anni dal momento in cui iniziò l'avvicinamento di Cusano al Sommo Pontefice. Il periodo di scrittura rimase perciò limitato ai soli mesi invernali del 1439 con la conclusione definitiva dell'opera a febbraio del 1440.

La compresenza degli interessi nell'integrità esistenziale del singolo *io* pensante ed un altrettanto evidente concentrarsi dei tempi di scrittura in Cusano, spiegano la natura della genesi concettuale di quest'opera che testimonia una costante ed attiva autochiarificazione esistenziale secondo Jaspers. Queste due annotazioni preliminari dell'interpretazione jaspersiana di Cusano, emergono dunque dai fatti biografici di Von

²³⁴ *Nik.Cus.*, 20/848.

²³⁵ Una dettagliata presentazione della genesi di questo scritto si trova in «Public Activities Surrounding the *Ignorantia*», in *Tracing Nicholas of Cusa Early Development...*, op. cit., p. 201.

Kues e dalla differenza, dall'oldenburghese stesso sottolineata, tra la complessità del contenuto pensato e la forma espressiva dello stesso in un accrescimento spirituale ed un potenziamento coscienziale, dovuti alla coltivazione olistica dei suoi interessi anche nei periodi di massima dedizione allo svolgimento del servizio.

Le precisazioni sul contesto storico in cui ebbe luogo la stesura della DDI risultano indispensabili per un'adeguata comprensione del continuo convivere della dimensione pratica e di quella contemplativa nella vita di Cusano, poiché la realtà concreta della loro fatticità storica, di per sé sola, difficilmente giustifica e spiega la genesi metafisico-contemplativa di quest'opera. Come rilevante per la spiegazione di questa genesi, Cusano propone una cifra interpretativa di matrice teoretico-religiosa circa il suo ritorno da Costantinopoli, quando in compagnia dell'Imperatore e Patriarca, seguiti, a loro volta, da Basilio Bessarione, arcivescovo di Nicea; Marco Eugenio, Arcivescovo di Efeso; dai vescovi di Trebizonda e Nicomedia e dai delegati di Antiochia, Gerusalemme e Alessandria, egli ebbe una visione di natura mistica in forma di una rivelazione. Dopo l'esperienza diretta dell'ignoto in forma di alterità dialogante ed aperta che si prestava ad essere conosciuta, si delimitava così in Cusano il limite del sapere precedentemente acquisito in funzione di un ulteriore sviluppo del comprendere. Dalla lettura cifrata di questo donarsi del contenuto teoretico in forma d'ispirazione, emerge innanzitutto la rilevanza del momento in cui Cusano divenne maggiormente consapevole dei contenuti metafisico-speculativi dello scritto in questione (1438). Questo fatto testimonia l'importanza del viaggio a Costantinopoli per la coltivazione complessiva dei suoi interessi, dal connubio dei quali si generò, in un attimo raro di coscienza e nell'improvviso darsi del contenuto originario, una visione chiara sui

contenuti e sul profilo tematico del testo²³⁶.

Dal momento in cui il contesto concreto della vita pratica del futuro cardinale di per sé non risulta sufficiente per la spiegazione della genesi teoretica di DDI, Bond ricorre a questa improvvisa soluzione del problema, rintracciando in questo elemento la ragion sufficiente per la generazione stessa del testo. De Guzman Miroy obietta su questa posizione per due motivi; da una parte, il critico sottolinea la distanza temporale di quasi due anni dall'esperienza sulla nave e l'inizio della stesura dell'opera, mentre dall'altra parte mette in evidenza anche l'imperturbabilità dello spirito di Cusano nella dedita continuazione della vita politica in quel periodo.

De Guzman Miroy lascia aperta la questione sulla genesi della DDI, di fronte alle perplessità sulla possibilità stessa che «una persona, non marginalmente coinvolta nella controversia ecclesiastica, non soltanto ebbe l'interesse, ma soprattutto trovò del tempo sufficiente per scrivere questo capolavoro di metafisica e teologia?»²³⁷. Le modalità di scrittura di Cusano, alle quali fa riferimento Jaspers, derivando da esse una possibile risposta a questo genere di domanda nell'affermare la limitatezza temporale dei periodi in cui la stesura si prospettò realizzabile, rimangono, per questo motivo, un valido riferimento per un'ulteriore chiarificazione del reciproco condizionarsi degli

²³⁶ D. ALBERTSON in «Entstehungskontext» e dunque in «De docta ignorantia I-III. Über die belehrte Unwissenheit I-III», facente parte di M. BRÖSCH, W. A. EULER, A. GISSLER, V. RANFF (eds.), *Handbuch. Nikolaus von Kues. Leben und Werk*, op. cit., pp. 142.-152., dedica molta attenzione a ciò che si presenta come argomento centrale di ricerca anche in M. O'R. BOYLE, «Cusanus at sea. The Topicality of Illuminative Discourse», in *Journal of Religion*, 71, 1991, pp. 180-191. ALBERTSON esplicita la posizione di BOND, il quale non sottovaluta questa posizione causaniana, spiegata, a sua volta, ricorrendo alla nozione di *Offenbarung* e dunque affermande, con ciò, l'assenza di uno sviluppo costante della teoresi che avrebbe portato ad una naturale e conseguenziale stesura dell'opera. H. G. SENGER dimostra, invece, una certa sorpresa di fronte ad una così improvvisa illuminazione filosofica, in «Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)», Aschendorff, 1971., anch'egli citato da ALBERTSON (p. 144.)

²³⁷ J. DE GUZMAN MIROY, *Tracing Nicholas of Cusa...*, op. cit., p. 203., mia traduzione.

elementi biografici e dei contenuti filosofico-speculativi nella vita di Cusano.

Nonostante quest'assenza di giudizio sulle cause determinanti la stesura del lavoro sulla DDI e in concordanza con le posizioni di Bond, De Guzman Miroy scrive:

«Dai tempi del lavoro su DCC, Cusano non considerò la natura delle sue attività pubbliche - estranea o addirittura opposta alle dispute metafisiche e religiose. Anzi, egli fu del parere che la metafisica e la religione dovessero fungere da fondamento del pensiero politico. Cusano, infatti, non si sentì in dovere di giustificare nuovamente la sua personale vicinanza al Papa tramite un trattato politico; egli descrisse, invece, l'unità del reale, di Dio e dell'uomo»²³⁸.

Questo esito interpretativo, derivante dall'analisi condotta sulla natura stessa del pensare cusano nel suo complesso, si trova in perfetta sintonia con i due presupposti teoretici richiesti da Jaspers. In base alla presenza dei riferimenti metafisici in quest'opera, Bonetti infatti richiede di riconoscere la rilevanza dei presupposti speculativi ivi identificati per lo sviluppo successivo della teoresi cusana. Come esempio concreto dell'esercizio pratico del pensare metafisico che contempla il reale e riconosce in esso un necessario differenziarsi dell'ente da ciò che non si pone come ente, ma come sua condizione ontologica, quest'opera offre un'immagine del mondo che rispecchia la perfezione dell'ordine creaturale nella molteplicità del suo presentarsi concreto che tale si postula in vista dell'unicità concordante del Fondamento.

²³⁸ *Ibidem.*

II. Il pensare categoriale e l'unità del Principio primo

Dalla dedica al cardinale Cesarini e quindi dal prologo stesso dell'opera, si evince il carattere teoretico dello scritto in questione. Nel riconoscimento della rilevanza della figura di Cesarini²³⁹ per la valutazione stessa del testo, Cusano scrive:

«Il tuo alto ed esertissimo ingegno si domanderà con giustificato stupore che cosa voglia dire che io [...] scelga per arbitro proprio te, come se, impegnato come sei nei più altri affari pubblici per le tue funzioni di cardinale presso la Sede Apostolica, avessi del tempo libero [...]. Ma spero che questa meraviglia solleciterà l'animo tuo avidissimo di sapere, a considerare, non tanto le novità che supponi si possano trovare in questa opera, quanto piuttosto da quale ardore sia stato spinto a trattare della dotta ignoranza»²⁴⁰.

La difficoltà nel comprendere le ragioni di una scelta tematico-argomentativa di questo profilo, apparentemente a-contestualizzata rispetto alle specificità pratiche del servizio, lo stesso Cusano esalta come punto focale della sua dedica. Si lega, in questo modo, lo spessore metafisico dell'argomento trattato con le esigenze spirituali dell'animo che richiede una coltivazione unitaria di interessi, in relazione all'interezza concreta di un singolo *io* pensante. Questo problema, ripreso da Jaspers e discusso dal punto di vista proprio dei presupposti speculativi dell'*Existenzphilosophie*, in una

²³⁹ L'impegno del cardinale Cesarini al Concilio di Basilea è stato storicamente documentato ed interpretato come una delle influenze determinanti per lo svolgimento dello stesso. Ampia letteratura si è occupata di questo specifico argomento, cfr. G. CHRISTIANSON, «Cusanus, Cesarini and the Crisis of Conciliarism», in *Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa*, I. BOCKEN (ed.), Brill, Leiden 2004, pp. 91-103; Id., «Cardinal Cesarini and Cusa's Concordantia», in *Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age*, H. L. BOND (ed.), Ashgate, Farnham 2011, pp. 129-142; A. RUSSO, «L'attività del cardinale Giuliano Cesarini nel Concilio di Basilea», in *Rivista di letteratura e di storia ecclesiastica*, 4, 1972, pp. 22; E. MEUTHEN, «Cesarini-Studien II. Der "Tractatus Juliani apostate magis perniciosius et plus furiosus"», in *Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch*, H. KELLER, W. PARAVICINI, W. SCHIEDER (eds.), Walter de Gruyter, Tübingen 2001; Id., «Ein "deutscher" Freundeskreis an der römischen Kurie in der Mitte des 15. Jahrhunderts: Von Cesarini bis zu den Piccolomini», in *Synodus. Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte. Festschrift für Walter Brandmüller*, R. BÄUMER, E. K. CHRYSOS, J. GROHE, E. MEUTHEN, K. SCHNITH (eds.), Paderborn 1997 pp. 487-541.; Id., «Eine bisher unerkannte Stellungnahme Cesarinis (Anfang November 1436) zur Papstgewalt», in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 62, 1982, pp. 143-179.

²⁴⁰ DDI I, 1/59-60.

prospettiva psicologico-teoretica, unisce, da una parte, l'aspetto caratteriale dell'*intelligere* umano, per cui la coltivazione di interessi non può essere scandita in ermetiche unità temporali, isolate dalle esigenze complessive dello spirito umano, e dall'altra parte, invece, la riflessione stessa specularmente rilevante di un'autochiarificazione esistenziale. Quest'ultima viene, dunque, condotta sul piano dell'immanente darsi dell'ente nel suo riconoscersi proveniente da ciò che rientra nella differenza ontologica come sua assoluta origine prima.

Il primo libro²⁴¹ risulta essere interamente dedicato all'elaborazione e l'estensione filosofica delle nozioni acquisite per via dell'insegnamento padovano, a sua volta incentrato innanzitutto sull'approfondimento del settore scientifico e matematico nel contesto di una maggiore applicabilità della teoria della proporzione. Esso contiene un'esaustiva trattazione dell'argomento teologico in quanto Dio è il massimo assoluto, punto non identificabile col numero, poiché anche quest'ultimo è visto da Cusano come ulteriormente fondato in Dio²⁴². La conoscenza si prospetta possibile soltanto nelle strutture logiche del mondo, di cui il limite conduce alla consapevolezza di un costante espandersi del campo del conoscere mediante le forze operanti dell'intelletto, senza con ciò cogliere la massima unità di questi contenuti, che rimangono comunque eterogenei nei loro identitario porsi.

«Massimo dico ciò di cui non ci può essere niente di più grande» – scrive Cusano

²⁴¹ Anche se la fonte primaria dei riferimenti bibliografici in questo specifico caso e dunque per quanto concerne la classificazione e le conseguenti traduzioni di questo primo libro della DDI, rimane pur sempre *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, occorre specificare che la critica tiene presente (cfr. ad. es. FEDERICI VESCOVINI, «La dotta ignoranza», in N. CUSANO, *Opere filosofiche*, op. cit., p. 55n) anche le integrazioni successive in forma di manoscritti e dunque l'edizione di P. WILPERT, *De docta ingorantia*, liber primus, Felix Meiner, Hamburg 1964.

²⁴² in... objasni ono s grckim! I bonavenuturoom!!!

nella Spiegazione preliminare al Libro primo²⁴³. «Il massimo assoluto è l'uno che è il tutto, in cui tutte le cose sono, perché è il massimo. E poiché nulla gli si oppone, con lui coincide il minimo, perciò anche questo è in tutte le cose. [...] Mi affaticherò a lungo, in questo primo libro, a cercare un tale massimo, che è Dio, in cui credono fermamente tutti i popoli, al di là dei mezzi della ragione umana e dei suoi modi di comprensione, prendendo per guida Colui solo che abita in una luce inaccessibile»²⁴⁴.

Cusano esalta il primato del divino che si pone come fondamento del pensare e sotto la guida del quale il pensato diviene il contenuto per mezzo del quale l'ente si riconosce come proveniente dall'altro da sé. Questo è anche il presupposto necessario per un'adeguata comprensione di ciò che Jaspers introdurrà successivamente nella griglia dei rapporti accomunati dal differenziarsi ontologico del reale. Cusano perciò rifiuta qualsiasi procedimento per gradi laddove la proporzione cessa di mettere in relazione il massimo assoluto con ciò che da esso discerne. Il massimo, dunque, non è il grado più alto della comparabilità ontica, ma è da intendere come dimensione intellettualmente inconcepibile, oltre ogni eccedenza di significato. In altre parole, un eccedere del contenuto esperenziale, anche se in grado di indicare una possibile ulteriorità del comprendere, non induce al massimo puro e semplice oltre il quale non si dà un'ulteriore grandezza, poiché la proporzione stessa viene fondata in Dio. Il massimo e il minimo, intesi nell'accezione autentica di un'impossibile comprensione dal punto di vista di un singolo io pensante, vengono colti dall'intelletto soltanto in quanto ciò di cui il primato richiede un incondizionato riconoscimento.

²⁴³ DDI I, 1–2/59. L'assoluta a-priorità dell'argomento ontologico funge da presupposto di queste posizioni. La nozione di grandezza, di cui si serve la speculazione anselmiana per demarcare la differenza che si denota tra la determinazione concreta dell'esistente e la dimensione addicentesi alla realtà oltre-intellettuale del Principio primo, risulta essere pertinente alle presenti affermazioni di Cusano. Ciò si evince dai rimandi alle fonti presenti nella DDI I, 1-4, e dai lavori specifici sull'argomento cfr. ad es. J. DECORTE, «Medieval Philosophy as a 'Second Voyage'. The case of Anselm of Canterbury and of Nicholas of Cusa», in *Mediaevalia Textos Empror Estudios* 7-8, 1995, pp. 127-151.

²⁴⁴ DDI I, 1–2/59.

L'operare categoriale dell'intelletto procede per gradi e si addice alla natura stessa dell'ente, definito da Jaspers come *ex-sistente* e dunque come 'uscente fuori' dal Fondamento, che rimane sempre ulteriore al quale che sia capacità comprensiva dell'*intelligere*. Quest'inadeguatezza che Cusano nota e sulla quale Jaspers insiste, tra l'operare intellettuale ed il contenuto inadatto al dispiegamento delle sue forze categoriali, fa sì che la dimensione ontologica del Fondamento rimanga preservata nell'astenersi del pensante dal pronunciarsi categorizzante su di essa. L'ignoranza non è dunque l'esito negativo di un'assente o una debole capacità di comprendere, bensì l'espressione più alta della consapevolezza circa la derivazione metafisica dell'ente da ciò sul quale un'esprimersi deciso ed esaustivo porterebbe alla distorsione interpretativa della condizione stessa del pensare. Riconoscersi incapace di determinare l'indeterminato porta, perciò, l'ente alla sapienzialità concreta del suo statuto speculativamente valido, mentre la sua capacità di comprendere si avvera laddove essa riconosce i propri limiti nel pronunciarsi definitivo sul reale.

«Nel più e meno di ogni ente finito non raggio né il massimo né il minimo»²⁴⁵ - riporta Jaspers ne *I grandi filosofi* in riferimento alla chiusura ontica di una comparazione per gradi. «Siamo sempre portati al di là di ogni limite raggiunto. Al di là di ogni minimo c'è ancora un minore, al di là di ogni massimo c'è sempre un maggiore»²⁴⁶. L'allargamento del limite porta ad un'estensione del conoscere e pone l'intelletto di fronte alla necessità di riconoscere un altro limite come massimo raggiunto in un determinato atto del comprendere. Tuttavia, dal momento in cui il pensiero

²⁴⁵ *Nik.Cus.*, 24/851.

²⁴⁶ *Ibidem*.

intellettivo richiede un necessario distinguersi del soggetto dall'oggetto del suo pensare per gradi, lo spostamento del limite induce alla consapevolezza dell'insufficienza di questo stesso operare intellettivo per quanto concerne l'esposizione teoreticamente valida sulla condizione metafisica dell'origine prima.

«Questo è il mondo quale si mostra al nostro intelletto. Ma finché ci muoviamo in esso, restiamo nell'insoddisfazione»²⁴⁷ - scrive Jaspers nella sezione intitolata «L'idea fondamentale della speculazione cusana»²⁴⁸. «Vorremmo oltrepassare il mondo in cui c'è sempre un maggiore e un minore, per giungere là dove sta il massimo assoluto e il minimo assoluto, cioè passare dal mondo dei limiti all'illimitato, dal mondo del finito all'infinito. [...] Non raggiungiamo mai l'infinito, per quanto procediamo sempre oltre, al di là di ogni limite, nel dominio del finito; non cessiamo mai di paragonare, di commisurare. Per quanto il finito possa diventare grande o piccolo, esso resta sempre finito»²⁴⁹.

La condizione stessa di un porsi in relazione per gradi richiede la consapevolezza di questa impossibile uscita dalla chiusura ontica del singolo pensare per quanto concerne la conoscibilità categoriale del mondo. Tuttavia, il rendersi conto del limite avvera questa necessaria chiusura del particolare tramite un'introspezione faticosa coscienziale e in vista di ciò che sfugge al potere operante del conoscere intellettivo²⁵⁰. La dotta ignoranza è perciò definita da Jaspers come un «non-sapere

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Ivi.*, 23-34/850-859., «Der Grundgedanke der cusanischen spekulation».

²⁴⁹ *Ivi.*, 24/851.

²⁵⁰ Il potenziamento del sapere per mezzo dell'ascesi di coscienza e dunque del suo conseguenziale sostanzializzarsi in vista del Principio, come intenzione fondamentale del filosofare cusano è stata ampiamente elaborata da MOSCHINI ne *Il principio e la figura...*, op. cit. Lo studioso chiarisce la natura della «razionalità potenziata» (p. 189.), quale si presenta lo stato di coscienza dopo aver compiuto un autentico percorso di autochiarificazione esistenziale. «Ragione potenziata è la ragione che non trova altro contenuto al sé se non l'identità di tale sé con il tu di Dio» (*Ibidem*) - sostiene l'autore. Se si prendono, infatti, in considerazione i risultati speculativi della prima parte della presente ricerca, con i quali si legittima l'utilizzo jaspersiano del termine 'Dio' nella fase matura della sua speculazione e in quanto l'esito dell'*escalation* metafisica delle sue posizioni filosofiche, e se si fa un paragone tra questo e il presupposto essenziale della speculazione cusana, attenta, a sua volta, alla differenza ontologica vigente tra l'esistente e l'essente, si arriva a sottolineare una complementarità interpretativa delle fonti che concordano sulla precedenza del Fondamento in Cusano, in un continuo accertamento autochiarificante dell'esserci pensante.

sciente» (*wissende Nichtwissen*)²⁵¹ che si oppone alle pretese totalizzanti di un sapere omnicomprensivo, ignaro del limite del suo conoscere e del distacco vigente tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto.

Nell'autochiarificazione esistenziale l'oggetto coincide con la capacità di un interrogarsi del soggetto su sé stesso. Per questo motivo un'analisi logica e categoriale sulla fondatezza ontologica del reale risulta essere infeconda e sterile. A causa di questo preservarsi dal pronunciarsi definitivo sulla condizione stessa del pensare²⁵², Jaspers avverte la necessità di specificare che la portata speculativa della nozione di dotta ignoranza non è una forma di «rassegnato agnosticismo»²⁵³ che legittima l'indifferenza nei confronti della rilevanza teoretica del Fondamento in termini di una salvaguardia di quest'ultima dalla contaminazione categoriale dell'intelletto; la dotta ignoranza è, invece, un continuo impegno coscienziale, alimentato dai presupposti di un'autentica consapevolezza del limite.

²⁵¹ *Nik.Cus.*, 25/852.

²⁵² Secondo quanto affermato da W. SCHÜBLER, nella traduzione croata del suo contributo alla ricerca della Facoltà Teologico-croata dell'Università degli Studi di Zagabria, «Šifra kao jezik transcendencije. Je li Karl Jaspers 'negativni teolog'», in D. TOLVAJČIĆ, B. PEŠIĆ (eds.), *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*, op. cit., pp. 81-101, questi presupposti speculativi del filosofare jaspersiano legittimano una ricerca sulla presenza degli elementi caratterizzanti la teologia negativa in quest'autore. La questione risulta essere alquanto complessa, dal momento in cui Jaspers stesso si è pronunciato sul problema, rifiutando tale denominazione nel contesto della speculazione esistenzial-filosofica. Tuttavia, un'analisi critica di questo insistente astenersi dalla contaminazione della dimensione ontologica del Principio con il potere categorizzante dei concetti di cui si serve la speculazione per pensare ciò che risulta comunque trascendente in ogni autentico tentativo del filosofare, offre dei legittimi spunti di ricerca e costituisce un importante ambito degli studi su Jaspers. Nel sopracitato contributo, SCHÜBLER riporta utili note bibliografiche, indispensabili per un'ulteriore ricerca sull'argomento (p. 19).

²⁵³ Cfr. *Nik.Cus.*, 25/852.

III. Il sapere congetturale come approfondimento dei postulati speculativi finora esposti

La dedizione di Cusano alle specificità pratiche del suo servizio è rimasta invariata nel periodo immediatamente successivo alla conclusione e la conseguente pubblicazione della DDI. A partire dal 1440 ebbe luogo la stesura dell'opera *De coniecturis*²⁵⁴ che si presenta, a sua volta, come approfondimento della speculazione filosofica precedente²⁵⁵. Dai dati biografici di Cusano si attesta la sua partecipazione alla Dieta di Magonza (1441), dove fu confermata una notevole quantità di decreti del Concilio di Basilea, trasferitosi a Ferrara nel 1439²⁵⁶ e in occasione del quale i principi elettori dell'Impero riconobbero l'istituzionalità del Concilio. La complessità di questo impegno determinò molti mesi dell'attività politica di Cusano, anche se il periodo in cui la dedizione che egli dimostrò nei confronti degli specifici compiti del servizio diventò ancor più evidente con la sua presenza alla Dieta di Francoforte (1442). Quest'ultima

²⁵⁴ L'opera *De coniecturis*, da ora in poi DC, è classificata come h III: *De coniecturis*, J. KOCH, K. BORMANN (eds.), Hamburg 1972. La traduzione italiana del testo utilizzato in quest'occasione è N. CUSANO, «Le congetture», in *Opere filosofiche*, G. FEDERICI VESCOVINI (ed.), UTET, Torino 1972., pp. 203-301. Tuttavia, da quanto esplicitato dalla stessa curatrice e traduttrice del testo (p. 205, n.) la traduzione è stata condotta su *Philosophisch-theologische Schriften*, L. GABRIEL (ed.), Vienna, 1966, II, pp. I-210., poiché la data della pubblicazione della h III risulta essere successiva e coincidente con l'effettivo anno della pubblicazione della traduzione italiana. FEDERICI-VESCOVINI mette subito in evidenza le difficoltà provenienti dalla non del tutto precisa versione di Strasburgo, 1488.

²⁵⁵ La nozione di congettura si presenta come proposta teoretica da intendere in termini di un ulteriore passo speculativo rispetto al concetto di concordanza, ma soprattutto in riferimento a quello di *dotta ignoranza*. Ciò è dovuto ad una sempre più determinata affermazione della centralità dell'argomento ontologico, il quale, a sua volta, non prestandosi alla chiusura intellettiva di un sapere categoriale, rende ogni particolare pronunciarsi sul concreto dell'esperienza - vero nei limiti della chiusura antica dell'ente che si orienta, a sua volta, nel mondo, inteso come luogo del vivere esistenziale in Jaspers. Il legame con le opere precedenti non è soltanto di natura ipotetica, dal momento in cui lo stesso Cusano esplicita, nel primo capitolo, quanto segue: «Nella mia precedente opera *La dotta ignoranza* sei arrivato a scorgere [cardinale Cesarini], molto più profondamente e limpidamente di quanto non fossi riuscito io da solo, che la precisione della verità è inattingibile» (il passo risulta essere presente, da quanto si vince dalla nota bibliografica della presente citazione, anche in h III). Questa esplicitazione cusanaiana è stata ampiamente affrontata da W. HAPP e J. KOCH (ed.) in *De coniecturis*, 3. ed., Meiner, Hamburg 2002., e da A. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, op. cit., p. 62.

²⁵⁶ Fonte: *Storia universale della Chiesa. Dalla precidazione degli apostoli fino al pontificato di Gregorio XVI.*, vol. VII, Tipografia di P. Lampato, Milano 1840, p. 293.

riguardava direttamente la sua persona e richiedeva, di conseguenza, una sua attiva partecipazione, poiché l'argomento centrale del dibattito fu la necessità di definire il ruolo della nazione germanica nel conflitto apertosi tra il papa Eugenio IV, l'antipapa Felice V e gli stessi conciliaristi.

Da quanto sostenuto da Koch, il curatore della edizione critica del testo, si presume che a maggio del 1442 l'opera non sia stata ancora conclusa né tantomeno pubblicata²⁵⁷. A questa tesi, riportata anche da Federici Vescovini nella traduzione italiana del testo in questione²⁵⁸, si avvicina la ricerca di Haubst, il quale, a sua volta, nello studio sulla ricezione filosofica di Tommaso e Proclo, stabilisce la data finale dello scritto tra il 1443 e il 1444²⁵⁹. In base all'analisi di quanto dichiarato dallo stesso Cusano nel *De venatione sapientie*²⁶⁰, dove il riferimento alla nozione di congettura rimane alquanto esplicito, Wilpert propone, invece, una data ancor più lontana (1445)²⁶¹.

Nel 1971 Santinello sostiene che il passaggio dalla DDI alla DC risulta essere alquanto complesso a causa delle differenze linguistiche tra i due lavori²⁶². Lo studioso nota una diversa struttura linguistica tra i due scritti ed ipotizza la possibilità di una

²⁵⁷ J. KOCH, «Der Sinn des zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues de coniecturis», in *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 101-102. Utile per un'ulteriore approfondimento dell'argomento, per come esso è stato inteso da Koch, è il seguente riferimento bibliografico: Id., *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Springer, Colonia-Opladen 1956.

²⁵⁸ G. FEDERICI VESCOVINI, «Le congetture», in *Opere filosofiche*, op. cit., p. 205n.

²⁵⁹ R. HAUBST, «Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des "Nikolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 1, 1961, pp. 17-51.

²⁶⁰ L'edizione critica dello scritto *De venatione sapientiae* include anche il *De apice theoriae* ed è segnato dalla seguente nota bibliografica: h XII: *De venatione sapientiae. De apice theoriae*, R. KLIBANSKY, H. G. SENGEL (ed.), Hamburg 1982. è stato classificato come h III: *De coniecturis*, J. KOCH, K. BORMANN (eds.), Hamburg 1972. La traduzione italiana qui utilizzata: N. CUSANO, «La caccia della sapienza», in *Opere filosofiche*, G. FEDERICI VESCOVINI (ed.), op. cit., pp. 929 – 1015.

²⁶¹ N. VON KUES, *Werke*, P. WILPERT (ed.) 1967, pp. 120-187.

²⁶² Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, op. cit., p. 55.

doppia redazione, poiché «risulta egualmente difficile capire perché il Cusano, a così breve distanza, riprendesse a trattare lo stesso tema, riproponesse il medesimo sistema in una prospettiva e con linguaggio tanto diversi»²⁶³. Due anni più tardi, nel 1973, anche Bonetti riporta queste posizioni di Santinello, facendo un esplicito riferimento alle intenzioni degli studiosi di spostare la data della conclusione definitiva del testo non oltre il 1445²⁶⁴, mentre nella recente presentazione dello scritto, Yamaki²⁶⁵ mette in evidenza dei chiari riferimenti ai temi trattati nel *De coniecturis* già all'interno della DDI e sottolinea il legame che lo stesso Cusano stabilisce nella DC con quanto dichiarato precedentemente nella DDI²⁶⁶.

Ancor più significativo per la comprensione della natura teoretica di questo scritto è l'inizio della stesura dello stesso che si presenta come continuazione della riflessione cusana sugli argomenti precedentemente esposti nella DDI e viene perciò collocato nel periodo immediatamente successivo alla conclusione di quest'ultima. Su questa linea interpretativa Bonetti esplicita la «fondazione metafisica del concetto di congettura»²⁶⁷, individuando in questa nozione un proseguimento naturale dei temi trattati precedentemente nella DDI.

La consapevolezza che Cusano dimostra circa i limiti del conoscere funge da punto di partenza per la definizione del sapere come ciò che indica, ma non esaurisce il

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ A. BONETTI, *La ricerca metafisica...*, op. cit., p. 62.

²⁶⁵ K. YAMAKI, «De coniecturis. Mutmaßungen. Entstehungskontext», in *Handbuch. Nikolaus von Kues...*, op. cit., p.153.

²⁶⁶ Nella DDI che annuncia DC, II, 1: h I, 61; mentre nella DC che ricorda la DDI: I, 6: h III, n. 24 e I, 11: h III, n. 58.

²⁶⁷ A. BONETTI, *La ricerca metafisica...*, op. cit., p. 61.

contenuto supra-intellettuale del pensare inteso come testimonianza e prova della partecipazione dell'ente all'origine prima delle sue possibilità d'esserci. Questi limiti sono esplicitati come esito teoretico della riflessione condotta sull'espansione del conoscibile oltre il limite immanentemente posto come ultima conquista del sapere, senza con ciò intaccare la dimensione metafisicamente data come polo inafferrabile nel differenziarsi ontologico del reale.

La partecipazione intellettuale di un singolo *io* pensante alla concretezza delle realtà del mondo, viene da Cusano vista come mancante della pienezza del Vero, poiché necessariamente distinguibile dall'interezza della verità del Fondamento. Tuttavia, questo venir meno della pienezza del pensato in un esercizio intellettuale di natura categoriale indica la provenienza metafisica di ogni singola coscienza in quanto derivante da ciò che essa non è, ma di cui essa si fa testimonianza viva e concreta nella continuità del cammino autochiarificantesi dell'esistente²⁶⁸.

La congettura è una delimitazione del campo del vero che si rapporta all'inattingibilità del Vero in sé in quanto ciò che lo indica e si sottopone dunque ad un continuo processo di accrescimento dell'apprendimento dei contenuti assimilabili dall'*intelligere* umano. Da questa necessaria limitatezza di un particolare saputo, Cusano trae la definizione del conoscere come un rapportarsi debole con la compiutezza del

²⁶⁸ La necessità di comprendere la rilevanza speculativa del finito, nel percorso coscienziale di un singolo *io* pensante e in vista della sua derivazione ontologica in Cusano, costituisce un importante esito di ricerca di M. MOSCHINI sulla natura essenzialmente dialettica del filosofare cusano (cfr. *Il Principio e la figura...*, op. cit.). «Il pensiero di Cusano ci ha condotti alla presa d'atto della imprescindibile necessità della coscienza di assumere su di sé la comprensione della finitezza nel parametro autenticamente critico dell'infinito» (p. 179) - afferma lo studioso e aggiunge: «Cusano ci ha indicato la via di raccolta del molteplice nell'unità attraverso l'attività di interpretazione e scioglimento delle apparenti 'contraddizioni' figurali che ci mostrano in maniera velata la presenza della Verità» (*Ibidem.*) Si sottolinea, quindi, la necessità di elevazione coscienziale oltre la chiusura ontica del figurale immanente e si enfatizza la rilevanza del finito, inteso come fattore necessario per la comprensione stessa del differenziarsi ontologico del reale.

reale, senza con ciò svalutare la legittimità di una disposizione coscienziale di natura intellettuale. La sua insufficienza deriva dal giusto collocamento del sapere nella griglia dei rapporti identificabili con il differenziarsi ontologico del reale. In altre parole, l'orientarsi esperenziale nel mondo mantiene l'autenticità del suo statuto speculativo soltanto nei confronti della realtà dell'origine prima, verso la quale esso tende in una continua espansione del sapere, ma che rimane, in se stessa, irraggiungibile in quanto inadeguata a quel tipo di chiusura che postula il confine congetturale come confine ultimo della possibilità di conoscere.

Da questa spiegazione della nozione di congettura e dalla sua derivazione dalla mente di ogni singolo *io* pensante, Cusano afferma l'eterogeneità e la molteplicità dei singoli congetturanti. Jaspers deduce da qui l'elemento esistenziale e concreto della speculazione cusana e sottolinea in questo modo la connaturale erroneità del saputo, vista come conseguenza di una retta comprensione dell'incompiutezza di ogni autochiarificazione esistenziale. Sulla linea di quanto affermato da Cusano, Jaspers scrive:

«La nostra conoscenza è sempre inadeguata e tuttavia, per tanto che è vera, è legata a ciò che è la verità stessa. La nostra conoscenza si attua nei molteplici modi in cui il conoscere dista da ciò che in esso si cerca: la nostra conoscenza è 'congettura'»²⁶⁹.

Con questo esplicito riferimento al secondo paragrafo del primo libro della DC, Jaspers, da una parte, esalta il carattere universale del sapere congetturale per cui ogni contenuto intellettivamente appreso rimane pur sempre ciò che indica l'insufficienza di un orientarsi esperenziale nel mondo, mentre, dall'altra parte, invece, la carenza di questo parziale, seppur valido operare intellettuale rimane comunque condizionata dalle

²⁶⁹ *Nik.Cus.*, 40/863.

specificità di ciascun vivere concreto. Le modalità del dispiegamento del pensiero singolo dipendono dalla natura del dominio (*Bereich*²⁷⁰) in cui esso categorizza il contenuto da apprendere. Per questo motivo l'esperienza sensibile non induce all'inganno ed il conseguente oblio del Vero in sé, ma lo indica in una disposizione coscienziale che si presta al coglimento dell'ulteriorità del saputo senza l'intenzione di estendere il confine dell'operare intellettuale oltre il campo dell'esperire concreto.

Nella nozione di congettura Jaspers nota l'intenzione di preservare la validità speculativa della sconfinata molteplicità del pensare concreto ed esplicita, a tal proposito, nell'analisi da egli condotta sulla conoscenza come congettura²⁷¹, il paragrafo XV²⁷² del secondo libro in cui Cusano insiste sulla necessità di riconoscere diverse disposizioni coscienziali dei molti singoli pensanti, assieme ai fattori esterni al loro ragionare che si presentano comunque determinanti ai fini di quest'ultimo. La nozione di congettura, secondo Jaspers, permette a Cusano di ovviare la possibilità che questa sostanziale eterogeneità del concreto esperenziale induca alla relativizzazione del sapere intellettuale e alla conseguente chiusura solipsistica dell'ente nei confronti dell'altro da sé.

«L'umanità non si divide in un insieme di individui senz'alcun rapporto reciproco [...] affinché l'unità dell'essere umano potesse emergere dalla diversità dei suoi modi d'essere»²⁷³ - riporta Jaspers ne *I grandi filosofi* e aggiunge: «Perciò il carattere congetturale del nostro spirito non significa l'arbitrio delle supposizioni, né una scepisi siccome dubbio su tutte le verità, e nemmeno un relativismo privo di unità e di direzione»²⁷⁴.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ *Ivi.*, 40-44/862-866., «Erkennen als Mutmaßung (conjectura)».

²⁷² DC II, 15.

²⁷³ *Nik.Cus.*, 42/864.

²⁷⁴ *Ivi.*, 43/865.

La connaturale erroneità del saputo, individuata nel concetto cusano di congettura, permette infatti a Jaspers di valutare positivamente la conoscenza proveniente dall'esperienza sensibile, purché inserita nel dominio del logico e finito orientarsi nel mondo. I contenuti che si postulano come ulteriori rispetto ai limiti del ragionare concreto di un singolo *io* esistente, non si prestano perciò all'operare categoriale dell'intelletto, ma svelano la natura congetturale di ogni sapere che non sia la sapienza oltre-intellettuale sulla realtà ontologica del Fondamento originario del pensare. Jaspers definisce, perciò, la congetturalità della conoscenza come prerequisito necessario per un'appropriata testimonianza della grandezza e la confacente limitatezza del conoscere umano e nota un rapporto di analogia tra la struttura del sapere congetturale e la nozione speculativa del mondo, da intendere come ciò che indica, ma non esaurisce la realtà sconfinata del Vero in sé.

Intesa come «struttura fondamentale della verità quale ci è presente»²⁷⁵, la congettura in Jaspers risulta essere strettamente legata alla nozione di partecipazione, poiché l'insufficienza del sapere intellettuale non è da intendersi in termini di una mancanza interna al ragionare umano, bensì come ciò che rimanda ad altro da sé, nel riconoscimento del confine invalicabile delle strutture logiche dell'empirico *Da*. Con il riferimento²⁷⁶ al paragrafo XIII²⁷⁷ del primo libro della DC, Jaspers definisce questa costitutiva carenza del sapere intellettuale come un modo del manifestarsi del Vero che rimane conforme a quanto richiesto dal differenziarsi ontologico del reale soltanto se riconosciuto come rinviante al Vero e dunque come mancante della pienezza della

²⁷⁵ *Ibidem.*, «Grundstruktur der Wahrheit, wie sie uns gegenwärtig wird».

²⁷⁶ *Ivi.*, 41/864.

²⁷⁷ DC I, XIII.

totalità del Fondamento. «Se a queste considerazioni si vuol dare il nome di 'teoria della conoscenza' è chiaro allora che il punto di vista di Cusano è piuttosto un punto di vista metafisico [...] a partire dal quale si potrebbe aver conoscenza del conoscere stesso»²⁷⁸ - afferma Jaspers. La conoscenza congetturale, dunque, secondo l'oldenburghese, attesta la presenza dell'infinito in una progressiva conquista del sapere che si preserva dall'indicare con chiarezza ciò che si postula come trascendente rispetto alle capacità categorizzanti dell'*intelligere* umano.

²⁷⁸ *Nik.Cus.*, 44/866.

2.2.3. A partire dalla risoluzione della disputa conciliare (1450-1459). Le oscillazioni interne alla coltivazione olistica degli interessi del Cardinale

I. L'estate del 1450. Una riconferma del principio jaspersiano di continuità tra il teoretico e il pratico in Cusano

In base a quanto affermato da Flasch e Meuthen in riferimento all'anno del Giubileo 1450, quando Cusano ricevette il cappello cardinalizio dal papa Eugenio V e in occasione alla definitiva conclusione della controversia conciliare con la conseguente celebrazione del riconoscimento definitivo del potere papale da parte dei conciliaristi, Bacher sostiene che dagli scritti di questo periodo emerge un forte distacco di Cusano dai doveri pratici del suo servizio, a favore di una profonda contemplazione filosofica sui contenuti stessi della dottrina. Risulta significativo, perciò, notare l'importanza di quello che constata Bacher quando afferma che l'estate del 1450 è stato un periodo piuttosto calmo per l'Autore, prima della ripresa attiva del suo servizio come legato pontificio, incaricato a predicare le indulgenze per tutto l'Impero. Il critico sostiene che gli scritti, in particolar modo laici, possono essere visti come frutto di un periodo di quiete e tranquillità. Dall'altra parte, invece, da quanto documentato anche da Federici Vescovini nell'introduzione alla sua traduzione dei quattro dialoghi che Cusano scrisse in questo periodo, questi scritti segnano un significativo risvolto speculativo dell'Autore che arriva a determinare la portata teoretica delle opere precedenti in funzione di un'ulteriore sottolineatura degli elementi esistenziali di un concreto vivere singolo e in base ai presupposti teoretici finora esposti.

Cusano compose il primo dialogo il 4 luglio 1450, mentre soggiornava a Rieti.

Tra il 7 e l'8 agosto scrisse il secondo dialogo durante la sua permanenza a Fabriano, nelle vicinanze del quale, il 23 agosto, presso il monastero di Valle Castro, il Cardinale concluse il terzo dialogo, seguito da un quarto portato a termine a metà settembre. Dal momento in cui la stesura di questi scritti riguarda maggiormente il periodo in cui si verifica un'effettiva assenza dell'impegno pratico dell'Autore, accompagnata però da un notevole aumento del suo impegno speculativo, risulta necessario stabilire, ai fini della presente ricerca, volta a verificare la fondatezza del principio jaspersiano sulla contemporaneità del pratico e teoretico in questo autore, che per la prima volta, nella biografia di Cusano, si evidenzia un netto distacco della riflessione contemplativa dallo svolgimento pratico dei suoi incarichi.

Tuttavia, questa particolarità biografica di Cusano non contrasta la regola jaspersiana, poiché la complementarietà e il reciproco legame che Jaspers nota tra la vita pratica e la riflessione speculativa del Cardinale, in quanto elemento che per primo lo distingue da altri metafisici puri che attingono all'origine, non implica una necessaria contemporaneità del servizio e l'effettiva stesura dei suoi scritti. Anche se la completa dedizione agli incarichi non ha mai ostacolato, da quanto da Jaspers affermato, un continuo e costante andamento della riflessione speculativa di Cusano, a questa devozione al servizio l'oldenburghese ascrive il ruolo di un importante condizionamento per i tempi di scrittura.

Il principio jaspersiano di continuità presuppone una costante riflessione speculativa che si esplica in periodi notevolmente più brevi di scrittura rispetto alla tempistica dovuta alla maturazione dei concetti. A favore di questa tesi occorre prestare particolare attenzione al periodo di stesura di questi quattro dialoghi, che coincide

pienamente con i mesi, segnati, da quanto affermato dalla critica, da una particolare e del tutto inusuale assenza dell'esercizio pratico di Cusano. Il periodo estivo del 1450 occorre, perciò, intendere come una determinazione cronologica temporalmente circoscritta in cui la portata concettuale di questi scritti risultò già maturata nell'economia del pensare cusano. La presunta violazione del principio di contemporaneità, inerente a quanto accaduto nei mesi estivi del 1450, non risulta pertinente alla portata teoretica del principio jaspersiano, poiché preliminarmente esplicitata come periodo in cui si è verificata una definitiva stesura dei contenuti pensati e riesaminati nei mesi immediatamente precedenti l'effettiva esposizione dei quattro dialoghi.

Il riferimento di Bonetti alla struttura metafisica di questi quattro dialoghi, in particolar modo al *De mente*, in cui Cusano esplica la connaturale dipendenza dell'*intelligere* umano dal manifestarsi del Fondamento che si avvera tramite il pensato del singolo contemplare dell'uomo, rievoca la continuità del pensare cusano che qui propone una metafisica dell'unità. Quest'ultima non vede disgregata, secondo il lessico jaspersiano, i due poli della differenza ontologica, bensì con essa si enfatizza la giustificazione teoretica del contenuto speculativamente superiore ad ogni comprensione singola, con la salvaguardia però del singolo cosciente, inteso come particolare determinazione dell'accezione ontologica del Fondamento. Jaspers giustifica in Cusano la presenza di un'autentica consapevolezza della differenza ontologica con l'annotazione degli elementi concreti di un singolo vivere esistenziale nella comprensione teoreticamente adeguata della dipendenza della manifestazione da ciò che la rende possibile come contenuto determinato dell'esperire molteplice.

La mente umana, essendo in Cusano non soltanto una particolare determinazione del contenuto che grazie ad essa si inverte nell'autopensarsi del divino, bensì ciò a cui Cusano stesso attribuisce la denominazione quale in questo specifico caso «imago dei», risulta essere il luogo dell'inveramento nel riconoscimento reciproco della costitutiva dipendenza dell'esistenza dalla condizione delle sue possibilità d'esserci. L'originaria consapevolezza alla quale ciascun singolo pensante giunge nell'ascesi dell'autochiarificazione esistenziale, non è dovuta ad una preliminare appartenenza dei pochi singoli coscienti, a-prioristicamente destinati alla chiarezza di ciò che essi stessi sono in vista del Principio primo della loro origine. Essa si trova, invece, insita nelle strutture metafisiche della mente umana, a prescindere da qualsiasi attribuzione accidentale delle sue specifiche caratteristiche, ad essa appartenenti a causa del suo necessario trovarsi presente nel mondo, in quanto uscente (*ex*) dall'infinita essenza concordante del Fondamento.

Jaspers rintraccia la presenza della differenza ontologica nella metafisica dell'unità che tiene assieme i suoi due poli nel reciproco inveramento delle loro unità teoreticamente giustificabili. Nelle opere precedenti, in particolar modo in DDC e in DC, Cusano aveva posto le basi per un retto intendimento del concreto esperenziale in quanto aveva richiesto un suo riconoscimento in vista del Fondamento. L'universale che si manifesta in forme plurisignificanti del singolo concreto pensante fungeva da presupposto dell'autentico autoriconoscimento dell'esistente. Questa continua tensione induce ora all'unità, intesa in termini di un rapportarsi dialettico con l'altro da sé che fonda l'identità e si riconosce in essa. Bonetti argomenta, perciò, «la ripresa della filosofia dell'unità» per affermare la costitutiva dipendenza di quest'opera dalle

premesse interpretative degli scritti precedenti. In questo modo viene, dunque, negata la presenza di una rottura nella produzione filosofica del Cardinale in conformità con l'impostazione generale del discorso cusaniaco che non risente, ma trae spunto dall'applicabilità della sua teoresi alla concretezza della vita pratica.

II. La metafisica pseudo-dionisea di *De visione Dei* e *De Beryllo*. Valutazione esistenziale e filosofica del periodo di Bressanone

I due anni immediatamente successivi alla celebrazione del Giubileo videro in Cusano una notevole dedizione al servizio. A partire dal 31 dicembre 1450 incominciò il suo itinerario presso le diocesi tedesche, di cui una dettagliata presentazione, assieme alla descrizione delle attività da egli svolte in quanto ormai nominato vescovo di Bressanone, nella celebre biografia scritta da Vansteenberghes²⁷⁹. Anche Santinello enfatizza l'importanza dell'attività pratica di Cusano in questo periodo, in quanto mette in risalto il suo impegno nelle controversie giuridico-politiche locali e di più ampio respiro nel suo viaggio verso Bressanone dove arrivò a Pasqua del 1452²⁸⁰.

In riferimento a questo turbolento periodo, segnato da un lungo conflitto con Sigismundo d'Austria a causa delle sue pretese territoriali sul vescovato di Bresannone²⁸¹, Vansteenbrghe sottolinea l'importanza della corrispondenza di Cusano con Bernardo di Waging e Gaspare Aindorffer, il primo priore e il secondo abate del convento di S. Quirino a Tegernese con il quale Cusano mantenne dei buoni rapporti in quegli anni, per la stesura di «due maggiori opere mistico-filosofiche del periodo di Bresannone» - il *De visione Dei* e il *De Beryllo*. Da quanto riportato nel lavoro di Vansteenberghes su questa corrispondenza di Von Kues con il monastero benedettino in

²⁷⁹ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, op. cit.

²⁸⁰ G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, op. cit.

²⁸¹ Dopo i numerosi viaggi dovuti all'esercizio di tale incarico, Cusano si recò presso questa sua diocesi, dove si trovò a gestire una complessa situazione con il duca d'Austria e il conte del Tirolo Sigismundo circa le sue pretese sulla Val Pusteria, Valle Isarco ed Engadina. Anche se in un primo accordo, stipulatosi a Salisburgo nel 1450, quest'ultimo riconobbe la legittimità del Principe-Vescovo Cusano sulle terre da egli contestategli, questo conflitto tuttavia generò altre discordie con l'aristocrazia tirolese fino a quando nel 1457 Cusano non venne invitato alla sede dello Stato della Chiesa dal papa Pio II con il conferimento del titolo - il vicario generale di Roma.

questione, si evince che il periodo di stesura della prima opera riguarda un mese di intensa attività contemplativa dell'autore, vale a dire dal 14 settembre al 23 ottobre 1453²⁸², mentre la datazione della seconda opera rimane più orientativa e probabilmente collocabile nell'anno 1458, da quanto affermato anche da Federici Vescovini in una nota alla sua traduzione dello scritto.

Entrambi gli scritti rientrano nel contesto di una disputa dottrinale sulla teologia mistica e sulla rilevanza dell'insegnamento di Pseudo Dionigi Areopagita per quanto concerne la retta comprensione dei contenuti teoretici della *contemplatio*. Santinello, infatti, ricorda l'opera di Vincenzo di Aggsbach, il quale, a sua volta, nel giugno del 1453, scrisse un trattato contro Jean Gerson e la sua interpretazione della distinzione tra la teologia mistica di Pseudo-Dionigi e la visione intellettuale del divino. Si sosteneva la necessità di un'elevazione coscienziale supra-intellettuale che non nega la validità speculativa del concreto sensibile, ma lo completa nel riconoscimento di un suo necessario superamento. La compatibilità delle posizioni di Cusano con quanto sostenuto dai monaci di Tegernesse su questo specifico argomento fece sì che il Cardinale stesso entrò in vivo dibattito con i critici delle posizioni di Vincenzo di Aggsbach. Per quanto riguarda l'ispirazione complessiva della metafisica cusana, la critica infatti sottolinea la rilevanza della dottrina di Pseudo-Dionigi per un'impostazione generale del discorso che nel lessico dell'*Existenzphilosophie* corrisponde ad una lettura cifrata storicamente determinata del dato dalla quale traspare l'universalità speculativa dell'argomento ontologico.

A questo proposito già Sigmund, nella traduzione inglese da egli adoperata della

²⁸² Affermato da SANTINELLO sulle posizioni di VANSTEENBERGHE in *Introduzione a Niccolò Cusano*, op. cit., p. 89n.

prima opera cusaniana, DCC, scrisse:

«Il suo credere in un universo armonioso ed ordinato deriva dalla visione cristiana del mondo, trasmessa nel corso del Medioevo con gli scritti di Dionigi Areopagita (o Pseudo-Dionigi), discepolo cristiano di Proclo, vissuto nel V. secolo. I primi capitoli di *De Concordantia Cattolica* dimostrano l'influenza del pensiero di Dionigi, erroneamente ritenuto ateniese convertito di San Paolo e testimoniato negli Atti 17-34»²⁸³.

Sigmund ricorda l'ordine gerarchico del reale descritto da Dionigi nel *The Celestial Hierarchiy* e *The Ecclesiastical Hieraricy* in cui il grado sommo spetta al Principio qualitativamente più alto, Dio, seguito da nove cori di angeli e testimoniato dagli atti sacramentali, dalla presenza dell'ordine espresso nell'esecuzione degli incarichi affidati a coloro che sono in grado di svolgere specifiche mansioni del servizio (clero) e i credenti. Già la prima parte della DCC riflette, dunque, questa impostazione gerarchica del concreto in quanto anche Cusano utilizza l'immagine di nove cori di angeli, seguiti da nove sfere celesti, provenienti dalla prima sfera automuoventesi, da cui unicità traspare l'originaria co-appartenenza del molteplice differenziato. Nel settimo capitolo del primo libro Cusano introduce, poi, in concordanza con la dottrina di Pseudo-Dionigi, delle riflessioni specificatamente inerenti ai sacramenti, sacerdozio ed esercizio della fede. De Guzman Miroy, nella sua ricerca sul primo sviluppo della speculazione cusaniana, segue, infatti, questa linea interpretativa ed afferma l'incontestabilità (avv. *undeniably*) della tesi secondo cui la sua metafisica è pseudo-dionisea (o neo-platonica), ma si preserva dall'insinuare una qualsiasi influenza diretta da parte di queste fonti sulla formazione filosofica di Cusano. Federici Vescovini ipotizza, invece, una possibile lettura diretta delle fonti quando definisce il ruolo che il maestro di Cusano ha avuto nella sua formazione accademica. La studiosa sostiene un

²⁸³ P. E. SIGMUND (ed.), *Nicholas of Cusa. The Catholic Concordance*, op. cit., mia trad.

«probabile avvio alla lettura di Proclo, pseudo-Dionigi ed altri albertisti neoplatonici come Bertoldo di Mosburgo, Teodorico di Friburgo ed Eckhart»²⁸⁴.

Per sottolineare la trasformazione della speculazione neo-platonica in chiave cristiana, adoperata da Cusano, Catà dedica molta attenzione, invece, alla ripresa (*revival*) cusaniana della dottrina di Scoto Eriugena, affermando in questo modo l'influenza della dottrina in Pseudo-Dionigi sin dal primo periodo della sua formazione²⁸⁵, mentre Bonetti, nell'analisi da egli condotta sulla metafisica dei primi testi di Cusano, esplicita la rilevanza del recupero della tradizione neoplatonico-cristiana per l'edificazione della concezione cusaniana dell'Istituzione²⁸⁶. Bonetti sostiene che l'inesistenza di un sistema esaustivo del pensiero metafisico cusano nella sua prima opera non funge da ostacolo di un'altra importante tesi che l'Autore promuove già in questo primo testo e sviluppa successivamente in altri lavori: il risolversi della creatura in Dio. In questo rapportarsi unificante che non giunge mai ad una piena congiunzione poiché ontologicamente differenziato per statuto del suo ontico porsi, l'ente si rapporta al principio in sé stesso pienamente concordante e dunque sostanzialmente privo di ogni eterogeneità, non riuscendo, però, a travalicare la differenza ontologica che lo pone distinto dalla destinazione ultima del suo coscienziale volere.

Questo tema della risoluzione e la sostanziale appartenenza del singolo concreto al fondamento stesso delle sue possibilità d'esserci, rimane in Cusano presente sin dai primi riecheggiamenti teoretico-speculativi della DDI. Dal momento in cui ogni

²⁸⁴ G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, op. cit.

²⁸⁵ C. CATÀ, *La Croce e l'Inconcepibile. Il pensiero di Nicola Cusano tra filosofia e predicazione*, op. cit.

²⁸⁶ A. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, op. cit.

rappresentazione presuppone una determinazione del contenuto originario, che Jaspers vede in Cusano come origine prima dell'esistenza singola, la *visione dei* non si esaurisce in una determinata cognizione dell'infinita sostanzialità ontologica del divino. La dimensione ontologica del pensare non si presta ad una rappresentazione tale da racchiudere il significato del singolo pensato in una struttura logica oggettivizzante, ma rimane, da quanto affermato dallo stesso Cusano nello scritto del '53., quella «vista assoluta che abbraccia tutti i modi» del divino.

La nozione jaspersiana di *Umgreifende*, da egli esplicitata come parte integrante della dottrina perieontologica sull'essere inteso come Fondamento di ogni esistere concreto, trova in questo testo una diretta corrispondenza con il tema cusano del vedere. La vista abbraccia tutti i modi di ciò che si presta ad essere visto e di conseguenza compreso nell'autonomia del vivere concreto e in assoluta dipendenza dalla condizione prima del suo immanente porsi come elemento edificante del concreto. Anche se il riferimento di Jaspers alla presenza di questo specifico concetto in Cusano rimane per lo più implicito ne *I Grandi filosofi*, il secondo paragrafo di *De visione Dei* riconferma la compatibilità delle posizioni jaspersiane sulla distinzione, riportata già dallo stesso Cardinale, tra il vedere abbracciante privo di opposizioni e ciò che si presta ad essere compreso nell'originaria dipendenza del creato dal differenziarsi ontologico del reale. Il discorso (λόγος) su ciò che circonda (περιέχει) gli enti, con un'immediato richiamo all'ἔχω, ovvero agli esistenti in cui si 'presenzia' l'essere e al περί, inteso come ciò che gli giace attorno, presuppone un'inscindibile legame tra il retto intendimento dello statuto speculativo dell'ente in riferimento alla predicabilità dell'essere e con ciò anche alla percettibilità sperimentale dell'esistente.

Nel comprendere la Trascendenza come principio avvolgente gli enti e come l'unica condizione ontologicamente rilevante per il retto intendimento dell'ente, Jaspers enfatizza la portata speculativa della nozione cusana di vista assoluta, priva di scissione oggettuale del percepente soggettivo che trattiene in sé tutti i modi dell'intendere²⁸⁷. Nell'interpretazione che Jaspers offre di questa nozione occorre precisare che la vista, per quanto poco esplicitamente menzionata nel suo testo su Cusano, rimane speculativamente paragonabile alle caratteristiche del concreto vivere nel mondo in cui «la visione di Dio» - da quanto affermato dal Cardinale - «è amare, causare, leggere e tenere in sé tutte le cose». In questo modo il particolare testimonia l'universalità dell'origine prima che si dice in molti modi e si pensa in cifre eternamente esplicantesi a partire dalla comprensione, pur sempre limitata ed incompleta, di un singolo *io* cosciente. Il vedere divino non si esplica, perciò, in termini di un scindersi del soggetto, posto di fronte all'oggetto, come ciò di cui il primo si fa portatore dell'attività comprensiva, sola in grado di donare il significato alla nozione razionale del suo intendere, ma si presenta, nell'ottica della dottrina di Cusano, come ciò che penetra tutte le cose, rimanendo allo stesso tempo nella condizione del suo possibile darsi come ente determinato. Il *vedere* è dunque *essere* ed è allo stesso tempo anche un *coincidere degli opposti* al di fuori del loro necessario darsi concreto. Esso è dunque un continuo permettere che le cose siano distinte nell'unità di ciò che le fa essere.

I temi metafisici di questa portata speculativa ricorrono in Cusano lungo tutto il

²⁸⁷ «Il vedere svincolato da ogni contrazione abbraccia simultaneamente e una volta sola tutti i singoli modi del vedere, come se ne fosse la misura adeguatissima e l'esemplare verissimo. Senza la vista assoluta, non ci può essere la vita contratta. Essa abbraccia in sé tutti i modi di vedere: tutti e ognuno, rimanendo completamente libera da ogni varietà» - riporta Cusano.

periodo di Bressanone, a cui Jaspers dedica alcune significative pagine nel suo lavoro sul Cardinale, notando in questo specifico arco temporale una profonda riflessione autochiarificante di cui da prova fungono incirca 170 prediche. Tuttavia, gli impegni di natura pratica, specie il suo conflitto con Sigismundo e le controversie legate al possesso e alla gestione dei terreni della curia, impedirono a Cusano, da quanto dichiarato questa volta da Santinello²⁸⁸, una dedizione più decisa alla stesura degli scritti di natura speculativa. Per questo motivo, a concludersi dell'anno 1453, la bibliografia di Cusano segna soltanto un'altra l'opera di questo profilo tematico. Intitolata *De Beryllo*²⁸⁹, quest'ultima è da intendere come un confluire molteplice delle fonti, quali la già confermata base interpretativa radicata nei presupposti teoretico-speculativi di Pseudo-Dionigi attraverso il *Commento* di Alberto Magno.

Determinante per la formulazione della nozione chiave di questo scritto è la traduzione della *Metafisica* di Aristotele in vista di un'applicazione più estesa dei principi aristotelici e in funzione di una riproposizione della *coincidentia oppositorum*. Il mondo si prospetta essere ciò che si presenta non soltanto come il luogo del dire e del vedere divini, bensì come ciò che è il concretizzarsi stesso dell'agire divino in quanto manifestazione del Fondamento metafisico dell'esistere.

Jaspers nota, perciò, nella nozione cusana di *beryllo*, un proseguimento dell'itinerario speculativo di quest'Autore, volto ad unire, da una parte, il discorso teoretico sulla fondatività metafisica dell'esistente, riscontrabile nelle sue prime opere filosofiche, e dall'altra parte, un insieme concreto del vivere esistenziale, rintracciabile

²⁸⁸ Nella più volte citata *Introduzione al pensiero di Nicolò Cusano*, 1999.

²⁸⁹ NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis, ad codicum fidem edita, Hamburgi, in aedibus felicis meiner, XI. I: *De Beryllo*, 1988.

nelle opere successive. Il *De Beryllo* si presenta come testimonianza concreta e prova di un'autochiarificazione consapevolmente condotta in concomitanza con il principio, da Jaspers stesso individuato, sulla compresenza della riflessione teoretica e dell'attività pratica nella vita del Cardinale. Gli interessi scientifici dell'Autore nel periodo di Bressanone rimangono ancorati alle sue riflessioni filosofiche e mantengono un profilo speculativamente significativo nonostante la sua dedizione alle attività, discostantesi, per natura della loro disciplina, dalle realtà contemplative necessarie per un'adeguata esplicazione del pensiero. Nell'introduzione agli scritti scientifici di Cusano, Hofmann esplicita, perciò, la natura teoretica dei suoi lavori, volti innanzitutto ad affermare la finalità speculativa del pensiero singolo in funzione della realtà trascendente di cui egli si fa testimone nel percorso autonomo dell'autochiarificazione della sua condizione esistenziale²⁹⁰.

Nella descrizione dell'attività pratica di Cusano, Jaspers designa il periodo di Bressanone come maggiormente dedicato ad altre attività, diverse dalla speculazione filosofica. L'oldenburgese esplicita, perciò, la sua dedizione alle controversie politiche interne all'Istituzione che fungono da prova della coltivazione olistica dei suoi interessi. Jaspers non si astiene, però, dal giudizio valutativo sui modi in cui il Cardinale ha agito nelle dispute, piuttosto pratiche ed organizzative, della sua nomina. Nella descrizione del periodo bressanone Jaspers non si sofferma molto sull'analisi dei contenuti teoretici del pensiero cusano, ma riporta delle considerazioni in merito all'effettiva riuscita del suo impegno politico. Questa decisione di soffermarsi sull'aspetto pratico dell'agire concreto del Cardinale non ha trovato in Jaspers spazio per una critica

²⁹⁰ K. HOFFMAN, «The basic concepts of Jaspers' philosophy», in *The Philosophy of Karl Jaspers*, op. cit.

implicita al suo discostamento dalle condizioni di una realtà che avrebbe maggiormente favorito l'accrescimento della sua condizione contemplativa. Al contrario, questo intento di riportare, in un discorso teoretico, delle considerazioni biografiche incentrate sullo svolgimento della sua gestione dei terreni e delle complesse realtà di servizio che non si limitavano ai soli rapporti di natura organizzativa e amministrativa, ma rientravano nelle relazioni effettive della vita concreta delle persone presenti sul territorio, serviva a Jaspers per esplicitare il vissuto singolo dell'autore, ugualmente pertinente alla formazione delle sue posizioni da pensatore critico speculativamente rilevante. Anche se sostenuto dalle fonti quali Jäger²⁹¹ che afferma, secondo l'esplicito riferimento e la conseguente citazione dello Jaspers, una non riuscita dell'organizzazione amministrativa e soprattutto economico-gestionale di Cusano, questo dato Jaspers ha, tuttavia, utilizzato soltanto ai fini di un'ulteriore affermazione della concretezza della sua vita pratica in vista di un'analisi approfondita del singolo pensare concreto che non si estrania dalle realtà del vissuto personale, poiché non si presenta come ciò che di isolato si può analizzare a prescindere dai condizionamenti specifici di un particolare concreto esistenziale.

²⁹¹ A. JÄGER, *Der Streit des Cardinals Nikolaus von Cues mit dem Herzog Sigmund von Tirol*, 2 vol., 1861.

2.2.4. Il compimento del pensare cusariano nella proposta speculativa del *posse*

Il periodo quinquennale romano del Cardinale (1459-1464) è stato da Santinello definito come l'arco temporale in cui venne affermata la continuità del pensare cusariano, poiché le opere composte in quegli anni «non recano grandi novità nel pensiero cusariano nel suo complesso»²⁹². Tuttavia, lo studioso sostiene che la rilevanza degli scritti allora composti consiste nell'espressione ancor più approfondita e dettagliata delle nozioni speculative in parte elaborate negli anni precedenti. Una sostanziale dedizione alle tematiche speculative, nonostante gli incarichi di elevata responsabilità del servizio in veste del vicario generale di Roma, si evince dalle ultime opere composte dal Cardinale: dai due scritti *De principio* e *De aequitate*, entrambi conclusi nel '59; quattro dialoghi *De possesset*, 1460; *De non aliud*, 1462; *De ludo globi*, 1463; *De apice theoriae*, 1464 e i due trattati *De venatione sapientiae*, 1463 e *Compendium*, 1464²⁹³.

La pertinenza di questi scritti all'interpretazione esistenziale e filosofica, condotta da Jaspers, giace nell'implicita, ma tuttavia continua presenza dei riferimenti alle tematiche ivi esposte nell'insieme complessivo del suo lavoro sul Cardinale. A differenza della DCC e del *De pace fidei*, alle quali l'oldenburgese dedica delle sezioni ben delineate nella sua monografia, l'analisi degli argomenti speculativi delle sue ultime opere, e dunque dell'ultimo periodo della sua produzione filosofica, trova in Jaspers un continuo punto di riferimento, sin dalle prime pagine del suo lavoro del '64. Questa

²⁹² G. SANTINELLO, *Introduzione...*, op. cit., p. 124.

²⁹³ NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis, cit.

implicita, ma continua e consistente presenza di ciò che Santinello successivamente definirà come «ultime denominazioni con cui il Cusano ha cercato di esprimere l'oggetto del suo ricercare»²⁹⁴, riconferma perciò l'attenzione dello Jaspers alle questioni speculative individuate come filo conduttore della sua analisi.

Il motivo di questa positiva valutazione jaspersiana dei concetti speculativi proposti dal Cardinale nell'ultimo periodo della sua produzione filosofica deriva dalla loro fondatezza metafisica che trae origine dalla nozione base del pensare cusano, vale a dire, dalla rilevanza speculativa della dotta ignoranza, strettamente legata alla coincidenza degli opposti. Il loro insieme alimenta le forze chiarificatrici di una nuova idea, intesa da Jaspers come un nuovo inizio e «un nuovo modo di pensare»²⁹⁵.

«Nella filosofia Cusano appare come un iniziato» - riporta l'Autore. «Prima era pur dotato di una intelligenza straordinaria e aveva un atteggiamento di fede fondamentale, rimasto ancor dopo immutato. Ma tutto ciò viene ora inserito in una diversa disposizione intellettuale, impegnato in una dimensione di nuova profondità la cui visione è per noi presupposto indispensabile per capire Cusano»²⁹⁶.

L'adeguata comprensione dell'approfondimento speculativo di questo nuovo inizio che funge in Cusano, secondo Jaspers, da base speculativa del suo pensiero, richiede una più dettagliata analisi delle proposte concettuali che Cardinale avanza nei suoi ultimi scritti. Da quanto sostenuto da Santinello, questi ultimi continuano a riecheggiare la terminologia aristotelica, in chiave, però, del tutto anti-aristotelica, «secondo quel rimprovero che già nel *De Beryllo* egli aveva rivolto ad Aristotele, di non considerare fra gli opposti il terzo principio che toglie la loro opposizione e li fa

²⁹⁴ G. SANTINELLO, *Introduzione...*, op. cit., p. 124.

²⁹⁵ *Nik.Cus.*, 850.

²⁹⁶ *Ibidem*.

coincidere»²⁹⁷. A tal proposito, negli «Esempi di concetti di cui si serve la speculazione per pensare la divinità»²⁹⁸, ovvero, nella terza parte della più ampia sezione «La totalità dell'essere»²⁹⁹ in cui l'oldenburghese segue, da quanto da egli stesso dichiarato, la tripartizione cusana della DDI (Dio, mondo e Gesù Cristo), egli riprende la nozione di «coincidentia oppositorum» ai fini del superamento delle oggettivazioni categoriali del pensato in funzione di una più ampia analisi dei modi in cui il singolo pensante si rapporta a ciò che, in quanto intellettualmente inconcepibile, funge da fondamento del pensare molteplice e dunque cifrato nella consistenza ontologica della condizione prima, intesa come sorgente ed origine del creato finito.

In quest'ottica, la nozione speculativa che Jaspers vede come un'ulteriore approfondimento della coincidenza degli opposti è allo stesso tempo anche ciò che di implicito si protrae, secondo le parole dello stesso Jaspers, lungo tutto il percorso della riflessione cusana. Questo elemento, il quale non si aggiunge alla speculazione sino ad allora condotta dall'Autore, bensì alimenta e circoscrive l'intero dominio dell'*intelligere* teoretico del Cardinale, è la categoria del 'possest', vista come un intervento interpretativo sulla relazione speculativa di stampo aristotelico e vigente tra la causalità di ogni singolo atto creativo e la condizione determinata e finita del creato.

I rapporti di natura dialettica nella dimensione del relazionarsi del singolo concreto con la molteplicità esperenziale, da egli disgiunta e ad egli rapportantesi, funge in Jaspers, sulle orme di Cusano, da criterio per cui la natura del determinato necessita una sostanziale differenziazione dell'atto dal «poter essere» di questo stesso atto in vista

²⁹⁷ G. SANTINELLO, *Introduzione...*, op. cit., p. 125.

²⁹⁸ *Nik. Cus.*, 95-103.

²⁹⁹ *Ivi.*, 92-110.

del definirsi concreto di ogni singola presenza fisica. Questa necessaria scissione dei due poli nel procedimento dialettico di un reciproco condizionarsi degli enti finiti risulta essere in Jaspers il criterio principale per cui, nel mondo delle possibilità e dunque del presentarsi del particolare molteplice del mondo, il fondato rimane sostanzialmente distinto e per sua natura diverso da ciò che fa sì che queste scissioni permangano, ma in cui esse stesse cessano, e che si propone quindi come condizione obbligatoria di ogni autentico pensiero sul concreto esperienziale.

Anche se non immediatamente evidente, poiché da Jaspers soltanto menzionata nella seconda parte della sua breve, seppur speculativamente significativa trattazione di questo argomento, l'analisi da egli condotta su questo problema subisce, anch'essa, una tripartizione secondo il modello della DDI. L'Autore distingue, infatti, il mondo delle cose dalla condizione dell'uomo, entrambi posti di fronte alla dimensione supra-intellettuale del divino. In quanto ente finito, l'uomo si trova in un contesto di condizionamenti di natura immanentemente dialettica, distinto, a sua volta, dall'altro da sé nei limiti di una realtà, di per sé insufficiente e di sostanziale decadenza, se paragonata alla completezza e la connaturale interezza del Principio primo. Tuttavia, la presa di coscienza di questa condizione permette all'uomo, a differenza degli alti enti, abitanti la dimensione creata del darsi del divino, di elevare la propria speculazione verso il riconoscimento autentico della propria natura derivante dall'altro da sé, in vista di un possibile recupero del senso, pertinente alla stessa condizione ontica del finito. L'autochiarificazione filosofica del singolo pensante testimonia la possibilità di una sua elevazione coscienziale oltre la chiusura immanentemente posta degli enti determinati, senza con ciò rinnegare l'elemento costitutivo della definizione stessa dell'esistenza in

quanto una fuoruscita temporale dal Fondamento. In riferimento alla condizione dell'umano, Jaspers afferma quanto segue, con l'esplicito riferimento al paragrafo XIII di *De venatione sapientiae*:

«Riguardo a Dio la questione è diversa. Qui c'è realtà perfetta. Ogni possibilità è già realtà, ogni potenza atto, potere ed essere non si distinguono. A questa coincidenza degli opposti Cusano dà un nome nuovo: *possest*. Solo Dio è essere-potere, perché è realmente ciò che può essere. Egli non può diventare nulla che già non sia dall'eternità»³⁰⁰.

Anche se nell'interpretazione jaspersiana di questo specifico concetto i riferimenti espliciti all'opera in questione cessano con la presente citazione, con un immediato passaggio all'approfondimento di questa nozione nel *De apice theoriae*, occorre precisare che l'intervento cusaniaco sui postulati teoretici di stampo aristotelico, malgrado la terminologia rievocante proprio questa tradizione del pensiero, furono alimentati dalle letture, da egli stesso confessate nel prologo del testo, di *Le vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, accompagnate, a loro volta, dall'ormai stabile presenza degli elementi platonici, ad egli giunti tramite la lettura di Proclo. Per questo motivo, nella traduzione italiana del testo, Federici Vescovini esplicita e precisa queste fonti, laddove l'Autore menziona, senza ulteriori approfondimenti, la fonte platonica della sua teoresi.

Nell'undicesimo capitolo di *De venatione sapientiae* Cusano riporta una significativa distinzione tra il campo, «massimamente adatto alla caccia della sapienza»³⁰¹, di una legittima applicazione del concetto di dotta ignoranza, intesa come presupposto fondativo, da Jaspers stesso esplicitato, di ogni ulteriore elaborazione speculativa del singolo pensare esistenziale, ed il dominio del poter-essere, così

³⁰⁰ *Nik.Cus.*, 906.

³⁰¹ *Ivi.*, 952.

compreso dacché «Dio solo è il 'poter-essere' perché è in atto ciò che può essere»³⁰².

La fonte da Jaspers consultata ai fini dell'elaborazione speculativa di questa nozione rimane *De venatione sapientiae*, in cui lo stesso Cusano arresta la presentazione dettagliata di questo termine, rimandando ad altri scritti in cui l'approfondimento di questo concetto ha avuto luogo. Si tratta, in primo luogo, del già menzionato dialogo *De possess*. Da quest'ultimo, infatti, emerge, da quanto sostenuto da Bonetti, il superamento cusaniaco dei presupposti teoretici di stampo aristotelico. L'oltrepassamento dell'opposizione che caratterizza la molteplicità degli enti si verifica nella proposta cusaniaca di un'*explicatio* del divino in forma delle strutture del finito, rese, a loro volta, possibili in quanto contenute in ciò che le rende tali. Questo esito speculativo della teoresi cusaniaca diventa così il presupposto necessario della definizione del 'possess', inteso come superamento di ogni particolare disgiunto.

Lo scritto sul quale Jaspers maggiormente si sofferma nella sua analisi di questa nozione è allo stesso tempo anche l'opera che Bonetti definisce come il luogo «in cui peraltro la concezione della realtà come 'posse' trova forse la sua più perfetta espressione»³⁰³. L'evoluzione che subisce la presentazione cusaniaca di questa nozione teoretica a partire dalla DDI, in cui l'immediatezza del pensiero volto alla comprensione del divino rimane da egli rappresentata per lo più in forma di un'impossibile approssiarsi diretto al Fondamento, negli ultimi anni della sua produzione filosofica, invece, essa risulta essere diretta all'approfondimento di questa impossibilità, intesa positivamente come ciò di cui, in oscurità, la coscienza si accerta in un percorso di

³⁰² *Ivi.*, 955.

³⁰³ A. BONETTI, *La ricerca metafisica...*, op. cit., p. 169.

continua crescita singolare dell'esistenza pensante.

Il *De apice theorie* costituisce, perciò, un importante punto di riferimento per Jaspers che mette in evidenza la sovranità del 'potere-stesso', concetto ivi proposto, rispetto al potere singolo messo in atto. «Ogni potere singolo presuppone il potere-stesso» - riporta Jaspers. «Nulla è prima, più forte, più stabile, più essenziale, più magnifico del potere-stesso, che è il potere del primo fondamento e della prima origine, il potere di ogni potere»³⁰⁴.

Jaspers mette in evidenza la proposta teoretica sulla giustificazione del carattere fondativo del 'potere-stesso' in quest'ultima opera della produzione filosofica del Cardinale. Il *De apice theoriae* segna, perciò, il coronamento dell'approfondimento cusaniaco della nozione del *posse*, inteso nella duplice accezione dell'origine e di ciò che da quest'origine trae il suo necessario condizionamento, essendo quest'ultimo, secondo le parole di Jaspers, classificato come assoluto precedente ontologico di ogni singolo esistente concreto. La sua assoluta precedenza di ordine speculativo, in conformità con il differenziarsi ontologico del reale, è detta dall'oldenburgese in seguenti termini: «Nulla può essere prima del potere-stesso, nulla migliore, più potente, più perfetto, più semplice, più chiaro, più noto, più vero, più ampio, più sussistente, più facilmente accessibile. Poiché precede ogni potere determinato, non può essere né denominarsi, sentirsi, rappresentarsi, intuirsi»³⁰⁵.

Ogni ulteriore determinazione del potere viene resa tale da un'aggiunta aggettivale che restringe il dominio semantico della sua applicazione speculativa.

³⁰⁴ *Nik.Cus.*, 907.

³⁰⁵ *Ibidem*.

Jaspers perciò sottolinea la sostanziale differenza ontologica che vige tra le raffigurazioni del 'potere-stesso' e la dimensione addicentesi alla sua assoluta precedenza qualitativa nell'ordine del complessivo intendersi del reale. Si nota in Jaspers una tendenza a valorizzare questo ultimo sforzo cusano in termini di una riconferma conclusiva del suo pensare, poiché l'assoluta precedenza del potere, ivi sostenuta, riammette definitivamente il postulato sull'impensabilità del divino, ampiamente elaborato già nella DDI e successivamente riconfermato in più luoghi. Ciò che si sottrae ad ogni comprensione esaustiva del singolo esistente e richiede un'apertura coscienziale al vero come riconoscimento attivo della dialettica presa di coscienza dei limiti del singolo comprendere umano funge da fondamento del pensare e da condizione della possibilità di ciascun particolare determinarsi del suo infinito sostanzializzare gli enti.

Jaspers presta particolare attenzione, nella sua analisi della nozione di *posse*, al passaggio teoretico adoperato da Cusano in forma di un suo definitivo pronunciarsi sul metafisico a-priori dell'origine prima di ogni esistere. Dalla coincidenza degli opposti e nella totale eliminazione di quel distanziarsi del potere ed atto, per quanto concerne la dimensione ontologica del divino, si passa ad un'assoluta antecedenza dell'unità fondante di Dio inteso come - potere.

Tuttavia, Jaspers nota un possibile paradosso in questo superamento della coincidenza, in particolar modo, nel postulare ed affermare cusani, da una parte, l'ovvietà del vero e, dall'altra parte, invece, la continua fatica coscienziale nell'autochiarificazione dell'esistenza. La verità dell'origine prima emerge con evidenza nell'autenticità consapevolezza del limite dell'umano comprendere. Questa evidenza,

però, osserva Jaspers, è accompagnata da un continuo interrogarsi dubitante dell'esistente sulla certezza del cammino intrapreso nella sua determinazione ontologica in vista del Fondamento. Per questo motivo, la meraviglia, che scaturisce dalla presa di coscienza dell'ovvietà del divino, presuppone anche una continua ricerca di ciò che si annuncia in forme tali da fungere da condizione dell'autentico rapportarsi del pensante con la concretezza dei modi della determinazione del potere-stesso. Il paradosso è però soltanto apparente, da quanto sostenuto dall'oldenburghese, poiché l'impossibilità di un autentico porsi autonomo dell'esistenza, se attenti alla derivazione etimologica del suo significato primario, presuppone anche un connaturale surplus ontologico del potere privo di ogni determinazione. Quest'ultimo, a sua volta, a causa di questa eccedenza del contenuto, non si presta alla comprensione categorizzante dell'umano ragionare. La consapevolezza di questa mancanza, che presuppone l'impegno, diventa, in questo modo, l'indicatore di un adeguato rapportarsi al Fondamento, e induce il singolo pensante a cogliere positivamente questa difficoltà irrisolvibile della sua ricerca.

Ai fini di una comprensione più esaustiva di questa analisi della proposta cusaniiana della nozione che circoscrive l'intero filosofico produrre del Cardinale, occorre prestare particolare attenzione al recupero jaspersiano del concreto esistenziale del mondo in vista delle spiegazioni precedentemente riportate sulla natura del divino in quanto potere puro. La comprensione del mondo è vista possibile, da Jaspers, in modo tripartitico sulla scia delle considerazioni cusaniiane sul poter-fare, poter-diventare e poter-essere-fatto, e giustificata, di conseguenza, come proposta speculativa in grado di sostenere la rilevanza teoretica del Principio primo. L'imprescindibile legame del potere-stesso con il poter-fare, necessariamente correlato alla necessità del suo

manifestarsi in quanto creazione, fa sì che Jaspers arriva ad esplicitare la differenza sostanziale tra il divenire temporale dell'esserci e l'a-temporalità del suo Fondamento. In funzione, poi, di un secondo significato del potere-stesso come ciò che funge da condizione di ogni singola manifestazione dell'essere, Jaspers sottolinea il carattere automanifestantesi dell'origine dell'esistenza, vista come testimonianza viva di ciò che è privo di un 'inizio', essendo eterno nel suo continuo manifestarsi concreto.

Il sapere come congettura, promosso fin dalle prime opere filosoficamente impegnate del Cardinale, raggiunge, con queste ultime affermazioni della sua teoresi, l'accezione ancor più speculativamente rilevante. Soltanto in vista di una necessaria derivazione di ogni rappresentazione singola di quel rendersi ovvio e dunque certo del fondamento di ogni sapere, inteso come un 'poter-vivere' ed un 'poter-intendere', il sapere diventa una razionalità purificata e allo stesso tempo potenziata in piena concordanza con quanto dichiarato nell'economia del pensato, unito alla realtà del vissuto personale di Cusano. Le raffigurazioni particolari del potere-stesso sono manifestazioni concrete di carattere rivelativo del Fondamento, nella singolarità di ogni autentico istante del temporale vivere del mondo, concepito nella sua accezione rivalorizzante, promossa dal Cardinale sulla scia dei presupposti, seppur mediati, dell'intendere platonico del vero.

Jaspers nota in Cusano lo stesso procedimento speculativo della sua terza opera sistematica, la quale, a sua volta, si è costatato, rispecchia la natura dell'*escalation* metafisica della teoresi jaspersiana nel suo complesso in quanto parte da una consapevole orientazione filosofica nel mondo (primo volume), funge da condizione di un'adeguata lettura autochiarificante dell'esistente (secondo volume) e si propone,

infine, come contenuto metafisico originario (terzo volume). Il primo livello coscienziale assume, dunque, un'accezione teoretica e determina in questo senso anche il campo semantico del termine 'fondamento', visto come condizione indispensabile di ogni comprensione cifrata del concreto nell'ordine ontico delle sue possibilità.

Jaspers sottolinea quest'intensa e continua attività di servizio, presentata in termini di una concreta applicazione coscienziale sulle problematiche immanenti del reale lontano dalla chiusura rifiutante del mondo, riscontrabile in alcuni presupposti della vita eremitica e di quella conventuale. «I grandi pensatori cristiani erano stati tutti membri di ordini religiosi, foggianti dalla vita monastica. Cusano fu invece un prete secolare»³⁰⁶ - scrive Jaspers ne *I grandi filosofi*. Nella sua attività politica e nell'accostamento della stessa all'esercizio spirituale di natura contemplativa, Jaspers non vede un ostacolo alla produzione filosofica del Cardinale, essendo l'esplicarsi del pensare dipendente anche dalle particolarità di un concreto vivere esistenziale. I condizionamenti che scaturiscono dalla storicità di un vivere personale e concreto portano alle particolari espressioni cifrate di coscienza che servono da slancio per un ulteriore accrescimento della stessa. Jaspers riconosce, perciò, la rilevanza teoretica del concreto in Cusano in riferimento al rigore metodologico che il Cardinale dimostrò nel prendersi l'incarico degli impegni di natura pratica e operativa, e vede questi ultimi come ciò che ha esercitato una notevole influenza sulla scelta tematica degli argomenti della sua riflessione speculativa.

³⁰⁶ *Ivi.*, 845.

**3. La presenza della teoresi cusana nell'evolversi speculativo
dell'*Existenzphilosophie***

3.1. I riferimenti a Cusano nei maggiori scritti di Jaspers

3.1.1. L'integrazione filosofica del sapere scientifico nella seconda edizione della *Psicologia delle visioni del mondo* (1922)

La frequenza con cui si verifica la presenza dei riferimenti all'opera del 'grande metafisico' Cusano nei maggiori scritti jaspersiani può essere intesa come indicatore che riconferma la tesi sulla progressiva *escalation* metafisica dell'*Existenzphilosophie*. L'intenzione è dunque quella di dimostrare che l'aumento dei richiami a Cusano coincide con uno più ampio sviluppo del pensiero speculativo di Jaspers. Da quanto precedentemente dimostrato, la sua teoresi risulta essere costantemente volta al riconoscimento del Vero in un percorso di autochiarificazione esistenziale dell'autore, anche se questa consapevolezza emerge con più evidenza soltanto a partire dalla tanto attesa pubblicazione della seconda opera sistematica, *Psicologia della visioni del mondo* (1919).

Il primo riferimento significativo all'opera di Cusano si rintraccia già nella seconda, ampliata e revisionata edizione di questo testo (1922), nella sezione C, *Das Metaphysiche weltbild*³⁰⁷ del secondo capitolo, intitolato *Weltbilder*³⁰⁸. Nella descrizione dei modi dell'umano comprendere, Jaspers afferma la limitatezza dell'operare categoriale dell'intelletto, grazie al quale «il pensante sperimenta sempre di nuovo che, pensando, egli si fa, di ciò che pensa, un oggetto»³⁰⁹. In questa tendenza dell'intelletto a

³⁰⁷ K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, op. cit., pp. 185-218.

³⁰⁸ *Ivi.*, 143-218.

³⁰⁹ *Ivi.*, 146.

determinare il significato di ciò che si presta ad essere conosciuto, Jaspers sottolinea la validità di una sua connaturale esigenza di conoscere, strettamente legata all'esercizio pratico del singolo pensare in funzione di un costante ampliamento del sapere. Tuttavia, la possibilità di espandere i confini del conoscibile, indica, allo stesso tempo, secondo l'oldenburghese, un necessario riconoscimento dell'ulteriorità di ogni particolare saputo. Tale riconoscimento è visto da Jaspers come esito del rapporto dialettico tra ciò che si sperimenta e ciò che si presenta come infinito campo di possibilità per l'accrescimento coscienziale ed è stato da egli definito in termini di lotta e fede per evidenziare le difficoltà che riscontra il singolo pensante nell'autochiarificazione esistenziale. Il rendersi consapevole dell'insufficienza dell'ente nei confronti della pienezza del Principio primo come sua assoluta condizione ontologica, trasforma l'infinito tendere e aspirare dell'uomo in un faticoso percorso di ammissione di questa costitutiva mancanza del particolare molteplice. Attraverso l'accettazione del finito nel venir meno dell'inezienza del Vero nella determinazione singolare dell'esistente, Jaspers recupera la condizione immanente dell'esserci, ammettendo la rilevanza delle singole determinazioni del mondo in funzione di un adeguato riconoscimento della sua ulteriorità.

In questo specifico contesto argomentativo, Jaspers introduce la nozione cusana di dotta ignoranza dalla quale traspare la necessità di riconsiderare la rilevanza speculativa del finito in ordine di un adeguato riconoscimento dell'a-priorità ontologica del Fondamento. Questa condizione di sostanziale *deficit* dell'ente rispetto alla completezza del Principio primo, Jaspers vede, sulle orme di Cusano, come originariamente connaturata all'impulso di trascendere la chiusura categoriale del

pensiero singolo. La dotta ignoranza serve a Jaspers da esempio di come da una specifica visione del mondo, quale quella di Cusano, emerga l'ovvietà del richiamo all'infinito, a prescindere dal quale questa nozione rimarrebbe un mero concetto vuoto di contenuto.

Jaspers adopera il recupero del senso dell'agire concreto nel mondo attraverso la visione figurale del reale che si addice alla cusana *Weltanschauungen*, la quale, a sua volta, risolve la questione dello statuto ontologico dell'ente nel suo riconoscersi proveniente dall'origine prima di ogni esistere. In conformità con questa impostazione cusana della differenza ontologica tra la determinazione temporale dell'ente e l'attemporalità del Principio primo, quale sua indispensabile condizione, Jaspers riconosce la naturale tendenza dell'ente alla completezza del suo esserci, contemporaneamente ammettendo l'impossibilità di una sua assoluta realizzazione temporale. Il reale esperenzialmente concreto è dunque da intendere in Jaspers nel suo carattere rimandante come un presentarsi figurale dell'omniabbracciante che ammette il rapportarsi dialettico degli enti all'interno della dimensione immanente del darsi dell'*Umgreifende*. Tuttavia, in questo breve riferimento all'opera di Cusano e in analogia con il suo pensiero, Jaspers sostiene la necessità di estendere il discorso sul rapportarsi dialettico dell'ente con l'altro da sé in funzione della concretezza del suo inveramento, ad un più ampio riconoscimento dell'esistente in vista dell'altro assoluto, inteso come costante, anche se del tutto irraggiungibile meta del suo percorso di autochiarificazione filosofica.

La presenza della teoresi cusana nel pensiero speculativo di Jaspers dei primi anni venti è testimoniata anche da un suo ulteriore approfondimento della nozione di *coincidentia oppositorum* nel terzo capitolo di questa seconda edizione di *Psicologia*

delle visioni del mondo. Si tratta di una descrizione della vita dello spirito nelle sue diverse accezioni esistenzialmente rilevanti in funzione di un'inclusione del finito nelle dinamiche autochiarificantesi della coscienza che portano ad un'autentica testimonianza del radicarsi ontologico di ogni particolare concreto.

Attraverso la coincidenza degli opposti Jaspers qui compie una duplice operazione speculativa. Da una parte, l'autore sottintende la necessaria separazione di ciò che di disgiunto si presenta nella dimensione immanente del darsi del Fondamento. In questo modo viene dunque presupposta la scissione dialettica delle singolari determinazioni dell'infinito che si presentano finite nella chiusura temporale dell'esserci. Questa connaturale mancanza dell'interezza del Fondamento, per quanto concerne la realizzazione singola dell'ente in vista del suo accettarsi finito di fronte alla realtà intellettivamente inconoscibile dell'*Umgreifende*, induce però ad un'autentica definizione dell'esistente, concepito come figura di ciò che lo rende possibile. In questa seconda accezione del suo significato, Jaspers mette in risalto il bisogno di trascendere la chiusura categoriale dell'intelletto se l'intenzione del pensare filosofico ed esistenziale rimane quella di recuperare il senso dell'autentico filosofare in vista della fondatività della coscienza quale testimonianza del divino. «Nicola Cusano conosce il *principium coincidentiae oppositorum*» - scrive Jaspers. «La nostra conoscenza non progredisce oltre tali antitesi in tanto in quanto non si solleva a quella semplicità dell'intuizione, in cui gli opposti coincidono»³¹⁰.

Il retto intendimento della rilevanza della dimensione ulteriore ad ogni comprendere per l'adeguato espandersi della conoscenza categoriale dipende, secondo

³¹⁰ *Ivi.*, 201.

Jaspers, sulla scia di Cusano, da quanto il singolo *io* pensante ammetta il limite del suo sapere. Questo è il motivo per cui Jaspers torna a citare l'opera del Cardinale laddove il platonismo cusaniiano emerge come una possibile via d'uscita dalla dominazione del sapere intellettuale che caratterizza l'epoca a Jaspers contemporanea. La trasformazione della tendenza, volta ad esaurire il legame coscienziale del pensante con il mondo circostante, in nessi causali di ordine scientifico, trova perciò in oldenburghese una forte opposizione che si esplica tramite la sua messa in evidenza degli elementi metafisici del pensare cusaniiano. In questa seconda edizione della prima opera sistematica di Jaspers, il recupero del concreto esperenziale, nell'ottica della sua appartenenza alla dimensione omniinglobante del Principio primo, risulta possibile soltanto se l'uomo viene inteso come fatto 'di carne ed ossa' e non come una mera funzione conoscitiva, priva di legame corporale con la dimensione esistenziale dell'esserci temporale. La coincidenza degli opposti, dalla quale l'uomo si dissocia per statuto ontico del suo presentarsi come ente finito, derivato dall'ulteriorità di ogni esperire possibile, rientra in questa positiva valorizzazione della tradizione con la tendenza di preservare i presupposti teorici del moderno tramite un confronto con le soluzioni teoretiche del passato.

Dal modo in cui Jaspers afferma, senza specifiche citazioni e, dunque, sì, in riferimento all'opera di Cusano, ma in quanto contenuto teoretico già assimilato dalla filosofia dell'esistenza, che 'Dio è la coincidenza di tutti gli opposti', si nota l'insistenza di rivalorizzare l'interezza del reale nella diversità della sua stratificazione ontologica. Il recupero dell'ontologico nell'epoca dell'oblio della fondatività metafisica dell'esistente si attua in Jaspers tramite un suo riconoscimento della concretezza del Principio primo di matrice cusaniiana, che si manifesta tale non come un mero astratto ulteriore ad ogni

comprendere, ma in quanto ciò senza il quale il particolare concreto non si darebbe nelle strutture immanenti dell'empirico 'Da'. È necessario, dunque, ammettere, secondo quanto sostenuto da Jaspers, la necessità di una concreta partecipazione del Fondamento alle dinamiche proprie di un reciproco rapportarsi degli enti nel mondo. In questo modo egli arricchisce, approfondendolo, il linguaggio logico di stampo aristotelico, tramite una sua interpretazione ed integrazione da parte di Cusano, per dimostrare la necessità di riconsiderare il mondo nell'ottica di una sua giustificazione ontologica.

3.1.2. La trasfigurazione metafisica del finito nella quarta edizione della *Psicopatologia generale* (1947)

A favore della tesi sostenuta dal presente lavoro di ricerca sull'*escalation* metafisica del pensare jaspersiano che non contrasta, ma integra il materiale scientifico delle prime due opere sistematiche, occorre prestare particolare attenzione alla quarta edizione della *Psicopatologia generale* (1946). In contemporanea con la stesura del primo volume della *Logica filosofica*, in riferimento al quale, si è constatato, rimane da tener presente la più decisa affermazione dell'ontologico in Jaspers, si è verificato un ampliamento del materiale presentato nelle prime tre edizioni di questa prima opera sistematica dell'oldenburghese. Dal momento in cui le successive quattro edizioni non presentano tra di loro alcune variazioni, esse sono da intendere come ristampe del testo portato a termine nel 1942, ma effettivamente pubblicato soltanto nel dopoguerra³¹¹. Il fatto che Jaspers ritorna ad approfondire gli studi sulla psicopatologia da ormai affermato docente di filosofia, a distanza di quasi trent'anni dalla prima pubblicazione di quest'opera e in concordanza con quanto in essa sostenuto, significa che queste modifiche rientrano nell'economia complessiva del suo pensare e riconfermano una progressiva affermazione della sua teoresi. Il nome di Cusano è stato esplicitamente citato nella quarta edizione dell'opera con l'evidente intenzione di integrare il materiale scientifico precedentemente elaborato in una prospettiva conciliante tra il sapere intellettuale di ordine conoscitivo e l'apertura ad una razionalità superiore che non soggiace ai criteri dell'empirico orientarsi nel mondo.

«L'uomo come individuo è da considerare – specialmente dopo le teorie del filosofo tedesco Nicola Cusano – uno specchio del tutto, la presenza del mondo in miniatura,

³¹¹ Per le specifiche vicende editoriali, v. il primo capitolo della presente tesi di ricerca.

insostituibile ed unico» - riporta Jaspers. «Risolvere l'uomo in una somma di fattori ereditari (cosa giusta se si riferisce ai suoi presupposti e alle sue condizioni materiali), non è possibile, in quanto è creato direttamente da Dio»³¹².

Sulle orme del filosofare cusananino, Jaspers sostiene la validità di una derivazione verticale dell'ente dalla sua origine prima in conformità con quanto precedentemente sostenuto sul differenziarsi ontologico del reale. Questa verticalità si oppone all'orizzontalità causale di ordine scientifico, da una causa incausata all'effetto del suo rendere possibile le dinamiche costituenti del reale. «Ogni uomo è, in un punto decisivo per così dire della propria origine, teologicamente parlando, 'creato' (*geschaffen*), e non è solo il passaggio di una sostanza ereditaria modificata»³¹³ - denuncia l'oldenburghese nella prima parte della quarta edizione della *Psicopatologia generale*. La distinzione che con ciò egli pone tra la realtà oggettiva (*objektive Wirklichkeit*) della manifestazione del Principio primo nella dimensione immanente ed intellettivamente coglibile dalle categorie operanti nella mente del singolo *io* cosciente, risulta indispensabile per un'adeguata comprensione della natura del suo spirito (*Geist*) che non racchiude la portata speculativa di quest'ultimo nelle realtà oggettive e materiali di un riduzionismo positivisticò, dominante nell'epoca dell'affermarsi prorompente del sapere scientifico. In questo specifico contesto interpretativo, in cui si verifica un'integrazione dei limiti del conoscere categoriale con le considerazioni speculative sui contenuti che trascendono questi stessi confini, e denunciano tutte le mancanze di un parziale approccio all'integrità del reale, la nozione di spirito rimane, in Jaspers, una realtà oggettiva, pari alla certezza proveniente dall'evidenza dell'immediato orientarsi

³¹² *A.Psych.*, 801.

³¹³ *Ivi.*, 796.

empirico nel mondo. Questo fa sì che lo spirito rimanga costitutivamente relazionato agli elementi naturali (*Naturtatbeständen*) del presentarsi immanente del Fondamento, senza con ciò essere considerato un loro risultato (*Ergebnis*).

In contemporanea con la stesura della quarta edizione della *Psicopatologia generale*, Jaspers ha portato a termine anche il primo volume della *Logica filosofica*, pubblicata nel 1947 e dunque un'anno più tardi rispetto alla versione ampliata ed integrata della sua prima opera sistematica. Mentre nel testo del '46 il nome di Cusano, da quanto poc'anzi dimostrato, emerge una sola volta, la monumentale opera *Della Verità* si presenta come luogo in cui la teoresi cusana diventa un punto di riferimento sempre più evidente.

Per quanto concerne questi significativi richiami alla fonte cusana, occorre innanzitutto specificare che la sua teoresi viene qui accostata a quella di altri esponenti più rilevanti dell'ontologia medievale, come quella di Anselmo «imbevuta di coscienza di Dio, la quale al contempo costituisce e chiarifica, crea e assicura la certezza»³¹⁴ e quella di Eckhart, «consapevole del crollo del pensiero nella sua mistica»³¹⁵. La mistica medievale diventa così per Jaspers il luogo in cui sorge il pensiero autentico in un surplus metafisico che ingloba i rapporti immanentemente dialettici tra gli enti in una prospettiva del loro reciproco inverarsi e in vista della loro ulteriorità supra-intellettuale. «Così nasce una logica particolare, che non si esaurisce affatto nella logica formale tramandata, ma che porta l'apertura della trascendenza nel pensiero ad un proprio compimento»³¹⁶ - scrive Jaspers.

³¹⁴ *V.d.W.* 47, 17/39.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ivi.*, 499/955.

La logica metafisica dei medievali, Cusano incluso, è stata da Jaspers vista come intrisa d'essere e perciò in grado di indicare la via di un autentico filosofare che tale si postula e definisce in relazione al proprio oggetto di riflessione contemplativa. Quest'oggetto, a sua volta, perde le caratteristiche di un'intenzionale rivolgersi alla presenza esperenzialmente concreta nel mondo e diventa un'irraggiungibile meta di ogni singolo percorso autochiarificantesi dell'esistente. I nomi che Jaspers accosta a queste chiare manifestazioni storiche del pensare autentico sono quelli di Schelling e Hegel, intesi come continuazioni speculative ugualmente rilevanti ai fini di un retto intendimento del filosofare come movimento dinamico del pensare cosciente. La scelta degli autori ritrae e denuncia il profilo del filosofare jaspersiano, chiaramente intenzionato a trattare il problema dell'essere come argomento essenziale del pensare filosofico.

Nello stesso paragrafo in cui Jaspers mette insieme i nomi di Schelling, Hegel e Cusano per esplicitare la loro comunanza teoretica all'infuori delle loro cifre espressive storicamente determinate, si rintracciano anche i nomi di Platone e Plotino, definiti già nel '47 come maestri del pensiero autentico e grandi filosofi. Il percorso esistenziale di chiarificazione ontologica dell'ente dipende, secondo Jaspers, dall'apertura alle posizioni metafisiche dei grandi del passato che hanno affermato l'a-priorità dell'essere e la sua imprescindibilità per la possibilità stessa del presentarsi dell'esistente. La riconferma di queste posizioni si legge anche in un'altro luogo della stessa opera:

«Assieme a Plotino, Eckart e Cusano io qui sto svolgendo pensieri sublimi nei quali ogni oggettualità va perduta, ma dove la musica dell'astrazione sembra portare la più profonda rivelazione dell'essere. La speculazione disciplinata del pensiero porta

all'esperienza mistica dell'Uno in tutto. L'infinito diviene presente per una via dove nulla di tangibile ci rimane in mano»³¹⁷.

La decodificazione del materiale cifrato, tramandato dalla tradizione, costituisce dunque il compito dell'autochiarificazione esistenziale. Negli attimi rari di coscienza si rende chiaro ciò che è stato proposto come soluzione teoretica impossibile da scindere dal vissuto personale di un determinato pensatore. Si tratta, perciò, di un'appropriazione filosofica di quell'essenzialità delle cifre storicamente determinate sulle quali si dispiega l'autentico pensare metafisico. L'illuminazione si riferisce al riconoscimento del Vero nella concretezza delle realtà del mondo dalle quali traspare l'autorità del divino nelle diverse modalità del vivere ed intendere il senso e lo scopo dell'esistere temporale del pensante. Jaspers puntualizza che qui non si afferma l'indipendenza della ragione quale mezzo autosufficiente nel concreto orientarsi nel mondo dell'apparire fenomenico, bensì al contrario: in questo stadio dello sviluppo della teoresi jaspersiana si nota già una completa maturazione della nozione del Vero che illumina i singoli *io* coscienti, rendendoli capaci di volgersi all'ulteriorità di ogni particolare saputo ai fini di un'adeguata comprensione del sapere intellettivamente condizionato. L'autorità della ragione si sottopone al potere dell'istanza ontologica più alta, di fronte alla quale, nell'impossibilità di un'applicazione categoriale, si verifica il naufragio del potere conoscitivo della mente umana.

Il sapere così inteso si esplica in Cusano come un divenire consapevoli del Fondamento all'interno delle strutture immanenti del suo darsi in quanto condizione stessa della pensabilità dell'esistente. Situarsi all'interno di ciò che si pone come altro

³¹⁷ *Ivi.*, 897-898/1791-1793.

dal pensante, in una prospettiva volta a cogliere l'indissolubilità del legame che l'esistenza mantiene con ciò che la sovrasta, rendendola al contempo possibile, è stato da Jaspers inteso come uno dei più alti traguardi della teoresi cusaniiana. In riferimento alla comprensione del sapere inteso come visione recuperata del senso dell'esistere finito, egli stesso afferma che l'argomento dell'autentico pensiero metafisico qui compare, ed è pienamente presente. La cusaniiana messa in discussione dell'autorità non si qualifica dunque come una critica di questa costitutiva dipendenza della ragione dall'ulteriorità dei suoi contenuti intellettivamente appresi, ma al contrario, il sapere diventa un ricondurre la validità operativa della coscienza in atto al massimo positivo dei suoi limiti. Nella così intesa eccedenza categoriale dell'intelletto Jaspers esplicitamente riconosce il valore del rifiuto che Cusano dimostra nei confronti di ogni autorità dottrinale proposta che pietrifica (*starwerden*) il contenuto cifrato originario in un'unica visione interpretativa dell'omniabbracciante trascendente. Nell'ultima parte dello scritto del '47, Jaspers è chiaro su questo punto:

«Non è l'autorità delle dottrine ad essere decisiva, ma la loro stessa natura. Cusano non pensava di mettere in questione l'autorità abbracciante; egli vide anzi da sé la conoscenza nella modalità della sua realizzazione, nella scelta dell'oggetto e del tema, guidata dall'autorità: non l'evidenza del giudizio, ma l'idea e l'anima di colui che conosce, la quale dà in generale alla conoscenza il suo senso, sono legate all'autorità. La rivolta si è diretta contro la validità di Aristotele, non contro la Chiesa»³¹⁸.

Con questa continua ed insistente sottolineatura dei presupposti anti-aristotelici del filosofare cusaniiano, Jaspers evidenzia il carattere fondativo della realtà in un dinamismo della mente che non si esaurisce nell'applicazione rigorosa del potere

³¹⁸ *Ivi.*, 813-814/1623-1625.

categoriale della mente sulla molteplicità finita dell'esperire concreto. All'infuori di questa modalità del recupero del senso del vivere temporale dell'esistente, non risulta possibile alcuna ripresa dell'autentico filosofare contemplativo che ha come obiettivo la riqualificazione del finito in vista di una sua trasfigurazione a partire dal Fondamento e in funzione di un pieno riconoscimento del sapere come sapere dell'Essere.

3.1.3. La critica del moderno. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione* (1962)

Nella fase matura del suo pensiero e con l'affermarsi definitivo dell'*Existenzphilosophie* come percorso autochiarificante del singolo *io* pensante che riconosce la necessità del Fondamento per un'adeguata comprensione del sapere come sapere di Dio e in Dio, Jaspers propone la nozione teoretica di fede filosofica (*philosophische Glaube*)³¹⁹. L'esigenza di coniare un'espressione di questo tipo che sia in grado di tenere assieme il rigore metodologico di una conoscenza fondata sulla ragione, rimasta sempre sullo sfondo del filosofare jaspersiano in quanto conseguenza della sua iniziale formazione scientifica, con un'apertura all'ulteriorità dei limiti posti dall'operare categoriale di stampo gnoseologico, nasce dal deciso affermarsi dell'istanza ontologica in Jaspers e dal desiderio di preservare l'integrità della ragione di fronte alla dimensione del pensare ad essa sfuggente.

L'apparire fenomenico del finito nel suo presentarsi concreto nelle strutture dinamiche del conoscere intellettuale come evidenza indubitabile dell'esperienza dell'esistenza, impone l'obbligo di trascendere la sfera logica del pensare categoriale in funzione di un consapevole riconoscimento della sua origine metafisica. L'intenzione della contemplazione filosofica rimane dunque quella di tentare una comprensione dell'unità del reale nei diversi gradi della dialetticità dell'Essere. La purificazione del sapere dalle inutili pretese di omnicomprensività, laddove il limite del comprendere umano non permette l'eshaustività d'approccio all'oggetto di indagine filosofica, permette

³¹⁹ K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, Artemis, Zürich 1948.; Piper, München 1948.; tr. it. *La fede filosofica*, U. GALIMBERTI (ed.), Marietti, Torino 1973.

che il pensiero si abiliti ad operare adeguatamente secondo la natura del dominio in cui esso si dispiega come azione della ragione.

Le figure di Cusano, Agostino, Anselmo e in parte Tommaso, sono state menzionate subito nella parte introduttiva del penultimo sforzo jaspersiano, dal titolo *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*³²⁰. Questa necessità di esplicitare la rilevanza filosofica dei grandi metafisici cristiani in un contesto di sostanziale accettazione critica del loro filosofare, nasce dal bisogno di sottolineare il carattere pensante della loro fede che non può essere perciò intesa come approvazione incondizionata del contenuto rivelato. L'apertura ad altro da sé trascendente, manifestantesi in attimi rari di quel rendersi ovvio del Fondamento di ogni esistere temporalmente circoscrivibile, non presuppone un annullamento delle capacità operanti della ragione. La fede rivelata non deriva, secondo l'oldenburghese, dalla messa in discussione del fenomenico vivere nel mondo, bensì dalla certezza del credo che si riafferma nella riconsegna del contenuto originario attraverso una ferma contemplazione dell'ente nell'introspezione filosofica del suo *io* personale. Questa accettazione delle grandi metafisiche del passato di stampo cristiano denuncia, ancora una volta, in Jaspers, la sua ferma ammissione del valore positivo che le particolari manifestazioni temporali di Dio mantengono nelle dinamiche immanenti del reale. Nell'ottica filosofica ed esistenziale del Nostro, la fede rivelata presuppone una concreta accettazione del mondo attraverso i paradossi logici operanti all'interno delle dinamiche immanenti del concreto esperenziale, dalle quali traspare l'ulteriorità del loro senso al di fuori di un rigoroso sapere intellettuale e categoriale.

³²⁰ K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, Piper, München 1962.; tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, F. COSTA (ed.), Longanesi, Milano 1970., *Phil.Offen.*

Il pensare filosofico, consapevole della rilevanza del divino come condizione della sua autenticità, si trova in sintonia con il carattere pensante della fede rivelata. La conseguenza di questo rapporto di concordanza ed armonia, che Jaspers preliminarmente chiarisce già nella parte introduttiva di quest'opera, è quella di una loro necessaria scissione, ma non assoluta incompatibilità.

«La fede filosofica e quella rivelata si potrebbero incontrare mediante la coscienza del loro essere assieme nel corso imperscrutabile delle cose, che se per l'una è annuvolato a causa della corporeità del rivelato, per l'altra è compreso in una ignoranza pervadente (come intendono Platone, Nicola Cusano, Kant, al di là di tutte le differenze che esistono tra di loro)»³²¹.

La fede filosofica e il credo intenzionato a cogliere l'ontologicità del Fondamento per mezzo di una sua manifestazione rivelativa non possono essere in un rapporto di reciproca esclusione dal momento in cui, secondo quanto riportato dall'oldenburghese, la storia della metafisica cristiana offre la possibilità di individuare delle figure concrete dei singoli pensatori (Agostino, Cusano e Anselmo) i quali hanno proposto delle cifre autenticamente significative nell'economia complessiva della loro speculazione, unita alla devozione sincera del loro pensare.

«Se la filosofia e fede rivelata non sono scisse nella coscienza del pensiero, come in Agostino, Anselmo, Cusano, si può dal punto di vista storico chiamare questo pensiero filosofia cristiana» - scrive Jaspers. «Se però filosofia e teologia sono fondamentalmente separate per l'autocoscienza del pensiero, come è stato per lo più da Tommaso in poi, molti allora riterranno pure cristiane le forme di una filosofia divenuta apparentemente autonoma, come crede di esser divenuta la moderna filosofia tomista»³²².

Da queste parole del Nostro si deduce quanto segue: la scissione del pensare singolo e il conseguente oblio della sua originaria unità si sono verificate con la nascita

³²¹ *Ibidem.*

³²² *Ibidem.*

della filosofia tomista quale precursore del moderno. L'epoca moderna, affidatasi al potere operante della ragione, in una lega implicita con il sapere di ordine logico, ha innalzato un'unica dimensione della *ratio* al livello dell'omnicomprensività del reale. Ciò che doveva divenire una razionalità potenziata nello sviluppo del pensare filosofico a partire dai grandi metafisici cristiani da Agostino a Cusano si è trasformata così in un arrogante imporsi della ragione, divenuta così inconsapevole dei suoi limiti nell'epoca a loro successiva. «Filosofia e teologia erano una sola cosa in Agostino e anche dopo, in altro modo, in Scoto Eriugena, in Anselmo, in Cusano»³²³, mentre la perdita di una ragione calibrata secondo la sua vera natura quale luogo dell'accertarsi filosofico del Fondamento, ha fatto sì che la conquistata autonomia della filosofia portasse alla dimenticanza della sua originaria unità coscienziale in Dio.

Jaspers perciò propone il recupero del reale concreto e della ragione in esso operante, attraverso «l'infinità del mondo pensata dal Cusano come immagine della vera infinità di Dio»³²⁴. In questa visione figurale del fenomenico manifestarsi del Fondamento, il mondo non diventa mai un oggetto del sapere e il potere categorizzante dell'intelletto rimane ad esercitare una funzione limitata entro i parametri prestabiliti dalla sua stessa natura immanentemente circoscritta. Sulle orme di Cusano, Jaspers dunque qualifica il sapere non come un progressivo accumulo di conoscenze, bensì come una razionalità autoriconoscentesi molteplice nell'ottica dell'unità originaria della sapienza oltre-intellettuale congiunta alla consapevolezza del limite.

³²³ *Ibidem.*

³²⁴ *Ibidem.*

L'intendere filosoficamente adeguato si definisce, in questo modo, come un saper riconoscere la necessità di un'apertura ad altro da sé, sia che quest'ultimo si qualifichi come alterità ontica e dunque in termini dell'altro che dialetticamente inverte il presentarsi immanente dell'io, sia che in essa si rintracci ciò che genera e possibilita il singolo cosciente nel suo pensarsi derivato dall'ulteriorità di ogni particolare saputo. Su questa base interpretativa, rimane da criteriare teologalmente la nozione del sapere in Jaspers, a prescindere dalle singolarità delle cifre metafisiche alle quali egli si richiama nel giustificare l'originaria unità del conoscere nella pluralità del suo proporsi come linguaggio storicamente e dottrinalmente condizionato in diversi pensatori del passato.

La decodificazione del linguaggio cifrato, quale compito necessario per giungere alla consapevolezza teologica dell'esistenza, diventa così un percorso di continuo confronto con le grandi esperienze speculative della tradizione filosofica. Si giunge, perciò, ad un paradosso ancor più complesso nel vedere la ragione al servizio di quel dominio in cui essa cessa di dispiegare le proprie forze categorizzanti, inverandole però nell'ottica di un potenziamento della stessa razionalità che si sa ignorante di fronte alla complessità ontologica del reale nel suo insieme. L'esito di questa necessaria accettazione di ciò che si dà come logicamente irrisolvibile piega l'intenzionalità della mente sulla griglia delle sue effettive possibilità di comprensione e lascia intatta la sfera supra-intellettuale del pensato, preservandola da un riduzionismo logicizzante come conseguenza dell'impoverimento della nozione del sapere.

Dalla presenza dei riferimenti all'opera di Cusano nei maggiori scritti jaspersiani si evince che la loro frequenza aumenta proporzionalmente all'evolversi dell'*escalation* metafisica del suo pensare. Il progressivo sviluppo della sua teoresi in funzione di una

decisa e costante affermazione della pertinenza del pensare metafisico all'autochiarificazione dell'esistenza, ha avuto come risultato la riaffermazione della rilevanza dei postulati teoretici per il pensare singolo nel suo complesso e dunque anche laddove l'argomento di ricerca richiedeva il rigore metodologico del pensiero scientifico.

3.2. Monografia *Nikolaus Cusanus* (1964)

3.2.1. Le vicende editoriali. Esame della corrispondenza Jaspers-Piper

La monografia *Nikolaus Cusanus*, pubblicata per i tipi della *Piper Verlag* nel 1964, costituisce il contributo più significativo offerto da Jaspers nel contesto di una lunga tradizione degli studi cusani. Il carattere teoretico dello scritto, conforme alle premesse storiografiche di un lavoro critico sull'autore, è stato esplicitato fin da subito come motivazione principale della stesura di quest'ultimo sforzo alquanto complesso e tematicamente circoscritto della sua riflessione speculativa nel breve annuncio riportato nel n. 35 della rivista settimanale *Der Spiegel*, in data 26 agosto 1964:

«Karl Jaspers: "Nicolò Cusano": Dal tribunale della sua 'fede filosofica', l'81enne pensatore interpreta il cardinale, matematico e filosofo Von Kues (1401-1464). Jaspers celebra il metafisico Cusa, ma problematizza la sua considerazione armoniosa dell'Essere come contraddizione di fondo e definisce il suo impegno politico spesso come fallimentare. Tuttavia, egli non esita ad affermare: 'Le persone reali sono dei portatori del vero, non oscurati dai loro singoli errori'»³²⁵.

Quanto alla valorizzazione negativa di alcuni momenti dell'agire pratico del Cardinale si è già discusso in precedenza nel presente lavoro di ricerca. Ciò che occorre qui specificare è l'intenzione dello Jaspers, notata dalla critica nel periodo immediatamente successivo alla sua pubblicazione, di offrire un'interpretazione di questo autore a partire dai presupposti filosofici della filosofia dell'esistenza in funzione di un'attualizzazione viva del pensare cusano ed una sua riabilitazione secondo le esigenze dello spirito a Jaspers contemporaneo, spesso in aggiunta al originario pensare cusano storicamente cifrato.

³²⁵ Mia trad. Per il testo in lingua v. *Appendice*.

In collaborazione con il dott. Dirk Fonfara presso *Deutsches Literaturarchiv* (Marbach), durante la mia ricerca presso l'omonimo istituto nel mese di maggio 2016, e ancor prima, nel corso delle giornate di studio dedicate alla ricezione filosofica di Jaspers nell'ambito europeo ed internazionale, in quanto parte integrante di *Karl Jaspers Symposium*, dal titolo *Das Werk von Karl Jaspers im Kontext der europäischen Philosophie*, avente luogo a Kligenenthal (Francia) dal 27 al 31 ottobre 2014, ho esaminato i motivi di questa tarda pubblicazione della monografia su Cusano. Se si prende in considerazione il fatto che nella struttura generale del progetto *Die grossen Philosophen*, dettagliatamente presentato nella prima parte del presente lavoro, il nome del Cardinale viene rintracciato già sulla pagina 47 del primo volume di questo monumentale progetto che ha visto luce, sempre per conto di Piper Verlag, nel 1957, occorre chiarire le ragioni per le quali la sezione dedicata al Cusa non comparve come sezione specifica di questo testo, bensì come opera separata ed autonoma sette anni più tardi.

Nell'impostazione preliminare di questo lavoro, Jaspers ha collocato il nome di Cusano tra Anselmo e Spinoza secondo due criteri. Il primo di natura cronologica, poiché questo inserimento rientra nella griglia lineare degli autori proposti a partire da Eraclito e Parmenide, intesi nell'insieme relazionale del loro filosofare e seguiti da Plotino, accomunato ad altri secondo il criterio dell'autenticità metafisica della sua speculazione che si pone come secondo criterio del raggruppamento degli autori ivi trattati:

«Es folgt die *zweite Untergruppe* der Visionen des Gedankens, und zwar zunächst die ursprünglichen, zur Ruhe gekommenen und Ruhe bringenden Metaphysiker (Parmenides, Heraklit, – Plotin, – Anselm, Cusanus, – Spinoza, – Laotse, Nagarjuna); dann die Weltfrommen (Xenophanes, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit,

Poseidonios, Bruno); – dann die gnostischen Wahr- und Wahnträumer (Origenes, Böhme, Schelling); schließlich die konstruktiven Köpfe (Hobbes, Leibniz, Fichte)»³²⁶.

L'intenzione di mantenere questa impostazione del lavoro sul primo volume de *I Grandi filosofi* si riconferma anche nella pagina successiva, dove il carattere metafisico della speculazione di questi pensatori viene esplicitato come esito di quell'inconoscibilità intellettuale dell'origine che Jaspers aveva posto come criterio di ogni autentico filosofare. Il nome di Cusano, indicativamente, viene messo tra parentesi: «*Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker: Anaximander. Heraklit. Parmenides. – Plotin. – Anselm. (Cusanus.) – Spinoza. – Laotse. Nagarjuna*»³²⁷. Una dettagliata e documentata spiegazione di questa particolare precisazione riportata da Jaspers nella pubblicazione del '57, si rintraccia nella corrispondenza Jaspers-Piper, depositata presso *DLA Marbach*, ancora inedita e in corso d'analisi da parte di Georg Hartmann e Dirk Fonfara, nell'insieme del progetto «Jaspers's 'Allgemeine Schriften'», dal titolo «18 Years, 50 Volumes: The Return of Karl Jaspers».

Dalla lettera classificata come 75.9102/12 del 27 luglio 1956 si attesta la serietà con cui Jaspers si era dedicato alla stesura del testo su Cusano: «Con successo dedico ogni giorno a questo manoscritto. L'intenzione è quella di concluderlo entro ottobre. A fine agosto riceverà le bozze finali»³²⁸. Tuttavia, da quanto indicatomi anche da Fonfara, la continuazione di questa lettera denuncia già l'ampiezza del lavoro sul Cardinale, di cui Jaspers si era dimostrato consapevole nel corso dell'estate di quell'anno. «Se prendo

³²⁶ *D.G.Phil.*, 47.

³²⁷ *Ivi.*, 48.

³²⁸ Mia trad. v. *Appendice*.

in considerazione la mole di questo lavoro, di certo dovrò decidere se Nicolò Cusano dovrà essere escluso a causa di quest'ultima»³²⁹.

Ai fini della presente ricerca, in cui la sempre più evidente presenza della teoresi cusana funge da prova dell'*escalation* filosofica del pensare jaspersiano, le dichiarazioni a seguire meritano una particolare attenzione: «Sono molto affezionato a questo filosofo che studio da decenni e sul quale sono in possesso di un ampio materiale. Se non ci dovesse essere spazio a sufficienza, temo che dovrò rinunciare ad esso. Il resto del manoscritto sarà di sicuro portato a termine, secondo i miei calcoli, se non mi ammalo nel frattempo»³³⁰. Lo stesso anche per quanto riguarda la lettera del 31 agosto 1956 (75.9102/14): «Studio Cusano da decenni. Lo amo molto e lo considero alquanto importante»³³¹.

Nei suoi appunti di ricerca ancora inediti, «Auszüge aus der Jaspers'schen Korrespondenz mit dem Piper-Verlag über das Cusanus-Kapitel aus *Die großen Philosophen*, Bd. I.», Fonfara sottolinea l'importanza di questa lettera poiché in essa, per la prima volta, Jaspers esplicita due problemi legati ad una possibile inclusione di questo testo nel volume complessivo de *I Grandi filosofi*: il primo è l'ampiezza del lavoro sul Cardinale, il secondo le tempistiche editoriali imposte da Piper:

«In uno sguardo complessivo sui nomi degli autori del primo volume, che lei ha in mano, il nome di Cusano sfortunatamente dovrà essere escluso. Il testo altrimenti sarebbe troppo ampio. La preparazione di tutti i materiali, assieme alle parti del manoscritto, richiedono ancora da tre a quattro settimane. [...] Forse ci sarà un'altra occasione per scrivere su di lui»³³².

³²⁹ *Ibidem.*

³³⁰ *Ibidem.*

³³¹ *Ibidem.*

³³² *Ibidem.*

In questa preliminare ricerca sulle vicende editoriali inerenti il primo volume de *I grandi filosofi*, Fonfara mette in evidenza l'importanza della lettera datata il 27 dicembre 1962 in cui Jaspers avvisa l'editore Piper quanto segue: «Come può ben presupporre, sto lavorando sul secondo volume. Non permetterò che gli impegni impediscano questo lavoro [...] che richiede concentrazione» e aggiunge: «Attualmente scrivo su Cusano e vivo nel 15. secolo. Intendo introdurre questo filosofo, già pensato per il primo volume, nel secondo»³³³.

La giustificazione di questa intenzione, messa in evidenza anche da Fonfara, risulta essere del tutto pertinente alle particolarità della metafisica cusaniiana, vista come contemplazione attiva, inserita nelle dinamiche del concreto vivere nel mondo. Ricordo che l'intera seconda parte della presente tesi come compito ebbe precisamente questo specifico criterio adoperato da Jaspers per sottolineare la singolarità della metafisica del Cusa in un più ampio contesto della sua profondità speculativa mirata a comprendere la necessità del Fondamento per un adeguato filosofare nell'ottica dell'istanza ontologica sempre più affermantesi in oldenbrughese nel corso della sua attività accademica. Nella continuazione di questa lettera si legge quanto segue:

«...l'unico grande filosofo attivo nella sua vita e nelle alte vette della politica, sotto sforzi indicibili e costanti delusioni, però a causa della grandezza della sua metafisica, in realtà senza alcuna disperazione, solo a volte l'impazienza, e sempre con un posto sicuro presso il monastero di Tegernsee, nel caso in cui volesse andare in pensione. Non lo fece mai, e morì in un contesto di complesse circostanze politiche durante il suo viaggio in Italia»³³⁴.

³³³ Come per tutte le altre traduzioni delle lettere qui analizzate, per l'originale tedesco si rimanda all'*Appendice*.

³³⁴ *Ibidem*.

La stessa opinione viene riconfermata quasi un anno dopo, nella lettera del 29.11.1963 a Piper, rilevata da Fonfara come significativa ai fini di un'ulteriore conferma di questa continuazione delle posizioni speculative e storico-critiche di Jaspers:

«Lui è l'unico grande filosofo che ha esercitato un'attività pratica nel corso della sua intera vita in forme di alta politica della Chiesa. Però, la sua vera grandezza è la sua metafisica [...] e secondo la mia opinione, il significato vero del suo vivere è relazionato al suo pensare e alle domande che egli ha, con ciò, posto»³³⁵.

In conformità con l'iniziale impostazione del lavoro e a causa di questa natura metafisica del filosofare cusano, Jaspers ritorna a sottolineare la necessità di reintrodurre il capitolo sul Cardinale tra i nomi degli altri grandi metafisici ivi elaborati. Nel corso dell'anno Jaspers aveva respinto il suggerimento di spostare la parte dedicata al Cusa nel secondo volume e ha rivalutato l'idea di mantenere lo schema originario del lavoro nella lettera del 13 novembre 1963. Nei suoi appunti ancora inediti, Fonfara perciò nota il giudizio positivo di Jaspers sulla soluzione adoperata nella prima traduzione statunitense di quest'opera, nella lettera 75.9108/14 (Jaspers a Piper):

«Lei può ricordare che l'edizione americana del primo volume de *I grandi filosofi* era divisa. Le prime tre parti erano apparse come un volume unico; mentre l'ultima parte, troppo breve per essere pubblicata in un tomo separato, è stata riportata entro i parametri accettabili con l'introduzione di Cusano che li appartiene. Ora mi chiedo come sarà risolta la questione, concerne il Cusa, nella lingua tedesca. Non sono incline ad accettare l'idea di includerlo nel secondo volume. [...] La questione è se lei vorrà pubblicarlo in una delle sue collane o anche separatamente. Si potrebbe pensare al 500esimo anniversario della sua morte, nel mese di agosto 1964. [...] Se lei è d'accordo, potrei inviarle una copia del manoscritto in poche settimane»³³⁶.

Fonfara sottolinea l'importanza del giudizio di Jaspers sulla qualità della traduzione statunitense del suo lavoro, ad opera di Ralph Manheim. Nella lettera

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ v. *Appendice*.

75.8781/1, datata 5 novembre 1959, questa traduzione è stata dall'oldenburghese definita come 'eccellente' (*vorzügliche Übersetzung*). Il 31 marzo 1964, con la lettera 75.9108/25, Jaspers perciò comunica a Piper la sua personale soddisfazione con la stesura finale della monografia su Cusano: «L'elaborazione del mio manoscritto sui grandi filosofi, così come ora su Cusano, è stata condotta senza fretta, ed si presenta come un lavoro corretto e decente»³³⁷.

La traduzione italiana del primo volume de *I grandi filosofi*, adoperata da Filippo Costa e pubblicata per i tipi della Longanesi, Milano 1973, segue la soluzione statunitense del problema e propone la sezione su Cusano all'interno di questo stesso volume. Da quanto si evince dalle lettere sopracitate ed analizzate, questa scelta risulta essere conforme all'originario desiderio dell'Autore, ripetuto più volte e diventato poi una prassi, senza ulteriori eccezioni. Dall'analisi della corrispondenza Jaspers-Piper si evince, dunque, quanto segue: i motivi dell'esclusione del capitolo dedicato a Cusano dalla pubblicazione del primo volume de *I grandi filosofi* non sono da intendere nell'accezione teoretica del loro significato e non rientrano nel merito dell'interpretazione filosofica ed esistenziale del Cardinale. Essi rimangono limitati alle sole vicende editoriali e dunque la riabilitazione del capitolo sul Cusa nel complesso di questa monumentale pubblicazione rispetta la natura speculativa di questo ampio e complesso lavoro di Jaspers.

³³⁷ *Ibidem*.

3.2.2. Il rilevamento della parte inedita presso *Deutsches Literaturs Archiv* (Marbach)

In occasione del mio soggiorno di ricerca presso *Deutsches Literaturs Archive* nel mese di maggio 2016, ho avuto modo di consultare i tre *Marbacher grüne Kästen*, contenenti, a loro volta, tre versioni (manoscritto, dattiloscritto con le correzioni e il *Korrektur-Exemplar*) del materiale di stesura della monografia *Nikolaus Cusanus*. Da quanto riferitomi da Georg Hartmann, incaricato alle attività riguardanti l'analisi dello sviluppo dei manoscritti di Jaspers (*Erschließung Manuskriptnachlass Karl Jaspers*), il materiale ivi presente non è stato ancora criticamente esaminato, bensì diviso ed archiviato in previsione di un'ulteriore analisi dello stesso all'interno del già menzionato progetto «Jaspers's 'Allgemeine Schriften'».

Nei primi due contenitori, classificati come n. 43 e n. 43/1, si trovano tutti i capitoli del testo su Cusano, mentre il terzo *Kasten* contiene tre mappe, ovvero fascicoli, comprendenti rispettivamente:

- I. un dattiloscritto dell'intero testo, assieme alle correzioni riportate per mano di Jaspers;
- II. parti rimanenti, scritte a mano (*Reste*): descrizione di alcune pagine del manoscritto (*Bezeichnung der Manuskriptseiten*), precedentemente omesse («Manuskriptseiten, die ausgeschaltet worden sind, da neu getipt»), assieme ad una parte dello stesso manoscritto e agli estratti di corrispondenza *Jaspers-Cusanus Gesellschaft*;
- III. la riproduzione di alcune lettere di cui gli originali si trovano comunque depositati presso il DLA Marbach, assieme alla *Cusanus-Vortrag*, radio-lezione tenuta da Jaspers su Cusano in data 10 agosto 1964 a Basilea.

Dall'analisi del dattiloscritto dell'intero testo (punto I), confrontato con l'effettiva pubblicazione del 1964, si evince una sostanziale conformità formale e contenutistica tra i due. Tuttavia, un'approfondito esame condotto sul materiale presente nei contenitori n. 43 e 43/1 ha rilevato un'importante dissonanza rispetto alla struttura finale dell'opera.

Il terzo fascicolo del primo *Kaste*, dal titolo *Der Glaube*, è composto da sei parti, in sintonia con la divisione definitiva del terzo capitolo della prima parte (*Erster Teil*) del testo pubblicato, pp. 58-77:

- Einleitung Cusanus Buch 58-61
- I. Was is Glaube? 61-63
- II. Offenbarungsglaube und philosophischer Glaube 63-67
- III. Speculative Gleichnis 67-70
- IV. Woher der Inhalt de Glaubens? 70-72
- V. Autorität und Ursprünglichkeit 72-76
- VI. Glaube und Gehorsam 76-77.

A queste parti si aggiunge anche l'abbozzo di una settima parte non presente nella versione definitiva del testo. Si tratta di complessive cinque pagine intitolate *Was für Cusanus Wahrheit ist?* che avrebbero dovuto precedere il quarto capitolo della prima parte «Die Wahrheit in der Mathematik»³³⁸, ma che non si ritrovano più nelle fasi successive della stesura del testo. La nota «*Nicht Buch*» riportata a mano sul foglio-copertina di questa parte omessa conferma l'esclusione futura di questo paragrafo inizialmente progettato a concludere il terzo capitolo della prima parte.

³³⁸ *Nik. Cus.*, 77-90.

I. Trascrizione del manoscritto

Le prime due pagine del testo rilevato presso il *DLA Marbach* risultano difficilmente leggibili (v. *Appendice III*) per via delle correzioni ivi riportate, congiunte ad una forma calligrafica molto complessa che ha reso alquanto difficoltoso il lavoro di decodificazione del manoscritto. Dal momento in cui non esiste una sua trascrizione dattilografica, come invece è stato il caso di ogni singola parte dell'opera presente nei *grüne Kästen* consultati, in seguito si riporta il risultato del lavoro condotto sull'originale tedesco.

7. Was für Cusanus Wahrheit ist?

- 1 In moderne Ausdrucksweise übersetzt unterscheidet
- 2 Cusanus *erstens* logische und empirische Wahrheit im Urteil, die
- 3 Richtigkeit, *zweitens* (der) existentiellen Wahrheit des
- 4 in der Lebenspraxis sich verwirklichenden Glaubens, *drittens* Wahrheit
- 5 als das absolute Sein in Gott.
- 6 Die absolute Wahrheit, das Substantielle selber,
- 7 ist nicht in unserer Erkenntnis- und Existenz-person
- 8 erreicht (?); doch (sie) beziehen sich auf sie. Sie ist
- 9 das Ziel und die ewige Ruhe unseres Erkennens und
- 10 unserer Existenz. Dieses Erkennen ist nicht bloß rational
- 11 und partikular, ist nicht bloß Werkzeug..
- 12 In ihm sind ohne Verwirrung mit und eng hinein verschlungen
- 13 Glaube und Liebe. Intellektuelle
- 14 Schau der Vernunft, Erkenntnis des Verstandes
- 15 praktischen Lebensvollzugs liegen in der einen einzigen gegliederten
- 16 Totalität der Cusanischen Harmonic.
- 17 Ein Glanz fällt von dieser Wahrheit im Ganzen auf jedes ihrer
- 18 Momente, auch auf die Richtigkeit des Urteils,
- 19 das als zeitlose Geltung noch einen Schein ewiger
- 20 Wahrheit trägt,
- 21 auch auf die sinnliche Schönheit,
- 22 auch auf den Kult vitaler Antriebe.
- 23 Was uns im Endlichen leer

24 und nichtig erscheinen kann, das ist, liebend und
25 glaubend gesehen, noch immer als Abbild des
26 Urbildes auch Abglanz. Nichts
27 wird im Stufenbau der Wahrheit isoliert. Der
28 Härte und Gewaltsamkeit des Besonderen
29 beraubt, wird alles als Widerschein ewiger
30 Wahrheit erkannt: Solches Erkennen
31 vollzieht sich durch ein hingebendes
32 Gefühl der Liebe im Blick auf die Wahrheit.
33 Es ist nicht im Gegensatz zu dem Machtgefühl,
34 das logisch in der Gutheit der Richtigkeit schon
35 im Besitz der Wahrheit sich meint und darüber
36 verfügt, oder das praktisch in den
37 undurchdrungenen sich auf sich allein richtenden
38 Antrieben
39 wirklich wird, die Wahrheit im Ganzen sprengend.
40 Die Gewalt schlägt ein, der Frieden wird
41 unmöglich, das Verderben der Selbstvernichtung
42 vollzieht sich.
43 Wo die Grenzen der Wahrheit dieses
44 in der Voraussicht des kommenden Ganzen selber
45 beschränkten Wahrheitsbildes liegen, werden wir
46 später vergegenwärtigen.

II. Traduzione

Che cosa è per Cusano la Verità?³³⁹

Secondo il lessico moderno, Cusano distingue in primo luogo la verità logico-empirica del giudizio e della giustizia; in secondo luogo, la verità esistenziale del credere che si concretizza nella prassi di vita, e, infine, la Verità come essere assoluto in Dio.

La Verità assoluta, il sostanziale stesso, non si raggiunge né nella nostra conoscenza né dalla nostra esistenza personale. Queste, però, fanno riferimento a questa Verità. In essa, sia la nostra conoscenza, che la nostra esistenza trovano l'eterna pace.

Questa conoscenza, però, non è puramente razionale né ancorata al particolare; essa non è un semplice strumento. In essa si intrecciano la fede e l'amore in un profondo legame, senza alcuna arbitrarietà del caso.

Visione della ragione e la conoscenza della mente pratica arrivano ad essere, in questo modo, poste in un'unica ed articolata armonia cusana. Uno splendore ricade da questa Verità, per intero, in ognuno dei suoi momenti, illuminando il giudizio che indica in sé questa stessa Verità atemporale.

Si illumina, così, anche l'eterna verità del bello e degli impulsi vitali. Ciò che a noi in definitiva può apparire vuoto e nullo, visto con fede ed amore, diventa un'immagine dell'origine e un suo riflesso. Nulla viene isolato dalla Verità stratificata.

Durezza e violenza si chiariscono nella loro solitudine, poiché tutto verrà riconosciuto come un rilucere dell'eterna Verità. Tale riconoscimento si compie mediante un sentimento di amore in vista della Verità.

Non è in contrasto col sentimento di potere chi nella logica della sua ingenuità si crede, pensando di essere nel giusto, di avere già in possesso la

³³⁹ Occorre specificare che la domanda posta in questi termini non risulta conforme ai presupposti teoretici di un autentico filosofare in vista del Principio primo di ogni particolare creato, perché il termine 'cosa' rimane sempre riferito ad una concettualizzazione conoscitiva dell'ente fondato e non dunque al Fondamento delle sue possibilità di esistere. La traduzione segue, comunque, l'originale in lingua tedesca. Questa sfumatura non è stata corretta da Jaspers probabilmente perché non più destinata alla pubblicazione.

Verità e disporre di essa; sono soltanto gli impenetrabili impulsi quelli che fanno esplodere la Verità nella sua interezza.

La violenza, invece, frange, la pace diventa impossibile, la rovina dell'autodistruzione si compie comunque. Illustreremo perciò, in seguito, dove sono i confini della Verità, di questa immagine autolimitata del Vero, in previsione del futuro.

III. Traduzione del dattiloscritto

In quale direzione bisogna agire nella condizione della comunicazione umana odierna e del suo comprendere, in questo fraintendimento dei rapporti e nella molteplicità dei poteri presenti nella prassi del collettivo manipolato? La distinzione dell'esoterico dall'*exoterico* dovrebbe condurre, forse, alla censura per far sì che solo l'esoterico resti nella forma desiderata dalle forze dominanti?

La censura conduce sempre alla repressione della verità, la divulgazione acritica, invece, al capovolgimento della verità. Ci saranno sempre coloro che faranno uso della censura; ma sono, invece, loro che devono essere censurati. Chi è che ha la forza di giudicare e chi è che possiede la facoltà intellettuale in grado di scegliere i giudicanti? In questo specifico caso, chi dovrebbe esercitare la censura sugli scritti di Cusano? La massa non istruita intende in modo errato, i superdotti non fraintendono meno. La censura dovrebbe, forse, essere praticata in modo tale che i destinatari non vengano a conoscenza dei fatti ed informazioni, compromettenti per le autorità?

Nella prassi la verità prospera laddove l'opinione pubblica è priva di barriere. La possibilità che tutti partecipino alla verità, in virtù dell'intelletto di ciascuno, permette all'insieme di avvicinarsi di più al vero. Una reciproca critica trasforma i fraintendimenti e opinioni contrastanti, spesso prive del senso di responsabilità nella confusione esistenziale del puro intelletto, in una comprensione del pensiero responsabile. Il dispiegarsi della ragione rende visibile ciò che appare come autentica verità. Altre vie, invece, inducono al declino della verità, mentre essa continua a nutrire la nostra unica speranza e offrire spazio ad un pensare libero ed originario.

La terribile punizione del dominio totale arriva laddove l'abuso prende il sopravvento in un perversimento del modo di pensare, e si arriva così alla minaccia della distruzione dell'essere umano, come lo è il caso delle armi atomiche.

IV. Esame del contenuto

Da quanto si evince dalla trascrizione e la conseguente traduzione delle prime due pagine del manoscritto intitolato *Was für Cusanus Wahrheit ist?*, la nozione di ‘Verità’ (*Wahrheit*) subisce qui una lettura filosofica ed esistenziale in forma di una sintesi analitica di questo concetto chiave del pensare cusano e in conformità con i presupposti teoretici ormai affermati nel 1964 come premesse speculative che portano ad una consistente affermazione dell'*Existenzphilosophie* come teoria metafisica sul reale esperenzialmente concreto. Per motivi di difficile lettura del manoscritto, nella trascrizione qui riportata sono stati aggiunti dei numeri ad ogni riga del testo per facilitare la comprensione dello stesso e la presentazione degli esiti interpretativi delle posizioni da Jaspers qui sostenute³⁴⁰.

Nella prima parte della prima pagina (1-5) Jaspers esplicita la necessità di affermare la validità della verità di ordine logico, laddove il riferimento al vero non assume connotazioni ontologiche poiché rimane limitato alla concretezza pratica dell'istanza empirica. L'inclusione della dimensione del finito in una prospettiva più ampia di carattere metafisico conferma ancora una volta il criterio adottato dall'oldenburghese e applicato nell'analisi della teoresi cusana, sull'inclusività del pratico che conduce al teoretico quale sua particolarità più significativa. Tuttavia, questa verità richiede un'integrazione (3-5) filosofica che porta ad una trasfigurazione speculativa del mondo in qualità di un suo riconoscimento come luogo del ‘credo’. La fede completa la dimensione del concreto in vista di un suo inverarsi nell'ottica del

³⁴⁰ v. I. *Trascrizione del manoscritto*

Fondamento. Le righe 6-8 sono perciò da intendere come proseguimento di questa affermazione della pertinenza dell'ontologico alle strutture specifiche dell'empirico 'Da', laddove l'autore scrive che la verità assoluta sostanzia la conoscenza e si rende, allo stesso tempo, irraggiungibile da essa nel percorso esistenziale del cosciente. Questa conoscenza non è dunque limitabile ad una razionalità corrispondentista del singolo orientarsi nel mondo (10-11) e non si può intendere come un semplice strumento (12) per la categorizzazione intellettuale del reale concreto. Un ordinato sussistere delle forze supraintellettive, quali l'amore e la fede (13), portano alla consapevolezza che qualifica il potere operante dell'intelletto in una visione razionale dell'intero sapienziale (14) che ingloba la conoscenza in una sintesi armonica del pensare la cui prova l'oldenburghese rintraccia nell'articolata e complessa teoresi cusana (15-16).

Giunta alla chiarezza dell'inevitabilità del Fondamento, la mente si illumina dallo splendore (*Glanz*, 17) in attimi singoli di coscienza (18) che rendono solida anche la validità dei giudizi logici di ordine ontico in una dinamica invertevole dell'intero e nell'economia della validità a-temporale dell'eternità sostanziale del bello (22). Queste forze, alle quali fa riferimento Jaspers nell'intenzione di tematizzare, senza esaurirlo, il contenuto trascendente che alimenta la sfera immanente del vivere esistenziale, preservano l'uomo da una visione vuota dell'esperire temporale, recuperato grazie alle spinte vitali della fede e dell'amore, nell'insieme omniabbracciante del Fondamento ontologico della rappresentazione concreta dell'origine (23-26).

Nella parte finale della riga 26 e nell'affermazione riportata da Jaspers nella riga successiva, si sottolinea perciò la gradualità del vero in cui nulla rimane isolato dal

potere comprensivo della Trascendenza. A partire dalla tesi, di cui l'inizio si rintraccia nel giudizio espresso nella riga 28, sull'assenza dell'amore e della fede sapiente che induce all'oblio dell'eterna co-appartenenza dell'esistente ad altro da sé, Jaspers progressivamente introduce la tematica sociale e più prettamente pratica della violenza vista come risultato della dimenticanza di questa originaria adesione al vero ontologicamente classificabile.

Il riferimento esplicito alla nozione del potere (33) testimonia la sostanziale speculatività dell'analisi jaspersiana per quanto concerne le condizioni immanenti del vivere esistenziale e temporalmente circoscritto del mondo. Chi crede di possedere la verità, chiarisce il Nostro sulle orme di Cusano, viola la differenza ontologica e con ciò spegne gli impulsi vitali di un vivere autentico (33-39). L'esito di una siffatta pretesa porta all'imposizione del vero corrispondentista a prescindere da un'attenta e speculativamente corretta riconsiderazione dell'ontico in vista dell'ontologico. Con ciò si creano dei presupposti concreti per un immediato esercizio della forza quale costrizione obbligante del pensiero. Per questo motivo, le due pagine qui presenti del manoscritto si concludono con un'introduzione ai temi trattati nella parte dattiloscritta del materiale rilevato presso il *DLA Marbach*, in cui Jaspers problematizza la libertà della comunicazione e la necessità della comprensione dell'altro da sé attraverso la critica di una presunta impossibilità della pacifica convivenza degli esistenti entro i confini del vero ontologicamente chiarificato (40-42). Nella parte conclusiva del manoscritto Jaspers esprime l'intenzione di illustrare in seguito (*werden wir später vergegenwärtigen*) tale problematica (43-45).

Le tre pagine rimanenti del dattiloscritto, combinate con gli interventi riportati a mano dallo stesso Jaspers e comunque più facilmente leggibili delle sopra analizzate due pagine, contengono un insieme di domande con le quali Jaspers prosegue il suo trattato sul Cardinale, ma che non trovano un diretto inserimento nell'opera effettivamente pubblicata. La repressione del libero pensiero è vista qui da Jaspers come capovolgimento della verità in forma di un forzato imporsi sul volere dell'altro. Le domande che l'oldenburghese pone riguardano, perciò, le condizioni che permettono di evitare questi esiti totalizzanti sulla libertà dell'altro da sé in tutte le sue forme e si riferiscono alla necessità di determinare i modi in cui risulta possibile un'opinione critica sulla presenza di coloro che sostengono di essere, loro stessi, in possesso del vero.

Nel mio soggiorno di studio presso il *DLA Marbach* e nella già menzionata e documentata collaborazione con il dott. Fonfara e dott. Hartmann nel mese di maggio 2016, questo problema è rimasto aperto. Tuttavia, dalla traduzione effettuata nei mesi successivi (luglio, agosto e settembre) e dunque nella fase finale della mia ricerca dottorale presso l'Università degli Studi di Perugia e l'Università di Zagabria, sono state analizzate tutte le singoli parti in cui la stesura della monografia su Cusano ha avuto luogo con il seguente risultato: le prime due pagine esistenti soltanto come manoscritto, accompagnate da altre tre pagine rilevate (30a – dattiloscritto; 30a e 30b manoscritto combinato), rappresentano un'introduzione al lavoro sul problema del vero, consistentemente elaborato nella parte successiva ed effettivamente pubblicata dal titolo *Verità nella matematica*. L'importanza del materiale consultato consiste in una chiara

denuncia delle intenzioni dell'Autore di trattare questa specifica nozione, alla quale egli, più di trent'anni prima, aveva già attribuito il ruolo del condizionamento sostanziale per un'adeguato esplicarsi del pensare ontologico con la pubblicazione del 1947, *Della Verità*. Anche se le affermazioni riportate in queste singole pagine, escluse dalla monografia finale, non sono state reinserite nel testo del '64, la validità delle tesi ivi sostenute non è stata messa in discussione dall'Autore in altri luoghi. Il testo qui analizzato rimane, dunque, da essere inteso nella seguente accezione del suo significato: si tratta di un lavoro preparatorio in una prospettiva sintetica delle posizioni jaspersiane sul *vero* inteso come concetto chiave della sua teoresi.

Conclusion

Nel presente lavoro di ricerca è stato analizzato un tentativo di attualizzazione dell'autentico pensiero ontologico esplicitosi nella speculazione storicamente e dottrinalmente cifrata di Nicolò Cusano. La sua ferma consapevolezza circa il concreto manifestarsi del Principio primo di ogni esistere temporalmente circoscritto, Jaspers ha tradotto in termini più vicini al lessico dell'uomo moderno: l'unicità del credere e del sapere si attesta in oldenburghese tramite la nozione di Omniabbracciante che rende possibili gli enti come condizione necessaria del loro percorso di autochiarificazione. In questo modo, la lettura di Jaspers arriva a riproporre l'autentica coscienza dell'infinito in un procedimento di decodificazione dell'originario contenuto metafisico del pensare cusano. L'ontologia del Cardinale risulta compatibile con il costante richiamo jaspersiano allo statuto ontologico di quella dimensione del reale che trascende ogni singolare saputo, la rilevanza della quale è stata da Jaspers promossa come fondamentale per un'adeguata comprensione dell'esistente sin dalla prima edizione della sua prima opera sistematica.

Nel presente lavoro è stata perciò dimostrata la progressiva *escalation* metafisica del pensare jaspersiano attraverso l'analisi delle sue prime tre opere sistematiche (*Psicopatologia generale*, *Psicologia delle visioni del mondo* e *Filosofia*) e dei suoi due progetti (*Logica filosofica* e *Storia universale della filosofia*), da egli stesso intesi come linee guida del suo futuro lavoro a partire dagli inizi degli anni trenta. La presenza dei riferimenti a Cusano, definito come 'grande metafisico che attinge all'origine del pensare', funge da indicatore di questa crescente dimostrazione dell'ontologico in

Jaspers. Dall'integrazione filosofica della conoscenza scientifica nella seconda edizione della *Psicologia delle visioni del mondo* (1922), la quantità dei riferimenti a Cusano cresce notevolmente nella trasformazione ontologica del concreto, presente nella quarta edizione della *Psicopatologia generale*, per arrivare ad essere uno degli essenziali punti di riferimento negli anni cinquanta e sessanta: prima con la pubblicazione della *Fede filosofica di fronte alla rivelazione* nel 1962, poi con la pubblicazione della monografia *Nikolaus Cusanus* due anni più tardi, nel 1964. All'aumento della complessità del profilo speculativo dell'*Existenzphilosophie*, corrisponde un proporzionale aumento delle citazioni su Cusano.

È stata, inoltre, esaminata la validità del principale criterio adoperato da Jaspers per la definizione di Cusano come grande metafisico che problematizza il vero nella sua accezione ontologica. La particolarità del caso 'Cusano' si è dimostrata valida per quanto concerne l'interconnessione della vita pratica e la meditazione metafisica nell'autochiarificazione esistenziale. A questa conclusione ha indotto l'analisi del suo agire pratico a partire dalla sua formazione accademica fino agli ultimi impegni politici del periodo di Bressanone. Ciò si evince anche dall'analisi, qui presentata, della corrispondenza Jaspers-Paper in cui il Nostro sottolinea l'importanza del pratico nella metafisica di Cusano, intesa come elemento che più lo distingue dagli altri metafisici puri Plotino, Spinoza, Anassimandro, Eraclito, Parmenide ed Anselmo. L'unico grande filosofo, dunque, che ha unito ad un'instancabile dedizione al servizio dei più alti impegni istituzionali, un costante esercizio dello spirito contemplativo, rivalorizzando in questo modo, anche con l'esempio del suo personale vivere esistenziale, la necessaria appartenenza dell'esistenza al mondo recuperato nella sua concretezza e finitezza.

Il richiamo alla necessità di un'autentica autochiarificazione dell'esistenza in vista del Fondamento primo di ogni pensare costituisce la più alta richiesta filosofica di Jaspers. In quest'ottica si inserisce il suo lavoro su Cusano, come testimonianza dell'effettiva possibilità di un'esistenza piena e realizzata del singolo cosciente. L'accettazione cusaniiana delle realtà del mondo e la sua prontezza ad agire in contesti di elevata complessità del concreto esperenziale, contribuiscono alla diversificazione della sua metafisica da qualsiasi forma di rifiuto della condizione ontica del reale. La rivalutazione positiva del finito divenne così la più piena consapevolezza dell'indefinibilità e dell'a-priorità del Fondamento, in conformità con i presupposti interpretativi della filosofia dell'esistenza.

Riassunti³⁴¹

³⁴¹ Sezione introdotta secondo le disposizioni dell'accordo di *co-tutela*: «La tesi sarà scritta in lingua italiana e un ampio riassunto in lingua inglese e in lingua croata», art.1 della Part. «Discussione della tesi».

Karl Jaspers reads Cusanus. Interpretative assumptions and theoretical results

The purpose of this work is to analyze the philosophical and existential interpretation of Nicholas of Cusa with the intent to contribute to the study of certain aspects of Karl Jaspers' speculative thought. He has always been opened to dialogue with the great historical metaphysics that reflected on the first principle of existence. The name that is largely different from the other 'great' metaphysicians who influenced the development of theoretical presuppositions of the philosophy of existence (Plotinus, Spinoza, Anaximander, Heraclitus, Parmenides and Anselm), is exactly the Cusa's one. According to Jaspers, his life was marked by the constant and mutual influence of the contemplative element and his constant commitment to some practical aspects of his service to the Catholic Church as an institution.

In the rich critical literature on Jaspers' work, there are only two papers focused on the impact of the presence of Cusa on the development of his philosophical points of view; the first one - R. Wisser, «Nikolaus Cusanus them 'lebendigen Spiegel der Philosophie von Karl Jaspers»³⁴², - was necessary immediately after the publication of the monograph K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus* (1964)³⁴³ that led to certain criticism on its chronological and philological character. Wisser defends the speculative nature of Jaspers' work emphasizing its basic intention – modernization of theoretical thinking of Cusa in accordance with the terms and hermeneutic way of modern understanding of

³⁴² In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, cit., pp. 528-540.

³⁴³ Piper Verlag, München; trad. it. «Cusano» ne *I grandi filosofi*, op. cit., pp. 845 – 1036., here quoted as *Nik.Cus.*

reality. «No one is that objective in front of the text that he is interested in, to become immune to the threat to be intellectually involved in its message or to begin to cultivate a certain sympathy for its author, beyond the necessary rigorous approach to the topic»³⁴⁴ - notes Wisser.

After more than four decades, another contribution to the exploration of the relationship Jaspers - Cusa was published: Bocken, I., «Der Kampf um Kommunikation. Karl Jaspers' existentielle Cusanus-Lektüre», (2005)³⁴⁵. The author accepts the Wisser's thesis on the a-polemic character of Jaspers' thought in order to develop an open and fruitful dialogue with the historical figure of Cusa, by 'understanding' (*Vergegenwärtigen*) and 'comprehending' (*Aneignen*)³⁴⁶ the metaphysical content of his work. The specificity of the Jaspers' interpretation can be understood as hermeneutical actualization of platonic and augustinian tradition in modern categories of thought. The absence of other critical literature on this thematic framework legitimized the intention to start the doctoral research on the impact of Cusa on speculative development of Jaspers' philosophy of existence, at the University of Perugia (Italy) and the University of Zagreb (Croatia), in Klignenthal (France) and Marbach (Germany).

An additional reason for this research was the fact that the presence of Cusa in Jaspers' work may be understood as an indicator of the metaphysical degree of his thought. The first part of this paper analyzes the progressive escalation of Jaspers'

³⁴⁴ R. WISSER, «Nikolaus Cusanus im 'lebendigen Spiegel' der Philosophie von Karl Jaspers», cit., p. 3.

³⁴⁵ In *Cusanus-Rezeption in der Philosophie der 20. Jahrhunderts*, K. REINHARDT (ed.), Regensburg, pp. 51-65.

³⁴⁶ *Ivi.*, 52.

ontology, starting from his first extremely scientific topics to his full openness to the ontological issues in his late production.

In this gradual stepping toward the metaphysical awareness of philosophical problems, and in the gradual acceptance of non-contaminated metaphysical expression (e.g., God, faith), Cusa was becoming increasingly present: starting from the second edition of *Psychologie der Weltanschauung* (1922) with its philosophical integration of the scientific content, through the metaphysical transfiguration of 'created' in the fourth edition of the *Allgemeine Psychopathologie* (1946), up to God as *non aliud* in *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962), followed by the publication of monograph on Cusanus, as separate part of *Die Grossen Philosophen*, 1957.

One of the most important thesis in the first part of this paper is the affirmation of the Jaspers' gradually opening to the ontological questions. This vision of the ontological profile development of the philosophy of existence explains the context that led to the interpretation of Cusa as the great metaphysician. Through the analysis of Jaspers' first three monumental works and after the examination of his later philosophical achievements, it was concluded that Jaspers had systematically worked on the questioning of the empirical objective level of thought for the proper historical manifestation of Transcendence understanding. Jaspers comprehended history as the modality through which the transcendent is concretized by the temporal categories of human perception.

The motives of Cusa's particular differentiation from other metaphysicians of his ontological profile was analyzed in the second part of this study. After examination of some biographical elements and his spiritual and contemplative activities, it became

evident that the result of this research was compatible with the original Jaspers' criteria: Cusanus constantly kept together the practical and the contemplative instance in every period of his life.

This fact in Jaspers' interpretation has been risen to the ontological level of manifestation of Being in the process of the maturing self-consciousness of existence in its temporal limits. It has been proved on basis of some idealistic elements of Jaspers' *Existenzphilosophie* and its platonian and augustinian characteristics in the second part of this work, in accordance with the organic structure of the Cardinal's thoughts.

The importance of this Jaspers' interpretation of some practical instances as significant biographical elements in his work on Von Kues is in his reevaluation of some philosophical aspects of human experience in order to indicate its ontological ulteriority. The highest philosophical Jaspers' request is an invitation to genuine test of existence in accordance with the First principle of thought. The work on Cusanus has to be understood as a memory of the effective possibility of leading a full and self-realized life. His acceptance of the world in its diversity and his willingness to act in the field of complex empirical complexity, contribute to the diversification of his metaphysics from eremitical rejection of the world in its concreteness.

The third part of this paper consists of German transcript, then the Italian translation and detailed theoretical analysis of five unpublished manuscript pages of the monograph *Nik. Cus.*, consulted in *Deutsches Literaturs Archive* in Marbach. These materials were analyzed during my stay in Germany in collaboration with dr. sc. Dirk Fonfara. The photocopies of these five pages are included in the «Appendix» (*Appendice*) of this work, and their importance is in the clear

demonstration of Jaspers' intention to present the problem of 'truth' in very synthetic way. In fact, Jaspers had already recognized the decisive role of the concept of 'Truth' (*Wirklichkeit*) for the consistent expression of ontological thought, with his publication *Von der Wahrheit*. One of the important contributions of this paper is the clarification of the motives that led to the exclusion of these five pages from the final version of the text.

These separated materials are preparatory and synthetic notes on the problem of 'truth', understood by Jaspers as the central concept of authentic speculative thought. A detailed examination of correspondence Jaspers-Piper is also added here in order to find the reasons of the separate publication of the monograph on Cusanus in 1964. The conclusion is the following: the decision to postpone the publication of this part of *Die grossen Philosophen*, dedicated to Cusanus and to exclude it from the first German edition of this work was motivated by the external elements, related to its publishing history.

Karl Jaspers i Nikola Kuzanski. Interpretacijske pretpostavke i spekulativni izvodi

Tema priloženog rada je analiza filozofijsko-egzistencijalne interpretacije života i djela Nikole Kuzanskog s namjerom da se pridonese istraživanju određenih aspekata spekulativne misli Karla Jaspersa u njegovoj otvorenosti na dijalog s velikim i u povijesti prisutnim metafizikama koje su za predmet imale promišljanje Prvog načela svakog pojedinačnog bivstvovanja. Ime koje se u najvećoj mjeri razlikuje od ostalih - po Jaspersovu rječniku - 'čistih' metafizičara čija su djela posebice utjecala na razvoj teoretskih postavki filozofije egzistencije (Plotin, Spinoza, Anaksimandar, Heraklit, Parmenid i Anselm), upravo je ono Kuzanskog čiji je život bio prožet, i dalje po Jaspersovu sudu, stalnim ukrštavanjem kontemplativnog elementa i konstantne predanosti praktičnom aspektu njegove službe Katoličkoj Crkvi kao instituciji.

U bogatoj literaturi o Jaspersovu djelu postoje tek dva rada o prisutnosti utjecaja Kuzanskog na razvoj njegovih filozofijskih stajališta; potreba se za prvim - R. Wisser, «Nikolaus Cusanus im 'lebendigen Spiegel' der Philosophie von Karl Jaspers»³⁴⁷ - ukazala nužnom odmah po publikaciji monografije K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus* (1964)³⁴⁸ koja je izazvala stanovite kritike usredotočene na činjenicu da se djelo ne predstavlja kronološki i filološki detaljno obrađenim temama. Wisser brani spekulativni karakter Jaspersova djela ističući njegovu osnovnu intenciju - osuvremenjivanje teoretske misli Kuzanskog u skladu s rječnikom i hermeneutičkim načinom

³⁴⁷ In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, cit., pp. 528-540.

³⁴⁸ Piper Verlag, München; trad. it. «Cusano» ne *I grandi filosofi*, op. cit., pp. 845 – 1036., ovdje citiran kao *Nik.Cus.*

razumijevanja modernoga čovjeka. «Nitko nije u tolikoj mjeri objektivan spram teksta koji ga zanima da bude imun na opasnost da se ponese njegovom porukom ili da započne gajiti spram njegova autora određenu simpatiju, izvan nužno rigorozna pristupa samoj temi»³⁴⁹ - zapaža Wisser.

Nakon više od četiri desetljeća, svjetlo je dana ugledao i još jedan doprinos istraživanju odnosa Jaspersa s kardinalovim filozofijskim pozicijama: Bocken, I., «Der Kampf um Kommunikation. Karl Jaspers' existentielle Cusanus-Lektüre», (2005)³⁵⁰. Autor ovog osvrta polazi od Wisserovog stajališta o a-polemičnosti Jaspersove filozofije u svrhu otvorena i plodonosna dijaloga s povijesnom figurom Kuzanskog, preko 'poimanja' (*Vergegenwärtigen*) i 'usvajanja' (*Aneignen*)³⁵¹ sadržaja njegova djela. Specifičnost se Jaspersove interpretacije i ovom prilikom objašnjava kao hermeneutička aktualizacija izvorno platoničko-augustinijanske tradicije po nama suvremenim kategorijama mislenog.

Nepostojanje druge kritičke literature ovog tematskog okvira legitimiralo je intenciju da se započne doktorsko istraživanje na temu utjecaja Kuzanskog na spekulativni razvoj Jaspersove filozofije egzistencije, sprovedeno potom u djelo na Sveučilištu u Perugi (Italija) i na Sveučilištu u Zagrebu s boravcima u Kligenthalu (Francuska) i Marbachu (Njemačka). Dodatni razlog istraživanja je i činjenica da prisutnost Kuzanskog u Jaspersovu djelu može biti shvaćena i kao indikator stupnja metafizičnosti njegove ontologije. Naime, u prvom se dijelu ovoga rada analizira

³⁴⁹ R. WISSER, «Nikolaus Cusanus im 'lebendigen Spiegel' der Philosophie von Karl Jaspers», cit., p. 3.

³⁵⁰ In *Cusanus-Rezeption in der Philosophie der 20. Jahrhunderts*, K. REINHARDT (ed.), Regensburg, pp. 51-65.

³⁵¹ *Ivi.*, 52.

progresivna eskalacija Jaspersove ontologije, od prvih djela izrazito znanstvene tematike do potpune otvorenosti ontološkim pitanjima u radoblju njegove kasne produkcije. U tom postupnom koračanju ka metafizičkoj svijesti o filozofijskim problemima, kao i u postupnom prihvaćanju znanstveno nekontaminirana metafizička izražaja (npr. Bog, vjera), Kuzanski postaje sve više prisutan: od drugog izdanja *Psychologie der Weltanschauungen* (1922) gdje dolazi do filozofske integracije znanstvena sadržaja, preko metafizičke trasfiguracije 'stvorenog' u četvrtom izdanju *Allgemeine Psychopathologie* (1946), pa sve do Boga kao *non aliud* u *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962), nakon čega je slijedila i objava monografije o Kuzanskom, kao izdvojeni dio *Velikih filozofa* iz 1957.

Postupno Jaspersovo otvaranje ontološkim pitanjima bitna je teza do čijeg se dokaza došlo u prvom dijelu ovoga rada. Takvo viđenje razvoja ontološka profila filozofije egzistencije razjašnjava i kontekst koji je doveo do isticanja Kuzanskog kao velikog metafizičara. Preko analize njegovih prvih triju monumentalnih djela, te preko ispita njegovih kasnijih filozofskih dostignuća, konstatirano je da je Jaspers sustavno radio na problematiziranju empirijski objektivnog stupnja misli u svrhu adekvatnog poimanja povijesne manifestacije Trascendencije. Povijest je, dakle, u Jaspersa shvaćena kao modalitet preko kojega se transcencija konkretizira po vremenskim kategorijama njene percepcije.

Kriterij po kojemu se Kuzanski po Jaspersu posebice razlikuje od ostalih metafizičara njegova ontološkog profila preispitan je u drugom dijelu ovog istraživanja. Nakon analize biografskih elemenata i aktivnosti kontemplativne prirode u njegovu životu, utvrdila se je podudarnost ovog Jaspersova zapažanja sa zaključkom iznesenim i

u ovom radu: Kuzanski je konstantno držao čvrstom poveznicu između praktične i teoretske instance svoga života. Ta se činjenica u Jaspersovoj interpretaciji uzdiže do ontološke razine promišljanja Bitka u procesu autorazjašnjavanja egzistencije u njezinom vremenski ograničavajućem bivstvovanju. Dokazano je to uočavanjem idealističkih elemenata Jaspersove filozofije augustinijanskih korjena u drugom dijelu ovoga rada, u skladu s organskom strukturom Kardinalove misli.

Važnost ovakvoga Jaspersova viđenja praktične instance biografskih elemenata Von Kuesa jest revalorizacija svršenog iskustva u vidu beskonačnog kojem ono teži. Poziv na nužnost autentična samorazjašnjavanja egzistencije u sinergiji s Prvim temeljem misli kao takve, najviši je filozofijski Jaspersov zahtjev. U takav se kontekst smješta njegovo djelo o Kuzanskom, kao sjećanje na efektivnu mogućnost življenja ispunjenog i samorealiziranog života. Prihvatanje svijeta u njegovim raznim vidovima i spremnost na djelovanje u području izrazito kompleksne iskustvene složenosti, doprinose diversifikaciji njegove metafizike od hermitskih zahtjeva za odbacivanjem svijeta u njegovoj konkretnosti. Pozitivno vrednovanje svršene instance stvarnog postala je, na taj način, svjest o a-priornosti ontološkog Temelja egzistiranja, u skladu s općenitim interpretacijskim pretpostavkama *Existenzphilosophie*.

Treći dio ovoga rada sastoji se od njemačkog prijepisa, zatim talijanskog prijevoda i detaljne teorijske analize pet pronađenih i neizdanih stranica rukopisa i daktilopisa monografije iz 1964, do kojih sam došao prilikom boravka pri *Deutsches Literaturs Archiv* u Marbachu u suradnji s dr. sc. Dirkom Fonfarom. Fotokopija tih pet stranica nalazi se u dodatku (*Appendice*) ovoga rada, a bitna je zbog Jaspersove namjere, koja iz njih proizlazi, da sintetički problematizira problem 'istine'.

Razjašnjavanje razloga zbog kojih je došlo do izdvajanja ovih pet stranica iz konačne verzije teksta, jedan je od bitnih doprinosa ovoga rada. Važnost ovoga materijala je u jasnom ukazivanju na Jaspersovu namjeru da sintetizira razradu pojma istine kao rezultat dugog bavljenja njegovim značenjem, a kojem je i on sam pridodao odlučujuću ulogu za dosljedno izražavanje ontološke misli, i to publikacijom *Von der Wahrheit*. Ispravnost tezi iznesenih u ovom izvdojenom materijalu ne postavlja se u pitanje ni nakon usporedbe istih s općenito izraženim Jaspersovim filozofijskim pozicijama. Radi se o pripremnim radnjama i sintetičkom prikazu pojma 'istine', shvaćenom kao centralni koncept autentične spekulativne misli. Taj isti rezultira detaljno iznesenim u prvom sljedećem odlomku, ali i na drugim, u ovom radu detaljno prezentiranim mjestima. Tome se ovdje pridodaje i detaljni ispit korespondencije Jaspers-Piper preko koje se dolazi do odgovora na pitanje o zasebnoj publikaciji monografije o Kuzanskom 1964. godine. Zaključak je sljedeći: odluka da se dio *Velikih filozofa* posvećen Kuzanskom iz 1957. godine isključi iz prvog njemačkog izdanja tog djela motivirana je isključivo izdavačkim, a ne filozofijskim motivima.

Bibliografia

1. Nicolò Cusano

1.1. Primaria

Nicolai de Cusa, *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis, ad codicum fidem edita, Hamburgi, in aedibus felicis meiner,

I: *De docta ignorantia*, 1977.; trad. it. *La docta ignoranza*, G. FEDERICI VESCOVINI, (ed.), Città Nuova, Roma 2011; trad. eng. «On Learned Ignorance», in *Selected Spiritual Writings*, L. H. BOND (ed.), Paulist Press, Mahwah 1997, pp. 85-206.;

II: *Apologia doctae ignorantiae*, 2007;

III: *De coniecturis*, 1972.; trad. it. condotta su *Philosophisch-theologische Schriften*, L. GABRIEL (ed.), Vienna, 1966, II, pp. I-210,

IV: *De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*, 1959;

V: *Idiota de sapientia – de mente*, 1983;

VI: *De visione Dei*, 2000;

XI.I: *De Beryllo*, 1988;

XI.II: *Dialogus de possest*, 1973;

XII: *De venatione sapientiae, De apice theoriae*, 1982; «La caccia della sapienza», in *Opere filosofiche*, op. cit., pp. 929 – 1015.;

XIV: *De concordantia catholica*, 1963.; *Nicholas of Cusa: The Catholic Concordance*, P. E. SIGMUND (ed.), Cambridge University Press, 1996;

XVI (0, I, II, III, IV): *Sermones I* (1430-1441), 1991;

XVII (0, I, II, III, IV, V, VI): *Sermones II* (1443-1452), 2009;

XVIII (0, I, II, III, IV, V): *Sermones III* (1452-1455), 2007;

XIX (0, I, II, III, IV, V, VI, VII): *Sermones IV* (1455-1463), 2008;

XX: *Scripta mathematica*, 2010.

Il volume Nicolò Cusano, *Opere filosofiche*, G. FEDERICI-VESCOVINI (ed.), contiene la maggior parte delle traduzioni degli scritti di Cusano in lingua italiana: *De docta ignorantia*; *De coniecturis*; *De Deo abscondito*; *De quaerendo deum*; *De*

filiatione dei; De dato patris luminum; De genesi; Apologia doctae ignorantiae; Idiota de sapientia; Idiota de mente; Idiota de staticis experimentis; De visione dei; De theologicis complementis; De beryllo; De aequalitate; De principio; De possest; De non aliud; De ludo globi; De venatione sapientiae; Compendium; De apice theoriae. Altri scritti in *Opere religiose di Nicolò, Cusano*, P. GAIA (ed.), UTET, Torino 1971, 1993: *De concordantia catholica, De pace fidei e Cribratio Alkorani*, assieme ad altre traduzioni sopra indicate.

2.2. Critica

AA. VV., *Nicolò Cusano agli Inizi del Mondo Moderno*, Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano, Bressanone, 6-10 settembre 1964., Sansoni, Firenze 1970.;

ALBERTSON, D., «De docta ignorantia I-III. Über die belehrte Unwissenheit I-III», in *Handbuch. Nikolaus von Kues. Leben und Werk*, op. cit., pp. 142.-152.;

ALVAREZ-GOMEZ, A., *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, Verlag A. PUSTET, München-Salyburg, 1968.

BARTOŠ, M., «Cusanus and the Hussite Bishop M. Lupáč», in *Communio viatorum. A Theological Quarterly*, Ecumenical Institute of the Comenius Faculty of Protestant Theology, Prague, 5, 1, 1962, pp. 35-46.;

BATTAGLIA, F., *Metafisica, religione e politica nel pensiero di Nicolò da Cusa*, Bologna, 1965.;

BEIERWALTES, W., «*Visio absoluta*. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus», in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse, Jahrgang 1978, Abh. 1*, p. 5-33.

BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, 1. Auflage, Rheinisch -Westfaelische Akademie des Wissenschaften, Westdeutscher Verlag, 1977., Klostermann, Frankfurt, 1980.;

BIECHLER, J. E., *The religious Language of Nicholas of Cusa*, Scholars Press University o Montana, Missoula, Montana, 1975.;

BOCKEN, I., Der Kampf um Kommunikation. Karl Jaspers' existentielle Cusanus-Lektüre, in K. REINHARDT (ed.), *Cusanus-Rezeption in der Philosophie der 20. Jahrhunderts*, Regensburg, 2005, pp. 51-65.;

BOND., H. L., «Nicholas of Cusa and the Reconstruction of Theology: The Centrality of Christology In The Coincidence of Opposites», in *Medieval Christian Tradition: Essays in Honor of Ray. C. Petry*, G. H. SHRIVER (ed.), Duke University Press, Durham 1974.;

BOND., H. L., «Nicholas of Cusa from Constantinople to 'Learned Ignorance'. The Historical Matrix for the Formation of the 'De docta ignorantia'», in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, G. CHRISTIANSON, T. M. IZBICKI (eds.), *Studies in the History of Christian Thought* 71, Leiden 1996, pp. 135-163.;

BONETTI, A., «Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nicolaus von Kues», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 11 (1975), p. 62-79.

BONETTI, A., *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Paideia, Brescia 1973.;

- BOYLE, M. O'R., «Cusanus at sea. The Topicality of Illuminative Discourse», in *Journal of Religion*, 71, 1991, pp. 180-191.
- BRIENT, E., «Meister Eckhart's Influence on Nicholas of Cusa: a Survey of the Literature», in J. Hackett (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-London 2013, pp. 553-584.
- BROSCH, M., EULER, W. A., GISSLER, A., RANFF, V., (eds.), *Handbuch. Nikolaus von Kues. Leben und Werk*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2014., abbrev. *Hand.Kues*
- BRUENTRUP, A., «Köennen und Sein. Der Zusammenhang der Spaetschriften des Nikolaus von Kues», in *Epimeleia. Beitrage zur Philosophie*, Anton Pustet, Munich, 1973. vol 23, pg. 63-102.
- BUFO, G., *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude*, Paris, 1964.
- CARAMELLA, S., «Il problema del simbolismo logico nell'umanesimo di Cusano», in *Archivio di Filosofia*, 2/3, 1958, pg. 155-159.;
- CARAMELLA, S., «Il problema di una logica trascendente nell'ultima fase del pensiero di Nicola Cusano», in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze, 1970, pp. 367-73.;
- CARAMELLA, S., *Unità ideale e coincidenza reale degli opposti nel pensiero di Nicolò Cusano* in *Nicolò da Cusa*, G. FLORES D'ARCAIS (ed.), *Nicolò da Cusa*, Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, Sansoni, Firenze 1962., pg. 17-28.;
- CARLYLE, R. W., A. J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, Edinburgh-London 1950.,
- CATÀ, C., «*Deus Sive potentia*. Il radicale ripensamento di Dio nel concetto di "posse" di Nicola Cusano», in *Atti del Convegno Dio Natura Mondo*, Macerata, 2005.;
- CATÀ, C., «Perspicere Deum. Nicholas of Cusa and the European Art of Fifteenth Century», in *Viator*, 39, 1, 2008.;
- CATÀ, C., «Unum Infinitum. Nicola Cusano una tradizione neoplatonica abscondita», in *A caccia dell'infinito: l'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, op. cit., pp. 211-250
- CATÀ, C., *La Croce e l'Inconcepibile. Il pensiero di Nicola Cusano tra filosofia e predicazione*, Eum – edizioni dell'Università di Macerata, Macerata, 2008.
- CHRISTIANSON, G., «Cardinal Cesarini and Cusa's Concordantia», in *Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age*, H. L. BOND (ed.), Ashgate, Farnham 2011, pp. 129-142;
- CHRISTIANSON, G., «Cusanus, Cesarini and the Crisis of Conciliarism», in *Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa*, I. BOCKEN (ed.), Brill, Leiden 2004, pp. 91-103;
- COLOMER, E., «Nikolaus von Kues und Heimeric van den Velde», in *Mitteilungen und*

- Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, IV, 1964, pp. 198-213.;
- DANGELMEYR, S., *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Verlag A. Hain, Meisenheim a. G. 1969.;
- DE GANDILLAC, M., «Das Problem der Völkerverständigung nach den theologischen Grundsätzen und praktischen Vorschlägen des Kardinals Nikolaus von Kues», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, IV, 1964, pg. 278-295.;
- DE GUZMAN MIROY, J., *Tracing Nicholas of Cusa's Early Development. The Relationship between 'De concordantia catholica' and 'De docta ignorantia'*, Peeters, Louvain 2009.;
- DECORTE, J., «Medieval Philosophy as a 'Second Voyage'. The case of Anselm of Canterbury and of Nicholas of Cusa», in *Mediaevalia Textos Empror Estudios* 7-8, 1995, pp. 127-151.;
- DUPRÉ, W., «Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (1978), pg. 68- 87.;
- EULER, W. A., «Die frühen Jahre des Nikolaus von Kues», in *Hand.Kues*, pp. 32-39.;
- FEDERICI VESCOVINI, G., *Il pensiero di Nicola Cusano*, UTET, 1998.;
- FEDERICI-VESCOVINI, G., «La teologia di Nicola Cusano», in *Storia della teologia*, vol. IV, Età della Rinascita, Casale Monferrato, 1996, p. 166-199.;
- FEDERICI-VESCOVINI, G., *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Aracne, 2010.;
- FEDERICI-VESCOVINI, G., *La «Dotta ignoranza» di Cusano e san Bonaventura*, in *Doctor Seraphicus*, 40-41 (1993), p. 49-68.;
- FEDERICI-VESCOVINI, G., *Temi ermetico-neoplatonici della Dotta ignoranza di Cusano*, in P. PRINI (ed.), *Il neoplatonismo del Rinascimento* (Atti del Convegno), Roma, 1993, p. 117-133.;
- FIGGIS, J.N., *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625*, Harper & Row, New York 1960.;
- FLASCH, K., *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, E. J. Brill, Leiden, 1973.;
- FLASCH, K., *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*, Philip Reclam jun., Stuttgart 2004.; trad. it. *Niccolò Cusano nel suo tempo*, T. CAVALLO (ed.), ETS, Pisa 2005.;
- FLASCH, K., *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, 2008.;
- FRÄNTZKI, E., *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Verlag A. Hain, Meisenheim a. G. 1972.;
- GADAMER, H. G., *Nikolaus von Kues in modernen Denken in Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze, Sansoni, 1970.;
- GIACON, C., «Il "possest" del cusano e le dottrine aristotelico-tomiste dell'atto e potenza

- e dell'essenza ed esistenza», Firenze, Sansoni, 1970., pg. 375-384 in Aa.Vv. *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, pp. 375-384.;
- HAUBST, R., «Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der "Mauer der Koinzidenz"», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Mainz, 1989, v. 18.;
- HAUBST, R., «Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, IV, 1964, pp. 257-277.;
- HAUBST, R., «Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des "Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 1, 1961, pp. 17-51.
- HAUBST, R., *Das Bild des Einen und Dreieichen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Paulinus Verlag, Trier, 1952.;
- HAUBST, R., *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg i. B. 1956.;
- HEMPEL, E., *Nikolaus von Kues in seinen Beziehungen zur bildenden Kunst*, Berlin, 1953.
- HENKE, N., *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre bei Nikolaus von Kues*, Münster, 1969.
- HEROLD, N., *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster i. W. 1975.;
- HIRSCHBERGER, J., «Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 11, 1975, pp. 39- 61.;
- HOPKINS, J., *Nicolas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, The A. J. Banning Press, Minneapolis, 1983.
- JURASCHEK, F., *Das Rätsel in Dürers Gottesschau. Die Holzschnittapokalypse und Niolaus von Cues*, Salzburg, 1955.
- KOCH, J. *Die "ars coniecturalis" des Nikolaus von Kues*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln-Opladen, 1956.;
- KOCH, J., «Der Sinn des zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues de coniecturis», in *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze 1962,
- KOCH, J., *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Springer, Colonia-Opladen 1956.;
- KOYRÉ, A., *From a Closed World to an Infinite Universe*, Harper, New York, 1958.;
- KREMER, K., «Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolas von Kues», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Mainz, 1986, v. 17, pp. 188-219.;
- LASKI, H., «Political Theory in the Later Middle Ages», in *Cambridge Medieval*

- History*, vol VII, Cambridge University Press, Cambridge, 1936.,
- LEINKAUF, T., *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, vol. XV, Aschendorf Verlag, Münster 2006.;
- MANNO, P., *Il problema di Dio in Nicolò Cusano*, San Germano, Cassino - Frosinone 1986.;
- MEUTHEN, E. «Cesarini-Studien II. Der "Tractatus Juliani apostate magis perniciosius et plus furiosus"», in *Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch*, H. KELLER, W. PARAVICINI, W. SCHIEDER (eds.), Walter de Gruyter, Tübingen 2001;
- MEUTHEN, E., «Ein "deutscher" Freundeskreis an der römischen Kurie in der Mitte des 15. Jahrhunderts: Von Cesarini bis zu den Piccolomini», in *Synodus. Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte. Festschrift für Walter Brandmüller*, R. Bäumer, E. K. Chrysos, J. Grohe, E. Meuthen, K. Schnith (eds.), Paderborn 1997 pp. 487-541.;
- MEUTHEN, E., «Eine bisher unerkannte Stellungnahme Cesarinis (Anfang Novembre 1436) zur Papstgewalt», in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 62, 1982, pp. 143-179.;
- MEUTHEN, E., *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie*. 7. Auflage, Aschendorff, Münster 1992, trad. eng. *Nicholas of Cusa. A Sketch for a Biography*, D. CROWNER, G. CHRISTIANSON (eds.), The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2010.;
- MOSCHINI, M., «'Idiozia' e sapienza in Cusano» in *Quaderni di Filosofia*, Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero, Napoli, 1990.;
- MOSCHINI, M., «Nicola Cusano e lo "spirito eckhartiano"», in *Niccolò Cusano. L'uomo, i libri, l'opera.*, Atti del LII Convegno storico internazionale, Todi, 11-14 ottobre 2015, Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo, Accademia Tudertina, Spoleto 2016, pp. 507-536.;
- MOSCHINI, M., *Cusano nel tempo. Letture ed interpretazioni*, Armando Editore, Roma 2000.;
- MOSCHINI, M., *Il principio e la figura. Ontologia e dialettica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Carabba, Editore Lanciano, 2008.;
- MOSCHINI, M., *Niccolò Cusano. Dalla problematica della Docta ignorantia alla tematica del principio*, tesi di dottorato;
- MÜLLER, T., *Der junge Cusanus. Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*. Aschendorff, Münster 2013.;
- NARDELLI, D., «Il "De coniecturis" nell'epistemologia di Nicolò Cusano», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari*, XXV-XXVI, 1982-83, pp. 323-371.;
- OIDE, S., *Über die Grundlagen der cusanischen Konjekturelehre*, MFCG, 8, 1970, pp. 147-178.

- PÄTZOLD, D., *Einheit und Andersheit: die Bedeutung kategorialer Neubildungen in der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Köln, 1981.
- PIAIA, G. (ed.), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Antenore, 2000.;
- PÖPPEL, K. G., *Die docta ignorantia del Nikolaus Cusanus als Bildungsprinzip*, Freiburg i.B., 1956.
- POSCH, A., *Die 'Concordantia Catholica' des Nikolaus von Cusa*, Paderborn 1930.;
- REDING, M., *Die Aktualität des Nikolaus Kusanus in seinen Grundgedanken*, Berlin, 1964.;
- RICATTI, C., «Eriugena e Cusano: due concezioni del mondo come esplicazione della natura intellettuale», in *Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino*, I, 1976-1977, pg. 85-161.;
- ROTTA, P., *Il Cardinale Niccolò di Cusa: la vita ed il pensiero*, Vita e pensiero, Milano 1942.;
- RUSSO, A., «L'attività del cardinale Giuliano Cesarini nel Concilio di Basilea», in *Rivista di letteratura e di storia ecclesiastica*, 4, 1972.;
- SABINE, G., *A History of Political Theory*, George Harrap and Co., New York 1961.;
- SANTINELLO, G., «L'uomo 'ad imaginem et similitudinem' nel Cusano», in *Doctor Seraphicus*, XXXVII, 1990, p. 85- 98.;
- SANTINELLO, G., *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, 2008.;
- SANTINELLO, G., *Niccolò Cusano agli Inizi del Mondo Moderno*, Firenze, 1970.;
- SANTINELLO, G., *Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, 1958.;
- SANTINELLO, G., *Studi sull'umanesimo europeo. Cusano e Petrarca. Lefèvre, Erasmo, Colet, Moro*, Antenore, 2000.;
- SCHNEIDER, G., «Vom Sinn der Menschwerdung bei Nikolaus Cusanus und Teilhard de Chardin», in *Acta Teilhardiana*, IX, München, 1972, pg. 30-60.;
- SCHNEIDER, G., *Die "kosmische" Grösse Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit*, Münster, 1979.;
- SCHNEIDER, G., *Gott das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster i. W. 1970.;
- SCHULTZ, R., *Die 'Concordantia Catholica' des Nikolaus von Cusa*, Meisenheim am Glan 1948.;
- SCHULZE, W., *Zahl. Proportion. Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster i. W., 1978.;
- SCHÜBLER, W., «Šifra kao jezik transcendencije. Je li Karl Jaspers 'negativni teolog'», in D. TOLVAJČIĆ, B. PEŠIĆ (eds.), *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*, Hrvatsko društvo Karl Jaspers, Zagreb 2013, pp. 81-101.;

- SCHWARZ, W., *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Kues*, E. J. Brill, Leiden, Paesi Bassi, 1970.;
- SEIDLMAYER M., «*Una religio in rituum varietate*». Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues», in *Archiv für Kulturgeschichte*, XXXVI, 1954, pg. 145-207.;
- SENGER, H. G., «Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)», Aschendorff, 1971.;
- SIGMUND, P. E., «Cusanus' Concordantia: A Re- interpretation», in *Political Studies*, 10, 1962, pp. 180-197
- SIGMUND, P. E., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1963;
- STALLMACH, J., «Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum motiv der Docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13, 1978), pp. 147-159.;
- STALLMACH, J., «Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in *De coniecturis* und *De quaerendo Deum*», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 11 (1975), . 86-116.;
- STALLMACH, J., «Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, I, 1961, pp. 52-75.;
- STALLMACH, J., «Der 'Zusammenfall der Gegensätze' und der unendliche Gott», in K. JACOBI (ed.), *Nikolaus von Kues*, p. 56-73.;
- STALLMACH, J., *Sein und Können-selbst bei Nikolaus von Kues in Parusia. Festgabe fuer Johannes Hirsberger*, Minerva, Frankfurt, 1965.;
- TIERNEY, B., *Church law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Variorum, London 1979.;
- TIERNEY, B., *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1955;
- TIERNEY, B., *Great Issues in Western Civilization*, D. Kagan, L. P. Williams (co-ed.), Random House, New York, 1967.;
- TIERNEY, B., *Medieval Poor Law. A Sketch of Canonical Theory and Its Application in England*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1959.;
- TIERNEY, B., *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum, Aldershot 1997.;
- TRAVAGLINI, C., «Metaproblematicità dell'essere nel pensiero di Nicolò Cusano», in *Studia Patavina*, XXXI, 1984, pg. 93-113.;
- VAN VELTHOVEN, T., *Gottesschan und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre del Nikolaus von Kues*, E. J. Brill, Leiden, 1977.;

- VANSTEENBERGHE, E., *Le cardinal Nicolas de Cues*, Minerva, Paris 1920.;
- VON BREDOW, G., «Der Gedanke der Singularitas in der Alterphilosophie des Nikolaus von Kues», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 4, 1964, p. 375-383.
- VON BREDOW, G., «Der spielende Philosoph. Betrachtungen zu Nikolaus von Kues 'de possesset'», in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, XXXII, 1956, pg. 108-115.;
- WATANABE, M., *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to his De concordantia catholica*, Libraire Droz, Geneva 1963.;
- WATTS, P., *Nicolaus Cusanus, A Fifteenth Century Vision of Man*, vol. XXX, Studies in the History of Christian Thought, Leiden, Paesi Bassi, 1982.;
- WILPERT, P., «Das Problem der *coincidentia oppositorum* in der Philosophie des Nikolaus von Kues» in *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden- Käl'n, 1953, p. 39-55.;
- WYLLER, E.A., «Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus Unendlichkeitsidee», in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 15 (1982), p. 104-120.

2. Karl Jaspers

2. 1. Primaria

Allgemeine Psychopathologie, Springer, Heidelberg-Berlin, 1913., 1959.⁷;
Psicopatologia generale, R. PRIORI (ed.), Il Pensiero Scientifico, Roma 1965;

Psychologie der Weltanschauungen, Springer, Berlin 1919., 1971⁶; trad. it., *Psicologia delle visioni del mondo*, V. Loriga (ed.), Astrolabio, Roma 1950;

Max Weber. Gedächtnisrede, Mohr, Tübingen 1921; trad. it. *La mia filosofia*, R. DE ROSA (ed.), op. cit., pp. 89-101.;

Philosophie I. Philosophische Weltorientierung, Springer, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1956; trad. it. *Orientazione filosofica nel mondo*, U. GALIMBERTI (ed.), Mursia, Milano 1977.;

«Einleitung in die Philosophie», in *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, op. cit., pp. 1-58; trad. it. «Introduzione alla filosofia» in *Metafisica*, op. cit., pp. 13-83;

Philosophie II. Existenzerhellung, Springer, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1956.; trad. it. *Chiarificazione dell'esistenza*, U. GALIMBERTI (ed.), Mursia, Milano 1978.;

Philosophie III. Metaphysik, Springer, Berlin – Göttingen – Heidelberg, 1956.; trad. it. *Metafisica*, U. GALIMBERTI (ed.), Mursia, Milano 1972.;

Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, gehalten auf Einladung der Universität Gröningen, Wolters, Gröningen 1935., 1965.; trad. it: le prime quattro lezioni in K. JASPERS, *Ragione e esistenza*, E. PACI (ed.), Bocca, Milano 1942 e in ivi., A. LAMACCHIA (ed.), Marietti, Torino 1971, mentre la quinta in K. JASPERS, *La filosofia dell'esistenza*, A. BANFI, O. ABATE (eds.), Bompiani, Milano 1940.

Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Walter De Gruyter, Berlin 1936., 1974⁴; trad. it. in K. JASPERS, *La mia filosofia*, R. DE ROSA (ed.), Torino, Einaudi 1946, pp. 49-88; *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, L. RUSTICHELLI (ed.), Mursia, Milano 1996.

Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937, Walter De Gruyter, Berlin 1938.; trad. it., *La filosofia dell'esistenza*, O. ABATE (ed.), Bompiani, Milano 1940; *La filosofia dell'esistenza*, G. PENZO (ed.), Laterza, Roma-Bari 1995.

«La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale» in *Logos*, XXIV, 3, 1941, p. 227

– 260.; in *La mia filosofia*, R. DE ROSA (ed.), Torino, Einaudi 1946, pp. 1-40., «Über meine Philosophie», in *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft*, M. BORMUTH (ed.) 2, 2015, pp. 33-57.

Nietzsche und das Christentum, Seifert, Hameln 1946; Piper, München 1963; trad. it., *Nietzsche e il cristianesimo*, M. DELLO PREITE (ed.), Ecumenica, Bari, 1978.

Die Schuldfrage, Schneider, Heidelberg 1946; Piper, München 1965; trad. it., *La colpa della Germania*, R. DE ROSA (ed.), ESI, Napoli 1947, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, A. PINOTTI (ed.), Cortina, Milano 1996.

Von der Wahrheit, Piper, München 1947., trad. it. *Della Verità*, D. D'ANGELO (ed.), Bompiani, Milano 2015.;

Von der Wahrheit, Piper, München 1958.; trad. it. (parziale) *Sulla Verità*, U. GALIMBERTI (ed.) , La Scuola, Brescia 1970.; *Del tragico*, I. A. CHIUSANO (ed.), Il Saggiatore, Milano 1959.; *Esistenza e autorità*, C. Amadio (ed.) Japadre, L'Aquila 1977.; *Il linguaggio. Sul tragico*, D. Di CESARE (ed.), Guida, Napoli 1993.;

Vom Ursprung und Ziel des Geschichte, Artemis, Zürich 1949., Piper, München 1963; trad. it., *Origine e senso della storia*, A. GUADAGNIN (ed.), Comunità, Milano 1965.;

Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit, Piper, München 1950; trad. it., *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, G. SACCOMANO (ed.), Sansoni, Milano 1970.;

Einführung in die Philosophie, Artemis, Zurigo 1950., Piper, München 1953; trad. it., *Introduzione alla filosofia*, P. CHIODI (ed.), Longanesi, Milano 1959.;

«Was ist Existentialismus?», in *Schweizer Illustrierte Zeitung*, 40, n. XVIII, 1951, pp. 15-26, *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Piper, München 1968.

Die Frage der Entmythologisierung, Piper, München 1954; trad. it., *La questione della demitizzazione*, R. CELADA BALLANTI, Morcelliana, Brescia 1995.

«Philosophical Autobiography» in *The Philosophy of Karl Jaspers*, Tudor, New York 1957, pp. 5-94.; «Philosophische Autobiographie», in Karl Jaspers, P.A. SCHLIPP (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1957, pp. 1-80; Piper, München 1977; K. JASPERS, *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, Piper, München 1958, *Philosophische Aufsätze*, Fischer-Bücherei, Frankfurt a.M.-Hamburg 1967 e in K. JASPERS, H. ARENDT, *Mitverantwortlich. Ein philosophisch-politisches Lesebuch*, Mohn, Gütersloh 1968, trad. it. *Autobiografia filosofica*, E. POCAR (ed.), Morano, Napoli 1969.;

Die grossen Philosophen, Piper, München 1957.; trad. it. *I grandi filosofi*, F. COSTA (ed.), Longanesi, Milano 1973.;

Einführung in die Philosophie, Piper, München 1961; trad. it. *Introduzione alla filosofia*, P. CHIODI (ed.), Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.;

Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutschen Politik, Piper, München 1960; trad. it. *La Germania tra libertà e riunificazione*, A. SPINELLI (ed.), Comunità, Milano 1961.;

Der philosophische Glaube, Piper, München 1963; trad. it., *La fede filosofica*, a cura di U. GALIMBERTI, Marietti, Torino 1973.;

Gesammelte Schriften zur Psychopathologie, Springer, Berlin 1963; trad. it. parz. (pp. 314-328; 413-420) in K. JASPERS, *Scritti psicopatologici*, S. ACHELLA, A. DONISE (eds.), Guida, Napoli 2004.

Nikolaus Cusanus, Piper, München 1964; trad. it. «Cusano» in *I grandi filosofi*, op. cit., pp. 845 – 1036.

Kleine Schule des Philosophischen Denkens, Piper, München 1965; trad. it. *Piccola scuola del pensiero filosofico*, C. MAINOLDI (ed.), SE, Milano 2006.

Chiffren der Transzendenz, Piper, München 1970.; trad. it. *Cifre della Trascendenza*, G. PENZO (ed.), Marietti, Torino 1974.

Nachlaß zur Philosophischen Logik, H. SANER, M. HÄNGGI (eds.), Piper, München 1991.

2. 2. Critica

Indico, innanzitutto, il seguente studio sulla bibliografia di Karl Jaspers, per la sua sistematicità ed esaustività (entro l'anno della pubblicazione dello stesso): FIORILLO. C., «Bibliografia di Karl Jaspers» in *Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia, 5, 2003 [inserito il 4 gennaio 2002, il 1° settembre 2004], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>, ISSN 1128-5478. Inoltre, per evitare delle ripetizioni di alcune opere più citate, qui si propone la seguente forma abbreviata: *Phil.KJ* - SCHILPP, P.A., (ed.), *The philosophy of Karl Jaspers*, Tudor, New York 1957.; *Phil.KJ₁* - SCHILPP, P.A., (ed.), *Karl Jaspers (Philosophen des 20. Jahrhunderts)*, Kohlhammer, Stuttgart 1957.; *WWPhil.* - L. H. ERLICH, R. WISSER (eds.), *Karl Jaspers. Philosophy on the Way to World Philosophy / Philosophie auf dem Weg zur 'Weltphilosophy'*, Königshausen & Neumann, Würzburg-Rodopi, Amsterdam 1993.; *Geg.Zuk.* - R. WISSER, L.H. EHRlich (eds.), *Karl Jaspers' Philosophie: Gegenwartigkeit und Zukunft. Rooted in the Present, Paradigm for the Future*, Dokumentation der 4. Internationalen Karl-Jaspers-Konferenz in Bosten, 1998.

ACHELLA, S., «Karl Jaspers in Italien vor und nach 1945. Zur Geschichte von Über meine Philosophie», in *Offener Horizont*. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft", cit., pp. 58-65.;

ARENDT, H., *Was ist Existenzphilosophie?*, in *Ibidem, Sechs Essays*, L. Schneider, Heidelberg 1948, pp. 48-80; trad. it., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, S. MALETTA (ed.), Jaca Book, Milano 1995, pp. 45-79.;

BASSLER, W., *Psychiatrie des Elends oder Das Elend der Psychiatrie. Karl Jaspers und sein Beitrag zur Methodenfrage in der klinischen Psychologie und Psychopathologie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1990.

BIASUTTI, F., *Scienza, religione, fede filosofica: Jaspers interprete di Spinoza*,

- Morcelliana, Brescia 1983.;
- BOLLNOW, O. F., *Existenzphilosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1949.;
- Existenzphilosophie und Pädagogik: Versuch über un stetige Formen der Erziehung*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1965.;
- BÖVERSEN, F., (ed.), *Philosophie der Politik. Ein Symposium zum 100. Geburtstag von Karl Jaspers (Wuppertal 1983)*, Gesamthochschule, Wuppertal 1984.;
- BREA, G., *Wahrheit in Kommunikation. Zum Ursprung der Existenzphilosophie bei Karl Jaspers*, Ergon, Würzburg 2004.;
- CANTILLO, G., *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari, 2001.;
- CHOI, Y.-S., *Philosophieren als Glaubensüberzeugung. Untersuchungen zum philosophischen Glauben bei Karl Jaspers und Plotin*, dissertazione, Würzburg 1992.;
- CHUNG, Y.-D., *Karl Jaspers und Laotse. Parallelen zwischen den Begriffen Transzendenz und Tao*, in *Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, Graz-Innsbruck, 11, 1998.;
- DE ROSA, R., «Existenzphilosophie Richtungen in der modernen Psychopathologie», in *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, Piper, München 1953.;
- DRESCHER, W., *Erinnerungen an Karl Jaspers in Heidelberg*, Anton Hain Verlag, Meisenheim am Glan 1975.;
- FAHRENBACH, H., *Existenzphilosophie und Ethik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970.;
- FAHRENBACH, H., *Thomas Räber: das Dasein in der «Philosophie» von Karl Jaspers (eine Untersuchung im Hinblick auf die Einheit und Realität der Welt im existentiellen Denken)*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1957.;
- FEITH, R.E., *Psychologismus und Transzendentalismus bei Karl Jaspers*, K. Baumann, Bern 1945.;
- FUKUI, K., «Das Wesen des Buddhismus und Jaspers' Philosophie», in *WWPhil.*, pp. 227-231.;
- GÄBLER, B., «Die Grundzüge der Psychopathologie von Karl Jaspers», in *Karl Jaspers (1883-1969). Eine marxistisch-leninistische Auseinandersetzung mit Jaspers' philosophischem, politischem und medizinischem Werk [Arbeitstagung der Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie der Martin-Luther-Universität Halle am 24. Februar]*, H.-M. GERLACH, R. MOCEK (eds.), Abt. Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität, Halle (Saale)-Wittenberg 1984.;
- GELDHOF, J., *Revelation, reason and reality. Theological encounters with Jaspers, Schelling and Baader*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley 2007.;
- GERLACH, H.-M., «Tod als Daseinserschließung oder Grenzsituation? Die Todesauffassung bei Heidegger und Jaspers - ein Vergleich», in *Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, 6, 1993.;

- GLATZEL, W., «Die Psychopathologie in der Kritik», in *SymBH*, pp. 161-178.;
- HAMERSMA, A. G., *Lezen van Cijferschrift. De Metafysika van Karl Jaspers*. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1978.;
- HEIMANN, H., «Der Einfluss Karl Jaspers' auf die Psychopathologie», in *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie*, CXX, 1, 1950., pp. 1-20.;
- HERSCH, J., «L'écriture chiffrée, fonction de l'historicité», in *Sit.Phil.*, pp. 157-251.;
- HESSEN, J., *Existenzphilosophie: Grundlinien einer Philosophie des menschlichen Daseins*, H. von Chamier, Essen 1947.;
- HOLL, A., *Signum und Chiffer. Eine religionsphilosophische Konfrontation Augustins mit Jaspers*, in «Revue des études Augustiniennes», 12, 1966, pp. 157-182.;
- HOMMEL, C. U., *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, Editio Academica, EVZ-Verlag, Zürich 1968.;
- ITO, Y., *Zur Möglichkeit des Philosophierens aus selbständigem Ursprung bei Karl Jaspers*, diss., Basel, 1989.;
- JANKE, W., *Existenzphilosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1982;
- JANZARIK, W., (ed.), *Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft*, Enke, Stuttgart 1979.;
- KIEL, A., *Philosophische Seelenlehren als Leitfaden für die Psychologie. Ein Beitrag zur Anthropologie von Karl Jaspers*, Hartung-Gorre, Konstanz 1991.;
- KNAUSS, G., «The concept of *Encompassing* in K. Jaspers' Philosophy», in *Phil.KJ*, pp. 141-175.;
- KNAUSS, G., *Chiffre - Erscheinung - Existenz*, in *Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, 13, 2000.;
- KOLLE, K., *Karl Jaspers als Psychopathologe*, in *Phil.KJ*, pp. 436-464.;
- KRANZLIN, G., *Existenzphilosophie und Panhumanismus*, A. Hain, Meisenheim am Glam 1950.;
- KUNZ, H., «Recensione a K. Jaspers. *Allgemeine Psychopathologie*», in H. SANER, H. ARENDT (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München 1973, pp. 17-21.;
- LEE, W., «Karl Jaspers und das Weltproblem des interreligiösen Dialogs», in *WWPhil.*, pp. 191-196.;
- LEFEBRE, L.B., «Die Psychologie von Karl Jaspers», in *Phil.KJ*, pp. 465-492.;
- LEO, G., *Existenzphilosophie: Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre. Dialog der Positionen*, Herold, Wien, 1968.;
- LOTZ, J. B., *Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers*, in «Scholastik», 15, 1940, pp. 39-56.;

- MANASSE, E. M., «Karl Jaspers und der Ursprung des Philosophierens», in *Merkur*, XXII, 121, 1958, pp. 278-284.;
- MARUF, M., «Jaspers and Iqbal on Self, Freedom and Communication», in *WWPhil.*, pp. 211-219.;
- MARZANO, S., «Comunicazione mondiale, kantismo e frattura dell'essere in Karl Jaspers. Una 'terza via' fra Occidente e Oriente?», in *WWPhil.*, pp. 197-204.;
- MASUBUCHI, Y., «Jaspers und Nishida. Eine Theorie des 'Topos' in der Lehre von der Kommunikation», in *WWPhil.*, pp. 233-240.;
- MERLIO, G., (ed.), *Jaspers, témoin de son temps. La situation spirituelle à la fin de la République de Weimar*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1986.;
- MICSEY, K., *Versuch einer strukturpsychologischen Typologie der Religiosität auf Grund einer Synthese zwischen den typologischen Systemen von Ernst Kretschmer, Karl Jaspers und Ludwig Ferdinand Clauss*, Dissert., Wien 1953.
- Müller, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg 1964.; *Existenzphilosophie: von der metaphysik zur metahistorik*, K. Alber, Freiburg, München 1986.;
- PANYADEEP, S., «Ich und Nicht-Ich bei Jaspers und im Buddhismus», in *WWPhil.*, pp. 221-226.;
- PAUL, J.-M. «De la psychopathologie à la philosophie: La notion de personnalité dans l'œuvre de Jaspers», in *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'œuvre de Karl Jaspers*, Presses univ. de Nancy, Nancy 1986.;
- PEŠIĆ, B., TOLVAJČIĆ, D., (eds.), *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*, Hrvatsko društvo 'Karl Jaspers', Zagreb 2013.
- PFEIFFER, H., *Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'*, Paulinus, Trier 1975.;
- PFEIFFER, J., *Existenzphilosophie: eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Felix Meiner, Leipzig, Hamburg 1949., Berlin 1966.;
- PRESAS, M. A., «Kantischer Ursprung und existentielles Ziel der Philosophie Jaspers», in *Akt. Des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz*, W. De Gruyter, Berlin-NewYork 1974, pp. 782-788.;
- RÄBER, T., *Das Dasein in der «Philosophie» von Karl Jaspers. Eine Untersuchung im Hinblick auf die Einheit und Realität der Welt im existentiellen Denken*, Francke, Bern 1955.;
- RAMAN, N. S. S., *Das Wesen der Chiffren bei Karl Jaspers*, Univ. Mainz, Mainz 1968.;
- RAUCHE, G., «The Paradox of 'Das Scheitern' as a World Formula», in *WWPhil.*, pp. 257-264.
- RAULET, G., «Die Chiffre im Spannungsfeld zwischen Transzendenz und Säkularisierung», in *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und*

- Philosophie*, D. HARTH (ed.), Metzler, Stuttgart 1989, pp. 21-42.
- REDING, M., *Die Existenzphilosophie: Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht*, L. Schwann, Düsseldorf 1949.
- RICHLI, U., *Transzendente Reflexion und sittliche Entscheidung. Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers*, H. Bouvier, Bonn 1967.;
- Rinofner-Kreidl, S., *Lebendiges Denken. Zu Idee und Wirklichkeitsgehalt einer dialektischen Phänomenologie in Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»*, in *Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, 10, 1997.
- ROSSI, P., «Max Weber und das Problem der Weltanschauung», in *Revue Internationale de Philosophie*, 192, 2, 1995.;
- SABLONE, G. M., «Man before God in the Philosophy of Karl Jaspers», in *Philosophy Today*, XI, 3, 1967.;
- SALAMUN, K., «Der Begriff der Daseinkommunikation bei Karl Jaspers», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 22, 1968., pp. 261-285.;
- SANER, H., «Weltphilosophie und Globalkultur im intrakulturellen Vergleich mit den Konzepten 'Weltmusik' und 'Weltkunst'», in *WWPhil.*, pp. 241-255.;
- SARIN, I., «Jaspers's Quest for Existential Communication», in *WWPhil.*, pp. 205-210.;
- SCHILPP, P.A., (ed.), *The philosophy of Karl Jaspers*, Tudor, New York 1957.;
- SCHULZ, R., «Die verschiedene Bedeutung von Paradoxien für den Ursprung der Erkenntnis bei Jaspers und Luhmann», in *Geg.Zuk.*, pp. 179-192.
- SCHWEITZER, A., BURI F., (EDS.), *Existenzphilosophie und Cristentum. Briefe 1935-1964.*, C. H. Beck, München 2000.;
- SEIBERT, T., *Existenzphilosophie*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1997.;
- TILLIETTE, X., «La foi philosophique et le langage des chiffres selon Karl Jaspers», in *L'existence de Dieu*, Casterman, Paris 1961.;
- TILLIETTE, X., «La lecture des chiffres. Interprétation (réflexions sur la métaphysique de Karl Jaspers)», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXV, 3, 1960., pp. 290-306;
- TILLIETTE, X., «Sinn, Werk und Grenze der Chiffrenlehre», in *Studia philosophica*, 20, 1960, pp. 115-131.;
- TILLIETTE, X., *Karl Jaspers: théorie de la vérité, métaphysique des chiffres, foi philosophique*, Aubier, Paris 1960.;
- TILLIETTE, X., *Karl Jaspers. Théorie de la vérité, métaphysique des chiffres, foi philosophique*, Aubier, Paris 1960.;
- V.D. WAL, G.A., *Jaspers und Spinoza, ein philosophisches Gespräch*, Leiden 1987.;
- VON HOFMANNSTHAL, H., *Ein Brief*, Gesammelte Werke, vol. VIII, Fischer, Frankfurt 1951.;

WALLRAFF, C.F., *Karl Jaspers: An Introduction to His Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2016.;

ZIMMERMANN, F., *Einführung in die Existenzphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

2. 3. Abbreviazioni dei riferimenti bibliografici

<i>A.Psych.</i>	<i>Allgemeine Psychopathologie</i> , Springer, Heidelberg-Berlin, 1959.; <i>Psicopatologia generale</i> , R. PRIORI (ed.), Il Pensiero Scientifico, Roma 1965.;
<i>C.d.T.</i>	<i>Chiffren der Transzendenz</i> , Piper, München 1970.; trad. it. <i>Cifre della Trascendenza</i> , G. PENZO (ed.), Marietti, Torino 1974.
<i>D.G.Phil.</i>	<i>Die grossen Philosophen</i> , Piper, München 1957.; trad. it. <i>I grandi filosofi</i> , F. COSTA (ed.), Longanesi, Milano 1973.
<i>D.Phil.G.</i>	<i>Der philosophische Glaube</i> , Piper, München 1963; trad. it., <i>La fede filosofica</i> , a cura di U. GALIMBERTI, Marietti, Torino 1973.
<i>E. Phil.</i>	<i>Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937</i> , Walter De Gruyter, Berlin 1938; trad. it., <i>La filosofia dell'esistenza</i> , G. PENZO (ed.), Laterza, Roma-Bari 1995.
<i>E.i.Phil.</i>	<i>Einführung in die Philosophie</i> , Piper, München 1961; trad. it. <i>Introduzione alla filosofia</i> , P. CHIODI (ed.), Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.;
<i>K.S.Phil.D.</i>	<i>Kleine Schule des Philosophischen Denkens</i> , Piper, München 1965; trad. it. <i>Piccola scuola del pensiero filosofico</i> , C. MAINOLDI (ed.), SE, Milano 2006.
<i>Nik.Cus.</i>	<i>Nikolaus Cusanus</i> , Piper, München 1964; trad. it. «Cusano» in <i>I grandi filosofi</i> , op. cit., pp. 845 – 1036.
<i>Phil.Aut.</i>	«Philosophical Autobiography» in <i>The Philosophy of Karl Jaspers</i> , Tudor, New York 1957, pp. 5-94., trad. it. qui adoperata sull'originale inglese.
<i>Phil. I</i>	<i>Philosophie I. Philosophische Weltorientierung</i> , Springer, Berlin – Gottingen - Heidelberg 1956; trad. it. <i>Orientazione filosofica nel mondo</i> , U. GALIMBERTI (ed.), Mursia, Milano 1977.;
<i>Phil. I_b</i>	«Einleitung in die Philosophie», in <i>Philosophie I. Philosophische Weltorientierung</i> , op. cit., pp. 1-58; trad. it. «Introduzione alla filosofia» in <i>Metafisica</i> , op. cit., pp. 13-83;
<i>Phil. II</i>	<i>Philosophie II. Existenzerhellung</i> , Springer, Berlin – Gottingen – Heidelberg 1956.; trad. it. <i>Chiarificazione dell'esistenza</i> , U. GALIMBERTI (ed.), Mursia, Milano 1978.;

- | | |
|-----------------------------|---|
| <i>Phil. III</i> | <i>Philosophie III. Metaphysik</i> , Springer, Berlin – Göttingen – Heidelberg, 1956.; trad. it. <i>Metafisica</i> , U. GALIMBERTI (ed.), Mursia, Milano 1972.; |
| <i>Ü.m.Phil.</i> | «Über meine Philosophie», in <i>Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft</i> , M. BORMUTH (ed.) 2, 2015, pp. 33-57.; <i>La mia filosofia</i> , R. DE ROSA (ed.), Torino, Einaudi 1946. pp. 1-40.; |
| <i>V.d.W.^{.47}</i> | <i>Von der Wahrheit</i> , Piper, München 1947., trad. it. <i>Della Verità</i> , D. D'ANGELO (ed.), Bompiani, Milano 2015.; |
| <i>V.d.W.^{.58}</i> | <i>Von der Wahrheit</i> , Piper, München 1958.; trad. it. (parziale) <i>Sulla Verità</i> , U. GALIMBERTI (ed.) , La Scuola, Brescia 1970.; |
| <i>V.Ur.G.</i> | <i>Vom Ursprung und Ziel des Geschichte</i> , Piper, München 1963; trad. it., <i>Origine e senso della storia</i> , A. GUADAGNIN (ed.), Comunità, Milano 1965. |

Appendice

I. *Der Spiegel*, 26/8/1964, n. 35, pg. 85

BÜCHERSPIEGEL

PROGRAMME

R. PIPER & CO. VERLAG, MÜNCHEN. Ein Frauenschicksal im „Dschungel aus Stein und Fleisch“ (so die Autorin) schildert **Gisela Frankenberg** in ihrem vom „Stern“ mit einem „Deutschen Erzählerpreis 1963“ ausgezeichneten Roman „New York 61. Straße“. Von **Iris Murdoch**, der englischen Gesellschaftsromancière und Oxford-Philosophiedozentin, wird der Roman „Flucht vor dem Zauberer“ veröffentlicht. Der englische Militärgeschichtler **Basil Collier** analysiert und kritisiert Weltpolitik

und Fehler der Demokratien. „Von Versailles bis Suez“ (Untertitel) in seinem Buch „Siege, die keine waren“ **Hannah Arendts** umstrittene Studie „Eichmann in Jerusalem“ wird mit einjähriger Verspätung und mit einer von der Autorin speziell für Deutschland geschriebenen Einleitung vorgelegt. Von **Stefan Kisielewski**, einem katholischen Publizisten und Parlamentsabgeordneten Polens, erscheint ein Band mit Betrachtungen und Glossen aus unorthodoxer Ost-Sicht: „An dieser Stelle Europas“

AUSWAHL



Karl Jaspers: „Nikolaus Cusanus“. Vom Richterstuhl seines „philosophischen Glaubens“ herab gutachtet der 81jährige Existenz-Denker über den Kardinal, Mathematiker und Philosophen aus Kues (1401 bis 1464). Jaspers feiert den Metaphysiker Cusanus, verwirft aber dessen „harmonische Seinsauffassung“ als „Grundverkehrtheit“, dem Kirchenpolitiker Cusanus bescheinigt er „inneres und äußeres Scheitern“ – Jaspers wie eh und je: „Die eigentlichen Menschen sind, die ... verantwortlichen Wagenden, die im Scheitern nicht entlarvt, sondern in ihrer Wahrheit erst recht sichtbar werden.“ (Piper; 272 Seiten; 22 Mark.)



Alejo Carpentier: „Explosion in der Kathedrale“. Auf dem um- und ungepflügten literarischen Feld der Französischen Revolution von 1789 entdeckte der 59jährige Castro-Kubaner Carpentier ein noch nicht erschöpftes Thema: den Export der Revolution zu Schiff und Geist in die karibische Randzone des damaligen französischen Empires. Carpentiers quasi sinnliche Gelehrsamkeit macht den tropisch üppigen, in traditionell-chronologischer Manier erzählten Historienroman vom Leben und von den Abenteuern des Seefahrers Victor Hugues unterhaltsam und informativ bis in den Nebensatz. (Insel; 384 Seiten; 22 Mark.)



Marguerite Duras: „Ganze Tage in den Bäumen“. Daß das Leben belämmert ist, fand die später berühmt gewordene „Hiroshima; mon amour“-Autorin schon in dieser 1954 geschriebenen Erzählung: Sie handelt von einer leichten Marcelle, einem mißratenen Jacques („Ganze Tage in den Bäumen, als gäbe es nichts weiter auf der Welt als das, als die Vögel“) und dessen wohlhabender Mutter. Eine Geschichte von familiärer Entfremdung, verschwommenem Weltschmerz und mißmutigem Sauerkraut-Verzehr, teilweise nicht ohne Komik, aber der Rest ist Weinen – „über das Los der Mutter“. (Suhrkamp; 84 Seiten; 3 Mark.)

BESTSELLER

BELLETRISTIK

1. **Carleton: Wenn die Mondwinde blühen.** Rowohlt; 18,50 Mark.
2. **West: In den Schuhen des Fischers.** Desch; 17,50 Mark.
3. **Miller: Wendekreis des Steinbocks.** Rowohlt; 25 Mark.
4. **Thurber: Lachen mit Thurber.** Rowohlt; 9,80 Mark.
5. **Bachmann: Gedichte – Erzählungen – Hörspiel – Essays.** Piper; 9,80 Mark.
6. **Graß: Hundejahre.** Luchterhand; 24,50 Mark.
7. **Weiss: Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats.** Suhrkamp; 3 Mark.
8. **Elsner: Die Riesenzwerge.** Rowohlt; 18,80 Mark.
9. **Lenz: Lehmanns Erzählungen.** Hoffmann und Campe; 6,80 Mark.
10. **McCarthy: Die Clique.** Droemer-Knaur; 20 Mark.

SACHBÜCHER

1. **Habe: Der Tod in Texas.** Desch; 9,80 Mark.
2. **Pörtner: Die Erben Roms.** Econ; 19,80 Mark.
3. **Kennedy: Zivilcourage.** Econ; 19,80 Mark.
4. **Slezak: Wann geht der nächste Schwan?** Piper; 18,50 Mark.
5. **Heuss: Erinnerungen 1905 bis 1933.** Wunderlich; 19,80 Mark.
6. **Havemann: Dialektik ohne Dogma?** Rowohlt; 2,20 Mark.
7. **Dönhoff / Leonhardt / Sommer: Reise in ein fernes Land.** Narren; 6,80 Mark.
8. **Friedenthal: Goethe – Sein Leben und seine Zeit.** Piper; 28 Mark.
9. **Tuchman: August 1914.** Scherz; 28 Mark.
10. **Fraenkel/Manvell: Der 20. Juli.** Ullstein; 14,80 Mark.

Im Auftrag des SPIEGEL wöchentlich ermittelt vom Institut für Demoskopie Allensbach (Badenseel)



SPIEGEL-Lesern ein Begriff durch den Aufsehen erregenden Teilabdruck „Daheim wenn das Laub fällt“

Barbara W. Tuchman

AUGUST 1914

„Eines der stärksten Bücher unserer Zeit“ William L. Shirer

„Ein glänzend gelungenes Geschichtsbild. Nirgendwo sonst sind die ersten vier Kriegswochen bis zur Marneschlacht mit solch umfassender Detailkenntnis und mit solch plastischem Stil beschrieben worden.“ Die Zeit

Scherz Verlag

592 Seiten / mit 12 Karten und 20 Abbildungen
Leinen 28,— DM



II. *Jaspers – Piper Korrespondenz*

R·PIPER & Co VERLAG

POSTSCHECK MÜNCHEN 5710 · SODDEUTSCHE BANK MÜNCHEN KTO. NR. 30170 · BAYER. HYPOTHEKEN- UND WECHSELBANK
MÜNCHEN FILIALE SCHWABING KTO. NR. LD 22900 · LANDESZENTRALBANK MÜNCHEN GIRO-KTO. 67166
13b MÜNCHEN 13 · GEORGENSTRASSE 4 · FERNRUF 31445 UND 32305

München 11. September 1956
KP/O

Herrn
Professor Dr. Karl Jaspers

Basel/Schweiz
Austr. 126

Lieber, sehr verehrter Herr Professor,

vom Urlaub zurückgekommen und erfrischt von den ganz unsensationellen Wochen in unserem Tiroler Dörfchen, fand ich mit grosser Freude Ihren Brief vom 31. August mit der Nachricht vor, dass wir Ende Oktober das Manuskript für den 1. Band der "Grossen Philosophen" erwarten dürfen. Ein grosser Tag steht in Aussicht. Die grossen Verlagstage sind für mich immer die, an denen entweder ein bedeutendes Manuskript eintrifft oder mir die Herstellung das erste fertige Exemplar eines wichtigen Werks auf den Schreibtisch legt.

Herr Lattmann, unser Werbe- und Presseleiter, schickte Ihnen vor ein paar Tagen ein Exemplar der kulturellen Monatsillustrierten "Das Schönste", in der Sie einen zweiseitigen Artikel über unseren Verlag finden. In dem Text, den ich noch vor dem Urlaub in Eile diktieren musste, erlaubte ich mir, schon ein wenig den Vorhang vor den "Grossen Philosophen" zu lüften. Diese Zeitschrift, finanziert durch die Sensationen der im selben Verlag erscheinenden zweitgrössten deutschen Illustrierten "Revue", erscheint zwar bisher nur in einer Auflage von 50 - 60 000 Ex.; erstaunlicherweise bin ich in den letzten Tagen aber häufig auf die Ankündigung Ihres Werks angesprochen worden. Übrigens haben meine Frau und ich, nachdem Sie ihr in Basel davon erzählten, Konstantin von Bayerns Reportagen gelesen. Seine Einleitung zu dem Beitrag über Sie ist ja von einer gewissen novellistisch-makabren Kühnheit, wordurch aber gewiss viele Leser das nachfolgende Sachliche in intensiverer Stimmung zu sich nehmen.
Dass Sie, entschuldigen Sie bitte die Abschweifung, auf Cusanus

aus Umfangsgründen verzichten mussten, ist für Sie in Ansehung des geistigen Zusammenhangs des Werks hoffentlich kein zu schmerzliches Opfer. Ich könnte mir eine Einzeldarstellung über diesen Denker, die Sie andeuten, gut denken.

Sie haben sich, verehrter Herr Professor, zu der Ihnen von Herrn Dr. Hansen am 10. August übersandten Satzprobe in 9^T nicht geäußert. So nehme ich an, dass der kleinere Schriftgrad auch für Sie nicht unbedingt überzeugend war. Die letzte Entscheidung über die Typographie - Satzspiegel, Grösse und Grad - treffen wir am besten, wenn wir den Umfang an Hand des Manuskripts genau überprüft haben. Es ist ja der Umfang der ausschlaggebende Faktor.

Die bewährte Hoffmann'sche Buchdruckerei Felix Kraus, Stuttgart, die seinerzeit unter noch sehr schwierigen äusseren Bedingungen Ihr Werk "Von der Wahrheit" zu gutem Gelingen geführt hat, verständigen wir jetzt schon, dass Ende Oktober/Anfang November die Satzarbeiten beginnen sollen und dass die entsprechende Arbeitskapazität bereit gestellt wird. Mit der Herstellung freue ich mich über den im Hinblick auf das Erscheinen im nächsten Jahr frühzeitigen Beginn der Drucklegung.

Wenn das Manuskript vorliegt, möchte ich mir erlauben, auf unsere schriftlichen und mündlichen Unterhaltungen über den Vertrag zurückzukommen. Sie hatten mich seinerzeit, lieber Herr Professor, gebeten, mit dem Vertragsschluss bis zum Vorliegen des Manuskripts zu warten. Es ist ja folgender Gedanke, der mich immer wieder beschäftigt: Wie kann der Preis des grossen Werks in einer möglichst günstigen Höhe angesetzt werden, so dass die "Grossen Philosophen" wirklich ein Buch auch für das geistig interessierte Publikum ist? Sie wiesen mit Recht darauf hin, dass unsere gegenseitigen Verträge bisher stets auf einer laufenden Beteiligung am Verkauf ohne Voraushonorierung einer Auflage basieren. Ihre wissenschaftlichen Verlage würden ganze Auflagen oder Auflagenteile mit festen Summen honorieren. Es scheinen sich hierbei Möglichkeiten zu ergeben, die günstig für die Bemessung des Ladenpreises sein können. Ich bitte Sie, einverstanden zu sein, dass ich diese Möglichkeit hinsichtlich der "Grossen Philoso-

phen" prüfe. In Basel erwähnten Sie, (wenn ich mich recht entsinne), Sie hätten für die letzte Neuauflage des Nietzsche-Buchs DM 1.800. - erhalten; hierbei kenne ich nicht die Auflagenhöhe; für die letzte Auflage der "Geistigen Situation der Zeit" hätten Sie für 10.000 Ex. DM 3.000. - erhalten. Der Ladenpreis des Bandes ist DM 4.80 - das Buch ist in Leinen erschienen - , so dass sich ein prozentuales Honorar pro Ex. von ein wenig über 6 % ergibt. Der Umfang ist 211 S. Es ist interessant, demgegenüber einen Blick auf die "Einführung in die Philosophie" zu werfen, die bei Honorierung von 10 % vom Ladenpreis in kartonierter Ausstattung DM 3.80/ ^{steigend auf 11 u. 12 1/2 %} kostet bei einem Umfang von 164 S. - ^{in Leinen DM 5.80.}

Unsere von Ihnen gutgeheissene Abmachung mit der FISCHER-BÜCHEREI über eine Lizenzausgabe Ihres Buchs "Der Philosophische Glaube" erfolgte nach einer längeren Besprechung mit dem Lektor der FISCHER-BÜCHEREI, der uns im Juli besuchte und dem ich den "Philosophischen Glauben" mit anderen Werken unseres Verlags vorgeschlagen hatte. Der verhältnismässig geringe Umfang des Buchs war mir bewusst. Er wurde aber offenbar als ausreichend empfunden. Vielleicht ist der Verlag ganz froh, nach dem verhältnismässig sehr umfangreichen Buch "Ursprung und Ziel der Geschichte" zum Ausgleich eine schmalere Schrift zu haben. Ich versprach und verspreche mir andererseits auch von dieser Lizenzausgabe eine sehr gute Auswirkung auf Ihr Gesamtwerk, insbesondere aber auch eine werbemässige Unterstützung für die "Grossen Philosophen". Zur Aufnahme des Gesamtverzeichnisses Ihrer Buchveröffentlichungen haben wir den Verlag verpflichtet. Wir bitten ihn jetzt ausserdem, uns, wenn es möglich ist, eine 2. Seite für eine Sonderanzeige für die "Grossen Philosophen" frei zu machen. - Wir haben ausserdem die Absatzentwicklung von "Ursprung und Ziel der Geschichte" seit Erscheinen der Fischer-Taschenbuch-Ausgabe geprüft. Der Absatz unserer Normalausgabe ist kaum negativ beeinflusst worden über die kontinuierliche "Abflachung" hinaus. Ich bin überzeugt, dass auch beim "Philosophischen Glauben" nur eine ziemlich geringe Beeinflussung des Verkaufs der Normalausgabe nach unten erfolgen wird, dass aber für die Dauer der Verkauf eher gefestigt werden wird. - Ich

überlege auch, ob wir vielleicht später, wenn die Fischer-
ausgabe von "Ursprung und Ziel der Geschichte" und auch unsere
jetzt laufende Auflage der Normalausgabe vergriffen sind, selbst
eine billigere Ausgabe des Werks zu einem mittleren Preis in
unserer "Einführungs"-Reihe herausbringen sollten. -

Herrn Hermann i.Fa. Storm-Verlag, Bremen, habe ich für die
Übernahme der Bestände Ihrer Veröffentlichungen "Vernunft
und Existenz", "Strindberg und Van Gogh" und "Max Weber"
einen Barbetrag von DM 1.400. - angeboten. Es wird wohl bald
Nachricht von Herrn Hermann kommen.

Bei unserem letzten Gespräch in Basel meinten Sie, dass eine
Neuausgabe von "Vernunft und Existenz" in der "Einführungs"-
Reihe nicht empfehlenswert sei, da diese Schrift an den Leser
wesentlich grössere Ansprüche stelle als die "Einführung in
die Philosophie". Die Frage möchte ich mir aber doch gern,
wenn Sie erlauben, noch einmal durch den Kopf gehen lassen. -
Mit grossem Interesse habe ich inzwischen "Strindberg und Van
Gogh" gelesen. Die Darstellung ist sehr fesselnd. Dem Buch
möchte ich gern, wenn wir es übernehmen, einen neuen Schutzum-
schlag mitgeben, damit es sich im äusseren Typus den anderen
Büchern angleicht.

Unter den wenigen Büchern diesmal, die mich in den Urlaub be-
gleiteten, war das Exemplar der Neuauflage Ihrer "Existenz-
philosophie", das Sie mir liebenswürdiger Weise schickten. Ein
Buch so recht zum konzentrierten Lesen und für mich nach Jahren
eine wichtige Wiederbegegnung. Sehr gefesselt hat mich Ihre, für
die Neuausgabe Ihrer "Philosophie" neu geschriebene Einleitung,
die Sie mir auch schickten und wofür ich Ihnen noch nachträglich
herzlich danken möchte. Ende Juli hatte ich kurz in Stuttgart
zu tun und sah dort in zwei grossen Buchhandlungen die "Philo-
sophie" wirkungsvoll ausgestellt. -

Nun steht wieder die Frankfurter Buchmesse vor der Tür. Sie wird
diesmal durch die noch gestiegene Teilnahme von ausländischen
Verlagen noch turbulenter, aber auch sehr wichtig sein. Während
bisher die ausländischen Verleger ihre Bücher zumeist nur in
Kollektivausstellungen der einzelnen Länder zeigten, beteiligen
sich heuer viele Verlage wie die deutschen mit individuellen
Ausstellungen; es werden auch viele Verleger persönlich kommen.

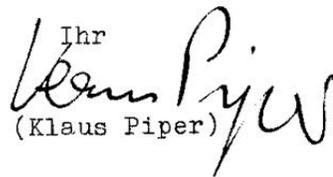
R. PIPER & CO. VERLAG

Zum Schreiben vom 11. September 56 Blatt 3

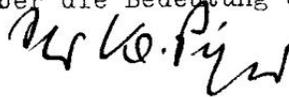
an Herrn Professor Dr. Karl Jaspers
Basel

Erstaunlicherweise hat sich Frankfurt zu einer Welt-Buchmesse entwickelt, wie es sie in dieser Weise noch nie gegeben hat (sogar Bücher aus Russland, China und Indien werden zu sehen sein).

Ich hoffe sehr, dass es Ihnen gesundheitlich gut geht.
Mit vielen herzlichen Grüßen, auch von meiner Frau und an Ihre liebe, verehrte Gattin, bin ich für heute

Ihr

(Klaus Piper)

PS: Da Sie sich, lieber Herr Professor, immer auch für Aspekte aus der "Welt", besonders auch der praktischen des Buchs, interessieren, erlaube ich mir, Ihnen in den nächsten Tagen den vom Buchhändler-Börsenverein zur diesjährigen Messe herausgegebenen Pressedienst zu übersenden, in dem ich einen kleinen Aufsatz über die Bedeutung der Messe für den Verleger schrieb.



R·PIPER & CO VERLAG

POSTSCHECK MÜNCHEN 5710 · DEUTSCHE BANK MÜNCHEN KTO. NR. 61304 · BAYERISCHE HYPOTHEKEN- UND WECHSEL-BANK
MÜNCHEN FILIALE SCHWABING KTO. NR. LD 22900 · LANDESZENTRALBANK MÜNCHEN GIRO-KTO. 67166
8 MÜNCHEN 13 · SCHLISSFACH 120 · GEORGENSTRASSE 4 · TELEFON 33 23 32 · 33 08 09

9. Juli 1963 KP/T

Herrn

Professor Dr. Karl J a s p e r s

B a s e l

Austr. 126

Lieber Herr Professor!

Ich danke Ihnen vielmals für Ihren Brief vom 25. Juni. Wir hatten in New York mehrfach willkommene Gelegenheit, Bekannten und Freunden von unseren Reise-Erlebnissen der letzten Monate - und dabei besonders von unserer Teilnahme an Ihrem 80. Geburtstag - zu erzählen. Ich absolvierte in New York (mit drei Tagen in Boston) ein sehr großes, ja wohl fast als enorm zu bezeichnendes Besuchsprogramm und erfüllte damit das, was ich mir vorgenommen hatte: auf dieser ersten Reise alle wichtigen amerikanischen Verlage und literarischen Agenturen (die in den USA eine bedeutende Rolle spielen) aufzusuchen. Dank der überwältigenden Gastfreundlichkeit der Amerikaner kam es dazu noch zu vielen Einladungen, die das Bild auch im Menschlichen noch vielseitig erweiterten und vertieften. Gleich zu Beginn hatte ich, für den nach der Ankunft erkrankten Dr. Witsch aus Köln, mit einer vorbereiteten englischen Ansprache eine offizielle deutsche Buchausstellung in der Columbia Universität zu eröffnen. In der zweiten Mai-Hälfte hielt ich im Goethe-House auf Einladung von Dr. Holthusen einen Vortrag über "Die Entwicklung des deutschen Verlagswesens seit 1945". Da der Vortrag, meiner Art entsprechend, persönlich gehalten war, hatte ich die Freude, besonders auch dem (sehr aufgeschlossenen) Publikum über meine verlegerische Beziehung zu Ihnen, lieber Herr Professor, etwas zu erzählen. Verschiedentlich, auch von einigen Buchhändlern, wurde ich nach dem II. Band der GROSSEN PHILOSOPHEN gefragt. Ich spürte es, welchen bedeutenden Klang bei gebildeten Amerikanern Ihr Name in den Vereinigten Staaten besitzt.

Das Register zur neuen Auflage Ihres Buches "Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung" habe ich gesehen. Es ist eine für jeden Leser wertvolle Bereicherung des Buchs. Wir haben den von Ihnen angeregten Sonderdruck des Registers für Besitzer der 1. Auflage überlegt. Einen solchen Sonderdruck als Broschüre beim Buchhandel regulär zu vertreiben, wäre schwierig, da die Buchhändler ein solches kleines Objekt nicht auf Lager nehmen würden. Wir wollen aber den Sonderdruck herstellen und den Buchhandel davon informieren, daß wir auf Wunsch, für einen anfragenden Besitzer der 1. Auflage, das Register gern zur Verfügung stellen. Wünschen Sie selbst für Ihre Zwecke einige Stücke des Sonderdrucks?

Was das EICHMANN-Buch von Hannah Arendt anbelangt, so ist die Sache genau so, wie Sie es annehmen und Herrn Professor Ernst, wenn er noch mal bei Ihnen anfragen sollte, antworten wollen: es war mit Hannah Arendt und hier im Verlag nie von einer für Deutschland geänderten Ausgabe die Rede; ich hatte in Basel mit Hannah Arendt nur über eine ganz bestimmte (für den Gedankengang des Buchs unwesentliche) Fortlassung gesprochen, mit der sie damals gleich einverstanden war. Wesentlich war ^{A.A.} die in dem Buch den deutschen Widerstand betreffende Passage, wo Hannah Arendt dem Sinn nach einmal sagte, daß er ausschließlich erst aktiv geworden sei, als der unvermeidliche Verlust des Krieges klar wurde. Bei dieser Stelle pflichtete Hannah Arendt meinem Wunsch bei, durch einen kleinen Zusatz exakt zu definieren, welche Gruppe von Personen sie unter "Widerstand" wirklich meinte. Dies war und ist mir wichtig, da es außerhalb der damals konspirativ tätigen Personen (wohl aber auch unter ihnen) ~~bekanntlich~~ sehr viele Menschen in Deutschland gegeben hat - insbesondere auch einfache schlichte Menschen in allen Bevölkerungskreisen - , die Hitler und den Nationalsozialismus von Anfang an als das, was sie waren, verabscheut haben. - Außerdem hat aber Hannah Arendt, wie sie mir sagte, den Vorabdrucks-

Text des "New Yorker", der allein den bisherigen Diskussionen und Vorwürfen zugrunde gelegen ist, in der amerikanischen Buchausgabe an verschiedenen Stellen durch Zusätze erweitert. In dieser Hinsicht also ist eine "Veränderung" Tatsache.

Der Hauptpunkt der Diskussion und des sorgenvollen Bedenkens - nicht nur nach dem "New Yorker"-Eindruck in Amerika, sondern wahrscheinlich auch später in Deutschland - ist die Frage der Mitschuld der Juden, die mit den Nazi-Behörden verhandelten. Diesen Punkt hat kürzlich Hermann Proebst, der Chefredakteur der Süddeutschen Zeitung in einem Rundfunkbeitrag mit starker Kritik aufgegriffen. Soeben schreibt mir der Schriftsteller Robert Neumann den in Fotokopie beiliegenden Brief, den ich gleichzeitig auch Hannah Arendt schicke.

Ich überlege, ob Hannah Arendt für die deutsche Ausgabe ein Vorwort schreiben sollte, das dazu dienen würde, Mißverständnisse oder schädliche Wirkungen, wie Neumann und andere befürchten, zu verhindern. Dabei weiß ich selbst und achte dies sehr hoch, daß es ihr um nichts anderes gegangen ist als um die Frage, wie es wirklich war, ohne Rücksicht auf die mögliche Verletzung subjektiver Gefühle. Der Mut und die Energie, mit der Hannah Arendt dies Ziel, die Wahrheit zu erreichen, angegangen ist, muß sehr bewundert werden. Und gerade kommt es ja darauf an, zur Verbreitung der entscheidenden Erkenntnis beizutragen, die im Untertitel des Buchs ausgesprochen ist: "Bericht von der B a n a l i t ä t des Bösen". Diese Erkenntnis hat in sehr vielen Menschen noch nicht stattgefunden, so daß der Verbreitung des EICHMANN-Buchs gerade auch in Deutschland eine große Bedeutung zukommt. Ich habe das Manuskript Wort für Wort mit großer Ergriffenheit gelesen. In der Klarheit ^{und} der unpathetischen Wucht der Darstellung erinnert es an Texte antiker Geschichtsschreibung.

Erfreulicherweise haben wir in der Person von Frau Dr. Granzow, Köln eine Übersetzerin gefunden, mit der auch Hannah Arendt vollkommen einverstanden ist. Ich glaube, wir werden einen sehr guten deutschen Text bekommen. Allerdings kann unsere Ausgabe erst Anfang des

nächsten Jahres erscheinen, was aber deshalb ein Vorzug ist, weil das Buch in der Flut der neuen belletristischen Bücher im Herbst sicher nicht so zur Geltung kommen würde wie "freigestellt" gleich zu Anfang 1964.

Sind Sie - am II. Band - noch mit dem Cusanus beschäftigt, oder inzwischen schon mit einem anderen Denker?

In der Hoffnung, daß es Ihnen, lieber Herr Professor, gut geht, bin ich für heute

Ihr


(Klaus Piper)

1 Anlage

R·PIPER & CO VERLAG

POSTSCHECK MÜNCHEN 5710 · DEUTSCHE BANK MÜNCHEN KTO. NR. 61 304 · BAYERISCHE HYPOTHEKEN- UND WECHSEL-BANK
MÜNCHEN FILIALE SCHWABING KTO. NR. LD 22 900 · LANDESZENTRALBANK MÜNCHEN GIRO-KTO. 617166
8 MÜNCHEN 13 · SCHLIESSFACH 120 · GEORGENSTRASSE 4 · TELEFON 33 23 32 · 33 08 09

25. November 1963 KP/T

Herrn
Professor Dr. Karl J a s p e r s
B a s e l
Austr. 126

Lieber Herr Professor!

Ich freute mich sehr, Sie letzten Freitag am Telefon zu sprechen. Nun dürfen wir in das Programm des nächsten Frühjahrs, das durch das 60jährige Verlagsjubiläum im Mai den besonderen Akzent hat, ein neues Buch von Ihnen aufnehmen: N i k o l a u s C u s a n u s . Sie haben lange an dem Manuskript gearbeitet. Ich bin sicher, daß das Buch gerade gegenwärtig auf ein breites Interesse geistiger Menschen stoßen wird, gefördert einerseits durch die anhaltend starke Wirkung Ihres großen Buchs über den philosophischen Glauben und die Offenbarung, andererseits auch durch die Beteiligung weiterer Kreise an den Tendenzen und Problemen, die ^{zu jetzt} im Konzil manifest werden.

Wir dürfen das Manuskript von nunmehr 270 Maschinenseiten bis in drei Wochen, also Mitte Dezember, erwarten. Da wir die Schreibweise Ihrer Manuskripte kennen, können wir inzwischen schon die drucktechnische Einrichtung überlegen. CUSANUS soll im normalen Hauptformat Ihrer Bücher herauskommen, wie SCHELLING. Was die Drucktype anbelangt, so würden wir aber die beim großen PHILOSOPHISCHEN GLAUBEN verwendete Schrift (Garamond) vorziehen.

Der Titel soll nur lauten:

N I K O L A U S C U S A N U S

Sie verzichten auf einen Untertitel, da er wohl, wie Sie bemerkten, mehr oder weniger diffus wirken würde. Dafür wollen wir aber um das Buch eine Schleife mit einem knapp das Thema aufschließenden Text

umlegen. Sie erklärten sich freundlicherweise bereit, bei der textlichen Abfassung mitzuwirken.

Gern erwarte ich die freundlich angekündigte Abschrift des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses, mittels dessen wir eine erste "Einführung" für die jetzt vorbereitete "Information" über die Neuerscheinungen des nächsten Halbjahrs zusammenstellen können.

Ich erlaube mir, Ihnen den Vertrag nach dem Muster von SCHELLING in der Anlage doppelt zu übersenden und bitte Sie, im Falle Ihres Einverständnisses in der üblichen Weise um Rücksendung der unterzeichneten Originalausfertigung des Vertrags.

Haben Sie nochmals vielen Dank für die Äußerungen zu Hochhuth, die mich außerordentlich interessierten. Auch ich halte den "Stellvertreter" für ein Ereignis von größter Bedeutung. Das Buch ist - wie man auch zu einzelnen Charakteristiken und Behauptungen darin stehen mag - aus der erstaunlich starken, nach Wahrhaftigkeit drängenden Unruhe in den Besten dieser jüngeren deutschen Generation entstanden, und die heilsame Unruhe, die von diesem Buch ausgeht, wird noch viele erfassen. (Bei Holthusen frage ich an, wie sich die Sache mit dem Manuskript, das er zu meiner Verwunderung offenbar in der Hand hatte, wirklich verhielt).

Bei Hannah Arendts EICHMANN-Buch liegt der Fall verschieden, aber im Wesentlichen gewis (wie Sie am Schluß Ihres Briefes schrieben) ähnlich. Ich bin als Verleger stolz, dieses wichtige, umstrittene Buch in Deutschland herauszubringen. Bei Sichtung und Durcharbeitung der Übersetzung, die in der Schlußphase natürlich vollständig auch von Hannah Arendt geprüft wird, lassen wir alle erdenkliche Sorgfalt walten.

Die Veröffentlichung einer kleinen Broschüre von Ihnen über das EICHMANN-Buch und seine deutschen Kritiken möchte ich sehr gern unternehmen. Sicher wird der kritische Widerhall reichlichen Stoff abgeben. Haben Sie in der vorletzten Wochenend-Ausgabe der Frank-

an Herrn Professor Dr. Karl Jaspers, Basel

fürter Allgemeinen Zeitung den Bericht von Sabine Lietzmann über die amerikanische Reaktion gesehen.

Das Buch von Joachim C. Fest "Das Gesicht des Dritten Reiches - Profile einer totalitären Herrschaft" ließ ich an Sie schon abgehen; außerdem Marcel Reich-Ranicki "Deutsche Literatur in West und Ost" ^{den Roman von} und Giorgio Bassani. Ich denke, daß der schöne, aus persönlichster Erfahrung stammende Roman von Bassani Ihre verehrte Gattin interessieren wird. Dann lasse ich Ihnen heute noch die Sie vielleicht interessierende politische Neuerscheinung aus unserer PIPER PAPERBACK-Serie zugehen: Theodor Eschenburg, "Die improvisierte Demokratie".

Sie hatten die Liebenswürdigkeit, uns als Beitrag für den Jubiläums-Almanach den Aufsatz von Schopenhauer und den ebenfalls sehr interessanten Aufsatz über Epikur (aus der Festschrift für Ernst Beutler) anzubieten. Wenn es irgendwie geht, hätten wir aber doch sehr gern, lieber Herr Professor, einen Abschnitt aus dem Text ^{von} CUSANUS, zumal wir gleichzeitig das Buch herausbringen. Sie schickten Herrn Dr. Kippenberg zwei Seiten mit dem Dialog "Vom verborgenen Gott". Wäre es nicht möglich, daß Sie ^{zu} diesen beiden Seiten ^{22. 8. 1963} uns ^{weiteren} Text, sei es vorher oder nachher anschließenden, zur Verfügung stellten? Ich wäre Ihnen sehr dankbar für einen solchen erweiterten Vorschlag, wobei durch das Herausschneiden der geistige Zusammenhang nicht zu sehr beeinträchtigt zu sein brauchte. - Der an sich interessante Schopenhauer-Aufsatz wäre wohl nicht so günstig, da dieses Thema jetzt im Almanach nicht so geistig-aktuell wäre wie CUSANUS. "Epikur" wäre leider zu lang. Vielen Dank für Ihre Mühe. Wenn es Ihnen lieb sein sollte, könnte ich auch selbst anhand des Manuskriptes Mitte Dezember eine Stelle suchen und Ihnen vorschlagen.

Mit herzlichen Grüßen

Ihr

Klaus Piper
(Klaus Piper)

R·PIPER & CO VERLAG

POSTSCHECK MÜNCHEN 5710 · DEUTSCHE BANK MÜNCHEN KTO. NR. 61304 · BAYERISCHE HYPOTHEKEN- UND WECHSEL-BANK
MÜNCHEN FILIALE SCHWABING KTO. NR. LD 22900 · LANDESZENTRALBANK MÜNCHEN GIRO-KTO. 617166
8 MÜNCHEN 13 · SCHLISSFACH 120 · GEORGENSTRASSE 4 · TELEFON 33 23 32 · 33 08 09

26. November 1963 KP/T

Herrn
Professor Dr. Karl J a s p e r s
B a s e l
Austr. 126

Lieber Herr Professor!

Im Nachtrag zu meinem Brief vom 25. November möchte ich Ihnen noch sehr danken für die liebenswürdige Übersendung von drei Beleg-Exemplaren neuer Übersetzungen Ihrer Werke.

Ich freue mich, daß das Buch über die Atombombe (offenbar ungekürzt) in Paris bei Buchet/Chastel, erschienen ist. Der junge Buchet hat vor zwei Jahren längere Zeit in unserem Verlag volontiert. Impo-nierend ist die Liste Ihrer französischen Übersetzungen (mit der von Ihnen ebenfalls mitgesandten Ausgäbe Ihrer philosophischen Auto-biographie bei Aubier). - Die portugiesische Ausgabe von "Vernunft und Widervernunft" wird natürlich auch in Brasilien zur Verbreitung gelangen. -

Ich dachte nochmal über den Titel zum CUSANUS nach. Der Verzicht auf einen offiziellen Untertitel scheint mir auch heute angebracht zu sein. Da wir aber doch das Buch von den ersten Schritten an in der gehörigen Weise ins Bewußtsein unserer Vertreter, der Buchhänd-ler und der Publizistik bringen müssen, wäre es gut, wenn wir es von Anfang an mit einem erläuternden "Slogan" vorstellen könnten; mit einem Satz, in dem die Elemente: Denken und Offenbarung, deut-scher Philosoph des Mittelalters usw. zu einem knappen erläuternden Ausdruck kämen. Mit SCHELLING war es seinerzeit schwierig, in den breiteren Leserkreis der G.-ebildeten vorzudringen. Beim CUSANUS liegt die Chance unstreitig günstiger. Deshalb meine Bitte, lieber Herr Professor, daß Sie uns ein bißchen "ausrüsten".

Mit der Ankündigung des neuen Buchs dürfen wir gewiß die Information an die Buchhändler verbinden, daß der II. Band der GROSSEN PHILOSOPHEN im Wachsen ist und - unverbindlich - in etwa zwei Jahren erwartet werden darf. Da ständig Anfragen nach dem II. Band kommen, ist es gut, wenn wir unaufgefordert eine Mitteilung über den Stand des Werkes (natürlich nur im internen Geschäftsverkehr) verlauten lassen können.

Mit herzlichen Grüßen

Ihr


(Klaus Piper)

PROF. KARL JASPERS
BASEL
Austrasse 126

Basel, den 27. Juli 1956

Lieber Herr Piper!

Gleichzeitig schicke ich Ihnen als Drucksachen ein Nachwort, das ich für die neue Auflage meiner "Philosophie" geschrieben habe, und einen Neudruck meiner Vorlesung^{en} über "Existenzphilosophie" von 1937, ebenfalls mit einem kurzen Nachwort. Ihr altes und ständiges Interesse für meine Arbeiten ermutigt mich zu dieser Sendung.

Gestern erfuhr ich zu meiner grossen Freude, dass Jeanne Hersch die Professur in Genf erhalten hat. Es erschien in der Schweiz fast unmöglich. Nun ist es wirklich, und ich freue mich ganz ungewöhnlich. Endlich ist jetzt Jeanne Hersch ganz frei für ihre Arbeiten und für das Unternehmen einer philosophischen Lehre.

Sie werden viel zu tun haben, nicht nur mit Ihrem neuen Hause. Die in Aussicht genommenen Mitteilungen sachlicher Art sind ja auch nicht eilig.

Ich bin täglich mit Erfolg bei der Weiterarbeit an dem neuen Manuskript. Meine Hoffnung, es im Oktober für Sie fertigzustellen, wächst. Ende August bekommen Sie die versprochene endgültige Mitteilung. Wenn ich hierzu eine Berechnung über den Umfang des vorliegenden Manuskriptes anstelle, werde ich entscheiden müssen, ob Nicolaus Cusanus wegen Umfangsüberschreitung fortfallen muss. Diesen Philosophen liebe ich sehr, habe seit Dezennien über ihn gelehrt und besitze ein umfangreiches Material. Sollte kein Platz mehr sein, müsste ich ihn fallen lassen. Dafür

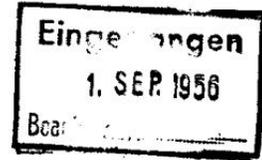
wird dann das übrige Manuskript nach meiner jetzigen Be-
rechnung sicher fertig, wenn ich nicht krank werde.

Für heute herzliche Grüsse

Ihr

Karl Fasmer

Basel 31. 8. 56



Lieber Herr Piper!

Unser Verbot, gemäß dem ich
Ihnen mit, Ende August, über die Hand des
Manuskripts zum ersten Band berichte.

Wenn ich nichts braut, kann ich Ihnen
das Manuskript Ende Oktober liefern.

Der zweite Band liegt in Hildesheim vor, der
erste in zweiter Hildesheim. Einige wenige Partien
besitze und die Quellarbeiten, die es enthält
König. So ist es, wie ich, weiß ich es
und nicht in der letzten geben. Nun, auch ich
der Sache und einmal durchlesen, überprüfe
Sachverhalte. Die Bibliographie - um ein kleiner
Teil der zweiten historischen Bibliographie, die ich
mir angeht habe - befindet sich in Hildesheim.
Die die Übersetzung der Namen des ersten Bandes,
die in Ihrer Hand ist, muss beide die Namen
des Cäsars petriken werden. Der Band würde ich
umfangreich. Die Arbeit der zwei Hildesheim
Teil manuskript brauche noch 3 bis 4 Wochen.
Der Cäsar habe ich seit langem studiert,
ich habe ihn sehr 3 habe ihn bei sehr wichtig.
Vollständig gibt sich und einmal ein folgendes,
wie ich es studieren.

Ihre Frau dankt Sie meine bei der
freundlichen Karte aus der Ferne

Mit besten Grüßen!

Ihr Karl Jaspers

Basel 26. 10. 58.

Lieber Herr Piper!

Herbei Sie dank für Ihren Brief
vom 22. 10. mit so vielen erhellenden
Anmerkungen. Es ist Sonntag, heute. Ich bin etwas
müde, nunge beginne ich meine Vorlesungen.
Aber ich möchte Sie nicht ohne Antwort lassen
Schreiben Sie mir, da ich nicht schreiben kann

Ich freue mich, dass die beiden Frankfurter
Reden sehr gut angekommen. Die charakteristische
trüffel dieses Untermenschen. Die Spielplatte ist
ein Ungeheuer.

Sie können sich an die zweite Auflage
des "Neuen Philosophen" denken. Nicht habe ich
mehr eine, aber vertrieben Censur (ein Wort),
da ich kein Buch. Somit will ich nicht wissen,
den hätte ich nicht Eckhart & Pascaus
beigefügt. Das bringe ich bei einer Freizug
nicht fertig

Ein Termin bei der zweiten Hand lässt sich
nicht festlegen. Ich hatte den Betrag 59/60 und
sinnvoll dafür verwendet bekommen. Dann wird
der Zusammenhang im März 1960 abgeklärt werden.
Es wäre schön, wenn Sie die Reise einzeln
Reise (in die Schweiz) zu machen. So, um die
Angelegenheit habe, wie es ähnlich bei der ersten
Reise eine viel knappen Dankes nötig. Nicht
bei ich in der Arbeit, nicht in der Verdienst.
Jetzt lese ich, Lessing, Kants, beide bei
der zweiten Hand. An unten die bei Frey

die bisher monatlich ausrichten müssen. Das der
Kausstrich der Väter 59/60 für den fest, und ist
nicht empfindlich aber natürlich nicht vor dem
Väter.

Neuigkeiten über "Der Fort in der letzten
Jahre" sollte ich Ihnen, sobald es bekannt ist.
Es soll im November in der "Klinischen Wochenschrift"
herauskommen. Eine Bearbeitung ist es auch der
betreffenden Materie, das ich gemacht habe,
habe ich aufgegeben. Es kommt zu viel Zeit und
Arbeit ist mir wichtiger.

Die der Humors - Theorie bei ich natürlich
nicht verstanden. Es ist angenehm, wenn man
die verschiedenen Phasen der Krankheit
eindeutlich lang leben kann und auch ohne die
Furcht vor der Krankheit.

Hochachtungsvoll

Dr. Karl Jaspers

Ich bin ein Mitglied der Rheinischen Akademie der Wissenschaften.

Handwritten scribble

Bard 27.12.62

Lieber Herr Pige!

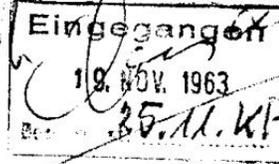
Ich danke Ihnen herzlich für Ihre
denkfördernde Art mit Ihren Berichten &
einen Sünden, die ich in alle Verbundenheit
empfinde.

Sie doch bin ich ich zu jubelt es so
mit dem Gang Ihres Vorleses. Die gesamte Entbehrung
dieser Kunst mit Respekt vor der Natur, aber für
den ich die ausdrückliche Bestätigung.

Dann mein neues Buch eines solchen geist
that findet, freut mich. Eine Wiederholung ist noch
nicht da (auch im Gespräch mit Dr. Laborn, die
wie fast alle haben). Ich habe mich; es sind
die Kritiker, die eine Respekt vor dem Kern der
Sache zu leisten fähig sind: das will nur solche,
die mit der Respekt, bei sich zu verstehen (Brennen),
den Wert & Kraft bin ein solches Arbeit sind betriebl.

Ich arbeite, um die Voraussetzung, am besten
Bard meine neue Produktion? Ich will ich mich
nicht mehr unterbrechen kann seine Funktion auch
bestehen. Ich will ich, mit alle Energie, die mich
immer wieder ~~ist~~ ergibt, meine Hand helfen. Respekt-
vertrauen & einen Öffentlichkeit müssen haben. Eine
Sachlichkeit Concentration. Der es ist zu sein
am Ende „Klotz“, so sein ich immer of mir
eigig & eigene mühen - Ich bin bin ich sein
Cusam & leben im 18. Jahrhundert. Ich arbeite

PROF. KARL JASPERS
BASEL
Postfach 124



Basel, den 13. November 1963

Handwritten signature

Lieber Herr Piper!

Für Ihren letzten Brief habe ich noch zu danken und für Ihre freundliche Sendung des Buches für meine Frau und des Bandes "Nation im Widerspruch". Den letzteren schickten Sie gewiss wegen des Abdrucks aus meiner "Schuldfrage". Ich freue mich stets der Zeichen, dass Ihre Gedanken gelegentlich freundlich nach Basel gehen.

Gleichzeitig schicke ich Ihnen einige Uebersetzungen:

eine portugiesische Uebersetzung von "Vernunft und Widervernunft",
eine französische Uebersetzung meiner Autobiographie und
eine französische Uebersetzung meines Buches über die Atombombe.

Dieses Buch ist ungekürzt. Ich freue mich, dass es dem französischen Publikum solcher Gestalt bekannt wird. In Kürze sollen meine "Grossen Philosophen" bei Plon herauskommen.

Wenn ich von mir etwas mitteilen darf: Mein Cusanus liegt in zweiter Abschrift vor und wird noch einmal durchgelesen, eventuell verkürzt und korrigiert. Sie erinnern sich vielleicht, dass die amerikanische Ausgabe des ersten Bandes meiner "Grossen Philosophen" zweigeteilt wurde. Die ersten zwei Drittel sind als ein Band erschienen, das letzte Drittel ist für einen Band zu kurz und wird durch den Cusanus, der dorthin gehört, auf den rechten Umfang gebracht. Nun frage ich mich, was aus dem Cusanus in deutscher Sprache werden soll. Ihn in meinem zweiten Band aufzunehmen, ist mir nicht lieb, weil dadurch andere, mir noch wichtigere Philosophen fortbleiben müssten. Nach der einmal getroffenen Gesamtdisposition hat er im zweiten Bande unserer Ausgabe nicht den rechten Ort. Eine Frage wäre, ob Sie den Cusanus in einer Ihrer billigeren Reihen ^{oder Reihen} veröffentlichen möchten. Dabei könnte man an das 500jährige Jubiläum von Cusanus' Tod im August 1964 denken. Wenn dieses Jubiläum auch keine Sache ist für das grosse öffentliche Publikum, so wird

270 Briefe. In 3 Bänden.

es doch vermutlich bei dem lebhaften Interesse für diesen grössten Philosophen des 15. Jahrhunderts in akademischen Kreisen gefeiert werden. Vor allem die katholische Welt hat eine sehr reiche deutsche Literatur in den letzten 30 Jahren über Cusanus hervorgebracht. Der Umfang beträgt ²⁵⁵ ~~etwa 250~~ Schreibmaschinenseiten. *(dazu kommt die Bibliographie)* Wenn Sie wollen, kann ich Ihnen in einigen Wochen ein Exemplar des Manuskriptes schicken, um es in Hinsicht auf Veröffentlichung zu prüfen. *Ob wir Sie ihm ja berei?*

Hier in Basel war eine grosse Erregung wegen Hochhuths "Stellvertreter". Ich habe vor einigen Tagen bei einem Radiogespräch teilgenommen, bei dem Hochhuth selber, Frobst Grüber, zwei Katholiken, ein weiterer Protestant, ein Jude und ich redeten. Mir scheint das Werk unter keine der geläufigen Kategorien zu fallen. Der Autor hat nicht primär das dichterische Interesse, sondern vollzieht einen geistigen Akt der Ämpörung im Interesse der Wahrheit. Viele Szenen scheinen mir dramatisch hervorragend gelungen, andere weniger. Das Ganze imponiert mir. Hochhuth selber machte mir einen ungewöhnlichen Eindruck. Jugendliche Energie, völlige Unbefangenheit, Bescheidenheit, ständig bereit sich selbst zu belehren und zu hören. Seine Impulse scheinen mir rein und echt. Hier war er in der Diskussion der Ueberlegene, bei provozierenden Angriffen gegen ihn sachlich, energisch replizierend, aber massvoll. Mir scheint, ein junger Deutscher kommt zu Wort, der mir Mut macht, *(Hochhuth selber, hat einen, hat keine eigene Sprache, keine Kraft)* dass wir geistig noch mehr leisten als Artistik. Aber natürlich kann man nicht wissen, was daraus wird. Der Erfolg scheint ihn nicht zu verwirren. In einem Bande von Kritiken las ich einen Brief von Holthusen, der das Manuskript hatte, und von den Schwierigkeiten spricht einen Verlag zu finden. Es im Osten erscheinen zu lassen schiene ihm leicht, aber nicht wünschenswert. Ich dachte: hat denn Holthusen nicht Herrn Piper von dem Manuskript in Kenntnis gesetzt? Wie schön wäre es, wenn sich ein Buch nicht in dem grossen Rummel der Sensationen, sondern bei Ihnen erschienen wäre. Hochhuths Buch hätte damit auch eine, wie

Band 29. 11. 63

Lieber Herr Piper!

Besten Dank für Ihre beide Briefe

vom 25. u. 26. November

Der Inhalt angezeigter Nummer ist und
ersuchen lassen. Ich hoffe, in Laufe der
nächsten Woche wieder zu können. Aus dieser
ausführliche Übersicht werden Ihnen Herrn viel
Nur informieren können. Der Raumkonzept wird, hoffe
ich, am 15. Dezember oder etwas vorher an Sie
abgeben. Es enthält viele handschriftliche Corollarien
— bei der letzten Druckarbeit angebracht —, die
Sie sehr viel daraus kann ein Schreibendes
entstehen.

1) Untertitel erörtern ist:

Philosophie u. Kardinal
Wie der nicht recht zufrieden. Er ist der eigentliche
vom Philosoph, der sein Leben lang auf die Höhe der
Kirkpatrick hat gewollt tätig war. Seine erzielten
früher ist die Notlage, so die am ausführlichsten
die Rede ist. Die Lebenswille ist aber, — was
meiner Art, die Philosophie aufbauen —, in
Lernens mit seinen Denken u. die zu erleben. In
Frage dargestellt. Und Untertitel lautet dem
Konzil u. ein heiliges Konzil! Heiliges Erbe
u. seine Befehl lautet, u. heute: ein überlebendes
Ständekongress ohne Befehl, erzielte aber
Verstand, nicht richtig, gegenüber dem, was wir

erzählt persönlich.

Haben Sie viele Dank für die Bücher.
Nun Frau ist schon beim Fest: ausgep
sinn viele von miterlebt ist ist nach
Wer viele Reaktionen! Ich lese Eschenburg, sehr
ausgezeichnet! es ist vollkommen, die Klarheit
die Freiheit die Nützlichkeit der Sachkunde. Da
kennt man noch etwas.

Den Vortz möchte ich befolgt mit besten
Dank sein

Besten Gruß

Dr. Karl Jaspers.

Die Notwendigkeit Ihrer Frau sind wichtige
Lektüre, Kritik und Beratung, sind Ihnen beide
sehr viel Freude bringen. Wir beide müssen sie
helfen

Selbstverständlich können Sie aus
meinem "Cura" einen Ihnen passenden
Beleg für den Almanach ausstellen.

Manuskript!

Brief von Herrn Professor Jaspers vom 29.11.1963

Lieber Herr Piper!

Besten Dank für Ihre beiden Briefe vom 25. und 26. November. Das Inhaltsverzeichnis muss ich noch abschreiben lassen. Ich hoffe, es im Laufe der nächsten Woche schicken zu können. Aus dieser ausführlichen Übersicht werden Ihre Herren sich gewiss informieren können. Das Manuskript wird, hoffe ich, am 15. Dezember oder etwas vorher, an Sie abgehen. Es enthält viele handschriftliche Korrekturen - bei der letzten Durcharbeitung angebracht -, aber dem Setzer wird daraus kaum eine Schwierigkeit entstehen.

Als Untertitel erwäge ich:

Philosoph und Kardinal,

bin aber nicht recht zufrieden. Er ist der einzige grosse Philosoph, der sein Leben lang auf den Höhen der Kirchenpolitik praktisch tätig war. Seine eigentliche Grösse ist die Metaphysik, von der am ausführlichsten die Rede ist. Die Lebenswirklichkeit ist aber, - nach meiner Art, die Philosophie aufzufassen -, im Zusammenhang mit seinem Denken und den sich ergebenden Fragen dargestellt: Welch Unterschied damals das Konzil und ein heutiges Konzil! Blutiger Ernst und grösste Gefahr damals, und heute: ein diskutierender und ... Kongress ohne Gefahr, eigentlich, nicht wichtig, gegenüber dem, was jetzt eigentlich geschieht.

Haben Sie vielen Dank für die Bücher. Meine Frau ist schon beim Fest: ^{aufregend} ... immer wieder diese miterlebten und nachher klar werden- den Realitäten! Ich lese Eschenburg, ganz ausgezeichnet: es ist wohltuend, diese Klarheit und Gründlichkeit und Nüchternheit des Sachkundigen. Da lernt man noch etwas.

Den Vertrag schicke ich beifolgend mit bestem Dank zurück.

Herzliche Grüsse

Ihr

Die Mitarbeit Ihrer Frau durch englische Lektüre, Urteil und Beratung wird Ihnen beiden gewiss viel Freude bringen. Wir beide grüssen sie herzlich.

Selbstverständlich können Sie aus meinem "Cusanus" einen Ihnen passenden Abschnitt für den Almanach auswählen.

2.12.1963-ae

Basel 2.12.63

Hol,

Lieber Herr Piper!

Beiz. Inhaltsverf.
beskolt!!

Hier schicke ich Ihnen die
Inhaltsübersicht meiner Cursum. Die letzten
Klammern sind für spätere Einträge der
Lehrplanzahlen gemeint

P 19/12

Denn ich Ihnen Mitte Dezember das
beamtete Raumkürzel schicke, so fehlt
noch der Vorwort; das ist planm. Es soll
kurz sein & kann prinzipiell später
besam. fast fertig sein.

Ich lese mit grossen Begehrten die mir
in Ihnen herzlich vorgeschaltete Fest. Ich alle
Ihre späteren Tage machen. Die einfache Verlobung,
de Ton de Dandilly, gefalle mir ungemein. So
habe eine jüngere Generation, die volle nicht
besteht wer, sehen. Es wird nicht verbleibt
& nicht übertrieben. Und die heilige Seite
bringt ohne Ressentiments, ohne Vorwurf
& ohne falsche Bequeme Hoffen, eine Freundin.
Sei frisch & sauber. Das Dilemma will ich
machen, wenn ich alles selber habe.

Mit herzlichsten Grüßen

Herr Karl Jansen

Dieses Buch zu Fest wünschte ich früher auch
- einem Schüler & seinem Sohn haben
Die Inhaltsübersicht brauche ich nicht versid.

INHALTSÜBERSICHT

PROF. KARL JASPERS
BASEL
Austrasse 126

EINLEITUNG

Das Leben
Die Schriften

ERSTER TEIL

Die philosophische Spekulation

I. Der Grundgedanke der Cusanischen Spekulation

a. Das Verstandesdenken und das Endliche () - b. Ueber die Welt des Endlichen hinaus () - c. Zwischen dem Unendlichen und Endlichen ist kein Verhältnis () - d. Docta ignorantia und coincidentia oppositorum () - e. Die "Mauer" () - f. Beispiele zur Veranschaulichung der coincidentia oppositorum: 1) Vieleck und Kreis () - 2) Gott und Christus () - 3) Zeit und Vorsehung () - g. Die Grundschwierigkeit dieses Denkens () - h. Immer weiter. Worüber hinaus? Wohin? () - i. Warum Spekulation? ()

II. Der Geist

1. Der Geist überhaupt

a. Das Abbild Gottes, das sich selber weiss () - b. Der Mensch als "zweiter Gott" () - c. Göttlicher Geist und menschlicher Geist () - d. Die Grösse des menschlichen Geistes () - e. Zusprache als Geist () - f. Der Mensch als Mikrokosmos () - g. Nicht Gott werden, sondern Annäherung ()

2. Erkennen als Mutmassung (coniectura)

a. Der universale Charakter der Unterscheidung von präzise und konjunktural () - b. Das Konjunkturale im Erkennen und im Sein () - c. Grösse und Grenze im Konjunkturalen () - d. Standpunkthaftigkeit des Konjunkturalen () - e. Der Geist ist sich nie genug () - f. Was das Konjunkturale nicht ist () - g. Die Befreiung durch das Bewusstsein konjunkturalen Denkens () - h. Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit der Welt () - i. "Erkenntnistheorie" ()

3. Methoden und Ziel

a. Das Gleichnis als Seinsverhältnis und als Methode () - b. Die Stufen des Erkennens () - c. Spekulative "Geistesentrückung und Mystik: 1) Cusanus kennt selber keine mystische Erfahrung () - 2) Erfahrung, nicht Worte und Logik () - 3) Das "Ziel"

nicht beschreibbar () - 4) "Darüber hinaus" () - 5) Zusammenfassung () - d. Liebe: 1) Liebe das letzte Kriterium () - 2) Beschreibung der Liebe () - 3) Liebe nur mit Einsicht () - 4) Die Liebe in allem, was ist ()

III. Glaube

Einleitung

a. Formales Transzendieren und gehaltvolle Erfüllung () - b. Die christlich-kirchliche Grundverfassung () - c. Eigenständige Spekulation und christlicher Glaube () - d. Philosophische Schriften und Predigten ()

1. Was ist Glaube?

a. Glaube und Verstand () - b. Glaube und Wille () - c. Der Glaube zwischen Hören und Schauen im Lichte () - d. Die Kraft des Glaubens ()

2. Offenbarungsglaube und philosophischer Glaube, theologisches und philosophisches Denken

3. Spekulative Gleichnisse und offenbarende Leibhaftigkeit

a. Zweifachheit des Cusanischen Denkens () - b. Der Punkt des Umschlags () - c. Befreiung durch Spekulation und Einfangen in Glaubensinhalt () - d. Aberglaube ()

4. Woher der Inhalt des Glaubens?

5. Autorität und Ursprünglichkeit

a. Grundsätzliche Unterwerfung unter die Kirche () - b. Gegen Autorität. Der Laie. Glaube der Anfang der Erkenntnis () - c. Auch nicht im Ansatz ein Ketzer () - d. "Esoterisch" ()

6. Glaube und Gehorsam

IV. Die Wahrheit in der Mathematik

a. Die Unendlichkeit () - b. Fortschritt und Sprung () - c. Unendlichkeit in der Mathematik und Unendlichkeit Gottes () - d. Mathematisches Hervorbringen und göttliche Schöpferkraft () - e. Die Zahl () - f. Beispiele der Zahlen-Spekulation () - g. Die Bedeutung der Mathematik für die philosophische Spekulation () - h. Die Beziehungen von Mathematik und Philosophie () - i. Ist der Welterschöpfer ein Mathematiker? () - k. Umwendung aus der Spekulation in die mathematische Wissenschaft ()

ZWEITER TEIL

Das Seinsganze

I. Gott

1. Dialog über den verborgenen Gott

2. Ueber die Spekulation

3. Beispiele von Begrifflichkeiten spekulativer Gedankengänge ~~im~~
im Denken zur Gottheit hin

a. Jenseits der coincidentia oppositorum () - b. Das Nicht-Andere () - c. "Können" § 1: 1) Die Kategorie () - 2) Im Anderssein. Possest. Das Können selber () - 3) Das Können selbst im Geiste () - 4) In Dunkel oder Helligkeit? () - 5) Grund der Hingerissenheit des Cusanus () - 6) Posse facere, posse fieri, posse factum () - d. Ursprung () - e. Sein und Nichts () - - Rückblick ()

4. ~~Rückblick~~ Der Schritt vom spekulativen Denken zum Empfangen der Offenbarung

Beispiel einer Begrifflichkeit des Offenbarungsinhalts: Trinität

a. Unitas, aequitas, connexio () - b. Warum nicht viereinig? Das Dreieck () - c. Die Zahl () - d. Spiegel der Dreieinigkeit in allen Dingen () - e. Die christliche Trinität: Vater, Sohn, heiliger Geist () - f. Kritische Erörterungen ()

II. Die Welt

1. Das Weltganze

a. Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt () - b. Die Welt ist Anderssein (alteritas) () - c. Complicatio und explicatio: 1) Complicatio und explicatio () - 2) Absolut und kontrakt () - 3) Der eine Gott und das eine Universum () - 4) Ueber den Sinn der Gleichnisse als Leitfaden () - d. Stufen: 1) Cusanus verwirft Stufenkosmos und Mittelwesen () - 2) Gottes Schöpfung in Stufen () - 3) Die Stufen des Weltseins () - 4) Die Allgemeinbegriffe () - e. Bewegung in der Welt () - f. Warum Dasein? Der Schöpfungsgedanke () - g. Das Nichtbegreifen und Beispiele des Unbegreiflichen ()

2. Die kosmologischen Vorstellungen

a. Abbild der Unendlichkeit. Zentrum und Peripherie () - b. Jedes Mass, jede Bewegung, jede Orientierung ist relativ () - c. Die Erde () - d. Die kleinsten Teile ()

3. Die Ewigkeit der Welt

4. Das Individuum

a. Notwendige Unterschiedenheit () - b. Jedes Individuum das Ganze des Universums () - c. Die Einzigkeit und Unersetzlichkeit: Ruhe des Individuums. Mit sich zufrieden ()

5. Zusammenfassung: Die Bedeutung der Welt des Cusanus

- a. Die Erde aus dem Mittelpunkt des Kosmos gerückt () - b. Die Unendlichkeit der Welt () - c. Die Unschliessbarkeit der Welt () - d. Die Herrlichkeit der Welt () - e. Das Individuum ()

III. Jesus - Christus

- a. Der Ort für Jesus - Christus im Durchbruch durch das Weltdenken () - b. Wie das Wesen des Gottmenschen missverstanden wird () - c. Gott als Mensch () - d. Warum geschah das Alles? - Die beiden Mysterien: Kreuzestod. Auferstehung ()

DRITTER TEIL

Cusanus und die moderne Wissenschaft

1. Ist Cusanus ein Mitbegründer der modernen Wissenschaft?

- a. Naturwissenschaften: Versuche mit der Waage () - b. Astronomie () - c. Mathematik () - d. Urkundenforschung und kritische Geschichte () - e. Politisches Denken. Vergleich mit dem Defensor pacis () - f. Ich erkenne nur, was ich machen kann () - g. Wissen und Macht () - h. Das Neue und der Fortschritt ()

2. Speculative und real forschende Methode: die sogenannten Vorwegnahmen

3. Der Sinn der Wissenschaft

- a. Die Wissenschaft ist eine Hure () - b. Cusanische und moderne Wissenschaft () - c. Die Sinnfrage in der modernen Wissenschaft und bei Cusanus () - d. Wissen und liebende Nachahmung Gottes () - e. Wissenschaft, Philosophie, Theologie () - f. Glaube in der Wissenschaft ()

VIERTER TEIL

Die Aufgabe des Menschen

I. Der einzelne Mensch

- a. Selbstwerden () - b. Individualität und Selbstsein () - c. Der Sprung () - d. Die Aufgabe in der Abbildlichkeit zur Vollendung zu streben () - e. Der Mensch sucht Gott und Gott will erkannt werden () - f. Gleichnisse für den denkenden Aufschwung () - g. Christus werden () - h. Vergleich mit Pico von Mirandola ()

II. Der Friede

Grundwirklichkeit der Kirche. Das Denken der concordantia

1. Die Schrift de concordantia catholica

a. Die übersinnliche Herkunft von Kirche und Staat () - b. Die Einheitsidee. Papst und Konzil () - c. Reichs- und Staatsidee () - d. Repraesentatio () - e. Die symbolische Deutung als Methode () - f. Vergleich mit Dante ()

2. Die Schrift de pace fidei

3. Objektivität der Glaubensinhalte und Kommunikation

a. Vernünftiges Denken, Fanatismus, Kommunikation, liebender Kampf () - b. Das Individuelle und das **Geschichtliche** () - c. Metaphysisches Seinsbewusstsein und Handeln () - d. Der "Geist" eines Ganzen () - e. Die Weisen der "Toleranz". Schmähung von Sarazenen und Juden ()

FÜNFTER TEIL

Politisches Handeln und Lebenspraxis

1. Das Basler Konzil

a. Die Argumentationen: 1) Steht der Papst über dem Konzil oder das Konzil über dem Papst? () - 2) Die sich widersprechenden Formulierungen () - 3) Ein Beispiel: Argumentation mit der Rolle des Petrus () - 4) Argumentation mit den zeitlich verschiedenen Zuständen der Kirche () - 5) Frage nach der Freiheit der Wahl und der Majorität () - b. Der Sinn solcher Argumentationen: 1) Rationalisierung und Dialektik () - 2) Ursprung und Logik () - 3) Glaubensargumente () - 4) Das Freiheits- und Wahrheitsproblem der Gemeinschaft wird von Cusanus berührt, aber nicht erfasst () - 5) Cusanus will seine Schwenkung nicht verschleiern, aber verschleiern die menschliche Grundsituation ()

2. Brixon

3. Die Reformen

4. Der Kreuzzug gegen die Türken

5. Die Pfründen

6. Das Gesamtbild der politischen Praxis des Cusanus

a. Historische Situation () - b. Anpassung und Widersprüche () - c. Die Gewalt () - d. Ist Cusanus Philosophie in seiner Praxis spürbar? ()

SECHSTER TEIL

Geschichtliche Stellung

1. Cusanus zwischen Mittelalter und Neuzeit
2. Ueberhistorische Auffassung
3. Historische Sinnbeziehungen des Cusanischen Denkens und Lebens in Richtung auf das, was nach ihm kam
 - a. Die Entscheidung des Basler Konzils () - b. Cusanus kein Vorläufer des Protestantismus, des Tridentinischen Katholizismus, der Aufklärung () - c. Die "Krise" seit Cusanus: 1) Von Cusanus bis heute () - 2) Die Krise durch die Wissenschaften ()-
4. Die Wirkungslosigkeit des Cusanus

SIEBENTER TEIL

Cusanus Kritik

Einleitung: Ueber den Sinn von Kritik

1. Thomistische Kritik

- a. "Pantheismus". Sache und Person () - b. Spekulation und Empirismus () - c. Spekulative Einsicht und Offenbarung () - d. Die verkehrten Resultate der Spekulation () - e. Relativierung der christlichen Wahrheit () - f. Glossners Vorwurf wird indirekt zum Lobpreis; Offenbarungsglaube, Wissenschaft, Philosophie () - g. Die Verwerfung des Cusanus seitens eines modernen Jesuiten ()

2. Bedeutung des Aufweises von Widersprüchen

3. Die philosophischen Grenzen, die sich in der Spekulation, in den Chiffren, in der Lebenspraxis zeigen

- a. Verhältnis zum eigenen Zeitalter () - b. Das Wissen vom Tode () - c. Die Freiheit und das Böse: 1) Die Freiheit des Wählenkönnens () - 2) Das Böse ist nicht eigentlich () - 3) Woher das Böse: die Freiheit () - 4) Woher das Böse: die Rolle des Zufalls () - d. Die harmonische Grundauffassung ()

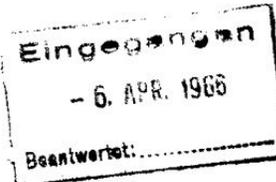
4. Die Persönlichkeit des Cusanus

- a. Ohnmacht der Vernunft? () - b. Die Weisen des Versagens des Cusanus () - c. Charakteristik seiner Persönlichkeit ()

5. Die Grösse des Cusanus liegt in seiner Metaphysik

PROF. KARL JASPERS
4000 BASEL
Austrasse 126

Basel 4.IV.1966



Lieber Herr Piper!

Sie werden jetzt bald Ihre Amerikareise antreten. Ich möchte Ihnen wünschen, dass Sie wieder interessante Erfahrungen machen und Informationen gewinnen.

Das letzte Buch, das Sie mir schicken liessen, Sorensen, Kennedy, lese ich mit brennendem Interesse. Es ist ungemein anschaulich geschrieben, atmet die Atmosphäre der Situation in der USA, lässt ein Bild Kennedy's entstehen, das durchaus dem entspricht, das wir uns damals hier machten. Es wird jetzt viel reicher.

Ich denke, ob es wohl einen Band gibt, in dem Kennedys öffentliche Kundgebungen gesammelt sind.

Sie fragen mich freundlich, ob Sie mir in der USA in irgendeiner Sache helfen können. Zur Zeit liegt nichts derartiges vor. Aber ich möchte Sie gern informieren über das, was mit den Übersetzungen meiner Schriften im Gange ist.

Bei Harcourt, Brace and World Co (Helen und Kurt Wolffbooks): Grade erschienen ist der Zweite Band meiner "grossen Philosophen", in dem auch der Cusanus an der rechten Stelle eingegliedert ist.

Es erscheinen bald drei oder vier Paperbooks, in denen, wie Sie es getan haben, einzelne Teile zu billigen Preisen, vor allem für Studenten, zu haben sein werden. Es erscheinen gleich alle auf einmal.

Bei Harper and Row:

In Kürze eine Paperbackausgabe meines Nietzsche (der erschienen ist in Tucson, Arizona, University of Arizona - Press).

III. *Manoscritto e dattiloscritto Was für Cusanus Wahrheit ist?*

vollzieht sich ~~stark ein~~ hingebende
Beitrag der Liebe im Blick auf die Uebertret.
 Es ist im Augenblick zu dem Rechtsphänomen,
 das liegt in der ersten der Rechtslehre (schon)
 im Besitz der Uebertret sich weist & darunter
steht, des Rechts in der Uebertret
ausdrücken sich auf sich allein stehende
Beitrag der Uebertret,
 welche ist, die Uebertret im ganzen ausgedr.,
 die Rechts steht ein, der Recht wird
inmitten, das Verhalten der Rechts
vollzieht sich. ||

Wo die Rechts der Uebertret steht
 in der Rechts der Rechts steht
 bestimmte Rechts steht ein, weil ein
Rechts steht ein. ||

Was sollte in dieser Situation der Kommunikation der Menschen, des Verstehens, Mißverstehens und Verkehrens, der Vielfachheit der Mächte in der Praxis einer gelenkten Öffentlichkeit etwa getan werden? Sollte die Unterscheidung des Esoterischen vom Exoterischen zur Zensur führen, um nur das Esoterische und dieses in der für herrschende Gewalten erwünschten Gestalt zu lassen?

Zensur führt immer zur Unterdrückung der Wahrheit, freie Öffentlichkeit zur Verkehren der Wahrheit. Es sind immer Menschen, die die Zensur ausüben; sie selber bedürfen der Zensur. Wer hat die Urteilskraft, und wer besitzt die Unterscheidung der Geister, die die Urteilskräfte auszuwählen vermag? Wer sollte über Schriften des Cusanus die Zensur ausüben? Die ungebildete Menge mißverstehet, aber die Hochgelehrten mißverstehen nicht weniger. Sollen die Träger der Autorität die Zensur vollziehen nach dem Gesichtspunkt, dass die Beherrschten weder Tatsachen noch Gedanken erfahren, die der Autorität abträglich sind?

Praktisch gedeiht die Wahrheit in der uneingeschränkten Öffentlichkeit. Das Bemühen vieler um das rechte Verstehen gibt allen die Chance, kraft des eigenen Geistes der Wahrheit näher zu kommen. Die ständige gegenseitige Kritik lässt im Mißverstehen und Verstehen des Mißverstehens, in der "Turbulenz der Meinungen", des verantwortlichen und des unverantwortlichen Denkens, der existentiellen Verwirrung des blossen Geistes, doch die Entfaltung dessen möglich werden, was als eigentliche Wahrheit sich zeigt. Auf jedem anderen Weg ist der Untergang der Wahrheit gewiss, auf diesem die einzige Hoffnung. Auf ihm entsteht der Raum, in dem ursprünglich und frei zu denken möglich ist. Wo der Mißbrauch überhand nimmt, folgt die fürchterliche Strafe der totalen Herrschaft, so wie auf das Ausbleiben der Umkehr der Denkungsart die Daseinsvernichtung der Menschheit durch die Atombombe folgen wird.

Was soll in der Situation der Kommunikation der Rechte, der Verdienste, der Verantwortungen & Verheerung, der Verfall der Rechte in der Praxis einer ~~der~~ öffentlichen Öffentlichkeit etwa geteilt werden? Sollen die Verantwortlichen der Exoterischen und Exoterischen zur Censur führen ^{um} die nur der Exoterischen & dies in der für ^{den} kommenden Revolution anzuwendenden Schritt zu tun? ||

Censur führt immer zur Unterdrückung der Wahrheit, keine Möglichkeit der Verheerung der Wahrheit. Es ist immer notwendig, die die Censur auszuüben; sie ist das Bedürfnis der Censur. Wer hat die Verantwortung, wer besitzt die Verantwortung der Partei, die die Verantwortlichen auszuwählen vermag? Wer soll die Schritte der Censur die Censur ausüben? Die unpolitische Partei muss verhindern, dass die Verantwortlichen nicht verurteilt werden. Sollen die Partei die Verantwortung der Censur vollziehen, muss den Verantwortlichen, dass die Verantwortlichen werden Teilhaber und Partner werden, die die Verantwortung abgeben? ||

Handwritten mark, possibly 'Hilf'

Praktisch ~~g~~ gedeiht ~~an~~

Die Wahrheit einzig Mögliche ~~an dem~~ uneingeschränkte Öffentlichkeit, ~~an dem Hoffungsraum~~ Das ~~uneingeschränkte~~ Bemühen vieler um das rechte Verstehen, allen die ~~Chance~~ Chance, ~~an dem~~ kraft des eigenen Geistes ~~an dem~~ der Wahrheit näher zu kommen, die ständige gegen ~~seit~~ ständige Kritik lässt im Mißverstehen und Verstehen des Mißverstehens, in

der Turbulenz der "Meinungen", des Verantwortlichen & des unverantwortlichen Denkens, der existenziellen Verzerrung des bloßen Faktus, soll die Entfaltung jenes möglich werden, was ~~an dem~~ existenziellen Sachverhalt mit ~~ist~~ ist, auf jedem anderen Weg ist der Untergang der Wahrheit kein, als wenn die eigene Hoffnung, auf ihm entsteht der Raum, in dem unendlich & frei zu denken möglich ist. So der Rimbrand überhaupt ~~an dem~~ meint; folgt die persönliche Sache der totalen Herrschaft, so wie es ist, das bleibe der Menschheit die Denkorgane die Daseinsvernunft der Menschheit sind die Humboldt'schen Folgen ~~an dem~~ ||

IV. Documenti amministrativi

Archiv **KOPIERAUFTRAG**
Handschriften

deutsches
literatur
archiv marbach

Name/Anschrift Pavoo Zitzo
Benutzer/in VIA DEL GERANIO, 7
05122 REGGIO, ITALY

Bearbeiter/in 61

Auftragsdatum 11.5.16

erledigt am 11.5.16

NAME/VORNAME DES AUTORS	MANUSKRIFT · BRIEF AN · O.Ä.	BESTAND · ZUGANGSNUMMER	ANZAHL
Jayus, Karl	Vor für Curann Vallef	A. Jayus	2
- u -	Curann, Jlaube	- u -	3

Kopien
INSGESAMT 5

MIT RECHNUNG OHNE RECHNUNG BENUTZUNGSANTRAG STEMPELUNG BENUTZUNGSORDNUNG

BEMERKUNGEN

.....

.....

.....

.....

Handschriften- **KOPIERAUFTRAG**
Abteilung

deutsches
literatur
archiv marbach

Name/Anschrift Zitko, Pavao
Benutzer/in

Bearbeiter/in Fink
.....

Auftragsdatum 12.5.2016
.....

erledigt am
12.05.2016 Jooal

NAME/VORNAME DES AUTORS	MANUSKRIFT · BRIEF AN · O.Ä.	BESTAND · ZUGANGSNUMMER	ANZAHL
Piper, Klaus	Brief an Jaspers, 11.9.1956	A: Jaspers	5
"	" , 9.7.1963 (ohne Beilage)	"	4
"	" , 25.11.63	"	3
"	" , 26.11.63	"	2

Kopien
INSGESAMT 14

MIT RECHNUNG OHNE RECHNUNG BENUTZUNGSANTRAG STEMPELUNG BENUTZUNGSORDNUNG

BEMERKUNGEN

à 0.50 €

Handschriften-**KOPIERAUFTRAG**
Abteilung

deutsches
literatur
archiv marbach

Name/Anschrift
Benutzer/in Fitzko, Pavao
.....
.....

Bearbeiter/in Fink
.....

Auftragsdatum 12.5.2016
.....

erledigt am 12.05.2016 Jöckel
.....

NAME/VORNAME DES AUTORS	MANUSKRIFT · BRIEF AN · O.Ä.	BESTAND · ZUGANGSNUMMER	ANZAHL
Jaspers, Karl	Brief an Piper, 27.7.1956	A. Piper	<u>2</u>
"	" , 31.8.56	"	<u>1</u>
"	" , 26.10.58	"	<u>2</u>
"	" , 27.12.62	"	<u>2</u>
"	" , 13.11.63	"	<u>3</u>
"	" , 29.11.63 (Bitte mit Abschrift)	"	<u>3</u>
"	" , 2.12.63 (Bitte mit Beilage)	"	<u>7</u>
"	" , 4.4.1966	"	<u>2</u>

Kopien
INSGESAMT 21

MIT RECHNUNG OHNE RECHNUNG BENUTZUNGSANTRAG STEMPELUNG BENUTZUNGSORDNUNG

BEMERKUNGEN

a 0.50 €
.....
.....