

Elena Alessiato, *Karl Jaspers e la politica. Dalle origini alla questione della colpa*, Orthotes Editore, Napoli 2012, pp. 262, Euro 17.

Quando Karl Jaspers, nella sua *Philosophische Autobiographie*, sigilla il capitolo dedicato alla politica con l'affermazione secondo cui «non c'è grande filosofia senza pensiero politico», la riflessione del pensatore tedesco aveva ormai da tempo attinto la pienezza della sua espressione. Era, quel 1957, l'anno appunto in cui l'*Autobiografia* fu pubblicata, lo stesso de *I grandi filosofi* e quello precedente a *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, l'opera più vasta che Jaspers abbia dedicato alla politica, mentre la *Schuldfrage* risaliva a oltre un decennio prima.

Questi approdi critici degli anni '40-'50 del Novecento non nascono unicamente, nel filosofo tedesco, come sarebbe lecito pensare, dalla catastrofe bellica e totalitaria, ma affondano in una *humus* più profonda e stratificata. Già, del resto, nelle pagine autobiografiche dedicate alla ricostruzione del proprio *Denkweg*, Jaspers consente di intravedere il vasto sostrato esperienziale e intellettuale di cui la meditazione filosofico-politica del secondo dopoguerra si sarebbe nutrita. Se, dunque, resta ferma la lapidaria espressione jaspersiana per la quale inconcepibile appare l'esercizio della filosofia se non nell'orizzonte della *polis*, se non nello spazio dell'*agora* da cui provengono tutte le forme e i linguaggi che la filosofia è chiamata a criticare, socraticamente sottoponendoli al *logon didonai*, e se senza alcun dubbio le opere più vaste e teoreticamente dense sono quelle ascrivibili al secondo dopoguerra, da tempo la ricerca su Jaspers, soprattutto in Italia, attendeva uno studio che fissasse una più precisa localizzazione del punto di scaturigine da cui sorge nel filosofo tedesco la questione politica, che dettagliasse una topografia di quel luogo d'origine, di quegli *Ursprünge*, tale da consentire una *Er-örterung*, una orientativa indicazione di quell'*Ort*.

Il merito del volume di Elena Alessiato sta, appunto, attraversando e contravvenendo convenzioni ermeneutiche e storiografiche, nell'essersi cimentato in simile *Er-örterung*, fissando le tappe di un itinerario di scavo che additano quel luogo sorgivo, almeno nei limiti in cui, come ogni *Ursprung*, esso sia additabile. La studiosa, già autrice di un denso volume su Th. Mann (*L'impolitico. Thomas Mann tra arte e guerra*, il Mulino, Bologna 2011), sa bene, da questo punto di vista, esperta com'è del grande scrittore di Lubeca, quanto profondo e insondabile sia il pozzo del passato, e quanto la passione indagatrice debba fare i conti coi miraggi della luce ingannevole del deserto che, mentre offrono punti di arrivo illusori, schiudono orizzonti sempre nuovi, aprono ogni volta nuove distese, di orma in orma, di duna in duna, in un *regressus ad infinitum*. Per questo - scrive Mann nell'*incipit* del volume inaugurale della *Joseph-Tetralogie* che stiamo riecheggiando - conviene al nomade ricercatore, anziché sprofondare nella sabbia mobile di un'origine inattingibile, perduta per sempre, anziché smarrirsi nella selva inestricabile di tracce, arrestarsi su una soglia, fissare un inizio che, per quanto circoscritto, rappresenti un segnava che fissi l'estremo limite della sua ricerca.

Così procede la ricerca di Elena Alessiato, che non a caso dedica alcune penetranti pagine, nell'orizzonte del comune *Zeitgeist*, a un confronto tra il giovane Jaspers e il Mann delle *Betrachtungen eines Unpolitischen* del 1918. Articolata in tre ampi capitoli, la ricerca in questione focalizza in ciascuno di essi l'attenzione su uno scritto esemplare, che funge da punto di coagulo e da specchio ustorio della riflessione filosofico-politica jaspersiana nell'arco temporale assunto come campo di indagine.

Nel primo di essi, significativamente e mannicamente intitolato *L'interesse politico di un impolitico*, dopo aver radicato quell'interesse nel *bios* jaspersiano - dall'incontro precoce con la sofferenza fisica all'*ethos* liberale respirato nella famiglia d'origine, fino agli studi di medicina e all'incontro, decisivo, col pensiero e con la personalità di Max Weber - l'opera sottoposta a scandaglio critico è costituita dalle *Politische Stimmungen*, uno scritto del 1917 rimasto inedito fino al 1999. Scritto assai interessante, collocato a metà strada tra la *Psicopatologia generale* e la *Psicologia delle visioni del mondo*, che consente, come scrive l'autrice, «di anticipare la datazione del primo interesse politico di Jaspers rispetto a quanto si è tradizionalmente supposto» (p. 33). Tributario com'è, da un lato dei dibattiti dell'epoca, e dall'altro dell'influsso weberiano, il testo

jaspersiano è dedicato alla relazione «tra *Politik* e *Welt-Anschauung* (secondo la grafia utilizzata da Jaspers), tra la politica in quanto sfera autonoma del vivere umano e una visione globale del mondo sostenuta da una fede» (pp. 33-34).

In cosa consiste, per lo Jaspers del 1917, l'autonomia del politico? Nell'essere la sfera politica istituita dai «rapporti di potere e violenza tra gli uomini». Tale «realismo», per il quale «la politica è lotta che ha come fine il potere e come mezzo la forza», si smarcherà solo progressivamente da premesse antropologiche di tipo pessimistico - che segnano una precisa linea del pensiero politico, da Machiavelli a Hobbes fino a Schmitt - secondo cui la dimensione politica trarrebbe origine dall'innata malvagità umana. Ciò viene confermato nell'*Atombombe*, in cui è rinvenibile la tesi per cui l'uomo non è solo una specie zoologica, non è costituito da una natura sempre uguale a se stessa, che reitera nel corso della storia gli stessi errori e le stesse violenze, ma può trasformarsi. Il piano dell'*Existenz-Vernunft* assicura nel *Menschsein* la possibilità di salti, la possibilità di un emergere, o *ex-sistere*, dai puri antecedenti psico-fisici e di attingere l'altra origine che lo segna: la *Transzendenz*.

Jaspers vede la politica e la storia umana come luogo dove si rispecchia quel tremendo «irrazionalismo etico» che Weber, nella celebre conferenza del 1919, di poco posteriore allo scritto jaspersiano, ha colto nelle imprevedibili contaminazioni di bene e male, lasciati crescere insieme, quasi l'uno nell'altro, e in cui Meinecke ha colto il lato «tragico, anzi quasi demoniaco» della storia universale, di fronte a cui ammutolisce ogni sforzo di comprensione categoriale, in senso «verticale» quanto «orizzontale». Pure, tale luogo, il luogo del politico, dove si accendono il demoniaco e l'irrazionalità etica, deve essere altrettanto quello in cui prudenza, astuzia, calcolo e responsabilità vanno esercitati per imbrigliare le forze del potere e della violenza. La politica per Jaspers non è ideale o valore in sé, non è vocazione, fede, ma *praxis* e *Mittel*, la professione di un realista che, nondimeno, non considera solo le condizioni materiali dell'esistere a discapito di quelle spirituali, ma le assume tutte in vista della loro composizione nel gioco delle forze in campo. Sono qui indicati i due tipi fondamentali di politico: l'uno, che vede la politica come mezzo, l'altro che la vede come fede. «Il primo - osserva l'autrice - riconosce l'autonomia della politica e se ne serve come di uno strumento per la realizzazione dei fini prescritti dalla *Welt-Anschauung* in cui crede» (p.43). *Politik als Mittel* e *Politik als Glaube* definiscono dunque l'articolazione fondamentale dei tipi jaspersiani di politico.

Molto interessante, infine, nella stessa opera, è il giudizio di Jaspers sulla situazione del suo tempo. «Nella diagnosi del presente in cui la conferenza del 1917 si specifica Jaspers denuncia una crisi spirituale a livello mondiale che sarebbe da attribuirsi alla lacerazione venutasi a creare tra politica e visione del mondo» (p. 46). Per Jaspers, l'erosione di fedi e sistemi di valore, il weberiano disincanto del mondo, dunque, viene sempre più pericolosamente inclinandosi verso un diffuso nichilismo che finisce per tradire la verità profonda di Weber, Kierkegaard, Nietzsche, che del nichilismo avevano colto e autenticato l'aspetto di *emendatio*, di demitizzazione, capace di esaltare le forze del singolo contro gli asfissianti totalismi degli universali e del collettivo.

Si avvertono qui gli echi del giudizio di fondo sulla modernità che avrebbe trovato piena espressione, tre lustri più tardi, a ridosso della pubblicazione di *Philosophie*, in *Die geistige Situation der Zeit* (1931). A quest'opera è dedicata larga parte dell'analisi contenuta nel secondo capitolo. Essa costituisce dunque il secondo specchio ustorio in cui si riflette e si addensa la riflessione politica jaspersiana degli anni Trenta, di poco precedente all'avvento del nazismo al potere, evento che, com'è noto, rappresenterà un punto di svolta cruciale nella parabola filosofico-politica del pensatore di *Philosophie*. Manca qui lo spazio per seguire nel dettaglio le fini analisi dell'autrice su questo «saggio di critica della modernità» (p. 86), che si dipanano per diversi paragrafi e che ne mettono in luce - entro e oltre l'evidente impianto weberiano di fondo che denuncia l'emergenza moderna di una razionalità strumentale di cui il filosofo vede, accanto agli aspetti fruttuosi, i rischi di disumanizzazione per gli uomini - un'intenzionalità agonale in cui riecheggia il senso della coeva *Philosophie*: agonale perché «nella lotta si decide del destino dell'uomo», diviso tra la possibilità autentica di portarsi sul piano dell'*Existenz* e quella inautentica

del puro *Dasein*, dove il singolo si perde fagocitato dagli apparati che sostituiscono con automatismi collettivi la vita vera dell'individuo.

In simile scenario, dove "ne va" dell'esistenza nella sua verità, tutto poggia sul singolo: «Analogamente all'età mitica degli eroi anche oggi sembra che tutto poggia sul singolo», osserva Jaspers. «Nelle pagine de *La situazione spirituale del tempo* - scrive Alessiati, che delle analisi jaspersiane non manca di rilevare anche lacune e debolezze - risuona instancabile e risoluto l'appello di Jaspers alla responsabilità e all'autenticità di ogni individuo, intese come condizioni dell'intero rinnovamento culturale e socio-politico» (p. 109). Si tratta, come è stato detto, di una «filosofia della libertà» o di un «liberalismo esistenziale» che mira a interpellare il singolo.

Conclude il secondo capitolo un lungo paragrafo dedicato alla ricostruzione del travagliato rapporto tra Jaspers e Heidegger sullo sfondo della questione universitaria e avendo come punto di riferimento il 1933, l'anno della heideggeriana *Rektorsrede* e di uno scritto meno noto di Jaspers intitolato *Thesen zur Frage der Hochschulerneruerung* (cfr. pp. 132 ss.). In esso, il filosofo conferma alcune tesi sull'Università già elaborate sin dal 1923, l'anno di pubblicazione della prima *Idee der Universität*, che conoscerà una seconda versione nel 1946 e una terza nel 1963. Già qui Jaspers vede l'Università come un laboratorio di unità dei saperi (*ad unum vertere*) nella consapevolezza che l'uno non è mai rinvenibile direttamente, ma si offre solo nel molteplice spazio delle conoscenze. Tra unità e varietà dei saperi non c'è dunque opposizione: i molti sono le infinite sfaccettature del darsi dell'uno, che in essi si vela e riversa la sua infinita, pleromatica sovrabbondanza. *Uni-versitas* pare indicare il laboratorio dove i saperi particolari sono orientati, in un moto senza fine, a quell'unità originaria. Istituto di ricerca, luogo di insegnamento, luogo di formazione: tale è per Jaspers l'essenza dell'Università moderna e occidentale. In questa pluralità di compiti, un elemento irrinunciabile è costituito dall'*intreccio tra ricerca e insegnamento*, necessario alla ricerca disinteressata della verità.

Il terzo capitolo è infine dedicato alla riflessione politica del secondo dopoguerra chiudendosi, secondo il progetto del volume, sulla *Schuldfrage*. È certo uno Jaspers trasformato interiormente, pur nella fedeltà al proprio *Denkweg*, quello che esce dall'esperienza del totalitarismo e della guerra mondiale. Il primo problema che si impose alla sua meditazione fu relativo alla coscienza tedesca: «Cosa significa essere tedesco?». Le lezioni del 1945-46 sulla *Schuldfrage* intesero essere, com'è noto, un essenziale apporto al riattigliamento dell'identità spirituale della Germania. In esse, se il problema della colpa si allaccia alla contingenza della catastrofe tedesca, il termine è articolato in quattro significati fondamentali: come se Jaspers, nel distinguere le figure della colpa - *giuridica, politica, morale, metafisica* - intendesse percorrere e trapassare i vari *Umgreifenden* della colpevolezza, l'ultimo dei quali - la colpa *metafisica* - si pone come il più comprensivo, il più radicale, quello che aduna in sé gli altri e che, legando l'uomo alla Trascendenza, propizia quella *trasformazione interiore* necessaria affinché i distinti gradi della colpa acquistino la loro corretta dimensione e il loro vero senso.

Le limpide analisi dell'autrice proprio nella determinazione, per molti versi ambigua, della colpa metafisica, trovano osservazioni particolarmente felici. Non coincidente con la "colpa di finitezza" formulata in *Philosophie* né col teologico peccato d'origine ontologico, la colpa metafisica «è un caso anomalo di *Grenzsituation*. In essa si ritrova la medesima drammaticità che connota i casi di situazione-limite e che deriva dalla radicalità senza intermediazioni propria delle antinomie esistenziali (vita-morte, sì-no, *aut-aut*, una possibilità-una possibilità 'altra'). Tuttavia, nel caso della colpa metafisica, qui la scelta della colpa, *per* la colpa, è libera. E dipende dal singolo. Nella situazione di limite estremo l'uomo è chiamato non a scegliere una colpa piuttosto che un'altra: è chiamato a scegliere tra la colpa e la non-colpa» (p. 163).

Una tale *Reinigung* etica, particolarmente urgente per il popolo tedesco, per chi è colpevole di essere sopravvissuto alla sventura, ma doverosa per ogni uomo, Jaspers intende propiziare con le sue analisi: «senza purificazione dell'anima, non c'è nessuna libertà politica», egli scrive. C'è in questo richiamo alla trasformazione interiore il riattigliamento di una consapevolezza che era già stata di Platone e Agostino: quando il filosofo greco brucia le tragedie e rinuncia alla politica attiva

sa che l'*apaideusia*, l'ignoranza dei beni supremi della vita, l'oblio del bene e della giustizia, nell'anima e nella società, conduce gli Stati al disordine, alla corruzione, alla violenza. Per questo, il *Gorgia* si chiude sull'esortazione a guardarsi dall'*apaideusia* (l'antipode della *paideia*) e a rinviare l'esercizio dell'attività politica al momento in cui si sia divenuti esperti di virtù (*Gorgia*, 527 D). L'atto politico che non voglia essere latore di ingiustizia - quella teorizzata e legittimata, per legge di natura, da Callicle - deve dunque fondarsi sulla *paideia* e sulla *kalokagathia* senza cui, per Socrate, neppure il Gran Re può essere felice (*Gorgia*, 470 E). La vera politica sorge da uno spazio pre-politico - *überpolitisch*, scriverà Jaspers -, come aveva insegnato Socrate, il supremo politico di Atene, reso tale per Platone non dall'aver esercitato cariche pubbliche, ma in nome della cura dell'anima.

Jaspers, dunque, «etico della politica», come recita il titolo di un paragrafo del terzo capitolo (pp. 206 ss.), e come la letteratura critica ha largamente e opportunamente sottolineato. Resta una domanda, al culmine di queste lucide analisi, che è Jaspers stesso a porre: che accade se l'etica, e la politica con essa, facciano naufragio? Che ne è, come si legge nel finale dell'*Atombombe*, «se la fiducia nella ragione non dovesse resistere?». Platone conosceva bene tale approdo della politica, al punto che l'intera sua filosofia, è lecito dire, si alimenta dal naufragio politico per eccellenza, la messa a morte di Socrate da parte della *polis* ateniese. Per il filosofo greco, là dove la violenza abbia il predominio sulla ragione, resta la postulazione di un orizzonte metastorico, ultraterreno, a cui affidare l'esecuzione di quell'imperativo di giustizia che nel mondo cede preda dell'anti-ragione. Così, l'enigma morale della morte del giusto - Socrate - segna in Platone la crisi della fiducia nell'avvento di un tempo storico in cui sia possibile l'adeguazione tra felicità e merito e culmina, per questo, nei miti escatologici che, nel *Gorgia* come nella *Repubblica*, rivelano le sorti dell'anima oltre la vita terrena. La vera politica - tale è il senso del mito di Er - è quella che salva, oltre che nel tempo, nell'eternità, là dove ha sede il paradigma della città ideale.

Ora, un orizzonte che, quanto meno per analogia, evoca quello platonico, riecheggia nel finale della *Schuldfrage*, là dove viene evocato il profeta Geremia che di fronte alla distruzione di Gerusalemme, espugnata nel 587 a. C. dall'esercito babilonese, e alla profanazione del tempio esclama: «Così parla Jahvè: in verità, quello che ho costruito lo abbatto, quello che ho piantato lo sradico, e tu chiedi per te grandezza? Non la chiedere!». E Jaspers commenta: «Che significa ciò? Significa che Dio è, questo basta (*Daß Gott ist, ist genug*). Se tutto svanisce, Dio è, questo è l'unico punto fermo».

Perché - è lecito chiedere - le due opere decisive dedicate alla riflessione politica di Jaspers, la *Schuldfrage* e l'*Atombombe*, si chiudono entrambe sul richiamo alla figura biblica del profeta Geremia e su pagine dove si medita su immortalità ed eternità? Rispondere ermeneuticamente a questa domanda schiude, forse, un ambito d'indagine ulteriore. La densa tonalità etica della riflessione politica di Jaspers non toglie - e come potrebbe nel pensatore di *Philosophie*? - il riconoscimento che la politica culmini nella possibilità dello *Scheitern*. Ma questo non va a discapito dell'etica: solo, kantianamente, dove essa non sani le antinomie dell'esperienza, è chiamata a postulare la Trascendenza, che in Jaspers assume la figura di un'eternità che non è l'immortalità come durata infinita e che appare invece, in una sorta di inveramento "demitizzante", tutt'uno con l'*Augenblick*, con l'attimo in cui filtra qualcosa di eterno, perciò con il presente eterno (*ewige Gegenwart*), con una fuggevole, transeunte eternità: potente ossimoro, questo, così *denkwürdig* e così densamente problematico!

La politica, come l'etica, e come la metafisica, reca in sé lo stigma del fallimento come possibilità estrema. Del resto, non dimentichiamo le parole che aprono il capitolo sul *Pensiero politico* nell'*Autobiografia filosofica*: «In mancanza di una propria realizzazione ogni sia pur leggero contatto con una realtà può produrre in altri un motivo di filosofia. Ed è paradossale che esso tragga alimento e passione dal fallimento. Io ne ebbi particolarmente la sensazione in politica» (tr. it. di E. Pocar, Morano, Napoli 1969, p. 97).