

LUCA GUIDETTI

## La logica trascendentale del tempo. Comunicazione e trascendenza in Wolfgang Cramer e Karl Jaspers

### 1. Il problema del tempo in Kant

Com'è noto, nell'*Estetica trascendentale* Kant aveva fatto del tempo lo snodo imprescindibile di tutta la filosofia critica, ponendolo a fondamento anche della nozione di spazio<sup>1</sup>. Questa conclusione dipende però da una ben precisa assunzione gnoseologica, che riguarda il rapporto indissolubile tra il fenomeno e la sensibilità. Dal momento infatti che per Kant ogni oggetto si dà anzitutto come *fenomeno dei sensi* nella ricettività del “molteplice dell'esperienza”, non vi è altro modo in cui qualcosa possa manifestarsi alla coscienza che attraverso le condizioni estetiche della conoscenza, e ogni indagine sulla natura dell'oggetto conoscitivo non potrà che cominciare dalla descrizione di tali condizioni. È ora evidente come la “ricettività sensibile”, vale a dire l'affezione che il soggetto conoscitivo avverte nel contatto con il dato empirico, non riguardi solo il cosiddetto “senso esterno” – la cui l'affezione non è in realtà sentita, ma solo “riferita” al dato – ma in primo luogo ciò che Kant chiama “senso interno” e che costituisce la modificazione dell'animo in senso proprio, prima di ogni riferimento oggettuale. Tale separazione tra il riferimento sensibile al dato esterno e la modificazione qualitativa interna dell'affezione è risolta da Kant attraverso lo sdoppiamento del tempo: non comportando un riferimento oggettuale, ogni modificazione interna è priva di estensione e la sua forma pura, come condizione a priori, appare solo temporale<sup>2</sup>; viceversa, quando la modificazione viene riferita all'estensione, anche il tempo si esteriorizza, affiancandosi allo spazio come forma pura a priori del senso esterno e rendendo così possibile l'indicizzazione “fisico-geometrica” dei fenomeni<sup>3</sup>. Spazio e tempo non hanno dunque in comune il contenuto dell'affezione modificante, che cambia di segno a seconda che questa sia interna o esterna,

---

<sup>1</sup> Cfr. Kant (2004), B 50-51, pp. 134-136.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, B 54, p. 140.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, B 64-65, pp. 152-154.

ma il modo immediato e presentativo – vale a dire “intuitivo” – in cui il riferimento oggettuale si offre alla coscienza<sup>4</sup>. Nell’*Estetica trascendentale* il tempo appare quindi, a differenza dello spazio, come intuizione pura e forma a priori di “tutti” i fenomeni dei sensi<sup>5</sup>, e in virtù di ciò esso rende possibile, nell’*Analitica trascendentale*, la “schematizzazione” dei concetti senza cui le categorie rimarrebbero vuote forme dell’intelletto.

Una siffatta priorità del tempo nell’ordine della fondazione trascendentale circoscritta alla sensibilità si scontra tuttavia ben presto con due gravi limiti che, nella prima metà del Novecento, contribuiranno mettere in crisi l’impostazione kantiana di fronte alla fenomenologia e alla filosofia dell’esistenza. Il primo limite riguarda, in generale, la falsificazione a cui la trascendentalità delle intuizioni pure va incontro in seguito alla scoperta della localizzazione delle sensazioni. Il problema dei “segni locali”, sorto all’interno delle ricerche svolte intorno alla metà dell’Ottocento sulla fisiologia dei sensi<sup>6</sup>, non colpisce solo l’assolutezza delle forme spaziotemporali – una difficoltà ovviabile mediante una loro adeguata riformulazione in senso metodologico, come avverrà nel neokantismo classico<sup>7</sup> – ma soprattutto richiede una trasformazione “semantica” dalla localizzazione estetica. L’intuizione pura, tanto più se di tipo estetico, non presuppone di per sé un assetto semantico. Come osserva Heidegger<sup>8</sup>, per Kant l’intuizione non è la condizione del “dato”, ma la forma stessa della datità, giacché per poter introdurre il livello predicativo della concettualizzazione intellettuale occorre sempre che si dia preliminarmente qualcosa come un oggetto – sebbene ancora indeterminato – dei sensi. Se però l’intuizione è ogni volta localizzata, essa non può fare a meno di riferire ai particolari “contenuti” sensibili il suo modo unitario di presentazione del dato, e ciò equivale a porre il problema del “significato” mediante cui il dato stesso si offre come “segno” nel suo “luogo” sensibile.

---

<sup>4</sup> A tal riguardo, Melandri (2004), p. 584, nota che «l’intuizione pura è espressione di un assioma (“assioma dell’intuizione”) che oggi diremmo “fisicalistico”. È il requisito che ogni denotazione debba necessariamente riferirsi a un evento spaziotemporale, nel quale il tempo non può comparire che come parametro. In ultima analisi, è il requisito che ogni evento debba potersi esprimere in linguaggio cosale».

<sup>5</sup> Cfr. Kant (2004), B 46, p. 130; B 50-51, pp. 135-136

<sup>6</sup> Weber (1846), pp. 524 ss.; Lotze (1881), p. 31.

<sup>7</sup> Cohen (1885), pp. 576, 577, 589; Natorp (1921), pp. 37-38.

<sup>8</sup> Heidegger (2002), pp. 53-54; (1989), p. 161.

La trascendentalità estetica, modificata in senso locale, richiede pertanto la formulazione di una teoria del significato come modalità della costituzione oggettuale, vale a dire una “semantica trascendentale”<sup>9</sup>. Il problema di una semantica di questo genere, sviluppata contemporaneamente alla teoria dei segni locali, rimanda a sua volta immediatamente al completamento ermeneutico della semiologia prescelta, coinvolgendo non solo le forme dell’intuizione, ma anche le “forme della sensazione”. Ora, riguardo a tali forme – dette anche “qualità del contenuto” (colori, odori, sapori ecc.) e sorrette dalla struttura intensionale della corrispondente intuizione<sup>10</sup> – la ricerca fisiologica può dimostrare che tra diversi soggetti viventi, e persino tra diversi individui all’interno della medesima specie, sono possibili relazioni semantiche di tipo comparativo o proporzionale, ma non intervengono mai codici interpretativi “comuni” o attributivi che possano essere trascendentalmente ridotti<sup>11</sup>. Che cosa, al di là di ogni analogia comparativa, vogliamo dire i segni spazio-temporali delle particolari forme sensibili (colori, odori, suoni ecc.), quale sia la loro effettiva attribuzione al dato percettivo, potrà essere spiegato solo all’interno del mondo di ogni singolo essere vivente, qualitativamente inaccessibile dall’esterno. La semantica trascendentale non è quindi in grado di offrire una corrispondente “fondazione” ermeneutica, riaprendo così da capo il problema dell’esperienza fenomenica e della sua “costituzione” in una direzione trascendentale per principio diversa da quella kantiana, la quale rimane sempre vincolata alla forma estetica delle intuizioni pure.

Il secondo limite riguarda la funzione del tempo a livello non dell’estetica, ma della “logica”. Lo schematismo, così come lo delinea Kant, è incompleto, perché andrebbe sviluppato anche dal lato noetico dei principi dell’intelletto. Kant tenta questa via con le analogie dell’esperienza, ma, per sua stessa ammissione, esse hanno solo una funzione regolativa, mentre lo schema è sempre costitutivo nella sintesi della capacità d’immaginazione come “produzione” del tempo<sup>12</sup>. Questo limite estetico-noetico è dirimente

---

<sup>9</sup> Zocher (1954), pp. 190 ss.; Högrefe (1979), pp. 55 ss.

<sup>10</sup> Uexküll (2015), pp. 75 ss.

<sup>11</sup> Baer (1864), p. 255.

<sup>12</sup> Infatti, nelle analogie kantiane, l’esperienza come «rappresentazione della *connessione* necessaria delle percezioni» ha luogo secondo i tre modi temporali della permanenza, successione e simultaneità che si presentano solo come *regole* secondo cui «dalle percezioni deve nascere l’unità dell’esperienza, non però nel modo in cui nasce la stessa percezione, in quanto intuizione empirica»; Kant (2004), B 222, p. 361. Ciò dipende

perché, nella “regressione” trascendentale alle condizioni di possibilità dell’esperienza, impedisce il riconoscimento del tempo come fattore costitutivo dell’unità della coscienza, presentandolo al contrario come il risultato di un’unità coscienziale noeticamente presupposta. Da qui lo scambio sempre possibile, all’interno del kantismo, tra il soggetto empirico degli atti e il soggetto trascendentale delle condizioni dell’esperienza, scambio senza il quale non sarebbe mai potuta sorgere la “chiusura” della coscienza dell’epigono kantiano Karl Leonhard Reinhold e la conseguente svolta dell’idealismo “speculativo”.

## *2. Wolfgang Cramer: il tempo dell’intuizione pura*

A fronte di queste difficoltà, che colpiscono la tradizione critico-trascendentale dalle declinazioni idealistiche fino agli sviluppi semantici della prima metà del Novecento, il “giovane neokantiano” Wolfgang Cramer ripropone da capo il problema dell’“intuizione pura”, svolgendo dal lato del “soggetto” i presupposti ontologici già impliciti nella nozione kantiana di “oggetto della conoscenza”. Allievo di Richard Hönlwald e

---

dal fatto che per Kant le connessioni concettuali, in quanto strutture discorsive, si riferiscono solo alla «relazione dell’esistenza» e quindi le analogie conoscitive non possono essere costitutive come nella matematica, in cui il quarto termine dell’uguaglianza proporzionale viene *costruito*, ma devono limitarsi a fornire a priori la *relazione* con un quarto termine (*ibidem*). Si prenda, ad esempio, la prima analogia che esprime la “permanenza della sostanza”: il permanente è l’esistenza che, rispetto alle diverse parti della serie temporale in cui qualcosa si manifesta, mostra una quantità come “durata” (ivi, B 226, p. 367). La serie temporale è dunque già data nello *schema* della sostanza che si riferisce alla condizione sensibile del reale e, quando interviene l’analogia dell’esperienza come principio dell’intelletto, essa non può far altro che esplicitare, nel modo della relazione come *quantum* permanente, l’atto sintetico di quella capacità d’immaginazione che si realizza nello schema (ivi, B 224, p. 363). In altri termini, l’analogia non solo non produce il termine, ma nemmeno la relazione: essa si limita ad esprimerla come regola di tipo noetico. Tutto ciò dipende dal fatto che Kant concepisce l’intuizione secondo la disgiunzione esclusiva intuizione sensibile/intuizione intellettuale e non tematizza il *sensu* costitutivo dell’atto intuitivo, che non è necessariamente legato alle sole condizioni esistenziali del corrispondente oggetto. Da qui l’ambiguità del tempo, che viene prodotto a livello dello schematismo sensibile, ma è già dato come “intuizione pura” a livello dei principi dell’intelletto. I casi sono due: o la sensazione ha le sue forme, ma allora le regole sono già prodotte e l’intelletto non fa che esplicitarne il senso discorsivo; oppure – come Kant sembra ammettere – non vi sono forme della sensazione, e allora lo schematismo deve in qualche modo intervenire anche a livello intellettuale.

Karl Jaspers, Cramer affronta la fondazione trascendentale nel luogo della sua enigmatica origine, vale a dire nell'io penso o unità della coscienza che Kant aveva assunto come un principio inconcusso di tutto il sapere. Per Cramer – al contrario di quanto sosteneva il neokantismo classico – il pensare (*das Denken*) non può essere inteso nella sua mera funzione logica, perché in ogni riduzione funzionale viene meno il senso della trascendenza oggettuale<sup>13</sup>. Ma esso non può nemmeno presentarsi come rispecchiamento di un essere sostanziale, poiché in tal caso si perderebbe il senso autentico dell'immanenza coscienziale che non riguarda la *ratio essendi*, ma solo i significati che l'essere assume per il pensiero. Si tratta, secondo Cramer, di approfondire quel senso originario dell'intuizione che Kant ha fatto valere come condizione soggettiva dell'oggettività, ma che ha poi irrigidito nella dattità di un riferimento oggettivo, sia esso puro (lo spazio euclideo e il tempo lineare) o empirico (la sensazione come dato elementare), e che l'idealismo successivo, mantenendosi sulla medesima linea oggettivistica, ha poi sviluppato nella nozione di intuizione intellettuale<sup>14</sup>. L'unica via è per Cramer sciogliere il fenomeno dal suo legame con la sensibilità e intendere la “manifestazione” fenomenica come un carattere dell'intuizione.

Come infatti il pensare non è il pensato (*der Gedanke*), così l'intuire non è l'intuito, ma solo un *atto* in quanto momento insostituibile della soggettività<sup>15</sup>. Tale momento attuale è però estraneo sia a ogni determinazione attributiva rispetto a un “soggetto trascendentale”, sia alla mera struttura logica del pensiero: l'atto dell'intuizione è anzi principio di determinazione oggettiva nell'esatta misura in cui corrisponde al «fatto dell'attualizzazione» (*Tatsache des Aktualisierens*)<sup>16</sup>. L'immediatezza dell'intuizione, la sua unità presentativa, non sono dunque sottratte al tempo, ma solo alla forma discorsiva del pensiero, dato che nessun'inferenza come successione di determinazioni può costituirsi in unità partendo dalle sole relazioni interne a un processo di determinazione. Cramer svincola così l'intuizione sia dalla sensibilità sia dall'intelletto come “facoltà dei concetti”, al fine di evidenziare quell'“esperienza dell'atto di coscienza” che sta a fondamento di ogni determinazione. Ogni “decorso” della conoscenza presuppone infatti – come già osservava Schelling<sup>17</sup> – un'originaria

---

<sup>13</sup> Cramer (1937), p. 23.

<sup>14</sup> Cramer (1954), pp. 8-9; Guidetti (2004), p. 168.

<sup>15</sup> Cramer (1957), p. 12.

<sup>16</sup> Cramer (1937), p. 28.

<sup>17</sup> Schelling (1990), p. 148.

temporalizzazione in cui l'atto dell'intuizione non coglie un punto discreto, ma l'unità continua di un "ordine" che può presentarsi come "successione" o come "coesistenza" dei dati empirici<sup>18</sup>. Se nel primo caso la temporalizzazione intuitiva si realizza nella *serie* del tempo, nel secondo caso fa invece sorgere la "contemporaneità" dell'ordine spaziale<sup>19</sup>. In tal senso, lo spazio è solo il "limite" del tempo, cioè il momento in cui la successione cessa per riproporsi nella modalità "estesa" della "presenza temporale". Se lo spazio fosse originariamente indipendente dal tempo, dovremmo poter concepire una pura estensione in cui le cose si danno secondo un ordine non temporale; ma in tale ordine verrebbe meno il requisito fondamentale della "posizione delle cose" che richiede la comprensione, "nello stesso tempo", di due differenti luoghi spaziali. Lo spazio senza tempo non è dunque atemporale ma contemporaneo, e ciò che si dà contemporaneamente può essere sempre ricondotto, nel *continuum* della relazione spaziale, all'ordine unitario e non esteso di una successione temporale che viene ricompresa come "totalità" dell'atto intuitivo<sup>20</sup>.

Da questo punto di vista, l'intuizione pura è la "tangente" del tempo che, nell'atto del pensiero, fissa il tempo nello spazio e determina la "posizione" delle cose tramite l'esperienza dell'attualizzazione. L'individuazione fisica non è dunque altro che la proiezione nel "senso esterno" della posizionalità dell'atto intuitivo, esprimendo in tal modo la sua impossibilità di risolversi in un insieme di relazioni, così come lo spazio non può contenere relazioni se non vi sono punti di accumulazione delle funzioni estensionali<sup>21</sup>. Qui si rivela, per Cramer, il senso più profondo dell'immaginazione produttiva kantiana che realizza la "sintesi" dell'intuizione nella misura in cui il differenziale del tempo indica la convergenza della coscienza al limite di una successione. Il "luogo" empirico dell'intuizione, prima ancora che nel

---

<sup>18</sup> Cramer (1937), pp. 28-29.

<sup>19</sup> Ivi, p. 29.

<sup>20</sup> Hönigswald (1969), p. 181.

<sup>21</sup> Da qui il fatto che l'introduzione di forze differenziali sia il necessario completamento della nozione leibniziana dello spazio come relazione tra corpi, dato che le sole forze universali (ad esempio, di gravità) non sono sufficienti a determinare la geometria di uno spazio locale (Reichenbach 1977, pp. 38-39). E la forza differenziale non può ridursi né al movimento, né alla semplice posizione fisica. In questo senso, la posizionalità dell'atto intuitivo è assimilabile alla matrice di una forza differenziale, non al risultato di una semplice coordinazione tra punti.

fenomeno percettivo del segno locale, si ritrova pertanto in ogni produzione simbolica del pensiero, dato che tramite l'intuizione «il simbolo non indica solo una cosa, ma appartiene alla cosa»<sup>22</sup>. La funzione rappresentativa dell'intuizione sensibile passa in secondo piano a vantaggio del fatto che «l'oggetto non solo è simbolizzato, ma diventa simbolo»<sup>23</sup>, in un quadro costitutivo in cui il tempo reale, anziché coincidere assiomaticamente con l'ordine delle cose nel mondo esterno, è generato dall'atto intuitivo come un "fatto" dell'esperienza soggettiva.

In una singolare convergenza con le riflessioni dell'intuizionista matematico Luitzen E. J. Brouwer e con la caratterologia di Ludwig Klages<sup>24</sup>, Cramer rinviene così nel simbolismo matematico quella particolare forma, "sintetica ma non discorsiva"<sup>25</sup>, costituita dall'atto del pensiero in cui non solo il fatto dell'attualizzazione e l'oggetto dell'atto vengono a coincidere, ma – come nota Brouwer – si esplica altresì «un'attività essenzialmente alinguistica della mente avente la sua origine nella percezione di un moto temporale. Tale percezione può essere descritta come separazione di un momento di vita in due cose distinte, una delle quali cede il passo all'altra ma è conservata nella memoria»<sup>26</sup>. In altri termini, nell'intuizione pura l'oggetto dell'atto è fatto stesso del pensiero e il problema trascendentale di come «principi soggettivi possano avere validità oggettiva», si risolve nella domanda intorno al modo in cui «la soggettività possa essere principio»<sup>27</sup>. Tale questione potrà essere risolta solo se l'assolutezza dell'atto intuitivo non viene negata a favore di una presunta soggettività "locale" dell'intuizione spazio-temporale, ma è anzi ricompresa in una più ampia indagine, mirante a evidenziare la struttura originaria del pensiero intuitivo in relazione al tempo localizzato nella percezione. Certo, in quanto "fatto", ogni atto intuitivo è finito e contingente e, nella sua apparenza fenomenica, esso avrebbe potuto essere diverso; avremmo potuto scegliere altri segni che riempiono il suo luogo, creano le sue forme simboliche e producono le determinazioni spazio-temporali, poiché – come abbiamo visto – una trascendentalità semantica dell'intuizione, così come essa si configura in seguito agli sviluppi neokantiani del trascendentale, è

---

<sup>22</sup> Cramer (1937), p. 33.

<sup>23</sup> Ivi, p. 34.

<sup>24</sup> Cramer (1940), pp. 221-223.

<sup>25</sup> Cramer (1937), p. 16.

<sup>26</sup> Brouwer (1983), p. 30; Zellini (2015), pp. 146 ss.

<sup>27</sup> Cramer (1937), p. 29.

impossibile partendo dalla sua semplice localizzazione attuale. Tuttavia, nota Cramer<sup>28</sup>, la contingenza dell'atto si dà solo sulla base di uno sfondo non contingente che esprime il *senso* della sua finitezza empirica.

A questo scopo, si tratta di chiarire il rapporto tra l'assoluto e il finito, il quale non implica un processo di deduzione del secondo dal primo, ma un atto di "integrazione"<sup>29</sup>. Se fosse possibile "dedurre" il finito dall'assoluto, quest'ultimo si porrebbe come uno sfondo metafisico, una realtà trascendentale come trascendenza al di là di ogni determinazione. In tale sfondo, lo spazio e il tempo sarebbero sì "reali", ma come due contenitori non spaziali e non temporali, non importa se nella forma di categorie o di intuizioni pure. Si prenda, ad esempio, uno spazio infinito e indeterminato e s'intenda il finito come progressiva delimitazione di questo spazio: il punto in cui compare il limite è la tangente di due estensioni che, come tale, deve appartenere contemporaneamente all'estensione interna e a quella esterna. Ma questa condizione può essere soddisfatta solo se il punto non ha estensione, cioè non è spaziale. Ne segue così che il contenitore assoluto e non esteso (infatti lo spazio infinito non può avere l'attributo dell'estensione, non essendo "in" uno spazio) avrebbe le stesse caratteristiche dei punti che lo delimitano, sicché come "insieme intero" (*Ganzes*) lo spazio assoluto sarebbe un oggetto della stessa specie dei suoi elementi. Ma in nessuna determinazione puramente estensionale (di cui l'estensione nulla rappresenta solo il limite inferiore) un elemento può essere una "parte autentica" o un oggetto della stessa specie dell'insieme a cui appartiene<sup>30</sup>, e ciò vale anche per il tempo oggettivo e infinito. Ogni "restringimento" di uno spazio infinito non può essere analiticamente inteso a partire dalle sue stesse condizioni e, se esso si dà già in sé come estensione, allora è qualcosa di finito incomprensibile nel suo "finire". A tal riguardo, occorre che l'essere alla fine del finito abbia un'estensione temporale di origine diversa dalla delimitazione "puntuale" di un insieme di successione<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Cramer (1976), p. 66.

<sup>29</sup> Cramer (1981), p. 136.

<sup>30</sup> Carnap (1997), pp. 170-174.

<sup>31</sup> Cramer (1981), p. 136. Cfr. anche *ivi*, p. 138: «L'ordinamento temporale non è scomponibile in una sequenza infinita di stati finiti. L'assoluto dev'essere infatti unità di tempo e integrazione temporale. E il finito non può integrare la propria fine».



Per intendere il finito dobbiamo dunque sostituire all'ontologia oggettivante quella nozione di "esistenza", che – riprendendo l'antica definizione di *hyparxis (existentia)* presentata da Mario Vittorino<sup>32</sup> – esprime per Cramer «il momento insostituibile dell'essere, il cui non essere è possibile»<sup>33</sup>. Tale possibilità viene ora intesa non a partire dalla cosa, ma solo dall'atto di coscienza; infatti nella cosa nulla è possibile perché ogni cosa è ciò che è, non ciò che "può" essere. Viceversa, l'esistenza non è tale perché è individuata in uno spazio e in un tempo, ma perché, come "origine"<sup>34</sup>, apre un ambito di "possibilità" in cui spazio e tempo si costituiscono. Ciò spiega la ragione per cui ciò che esiste non può essere dedotto, ma solo portato a compimento da un "atto" che istituisce un'unità relazionale. Cramer riprende, a questo riguardo, l'osservazione di Kant secondo cui "l'esistenza non è un predicato": infatti un concetto non è mai in se stesso "sintetico", poiché la sintesi che in esso appare è solo una conseguenza analitica di ciò che è in esso contenuto. Rispetto al finito, ciò significa che esso è tale non perché, nel suo concetto, ha dei confini, ma perché dei confini vengono prodotti secondo un ordine temporale che, trascendendoli, li costituisce. Ciò vale per qualsiasi fenomeno, anche per quelli che chiamiamo "naturali": «All'inizio della pioggia» – nota Cramer – «non piove; quando piove è già piovuto. Quando smette di piovere, allora la pioggia ha già smesso. In un istante non si dà uno stato specifico, dunque né uno stato di inizio, né uno stato di fine»<sup>35</sup>. Per tale ragione il rapporto "esistenziale" tra trascendenza dell'atto e contingenza del processo temporale dev'essere inteso come una forma d'integrazione tra trascendenza

---

<sup>32</sup> Mario Vittorino (2007), p. 495: «Prima dell'esistente e del *logos* vi è quella forza e potenza dell'esistere (*potentia existendi*) che è manifestata dal verbo "essere", in greco *einai*. Questo essere deve essere inteso in due modi, l'uno, nel senso che è universale e originario, dal quale deriva l'essere in tutte le altre cose; l'altro, nel senso che l'essere è quello che posseggono tutte le altre cose successivamente: generi, specie e tutte le altre realtà analoghe». Cfr. anche ivi, p. 263: «E queste persone ci dicono qual è la differenza tra esistenza e sostanza: l'esistenza e l'esistenza in sé sono una sussistenza precedente alla sostanza, priva di accidenti, con l'esistenza delle proprietà pure e semplici in quello che è il puro essere, in quanto sussistono; la sostanza, invece, è il *subiectum* insieme con tutte quelle cose che sono accidenti, le quali esistono in lei inseparabilmente» (trad. it. lievemente modificata).

<sup>33</sup> Cramer (1981), p. 135.

<sup>34</sup> *Ursprung*, Cramer (1954), p. 24; *Voraus-Beginn, prae-existens substantia*, Hadot (1972), p. 855.

<sup>35</sup> Cramer (1981), p. 136.

e immanenza. Per ogni ente finito A – conclude Cramer – il suo essere e il non essere più devono trovarsi temporalmente separati; ma allora anche l'ordine a cui A appartiene è temporalmente differenziato. L'ordine è in questo caso A-immanente. D'altra parte, l'ordine temporale non è differenziato come lo è il finito, ma come ciò che “rende possibile” il non-esser-più del finito. In questo secondo caso, dunque, l'ordine è A-trascendente<sup>36</sup>.

Ritorniamo ora all'esempio della pioggia e applichiamo ad esso la sintesi attuale dell'intuizione pura, assumendo come punto di partenza il contesto matematico. Come istanti, l'inizio e la fine sono i punti di tangenza a una curva continua che rappresenta lo sviluppo dell'ordine temporale di un fenomeno. L'intuizione degli istanti differenziati a partire da tali punti produce le tangenti alla linea del tempo che indicano la direzione del processo. Tale processo è quindi inteso solo in base alla successiva “derivazione” – ogni volta separata – delle tangenti dai punti, per cui l'ordine, essendo immanente a ciò che di volta in volta è finito, non viene mai colto in un atto sintetico di apprensione. Lo svolgimento dell'essere, il suo iniziare e finire, rimangono possibilità a sé o, come direbbe Hartmann, possibilità “indifferenti” o stigmatiche. La direzione non ha in realtà un “senso” perché il punto, senza spazio e senza tempo, non indica uno stato e, come tale, non indica nemmeno un luogo di esistenza; anche la sua possibilità, mancando di senso, non designa un'effettiva potenzialità di sviluppo. Per comprendere l'inizio, l'intuizione deve fissare il passaggio tra ciò che è “prima” e ciò che è “dopo” in un “atto unico” d'integrazione delle parti puntuali; essa deve quindi cadere sull'“intero tratto” entro cui si trova l'inizio, legando in unità il non essere ancora, l'essere ora e il non essere più. Come l'integrale matematico è l'operazione inversa alla derivata, così l'esistenza è quell'integrazione di tempo, inversa alla puntualizzazione dell'istante, che, in quanto trascendenza, rende effettivamente possibile il non essere più della finitezza puntuale<sup>37</sup>. Il “poter finire” del finito deve così ammettere un ordine al di fuori di sé, un ordine come qualcosa d'altro e di separato, di volta in volta corrispondente al finito attraverso un'integrazione che non implica alcun'identificazione. La reciprocità tra trascendenza e immanenza traccia dunque lo spazio “reale” dell'esistenza sullo sfondo di

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 134.

<sup>37</sup> Cramer (2012), p. 98.

un'alterità assoluta che rende possibile la comunicazione nel tempo tra le molteplici esistenze. L'assoluto, nota Cramer<sup>38</sup>, è temporalmente determinato in quanto «rende pensabile una relazione del tipo “essere-separato”» talché, nell'integrarsi nel finito, l'ordine assoluto dell'alterità restituisce al tempo della coscienza la sua “realtà trascendentale”<sup>39</sup>. Solo in quanto ogni esistenza, come soggetto, attua in se stessa un'unità e una continuità temporale irriducibile alla composizione dei fenomeni che, come istanti discreti, “accadono” nel corso del suo vivere, è possibile una relazione tra le diverse coscienze. La separatezza è quindi il complemento integrato del finito nell'ordine “trattuale” del tempo di presenza (*Präsenzzeit*) di ogni singola coscienza e, come tale, la condizione trascendentale della comunicazione tra gli “enti” che si affermano come esistenze<sup>40</sup>.

### 3. Karl Jaspers: il tempo dell'esistenza

Riconducendo l'intuizione alla sua originaria matrice noetica, Cramer tenta un superamento delle aporie dell'intuizione estetica kantiana al fine di cogliere il significato più profondo di quell'unità sintetica della coscienza che Kant poneva a fondamento di ogni unità analitica. Nessuna sintesi è infatti possibile se il dato sensibile non viene separato dallo sfondo rappresentato dalle condizioni trascendentali del suo apparire alla coscienza; ma questa separazione non è mai una cosa in sé, è anzi una “figura”, in cui le condizioni trascendentali si ripresentano nella forma di un'integrazione compiuta dall'azione della coscienza. Si tratta di un originale innesto, sul tema dell'immaginazione produttiva kantiana, di motivi metafisici tratti dalla monadologia leibniziana<sup>41</sup>, – a cui si ricollega la stessa notazione matematica dell'integrale come continuo intensionale, cioè somma infinita di parti infinitesimali<sup>42</sup> – e dalla conformità dell'intuizione alle “regole” operative del pensiero affermata da Salomon Maimon tramite la nozione di “differenziale di coscienza”, secondo cui il dato puro non è altro che il limite di una serie di atti noetici<sup>43</sup>. Ed è proprio la questione dell'esperienza come “limite” di questi atti a porre Cramer di fronte al problema dell'esistenza. Da un lato l'esistenza è l'esperienza sensibile, il dato

---

<sup>38</sup> Cramer (1981), p. 134.

<sup>39</sup> Cramer (2012), p. 56.

<sup>40</sup> Cramer (1954), pp. 49 e 124.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 62-64.

<sup>42</sup> Leibniz (1858), p. 231.

<sup>43</sup> Maimon (1790), pp. 33 ss.

irriducibile alla coscienza e, proprio come limite, l'istante che determina la finitezza dell'esistenza è "assoluto" come lo sfondo che ne rende possibile la comprensione. Dall'altro lato, l'esistenza è la possibilità che si dispiega nel tempo come ambito d'integrazione del proprio senso consentito dalla coscienza. Tutto il peso della fondazione trascendentale e la conseguente apertura alla trascendenza ricade dunque sulla forma "attuale" del pensiero che Cramer coglie nell'operatività del principio intuitivo ma che, nonostante la sua insistenza sul "fatto dell'attualizzazione", egli non riesce realmente a tematizzare nella sua concretezza esistenziale<sup>44</sup>. L'ontologia crameriana del soggetto rimane così confinata all'interno dei limiti che il pensiero pone al mondo, ma né la pura datità, né lo sfondo assoluto della trascendenza possono essere ricondotti al suo "integrale di coscienza".

Il problema della datità materiale dell'esistenza viene al contrario risolto da Jaspers inserendo ogni integrazione figurale dell'esperienza – che di volta in volta si esprime in una particolare immagine del mondo – in una relazione "dialettica" che, nella situazione esistenziale, connette l'oggettivazione dell'esistenza come "esserci" (*Dasein*) allo sfondo onnicomprensivo della trascendenza<sup>45</sup>. Sviluppando il tema diltheyano del "comprendere" nel senso della chiarificazione (*Erhellung*) di ciò che non è "nel" mondo ma si manifesta "attraverso" il mondo, Jaspers intende evidenziare il fatto che nessun atto di coscienza è in grado di risolvere in sé l'esistenza, poiché la matrice di quest'ultima non è l'unità dell'intuizione, ma l'esperienza del "singolo" che, come persona, afferma attraverso la scelta la figuraltà della sua ragione contro la trascendenza del suo fondamento<sup>46</sup>. La scelta è infatti sia all'origine "del" tempo, in quanto determinazione di un ambito di possibilità, sia "nel" tempo, nella misura in cui non può prescindere dalla situazione dell'esserci e dei suoi dati empirici, dettati dai confini naturali, culturali e storici del suo mondo. Questa tensione dialettica tra esteriorità e interiorità temporale – cioè tra il tempo senza fine (*endlos*) del cosmo in cui si situa l'esserci e l'infinità (*Unendlichkeit*) dell'esistenza, che fa nascere la storia attraverso la sospensione temporale o "eterna" delle sue scelte e decisioni<sup>47</sup> – assegna all'intuizione una funzione

---

<sup>44</sup> Zeidler (1995), pp. 170-171.

<sup>45</sup> Jaspers (1978), pp. 165-166.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 160, 169.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 212-223.

metodica all'interno di una più riposta "logica del singolare", la quale congiunge la nozione kantiana di "idea", come incessante tensione alla verità, al criterio tipico-ideale che guida il *Verstehen* nel senso di Max Weber<sup>48</sup>. Si tratta di una convergenza tra logica trascendentale e logica tipologica che percorre tutta l'opera jaspersiana, dalla *Psicopatologia generale* (1913) ai lavori del secondo dopoguerra, in particolare *Della verità* (1947).

Mentre l'idea in senso kantiano garantisce alla singolarità dell'esistenza la successione dei suoi atti nel tempo secondo una dimensione orizzontale o "cinematica", la prospettiva idealtipica weberiana permette invece di connettere strettamente il momento pratico della scelta alle sue forze interne, cioè ai gradi di costituzione razionale dei suoi significati<sup>49</sup>. Tale gradazione può svolgersi da un massimo a un minimo, ma non può certo mai risolversi nell'oggettivazione totale in cui la condizionalità idealtipica si ridurrebbe a una rigida causalità né, dall'altro lato, può comprimersi nella sua totale soggettivazione, che corrisponderebbe al grado zero della razionalità<sup>50</sup>.

L'intersezione dei due momenti, ideale-trascendentale e tipico-ideale, traccia un processo di integrazione non più legato – come accadeva per l'intuizione pura di Cramer – alla continuità dell'atto di coscienza, ma articolato nelle "discontinuità dell'esistenza singola", in cui gli elementi dinamici della scelta, cadendo verticalmente sulla successione temporale, presentano i limiti del tempo della vita in forma di rotture o di salti esistenziali<sup>51</sup>. Ma se – come insegna l'esempio matematico – il passaggio al limite avviene sulla base di una discontinuità, allora nei punti di rottura non si dà un'unica tangente, e quindi le direzioni di senso non possono essere ricavate in base alla sola linea oggettiva del tempo, vale a dire a ciò che, per l'esistenza, accade prima e dopo le scelte contingenti del suo esserci. Infatti, come esserci inserito nello sviluppo del tempo naturale, il singolo si trova di fronte a quattro mondi originari – la natura inorganica, la vita, l'anima e lo spirito – che, nel passaggio dall'uno all'altro, mutano radicalmente il carattere di realtà (che appare rispettivamente come "misurabilità", "teleologia", "espressione" e "documento spirituale") e tra i quali non è quindi mai possibile un processo "univoco" di derivazione<sup>52</sup>. Così, già nella

---

<sup>48</sup> Jaspers (1998), pp. 70-73.

<sup>49</sup> Ivi, p. 72.

<sup>50</sup> Jaspers (1959), pp. 484-487.

<sup>51</sup> Jaspers (1978), pp. 476 e 487.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 223-227.

sua *Psicologia delle visioni del mondo* (1919) – l’opera che segna il passaggio dagli studi psichiatrici all’indagine filosofica – Jaspers osserva come, per collegare le diverse figure dell’esistenza, sia necessario cogliere l’agire dal punto di vista dei suoi contenuti soggettivi, poiché la rappresentazione della semplice forma dell’azione secondo il criterio weberiano della “possibilità oggettiva”, essendo del tutto interna ai “limiti” della comprensione, dà luogo solo a “immagini del mondo” che si mantengono sul piano delle oggettivazioni psicologiche e delle conseguenti spiegazioni causali<sup>53</sup>. Ogni forma o immagine dev’essere perciò attivata da una particolare funzione che, nell’agire umano, si presenta come un “atteggiamento”<sup>54</sup>. “L’intera struttura dell’esistenza dipende così dal prodotto tra la funzione del contenuto soggettivo e la sua forma immaginativa”. L’atteggiamento è la proiezione sul piano culturale dei vissuti del soggetto, cioè di quelle modalità “autodescrittive” che nell’indagine psicopatologica appaiono come “fenomeni soggettivi della vita psichica”<sup>55</sup>. Dal prodotto tra il contenuto funzionale dell’atteggiamento e l’immagine sorge una “struttura” esistenziale che, in quanto “intuizione” o “visione del mondo”, conferisce un’impronta spirituale alla totalità psichica dell’agire umano<sup>56</sup>.

Le corrispondenze che, in un continuo rimando circolare tra concettualizzazioni psicologiche e caratterizzazioni patologiche, la *Psicologia delle visioni del mondo* istituisce con le articolazioni che si presentano al livello della *Psicopatologia generale* – vale a dire, rispettivamente, atteggiamenti/ fenomenologia, immagini del mondo/psicologia comprendente; visioni del mondo/psicologia esistenziale<sup>57</sup> – si ottengono perciò trasferendo i contenuti psichici su un piano d’indagine superiore, relativo non più agli stati d’animo individuali, ma ai “processi strutturali di trasformazione del rapporto uomo-mondo” a partire da un “contenuto” vissuto che Jaspers chiama centro unificatore o “sostanziale”, in grado di fornire il fondamento ermeneutico alla nuova “logica” dell’esistenza. Il centro sostanziale è infatti il “centro del

---

<sup>53</sup> Jaspers (1950), pp. 11 e 165.

<sup>54</sup> Ivi, p. 65.

<sup>55</sup> Jaspers (2000).

<sup>56</sup> Jaspers (1950), pp. 255-257.

<sup>57</sup> Jaspers (2000), pp. 49-50.

momento”, la direzione o il “concetto limite” della visione del mondo<sup>58</sup>. Non si tratta solo di sottrarre tale concetto a ogni riduzione metafisico-essenzialistica – dato che non ci troviamo di fronte a un’essenza immutabile, ma a una sostanzialità relativa, suscettibile di un più e di un meno; né basta distinguere la perspicuità sostanziale da una concettualizzazione “valutativa”, poiché quest’ultima muove da un principio e non dall’esperienza. A tal proposito, bisogna anche qualificare in senso “costitutivo” la gradazione tipologica che, proprio in ragione della suddetta relatività, tocca l’intero centro sostanziale. Ora, se la forma di questo centro unificatore non viene funzionalmente attivata, la struttura dell’esistenza subisce un processo di degenerazione secondo “quattro” direzioni che Jaspers individua nell’inautenticità, nella formalizzazione, nell’indifferenziazione e nell’assolutizzazione<sup>59</sup>.

L’“inautenticità” è la de-funzionalizzazione della situazione esistenziale, conseguente al fatto che l’uomo non prende posizione di fronte a se stesso e, in tal modo, egli inganna sé e gli altri. Essa non coincide con l’irrealtà o la falsità, poiché «non è priva di realtà, ma di efficacia reale; non è una menzogna né un inganno consapevole ma – per così dire – una mendacità organica»<sup>60</sup>. Non è tuttavia possibile prendere posizione di fronte a se stessi come a un tutto, poiché nell’uomo ogni vera funzione deve considerare quella direzione teleologica che non riguarda mai l’universale, ma solo la situazione “particolare” della sua esistenza. Ciò fa sì che mentre l’inautentico si raggiunge semplicemente nei singoli fatti che, di volta in volta, segnano la perdita di sé (ad esempio nella finzione, nella superficialità e nell’autoinganno), viceversa l’autenticità, in quanto “idea” o direzione della propria volontà che si trova a operare concretamente con l’inautentico, «non è mai interamente concepibile»<sup>61</sup>. La logica che dà forma al vivere autentico, non essendo sorretta, come per l’inautentico, dal contrasto categoriale ma dalla pura affermazione di sé (ad esempio, nell’autoformazione o nell’autodisciplina), si rivela pertanto caratterizzata da una sorta di “trascendentalità” che supera ogni “senso relativizzante”, per avvicinarsi all’assolutezza dell’agire incondizionato. D’altra parte, tale incondizionatezza non deve certo intendersi come semplice aderenza a un

---

<sup>58</sup> Jaspers (1950), p. 44.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 48-49.

<sup>60</sup> Ivi, p. 49.

<sup>61</sup> Ivi, p. 50.

determinato contenuto etico o conoscitivo, ma come fusione – impossibile in una concezione puramente categoriale dell'esistenza – tra cosa e persona. In ultima istanza, il processo di "personalizzazione" che caratterizza il vivere autentico ci allontana da ogni rincorsa all'oggettivazione dell'esperienza (ad esempio attraverso i valori, gli stili di vita, i modelli o le credenze), per esaltare anzi ciò che nell'agire e nella scelta vi è di soggettivo e unico, in quanto legato alla "storia spirituale" della persona che, inevitabilmente, "comprende" in sé anche l'"apparenza del momento" e la "forza dissolvente" dell'inautentico<sup>62</sup>.

Il contrasto tra autenticità e inautenticità, come conflitto dialettico tra l'affermazione e la perdita di sé, costituisce per Jaspers il fondamento dal quale bisogna procedere per comprendere le figure dell'esistenza inautentica. La prima di queste figure è la "formalizzazione", che costituisce lo svuotamento dell'idea nel conflitto tra forma e materia. Poiché l'elemento materiale o contenutistico non può esprimersi senza forma, nella formalizzazione questa dipendenza funzionale si traduce nella riduzione del primo alla seconda, come accade nell'artefatto artistico oppure nella razionalità meccanica della scienza<sup>63</sup>. La formalizzazione può inoltre agire anche nei confronti dell'idea che si è già costituita nel momento post-conflittuale, separandola dal "movimento" che contraddistingue la sua tensione interna. In tal modo, risulta formalizzata un'idea che si cristallizza in un'immagine compiuta e definitiva dell'esistenza, nella misura in cui essa è sottratta all'«aspetto antinomico e problematico della vera vita»<sup>64</sup>.

La seconda figura dell'esistenza inautentica è l'"indifferenziazione", che rispecchia la formalizzazione in senso sincronico, cioè come mancanza di sviluppo e di articolazione interna<sup>65</sup>. Si evidenzia qui, in modo particolare, quell'inversione del procedimento d'indagine che caratterizza tutta la psicologia jaspersiana, secondo cui ciò che è ultimo e maggiormente differenziato serve a comprendere ciò che è primo ed elementare, in quanto più indifferenziato<sup>66</sup>. Dal punto di vista sincronico, tale inversione dal complesso al semplice si esprime nel contrasto tra la differenziazione della

---

<sup>62</sup> Ivi, pp. 49, 51-53.

<sup>63</sup> Ivi, p. 53.

<sup>64</sup> Ivi, p. 54.

<sup>65</sup> Ivi, p. 55.

<sup>66</sup> Jaspers (2000), pp. 14-15.



libertà e la compattezza delle visioni del mondo uniche e autoritarie, così come tra il giogo uniforme dell'incoscienza e l'equivocità della scelta che deriva invece dalla coscienza di sé come coscienza del singolo di appartenere ad una sola tra le infinite situazioni esistenziali<sup>67</sup>. Si noti però che, a livello psicologico-esistenziale, la coscienza di sé non corrisponde affatto al riconoscimento della propria "identità" o del fine personale, ma solo all'apertura incondizionata dell'esistenza, cioè all'accettazione della molteplicità, della direzione e del movimento dell'agire. Si tratta di una prospettiva in cui la cinematica esistenziale si pone a fondamento della dinamica intenzionale, cosicché dalla semplice autodescrizione dei contenuti soggettivi della coscienza (i "vissuti") non è in realtà possibile procedere a un'effettiva tematizzazione degli "atti" che riguardano la genesi del tempo in relazione all'esistenza. In tal senso, formalizzazione e indifferenziazione, in quanto fissazioni estatiche del "movimento" dell'esistenza, si condensano nell'ultima figura che, emblematicamente, riconduce il particolare all'universalità della relazione tra autenticità e inautenticità, vale a dire l'"assolutizzazione". Quest'ultima costituisce infatti la degenerazione dell'oggettivazione che, mediante sineddoche (la parte per il tutto), proietta un atteggiamento in un'immagine del mondo, occultandone la genesi soggettiva<sup>68</sup>.

Proprio l'indagine del rapporto tra il centro sostanziale e le modalità di allontanamento da esso consente a Jaspers, negli anni successivi alla pubblicazione della *Psicologia delle visioni del mondo*, di abbandonare definitivamente il terreno della psicopatologia per accedere all'ambito filosofico che riguarda direttamente le strutture esistenziali. Il punto di svolta è rappresentato (ancora a livello dello scritto del 1950) dalla nozione di "disposizione" (*Disposition*), cioè dalla dislocazione della visione del mondo prima dal lato del soggetto come atteggiamento, e poi dal lato dell'oggetto come "immagine del mondo"<sup>69</sup>. In quanto "disposizioni", gli atteggiamenti e le immagini del mondo non vengono ora più intesi in base al processo di strutturazione dell'esperienza, ma secondo gli "atti" di presentazione delle modalità di esistenza, dalla cui prospettiva è possibile "illuminare" (*erhellen*) l'elemento oggettivo complementare. La disposizione ci permette infatti di cogliere il soggetto – di per sé

---

<sup>67</sup> Jaspers (1950), p. 54.

<sup>68</sup> Ivi, p. 56.

<sup>69</sup> Ivi, pp. 56-57.

inconoscibile – attraverso quei sensi dell’oggettività in cui esso, correlativamente, si plasma e si propone. Tali sensi tracciano lo “spazio delle immagini”, ovvero i confini delle espressioni del soggetto nel suo mondo; ma proprio in quanto rappresentazioni di sé, le immagini costituiscono solo le forme “astratte” della soggettività. Per giungere alla concretezza dell’esistenza, occorre compiere un passo ulteriore che consenta di de-raffigurare le immagini e di considerarle come una diretta espressione della vita del soggetto. Vi è ora un solo modo di togliere alle immagini il vincolo rappresentazionale: bisogna cioè trasferire l’esperienza della vita dall’esterno – in cui essa appare come un legame “riproduttivo” tra immagine e oggetto – all’interno, in cui si presenta invece come una «forza spirituale del mondo simbolico e immaginativo», ridando al tempo stesso vigore a quella dinamica intenzionale che era stata occultata dalla figuralità della descrizione psicopatologica<sup>70</sup>.

Tale riconversione dinamica o verticale degli atti dell’esistenza viene svolta da Jaspers nell’*Introduzione a Filosofia* e portata a compimento nei tre volumi (*Orientazione filosofica nel mondo*, *Chiarificazione dell’esistenza*, *Metafisica*) che compongono la sua opera maggiore. Un atto – nota Jaspers – non corrisponde a una semplice operazione nella vita di un essere vivente. Anche se tutti gli animali svolgono azioni, esse non avvengono in un tempo della vita che sia stato deciso a partire dal loro operare, ma che il loro operare esprime sulla base di una condizione indipendente dal “senso” delle forze espresse. Quest’indipendenza è presente anche nell’uomo come “essere in sé” della propria situazione psicofisica e dei limiti che la natura impone al proprio esserci; tuttavia, nel momento in cui tutto ciò diventa “oggetto” di un’esperienza – ad esempio nell’autoriflessione o nel sapere – l’essere in sé si presenta come fenomeno che richiede, correlativamente, una coscienza a cui manifestarsi<sup>71</sup>. Coscienza, oggetto ed essere in sé non sono pertanto “luoghi naturali” della vita, ma modalità dell’esistenza attraverso le forme intenzionali dei suoi atti, siano essi riflessivi, conoscitivi o volitivi<sup>72</sup>. In tal senso, la nozione di esistenza è per Jaspers sottratta sia all’originaria qualificazione metafisica come condizione dell’“iniziare ad essere”, sia alla successiva

---

<sup>70</sup> Ivi, pp. 58-59.

<sup>71</sup> Jaspers (1978), p. 116.

<sup>72</sup> Ivi, p. 118.

determinazione teologico-cristiana, volta a stabilire il rapporto di derivazione delle creature da Dio<sup>73</sup>. L'esistenza si risolve nell'"immanenza" dei particolari atti di coscienza che tracciano, nel mondo del singolo esserci, la molteplicità infinita delle possibili scelte a partire dalla realtà finita della sua situazione. In questione non è il fatto se altri esseri viventi abbiano una coscienza o se le cose siano dotate di una loro inseità inaccessibile, ma mediante quali atti si mostri quel fenomeno singolare che chiamiamo coscienza e che esprime l'"essere per sé", vale a dire l'unità, nella persona, di essere e di sapere di sé<sup>74</sup>.

A partire da ciò, si chiarisce anche il senso della trascendenza: questa non implica un superamento dell'immanenza coscienziale, poiché non vi sono direzioni di senso all'esterno dello spazio che la coscienza del singolo definisce in relazione alle sue scelte e decisioni<sup>75</sup>. Jaspers respinge così sia l'assunzione kierkegaardiana della trascendenza come accoglimento totale della verità della rivelazione, e quindi della fede come affermazione incondizionata di ciò che il singolo non è in grado di cogliere a partire dalla sua situazione, sia la riconversione immanentistica dell'essere svolta da Heidegger, la quale finisce per consegnare le decisioni dell'esistenza all'ascolto di un linguaggio che, nella sua forma strutturalmente transubiettiva, non può mai essere "detto" ma solo riprodotto secondo modalità estranee alle particolari contingenze della vita<sup>76</sup>. Non esiste un'immediatezza "naturale" della coscienza, né un inizio radicale che permetta al singolo di entrare in una situazione originaria: «Non c'è forma dell'esserci realizzata consapevolmente che mi consenta di giungere al fondamento»<sup>77</sup>. Mentre la comprensione della "coscienza in generale" può avvalersi di una storia dei metodi e delle determinazioni spirituali, la coscienza singola dipende viceversa solo dall'io stesso, sicché anche la trascendenza dovrà apparire nella modalità dell'autoriferimento. Infatti, riferirsi a sé significa rendersi conto che «nonostante tutta la dipendenza e determinazione del mio esserci, c'è qualcosa che dipende solo da me»<sup>78</sup>. Si tratta allora di cogliere la trascendenza a partire da questo duplice senso della dipendenza: da un lato la chiusura ontologica dell'esistenza nella

---

<sup>73</sup> Hadot (1972), p. 855.

<sup>74</sup> Jaspers (1978), p. 117.

<sup>75</sup> Ivi, p. 126.

<sup>76</sup> Masi (1953), pp. 238-239.

<sup>77</sup> Jaspers (1978), p. 123.

<sup>78</sup> Ivi, p. 127.

situazione, dall'altro la sua apertura metafisica mediante la decisione. A garantire questo passaggio è la nozione di possibilità, che non significa indeterminazione o potenzialità, ma certezza della mancanza del fondamento che assegna all'esserci, nella sua solitudine, tutta la responsabilità del compimento dell'esistenza. Avere la possibilità di essere significa che nessun vincolo, fisico o spirituale, può rendere univoco il senso dell'esistenza<sup>79</sup>. I limiti assoluti che l'esistenza incontra (morte, sofferenza, lotta, colpa) sono infatti inoggettivabili, poiché non sono esperienze o possibilità, ma ciò che dà senso e possibilità all'esistenza che si relaziona ad essi. Così, ad esempio, l'io non vive "la" morte, ma la morte sua o quella degli altri e, in entrambi i casi, la coscienza articola il limite come istante nello spazio delle sue esperienze di vita, trasformandolo da evento assoluto e indefinibile in un "segno" della trascendenza<sup>80</sup>. Perciò, se l'esistenza vive realmente la morte, questa si presenta nella circolarità del rimando simbolico o nella conversione dei contrasti che permettono di superare la passività univoca e inautentica della situazione. Una tipica conversione è, ad esempio, quella che si dà tra il sì e il no alla morte: l'affermazione della volontà di vivere attraverso l'oblio della morte ci porta in realtà a subire la morte come evento inatteso, mentre l'autentica "sconfitta" esistenziale della morte implica il suo appropriamento nella vita<sup>81</sup>.

Questo complesso gioco di rinvii dialettici, mediato dalla funzione della trascendenza come "simbolo" della molteplicità immanente dell'esistenza, è alla base di quello "schematismo esistenziale"<sup>82</sup> in cui, per contrasto rispetto allo schematismo trascendentale kantiano, il tempo è a fondamento di una nuova logica della comunicazione che Jaspers definisce come "alogica razionale"<sup>83</sup>. Mentre le categorie kantiane sono concetti puri sui quali la linea assoluta del tempo interviene dall'esterno, le categorie esistenziali (libertà, scelta, conservazione, comunicazione, decisione, fedeltà, destino, pienezza, storicità) sono invece "segni" esistenziali, cioè indicazioni di

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 125.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 697-700.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 705-706.

<sup>82</sup> Ivi, pp. 485-486; Marzano (1974), pp. 26-27.

<sup>83</sup> Jaspers (2004), p. 133.

possibilità o schemi d'accesso all'esistenza<sup>84</sup>. Come tali, essi non sono contenuti specifici, ma guide e indicazioni procedurali mediante cui l'esistenza, che è "invisibile dall'esterno"<sup>85</sup>, si rende trasparente dall'interno attraverso l'indissolubile reciprocazione tra l'atto della produzione simbolica e l'immagine prodotta. Ora, tra le categorie esistenziali solo la "comunicazione", che esprime nella sua stessa forma un'identità nella differenza tra le esistenze, assume una funzione trascendentale<sup>86</sup>. Mentre le altre categorie esprimono le determinazioni degli atti temporali all'interno di uno svolgimento di coscienza che, per quanto caratterizzato da momenti di rottura, è nel suo insieme singolo e unitario, la comunicazione piega invece le linee temporali della singola esistenza, costringendole a intersecarsi con quelle delle altre esistenze. Utilizzando ancora una volta l'esempio matematico crameriano, la comunicazione eleva a "sistema" le equazioni personali del tempo, rivelando l'appartenenza delle diverse esistenze al medesimo sfondo della trascendenza. La comunicazione non è dunque costitutiva, ma solo "rivelativa", perché esprime la dipendenza degli atti di coscienza dalle "altre" esistenze che non è possibile cogliere dalla prospettiva dell'io<sup>87</sup>. Infatti il singolo non può decidere di comunicare, ma solo di agire; d'altra parte, il suo atto che realizza il tempo nella scelta è possibile solo se anche l'altro vuol essere se stesso nella sua libertà di scegliere. In altri termini l'atto, nella sua solitudine esistenziale, è eseguibile ma non interamente "concepibile", poiché in tal caso l'infinita molteplicità della trascendenza non si porrebbe come lo sfondo onnicomprensivo, ma come un semplice processo seriale della scelta nell'istante temporale. E il difetto di un tempo che si forma sulla base di una mera successione degli istanti è quello di non rendere ragione della molteplicità delle variabili che si generano quando il decorso degli atti è segnato da rotture, contrasti e circoli, per cui solo l'interazione con le altre linee temporali è in grado, mediante meccanismi riproduttivi (empatia, partecipazione affettiva, proiezione), di semplificare il quadro, dando un senso unitario – anche se mai del tutto "compiuto" – agli atti del singolo<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Jaspers (1978), p. 484.

<sup>85</sup> Ivi, p. 130.

<sup>86</sup> Ivi, pp. 127-128.

<sup>87</sup> Ivi, pp. 525-528.

<sup>88</sup> Il fatto che – (ivi, p. 730) – «l'esistenza verrebbe meno in un mondo senza antinomie», ossia in un mondo «che nella sua struttura oggettiva si presentasse come assoluta verità», introduce il tema della storicità dell'esserci: «L'esserci è storico perché è incompiuto nel

D'altra parte, il "sistema" della comunicazione esistenziale, così delineato, si mantiene distante da quelle forme di corrispondenza tra le esistenze che, attraverso processi d'introspezione o d'introiezione, rischiano di ridurre l'altro all'io, poiché la trascendenza non mostra un punto da cui possa essere ricavata ma, letteralmente, "abbraccia" tutte le esistenze illuminandole attraverso il "rinvio simbolico" che caratterizza ogni loro atto particolare<sup>89</sup>. Appropriandosi del tempo attraverso la scelta, il singolo s'immerge dunque in un insieme relazionale che abbandona il principio logico d'identità per accedere a un criterio d'ordine superiore, fondato non sulla condivisione o sull'accordo tra le esistenze, ma – come avviene nell'antica definizione della creazione simbolica (*sym-ballein*) – sul loro reciproco "riconoscimento"<sup>90</sup>. Come categoria, la comunicazione esistenziale è certo alogica, ma come norma trascendentale è perfettamente razionale, perché permette di comprendere l'agire umano nella sua più completa dimensione strutturale<sup>91</sup>. Ma allora, anche se ogni discorso sul tempo implica già il tempo, ciò non vale per il tempo che si manifesta nella comunicazione, poiché qui il discorso diventa tensione dialettica tra singole esistenze che pretendono riconoscimento facendo valere la loro reciproca irriducibilità. Escluso dalle forme pure dei concetti e costretto a ritagliarsi un luogo di mediazione nello schematismo della filosofia trascendentale kantiana, il tempo si affida in Jaspers a una nuova «logica della comunicazione»<sup>92</sup> che impegna il singolo, decidendo per se stesso, a "decidersi" anche per l'altro. Così, se Kant e Cramer cercano di svincolare il tempo dalle determinazioni "puntuali" dell'intuizione estetica ricorrendo, rispettivamente, all'originarietà del "senso interno" e a un'intuizione pura di matrice noetica, Jaspers spezza invece definitivamente il cordone che lega il tempo ad ogni prospettiva oggettivante, affidando alla ragione, che si

---

tempo, perché si produce incessantemente, perché in nessuno stato riesce a trovare un accordo con sé. *Il carattere antinomico è l'esigenza di essere altro da sé, un'esigenza, questa, che non si estingue nel corso del tempo*» (ivi, p. 731). Da qui, infine, si evince la struttura *di-polare* dell'esistenza: «le contrapposizioni sono così connesse tra loro che io non posso separare l'aspetto che combatto e che vorrei annullare senza perdere la polarità, e quindi anche ciò che vorrei salvaguardare come realtà» (ivi, p. 728).

<sup>89</sup> Ivi, p. 146.

<sup>90</sup> Ivi, p. 527.

<sup>91</sup> Jaspers (2015), pp. 741 ss. e 1089 ss.

<sup>92</sup> Jaspers (1991), pp. XVII e 215 ss.; Fuchs (1984), p. 119.

manifesta nelle forme simboliche della comunicazione, il compito di superare la logica dell'intelletto. Infatti – nota Jaspers<sup>93</sup> – «attraverso la ragione, io vedo nella contraddizione e nel paradosso ciò che solo per mezzo di essi si può comunicare». Anche il tempo, dunque, ha una sua logica trascendentale; essa tuttavia non è sostenuta dalle categorie, ma solo dal rinvio, circolare e infinito, tra esistenza, comunicazione e trascendenza. In questa logica, nessuna rappresentazione estensionale è possibile, poiché lo “spazio” del tempo può essere misurato solo nell'assoluta verticalità dell'atto: «se nel tempo agisco e amo incondizionatamente, nel tempo è l'eternità»<sup>94</sup>, e quindi «l'eternità non è l'atemporalità né la durata temporale, ma la *profondità* del tempo come fenomeno storico dell'esistenza»<sup>95</sup>.

### *Bibliografia*

Baer, K.E., von (1864), *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*, in Baer, K. E., von, *Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts*, Schmittsdorf, St. Petersburg, pp. 237-284.

Brouwer, L.E.J. (1983), *Lezioni sull'intuizionismo*, trad. it. a cura di S. Bernini, Boringhieri, Torino.

Carnap, R. (1997), *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, trad. it. a cura di E. Severino, UTET, Torino.

Cohen, H. (1885), *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlin.

Cramer, W. (1937), *Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik*, Mohr, Tübingen.

Cramer, W. (1954), *Die Monade. Das philosophische Problem von Ursprung*, Kohlhammer, Stuttgart.

Cramer, W. (1957), *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt am Main.

Cramer, W. (1976), *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*, Klostermann, Frankfurt am Main.

---

<sup>93</sup> Jaspers (2004), p. 133.

<sup>94</sup> Jaspers (1978), p. 128.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

- Cramer, W. (1981), *Assoluto*, in Krings, H., Baumgartner, H.M., Wild, C. (eds.), *Concetti fondamentali di filosofia*, trad. it. a cura di G. Penzo, Queriniana, Brescia, vol. I, pp. 132-155.
- Cramer, W. (2012), *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Fuchs, F.J. (1984), *Seinsverhältnis. Karl Jaspers' Existenzphilosophie*. Vol. I: *Existenz und Kommunikation*, Peter Lang, Frankfurt am Main / Bern.
- Guidetti, L. (2004), *L'ontologia del pensiero. Il "nuovo neokantismo" di Richard Höningwald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata.
- Hadot, P. (1972), *Existenz, existentia*, in Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, pp. 854-856.
- Heidegger, M. (1989), *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, trad. it. a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989.
- Heidegger, M. (2002), *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, trad. it. a cura di A. Marini e R. Cristin, Mursia, Milano.
- Hogrebe, W. (1979), *Per una semantica trascendentale*, trad. it. a cura di G. Banti, Officina Edizioni, Roma.
- Höningwald, R. (1969), *Die Grundlagen der allgemeinen Methodenlehre, Teil I, Schriften aus dem Nachlass*, vol. VIII, Bouvier, Bonn.
- Kant, I. (2004), *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano.
- Jaspers, K. (1950), *Psicologia delle visioni del mondo*, trad. it. a cura di V. Loriga, Astrolabio, Roma.
- Jaspers, K. (1978), *Filosofia*, trad. it. a cura di U. Galimberti, UTET, Torino.
- Jaspers, K. (1991), *Nachlass zur Philosophischen Logik*, Piper, München/Zürich.
- Jaspers, K. (1998), *Max Weber. Il politico, lo scienziato, il filosofo*, trad. it. a cura di E. Pocar, Editori Riuniti, Roma.
- Jaspers, K. (2000), *Psicopatologia generale*, trad. it. a cura di R. Priori, Il Pensiero Scientifico, Roma.
- Jaspers, K. (2004), *Ragione ed esistenza*, trad. it. a cura di A. Lamacchia, Fabbri, Milano.
- Jaspers K. (2015), *Della verità*, trad. it. a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano.



- Klages, L. (1940), *La natura della coscienza*, in Klages, L., *L'anima e lo spirito*, trad. it. a cura di R. Cantoni, Bompiani, Milano, pp. 199-364.
- Leibniz, G.W. (1858), *De Geometria Recondita et Analyti Indivisibilium atque Infinitorum*, in Leibniz, G.W., *Mathematische Schriften*, Schmidt, Halle, Bd. V, pp. 226-233.
- Lotze, R. H. (1881), *Grundzüge der Psychologie. Diktate aus den Vorlesungen*, Hirzel, Leipzig.
- Maimon, S. (1790), *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Voss, Berlin.
- Mario Vittorino (2007), *Contro Ario*, trad. it. a cura di C. Moreschini, in Mario Vittorino, *Opere teologiche*, UTET, Torino, pp. 185-529.
- Marzano, S. (1974), *Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers*, Mursia, Milano.
- Masi, G. (1953), *La ricerca della verità in Karl Jaspers*, Zuffi, Bologna.
- Melandri, E. (2004), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata.
- Natorp, P. (1921), *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Reichenbach, H. (1977), *Filosofia dello spazio e del tempo*, trad. it. a cura di A. Carugo, Feltrinelli, Milano.
- Schelling, F.W.J. (1990), *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. a cura di M. Losacco, riv. da G. Semerari, Laterza, Roma-Bari.
- Uexküll, J., von (2015), *Biologia teoretica*, trad. it. a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata.
- Weber, E. H. (1846), *Tastsinn und Gemeingefühl*, in Wagner, R., *Handwörterbuch der Physiologie* Bd. III, ii, Vieweg, Braunschweig.
- Zeidler, K.W. (1995), *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*, Bouvier, Bonn.
- Zellini, P. (2015), *Il soliloquio di un matematico*, in Brouwer, L. E. J., *Vita, arte e mistica*, Adelphi, Milano, pp. 119-194.
- Zocher, R. (1954), "Kants transzendente Deduktion der Kategorien", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 8, pp. 161-194.

### *Abstract*

According to Kant, time has a dual nature: on the one hand, it is the form of the external sense and, along with the space, it serves as a detection criterion

of physical objects; on the other hand, it is the form of the internal sense, and, thanks to the schematism, it allows the construction of unitary images of phenomena. But the separation between the two conditions of knowledge, sensibility and intellect, does not guarantee the continuity between the physical and the phenomenal world, making enigmatic the unity of consciousness which should accompany all representations. From two different points of view, related to neokantism and to the philosophy of existence respectively, Wolfgang Cramer and Karl Jaspers try to overcome the Kantian difficulty, focusing on transcendentality of the act of consciousness rather than on its contents. It follows a twofold determination of the subject that, as shown by the same Kant, refers to examples from mathematical thinking. While to Cramer the pure intuition is the tangent of time that, through the act of thought, undergoes a process of *integration* in the experience, to Jaspers every act of consciousness is tied to an individual existence with its particular temporal dimension. In this sense, Cramer's "integral of consciousness" does not guarantee the communication because it establishes only a difference in the absolute unity of the act, while, according to Jaspers, the real communication is unity in the difference, i.e. elevation of every single existence to the *system* of others "personal equations". From this new logic of communication, related to time and transcendence of existence, arises a transcendental and not intellectual logic that Jaspers calls "rational a-logic".

*Keywords:* time, act, intuition, consciousness, communication.