

Maria Teresa Pacilè*

**Per una rinascita spirituale dell'uomo.
Karl Jaspers, la svolta assiale e il progetto
della *Weltphilosophie***

Abstract

For a spiritual rebirth of man.

Karl Jaspers, the Axial Age and the project of the *Weltphilosophie*

This paper aims to explore Jaspersian notion of “axial revolution”, interpreted as a fundamental turning point in universal human history. In the light of the current debate on the Axial Age and the critical interpretations offered by the comparative sociology (Eisenstadt) and the contemporary historiography (Assman and Bellah), it may be interesting to read the Jaspers' thesis of axiality as constant *spiritual rebirth* within the project of a history of world philosophy (*Weltphilosophie*).

Keywords

Re-birth; Axial Age; Western Thought; Eastern Wisdom; World History of Philosophy

Il nostro tempo vive una profonda instabilità, esistenziale, etica e politica. Vengono alla mente alcuni passaggi di *Die geistige Situation der Zeit*¹, in cui Karl Jaspers affermava: “Ci furono epoche nelle quali l'uomo sentiva il proprio mondo come *permanente* [...]. In confronto a siffatte epoche l'uomo d'oggi [...] è separato dalla propria radice”². All'interno di un tempo di inaspettati cambiamenti, con il conflitto russo-ucraino ai confini dell'Europa e la sempre più violenta guerra israelo-palestinese, sembra che la *crisi* sia l'unico *senso* che la storia possa assumere. Per tentare di dare risposte costruttive a tale incertezza diventa urgente una nuova interrogazione sul passato, fondamentale, come insegna Jaspers, per “accrescere la nostra coscienza del presente”³.

* Università degli Studi di Messina

¹ Cfr. K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, De Gruyter, Berlin 1931; tr. it. *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982.

² Ivi, pp. 30-31.

³ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zurigo 1949; tr. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 2014, p. 9.



Vivendo a pieno la *crisi* della Germania del secondo dopoguerra, richiamato a insegnare all'università di Heidelberg dopo essere stato costretto al silenzio sotto la dittatura nazista, Karl Jaspers investe le proprie energie nel tentativo di delineare un progetto condiviso di pace. Quest'ultimo non può essere disgiunto dall'analisi storico-politica della Germania post-bellica, dal riconoscimento delle sue colpe e delle sue responsabilità, necessario per avviare un percorso di redenzione orientato a una *rinascita spirituale*¹. Proprio in tale clima esistenziale emerge l'esigenza di una nuova "coscienza" storica², che muove Jaspers alla scrittura di *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), in cui scrive:

Vogliamo comprendere la storia come tutto per comprendere noi stessi. La storia è per noi il ricordo, di cui non solo abbiamo conoscenza, ma sulla cui base viviamo. Essa costituisce le fondamenta che sono già poste e a cui rimaniamo legati se vogliamo non disperderci nel nulla, ma prender parte all'essere-umano. Una visione della storia crea lo spazio da cui si desta la nostra coscienza dell'essere umano.³

Questa "rinascita spirituale"⁴, questo desiderio di un "nuovo inizio" intrecciano il discorso jaspersiano a quello di Hannah Arendt ponendo i presupposti teorici, etici e politici della riflessione filosofica sulla natalità⁵. Nel dialogo costante tra il Maestro e l'allieva – documentato in particolar modo dal *Briefswechsel*⁶ – è possibile cogliere un intreccio di

¹ Cfr. K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, Schneider, Heidelberg 1946; tr. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

² Interessante notare che nello stesso anno, il 1949, trovano la loro prima collocazione editoriale sia *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (*Origine e senso della storia*) di Karl Jaspers sia *Meaning in History* (*Significato e fine della storia*) di Karl Löwith sia *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* (*Fede e storia. Studio comparato della concezione cristiana e della concezione moderna della Storia*) di Reinhold Niebuhr. Le opere, pur nelle loro differenze, testimoniano un rinnovato interesse critico verso l'interpretazione filosofica dell'origine e del senso del procedere storico in un universo – quello post-bellico – che sente la necessità di una ricostruzione etica e politica dopo le macerie del conflitto e che intende trovare in una *nuova* filosofia della storia il fondamento legittimante di un ordine internazionale pacifico.

³ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 263.

⁴ In particolar modo nel testo *Lo spirito europeo*, Jaspers riflette sull'esigenza di una conversione etico-politica dell'Europa, necessaria per ricostruire la propria identità in frantumi e per comprendere il proprio ruolo all'interno di un nuovo ordine mondiale (Cfr. K. Jaspers, *Vom europäischen Geist*, Piper, München 1946; tr. it. *Lo spirito europeo*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2019).

⁵ Per un approfondimento sul tema, si veda G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione*, Orthotes, Salerno 2018; M. Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, Carocci, Roma 2020.

⁶ H. Arendt, K. Jaspers, *Briefswechsel, 1926-1969*, hrsg. von H. Saner e L. Köhler, Piper, München 1985; tr. it. *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, Feltrinelli, Milano 1989.

voci, che trova in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* un'interessante testimonianza. All'interno di una "costellazione teoretica condivisa"⁷ la *nascita*, nelle sue diverse articolazioni biologiche, filosofiche e politiche, costituisce il *trait d'union* che permette di pensare, insieme, il concetto arendtiano di *inizio* e quello jaspersiano di *origine*. La comune esperienza del terrore nazional-socialista, che ha devastato ogni spazio di libertà privata e pubblica, ha spinto i due filosofi, pur su sentieri differenti, a voler approfondire l'evento anarchico e rivoluzionario della nascita, facendone la *conditio sine qua non* della riflessione etica e politica.

Il contributo intende approfondire proprio la "filiazione" indiretta della categoria arendtiana di *nascita* come "nuovo *inizio*" da quella che Jaspers ha definito "rivoluzione assiale", intesa come *nascita* delle civiltà universali e *inizio* della loro coscienza storica. Anche alla luce dell'attuale dibattito sull'*Axial Age* e delle più importanti riletture critiche offerte dalla sociologia comparatistica di Eisenstadt e dalla storiografia di Asman e Bellah, risulta interessante analizzare le riflessioni che il filosofo tedesco dedica alla tesi sull'assialità, all'interno di una nuova filosofia della storia che influenzerà le analisi che, qualche anno dopo, Arendt proporrà sulla natalità e sulla rivoluzione. Tale "lessico comune" permetterà di rileggere l'*origine* e il *senso* della storia delineata da Jaspers come un processo di *trasformazione*, di possibile *nascita* e *rinascita* dell'esistenza, in vista di un cammino spirituale e politico da realizzare insieme – Oriente e Occidente – verso una *nuova età assiale* dell'umanità.

1. L'assialità, l'*inizio* della storia e la *seconda* nascita della coscienza

A partire dall'esperienza del "ferreo vincolo" del terrore totalitario – che distrugge la pluralità umana "fondendola" nell'illusione violenta di un *unico* uomo – Hannah Arendt inizia a riflettere sulla questione della nascita⁸. Come scrive nelle ultime pagine di *The Origins of Totalitarianism*, anche lì dove il mondo sembra essere giunto alla sua fine

⁷ Per un approfondimento sul tema, rimando al mio saggio *Lo spettro del dominio totalitario e l'eclissi della libertà. In dialogo con K. Jaspers e H. Arendt* (Rivista Jaspersiana, XII, 2024, pp. 199-218) che inizia a tratteggiare quella che può essere definita una "riflessione a due voci" tra Arendt e Jaspers, coltivata in oltre quarant'anni di profondo rapporto personale e filosofico. Il continuo dibattito tra il Maestro e l'allieva permette, infatti, di rintracciare, pur nelle divergenze, alcuni snodi teoretici comuni, in particolar modo il concetto di "totalitarismo", con le annesse analisi sulla *massa* e sulla *tecnica*. Rispetto a tali indagini, il presente contributo intende porsi in continuità, approfondendo un'ulteriore questione di dibattito tra i due filosofi: il concetto di *nascita*.

⁸ Per un approfondimento sul tema si vedano, tra gli altri, P. Ricci Sindoni, *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Studium, Roma 1995; L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 2005; A. Papa, *Hannah Arendt*.

esso contiene necessariamente un nuovo inizio; questo inizio è la promessa, l'unico messaggio che la fine possa presentare. L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente si identifica con la libertà umana. «*Initium ut esset, creatus est homo*, affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo», dice Agostino. Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo.⁹

La categoria ontologica e politica dell'*initium* permette ad Arendt di pensare il “miracolo” dell'azione attraverso cui la libertà umana, interrompendo l'automatismo biologico e fratturando l'ordine esistente, dà origine al *novum*. Come scrive la filosofa in *Human Condition*: “il miracolo che preserva il mondo [...] dalla sua normale, *naturale* rovina è in definitiva il fatto della *natalità*, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il *nuovo inizio*, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'esser nati”¹⁰. Attraverso l'azione – sempre plurale, corale, condivisa nello spazio pubblico dell'*infra* – ogni uomo si inserisce nel mondo attraverso una “*seconda nascita*”¹¹ che ha un potenziale *rivoluzionario* poiché interrompe l'esistente per *iniziare* qualcosa di radicalmente nuovo¹². “Ogni nuova nascita – scrive Arendt – è come una garanzia della salvezza del mondo, come una promessa di redenzione per chi non è più inizio”¹³. Tali riflessioni etiche e politiche

Per una filosofia della vita, Pergola, Lecce 1993; Ead., *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

⁹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1951; tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, pp. 655-656. La citazione agostiniana è tratta dal *De civitate Dei*, libro 12, cap. 20. Cfr. Agostino, *La città di Dio*, a cura di Domenico Marafioti, Mondadori, Milano 2015.

¹⁰ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Giunti Editore, Firenze 2006, p. 264.

¹¹ Ivi, p. 195.

¹² Interessante in tal senso rileggere quanto Arendt pronunciò in un'intervista del 1970 in risposta ai movimenti *rivoluzionari* studenteschi e di protesta politica, tra i quali circolava il suo testo *On revolution* (1963): “l'esperienza di essere liberi coincideva, o meglio era intimamente intrecciata, [...] metaforicamente parlando, con la nascita di una nuova era. Essere liberi e dare inizio a qualcosa di nuovo erano percepiti come la stessa cosa. E ovviamente questo misterioso dono umano, la capacità di iniziare qualcosa di nuovo, ha qualcosa a che fare con il fatto che ciascuno di noi entra nel mondo come un nuovo arrivato attraverso la nascita. In altre parole, possiamo dare inizio a qualcosa perché siamo inizi e perciò iniziatori. [...]. Il significato della rivoluzione è l'attuazione di una delle più grandi potenzialità umane, l'impareggiabile esperienza di essere liberi di produrre un nuovo inizio, dalla quale viene l'orgoglio di aver aperto il mondo a un *Novus Ordo Saeculorum*” (H. Arendt, “The freedom to be free”, in J. Kohn (ed. by), *Thinking without banister. Essays in Understanding (1953-1975)*, Random House, New York, 2018, p. 384). Per un approfondimento sul tema si veda anche H. Arendt, *On revolution*, The Viking Press, New York 1963; tr. it. *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006.

¹³ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, tr. it. di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 308.

hanno nella filosofia jaspersiana, in particolar modo nel suo concetto di *origine* e di *rivoluzione assiale*, alcune premesse problematiche che adesso si intende analizzare.

Il concetto di “età assiale” (*Achsenzeit*), inteso come *nascita* spirituale dell’“uomo, autentico”¹⁴, emerge nella riflessione di Jaspers sin dai *Grundsätze des Philosophierens* del 1942-43¹⁵, per poi trovare una trattazione più sistematica nella conferenza *Vom europäischen Geist* (1946) e in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949). Proprio quest’ultimo testo intende delineare una nuova filosofia della storia che, superando il modello “classico” deterministico di matrice hegelo-marxiana, non rinunci al proposito di individuare un’*origine* e, di conseguenza, un *senso* della storia. Riconosciuta la necessità e il limite della conoscenza storiografica e dell’analisi empirica delle fonti, l’interpretazione jaspersiana della storia si pone kantianamente come esigenza insopprimibile della ragione. Si lega infatti ad essa:

un atteggiamento d’attesa e di ricerca della verità, di non-sapere-ancora neppure ciò che è già, ma che diverrà pienamente comprensibile soltanto dal punto di osservazione del futuro. In questo atteggiamento di fondo, persino il passato è inconcluso [...]. Ciò che fu è tuttora suscettibile di nuova interpretazione. Ciò che sembrava deciso diviene di nuovo domanda [...]. Ciò che è stato ha ancora da rivelarci che cosa è.¹⁶

Riscoprire il *desiderio* e, al contempo, *la necessità* di una nuova filosofia della storia riflette, per il filosofo tedesco, una responsabilità etica e politica verso l’umanità dopo gli atroci eventi del nazional-socialismo tedesco e del comunismo sovietico. È necessario per riscrivere una storia condivisa, *oltre* ogni particolarismo etnico, ogni nazionalismo esasperato o integralismo religioso violento, *senza* eludere le differenze culturali e sociali.

Prima di proporre la sua tesi, Jaspers afferma il suo debito teorico nei confronti di alcuni studiosi, cui riconosce il merito di aver delineato per la prima volta l’idea di “civiltà” intesa come “organismo storico unitario”: Oswald Spengler ne *Der Untergang des Abendlandes* (1918)¹⁷, Arnold Toynbee in *A study of history* (1935)¹⁸, ma soprattutto Alfred

¹⁴ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 22.

¹⁵ Cfr. Oliver Immel (Hg.), *Karl Jaspers Gesamtausgabe. Schriften zur Philosophie* (1938-1961), Schwalbe Verlag, Hannover 2024.

¹⁶ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 328.

¹⁷ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München 1918; tr. it. *Il tramonto dell’Occidente*, Longanesi, Milano 2008.

¹⁸ A. Toynbee, *A study of history*, Oxford University Press, London 1934-1961, voll. 12; tr. it. *Le civiltà nella storia* (Compendio di D.C. Somervell), Einaudi, Torino 1950.

Weber con la sua *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935)¹⁹. A partire dalle loro riflessioni, è allora possibile cominciare a pensare quella che il filosofo tedesco definisce “rivoluzione assiale”, intesa come un punto di catastrofe nella storia universale dell’uomo. Tale mutamento paradigmatico, è rintracciabile lungo un “asse empiricamente riconoscibile” del tempo che, in senso *orizzontale* demarca una distinzione fondamentale tra la preistoria, la prima parte della storia delle civiltà millenarie e la storia mondiale moderna²⁰; ma al contempo dà origine a una *verticalità* intesa come dimensione trascendente che costituisce un nuovo *inizio* della storia inteso come *frattura* con il passato e *rielaborazione critica* di esso.

Tale asse *globale* (e non più soltanto occidentale) della storia universale, permette di rileggere il passato, il presente e il futuro in modo *alternativo*, a partire cioè dall’emergere di una “comunanza di senso”²¹, di una di “radicale metamorfosi dell’essere-umano” e “una metamorfosi totale della storia”²². Proprio quest’età di rinnovamento può essere interpretata come una *seconda* nascita, dell’uomo e della storia, poiché permette di rintracciare una “struttura comune di autocomprensione per tutti i popoli”²³. Questo “punto di svolta” o “asse della storia mondiale” (*Achse der weltgeschichte*) non può essere più indicato – come ha sostenuto la filosofia della storia di tradizione cristiana, da Agostino a Hegel²⁴ – nell’evento straordinario della *Menschwerdung*, oggetto della

¹⁹ A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Piper, München 1935; tr. it. *Storia della cultura come sociologia della cultura*, Novecento, Palermo 1989. La prima elaborazione del concetto di “età assiale” è da ricondurre allo studioso iranologo Abraham-Hyacinth Anquetil-Dupéron (1731-1805) che osservò già nel 1771 il sincronismo tra Zoroastro, Confucio, Laotse, Buddha, i profeti di Israele e i filosofi greci; parlò di “una grande rivoluzione della specie umana”. Quanto ai “predecessori” di questo modo innovativo di interpretare la storia, Jaspers menziona Eduard Meyer (1855-1930), Ernest v. Lasaulx (1805-1861), Victor von Strauss (1809-1899) e Herman Keyeserling (1880-1946), ma soprattutto Alfred Weber (1868-1958) secondo il quale l’introduzione del cavallo come mezzo di locomozione avrebbe generato un mutamento “assiale” in tutta l’Eurasia. (Per un approfondimento sul tema si veda D. Metzler, *Kleine Schriften zur Geschichte und Religion des Arttertums und deren Nachleben*, Ugarit, Munster 2004, p. 565).

²⁰ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 40.

²¹ Ivi, p. 32.

²² Ivi, p. 181 e p. 186.

²³ Ivi, p. 19.

²⁴ Proprio Hegel nelle *Lezioni di filosofia della storia* usa l’espressione di “punto di svolta” o “cardine” costituito, nella sua visione della storia universale, dall’avvento del Cristianesimo (Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlin 1837; tr. it. *Lezioni di filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003). Sempre a Hegel bisogna far risalire la prima strutturata definizione di “civiltà”, intesa come spirito oggettivo di un dato popolo, che si incarna nelle sue istituzioni, nella cultura, nella lingua, nell’arte, nella filosofia, esprimendone la massima realizzazione in un dato tempo. Così scrive: “[...] la cultura è proprio l’attività di rivestire il contenuto esistente con la forma dell’universalità [...] proprio come la riflessione produce le nozioni generali

fede cristiana, ma deve poter essere valido per tutti i popoli. Esso si potrebbe allora collocare fra l'800 e il 200 a.C., in cinque differenti "luoghi di irruzione" che, in parallelo, hanno visto la *nascita* di diverse civiltà: la Grecia, la Palestina, la Persia, la Cina e l'India. Scrive Jaspers:

In questo periodo si concentrano i fatti più straordinari. In Cina vissero Confucio e Lao-tse, sorsero tutte le tendenze della filosofia cinese, meditano Mo-ti, Chuang-tse, Lieh-tsu e innumerevoli altri. In India apparvero le Upanishad, visse Buddha e, come in Cina, si esplorarono tutte le possibilità filosofiche fino allo scetticismo e al materialismo, alla sofistica e al nichilismo. In Iran Zarathustra propagò l'eccitante visione del mondo come lotta fra bene e male. In Palestina fecero la loro apparizione i profeti, da Elia a Isaia e Geremia, fino a Deutero-Isaia. La Grecia vide Omero, i filosofi Parmenide, Eraclito e Platone, i poeti tragici, Tucidide e Archimede. Tutto ciò che tali nomi implicano prese forma in quei pochi secoli quasi contemporaneamente in Cina, in India e nell'occidente, senza che alcuna di queste regioni sapesse delle altre.²⁵

La comune *nascita* delle diverse civiltà non deve essere intesa hegelianamente come una successione dialettica e gerarchica ma, come scrive Jaspers, come "un'esistenza fianco a fianco, ma senza contatto, nella stessa epoca" poiché "più strade separate all'*origine* sembrano condurre alla stessa *meta*"²⁶. Tale *origine*, simultanea e parallela, permette di pensare formazioni spirituali autonome che, pur avendo una "parentela" profonda, si articolano su sviluppi storico-culturali diversi e indipendenti, di cui è possibile delineare uno schema. Secondo Jaspers, ci sono quattro fondamentali cesure in cui "l'uomo sembra essere partito [...] da una nuova base"²⁷: il periodo preistorico; il periodo delle "antiche alte civiltà" insediate in Mesopotamia, in Egitto, nella valle dell'Indo e in Cina; l'età assiale in India, Cina e Grecia; la modernità, caratterizzata in Occidente dalla nascita della scienza e della tecnica, strettamente interconnessa con l'epoca attuale che si compie nell'odierna globalizzazione. Questi quattro *stadi* della storia mondiale, "l'età prometeica, l'epoca delle antiche alte civiltà, l'epoca

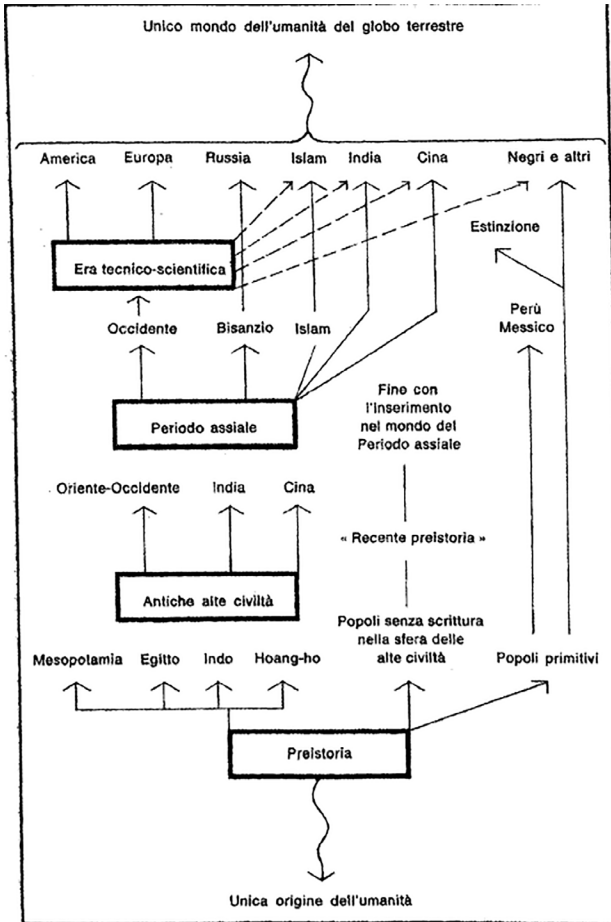
di che cosa siano genio, talento, arte, filosofia, così la cultura formale non soltanto può, anzi deve prosperare a ogni grado delle figure dello spirito e deve arrivare a una fioritura elevata. Questo grado si perfeziona fino a dare origine a uno Stato e su codesta base della civiltà esso procede alla riflessione intellettuale [...]. Nella vita dello Stato deve fare la sua apparizione anche la filosofia [...], in questo modo la filosofia, la quale è coscienza di questa forma, pensiero del pensiero, trova già preparato nella cultura generale il materiale adatto al suo edificio" (Ivi, p. 61).

²⁵ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 20.

²⁶ Ivi, p. 30, cors. mio.

²⁷ Ivi, p. 46.

della fondazione spirituale del nostro essere-umano così com'è oggi, e l'era della tecnica²⁸ sono eterogenei e possono essere ben visualizzati a partire dallo schema offerto in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*²⁹.



È interessante notare, come scrive Jaspers, che ciò che definiamo “storia” ha avuto *inizio* circa cinquemila anni fa. Se la preistoria, in quanto “fiume di continui mutamenti”, è più simile al corso *naturale e biologico* degli eventi, in modo diverso, “esiste storia soltanto dove esiste anche una *conoscenza* della storia. [...]. La storia è quella frazione del passa-

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 48.

to che in un dato momento è chiaramente *visibile* all'uomo"³⁰. Storia, dunque, è propriamente *coscienza di essere storico*, appropriazione di contenuti di natura *spirituale e tecnica*, nettamente differenti dal *naturale* procedere biologico, dagli impulsi vitali e dagli istinti elementari che si sviluppano nel periodo preistorico. Quest'ultimo costituisce la condizione fondamentale di possibilità dell'avviarsi della *svolta* storica, segnata dall'invenzione della scrittura, dal sorgere del linguaggio. È in questo momento che l'esistenza dell'uomo, da mero processo biologico, ha *iniziato* ad essere *storia*: "attraverso la storia l'uomo è diventato l'essere che si sforza di elevarsi al di sopra di se stesso", ha preso coscienza di sé e della propria *transitorietà*³¹.

Quel che noi chiamiamo storia, e che nel vecchio senso è ora alla fine, è stato un momento intermedio di cinquemila anni fra il popolamento del globo, svoltosi in centinaia di migliaia d'anni di preistoria, e l'odierno inizio dell'autentica storia universale. Prima della storia, tutto ciò che avvenne nell'isolamento dei gruppi umani ignari della loro interdipendenza fu un continuare a vivere interamente ripetitivo, ancora strettamente legato alle vicende della natura. Poi, la nostra breve storia è stata come un incontrarsi, un radunarsi di uomini per l'azione della storia mondiale, è stata l'acquisizione spirituale e tecnica dell'equipaggiamento necessario per affrontare il viaggio. Cominciamo giusto adesso.³²

Con un'immagine significativa, Jaspers descrive il lungo percorso della storia umana come "due lunghi respiri", di cui il primo sarebbe durato "dall'età prometeica attraverso le antiche alte civiltà fino al periodo assiale e alle sue conseguenze", mentre il secondo sarebbe iniziato con la "nuova era prometeica", ossia l'era tecnico-scientifica moderna, e potrebbe condurre "ad un nuovo periodo assiale di umanizzazione autentica, ancora remoto e a noi invisibile"³³. Mentre il *primo* respiro è "frazionato in tanti respiri paralleli, il secondo è tratto dall'intera umanità". Durante il primo respiro, ogni avvenimento è stato *locale*, una varietà di eventi tra loro isolati. In modo differente, il "balzo in avanti" costituito dall'età assiale, che dà avvio al *secondo* respiro, permette di leggere il passato a partire da un punto di vista non più soltanto particolare, ma *universale*³⁴.

Per questo la svolta assiale può esser interpretata come un *risveglio* spirituale, in quanto costituisce, secondo Jaspers, la *nascita* spirituale della coscienza, una "seconda" nascita, dopo l'inizio storico delle antiche

³⁰ Ivi, p. 49, cors. mio.

³¹ Ivi, p. 73.

³² Ivi, p. 45.

³³ Ivi, p. 46.

³⁴ Cfr. ivi, p. 102.

alte civiltà, che le permette finalmente di comprendersi all'interno di una storia *mondiale e cosmopolita*. Elemento comune di questo periodo di *rivoluzione* assiale è che “i problemi capitali si presentano nelle situazioni-limite umane – che l'uomo si conosce in tutta la sua fragilità”³⁵. Come argomenta il filosofo: “l'uomo prende coscienza dell'essere nella sua interezza, di se stesso e dei suoi limiti [...]. Pone domande radicali [...]. Incontra l'assolutezza nella profondità di essere se stesso e nella chiarezza della trascendenza”³⁶.

In questo periodo vi fu una linea di demarcazione radicale, “vennero formulate le categorie fondamentali, secondo cui pensiamo ancor oggi, e poste le basi delle religioni universali di cui vivono gli uomini”³⁷, si iniziò il processo di distanziamento dal mito e di razionalizzazione del mondo. La simbolizzazione assiale coincise dunque con un processo di distacco critico dall'immediatezza, di “*differenziazione*”, dunque di “*spiritualizzazione*” (*Vergeistigung*)³⁸. Ha marcato il passaggio dal politeismo al monoteismo, l'apertura alla Trascendenza, la scoperta di una tensione verticale che struttura il modo *umano* di abitare il mondo.

Ha costituito quella che Eisenstadt definisce una “*rivoluzione epistemologica*” in cui non più il *mythos* ma il *logos* diventa la base filosofica e teologica di elaborazione di *nuove* “immagini del mondo”, di nuove “mappe cognitive” con cui interpretare l'essere umano e l'universo in cui si muove³⁹. Questa frattura storico-spirituale provocò la *nascita* di una coscienza pienamente teoretica e per la prima volta aperta alla Trascendenza: “in ogni senso fu compiuto il passo nell'universale”⁴⁰.

Jaspers raffigura metaforicamente l'età assiale come un “*respiro*”⁴¹, un “*fermento*”⁴², una “*seconda nascita*”, un “*risveglio spirituale*”, una “*iniziazione dell'essere-umano*”⁴³, caratterizzata da un iniziale fuga dal mondo che fu fondamentale all'uomo per assumerne una distanza critica, esaltare la ragione e far emergere la coscienza dell'unicità dell'esistenza sulla terra. La rivoluzione assiale è caratterizzata, dunque, dalla consapevolezza di poter fuoriuscire dalla ciclicità naturale per trasformare l'esistenza collettiva a partire dall'azione umana.

³⁵ K. Jaspers, *Lo spirito europeo*, cit., p. 27.

³⁶ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 20.

³⁷ Ivi, pp. 19-21.

³⁸ Per un approfondimento sul tema si veda anche E. Voegelin, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, University of Missouri, Columbia 2000.

³⁹ Cfr sul tema S.N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York University Press, New York 1986.

⁴⁰ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 21.

⁴¹ Ivi, p. 46.

⁴² Ivi, p. 77.

⁴³ Ivi, pp. 78-82.

Finalmente consapevole di poter mutare il proprio destino, l'uomo abita in modo nuovo il presente, in cui può "incominciare qualcosa di straordinario"⁴⁴.

In questi passaggi della riflessione jaspersiana non si può non percepire l'eco di quanto verrà poi teorizzato da Arendt a partire da *The Origins of Totalitarianism* (1951) e in particolar modo in *Human Condition* (1958) sulla nascita, sull'azione, sulla capacità dell'uomo di essere nuovo inizio. Proprio il concetto di un'Origine intesa come *inizio, senso e meta* dell'agire, mai del tutto data, ma sempre da realizzarsi attraverso un percorso di *chiarificazione* esistenziale e di *risveglio* spirituale istituisce il "balzo in avanti" dell'età assiale, in cui per la prima volta l'uomo – potremmo dire, insieme ad Arendt – si comprende come "nuovo venuto e iniziatore grazie alla nascita"⁴⁵.

La descrizione della storia come *inizio* della coscienza storica e, in modo più specifico, della rivoluzione assiale come *seconda* nascita della coscienza permettono a Jaspers di rinnovare la *fede filosofica* in un'unica *origine* dell'umanità⁴⁶. Ma "l'unità [della storia] non è un fatto bensì un

⁴⁴ Ivi, p. 23.

⁴⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 195.

⁴⁶ Il concetto jaspersiano di "fede filosofica" si riferisce a quell'apertura strutturale dell'esistenza alla Trascendenza che, senza presumere di auto-costituirsi come sapere di una verità ultima, si mantiene costantemente in bilico di fronte al rischio, alla scommessa, alla problematicità. Pur condividendo con la fede *religiosa* la convinzione che la verità totale non si realizzi nel tempo, essa se ne distanzia poiché non pretende di poter acquisire una verità universalmente valida: "la fede filosofica non scomunica, non dichiara eretici i dissenzienti, non accende roghi, non dispone di libri sacri privilegiati rispetto ad altri, perché contenenti la verità assoluta; la fede filosofica sa di essere per via (*auf dem Wege der Wahrheit*) e non scambia la via incerta con la meta definitiva" (U. Galimberti, *Introduzione a K. Jaspers, Der philosophische Glaube*, Piper Verlag, München 1948; tr. it. *La fede filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 41). Oltre l'alternativa tra fede rivelata, scienza totale e nichilismo, la fede filosofica jaspersiana preferisce rimanere *sempre* aperta all'*Umgreifende*, il "Tutto-abbracciante" (Cfr. K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., in particolar modo pp. 70-71). Riprendendo queste tematiche, Jaspers scrive in *Origine e senso della storia*: "La fede è il tutto-abbracciante che è al timone anche quando l'intelletto sembra fare per conto proprio. Fede non significa un determinato contenuto, o un dogma; il dogma può essere espressione di una forma storica assunta dalla fede, ma può anche ingannare. La fede è l'elemento integratore e motore nel fondo dell'uomo, in cui l'uomo è legato, al di sopra e al di là di se stesso, all'origine dell'essere. L'evidenza della fede si ottiene soltanto in forme storiche; nessuna verità può considerarsi l'unica ed esclusiva per tutti gli uomini senza diventare intollerante e allo stesso tempo non vera; ma fra tutti i credenti esiste un elemento comune nascosto. [...] L'uomo non è semplicemente una creatura istintiva o un punto d'intelligenza, bensì una creatura che è per così dire al di sopra e al di là di se stessa. Non è mai esaurito da ciò che diviene come oggetto della fisiologia, della psicologia e della sociologia. Può prender parte a un tutto-abbracciante, attraverso il quale soltanto diviene autenticamente se stesso" (Id., *Origine e senso della storia*, cit., pp. 272-273).

fine⁴⁷, non può mai esser completata – “è un tutto aperto” alla libertà dell’uomo⁴⁸. L’unità può essere solo simbolizzata e perseguita attivamente come “compito infinito”⁴⁹ come unità di *senso* da costruire insieme, oltre le barriere storico-culturali tradizionali.

La situazione oggi esige che ritorniamo a una più profonda origine, alla fonte da cui ogni fede un tempo è scaturita nelle sue particolari forme storiche, a quella fonte che può sgorgare ogni volta che l’uomo è pronto per essa. Quando la fiducia in ciò che appare ed è dato nel mondo non sostiene più la vita, è la fiducia nell’origine di tutto che deve porre le fondamenta.⁵⁰

In questa *fede* nella libertà, in questa “fiducia dell’origine”, chiamata a realizzarsi nel futuro è possibile intravedere un’*idea* regolativa della ragione o, con le parole di Jaspers, “un’unità spirituale indefinitamente mobile e aperta, in nome di quell’Origine che sempre ci accompagna”⁵¹. Solo a partire dalla rinnovata situazione *spirituale* del nostro tempo, nell’attuale angoscia per il futuro dell’umanità di fronte alla nuova “situazione-limite”⁵² della bomba atomica, può nascere un vero interesse per il periodo assiale. È infatti solo *ora*, che a seguito della compiuta unificazione del globo terrestre, si avverte il bisogno di indagare le grandi tradizioni culturali da cui l’uomo proviene. Solo *adesso* si pone il problema non delle *cause* ma del *senso* dell’età assiale, intesa come esigenza di “acquisire qualcosa di comune a tutta l’umanità al di sopra di ogni differenza di credo”, dunque di “invito alla comunicazione *illimitata*”⁵³, come richiamo al una conversione etico-politica, necessaria per far fronte alle sfide del presente. “Ecco, in questa prospettiva, il problema di ognuno: dove prender posizione, per che cosa operare”⁵⁴.

C’è da chiedersi: come si preserverà, nelle condizioni dell’era della tecnica e del riordinamento dell’intera comunità umana, il contenuto del patrimonio tramandato: l’infinito valore dell’individuo, la dignità e i diritti umani, la libertà dello spirito, le esperienze metafisiche di millenni? Ma l’autentico interrogativo del futuro, che tutto condiziona e include, concerne come e in che cosa l’uomo crederà.⁵⁵

⁴⁷ Ivi, p. 289.

⁴⁸ Ivi, pp. 339-340.

⁴⁹ Cfr. ivi, pp. 297-298.

⁵⁰ Ivi, p. 271.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cfr. sul tema K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München, Piper, 1958; tr. it. *La bomba atomica e il destino dell’uomo*, PGRECO, Milano 2013.

⁵³ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 40.

⁵⁴ Ivi, p. 350.

⁵⁵ Ivi, p. 243.

Erede della lezione kantiana, Jaspers rinnova l'antico interrogativo sull'uomo: che cosa possiamo conoscere? Come dobbiamo agire? In cosa possiamo sperare?⁵⁶ La memoria dell'età assiale può e deve costituire uno stimolo al presente per superare pretese di assolutezza, fondamentalismo ed esclusività dei punti di vista politici, culturali e religiosi in nome della consapevolezza di esistenza di plurali "sviluppi originari dell'umanità, dotati di creazioni spirituali uniche nel loro genere"⁵⁷.

Collegata dunque all'avvenire dell'umanità, l'ipotesi jaspersiana dell'*Achszeit* risponde all'esigenza storico-filosofica della ricerca di un'unità nella pluralità, traducendosi nel tentativo di gettare un ponte tra Oriente e Occidente, nell'impegno etico-politico che vuole favorire l'apertura tra le culture e le religioni mondiali per rinvenire, nel libero confronto, una comune – seppur plurale e diversificata – Origine condivisa⁵⁸.

2. *The Axial Age Civilizations: un conflitto di interpretazioni*

Il percorso di autocomprensione di tutti i popoli, secondo binari diversi e, al contempo paralleli, cui l'età assiale permette di pensare, costituisce un'intrigante sfida teoretica e politica per il nostro presente e, indubbiamente, per il nostro futuro. Come è emerso nel famoso convegno di Erfurt nel 2008, dedicato alla memoria di Karl Jaspers, le cui riflessioni critiche hanno dato vita al volume curato da Robert Bellah e Hans Joas *The Axial Age and Its Consequences* (2012)⁵⁹, sia che si intenda l'età assiale come acquisizione storicamente verificata, sia che la si intenda come progetto ancora *in fieri*, essa continua a costituire un concetto fecondo nel dibattito contemporaneo. Il fascino esercitato dalla tesi dell'assialità su molti studiosi deriva, infatti, principalmente dalla sua capacità performativa di riconfigurare narrativamente la storia della coscienza umana – la nascita

⁵⁶ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Joh. Fr. Hartknoch, 1781; tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 1991, in particolare pp. 495 e sgg.

⁵⁷ K. Jaspers, *Lo spirito europeo*, cit., p. 27.

⁵⁸ Il significato del fine della storia, come del suo senso, presuppone, nel testo jaspersiano, l'evidente richiamo al tema dell'origine che aveva segnato già alla fine degli anni '20 il *Dramma barocco tedesco* di Benjamin, così come le riflessioni di Heidegger: "L'origine, benché sia una categoria pienamente storica, non ha nulla in comune con la genesi. Con origine non s'intende un divenire del già nato, bensì un divenire e un trapassare di ciò che nasce. L'origine sta nel fiume del divenire come un vortice e trascina dentro la propria ritmica il materiale della nascita" (W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Verlag, Berlin 1928; tr. it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1971, p. 28). Interessante evidenziare già in questo scritto di Benjamin quello stretto legame tra *origine* e *nascita* che costituirà poi l'oggetto di discussione di Arendt e Jaspers.

⁵⁹ R. Bellah, H. Joas (ed. by), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge 2012.

dell'esistenza “così come la conosciamo”, con le parole di Jaspers – all'interno di una prospettiva *globale* che, soprattutto oggi, è fondamentale per affrontare le nuove sfide etico-politiche di un tempo di incertezza.

Le riletture, anche critico-decostruttive, che ne sono state offerte dal dibattito filosofico, storico e sociologico attuale intendono approfondire le potenzialità e i rischi del concetto che – come ricorda Robert Bellah – rappresenta un'eredità culturale dalle potenzialità esplosive, sia nel bene che nel male⁶⁰. Esso, infatti, non è soltanto una “risorsa” per affrontare l'attuale crisi dell'uomo ma anche un “peso”. La svolta assiale è radicata in una profonda crisi di legittimazione degli ordini socio-politici pre-esistenti, rispetto ai quali si sviluppa un atteggiamento di aperto rifiuto e negazione. Proprio tale *distacco* dalla realtà esistente, secondo Bellah, è ciò che permette quel processo critico di simbolizzazione che sfocia nella *theoria*, quella che in altra sede Arendt avrebbe definito “vita contemplativa”, in contrasto con la “vita *activa*”⁶¹. Il rifiuto di un agire *immediato* nel mondo, l'esigenza di volerlo *spiegare* in modo ultimo e definitivo, sussumendo il particolare all'interno dell'universale si è tradotto in molti casi in quelli che Sloterdijk ha definito “un mondo di separatisti”⁶², in un atteggiamento rinunciatario nei confronti del mondo circostante (e rivolto alla ricerca della salvezza, individuale e collettiva, in un mondo oltre-mondano) o, in modo polarmente contrapposto, in una violenta volontà di riforma che, per imporre un *modello* alla realtà finisce per produrre una “conoscenza distaccata” che non critica, ma legittima l'ingiustizia e la repressione violenta di tutto ciò che è *diverso* rispetto alla proiezione ideale⁶³. La capacità di *distanziarsi* dalla realtà, per contestarne i limiti e i difetti, permette di formulare una critica corrosiva nei confronti dell'ordine esistente e può trasformarsi, in una “proiezione utopica di una *buona* società”, adesso inesistente ma da realizzare *con ogni mezzo*, la quale, può avere però effetti nocivi e violenti di fronte ai quali è sempre necessario rimanere vigili.

Anche Jan Assmann mette in luce alcuni rischi impliciti della teoria dell'assialità⁶⁴. Il concetto di età assiale, infatti, è il frutto di una ricerca

⁶⁰ R. Bellah, *L'eredità dell'età assiale. Una risorsa o un peso?*, tr. it. di Raffaella Cantillo, in M. Deodati, F. Miano, S. Wagner (a cura di), *Storia e età assiale. Studi Jaspersiani III*, Orthotes, Salerno 2015, pp. 73-94, in part. p. 94. Per un approfondimento sul tema, si veda anche R. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

⁶¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit.

⁶² P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009; tr. it. *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

⁶³ Cfr. R. Bellah, *L'eredità dell'età assiale. Una risorsa o un peso?*, cit., pp. 94 e sgg.

⁶⁴ J. Assmann, *La memoria culturale e il mito dell'età assiale*, tr. it di Raffaella Cantillo, in M. Deodati, F. Miano, S. Wagner (a cura di), *Storia e età assiale. Studi Jaspersiani III*, cit., pp. 29-71.

volta a scandagliare le radici della modernità: nasce dunque da un'*intenzionalità* filosofica e sociologica molto forte e profondamente orientata a ritrovare nel passato alcune delle condizioni di possibilità di sviluppo delle società attuali e, soprattutto, le *cause* di alcune *degenerazioni* della modernità. Proprio tale quadro epistemologico – che è quello di una *filosofia* della storia, più che di una *storia* della filosofia – conduce, secondo Assmann, molti studiosi a sottovalutare l'effettività delle fonti storiche e filologiche, costruendo il *mito* di un'unica origine dell'uomo, dell'*unitario* punto di svolta nell'evoluzione culturale dell'umanità, necessario per legittimare il successivo *mito* della modernità come progetto ancora incompiuto. In modo differente, se l'età assiale è intesa come una "rivoluzione" che ristrutturata l'orientamento nel tempo, essa deve trovare il proprio *humus* – secondo Assmann – nella costruzione, lenta e progressiva per ogni popolo, di una "memoria culturale" condivisa e di una "riflessività discorsiva"⁶⁵. La questione decisiva, infatti, non è tanto *ciò che accadde* durante questo periodo di svolta, quanto *come* quegli eventi siano stati ricordati, rappresentati, simbolizzati e ricostruiti come patrimonio identitario nelle varie tradizioni culturali. Eventi che non solo non sono stati sincronici ma, soprattutto, hanno avuto un importante preludio nell'impero egizio – non considerato da nessun teorico dell'assialità – grazie alla diffusione della scrittura, all'alfabetizzazione e, in particolar modo della "canonizzazione", intesa come processo sociale e collettivo di costruzione di una "continuità *testuale*" che costituisce fondamento a partire dal quale si strutturano le identità sociali e culturali dei diversi popoli. Proprio tali elementi – alfabetizzazione e canonizzazione – possono diventare strumenti empirici validi per uno studio comparato delle culture che, però, *storicamente* deve rinunciare alla pretesa *filosofica* di trovarne un'origine comune e condivisa.

A partire da tali premesse critiche e dalla costante vigilanza contro il pericolo di un nuovo – e violento – *mito fondativo*, secondo Assmann, il concetto di età assiale può avere anche una peculiare e positiva funzione *euristica* nello studio della storia dei differenti popoli: è infatti possibile ritrovare nelle trame dei loro racconti – dunque nella loro memoria culturale condivisa – alcune linee di continuità. In particolar modo, le tradizioni sociali e politiche – pur nella loro incredibile diversità ed eterogeneità – narrano sempre di un momento peculiare della storia identitaria del popolo, un momento di *svolta*, caratterizzato da un duplice processo di "distanziamento" dall'adesione *immediata* alla tradizione culturale precedente – dunque un percorso di *differenziazione*, negazione e opposizione rispetto all'ordine mondano esistente – e di contemporaneo emergere di

⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 50 e sgg.

una spiccata “riflessività critica”. Tale percorso critico di *spiritualizzazione* culminò nella costruzione di un ordine *ideale* (ultra-mondano) inteso come fonte legittimante dell’azione religiosa, morale e politica. Ma questo doppio percorso di *distanziamento* e *universalizzazione* non fu un orientamento generale: solo i “grandi individui” – i saggi, gli acculturati, i profeti – solo una ristrettissima *élite* fu in grado di *fare un passo indietro* rispetto alla realtà per guardare *oltre* essa. Tale “conquista” del *distanziamento* sociale e ideologico, con la conseguente capacità di messa in questione radicale e negazione dell’esistente fu peculiarità solo di pochi e, differentemente da quanto teorizzato dagli studiosi dell’assialità, non fu in grado di generare un cambiamento *permanente* negli assetti sociali, legato invece alla concomitanza storico-politica di altri – e ben più importanti – fattori di evoluzione e di sviluppo. Nonostante queste profonde critiche ad alcuni dei pilastri epistemologici della teoria assiale, Assmann riconosce però, che essa non riguarda tanto l’uomo “come lo conosciamo”, e la sua prima apparizione nel tempo, ma “l’uomo come lo vogliamo”, l’obiettivo utopico di una comunità universale civilizzata”⁶⁶. Intravedendo, dunque, nell’assialità non il valore *descrittivo* di una realtà *storicamente* data, quanto quello che Kant avrebbe definito un *ideale regolativo* della ragione, è possibile evitarne una mitizzazione e, allo stesso tempo, valorizzarne gli elementi più creativi e costruttivi, di *critica* dell’esistente e di costante *desiderio* di fioritura di un’esistenza pienamente realizzata.

Particolarmente interessante è adesso riflettere sull’originale rielaborazione della teoria dell’assialità che Samuel Eisenstadt sviluppa a partire dal 1983, in un convegno sul problema dell’origine e della diversità delle civiltà assiali organizzato a Bad Homburg, in Germania, e poi confluito in *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*⁶⁷ e in *Multiple Modernities*⁶⁸.

Riprendendo l’idea jaspersiana di un asse *universale* della storia lungo il quale si realizza – pur a velocità e ritmi diversi – lo sviluppo delle civiltà, Eisenstadt individua un momento di *svolta* fondamentale, quella che weberianamente si può definire una fase di *disincantamento del mondo*, una vera e propria “rivoluzione” nell’ambito delle idee e delle strutture istituzionali delle antiche società, destinata ad avere effetti irreversibili nella storia dell’umanità. Essa chiude definitivamente con le concezioni mitiche fondate su una visione etnica e particolaristica dell’umanità, per costruire un’immagine *universale* e *razionale* dell’uomo e della coscienza.

⁶⁶ Ivi, p. 71.

⁶⁷ Cfr. S.N. Eisenstadt (ed. by), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, cit.; J.P. Arnason, S.N. Eisenstadt, B. Wittrock, *Axial Civilizations and World History*, Brill, Boston 2005.

⁶⁸ S.N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple modernities*, Brill, Boston 2003.

za umana. Tali profondi cambiamenti teorici, culturali, politici e sociali sono legati all'emergere di una *distinzione* – sino ad allora pressoché assente, o ritenuta poco significativa – tra il mondo *umano* e il mondo *oltre-umano*, la nascita di una “*tensione* essenziale” tra due diversi ordini di senso dell'esistenza, quelli lo studioso definisce l'ordine “mondano” e l'ordine “trascendentale”⁶⁹. Come abitare tale tensione, come colmare questo divario? Attraverso un lungo processo di rivoluzione *culturale, sociale e politica*, orientata a trasformare l'ordine “mondano” sulla base di quello “oltre-mondano”: è proprio il processo di istituzionalizzazione – mai definitiva – di questa tensione a fornire le possibilità di una profonda critica dell'esistente. Essa avviene, in modi differenti, nell'antico Israele, nell'antica Grecia, nella prima Cristianità, nello zoroastrismo, nella Cina imperiale, nelle civiltà Hindu e buddhiste e, con modalità peculiari, anche con la nascita dell'Islam. Si caratterizza per l'emergere di nuove *élites* intellettuali, dotate di autonomia culturale e politica che, in contrasto con le gerarchie di poteri precedenti, si fanno portatrici di un'esigenza di rinnovamento, della consapevolezza di poter *cambiare* il mondo umano, poterlo ri-costruire *attivamente* a partire da un ordine “trascendentale” che lo precede e lo legittima. Tale rivoluzione dell'ordine *ideale* diventa duratura poiché si istituzionalizza nell'ordine *reale*, attraverso la costruzione di nuovi centri di potere politico e nuovi strumenti di legittimazione che permettono quella svolta sociale, politica e culturale che caratterizza le civiltà assiali. È allora possibile studiare le *molteplici* “storie del mondo” attraverso un'analisi comparativa che metta in luce le condizioni di emergenza e di istituzionalizzazione di questo periodo di rivoluzione, le modalità con cui le *antiche* organizzazioni tribali si trasformano nelle *nuove* società, le caratteristiche delle *élites* promotrici di questo cambiamento, le *visioni trascendentali* che legittimano simbolicamente questa rivoluzione politica, la *nuova* “riflessività sociale” che, anche nel conflitto violento, permette di costruire identità sociali più strutturate e complesse. A partire da questo studio comparato, sarà possibile distinguere alcune civiltà – come quella cinese antica, fondata sul confucianesimo, o quella greca – che “risolvono” la *tensione* assiale dando priorità all'ordine mondano, e altre civiltà – come l'antico Israele, la cristianità, l'Islam e, in modo differente, l'induismo e il buddhismo – che concettualizzeranno tale tensione come *iato* religioso, privilegiando infine l'ordine oltre-mondano.

Analizzare il rapporto tra le *condizioni* – sociali, culturali e politiche – di emergenza dei processi di trasformazione assiale e l'ordine *istituzionale* e *simbolico* in cui essi si realizzano permette non solo di tratteggiare la nascita delle *diverse* civiltà assiali ma anche il loro *diverso* sviluppo,

⁶⁹ Cfr. S.N. Eisenstadt, *The Axial Age Breakthroughs. Their Characteristics and Origins*, in Id., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, cit., pp. 1-25.

la conflittualità, politica e sociale, con cui esse concretamente costruiscono la propria identità, il *diverso* processo di modernizzazione che ne ha configurato le caratteristiche attuali. Oltre l'omogeneità e l'egemonia strutturale del "modello" occidentale di modernità, è così possibile pensare "modernità multiple", molteplici differenti civiltà, divergenti ma in continua interferenza reciproca⁷⁰. Modernizzazione, infatti, non significa necessariamente "occidentalizzazione", ma è possibile pensare – su suggerimento di Eisenstadt – diversi sistemi moderni, non diretti da un centro, ma pluralistici e pluricentrici, guidato da dinamiche autonome. Esistono dunque diversi modi di rispondere alla "sfida" occidentale della modernizzazione, "diversi modi di essere moderni", tutti radicati nella *nascita* della consapevolezza di poter *iniziare* qualcosa di nuovo, in modo indipendente rispetto al passato, dalla certezza che la società può essere *rinnovata* dall'attività dell'uomo, pur all'interno di un processo conflittuale di trasformazione e sviluppo⁷¹.

Jaspers si pose esplicitamente la domanda se l'età moderna e contemporanea potessero rappresentare una nuova civiltà assiale, ma la questione rimase allora problematica: secondo il filosofo tedesco l'attuale epoca della globalizzazione avrebbe potuto dar vita a una seconda *rivoluzione* assiale solo dopo una profonda *rivoluzione spirituale*, del singolo e della collettività. La modernità infatti, a differenza dell'età assiale, non è un momento di rinascita *spirituale*, piuttosto uno sviluppo *materiale*, un nuovo "prometeismo" della tecnica che si realizza nell'invenzione di nuovi utensili e nuove armi, "un'epoca di reale rimodellamento tecnico e politico, non un'epoca di creazioni spirituali eterne"⁷².

In modo differente, Eisenstadt sostiene che la radicale trasformazione rappresentata dalla modernità, la sua apertura alla possibile unificazione globale, costituisce a tutti gli effetti un *nuovo* periodo assiale, chiamato a fronteggiare nuove antinomie e paradossi⁷³. Gli attuali processi di globalizzazione non comportano – secondo lo studioso – né la "fine della storia", nel senso di una fine degli scontri ideologici tra i diversi programmi culturali della modernità, né uno "scontro di civiltà", che impegna un Occidente secolare nel confronto con società che non intendono aderire al programma della modernità. Piuttosto esse

⁷⁰ Cfr. S.N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple modernities*, cit.

⁷¹ Cfr. *ivi*, pp.5 e sgg.

⁷² K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 182.

⁷³ Per un approfondimento critico si legga R. Regni, *Introduzione* a K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., pp. XII-XV, in part. p. XIV in cui scrive: "Se questa [modernità] vuol dire uso della tecnologia, una economia di mercato, una certa miscela di uguaglianza e partecipazione, di libertà e autorità, una forma di stato-nazione o stato territoriale, allora Europa, Stati Uniti, Cina India, Giappone, paesi islamici e ed africani mostrano modi diversi di essere moderni".

propongono una “continua reinterpretazione del programma culturale della modernità”, tentando di ridefinirne il discorso in *nuovi* termini, attraverso *nuove* interrogazioni e in *nuove* arene di dibattito, oltre il primato del tradizionale Stato-nazione⁷⁴.

Le tesi sull'assialità costituiscono dunque una “sfida teorica”⁷⁵, soprattutto per quell'Occidente *prigioniero* di se stesso⁷⁶, che è costretto oggi a metter in discussione il proprio primato culturale, politico ed economico, la violenza con cui ha per secoli oppresso e colonizzato il mondo. L'idea di età assiale – come suggerito da Assmann – rivela non solo un aspetto *empirico-descrittivo* – che, come si è sinora visto, è stato profondamente criticato e decostruito – ma soprattutto una *normatività* etica e politica ancora significativa, poiché delinea un *ideale* regolativo che può guidare la ragione in un continuo oltrepassamento di sé. Tale *ideale* può concretamente realizzarsi all'interno di un nuovo ordine internazionale pacifico. La filosofia della storia proposta da Karl Jaspers, gravitante attorno all'idea di *Axial Age*, è infatti orientata a costituire il fondamento filosofico legittimante di un *nuovo* ordine mondiale che, superando l'equilibrio del terrore tra i due blocchi della guerra fredda, sia in grado di garantire una *nuova* cittadinanza cosmopolitica. Memore della lezione kantiana, secondo Jaspers è infatti possibile pensare il “cittadino del mondo”, colui che, oltre ogni appartenenza a uno Stato-nazione, gode del diritto di cittadinanza. È proprio questa ricaduta giuridico-politica a costituire l'autentica forza della riflessione jaspersiana: oltre l'illusione di potere *fondare* filosoficamente la politica, la riflessione dello studioso tedesco intende offrire l'intelaiatura filosofica per un rinnovato sistema dei diritti, in vista di un *nuovo* cosmopolitismo. Proprio quest'ultimo trova il proprio radicamento in un nuovo “*ethos* di vita comunitaria”, che si realizza in una democrazia deliberativa, consapevole delle proprie fragilità e aperta nonostante tutto al compito della “comunicazione sconfinata”⁷⁷.

La “svolta assiale” dunque, secondo Jaspers, pur avendo costituito un evento culturale “concluso” nel tempo e nello spazio, può dar vita a un processo di costante *rinascita* spirituale dell'uomo e dei differenti popoli, a partire dal quale è possibile delineare il progetto di una storia della filosofia mondiale (*Weltphilosophie*), che si intende adesso approfondire.

⁷⁴ Cfr. S.N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple modernities*, cit., pp. 23-24.

⁷⁵ Cfr. P. Costa, *La sfida teorica dell'assialità*, “Politiche&Società”, 2, 2015, pp. 169-190. Per un approfondimento sul tema si veda inoltre V. Cotesta, *La terza età assiale. Alcune considerazioni sulla nuova forma del mondo*, “SocietàMutamentoPolitica”, 12, 23, 2021, pp. 185-198.

⁷⁶ Cfr. M. Kundera, *Un Occidente prigioniero*, Adelphi, Milano 2022.

⁷⁷ Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 211.

3. Per una storia *mondiale* della filosofia

Grazie agli studi sulle culture indiane e cinesi consigliate dall'amico Zimmer, in Jaspers, in esilio a Ginevra, sin dal 1937 nasce il proposito di scrivere una storia universale della filosofia. Se infatti il totalitarismo era stato il simbolo della rottura di ogni possibile *comunicazione* tra gli uomini, dell'*insensatezza* del linguaggio umano “ora fare filosofia – scrive Jaspers nella sua *Autobiografia filosofica* – significa lavorare alla possibilità di una comunicazione universale”⁷⁸, nella consapevolezza che “la verità è ciò che ci unisce”⁷⁹. La comunicazione diventa, dunque, una tra le più feconde poste in gioco filosofiche lasciate in eredità dalla riflessione di Karl Jaspers, che così scrive:

La comunicazione è la sfera del possibile, della libertà. L'illimitata disponibilità per la comunicazione non è la conseguenza di un sapere, ma la decisione verso una strada nell'esser uomo. Il pensiero della comunicazione non è utopia, ma fede. Si pone per ognuno la domanda se egli vi aspira o se vi crede non come a qualcosa posto nell'aldilà, ma come a qualcosa interamente presente: alla possibilità in noi uomini di vivere realmente uno con l'altro, di parlare uno con l'altro, di trovarsi nella verità in virtù di questo vincolo reciproco e di divenire propriamente se stessi lungo questa strada.⁸⁰

L'unità globale del mondo, dal punto di vista economico, politico, finanziario, impone l'esigenza di un nuovo orientamento esistenziale che, senza dimenticare la particolarità dei punti di vista tradizionali nazionali e europeo-occidentali, sia al contempo in grado di oltrepassarli. Alla proposta di una filosofia della storia *universale* fa da controcanto, nel pensiero jaspersiano, l'esigenza di una transizione “dal tramonto della filosofia europea all'aurora della filosofia mondiale”⁸¹.

Delineare i tratti di una *Weltphilosophie* significa per il filosofo tedesco rinvigorire una *Vernunftphilosophie* (filosofia della ragione), espressione storica e concreta di quell'*existenzphilosophie* che da sempre aveva accompagnato la sua riflessione. Essa è testimonianza dell'esigenza di rivitalizzare il lavoro della ragione, “atmosfera” e “respiro”⁸² dell'esistenza,

⁷⁸ K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie* in *Karl Jaspers*, hrsg. von P.A. Schilpp, Kohlhammer, Stuttgart 1957, pp. 1-80; tr. it. *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969, p. 148.

⁷⁹ Ivi, p. 155.

⁸⁰ K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 158.

⁸¹ Ivi, p. 120.

⁸² K. Jaspers, *Ist die Philosophie am Ende? Ein Gespräch mit Willy Hochkeppel über die Zukunft der Philosophie* (1961), in *Provokationem. Gespräche und Interviews*, Piper, München 1969, pp. 11-32, p. 29.

nella sua critica contro ogni sistema chiuso, esclusivizzante o definitivo e in una riappropriazione polemica e creativa del passato.

Hans Saner, curatore degli inediti di Jaspers, ha presentato, pur per cenni, l'intero programma di lavoro jaspersiano sulla storia *mondiale* della filosofia, di cui esistono ben 22.000 fogli manoscritti, che si sviluppa lungo alcune direttrici fondamentali⁸³.

Il primo libro (cui appartengono circa tremila fogli) intendeva costituire una storia *cronologica* comprendente una ricostruzione storiografica delle culture originate e sviluppate in Grecia, in India e in Cina, insieme all'analisi della filosofia occidentale dal cristianesimo sino all'età contemporanea. L'appendice era poi riservata a dimostrare i parallelismi e le relazioni tra le distinte epoche storiche e il loro significato nell'elaborazione del pensiero dei singoli filosofi. La seconda indagine (che computa circa 35.000 fogli, arricchiti di note e lunghe citazioni) voleva invece tracciare una storia dei *problemi filosofici* attraverso l'analisi delle grandi questioni sul mondo, su Dio, sull'Essere. La terza indagine, infine, trova una prima sintesi problematica in *Die großen Philosophen*⁸⁴, cui è necessario aggiungere 14.000 cartelle inedite comprendenti monografie di numerosi pensatori. Tema della quarta ricerca sarebbe dovuto essere il rapporto tra la filosofia e il linguaggio, il mito, la religione, la poesia e l'arte. Il volume seguente – suddiviso in 650 cartelle – avrebbe dovuto rispondere all'interrogativo: “come si è realizzata la filosofia nella sua storia”?, rintracciando riflessioni filosofiche anche in opere di natura differente, in particolar modo letteraria, pedagogica e politica. Il sesto libro, infine, sarebbe stato destinato a focalizzare le incomprensioni storiche sorte tra i filosofi, che hanno intessuto la trama delle *querelles* più conosciute e più interessanti per lo sviluppo spirituale dell'uomo⁸⁵.

⁸³ Cfr. H. Saner, *Karl Jaspers*, Rowohlt, Hamburg 1970. Per un approfondimento critico sul tema si veda P. Ricci Sindoni, *Jaspers e l'idea di una filosofia universale: etica e avvenire dell'umanità* in G. Cantillo (a cura di), *Karl Jaspers. Esistenza e Trascendenza*, Pro Civitate Christiana, Assisi 1989, in part. pp. 176-180.

⁸⁴ K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, Piper, München 1957; tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973.

⁸⁵ Si veda quanto commenta Saner: “Nell'ottica cronologica la storia universale della filosofia diventava così una storia universale degli spazi culturali, delle epoche e dei periodi. Dal punto di vista oggettivo diventava una storia universale dei contenuti filosofici, nell'ottica personale diventava una storia dei grandi filosofi, in quella genetica storia universale del fondamento e della ripercussione della filosofia nel linguaggio, nel mito, nella religione e nell'arte, nella prospettiva pragmatica diventava la storia universale nella realizzazione concreta della filosofia; e in quella dinamica la storia del conflitto e della comunicazione. La storia universale della ragione doveva dunque essere scritta sei volte, nella speranza che poi una sorta di “sinossi” di tutte queste storie permettesse di guardare la stessa totalità intrinsecamente non rappresentabile” (H. Saner, *K. Jaspers. Dall'ampiezza della ragione e dell'attendibilità dell'agire*, in E. Nordhofen (a cura di), *Filosofi del 900*, Einaudi, Torino 1988, p. 117).

Tale imponente progetto diventa allora testimonianza di una *filosofia universale a-venire*, innervata nella fede nell'universalità della ragione, intesa come creazione di uno *spazio comune* in cui comunicare con tutti. All'interno di esso, si avverte il *senso* di un'unità profonda che si realizza come "religione invisibile", "una sorta di repubblica metafisica dei sapienti, dove essi s'incontrano tra loro come fanno i filosofi della Scuola d'Atene nell'affresco di Raffaello"⁸⁶. Tale "regno degli spiriti che si incontrano e si appartengono l'un l'altro" è allora alla base di un'ideale "repubblica noumenica"⁸⁷ fondata sulla libertà della comunicazione illimitata tra le esistenze. "Di fronte a una catastrofe mondiale – così si legge in *I grandi filosofi* – che minaccia la stessa esistenza degli uomini, abbiamo oggi la possibilità di assimilare, sulla base del sapere storico, le grandi esperienze del passato e di tradurle in forze presenti"⁸⁸. A partire da tali presupposti, la storia *mondiale* della filosofia dovrebbe favorire, attraverso il retaggio delle grandi personalità decisive, la formazione di una coscienza storico-filosofica condivisa.

Oltre la tesi di un'origine unilaterale – *solo* occidentale – della filosofia, è allora possibile pensare una storia dei *grandi filosofi* (*Die großen Philosophen*) come riflessione sulle personalità decisive che, in Occidente come in Oriente, hanno realizzato quel distanziamento critico dalla realtà e quell'apertura alla Trascendenza di cui si è nutrito il *respiro* dell'età assiale. L'azione millenaria di Socrate, Buddha, Confucio, Zarathustra, i profeti vetero-testamentari, Gesù ha avuto un'efficacia storica e spirituale di ampiezza e profondità incomparabili. Essi sono "eterni contemporanei", poiché, come scrive Jaspers, "il grande non è già colui che coglie il suo tempo in pensieri, ma colui che attraverso ciò lambisce l'eternità"⁸⁹.

L'unicità e insostituibilità del loro essere li caratterizza *oltre* ogni tipo storico o ogni classificazione sociologica: è per questo che la critica storico-filologica, per quanto centrale nel vaglio critico delle fonti, non è in grado di cogliere una realtà che la trascende, la realtà "sovra-storica" e spirituale che li caratterizza, la "potenza straordinaria esercitata dal loro essere sui loro ambienti e all'eco suscitata presso i posteri"⁹⁰. Nella loro unicità si rivela la "storicità universale dell'essere umano"⁹¹ la realizzazione delle sue possibilità più autentiche⁹².

⁸⁶ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 298.

⁸⁷ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 621.

⁸⁸ Ivi, p. 120.

⁸⁹ Ivi, p. 117.

⁹⁰ Cfr. K. Jaspers, *Socrate, Buddha, Confucio, Gesù. Le personalità decisive*, Fazi Editore, Roma 2013, pp. 180-184.

⁹¹ Ivi, p. 186.

⁹² La proposta di una storia della filosofia innervata sulle grandi personalità e sugli individui *sovra-storici* generò non poche polemiche e malintesi: in particolar modo durante

Così scrive Jaspers:

Essi non rispondono al *tipo profetico* che si distingue per visioni o estasi [...]. Sono profeti in senso più grande: qualcosa in essi si è lacerato. Il mondo non è in ordine. Si sente e si esige una trasformazione radicale. [...]. Parlano per metafore, per contraddizioni dialettiche, per repliche dialogiche, senza fissare nulla. Indicano quel che si deve fare, ma in modo che non possa esser conseguito mediante una tecnica [...]. Irrompono le consuetudini, le verità comunemente ammesse, il semplice oggetto di pensiero. Creano uno spazio nuovo con possibilità nuove e lo popolano di tentativi che non vengono mai portati a compimento definitivo.⁹³

Pur non essendo tradizionalmente solo *filosofi*, essi possono essere definiti secondo Jaspers degli *iniziatori*, con tutta la complessità semantica che il concetto assume *dopo e attraverso* la filosofia arendtiana: “la loro grandezza – scrive il filosofo – si rivela nel fatto che non cessano mai di agire”⁹⁴ e, in ascolto della loro eredità, sul loro *esempio*, è possibile per tutti gli uomini generare *nuovi inizi*⁹⁵. L'essenziale della loro esistenza è, infatti, essenziale alla filosofia, in quanto costituisce una fonte del filosofare: “ognuno costituisce per noi un questionare che non ci dà pace”⁹⁶, scrive Jaspers. Non si può infatti, non esser colti dalla loro “esigenza di serietà”, nel progresso di pensiero (Socrate), nella meditazione e in un modo di vivere a essa adeguato (Buddha), in un'educazione che è più di

la giornata di Studi Unesco 2005, Amadou Mathar MBow e Frank Blankart assieme ad alcuni rappresentanti dell'America Latina, dell'Africa e della Russia, colsero il tentativo jaspersiano come il progetto aristocratico della cultura dominante di stampo occidentale, ancora protesa nel suo inconsapevole istinto alla colonizzazione culturale. Basti pensare, in tal senso, al riconoscimento di un'età assiale “solo” in Europa, Cina e India e all'esclusione delle “premesse” filosofiche dal pensiero africano o da quello americano. A tali critiche doveroso aggiungere l'analisi di Habermas: il filosofo tedesco contestava l'*ethos* aristocratico di Jaspers, figlio di quell'interiorità del protestantesimo tedesco che aveva generato – come argomenta Habermas – l'astrattezza dei principi, la scarsa incisività degli appelli moralistici, la non conclusività dei progetti politici e, non da ultimo, una “storia della filosofia *senza storia*”, radicata in un'astratta comunicazione degli spiriti in una platonica repubblica metafisica che non tiene in considerazione la centralità dei rapporti culturali, sociali e storici nell'elaborazione filosofica (cfr. J. Habermas, *Die Gestalten der Wahrheit* [1958], in *Karl Jaspers in der Discussion*, hrsg. Von Saner, Piper, München 1973, pp. 309-316). L'indagine di Saner, che inserisce il progetto de *I grandi filosofi* all'interno di un complesso di studi più imponente e rigoroso, permette di rispondere costruttivamente a queste critiche.

⁹³ K Jaspers, *Socrate, Buddha, Confucio, Gesù. Le personalità decisive*, cit., pp. 187-188.

⁹⁴ Ivi, p. 185.

⁹⁵ A tal proposito, non è soltanto una coincidenza che il volume *Die großen Philosophen* sia stato pubblicato nel 1957, appena un anno prima la pubblicazione di *Human condition* (1958) in cui le idee arendtiane di *nascita, inizio e azione* trovarono una sintesi coerente e approfondita.

⁹⁶ K Jaspers, *Socrate, Buddha, Confucio, Gesù. Le personalità decisive*, cit., p. 198.

un semplice apprendimento (Confucio), con l'abbandonarsi alla volontà di Dio senza considerazione del mondo (Gesù)⁹⁷.

Non si può, dunque, non concordare con Arendt quando, alla notizia della prima stampa del corso di filosofia della storia tenuto da Jaspers nel 1948 esclama: "Certo, Lei fa davvero di nuovo venire voglia di essere cittadini del mondo o, più esattamente, lo rende nuovamente possibile"⁹⁸. È l'autentico spirito repubblicano e democratico a costituire, infatti il più grande lascito della riflessione filosofica e politica jaspersiana, quel "legame tra libertà, ragione e comunicazione che Karl Jaspers ha esemplarmente rappresentato con la propria vita, per poi descriverlo con gli strumenti della riflessione"⁹⁹. Le proposte di una nuova *filosofia* della storia e, in contro canto, di una nuova *storia* della filosofia, pur rimasti nella loro unitarietà di intenti un progetto inconcluso, sono testimonianza dell'impegno etico e politico dello studioso tedesco verso la realizzazione di un ordine internazionale pacifico e di una cittadinanza cosmopolitica, condizione di possibilità fondamentali per quella *seconda età assiale* il cui anelito spira nella nostra attualità. Essa diventa dunque la posta in gioco degli ultimi scritti jaspersiani che, in quello che ormai possiamo definire un "lessico comune" con l'allieva Arendt, sono animati dalla condivisa fiducia che ogni uomo possa essere *nuovo inizio*¹⁰⁰.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 188.

⁹⁸ H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., p. 234.

⁹⁹ *Ivi*, p. 238.

¹⁰⁰ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 263-264.