

Per un'ontologia del singolare: invenzione e incarnazione in Jeanne Hersch

di Stefania Tarantino

This short essay traces the steps that lead to Jeanne Hersch's original philosophical itinerary. A student of Karl Jaspers in the thirties, Jeanne Hersch was one of the most important voices in the European landscape of the 20th century. Hersch's thesis on the human condition forcefully takes up one of Jaspers' solid ideas: that only by permeating the limit, by permeating everything that separates us from being, it is possible to give a concrete sense to that, which transcends our condition.

1. *Coscienza del limite*

Uno dei primi paradossi con cui Jeanne Hersch esprime ciò che c'è di problematico nella condizione umana, è quello secondo cui «l'uomo è un essere finito che ha la vocazione di continuare all'infinito».¹ Una vocazione non da poco, perché richiede una duplice fedeltà al senso del nostro essere finiti e alla nostra possibilità di andare oltre. Infatti, soltanto nella fedeltà al corpo, al dato, alla realtà, è possibile aprirsi un varco nell'infinito. La tesi herschiana sulla condizione umana riprende con forza una salda idea jaspersiana: che soltanto attraverso il limite, attraverso tutto ciò che ci separa dall'essere, è possibile dare un senso concreto a ciò che trascende la nostra condizione. Ma ancor prima dell'incontro con il pensiero di Jaspers, la prima esperienza filosofica di Jeanne Hersch sarà proprio quella del limite. È lei stessa a raccontarlo nell'intervista autobiografica, *Rischiare l'oscuro*, quando, ripercorrendo le varie tappe della sua formazione scolastica, ricorda il giorno in cui un insegnante invitò la sua classe a formare dei piccoli gruppi di lavoro. Jeanne Hersch scelse di partecipare al gruppo di astronomia, al quale era assegnato il compito di disegnare una mappa del cielo:

«Ero sconcertata dal fatto di non poter abbracciare l'infinito. Mi dissi: se non posso comprendere il cielo, rappresentarlo, disegnarlo, bisogna almeno che lo immagini. Allora, di sera, nel mio letto, decisi di partire con l'immaginazione per un viaggio dentro le stelle e di vedere cosa succedeva. C'erano però sempre nuove stelle – ed ecco ciò che successe: sentii la mia scatola cranica. Fu un modo di essere riportata

¹ J. HERSCH, *Rischiare l'oscuro*, trad. it., Milano 2006, p. 84.

a me stessa, al mio essere limitato, e questa esperienza è stata probabilmente importante più tardi, quando scoprii e riconobbi in Jaspers la nozione del limite (*Grenze*), arrivando a fondare il mio senso della condizione umana sulla finitezza».²

Questa esperienza, dunque, è al centro di ciò che possiamo considerare uno degli assunti fondamentali della filosofia herschiana: la finitezza della condizione umana e il fatto che soltanto all'interno di questa finitezza possiamo cogliere il senso dell'assoluto.³ L'influenza di Karl Jaspers e soprattutto la sua idea della filosofia come ciò che «risveglia all'esistenza possibile», alla libertà di ciascuno di noi, è decisiva in Jeanne Hersch. Ma è ancora più decisiva la sua nozione di limite e il modo con cui la giovane pensatrice elaborerà in seguito il suo pensiero. Nell'ultimo capitolo de *L'illusione della filosofia*,⁴ dal titolo «L'illusione distrutta: la filosofia di Karl Jaspers», Jeanne Hersch definisce il pensiero di Karl Jaspers «l'espressione più profonda, limpida, leale, di ciò che può essere la coscienza filosofica del nostro tempo»⁵ e lo paragona a una costruzione in stile gotico. Jeanne Hersch spiega come nella filosofia di Jaspers l'illusione necessaria e intrinseca alla filosofia, cioè l'illusione di arrivare a cogliere l'unità di noi stessi e del mondo attraverso un procedimento meramente oggettivo, sia ormai distrutta perché mette radicalmente in luce i limiti insormontabili davanti ai quali la conoscenza oggettiva si arresta. In questo senso, Jaspers porta a compimento l'opera critica avviata da Kant e ripresa successivamente da Kierkegaard, per cui proprio attraverso la distruzione dell'illusione nella pura oggettività si apre per l'esistenza la possibilità di cogliere ciò che la trascende, di esperire nella soggettività la «cifra» della trascendenza. Ciò non significa arrestarsi su un limite negativo o di impossibilità, poiché, dal punto di vista dell'esistenza, il limite di fronte al quale la conoscenza si arresta rappresenta un limite positivo perché per essa significa libertà:

«Non vedo perché l'uomo, in quanto finito, non avrebbe a che fare con l'infinito. Ciò che è inumano, sotto il pretesto di essere finiti, è di riportare tutto a qualche cosa di finito e di pretendere di esserne i padroni, come se fossimo Dio. O ancora, sotto il pretesto di raggiungere l'infinito, di volatilizzarsi nell'indeterminato, ciò che rappresenta allora il cattivo infinito, di un infinito che equivale al nulla. Tra il nulla e l'essere dobbiamo divenire e far essere».⁶

Jeanne Hersch incontrò Karl Jaspers ad Heidelberg nel 1929. Aveva solo diciannove anni. Fu un incontro casuale. Era andata in Germania per approfondire la conoscenza della lingua tedesca e un giorno, nella mensa universitaria, una studentessa le consigliò di andare a seguire le lezioni

² *Ibidem*, p. 46.

³ «A mio avviso, solo all'interno di un'etica della finitezza può esserci senso dell'assoluto»; *ibidem*, p. 84.

⁴ J. HERSCH, *L'illusione della filosofia*, trad. it., Milano 2004.

⁵ *Ibidem*, p. 109.

⁶ J. HERSCH, *Rischiare l'oscuro*, p. 84.

tenute dal professore Karl Jaspers: «Vedrà – le disse – è interessante». Dopo la lezione, Jeanne Hersch ci racconta che per quanto non avesse capito fino in fondo il significato delle frasi, poiché il tedesco era una lingua ancora troppo estranea e il linguaggio filosofico ancora poco conosciuto, sapeva di aver colto qualcosa di essenziale:

«Non capii quasi nulla, perché avevo conoscenze troppo scarse in filosofia e nella lingua tedesca. Eppure non ebbi l'ombra di un'esitazione: *seppi immediatamente che là c'era per me qualcosa da capire*. Però non sapevo che cosa. Chiesi a uno studente, che parlava francese, di riassumermi l'inizio del corso. Accadde qualcosa di strano: lui cominciava le frasi e io le finivo. Era allibito. Questa esperienza mi ha accompagnata per tutta la vita ... Per questo motivo non ho mai potuto stabilire esattamente che cosa, del mio pensiero, propriamente mi appartenga e che cosa appartenga invece a Jaspers».⁷

La figura di Karl Jaspers apparve a Jeanne Hersch come una di quelle figure che attraggono anche se non si sa immediatamente perché, di cui non si capisce subito il significato ma che proprio per questo ci spingono a rifare tutto il cammino, a riattraversare tutto il lavoro del pensiero, per raggiungerle e per capire che cosa si cela dietro tanta misteriosa bellezza. Fu dunque con lui che Jeanne Hersch scoprì la filosofia, che sentì quel richiamo per cui anche nell'incomprensione della lezione che era andata a seguire sapeva che c'era qualcosa da comprendere. E scopriva anche che, nello studio della filosofia, non si trattava semplicemente di acquisire un sapere costituito da un contenuto oggettivo, impersonale, ma che c'era qualcos'altro, qualcosa che la riguardava direttamente e che richiedeva un atto di presenza, una viva partecipazione al sapere che stava per accogliere. Fedele fino in fondo al pensiero del suo maestro – di quel genere di fedeltà positiva, creatrice, che approfondisce e supera ciò da cui parte –, Jeanne Hersch sa che non è possibile cogliere l'unicità, l'irriducibilità essenziale delle cose e di noi stessi, senza passare attraverso ciò che delimita il nostro campo d'azione: la forma. La forma è la delimitazione prima, è il contorno che definisce con precisione tutto ciò di cui facciamo esperienza, che ci restituisce familiarità e separazione con le cose, con le persone, che ci consegna la loro unicità singolare e la loro appartenenza generale al mondo. Una forma che nella vita umana si realizza sempre e solo parzialmente, a differenza invece di ciò che accade nell'opera d'arte, in cui la funzione ontologica della forma è, nel momento in cui è finita, pienamente realizzata.⁸ Resta tuttavia, nonostante questa differenza, un'analogia tra l'esistenza dell'opera artistica e l'esistenza umana: tutte e due godono di una profondità inesauribile, tutte e due devono «incarnarsi» nel dato per dar vita a quella singolare «azione creativa» che rappresenta la radice stessa della libertà.

Ora, la teoria della forma di Jeanne Hersch, così come appare soprattutto nella sua tesi di dottorato del 1946, dal titolo *L'être et la forme*,⁹

⁷ *Ibidem*, p. 52.

è innanzitutto il tentativo di mostrare il filo di questa vocazione comune alla materia e allo spirito, di mettere in guardia contro qualsiasi tentativo di riduzione operata da chi tenta di uscire dalla dimensione umana, da chi crede di superare i limiti della conoscenza e della realtà sganciandosi dalle catene della temporalità e dalla dura legge del divenire. Questo libro porta anche a riflettere su «una certa concezione ‘mistica’ del fare umano. È un libro antimistico, perché il mistico raggiunge l’essere senza passare attraverso ciò che lo separa da esso, cioè la materia e il lavoro per darle una forma».¹⁰ L’infinito di cui Jeanne Hersch parla esclude sempre la totalità, la possibilità di cogliere pienamente l’essere in quanto tale (questo sarebbe il cattivo infinito), visto che non è possibile per la coscienza umana cogliere la totalità, pena la perdita del senso di realtà. A noi uomini e donne mortali è accessibile solo ciò che ha una forma, solo ciò che può essere specificato e limitato e che si dà in diverse modalità, su diversi piani di esistenza. La modalità, scrive Jeanne Hersch, è decisiva per l’esistenza. Essa è decisiva nella misura in cui indica la maniera, la caratteristica propria della condizione di realtà per l’essere umano. La forma è una condizione indispensabile per comprendere la realtà poiché rappresenta la «presa creatrice» dello spirito sulla materia. La materia bruta, non ancora plasmata dallo spirito, è un caso limite, scrive ancora Jeanne Hersch, perché qualsiasi attività umana, come la conoscenza, la contemplazione, l’arte, presuppongono già una presa, una «messa in forma».

In questo senso, nulla può essere veramente concepito dall’essere umano senza la forma. La «sensazione pura», la «forma pura», l’«atto puro», il «dato puro» sono qui indicati come dei concetti limite, privi di significato reale, poiché «all’essere umano è accessibile solo quello che ha già l’impronta della sua presa». Con il termine «presa» Jeanne Hersch intende l’azione dello spirito che si appropria di una materia, azione senza la quale non si dà alcuna realtà per l’uomo:

«L’anima senza corpo non è più l’anima, e il corpo senza anima non è più il corpo, poiché è l’incarnazione da compiere che dona a essi realtà. L’uomo è una creatura incarnata e non può fare nulla di reale, né essere reale, se non incarnando. I suoi sogni reclamano dei gesti, le sue volontà degli atti».¹¹

Jeanne Hersch precisa che il termine «incarnazione», in questo contesto, deve essere spogliato da ogni riferimento religioso. Si tratta piuttosto di un’appropriazione esistenziale, di un’impronta che l’essere umano lascia sulla materia attraverso la presa. Come abbiamo già detto, soltanto nell’opera d’arte la funzione ontologica della forma è pienamente realizzata, l’incarnazione perfettamente riuscita. Nella vita umana essa lo è sempre e

⁸ Sulla funzione ontologica della forma nell’esperienza artistica, cfr., R. GUCCINELLI, *La forma del fare. Estetica e ontologia in Jeanne Hersch*, Milano 2007.

⁹ J. HERSCH, *Essere e forma*, trad. it., Milano 2006.

¹⁰ J. HERSCH, *Rischiare l’oscuro*, p. 75.

¹¹ J. HERSCH, *Essere e forma*, p. 34.

solo parzialmente. Ciò è dovuto al fatto che soltanto nell'opera d'arte la forma riesce a raggiungere quell'unità scissa dal tempo, a esistere di per se stessa e non in vista di qualcos'altro e oltre a essere azione è anche creazione di qualcosa di nuovo, di inedito.

Dunque, per Jeanne Hersch non si tratta né di condannare l'essere umano a un infinito al quale non può mai arrivare, né di consegnare la ragione alla mistica come unica possibilità di arrivare all'essere senza passare dalla realtà, saltando ogni limite, bensì di capire che soltanto attraverso ciò che ci separa dall'essere, soltanto attraverso il simbolismo del singolare, è possibile dare un senso concreto, esistenziale, all'assoluto, a ciò che trascende la nostra condizione. Non si tratta, però, nemmeno di «condannare l'uomo alla sua finitezza». La finitezza, la separazione, la rottura, la lacerazione, sono termini herschiani che ritornano spesso e che costituiscono le parole chiave del suo realismo, ma è importante osservare che soltanto con e in questi termini è possibile arrivare a cogliere l'unicità, l'irriducibilità essenziale della realtà e di noi stessi. La finitezza ha qui un senso etico poiché, come esseri umani, non possiamo eludere la nostra condizione temporale, concreta, carnale. Il limite, dunque, non dobbiamo intenderlo come una strada chiusa che ci impedisce di vedere e di comprendere ciò che sta oltre, ma come l'unica autentica apertura verso l'assoluto. Il limite è un rinvio al processo vissuto dal soggetto nella conoscenza, alla presa di coscienza di un fondamento assoluto che si rivela nell'atto di presenza dell'esistenza, unica fonte da cui attingere ciò che va oltre la realtà meramente empirica. Così, un'allieva di Jeanne Hersch condensa in poche righe l'atteggiamento fondamentale dell'etica herschiana:

«In realtà, Jeanne Hersch, si è costantemente situata all'incrocio del tempo e dell'eterno, dell'immanenza e della trascendenza, del relativo e dell'assoluto, e in quel punto ha collocato le sue prese di posizione e di parola, per testimoniare molto semplicemente la nostra condizione umana, temporale in contrattempo».¹²

2. *Fare ed essere*

In un'intervista rilasciata alla Televisione svizzera nel 2000,¹³ Jeanne Hersch afferma che una delle prime grandi domande elaborate dalla filosofia riguarda il fare umano: «Che cosa devo fare? Cosa l'uomo può far esistere? Quale è il rapporto tra ciò che l'uomo fa e l'essere?». Come appare abbastanza evidente, la priorità della domanda filosofica non è attribuita in Jeanne Hersch al «che cos'è?» (τι ἐστὶ) di Talete, al suo domandarsi e stupirsi dinanzi alle cose. Qui lo stupore si accende quando la domanda

¹² G. DUFOUR-KOWALSKA, Premessa a J. HERSCH, *Rischiare l'oscuro*, p. 30.

¹³ J. HERSCH, *La philosophie, à quoi ça sert?*, in «Les Grands Entretiens», Télévision Suisse Romande, Genève 2000.

riguarda il fare di ciascuno, quando riguarda la scelta davanti al campo aperto delle possibilità:

«È questo nell'uomo il processo di creazione, in grado di portare il lettore a pensare come un filosofo».¹⁴

Per Jeanne Hersch non si tratta di un processo di creazione riservato ai soli addetti ai lavori, a chi si occupa specificamente di filosofia, ma al contrario, sua convinzione fondamentale è che la filosofia serve in fondo a tutti, perché tutti hanno bisogno di riflettere sul senso della libertà, di imparare a pensare con la libertà. Prova ne è non solo la sua intensa attività di conferenziere negli ambiti più disparati della società civile – da quello medico a quello giuridico, da quello scolastico a quello militare ecc. –, ma anche le molteplici interviste televisive e quelle radiofoniche.

Rifare il percorso della filosofia significa riuscire a fare esercizio «dei diversi modi di essere un essere umano», cioè sperimentare modi diversi di pensare e di vedere. Nell'affrontare la storia della filosofia dal lato dello stupore, Jeanne Hersch ha cercato di mettere in luce tutta quella forza creatrice rappresentata da quella particolare capacità dell'essere umano di poter inventare, di riuscire ad affrontare sempre di nuovo le domande essenziali che, per quanto insolubili, costituiscono la base della sua libertà. In altri termini, è necessario instaurare una vera e propria relazione con la tradizione passata, fare esperienza in prima persona di ciò che viene detto, sentirlo dentro di sé, e non soltanto impararlo a memoria; in una parola, «suscitare di nuovo quello stupore».¹⁵ È con questa affermazione che si apre il libro sulla storia della filosofia come stupore.

Non si tratta di una storia della filosofia nel senso classico del termine, ma del tentativo di afferrare quel qualcosa davanti a cui alcuni filosofi furono colti da stupore. In questo libro ritroviamo la sostanza stessa del metodo pedagogico herschiano, la sua profonda lucidità nel rivendicare frammenti di realtà che non possono essere assolutamente riconducibili a dei «dati di fatto» ma con cui possiamo metterci in relazione. Per Jeanne Hersch bisogna imparare dallo stupore di fronte al quale i filosofi sono stati colti quando si sono trovati davanti a quelle domande ultime, radicali, che li espongono al mistero della condizione umana, all'assurdo – come scriveva Albert Camus, pensatore a cui Jeanne Hersch dedicò un corso universitario nel '59, considerandolo, ancora più di Sartre, un pensatore «presente al suo tempo», una presenza autenticamente filosofica¹⁶ –, per poi cercare di ripensarle.

¹⁴ J. HERSCH, *Storia della filosofia come stupore*, trad. it., Milano 2002, p. 1.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ «Vollì parlare di Camus, poiché avevo l'impressione che l'epoca fosse ingiusta con lui, che non lo prendesse abbastanza sul serio, in gran parte a causa di Sartre, che era considerato un vero filosofo, a differenza di Camus. Perché? Mi chiedevo se questo pregiudizio non fosse dovuto alle opinioni politiche dominanti in quel momento in Francia e nei paesi francofoni che ne subivano l'influenza. Vollì andare un po' controcorrente – cosa che spesso ho cercato di fare – e studiare gli aspetti filosofici di Camus. Camus non è un pensatore sistematico. Non ebbe nessuna intenzione di

L'essere umano ha questa peculiarità di poter oggettivare tutto tranne la propria esistenza: quest'ultima non può essere chiusa in un sapere certo e definitivo ma può essere soltanto chiarificata, giacché ha radici assolute e non storiche. Proprio perché ha radice assoluta, vale a dire radici che nascono in rapporto alla sua possibilità di trascendenza (e trascendere qui significa una possibilità della libertà), l'esistenza non può mai diventare oggetto di conoscenza. La più alta realtà della filosofia, il suo peso specifico, non è nel mondo degli oggetti, ma in questa attività dell'io, in questa realtà interiore che rimanda a quella radice metafisica che è necessario mettere in luce, affinché parole come libertà, verità, conservino la loro autenticità e il loro senso.

Fare filosofia significa essere sempre in cammino. Era questo ciò che già Karl Jaspers sottolineava nella sua *Introduzione alla filosofia*,¹⁷ quando affermava che soltanto attraverso l'esperienza personale possiamo realmente percepire che la limitazione intrinseca della nostra vita è la forma stessa della nostra realtà, realtà in cui la libertà diventa possibile. È da questo cammino che per Jeanne Hersch bisogna partire per arrivare alla vera comprensione di un filosofo, dall'apertura o dall'ascolto che si dà all'altro per ritrovare in se stessi quel movimento di pensiero che può trasformarsi in realtà d'esperienza.

Non capiremo fino in fondo il punto dolente e problematico della filosofia se non teniamo presente questo aspetto della scelta, del senso della decisione con cui ci apprestiamo a fare le cose e a trasformarle. Il senso della decisione ci sembra essere un altro punto d'avvio per esaminare l'ontologia di Jeanne Hersch:

«Perché la libertà fa della condizione umana qualcosa di unico, che merita di essere amata più di ogni altra cosa. Noi non assomigliamo agli altri esseri della natura, che vengono semplicemente spinti dall'esterno, prigionieri del sistema delle cause e degli effetti. Tutto ciò che è causa ed effetto, in sé, è privo di senso. Perché ci sia senso, occorre che ci sia un'intenzione, un movimento di libertà, orientato su un valore, su qualcosa che non è, ma che merita di essere».¹⁸

La coincidenza tra l'essere e il fare introduce ciò che Jeanne Hersch chiama «verità metafisica», una verità che rimanda a un'altra verità rispetto a quella meramente oggettiva e che costituisce più di ogni altra cosa l'attività filosofica. Si tratta di una verità che si differenzia dalla verità oggettiva perché riguarda l'attività del soggetto, il suo divenire e non un'oggettività slegata dalla sua soggettività.

Ma la soggettività qui non ha nulla di relativo, essa è colta nella sua purezza e inerisce a qualcosa di assoluto.¹⁹ In questo senso, è necessario

diventare un filosofo. Anche lui fu – un po' come me, se si può comparare l'incomparabile – piuttosto una presenza al suo tempo, lo fu attraverso la sua opera e la sua presenza fu autenticamente filosofica»; J. HERSCH, *Rischiare l'oscuro*, p. 128.

¹⁷ K. JASPERS, *Introduzione alla filosofia*, trad. it., Milano 1959.

¹⁸ J. HERSCH, *Rischiare l'oscuro*, p. 78.

¹⁹ J. HERSCH, *L'illusione della filosofia*, p. 49.

non confondere questo tipo di verità con una qualunque verità psicologica; verità metafisica sta qui a indicare l'espressione di un determinato atteggiamento esistenziale e non le particolarità psicologiche del soggetto. La verità metafisica resta una verità che trascende il mondo empirico, che non riguarda fatti e avvenimenti della vita quotidiana come la verità soggettiva che ne resta invece sottomessa.

Un esempio illuminante di verità metafisica emerge dal confronto che Karl Jaspers fa a proposito del tipo di verità difesa da Giordano Bruno e quella difesa invece da Galileo Galilei. In Giordano Bruno la verità si identifica a tal punto con il senso della sua esistenza che non può cedere a nessuna ritrattazione e la sua incondizionatezza segna il destino della sua condanna a morte. In Galilei invece la ritrattazione è possibile, non perché lo scienziato-filosofo abbia a cuore più di Bruno la sua vita personale, quanto perché il tipo di verità da lui difesa è diversa, essa è, per dirla in termine herschiani, una verità assolutamente indipendente che non richiede alcuna «incarnazione»:²⁰

«La verità che io posso dimostrare, può sussistere anche senza di me, essa è universalmente valida, non è storica, non dipende dal tempo, ma non è neppure incondizionata, perché dipende dalle premesse e dai metodi della conoscenza in connessione ai fini. Voler morire per qualcosa di esatto e di dimostrabile è fuori luogo».²¹

Qui Karl Jaspers rimanda alla differenza tra fede e sapere; Giordano Bruno, insieme a Socrate e Boezio, è un testimone della fede filosofica (e qui «fede» indica per Jaspers la coscienza dell'esistenza in rapporto alla trascendenza, il legame con qualcosa che rappresenta il radicalmente altro da noi, il mistero della nostra vita), un tipo di fede in cui si ha certezza di una verità che non è dimostrabile al pari di una verità oggettiva attraverso formule e teorie, ma che può essere affermata soltanto attraverso la propria esistenza, nell'impenetrabile verità del mio agire presente che, attuandosi, si chiarisce, aggiunge ancora Jaspers.²² In Galilei non è necessario che agisca questo tipo di «fede» poiché si tratta invece di un sapere che riguarda una verità che ha uno specifico oggetto di conoscenza (la rotazione della terra intorno al sole) e che non richiede, proprio per la sua evidenza oggettiva e la sua universalità, un impegno incondizionato nei suoi confronti, una trasformazione di sé nella verità trovata.

Quando la persona prende coscienza della sua «esigenza assoluta», la libertà non equivale più – afferma Jeanne Hersch – a una scelta arbitraria e non si accontenta neanche di scegliere tra due opzioni, ma essa inventa,

²⁰ Ancora una volta il termine incarnazione, appare centrale nel pensiero di Jeanne Hersch. Nel glossario a cura di Roberta Guccinelli e posto in appendice alla traduzione italiana di *Essere e Forma*, leggiamo: «Incarnazione: 'Entrare nella carne', nella natura delle cose sensibili. Designa l'azione transitiva dell'io sul non io, del soggetto sull'oggetto, azione per la quale il soggetto, oltre a realizzare una 'messa in materia', certifica se stesso, assume un posto nello spazio»; J. HERSCH, *Essere e Forma*, pp. 205-206.

²¹ K. JASPERS, *Fede Filosofica*, trad. it., Milano 2005, p. 64.

²² *Ibidem*, p. 144.

creandola con la propria sostanza, la modalità etica di ciò che realizzerà. Ora, per Jeanne Hersch, esigenza assoluta sta a indicare quella condizione «unica» per cui l'essere umano ha la possibilità di aprirsi un varco nella «coerenza delle cause e degli effetti» e dove la necessità permette di comprendere fino in fondo la libertà.

È soprattutto nel saggio del 1936, *L'illusione della filosofia*, che Jeanne Hersch inizia ad approfondire, a partire dalla natura specifica della filosofia rispetto alle altre discipline, il tema della comprensione soggettiva dove la relazione con il sapere diventa un'esperienza di verità e di libertà. La fiducia nella ragione è qui la condizione di ogni autentica ricerca del vero poiché essa è la testimonianza di questa radice assoluta, metafisica, che nelle azioni e nei pensieri dei singoli uomini emerge nella storia. La decisione di Antigone, ad esempio, rappresenta quell'esigenza assoluta (da *exigere*, ex «fuori» e *ag re*, «spingere») della coscienza, in cui appare pienamente realizzata la coincidenza tra libertà e necessità. Sono atti che rappresentano l'attualizzazione di una possibilità di essere, che rivelano una possibilità di essere e di agire, presente in ciascun essere umano:

«Conosciamo tutti, una volta o l'altra, questo genere di situazione, in cui vorremmo con tutta la nostra buona volontà giustificare un atto, ma sentiamo di non poterlo fare perché le 'ragioni' più profonde sono indicibili e oltrepassano ogni ragione. Quando diventa assoluta, la libertà coincide con la necessità e siamo allora interamente presenti in essa».²³

Dopo aver scritto innumerevoli articoli, dedicati all'opera del suo maestro ma sparsi in diversi volumi, nel 1978 Jeanne Hersch scrisse un libro interamente dedicato al pensiero di Karl Jaspers. In questo saggio Hersch definisce l'opera fondamentale di Jaspers, *Filosofia*, una «meditazione razionale ai confini della condizione umana».²⁴ Meditazione e non riflessione – spiega Jeanne Hersch – perché è più vicina a una vera e propria esercitazione spirituale che a una ricerca meramente teorica, poiché riguarda l'esistenza di chi pensa, al «suo modo di essere un soggetto» e non solo al suo sapere. Razionale, poiché Jaspers non supera le contraddizioni affidandosi alla mistica oppure a delle esperienze di ordine affettivo, ma fa unicamente affidamento al «chiaro modo di procedere della ragione». Ai confini della condizione umana poiché «non esiste un sapere assoluto per un soggetto assoluto ma pensieri di un essere umano situato nello spazio e nel tempo».²⁵

In un articolo pubblicato nel 1986 sul quotidiano francese *Le Monde*, Paul Ricoeur scriveva che la filosofia di Jaspers è «una testimonianza resa al gesto filosofico, all'atto del filosofare» e che tutti i suoi sforzi «si sono sempre concentrati da un lato sulla chiarezza della ragione e dall'altro nel risvegliare il lettore alla decisione libera e responsabile». Contro la politica

²³ *Ibidem*, p. 80.

²⁴ J. HERSCH, *Karl Jaspers*, Lausanne 1978, p. 25 (trad. mia).

²⁵ *Ibidem*.

scellerata e totalitaria del suo tempo, contro ogni forma di «*reductio ad unum*» Jaspers oppone l'indipendenza interiore di ciascun essere umano, la relazione di ogni singolo individuo con ciò che lo trascende e con ciò che lo relativizza. Tocchiamo qui un punto essenziale della filosofia jaspersiana: non solo per Jaspers la filosofia è quel processo di chiarificazione dell'esistenza che non può, al pari della scienza, razionalizzare l'esperienza e chiuderla in un sistema, ma essa è anche quel particolare tipo di sapere che richiede l'uso di metodi e di linguaggi che saranno sempre 'indiretti' nella ricerca filosofica, linguaggi e metodi che assumono senso soltanto di fronte a chi è capace di riconoscerli, di sentirli come una chiamata rivolta alla sua libertà. Il linguaggio filosofico è un linguaggio «cifrato», esso rimanda sempre a qualcos'altro:

«Se si vuole comprendere un certo filosofo, è assurdo cominciare con il rifiutarlo. Per comprenderlo, dobbiamo prima di tutto accettare di *pensare con lui*, 'prestandogli' la nostra libertà. Se questa libertà gli viene rifiutata, non lo comprenderemo mai. In Jaspers troviamo così due poli opposti: quello della validità vincolante ma relativa, e quello in cui si chiarifica l'assoluto. La relatività appartiene al polo della validità universale, l'assoluto a quello della chiarificazione, che però non è mai vincolante per nessuno».²⁶

Contrariamente al disprezzo manifestato più volte da Heidegger nei suoi corsi per tutto quello che non era greco, Jeanne Hersch aveva apprezzato in Jaspers proprio l'ammirazione per tutta la grande tradizione occidentale e per tutti quegli uomini che avevano cercato, attraverso il pensare e l'agire, di elevare la sensibilità e la ragione dell'uomo ad altezze fino allora mai conosciute.²⁷

Proprio il suo modo di pensare (e che cos'è pensare se non prendere posizione?) lo aveva reso impenetrabile al nazismo. Nessuna ambiguità davanti a tutto ciò che tentava di ridurre la libertà e l'esigenza di verità di ciascun individuo a favore di un processo «destinale» e impersonale. Questa percezione viva della sua persona, radicalmente contraria a ogni forma di totalitarismo, sia esso di pensiero o più strettamente relativo alla sfera politica, è ciò che colpì anche un altro giovane suo studente, Raymond Klibansky, anch'egli testimone del clima che si respirava nell'università tedesca degli anni Trenta. Ecco ciò che Klibansky scrisse a proposito di Jaspers, contrapponendolo a Heinrich Rickert, il filosofo che viveva dall'altra parte del fiume:

«Lì regnava uno spirito differente: la filosofia impegnava l'uomo intero, essa era quell'insegnamento stesso, l'impegno verso la verità, un impegno libero e assoluto

²⁶ J. HERSCH, *Storia della filosofia come stupore*, p. 327.

²⁷ Su questo argomento rimando, in particolare, a un articolo recentemente tradotto e pubblicato in Italia, che Jeanne Hersch ha scritto su Martin Heidegger: cfr. J. HERSCH, *Les enjeux du débat autour d'Heidegger*, in «Commentaire», 42 (1988), II; trad. it. *La posta in gioco del dibattito su Heidegger*, in *Oltre la persecuzione. Donne, ebraismo, memoria*, Bologna 2004, pp. 54-68. Cfr. anche R. DE MONTICELLI, *Jeanne Hersch. Il dibattito su Heidegger e la posta in gioco*, in *Oltre la persecuzione*, pp. 43-53.

dell'esistenza. Jaspers dimostrava che era a Kierkegaard che doveva il concetto di esistenza, al quale lui dava altri significati e che diventava centrale per la sua filosofia, ancor prima di diventare popolare in Francia. Illuminazione dell'esistenza, 'Existenzerhellung', era un termine familiare a tutti i suoi ascoltatori. È attraverso le sue decisioni che l'uomo si impegna e attualizza la sua esistenza, ed è solo nelle 'situazioni-limite' che egli prende coscienza del suo essere. L'essere umano, diceva, non trova se stesso che con un altro essere e mai attraverso il solo sapere. Da lì l'importanza data alla 'Kommunikation', termine che, lungi dal designare, come nel linguaggio corrente, l'informazione, ha in Jaspers il senso di comunicazione esistenziale, impegno assoluto». ²⁸

Per Karl Jaspers la filosofia è prima di tutto un pensiero che porta, conduce la vita²⁹. Nella sua grande opera, *Filosofia*, affermava che «il pensiero filosofico si attua in una dinamica che realizza e consolida un *ethos*; in tal modo la sua azione giunge fino all'ambito privato e politico dove mostra la sua natura». ³⁰ La necessità di vivere filosoficamente, di dare valore a quell'indipendenza originaria, ontologica, per cui possiamo essere noi stessi e non chiunque, appare infatti soprattutto in quei filosofi in cui il pensiero si manifesta pienamente quando si è conosciuta la loro vita. La persona non è mai determinata dall'inizio, essa sfugge a ogni determinazione causale perché ha radici assolute e non storiche.

Vediamo qui risplendere l'umiltà e la chiarezza di derivazione non solo socratica, ma soprattutto kantiana del pensiero e del metodo jaspersiano. Non bisogna confondere questo tipo di umiltà con la debolezza di un pensiero che si arrende di fronte all'impossibilità di cogliere la totalità. L'umiltà che Jeanne Hersch individua in Jaspers nasce proprio dall'acconsentire e dall'amare la condizione umana, e costituisce l'elemento originario della politica più alta: risvegliare nel singolo il senso del vero e della responsabilità individuale, riconoscere nell'esistenza umana l'atto libero per eccellenza e nella ragione la fonte comune da cui si attinge la «misura di ciò che può essere un uomo»:

«Si percepiva in Jaspers un'umiltà che non era un atteggiamento psicologico ma un'umiltà più profonda di fronte all'approfondimento e al mistero della condizione umana: incontriamo i limiti della conoscenza perché quest'ultima si produce nel mondo dove regna la scissione soggetto-oggetto, mentre ciò che cerchiamo non è né soggetto né oggetto». ³¹

Nel rifiuto della condizione umana, nell'assolutizzare ciò che non può avere verità se non nell'impegno concreto del singolo, nell'oltrepassare artificiosamente e con «violenza» quei limiti che costituiscono dal profondo la nostra condizione di esseri umani, Heidegger viene meno a quell'atto di presenza che abbiamo visto configurarsi come un'esigenza

²⁸ R. KLIBANSKY, *L'Université Allemande dans les années trente, Notes autobiographiques*, in «Revue de la société de philosophie du Québec», XVIII (1991), 2, pp. 139-157 (trad. mia).

²⁹ K. JASPERS, *Filosofia*, p. 73.

³⁰ *Ibidem*, p. 78.

³¹ J. HERSCH, *Storia della filosofia come stupore*, p. 433.

prima della filosofia. Per Jeanne Hersch si tratta di accettare la condizione umana fino in fondo, di accettarne i limiti e nel contempo di essere capaci giorno dopo giorno di coglierne tutta l'inesauribilità. Ma per tutto ciò ci vuole una forma di pietà da cui il filosofo della foresta nera sembra sia stato immune. «Sono convinta – scrive Jeanne Hersch – che a un uomo occorra una forma di pietà per accettare la propria condizione».³² Questa accettazione nasce solo dall'amore che si ha verso di essa, dall'umiltà con cui diamo forma alle cose per dare forma a noi stessi, sapendo che nulla di ciò che facciamo e pensiamo è una creazione *ex nihilo*. Non possiamo iniziare il gioco, dobbiamo saltarci dentro. È soltanto nel momento in cui si assume il dato, non scelto, che non può essere mai fatto su misura, che affrontiamo la prova di realtà, ciò che nel linguaggio herschiano si traduce con il termine «incarnazione».

Incarnazione che riguarda il nostro fare, il nostro «agire politico», ma anche e soprattutto, il nostro dare forma a noi stessi:

«Dobbiamo rinunciare all'infinito perché nello spazio un grido troppo forte, troppo acuto o troppo grave, non si sente più, e un'immagine troppo grande o troppo luminosa, non si vede più. Dobbiamo consentire alle scale graduate».³³

Così Jeanne Hersch si contrappone a tutte quelle forme di pensiero che hanno tentato un ridimensionamento del reale, dove l'esteriorità è stata pensata come qualcosa che sta fuori di noi senza tener conto del fatto che invece essa «indica l'irriducibile condizione di esseri individualizzati, alle prese con un dato, cinti di limiti, uno dei quali è l'impossibile, un altro la nascita, un altro ancora la morte».³⁴ Far entrare la forma nella materia, far coincidere il senso e la pienezza: è questo il compito al quale non dovremmo mai sottrarci e la prova ultima del nostro fare e creare: incarnarsi in un dato non scelto per inventare qualcosa di nuovo. In questo senso, la pietà corrisponde a quella finitezza dell'essere umano in cui si accende il senso della trascendenza. È questa la gioia che accompagna la pietà, una gioia attraverso cui riluce la pienezza irriducibile di tutto ciò che dà senso, valore all'essere e alla nostra fragile esistenza.

³² J. HERSCH, *Rischiare l'oscuro*, p. 76.

³³ J. HERSCH, *Essere e forma*, p. 133.

³⁴ *Ibidem*, p. 131.