

(d)

## JEANNE HERSCH: UNA FILOSOFIA DEI CONTORNI

ROBERTA DE MONTICELLI

**Università Vita-Salute San Raffaele**

---

A Si tracciano le linee fondamentali del pensiero di Jeanne Hersch (Ginevra, 1910-2000), che concepisce la filosofia come servizio anti-idolatrato nei confronti della trascendenza da un lato, e dall'altro come continua presa di coscienza dei gesti della libertà che fanno irriducibile al dato e insieme profondamente individuata, qui ed ora, la nostra vita. Si mostra come l'ontologia di questa pensatrice sia indissociabile dalla sua estetica, o piuttosto dalla sua teoria del fare umano quale partecipazione finita e incarnata alla creazione. Si mostra il nesso da lei particolarmente sottolineato fra consistenza morale personale e responsabilità del pensiero teorico, sulla base dell'esempio negativo di Heidegger, sostenitore del nazismo. Si discute la netta presa di posizione che Jeanne Hersch assume contro le seduzioni e le liturgie verbali del suo pensiero incantatorio, irresponsabile nei confronti della verità e "radicato nel disprezzo".

PAROLE CHIAVE: trascendenza, libertà, creazione, forma, anti-idolatria.

---

*[Jaspers] ha avuto due allieve che godettero in seguito di una certa notorietà: una era Hannah Arendt, e l'altra, secondo me molto più importante, Jeanne Hersch, filosofa di Ginevra. Tutt'e due, e Jeanne Hersch soprattutto, in un certo senso, hanno prolungato il suo pensiero – e Jeanne Hersch è forse andata anche oltre, pur restandogli fedele.*

Raymond Klibansky, *Le philosophe et la mémoire du siècle* (1998: 25)

Così scrive il grande umanista Raymond Klibansky, una delle menti più universali del secolo XX, che di Jeanne Hersch (Ginevra, 1910-2000), ebrea di origine polacca, ginevrina di nascita e di temperamento, fu compagno di studi nella Heidelberg degli anni '30, sotto la guida di Karl Jaspers.

In effetti, già a partire dal suo sorprendente esordio – con una tesi di laurea su *Le immagini nell'opera di Bergson* (Hersch, 1931) –, e fino alla morte, che l'ha colta in piena attività, a novant'anni, alla vigilia di un

convegno internazionale a lei dedicato dall'Università di Ginevra,<sup>1</sup> Jeanne Hersch è stata una delle voci più limpide, indipendenti e originali della filosofia in Europa. "Una voce": di rado un'espressione stereotipata viene meglio a proposito. La sua voce è prima di tutto la sua parola viva, che scolpiva pensieri nell'aria, "a colpi di rinuncia e di limitazione" (l'espressione è sua e si riferisce al plasmare dello scultore). E' la sua voce ciò che resta nella mente delle successive generazioni di suoi allievi, sparsi nel mondo e nelle organizzazioni internazionali per i diritti umani, nei dipartimenti –e non solo quelli umanistici– delle università europee, nelle professioni e nelle istituzioni della sua Città-Stato, questo luogo di costruzione della pace. La sua voce resta impressa nella mente di chi l'ha ascoltata, insieme con le sue questioni radicali, i suoi esatti paradossi, il suo fastidio per il linguaggio oracolare, il suo talento per la plasticità e il rigore dell'espressione, come fusi insieme. Questa voce resta forse nella memoria ancora più del volto e dello sguardo penetrante, dell'espressione spesso imperiosa e a volte attraversata da lampi d'innocenza o d'ironia, della figura che ebbe solida e come vigorosamente piantata in terra. Jeanne Hersch esercitò soprattutto, con straordinario talento, il mestiere di Socrate, cui certo assomigliava più che a Diotima, per corposità e istintiva ripugnanza al ruolo di sacerdotessa. Amica generosa fino all'oblio di sé (Czeslaw Milosz non avrebbe vinto il Premio Nobel senza di lei, che non solo tradusse due suoi romanzi dal polacco in francese, ma lo incoraggiò e quasi lo costrinse a scriverli;<sup>2</sup> per non parlare della sua traduzione in francese della quasi totalità dell'opera di Jaspers) Jeanne Hersch definì con modestia se stessa "una presenza al suo tempo" più che l'autrice di un'opera. Eppure la sua bibliografia è imponente, non solo per la qualità dei suoi testi puramente filosofici, ma anche per la varietà dei generi che praticò con eguale perizia dal trattato sistematico, alla meditazione, alla scrittura narrativa, al saggio estetico-critico, ai numerosissimi interventi legati non tanto all'attualità quanto alla concretezza di una filosofia intesa– per usare una bella espressione di Nozick –come "vita pensata". Jeanne Hersch è stata in effetti un'antesignana in molti fra i campi oggi più frequentati della filosofia applicata, a cominciare dalla filosofia dei diritti umani fino alla bioetica.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Gli atti di quel convegno, che vide fra i partecipanti Jean Starobinski, Xavier Tillet, Alain De Libera, Hans Saner sono disponibili nel libro collettaneo *Jeanne Hersch, la dame aux paradoxes, textes rassemblés par R. De Monticelli*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2003.

<sup>2</sup> Cfr. Czeslaw Milosz, *Sur les bords de l'Issa*, Parigi, Gallimard, 1956. Milosz vinse il Nobel nel 1981, ma Jeanne Hersch è all'origine, non solo delle traduzioni francesi di due dei suoi libri –oltre a quello menzionato, il primo suo romanzo, *La prise du pouvoir*– ma anche, nel '51, di questo stesso romanzo, e quindi della carriera di romanziere di Milosz. Jeanne Hersch racconta nel suo "autoritratto" che lo persuase a fatica a scrivere in forma narrativa, e gli tradusse pagina per pagina il romanzo che gli nasceva sotto la penna.

<sup>3</sup> Il suo primo libro di grande impegno teoretico, *L'illusion philosophique* (1936), fu con felice intuizione fatto pubblicare da Luigi Pareyson presso Einaudi, nella traduzione di Fernanda Pivano, già nel 1942, ed è stato ripubblicato nel 2004, con l'aggiunta della prefazione che Jaspers scrisse per l'edizione tedesca del 1956, dalla Bruno Mondadori: che aveva già pubblicato nel 2002 il best seller di Gallimard, *L'étonnement philosophique* (1981), con il titolo di *Storia della filosofia come stupore*. Il lettore italiano può anche accedere a una raccolta di saggi

In contemporanea con *Essere e forma*, forse il suo testo filosofico più ambizioso, esce in traduzione italiana la migliore introduzione alla sua opera: *Rischiare l'oscuro. Autoritratto a viva voce*, una meditazione dialogica di Jeanne Hersch con due dei suoi antichi allievi –Gabrielle e Alfred Dufour– che conduce il lettore per mano attraverso la sua vita, e le opere che ne sono sorte (Hersch, 2006a). Rinviano il lettore a quel testo per una ricostruzione esaustiva della sua avventura intellettuale e umana, ci soffermeremo in questa Introduzione sulla posizione caratteristica di *L'être et la forme*, pubblicato nel 1946, ultimo fra i grandi abbozzi di ontologia che vedono la luce nel secolo scorso: nel 1927 Heidegger pubblica *Sein und Zeit*, nel 1931 appare il capolavoro di Karl Jaspers, *Philosophie* –con la sua tripartizione agostiniana e kantiana dei domini del pensiero filosofico: l'anima il mondo e Dio, ovvero "Orientamento nel mondo", "Chiarificazione dell'esistenza", e "Cifre della Trascendenza"; nel 1943 Jean-Paul Sartre pubblica *L'être et le néant*. E occorrerebbe menzionare anche la "grande ontologia" incompiuta di Edith Stein, *Essere finito ed essere eterno*, scritta fra il 1930 e il 1940 e uscita postuma: benché Jeanne Hersch certamente non l'abbia conosciuta.<sup>4</sup>

---

di straordinaria qualità di scrittura, ammirevolmente tradotti sotto il titolo *La nascita di Eva* (trad. it. Federico Leoni, Novara, Interlinea, 2000) e alla sola opera narrativa di Jeanne Hersch, il romanzo epistolare che pubblicò nel 1942, tradotto in italiano con il titolo di *Primo amore. Esercizio di composizione (Temps alternés)*, trad. it. Roberta Guccinelli, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2005). Sempre da Baldini Castaldi Dalai, a cura di Laura Boella e Francesca De Vecchi, esce, in contemporanea con *Essere e forma*, *Rischiare l'oscuro. Autoritratto a viva voce*, traduzione italiana di *Eclairer l'obscur* (Lausanne, L'Age d'Homme, 1986). Occorre ricordare infine, fra le traduzioni italiane, l'ormai introvabile *Il diritto di essere uomo* (Torino, Sei, 1969), opera monumentale che Jeanne Hersch curò durante il biennio della sua direzione della sezione filosofica dell'UNESCO (1966-68), convocando il mondo intero, e anche l'intero passato, a una sorta di affascinante *esperimento* filosofico, che permettesse di rispondere alla *vexata quaestio* se sia soltanto "europea" o "occidentale" la nozione, appunto, dell'universalità dei diritti dell'uomo come tale. Il volume che ne risulta, contenente testi di ogni epoca e genere letterario, purché anteriori al 1948, scelti dai rappresentanti di tutti i paesi e della loro memoria, che "manifestassero a giudizio dei loro proponenti un qualche senso per i diritti dell'uomo come tale", è alla base della lunga riflessione herschiana sui fondamenti dei diritti dell'uomo, sfociata in numerosi articoli, parte dei quali disponibili on line al sito <[www.droitshumains.org/Hersch/00Hersch.htm](http://www.droitshumains.org/Hersch/00Hersch.htm)>. Segnaliamo infine due saggi di Jeanne Hersch sull'etica medica, a cura di Francesca De Vecchi, "La vecchiaia oggi: minacce, opportunità, serenità" ("Le grand âge aujourd'hui: menaces, chances, sérénité") e "Nuovi poteri dell'uomo, senso della vita e della salute" ("Nouveaux pouvoirs de l'homme, sens de sa vie et de sa santé"), in Laura Boella (a cura di), *aut aut*, n. 318: *Bioetica dal vivo*, gennaio 2004; e il saggio su "Il dibattito su Heidegger: la posta in gioco", trad. it. a cura di Stefania Tarantino, in Roberta Ascarelli (a cura di), *Oltre la persecuzione. Donne, memoria, ebraismo*, Bologna, Carocci, 2004.

<sup>4</sup> Cfr. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in *Werke*, Bd. II, hrsg. von L. Gelber & P.R. Leuven, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1951-1986 (trad. it. *Essere finito ed essere eterno*, Roma, Città Nuova, 1988).

## 1. Non pronunciare il nome dell'essere invano

*Forse non soltanto il nome di Dio non deve  
essere pronunciato invano.  
Forse non bisogna nemmeno  
pronunciare invano il nome dell'essere.  
(Hersch, 2004: 62)*

Questa osservazione si trova in un saggio di Jeanne Hersch su Heidegger, disponibile anche in traduzione italiana, sul quale torneremo. In realtà Jeanne Hersch non lo afferma solo espressamente, ma implicitamente per mezzo di tutta la sua opera: e in particolare di tutta la vasta e variegata produzione filosofica in forma non più di Trattati ma di Occasioni di pensiero, di cui fiorisce la sua lunga maturità. E di cui questo libro –come del resto quello che lo precede di dieci anni, *L'illusion philosophique*– pone le basi. Tanto più importante afferrare bene il senso e la portata di questo pensiero, quando compare al centro di un libro con la parola “essere” nel titolo.

E' una sorta di *ontologia negativa* che si abbozza in queste parole: o meglio, il risvolto negativo dell'*ontologia delle opere umane* che questo libro affronta. Spiegando al lettore che non farebbe bene a cercarvi –nonostante il titolo– delucidazioni sull'essere “in sé”, Jeanne Hersch afferma nell'Introduzione: “Del resto, il mio progetto è già abbastanza ambizioso: rimuovere dall'essere in sé le prese temerarie della mente; allontanarlo da ogni illusione possessiva, perché lo si tocchi meno e lo si veda meglio. Conoscere Dio come ignoto. *Noli me tangere*”.

Fin dai primi commenti della *Metafisica* di Aristotele si identificarono due letture assai differenti della filosofia prima, o scienza dell'essere in quanto essere, a seconda che si intendesse l'espressione in questione, per dirla latinamente in breve, nel senso dell'*ens commune* o nel senso dell'*esse ipsum*, vale a dire come studio dell'essere *absolute* o dell'essere *absolutum*, insomma delle categorie degli enti o del loro fondamento ultimo, detto ancora più direttamente, di tutte le cose o di Dio.

Come già in Jaspers, l'essere che Jeanne Hersch ha in mente –e che non bisogna nominare invano– sembra quello del secondo corno dell'alternativa. In *Rischiare l'oscuro*, alla domanda “Come intende questi due termini, *essere e forma*?” Jeanne Hersch risponde: “Il primo termine rappresenta l'*uno* attuale, realizzato, ma umanamente inaccessibile, a cui l'uomo si avvicina mediante la *forma*” (Hersch, 2006a: 74).

E nelle pagine conclusive di *Essere e forma*, contrapponendo l'espressione “l'essere stesso” a “le cose”:

Si vede subito che la parola “essere” è qui intensiva, che designa un “maggior essere” o addirittura “l'essere massimo”, cioè che suppone una gerarchia di “più o meno essere” di cui designa un grado

superiore, o il grado superiore, nella supposizione che tutti i gradi inferiori godano di un “essere” derivato da questo grado superiore. (Hersch, 2006b: 187)

Jaspers chiamava questo Trascendenza, che nel suo linguaggio è come dire *deus absconditus*:

La Trascendenza è l'essere che non diventa mai mondo [...]. Non c'è Trascendenza se non quando il mondo, dando a vedere di non sussistere per sé, e di non avere in sé il fondamento del proprio essere, rinvia a ciò che sta oltre di sé. Se il mondo è la totalità, allora la trascendenza non esiste. (Jaspers, 2005: 72)

Jeanne Hersch, ancora più pudica di Jaspers e tuttavia in un certo senso più concreta, si avvale raramente di questa comoda parola, “trascendenza”.<sup>5</sup> Lei è partita da un'esperienza nota a molti, che descrive come “il desiderio che ogni tanto mi prende di scrivere un vero romanzo in cui esprimere ciò che nessun'opera filosofica può neppure suggerire: la ricchezza disperante e meravigliosa del mondo in cui viviamo” (Hersch, 2000: 57).

Questo è un desiderio di *restituzione*, in cui la meraviglia si accompagna quindi alla gratitudine. E' il movimento dell'anima comune a tutti coloro che, “a colpi di limitazioni”, subendo e praticando la dura disciplina della forma, “restituiscono” con il loro pensare e fare (due cose difficili da separare secondo Jeanne Hersch) qualcosa dell'essere che li ha colpiti, senza nominarlo invano.

Quello che non bisogna nominare invano è, per così dire, il fondo, al pensiero inaccessibile, all'esistenza inevitabile, sul quale si stagliano le opere della mano umana, con il contorno ben netto, la “forma” che la loro “presa” vi imprime. A questo ineffabile rinvia ciascuna delle opere dell'uomo, come al *deus absconditus* che le suscita.

Proviamo a svolgere questa intuizione.

## 2. Forma e incarnazione

Se dovessimo indicare in due parole l'oggetto costante del pensiero di Jeanne Hersch, dovremmo dire che il suo oggetto apparente è la condizione umana in quanto condizione paradossale, e il suo oggetto essenziale è

---

<sup>5</sup> Lo fa ad esempio nelle ultime parole di *Essere e forma*: “Su tutti i piani e su quello dell'arte più che sugli altri, la forma indica la trascendenza e mette l'essere in sé, inaccessibile e inevitabile, in gioco”.

quello che lei chiama l'irriducibile. L'irriducibile della condizione umana, radice di tutti i suoi paradossi. In questo senso, come il motto della fenomenologia è "alle cose stesse", quello del pensiero di radice jaspersiana è ben espresso dalla formula icastica di Jeanne Hersch: "Far intravedere l'irriducibile e l'inesauribile attraverso dei pensieri chiari" (Hersch, 1981).

Il fondo è kantiano. La paradossalità della condizione umana è di essere doppia, di essere soggetta alla causalità della natura e del mondo, e insieme soggetto di libertà, ovvero, in termini jaspersiani, esistenza aperta alla Trascendenza –a ciò che è altro dal mondo. In questo contesto, "l'irriducibile" designa quello che, nella condizione umana, non può essere ridotto ai dati e alle leggi empiriche della natura, della società, dell'economia, della politica, della storia. L'irriducibile è la libertà. L'inesauribile è ciò che resta, inaccessibile, al di là di tutto il finito che il movimento della libertà umana trascende. Sono i due aspetti della "trascendenza", appunto.

Il primo aspetto è quello per cui il termine "intende un movimento mediante il quale un uomo trascende tutto" (Hersch, 2006a: 85) senza che questo movimento sia riducibile a cause "naturali". E' il movimento in cui consiste l'"esistenza", movimento che appunto Jaspers e poi Hersch chiamano "libertà", conferendo a questo termine una portata "esistenziale" che davvero ricorda Agostino. Se pensarci liberi è condizione per pensarci responsabili, questa responsabilità che pesa sull'uomo herschiano è veramente più che etica: oppure, è etica in quanto è "metafisica", è la responsabilità del proprio essere o non essere *sub specie aeterni*, e rinvia alle decisioni fondamentali della nostra vita, a quelle che riguardano ciò che facciamo di noi stessi. Decisioni certamente per nulla affatto "infondate", incondizionate, "arbitrarie": al contrario, condizionate e precedute da tutta la pesantezza del dato, della nostra natura e della nostra storia, del nostro passato e delle circostanze reali, delle possibilità effettive e delle dipendenze. Non è "nulla" ciò da cui sorge il *fiat* di una decisione, e in questo è la differenza del pensiero jaspersiano (e di Hersch) da quello sartriano:

L'esistenza [...] diventava in fondo un'altra parola per dire *libertà*. Nell'etimologia della parola *esistere* c'è l'idea di un essere allo stato sorgivo, che si tira fuori dalla serie delle cause e degli effetti per affermarsi come una sorta di causa prima. L'*esistenza*, in questo senso, non è molto diversa dall'atto libero. Da questo punto di vista, la corrente esistenzialista e in particolare il pensiero di Sartre nell'*Essere e il nulla* sono vicini al mio pensiero. [Ma ...] per Sartre, infatti, l'esistenza sorge dal nulla, è separata da ogni contesto causale da ciò che egli chiama il nulla, e io trovo abbastanza arbitrario la scelta di quel termine. Ciò gli ha permesso in seguito ogni sorta di sviluppo più o meno nichilistico, non necessariamente implicito nel punto di partenza. (Hersch, 2006a: 92)

L'altro aspetto della "trascendenza" è quello per cui questa parola –che allora di solito acquista una maiuscola– è sinonimo della parola "Dio, posto che Dio è un termine assolutamente misterioso" (Hersch, 2006a: 85).

L'*irriducibile* e l'*inesauribile* sono i due aspetti della trascendenza: l'anima e Dio, dunque.

Fin qui l'eredità jaspersiana. Ma c'è, in definitiva, un contributo, o se si vuole una fioritura propriamente herschiana di questa eredità? C'è un'intuizione herschiana dell'essere in cui l'esistenza, e quindi la trascendenza, consistono? Certamente, ed è il cuore di *Essere e forma*. Questo essere è fare, plasmare, dar forma: *poiein*. La "vocazione all'essere" (cioè l'apertura alla trascendenza) che è propria dell'uomo appare a Jeanne Hersch come una *partecipazione alla creazione*, come un *minor creare*. Un fare, imprimendo ovunque a una materia una forma, mediante la presa delle mani umane, per così dire.

L'impensabile dell'esistenza, che non bisogna nominare invano, non è dunque privo di effetti: in qualche modo "chiama". Forse un tratto che distingue gli interpreti della condizione umana è il modo in cui interpretano questo "richiamo". Jeanne Hersch sembra viverlo e pensarlo come gioia creativa: "E' la gioia di colui che vedendo, udendo, ricevendo un'impressione, s'accorge che può fare qualcosa di questa impressione –che ne farà qualcosa" (Hersch, 2006b: 153).

Non è dunque privo di effetti questo impensabile: suscita l'opera e l'operare. In quanto chiama all'operare, al fare –al creare– si partecipa, e fa partecipare l'uomo di sé –del Creare appunto. Paradossale, questo platonismo. Paradossale non solo come deve esserlo un platonismo "kantiano", tutto divieti quanto alla tentazione di far *teoria* dell'assoluto; non solo come deve esserlo un'ontologia negativa, ontologia dell'impensabile appunto, o di ciò che trascende le categorie; ma, ancora di più, paradossale in quanto ci invita a considerare ogni dimensione della vita umana come *un fare cose nuove, un plasmare, un dare forma*: conoscere è fare, agire è fare –e perfino contemplare, è fare. C'è, in fondo, qualcosa di profondamente ginevrino, qualcosa dello spirito di Jean Calvin in questa intuizione. C'è anche una kantiana malinconia: "non c'è niente di dato, a parlar propriamente" (Hersch, 2006b: 38).<sup>6</sup> C'è una sorta di auto-storicizzazione, che fa luce sull'ubiquità delle categorie della vita attiva nel xx secolo: "E' senza dubbio a causa del fatto che la passività propriamente spirituale, contemplativa e ricettiva, si è quasi perduta nella nostra cultura, che noi siamo tanto ardentemente in cerca del nostro essere attivo, e così fortemente vogliamo conoscerlo" (Hersch, 2006b: 49).

E qui, però, occorre sentire tutta la differenza di questa filosofia del fare da una qualche forma di idealismo "soggettivo" o "oggettivo", fichtiano o hegeliano; e anche tutta la differenza da quella singolare metafisica della volontà di potenza che prepara, fra l'Otto e il Novecento, un'interpretazione

<sup>6</sup> Questo punto segna la maggior distanza di Hersch e Jaspers, kantiani, dalla fenomenologia.

della modernità stranamente arbitraristica, come ignara del potere di smentita che la natura possiede nei confronti delle nostre ipotesi, prima ancora che dei nostri progetti. *E' precisamente nel fare, compreso il fare scienza, che noi affrontiamo la prova di realtà:* e il nome di questa prova è, nel linguaggio di Jeanne Hersch, *incarnazione*. Diamo corpo alle nostre ipotesi sottoponendole alla verifica della natura, diamo corpo alle nostre utopie agendo “fra gli esclusivismi e le causalità della vita positiva. Tale è la legge dell'uomo. Essere l'incarnatore” (Hersch, 2006b: 114).

E allora anche quell'affermazione così kantiana – “non c'è niente di dato, a parlar propriamente” si chiarisce nel suo senso, tutt'altro che incompatibile con la serietà di un rapporto alla realtà, in senso pieno: con la sua inesauribilità, con le sue resistenze, con il suo potere di dar norma alla vita. Non c'è niente di dato all'intelletto puro, o niente di dato *fuori da un'esistenza incarnata*, nello spazio e nel tempo. Jeanne Hersch estende a tutto il fare umano, in definitiva, quel privilegio di relazione alla realtà ultima, a ciò che sta “oltre” le evidenze del senso comune, che Kant conferiva all'atto di obbedienza al dovere. Come in Kant, a questa obbedienza non corrisponde una presa *diretta*, una presa sull'essere - che non abbia forma di mani umane. Ma, ben oltre Kant, *tutto* il fare umano è capace di “fedeltà” e di “obbedienza” (Hersch, 2006b: 96) al reale; tutto il *lavoro* umano, vorremmo dire, ne risulta in qualche modo santificato. E' qui la radice di ciò che il pensiero di Jeanne Hersch sarà soprattutto, durante un altro mezzo secolo di presenza al presente: filosofia pratica, ascolto e risposta alle questioni particolari di senso e di dovere che sorgono dalle innumerevoli specializzazioni del fare umano, delle professioni, dei mestieri, delle attività quotidiane: “Oggi sono convinta che si possano fare studi in qualunque campo, nella scienza, nella medicina, ecc., e che possano essere allo stesso tempo studi di filosofia [...]. Il fatto è che, se si approfondisce fino alle radici ogni branca specifica del sapere, si trova la filosofia” (Hersch, 2006a: 51).<sup>7</sup>

Non stupiscono più, a questo punto, le parole di Klibansky e il suo severo confronto fra Hannah Arendt e Jeanne Hersch. C'è posto nel pensiero di Jeanne Hersch per l'agire politico, per i modi della “presa” politica e per le forme dell'esercizio del potere,<sup>8</sup> mentre molto meno posto sembra ci sia, nel pensiero di Hannah Arendt, per quell'enorme sfera del fare che è l'operare umano (né per il lavoro puro e semplice degli uomini). A giudicare almeno dall'apparente svalutazione che nelle sue pagine troviamo del mondo delle opere, quasi il “potere di fare il nuovo” non passasse anzitutto da lì. Forse per questo c'è meno posto, nel pensiero di Hannah Arendt, per l'aspetto riflessivo del fare, che è il *farsi* e il fare qualcosa *di se*

<sup>7</sup> E ancora: “Credo che le diverse professioni contemporanee necessitino più che mai di filosofia, l'unica a fornire gli strumenti intellettuali che consentono di sviscerare i problemi che si pongono oggi ai medici, ai giuristi, ai biologi...” (Hersch, 2006a: 127).

<sup>8</sup> Jeanne Hersch è autrice di un'analisi e di un confronto dei totalitarismi, *Idéologies et réalités*, innovativo soprattutto nell'analisi delle *differenze* piuttosto che delle analogie, che andrebbe confrontato con l'opposto procedere del pensiero di Arendt, ne *Le origini del totalitarismo* (trad. it. Torino, Edizioni di Comunità, 1999).

*stessi*, il darsi forma dando forma alle cose. Arendt sembra non concepire una *libertà* che non sia *visibile* nell'arena pubblica, che non prenda la voce e non decida azioni pubbliche. Per Hersch invece il fare, anche e soprattutto invisibile, è esercizio di libertà in quanto è indirettamente un fare se stessi. E, naturalmente, anche un farsi carico del proprio passato e del proprio futuro: essere è farsi, in quanto è obbligarsi a una coerenza e a una disciplina, senza di cui non si fa presa sulla realtà. Fare, è *essere incarnati*, e accettare il verdetto della realtà –che si offre o si rifiuta alla presa.

Fare scienza è fare: scomporre gli interi per sollecitare artificialmente le loro parti a rispondere a tutte le questioni sperimentali, che inquadrano con la loro *forma* le tappe della “meravigliosa avventura” della scienza.<sup>9</sup> Ed è questa, come si vede, una prospettiva rinfrescante anche su quella parte sempre più cospicua delle opere umane che è la tecnica. La ricerca scientifica di verità è ben lungi dall'essere confusa, nel pensiero di Jeanne Hersch, con la ricerca di potere sulla natura. In luogo dell'ormai consueto “destino” dell'Occidente, o della liturgica proclamazione della volontà di potenza che nella tecnica giunge a manipolare la natura e la vita, troviamo la più franca ammirazione per le avventure intellettuali della cosmologia in tutti i suoi aspetti. C'è qui, nella filosofia jaspersiana della scienza come “orientamento nel mondo”, una singolare coincidenza con l'idea popperiana dell'unità della ricerca scientifica, dalla fisica alla biologia alle neuroscienze alla psicologia, in quanto aspetti di un'unica cosmologia. C'è la più ferma gratitudine di fronte agli enormi miglioramenti delle condizioni di vita che le tecniche mediche, bio-ingegneristiche, della comunicazione apportano quotidianamente. Non ci sono sviluppi dettagliati su questi temi nell'opera del '46, ma vi si trova la base per questi sviluppi, di cui è ricca la produzione herschiana della seconda metà della sua vita. E vi si trova la radice di convinzioni contrarie al luogo comune heideggeriano da noi dominante, secondo il quale l'ambito della responsabilità individuale decresce proporzionalmente all'impersonale volontà di potenza che nella tecnica si esplica:

Questo progresso non cambia assolutamente nulla, a mio parere, per quanto riguarda i problemi fondamentali della libertà. Decuplica, centuplica tuttavia le responsabilità [...]. Per certi aspetti l'uomo si svelerà nella tecnica, la quale per altro l'obbligherà a diventare più consapevole di ciò che è specificamente umano. (Hersch, 2006a: 96)

---

<sup>9</sup> La lettura herschiana del posto della scienza nella modernità vede, radice della cosiddetta civiltà occidentale, un “consentire alla finitezza della condizione umana”. “La scienza ha cominciato a progredire quando l'uomo ha smesso di puntare alla totalità e ha acconsentito a ricerche limitate [...]. Questo mi sembra fondamentale. Consentire alla propria finitezza e adattare i procedimenti e i metodi del pensiero, ecco una caratteristica dell'uomo europeo” (Hersch, 2006a: 243).

Infine, fare è creare. Fare opere d'arte è creare in senso proprio. In un senso cioè che conserva l'analogia con il Creare. Analogia nel finito: perché noi non creiamo *ex nihilo*. Ma analogia vera, perché creare in questo senso è "fare esistere" –e basta. L'esistenza estetica imita l'assoluto per la nostra impotenza a dire cos'è. Cosa distingue il dipinto di Chardin dalla crosta appesa al muro della trattoria, che riproduce magari con estrema "verità" il paniere della frutta, al punto da essere quasi un *trompe-l'oeil*? Il dipinto di Chardin *esiste*, non cessa di imporsi a noi con una densità ontologica e una profondità che rende l'analisi estetica *inesauribile*. La crosta della trattoria, in quanto dipinto, non "esiste" proprio, è un pezzo di tela pitturata appesa. L'opera d'arte è riuscita semplicemente quando *esiste* –ed esiste puramente in virtù della forma estetica. La forma estetica conferisce esistenza "assoluta". La *Pietà Rondanini* non esiste in virtù di qualcos'altro, ad esempio al fine di realizzare un valore (conoscenza del vero, bene morale o politico, utilità sociale, piacere). La sua semplice esistenza, è preziosa.

L'opera d'arte è l'unica realtà nella quale si compie, in una cosa che sta davanti a noi, l'*uno*. L'essere *uno* realizzato in un'opera d'arte mi ha sempre affascinata. Mi ha sempre colpita il fatto che una tela non sia affatto la continuazione dello spazio intorno a noi. Esso occupa infatti un altro spazio, sottratto a quello circostante. Lo spazio è esteriorità dotata di permanenza, mentre la tela riconduce lo spazio all'interiorità, si richiude in qualche modo sull'essere, cattura l'essere. (Hersch, 2006a: 97-98)

L'estetica, allora, è il paradigma dell'ontologia delle opere umane, ovvero dell'ontologia del finito o dell'ontologia positiva, che è la metà scritta di *Essere e Forma* –l'ontologia negativa essendo la parte non scritta, se non nelle pagine che fanno da cornice a questo libro, introduzione e conclusione: la parte, però, cui ogni altra pagina rinvia. L'opera d'arte è presentata come paradigma d'assoluto nel finito. Le formule non mancano per caratterizzare questo modo eminente di incarnazione: l'opera d'arte è ciò che trae la sua realtà interamente da se stessa –dalla sua intima coerenza e unità. A differenza ad esempio dell'opera tecnica, dell'utensile, che "esiste" veramente solo attualizzando la sua funzione –la radio, quando è accesa, l'aereo quando è in volo– l'opera d'arte non si attualizza, è in atto, è "compiuta". Non ha virtualità, pretese. Riposa in se stessa. E in questo, come la cifra jaspersiana, si fa "segno" di una Trascendenza. Risveglia e chiama. Opera al massimo grado ciò che sempre fa la forma. Indica, come una freccia, ciò che indica anche il nome vano: essere.

Ma non ci sarebbe risveglio e richiamo se non ci fosse assenza. Qui il circolo herschiano della vocazione all'essere si chiude su una teologia dell'assenza, cui sobrietà e pudore non concedono più di qualche cenno, ma che esemplifica in che modo esatto la filosofia faccia "intravedere l'inesauribile attraverso dei pensieri chiari". Eminente nell'opera d'arte, la

forma, “contorno di una presa” umana, è ciò senza di cui nulla di finito esiste per un uomo. *L'ontologia positiva di Jeanne Hersch è una filosofia dei contorni*. Essere –partecipare in qualche modo dell'assoluto– è dare forma, ma –dicevamo– in questo è darsi forma: dunque contorno, separatezza. Non c'è esistenza che “in esilio”, o “cinta d'assenza”. Detto in termini mitici:

Quando Dio creò l'uomo, si separò dall'uomo e separò l'uomo da sé [...]. Tutto ciò che è reale è separato, e la separazione dà a ogni realtà il suo contorno e la sua forma, la sua determinazione, il suo senso e la sua bellezza.

Ma è una bellezza d'esilio, cinta d'assenza. (Hersch, 2000: 59)

### 3. “L'essere che si rivela nel tempo”: Heidegger e le formule incantatorie

Il Padre Fessard, un gesuita e notevole pensatore, che fu amico e interlocutore di Jeanne Hersch durante la seconda metà della sua vita, soleva sottolineare “la presenza della trascendenza negatrice di ogni idolatria” che sarebbe tipica del pensiero di radice ebraica. Jeanne Hersch si riconosce certamente in questa descrizione, e nel “compito” di una filosofia concepita come “costante richiamo alla trascendenza allo stato puro”: “Ho spesso avuto il sentimento che il piccolo strumento che ho suonato tra gli uomini avesse molto modestamente la sua ragion d'essere...” (Hersch, 2006a: 91).

Come Gabriel Marcel, Jeanne Hersch credeva che “quando si parla di Dio, non è quasi mai di Dio che si parla”. E questo vale anche per uno dei nomi di Dio, quello più filosofico e –sembirebbe– meno a rischio di convogliare immagini e idolatria: *essere*. Lo abbiamo visto: *Essere e forma* chiude la fioritura di opere di ontologia che occupano la prima metà del secolo scorso. A questo punto non possiamo più sottrarci alla domanda: chi pronuncia il nome invano? Qual è l'idolatria dalla quale bisogna guardarsi?

E' significativo che il tema dell'incarnazione, così centrale nel pensiero di Jeanne Hersch, si associ in quest'opera a una critica del ruolo che il concetto di incarnazione svolge nella filosofia hegeliana, in quanto moderna teologia razionale:

Hegel ha descritto perfettamente la necessità dialettica in cui lo spirituale, appunto per essere spirituale, si trova di incarnarsi, e l'ha attribuita anche a Dio. Io trovo qui un ritratto troppo fedele dello spirito qual è nella condizione umana per non credere che sia, una volta di più, una rappresentazione antropomorfa di Dio. (Hersch, 2006b: 139)

Lo studio di Hegel era rifiorito in Francia, dove poi nutrì, come da noi, una parte del marxismo, verso le cui pretese di comprensione totale ed esaustiva della realtà, e di realizzazione del Regno in terra, Jeanne Hersch non sarà affatto tenera. Ma la fioritura hegeliana aveva un'altra radice.

Il motto con cui abbiamo aperto questa nota si trova in un articolo su Heidegger, disponibile anche in traduzione italiana (Hersch, 2004: 62), dove Jeanne Hersch, che ne fu allieva, esprime con pacato vigore le ragioni per le quali considera quello heideggeriano un modo di pensare che si presta “a ogni sorta di compromessi” (Hersch: 2006: 58), e anche, meno garbatamente, “un modo di fare filosofia dittatoriale e irresponsabile” (2004: 58). Il lettore troverà in quel testo del 1988 l'indicazione dell'atteggiamento intellettuale, morale e spirituale cui tutti i libri di Jeanne Hersch danno espressione. Un atteggiamento che giunse dapprima a coscienza attraverso i due quasi simultanei incontri, i più determinanti per il suo avvenire, che Jeanne Hersch fece con Karl Jaspers e con Martin Heidegger.

Ci voleva certo un bel coraggio, da parte della giovane ebrea di origine polacca –ma di nazionalità svizzera– a prolungare il suo soggiorno in Germania, dove si trovava a seguire, a Heidelberg, i corsi di Jaspers, proprio nell'anno che fu quello della presa del potere da parte di Hitler. Nella primavera del '33, infatti, la studentessa lascia Heidelberg per trasferirsi a Friburgo, e ascoltare i corsi di Martin Heidegger. Si trattava, scrisse poi lei stessa, di una necessità dello stesso ordine di quegli “imperiosi decreti” in cui, nell'atto della decisione, consiste secondo il suo pensiero una vera libertà. La giovane Jeanne, abbiamo detto, aveva già conosciuto e ammirato l'insegnamento di Jaspers. La fama di Heidegger già circolava in Europa (il testo forse più letto di Heidegger, *Was ist Metaphysik*, tradotto in una ventina di lingue, corrisponde a una conferenza pronunciata nel 1929). Ma non fu solo questo, il richiamo: era proprio l'enigma della catastrofe in atto con la presa del potere hitleriana, ciò che interessava alla Hersch. Proprio questo lei voleva capire: “Venivo in questo modo a trovarmi al centro del problema; appunto ciò che volevo”, dice della sua decisione di allora (Hersch, 2006a: 56) (in effetti, nel corso della stessa estate fu costretta a rientrare precipitosamente a Ginevra). E nel poco tempo durante il quale riuscì a restare in Germania dovette rendersi conto dell'esistenza di un enigma nell'enigma: di quel grande e incomprensibile “tradimento” di tutto quello che doveva stare a cuore a un *filosofo*, che l'adesione di Heidegger al partito nazista e la sua accessione al Rettorato dovevano rappresentare.

Jeanne Hersch giunse almeno in parte ad afferrarlo quel mistero, dunque almeno in parte a dissiparlo. Ma proprio per questo tollerava a fatica la ridicola superficialità, mezzo scandalistico-giornalistica mezzo accademico-apologetica, con cui fino ad oggi, dopo il best seller di Victor Farias, *Heidegger e il nazismo* (1988), sono proliferati i dibattiti. E non condivideva per nulla l'opinione degli heideggeriani, riassunta ad esempio da Pierre Aubenque, secondo cui l'adesione al nazismo da parte di Heidegger non aveva radici nel suo pensiero. Questo è in effetti inconcepibile dal punto di vista jaspersiano, come è inconcepibile l'autentica interrogazione filosofica

senza il corrispondente impegno esistenziale, o il fare filosofia senza fare se stessi. Ma ecco invece il primo spunto illuminante. Heidegger non distinse fra *filosofia* e *profezia*. Certo che non tutto poteva piacere del nazismo al filosofo di Friburgo. Ma la questione è

se esistono, *nella filosofia di Heidegger*, o, se preferiamo, *in Heidegger filosofo*, dei punti di ancoraggio della sua adesione al nazional-socialismo, abbastanza forti da compensare ai suoi occhi certi disaccordi, certe ripugnanze, e soprattutto così forti da dargli la speranza in un *avvenire profetico*. Egli pensava che la svolta storica alla quale credeva di assistere poteva dargli una presa sul corso della storia e della civiltà, offrirgli l'occasione di un'azione decisiva *contro tutto ciò che egli detestava* nel mondo attuale. (Hersch, 2004: 58)

Vediamolo, dunque, il filosofo più discusso del secolo scorso, con gli occhi di quella ventitreenne sgomenta ma attentissima. E' il giorno dell'anniversario della morte di un "eroe" del movimento nazionalsocialista, e Heidegger, rettore, ne pronuncia l'elogio. Tutti gli studenti sono ammassati davanti allo scalone dell'università, delimitato in alto, ai lati, da due statue di bronzo: Aristotele e Omero. "Guardavo quell'uomo, un grande filosofo, che sapeva essere profondo e rigoroso, lì davanti a me, con i suoi occhi febbrili, iniettati di sangue, tenere a volte delle lezioni incredibili" (Hersch, 2006a: 56).

Come quando ad esempio, criticando i professori che protestavano per l'imposizione di un corso di sport marziali da frequentarsi obbligatoriamente da parte di tutti gli studenti, vedeva in questa protesta la prova che non avevano capito nulla. La concezione greca della verità era molto più profonda della nostra, e la profondità di questa nozione la si era perduta per secoli, e si era cominciato a ritrovarla nella notte dal 27 al 28 gennaio, quando Hitler aveva preso il potere. E gli stolidi professori non capivano che gli sport marziali obbligatori affondavano direttamente la radice nella profondità della nozione greca di verità (Hersch, 2006a: 56). Quello che colpiva la studentessa era proprio questa inverosimile presenza dell'idiozia più brutta nel pensiero di "un grande filosofo, che sapeva essere profondo e rigoroso". Torniamo al nostro filmato d'epoca:

Tra Aristotele e Omero, in cima allo scalone, sembrava ancora più piccolo del solito. Era un uomo di bassa statura, tozzo [...]. Il braccio destro teso, per il saluto hitleriano, la folla cantò la prima strofa dello *Horst Wessel Lied* [...]. Ero là, immobile, le braccia lungo il corpo, le labbra serrate. Non ebbi paura, nessuno mi minacciò. Quando però fu dato il segnale della fine della cerimonia, restai al mio posto, paralizzata, come se uno squadrone di cavalleria fosse passato sul

mio corpo [...]. Non mi ero mai immaginata la potenza della massa sociale. Non rimpiango affatto di aver vissuto quell'esperienza. (2006a: 56-57)

Heidegger dà le dimissioni da Rettore, ma non dal partito. Quelli che lo difendono vedono in questo fatto la fine di un breve errore. Non lasciò il partito, invece, secondo loro, perché questo atto gli avrebbe fatto correre dei rischi inutili. Jeanne Hersch trova entrambe le spiegazioni offensive per Heidegger, cui va riconosciuta una dignitosa coerenza: non prese mai le distanze dal suo passato.

La prima riduce il Rettorato una sciocchezza commessa alla leggera, la seconda riduce la sua permanenza nel partito a una viltà che sarebbe durata anni. Sono entrambe troppo mediocri per il personaggio... Se Heidegger è stato profondamente deluso, non lo è stato, mi sembra, dal nazional-socialismo, ma dall'università tedesca. Ha capito che questa non si sarebbe prestata alla sua grande impresa [...] di *intervenire profeticamente nella storia* della nostra civiltà [...] Heidegger non aveva alcuna intenzione di *servire* il nazismo. Lo voleva piuttosto *far servire* ai suoi disegni profondi. (2004: 60)

Jeanne Hersch riconosce a Heidegger almeno la grandezza –in qualche modo violenta, nel senso della *hybris*– di un'ambizione sproporzionata. Questa lettura è condivisa da Raymond Klibansky:

Si è cercato a lungo, in Francia, dove Heidegger conta dei discepoli ferventi, di mettere tutti questi fatti sul conto di un'aberrazione temporanea. Questo dimostra che non si è capito niente. Come so da Karl Loewith, Heidegger stesso gli aveva confermato, in occasione del loro incontro a Roma nel 1936, che la sua adesione al partito, mantenuta fino alla *débaucle* finale, discendeva dalla sua filosofia, e in particolare dalla sua concezione della "*Geschichtlichkeit*", della storicità dell'uomo. E in questo non si sbagliava. Secondo Heidegger, *è l'essere che si rivela nel tempo, nel momento storico, in questo caso nell'avvento e nel trionfo del nazional-socialismo*. (Klibansky, 1991: 153)<sup>10</sup>

Questo spiega, forse, la profondità con cui Jeanne Hersch ha praticato per tutta la vita un pensiero che aborre tanto dal pronunciare invano il nome

---

<sup>10</sup> Trad. nostra, corsivo nostro.

dell'essere, quanto dal trasferire a questo quel fare, quell'operare, e dunque anche quel decidere in cui consiste in definitiva l'esercizio della *libertà di un uomo*. Cioè della responsabilità *personale*.

E questo chiarisce cosa Jeanne Hersch intenda tacciando di "irresponsabilità" il modo heideggeriano di fare filosofia. Ma questo modo viene anche definito "dittatoriale". Perché? A lei la parola:

Le idee che sviluppava davanti a noi non le sottoponeva al nostro libero discernimento, in conformità all'atteggiamento liberale del filosofo: le imponeva. Nella sua filosofia c'è un aspetto incantatorio, una sorta di formula di scongiuro, che fa salire gli spiriti tellurici e vi chiede di accoglierli. (Hersch, 2006a: 58-59).

E ancora:

Ripete quelle formule liturgicamente; non rivela la profondità, la suscita. Non propone il suo pensiero al pensiero dell'altro, lo impone –e l'imposizione del suo pensiero è più importante del suo contenuto. L'altro non sa se pensa, né se va da qualche parte, oppure se segna il passo. C'è un po' di religione là dentro, un po' di mistica, un po' di pathos, un po' di psicologia, un po' di teologia –ma subito l'autore ci assicura che non c'è niente di tutto questo, che l'abbiamo compreso male. C'è senza dubbio della stregoneria –questo non lo nega– e anche delle banalità, rinchiuse nelle rigidità di un linguaggio che intimidisce.

C'è un'osservazione illuminante su questo tema, che Jeanne Hersch propone nel capitolo de *Lo stupore filosofico* dedicato a Heidegger: i pensieri di Heidegger non possono essere riprodotti *se non nei suoi stessi termini*.

Questa impossibilità è per me una nuova prova di quanto Heidegger fosse sulla difensiva: i suoi pensieri si rifiutano di lasciarsi toccare senza la loro corazza verbale. In fondo, questa non è una difensiva filosofica (perché un filosofo si sforza sempre di dire un'altra volta in un modo diverso ciò che ha pensato); è una difensiva poetica: una qualità fondamentale di ogni poesia è infatti quella di essere come è e di non poter essere in altro modo. Una poesia non si lascia né spiegare né tradurre. (2002: 304)

Ma non è un elogio, in questo contesto, l'intraducibilità "poetica":

La fusione della filosofia e della poesia, ciò che senza dubbio c'è in lui di più profondo, l'invitava imperativamente a servirsi della parola carismatica. Resta il dubbio se, fondando in una sola interrogazione poesia e filosofia, Heidegger non abbia «mancato», in un certo senso, e l'una e l'altra. (2004: 60)

Sempre in materia di ethos filosofico, tuttavia, si può dire di peggio: e Jeanne Hersch lo dice con semplicità. “Nei suoi corsi e seminari del '33, come pure ai tempi del Colloque de Cerisy, organizzato intorno a lui dopo la guerra, io ho sempre avuto la stessa impressione: egli non ama la verità. Cerca sì qualcosa, e qualcosa di molto profondo, ma non è la verità” (2004: 63).

#### 4. Lo stupore e il disprezzo

Concluderemo tornando al moto iniziale, all'esperienza in cui si radica l'ontologia del fare e delle opere: quel desiderio di restituzione, dicevamo, nutrito di gratitudine, che accomuna nella disciplina della forma coloro che aspirano a restituire qualcosa dell'essere che li ha colpiti, senza nominarlo invano.

Questo “moto dell'anima” è lo stupore. Lo stupore è in Jeanne Hersch nutrito di gratitudine. Non c'è forse una sola occasione in cui la pensatrice ginevrina non abbia fatto sentire al suo pubblico, mentre descriveva i paradossi della condizione umana, quella che Anna Maria Ortese chiamava la “straordinarietà” dell'esser nati. Dalla meraviglia, tradizionalmente, si dice nasca la filosofia: ma il termine herschiano, *étonnement*, rafforza rispetto a *émervaillement* l'aspetto disarmato e inizialmente muto della meraviglia, e, senza sopprimere quello dell'ammirazione, sottolinea quello del *candore*. Lo stupore ha molto spazio nel pensiero di Jeanne Hersch –è un suo tema profondo. Abbiamo già citato *L'étonnement philosophique*, in cui la capacità della pensatrice ginevrina di “mimare” il “gesto interiore”, l'atteggiamento esistenziale profondo in cui si radica un pensiero filosofico raggiunge un esito ammirevole, anche dal punto di vista pedagogico. Alla radice di ogni restituzione fedele della verità, e della sua costitutiva trascendenza rispetto al poco che ne appare, che è “non nascosto”; al fondo di ogni “mimare”, in parole o con mani e colore, “verità metafisiche”, c'è uno stupore.

Restava in sospeso la questione dell'ultima radice del “tradimento”. Non solo del tradimento di un filosofo che aderisce al nazismo e non ritratta *mai* questa sua adesione. Ma –e questo è più interessante per noi– di quel tradimento della filosofia che è, dal punto di vista herschiano, l'uso “dittatoriale e irresponsabile” del linguaggio, quando “non conta sulla libertà” dell'interlocutore –cioè sul suo chiedere perché, e non insegna a farlo, non cerca la critica– ma al contrario persegue l'incantamento. Jeanne Hersch ha

“dato forma” al suo pensiero a partire dalla sofferta esperienza di quanto il “nominare invano” e le “formule liturgiche” possano celare, non un’innocua vanità dell’intelletto, ma una *hybris* di potenza creatrice “originaria”, “assoluta”:

se leggiamo bene Heidegger, vediamo affiorare ovunque *l’immensa ambizione* che egli nutriva, non tanto per se stesso quanto per la filosofia di cui si sentiva l’incarnazione, di essere “all’origine”, “all’inizio assoluto” o almeno “al ricominciamento” di uno sviluppo unico, suscitato dall’“essere”, grazie al suo stesso “ritirarsi” che inaugurava così un “rovesciamento” del pensiero, dell’azione, dell’intera cultura. (2004: 60)

Ma cosa c’è alla radice di questa “immensa ambizione”? Riuscire a vederlo ci aiuterebbe molto a capire dove Jeanne Hersch ha visto, in definitiva, il rischio supremo dell’intelligenza, o piuttosto del suo orgoglio, e perché se ne è ritratta con sgomento. A sentire meglio, anche, la radice del *suo* amore per le cose finite e il fare umano, la sua obbedienza e la sua umiltà. Un moto dell’anima che non è il contrario dello stupore (non è la sua semplice e magari transitoria assenza –per stanchezza, indifferenza, noia, o *déjà vu*) ma è una forza che lo uccide sul nascere, è il *disprezzo*. Jeanne Hersch restituisce così vividamente questo gesto –questa smorfia, questa dolorosa contrattura:

Nel cuore della filosofia di Heidegger troviamo questa forza, la più viva del suo pensiero, che non è, come è stato detto, la meraviglia di fronte all’essere, ma il *disprezzo* per tutto quello che non è questa meraviglia, nella sua nudità e sterilità. Un disprezzo ardente, appassionato, ossessivo per tutto ciò che è comune, medio e generalmente ammesso; per il senso comune, per la razionalità; per le istituzioni, le regole, il diritto; per tutto quello che gli uomini hanno inventato, nello spazio in cui debbono convivere, per confrontare i loro pensieri e le loro volontà, dominare la loro natura selvaggia, attenuare l’impero della forza. Disprezzo globale, dunque, per la civiltà occidentale, cristallizzata in tre direzioni: la democrazia, la scienza e la tecnica –per tutto ciò che, generato dallo spirito dell’Illuminismo, fa assegnamento su ciò che può esserci di universale nel senso di Cartesio, in tutti gli esseri umani. *Tutto questo è vuoto*. [...] Tutta l’epoca è vissuta come superficiale, vana, senza spessore né profondità. Tutto *shallow*. (Hersch, 2004: 58)<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Corsivo di Jeanne Hersch.

Jeanne Hersch fa una gran luce, a nostro parere, su una parte cospicua della storia intellettuale del secolo scorso, quando dice che il pensiero di Martin Heidegger è *radicato nel disprezzo*. E qui la sua perspicacia fisiognomica, il suo talento di drammaturga del pensiero raggiunge, crediamo, una verità che non dovremmo dimenticare. Non per turbare il sonno dei morti – lasciamo dunque che li seppelliscano i morti. Ma per difendere il nostro stupore, il nostro candore, il nostro amore della verità e anche la nostra curiosità dai vivi, piccoli ma onnipresenti “maestri” che nel linguaggio incantatorio e destinale dell’essere, nella retorica di discorsi infinitamente ripetuti sulla “tecnica” (e nella più assoluta mancanza di stupore e di umiltà di fronte alle scoperte, alle invenzioni, ai dubbi, alle vertigini e infine alla grande avventura intellettuale della “scienza”) sembrano perpetuare all’infinito anche la smorfia del disprezzo.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Farias, Victor (1988), *Heidegger e il nazismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Hersch, Jeanne (1931), *Les images dans l'œuvre de M. Bergson*, Genève, Archives de Psychologie (*Le immagini nell'opera di Bergson*, trad. Annamaria Carenzi, introduzione di Laura Boella, in Henri Bergson, *Lucrezio. Con un saggio di Jeanne Hersch*, a cura di Riccardo De Benedetti, Milano, Medusa, 2001: 98-142).
- (1981), “Autocritique”, *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, vol. 7, Bern, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- (2000), *La nascita di Eva. Saggi e racconti*, trad. Federico Leoni, Novara, Interlinea.
- (2002), *Storia della filosofia come stupore*, trad. Alberto Bramati, Milano, Bruno Mondadori.
- (2004), “Il dibattito su Heidegger: la posta in gioco”, trad. Stefania Tarantino, *Oltre la persecuzione. Donne, memoria, ebraismo*, a cura di Roberta Ascarelli, Bologna, Carocci.
- (2005), *Primo amore. Esercizio di composizione [Temps alternés]*, trad. Roberta Guccinelli, Milano, Baldini Castoldi Dalai.
- (2006a), *Rischiare l'oscuro. Autoritratto a viva voce*, trad. Laura Boella e Francesca De Vecchi, Milano, Baldini Castoldi Dalai.
- Hersch, Jeanne (2006b), *Essere e forma*, trad. it. Roberta Guccinelli, Milano, Bruno Mondadori.
- Jaspers, Karl (2005), *La fede filosofica*, Milano, Cortina.
- Klibansky, Raymond (1998), *Le philosophe et la mémoire du siècle*, Parigi, Les Belles Lettres.
- (1991), “L’université allemande dans les années trente: notes autobiographiques”, *Philosophiques. Revue de la société de philosophie du Québec*, 18, 2: 139-157.