



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA
DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA, STORIA
SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie filosofiche

Anno Accademico 2019/2020

Tesi di Laurea

Libertà ed esistenza

Il gioco delle forme nella filosofia pratica di Jeanne Hersch

Relatore: Simona Langella

Correlatore: Roberto Celada Ballanti

Candidato: Gianluca D'Atri

Abstract

Il presente studio è rivolto a un approfondimento del pensiero di Jeanne Hersch, una figura di spessore filosofico, fra le grandi personalità del '900. Nel primo capitolo, si tenterà di far luce su una delle tesi fondamentali che fa da sfondo a tutto l'impianto filosofico di Hersch, ovvero, sulla convinzione che la trascendenza sia per l'uomo, in ultima analisi, inafferrabile, impensabile e, dunque, indicibile. Nell'intento di ricostruire le origini di questa tesi, si procederà nel tentativo di individuare, con particolare attenzione al concetto di limite, alcuni possibili punti di contatto fra i presupposti metafisici del pensiero dell'autrice e il concetto classico della "teologia negativa", a tale scopo ci si avvarrà anche del supporto del pensiero di Karl Jaspers, maestro e figura di riferimento essenziale per Hersch. Nel secondo capitolo, si procederà, invece, a un'esposizione di ontologia ed estetica dell'autrice; ci si soffermerà sul concetto di "incarnazione", nonché, sulla sua teoria della forma, con particolare riguardo alla sua concezione della forma artistica, la quale, più di tutte "incarna" la gioia creativa che, secondo Hersch, caratterizza il rapporto dell'essere umano con la realtà. Infine, si considereranno, nel capitolo terzo, i risvolti etici del pensiero di Hersch, che fonda su una capacità di libertà comune a ogni uomo, e sulla conseguente possibilità di compiere un atto assoluto, la sua concezione dei diritti umani e il suo particolare concetto di tolleranza. Una tolleranza che, legata all'esperienza di una trascendenza non posseduta e alla consapevolezza dell'impossibilità di agire con la forza su di una coscienza, permette di mantenere aperto uno spazio di libertà e di autentica comunicazione fra esistenze irriducibili.

The present study aims to examine the thought of Jeanne Hersch, a figure of philosophical importance among the great personalities of the 20th century. The first chapter of this paper will attempt to shed light on one of the fundamental theses that forms the background to Hersch's entire philosophical framework, which is the conviction that transcendence is, ultimately, elusive, unthinkable and therefore unspeakable for man. In order to reconstruct the origins of this thesis, the study will try to identify, dedicating particular attention to the concept of limit, some possible points of connection between the metaphysical presuppositions of the author's thought and the classical concept of "negative theology", also making use of the support of Karl Jaspers's thought, a mentor and essential role model for Hersch. The second chapter will proceed to an exposition of the author's ontology and aesthetics, focusing on the concept of "incarnation", as well as on her theory of form, with particular regard to her conception of artistic form, which, more than any other, "embodies" the creative joy that, according to Hersch, characterizes the interaction between human beings and reality. Finally, the third chapter will consider the ethical aspects of Hersch's thought, which establishes its conception of human rights and its particular concept of tolerance on the ability for freedom common to every man and on the consequent possibility of performing an absolute act. A tolerance that, linked to the experience of a not possessed transcendence and to the awareness of the impossibility of acting with force on a conscience, allows to keep an open space of liberty and authentic communication between irreducible existences.

INDICE

INTRODUZIONE	4
1. UNA TEOLOGIA DELL'ASSENZA	6
1.1 LA DUPLICE RADICE DELLA TEOLOGIA NEGATIVA.....	11
1.2 IL MURO DEL PARADISO	15
1.3 L'ESSERE ONNIABBRACCIANTE E L'ALOGICA RAZIONALE...	20
1.4 IL SILENZIO ULTIMO SU DIO	24
2. UNA FILOSOFIA DEI CONTORNI	28
2.1 L'INCARNAZIONE: PRESA, MATERIA E FORMA.....	32
2.2 IL DINAMISMO DELLA FORMA: FRA KANT E ARISTOTELE	36
2.3 L'ARTE, FRA LE MODALITÀ DELLA FORMA.....	39
2.4 UNA PICCOLA DURATA: UNA MINIATURA D'ETERNITÀ.....	44
3. UN'ESIGENZA ASSOLUTA IN DIALOGO.....	48
3.1 FONDAMENTI ETICI: UMANITÀ, TEMPO E TRAGEDIA.....	52
3.2 LA <i>VEXATA QUAESTIO</i> DEI DIRITTI UMANI.....	57
3.3 COMUNICAZIONE, MÍMESIS E TOLLERANZA	63
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	71

Introduzione

Chi è Jeanne Hersch¹? Una voce, una presenza al suo tempo, l'autrice di un'opera, una maestra di filosofia, un'autrice esistenzialista, una giovane ragazza di Ginevra che, agli albori dell'ascesa del nazionalsocialismo, si trasferisce in Germania per studiare letteratura, finendo per innamorarsi della filosofia di Karl Jaspers, poco prima di essere costretta a un rapido ritorno in patria. Di più, Jeanne Hersch è una mente filosofica poliedrica, un'autrice fedele al suo pensiero e alle verità più profonde a cui esso acconsente; è un'amante della musica, una donna affascinata dall'arte, dal mistero del tempo e dalla rilettura dei testi antichi. Jeanne Hersch è una pensatrice laica, eppure intimamente legata a una spiritualità senza nome, è una donna impegnata sia sul piano etico che su quello politico, la fautrice di una tolleranza disincantata, di un'originale concezione dei diritti dell'uomo che affonda le sue radici nel carattere irriducibile di ogni essere umano, nella sua costitutiva capacità di libertà; in una libertà lontana dall'arbitrio, in una libertà che, come affermerà lei stessa, è al centro della sua filosofia, nonché al centro di sé². Chi è Jeanne Hersch? È quella giovane ragazza, è quella donna in carriera, è quell'anziana signora che, senza smarrire la gioia dei suoi giorni migliori, partecipa a eventi, conferenze, dibattiti politici e filosofici fino al giorno della sua dipartita; ella è tutto questo, tutte le parti della sua vita e infinitamente di più.

Il presente studio, dedicato a un approfondimento dell'opera di Hersch, nei molteplici aspetti essenziali ai quali il suo pensiero conduce, è stato strutturato in tre capitoli. Nel capitolo primo,

¹ Jeanne Hersch (1910-2000), figlia di ebrei trasferitisi in svizzera, nasce e trascorre a Ginevra la sua infanzia. Si trasferisce, in seguito, per motivi di studio, in Germania, dove diventa allieva di Jaspers e successivamente di Heidegger, fino a esser costretta a un precipitoso ritorno in patria dovuto all'imminente ascesa del nazionalsocialismo. Dopo aver pubblicato negli anni '30 le sue prime opere filosofiche, Hersch diventa professoressa di filosofia all'Università di Ginevra. Oltre che in un'intensa attività accademica, Hersch si impegna, nel corso della sua vita, in piena armonia con il suo pensiero, in diverse attività pratiche, in campo etico-politico, che la portano, nel 1966, ad accettare l'incarico di direttrice della Divisione di Filosofia all'Unesco e a dedicarsi, nei due anni successivi, alla ricerca di una risposta convincente alla *vexata quaestio* riguardante l'universalità dei diritti umani; una ricerca che la porterà alla redazione de *Il Diritto di essere un uomo. Antologia mondiale della libertà*, pubblicato nel 1968, in occasione del XX anniversario della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Per un approfondimento sulla vita di Jeanne Hersch, cfr. Jeanne Hersch, *Rischiare l'oscuro. Autoritratto a viva voce. Conversazioni con Gabrielle e Alfred Dufour*, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A, Milano 2006.

² Nell'intervista autobiografica *Rischiare l'oscuro*, all'affermazione di Gabrielle Dufour-Kowalska, riguardante il fatto che la libertà fosse al centro della sua filosofia, Hersch risponde: «Totalmente, mi piacerebbe dire: al centro di me stessa». Ivi, p. 78.

attraverso un approccio storico-teoretico, si è cercato di far luce su una delle tesi fondamentali che fa da sfondo a tutto l'impianto filosofico dell'autrice, ovvero, sulla convinzione che l'essere in sé, in quanto trascendente, sia per l'uomo, in ultima analisi, inafferrabile, impensabile e dunque indicibile. Nell'intento di ricostruire le origini di questa tesi, si è tentato di individuare alcuni possibili punti di contatto fra i presupposti metafisici del pensiero di Hersch e il concetto classico della "teologia negativa", scavando fino ai suoi primi impulsi, alle sue radici più antiche. Nel secondo capitolo, invece, si è posta l'attenzione sull'ontologia e sull'estetica dell'autrice, con particolare riguardo al concetto di incarnazione, nonché, alla sua teoria della forma e, nello specifico, della forma artistica, ovvero, la forma che più di tutte "incarna" la gioia creativa che, secondo Hersch, caratterizza il rapporto dell'essere umano con la realtà. Infine, nel capitolo terzo, sono stati approfonditi i risvolti etici della filosofia di Hersch, che fonda su una capacità di libertà comune a ogni uomo, e sulla conseguente possibilità di compiere un atto assoluto, la sua concezione dei diritti umani. Come si vedrà, Hersch propone una visione originale e illuminante sulla *ratio* di questi diritti, una visione strettamente connessa alla sua concezione della tolleranza, intessuta, a sua volta, nel concetto jaspersiano di comunicazione e nella consapevolezza della necessità di mantenere aperto un vuoto di "non sapere" come luogo di ogni possibile e autentico incontro con l'altro da sé.

Capitolo I

Una teologia dell'assenza

La sacra ignoranza ci ha insegnato che Dio è indicibile, perché egli
è maggiore all'infinito di tutte le cose di cui si può parlare.

(Niccolò Cusano, *La dotta ignoranza*)

Così il silenzio si richiude, inviolato, sulle parole e le grida degli uomini. Così
l'acqua, in questo mondo antico, torna a essere pura come il primo giorno.

(Jeanne Hersch, *Temps alternés*)

«Quando Dio creò il mondo, si separò da sé, separò da sé il mondo, separò gli elementi gli uni dagli altri. Quando Dio creò l'uomo, si separò dall'uomo e separò l'uomo da sé [...] Che cos'è dunque la separazione? È qualcosa di cui non sappiamo nulla. Ma è la condizione della nostra realtà [...] dà a ciascuna realtà contorno e forma, determinazione, senso e bellezza. Ma si tratta di una bellezza d'esilio, orlata d'inesistenza»³. Così Jeanne Hersch descrive la nostra condizione di esseri umani; così si apre uno dei più limpidi scritti contenuti ne *La nascita di Eva*: un'illuminante e variegata raccolta di saggi e racconti, dalla quale si evince, con stupefacente chiarezza, il nucleo più intimo del pensiero dell'autrice ginevrina⁴. Una bellezza d'esilio la nostra, come quella di Eva cacciata dall'*Eden*. Una bellezza nella separazione dall'unità, al di qua del limite oltre cui si cela

³ J. Hersch, *Dall'esilio all'addio*, in: Jeanne Hersch, *La nascita di Eva. Saggi e racconti*, prefazione di Jean Starobinski, con una nota di Roberta De Monticelli, traduzione di Federico Leoni, Interlinea, Novara 2000, p. 59.

⁴ Riguardo alle sue origini, l'autrice scrive: «Mio padre veniva dalla regione di Vilno, in Lituania, mia madre da Varsavia. Mio padre aveva frequentato la scuola secondaria in Russia, mia madre nella Polonia occupata. [...] I miei genitori sono arrivati a Ginevra nel 1904-1905 per compiere gli studi universitari in un Paese libero. In Svizzera sono venuti a cercare la libertà, e non per niente è a questo aspetto del nostro Paese che io sono rimasta più legata». J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 33.

quell'inafferrabile trascendenza (*Transzendenz*) che Hersch, fedele al suo maestro Karl Jaspers⁵, concede di chiamare Dio, «posto che Dio è un termine assolutamente misterioso»⁶. Un “Dio nascosto”⁷, infatti, che è sfuggito, sfugge e sempre sfuggirà all'uomo, in un “presente assoluto” che «non si lascia dire»⁸; un presente nel quale Eva, nell'atto di cogliere la mela dall'albero, stacca, al contempo, se stessa da quell'immenso giardino ed entra nella situazione umana (*Situation*)⁹.

Come Eva, pertanto, l'uomo si ritrova gettato in una realtà orlata d'inesistenza, o meglio «cinta d'assenza»¹⁰; e nell'esilio da quell'unità smarrita, di cui avverte la presente mancanza, ha da condurre la propria vita, ha da fare i conti con il mistero di un Dio nascosto, di un “non sapere” (*Nichtwissen*), che lascia aperto un vuoto. Ma occorre fare attenzione: questo vuoto non va frainteso, esso non dev'essere considerato come una “nulla di senso”. L'universo descritto da questa filosofia non è un deserto di verità; il pensiero di Jeanne Hersch non è incline alla benché minima forma di nichilismo; tutt'altro, come si vedrà, per l'autrice, il solco lasciato aperto dall'assenza di Dio «non è [...] privo di effetti: in qualche modo “chiama”»¹¹; esso è come la tessera mancante di un *puzzle* che richiede il suo adeguato posizionamento, che spinge l'essere umano alla ricerca di un significato, di una totalità nella sua caduca e fuggevole presenza terrena. Questo spazio di “non sapere” non si traduce, dunque, in una rinuncia, ma in un desiderio di verità¹², un desiderio che muove l'uomo in quanto implica una mancanza, un desiderio il cui significato – che è,

⁵ Jeanne Hersch divenne allieva di Karl Jaspers a partire dalla primavera del 1929, quando iniziò a frequentare l'università di *Heidelberg*. Riguardo alla prima lezione di Jaspers che le capitò di seguire, ella racconta come segue: «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*». Ivi, p. 52.

⁶ Ivi, p. 85.

⁷ Riguardo al suo rapporto con la religione, in *Rischiare l'oscuro*, Hersch afferma: «Il Cristianesimo ha avuto sempre per me grande importanza [...] Certo, ho avuto un'educazione ebraica, ma senza una formazione religiosa. Conosco molto male l'ebraismo religioso e mi dispiace [...] Mi sono però sempre trovata “a casa” nella grande metafisica biblica: l'affermazione del Dio unico, trascendente e nascosto, con il suo rifiuto implicito». Ivi, p. 88. Per poi dichiarare che, a ogni modo, non è cristiana, in quanto non crede in Cristo. Cfr. Ivi, p. 89.

⁸ J. Hersch, *Eva o la nascita eterna del tempo*, in: J. Hersch, *La nascita di Eva. Saggi e racconti*, p. 13.

⁹ Per Jaspers la *situation* «è il punto di partenza del filosofare, e l'ambito della storicità esistenziale». Ada Lamacchia, *Logica filosofica e chiarificazione dell'esistenza*, Nota in Karl Jaspers, *Ragione ed esistenza*, Marietti editori, Torino 1971, p. 198.

¹⁰ Roberta De Monticelli, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, in «Lectora», 13 (2007), p. 171.

¹¹ Ivi, p.167.

¹² In *Vernunft und Existenz*, affrontando il tema della verità, Jaspers la descrive come ciò che dovrebbe «porsi come ardente desiderio che nasce dalla realtà del tempo». Karl Jaspers, *Ragione ed esistenza*, Traduzione e Nota a cura di Ada Lamacchia, Marietti editori, Torino 1971, pp. 122-123.

etimologicamente, legato all'immagine delle stelle¹³ - è utile al fine di approssimarsi al senso che assume la trascendenza nella filosofia di Jeanne Hersch. Una trascendenza che, per l'appunto, l'uomo desidera senza mai raggiungere e che, come una stella nel buio, orienta il suo cammino, restando tuttavia lontana e inafferrabile. Ora, su questo tema del desiderio e dell'assenza, in stretta connessione all'immagine delle stelle, vale la pena di riportare un brano di *Temps alternés*¹⁴, nel quale Hersch, descrivendo la nascita di un intenso desiderio, provato dalla protagonista del suo racconto, scrive: «Stava immobile perché fissava una stella, ed era la stella, più che la terra sotto i suoi piedi a trasportarla [...] All'improvviso. e dolcemente, la stella scivola via. Incide una crepa nella volta del mondo, ma non si sente il rumore del cristallo spezzato. La stella è caduta sull'erba della collina [...] cerca la stella [...] Qualcuno tenta di spiegarle che una stella nell'erba, se la trovasse, non sarebbe più una stella, ma una lucciola, o una goccia che presto si dilegua. Ma lei vuole la stella»¹⁵. Proviamo a immergerci ulteriormente in questa bella immagine e a svilupparne alcune possibili implicazioni. Figuriamoci l'essere umano che, da migliaia di anni, ammira, con lo sguardo colmo di meraviglia, quel cielo che lo sovrasta, quel firmamento maculato da un'infinità di astri che, luccicanti, si stendono oltre il suo capo. Le stelle brillano, bruciano in lontananza e, in quanto inafferrabili, si fanno "cifra" (*Chiffer*)¹⁶ della trascendenza. Questa trascendenza, di per sé irraggiungibile, l'essere umano l'avverte l'ammira, ne invidia lo splendore e la pienezza e, in qualche modo, desidera raggiungerla: "vuole la stella". Ed eccola, allora, la mano dell'uomo che,

¹³ L'etimologia del termine "desiderio" proviene dal latino *de* e da *sidus* (stella).

Cfr. https://www.treccani.it/enciclopedia/desiderio_%28Universo-del-Corpo%29/, (Ultima consultazione: 10/02/2021).

¹⁴ Jeanne Hersch, *Primo amore (Temps alternés)*. Esercizio di composizione, traduzione di Roberta Guccinelli, prefazione di Roberta De Monticelli, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A., Milano 2005. *Temps alternés* è una delle prime opere di Jeanne Hersch, un piccolo libro davvero peculiare che, in apparenza, ha la forma di un romanzo, mentre, in realtà, «non è affatto un romanzo», ma un esperimento filosofico attraverso il quale l'autrice ricerca una sintesi possibile fra i diversi periodi della sua vita. Cfr. J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, pp. 72-73.

¹⁵ J. Hersch, *Primo amore (Temps alternés)*, pp. 26-27.

¹⁶ Nella sua *Metafisica* Jaspers scrive che «la cifra è il termine medio tra esistenza e Trascendenza». Senza la cifra, infatti, non «ci sarebbe un al di là come Trascendenza e un al di qua come esperienza vissuta. Dal punto di vista oggettivo, Dio e il mondo starebbero l'uno di fronte all'altro come estranei», così che «Una volta che la Trascendenza e l'immanenza sono pensate come assolutamente distinte l'una dall'altra, è necessario che esse realizzino per noi nella cifra, in quanto *Trascendenza immanente*, la loro presente dialettica se non si vuole che la Trascendenza vada perduta». Karl Jaspers, *Filosofia III, Metafisica*, a cura di Umberto Galimberti, Mursia editore, Milano 1977, pp. 251-252. Inoltre, sempre riguardo alla cifra, sembra utile rilevare che nella «duplicità di presenza e assenza ritroviamo spesso il senso ultimo della cifra che è poi quello originario della tessera platonica, quale testimonianza di un'appartenenza che è insieme tensione verso una distanza non totalmente percorribile». Umberto Galimberti, *Introduzione*, in: Karl Jaspers, *Filosofia II, Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia editore, Milano 1977, p. 11.

avida, si allunga tentando di afferrare gli astri, inconsapevole del fatto che essi non si concedono mai alla sua *presa*; d'altronde, come scrive Hersch stessa, una stella caduta nell'erba non sarebbe più una stella e questo per via del fatto che, nel suo pensiero, la trascendenza si pone sempre su un altro piano, si situa sempre "oltre" al mondo di cui possiamo fare esperienza in quanto umani, oltre alla realtà che possiamo afferrare¹⁷. Pertanto, come nel pensiero di Jaspers, così in quello della sua allieva, Dio rimane nascosto e all'uomo non resta che ammirare quel cielo stellato, riempiendosi gli occhi di stupore, facendosi orientare dal mistero di quegli astri, ma senza pretendere di colmare quel vuoto che da essi lo separa¹⁸. In altri termini, il pieno raggiungimento della trascendenza non può che essere, per l'uomo, un'illusione e una mistificazione della realtà; non può che soffocare il significato della sua esistenza, che è sempre in movimento, in tensione verso qualcosa che deve restare altro, che deve restare oltre; perché, come scrive Hersch stessa, «L'uomo ha bisogno di *desiderare*; ha bisogno della finitudine, della mancanza»¹⁹, e questo per via del fatto che se raggiungesse davvero la pienezza della trascendenza, se si identificasse con essa, se afferrasse davvero la verità di una realtà assoluta e oggettiva, abbandonerebbe la condizione umana, non sarebbe più uomo²⁰.

¹⁷ In questo senso, Hersch fa tesoro dell'insegnamento di Jaspers, per il quale «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». Karl Jaspers, *La fede filosofica*, Edizione italiana a cura di Umberto Galimberti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 72.

¹⁸ Sulla questione del "vuoto che orienta": cfr. Roberta De Monticelli, *Il doppio volto della libertà. Postfazione*, in: Jeanne Hersch, *Il Diritto di essere un uomo. Antologia mondiale della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 517-519.

¹⁹ Jeanne Hersch, *La musica trascende il tempo?*, in: Jeanne Hersch, *Tempo e musica*. Con un saluto di Czesław Miłosz. prefazione di Roberta De Monticelli, traduzione e introduzione di Roberta Guccinelli, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A., Milano 2009, p. 95.

²⁰ Questa ricerca delle stelle - che è ricerca della trascendenza e contestualmente chiarificazione dell'esistenza - è un'esperienza filosofica conosciuta da Jeanne Hersch che, in *Rischiare l'oscuro*, raccontando della sua infanzia e dei suoi primi approcci alla filosofia, scrive di esser stata «sconcertata dal fatto di non poter abbracciare l'infinito» e racconta, così, la sua sperimentazione: «la 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 a me stessa, al mio essere limitato e questa esperienza è stata probabilmente importante più tardi, quando scoprii e riconobbi in Jaspers la nozione di limite (*Grenze*), arrivando a fondare il mio senso della condizione umana sulla finitezza». J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 46.

Fuor di metafora, il movimento di pensiero più intimo e, per certi versi, misterioso di *Essere e forma*²¹, lo scritto in cui Jeanne Hersch espone la sua ontologia, sembra corrispondere proprio all'esperienza che abbiamo tentato di delineare. L'autrice sintetizza, così, il suo intento nell'introduzione dell'opera: «il mio progetto è [...] 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*»²².

Da qui prende le mosse la prima parte di questa ricerca, dalla constatazione della condizione umana e delle sue aporie; dalla riflessione sull'uomo come essere finito che, tuttavia, «ha la vocazione di continuare all'infinito»²³. Su questa traccia si tenderà, quindi, di chiarire il presupposto della posizione metafisica di Jeanne Hersch, che Roberta De Monticelli ha definito come una «teologia dell'assenza»²⁴, ricercandone le effettive consonanze con il concetto classico della teologia negativa e con le radici di tale metodo, nonché approfondendo il significato e il ruolo che la separazione e il limite giocano all'interno del filosofare di questa brillante autrice, che molto eredita dall'impostazione del suo maestro Karl Jaspers, proseguendo, in piena armonia e libertà, quell'onesta ricerca della verità che ha caratterizzato tutta l'opera del grande filosofo di *Oldenburg*²⁵, nonché, coltivando la profonda consapevolezza che «La filosofia esiste e continua a esistere a causa di ciò che Jaspers ha chiamato con tanta forza il *non sapere*, a causa dell'impossibilità di raggiungere la totalità e al tempo stesso dell'impossibilità di rinunciare a essa»²⁶.

²¹ Jeanne Hersch, *Essere e forma*, prefazione di Roberta De Monticelli, Mondadori, Milano 2006.

²² Ivi, p.7.

²³ J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 84.

²⁴ R. De Monticelli, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, p. 170.

²⁵ Sulla stretta connessione fra il pensiero di Hersch e quello di Jaspers, bastino le parole che la ginevrina pronuncia sul suo rapporto con la filosofia del maestro: «mi è successo, scrivendo un testo che credevo fosse del tutto indipendente dal pensiero di Jaspers, di incontrare in seguito nell'opera di Jaspers dei brani in cui egli sviluppava le stesse idee. Per questo motivo non ho mai potuto stabilire esattamente che cosa, del mio pensiero, propriamente mi appartenga e che cosa appartenga invece a Jaspers». Cfr. J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 52.

²⁶ Ivi, p. 131.

1.1 La duplice radice della teologia negativa

Seguendo le premesse fin qui esposte, è lecito domandarsi quanto di una “teologia negativa” propriamente detta, sia rintracciabile nel pensiero di Jeanne Hersch²⁷. Prima di sviluppare questo spunto problematico, si procederà a un approfondimento delle radici del metodo teologico negativo, al fine comprendere l’esigenza da cui esso si origina e prende, in seguito, forma.

Secondo Nicola Abbagnano, «il concetto della “teologia negativa” è sorto e si tramandato nel misticismo»²⁸. Un contributo decisivo alla sua formulazione è, senz’altro, rinvenibile nella distinzione fra il metodo teologico basato sulle affermazioni e quello caratterizzato dalle negazioni, contenuto nella *De mystica theologia*²⁹ dello Pseudo Dionigi Areopagita, la cui fonte sarebbe, tuttavia, ancora da rintracciare «negli scritti neoplatonici che pongono Dio al di sopra di tutte le determinazioni finite e dello stesso essere»³⁰. In seguito, questo metodo negativo è stato ripreso nel misticismo tedesco del XIV secolo, ad esempio negli scritti di Meister Eckhart, nonché, al sorgere del rinascimento, nella speculazione di Niccolò Cusano³¹, fra le cui fonti principali, non a caso, vi furono proprio i trattati di Dionigi e la mistica eckhartiana. Tuttavia, prima di sviluppare tali considerazioni, è opportuno specificare che, nonostante sia assodato che tale concetto prenda nome e forma negli ambienti indicati, esso parrebbe vantare radici molto più antiche e intricate, intorno alle quali vale la pena di scavare più a fondo.

²⁷ Estendendo la domanda ci si potrebbe chiedere se, riguardo a una pensatrice “laica” (seppur di origini ebraiche) come Jeanne Hersch, si possa parlare, riguardo al suo pensiero, di una qualsivoglia forma di teologia. Ora, bisogna considerare che la “teologia negativa” è soprattutto un metodo e, nonostante abbia radici (anche) bibliche, non sembra abbia alcun legame di principio con alcuna confessione; difatti il metodo negativo schiude essenzialmente alla via del “non sapere” che, per quanto riguarda la ricerca del principio dell’essere, è una via ben conosciuta alla filosofia, una via che sembra, dunque, accordarsi con quel principio di *Liberalität* «sotto cui Jaspers aduna il *principio della libertà applicato al dominio del religioso*», un principio, implicitamente sostenuto anche da Hersch, che diventa, per Jaspers, lo strumento ermeneutico fondamentale al fine di ricongiungere la spaccatura, avvenuta nel corso dei secoli, fra filosofia e teologia, fede filosofica e rivelata. Sul tema della *Liberalität*, Cfr. Roberto Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, Le lettere, Firenze 2012, p. 100.

²⁸ Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero, Utet, Torino 1999³, p. 1084.

²⁹ Pseudo Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, in: Pseudo Dionigi Areopagita, *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, traduzione, introduzione e note a cura di Salvatore Lilla, Città nuova editrice, Roma 1986.

³⁰ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, p. 1084.

³¹ *Ibidem*.

In *Pensare l'assente: alle origini della teologia negativa*³², Giovanni Zuanazzi individua una duplice radice, filosofica e biblica, del metodo negativo. Per quanto riguarda le fonti filosofiche, secondo l'autore, vi sarebbero tracce di tale metodo, o quanto meno di un atteggiamento analogo verso il divino, già nella filosofia di Platone³³ e ancor prima nelle ricerche sulla *phisis*³⁴ dei presocratici. Zuanazzi scrive che nel pensiero presocratico «La teologia filosofica trova [...] il suo punto di partenza, perché l'indagine intorno alle cause di tutte le cose è insieme (e inscindibilmente) un'indagine sugli dèi e sul divino, dunque una *theologia*» e della stessa opinione è Emanuele Severino, secondo il quale «Nella misura [...] in cui il principio della filosofia antichissima è *archè*, e cioè è il grembo da cui nasce il mondo, esso è il modo originario in cui la filosofia pensa Dio»³⁵.

Questa tesi pare inverata dal fatto che Anassimandro, primo fra i filosofi a utilizzare il termine *archè*³⁶, identificò, in uno dei suoi frammenti più preziosi (12B1)³⁷, tale principio con l'*apeiron*, ossia con l'infinito o l'indefinito. Questo *apeiron*, avendo, inoltre, carattere immortale e indistruttibile pare, a buon diritto, convergere con la divinità³⁸; inoltre, non sfugge a uno sguardo attento, la peculiarità delle caratteristiche attribuite dal presocratico a tale principio: esse sono tutte predicazioni negative. Ecco che allora i fili iniziano a ricongiungersi ed è possibile intravedere nel pensiero di Anassimandro, non solo il primo utilizzo del termine *archè*, ma anche il primo impulso al discorso negativo sulla divinità e contestualmente, uno dei primi impulsi alla speculazione metafisica. Difatti, se l'*apeiron* è principio divino che Anassimandro definisce: illimitato (senza

³² Giovanni Zuanazzi, *Pensare l'assente: alle origini della teologia negativa*, Città nuova editrice, Roma 2005.

³³ Si ricorda che il termine "teologia" appare, con ogni probabilità, per la prima volta in assoluto in Platone (*Repubblica*, II, 379 a). Cfr. Platone, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Bur, Milano 2014⁶, p. 417.

³⁴ Seguendo Zuanazzi, il termine *Phisis* in Latino è tradotto con "natura", mentre «in greco significava originariamente "nascita", cioè origine, principio di tutte le cose» e, pertanto, per i cosiddetti "fisici" «aveva i caratteri che venivano attribuiti agli dèi». G. Zuanazzi, *Pensare l'assente: alle origini della teologia negativa*, p. 12.

³⁵ Emanuele Severino, *La parola di Anassimandro*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 2 (1963), p. 152.

³⁶ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, p. 856.

³⁷ «Anassimandro ha detto che [...] principio delle cose che sono è l'infinito/indefinito [...] da dove infatti agli esseri proviene la nascita, in ciò stesso necessariamente essi trovano la distruzione; e infatti essi si offrono reciprocamente giustizia e punizione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo». Cfr. Mauro Bonazzi - R. Loredana Cardullo - Giovanni Casertano - Emidio Spinelli - Franco Trabattoni, *Filosofia antica*, a cura di Mauro Bonazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 18.

³⁸ G. Zuanazzi, *Pensare l'assente: alle origini della teologia negativa*, p. 13.

limite), incorruttibile (senza tempo), immortale (senza morte)³⁹, indefinito (senza opposti)⁴⁰ e via dicendo, l'idea che del divino convenga parlare per negazioni sembra delinearsi già, seppur ancora in forma embrionale, nelle prime espressioni della filosofia greca. E si può dire che, attraverso la figura di Anassimandro, proprio in Grecia «per la prima volta nell'occidente veniva così alla luce una delle sue intuizioni più potenti»⁴¹, poiché come scrive a riguardo Karl Jaspers, in questo pensatore ionico, considerato nella sua opera *I grandi filosofi*⁴² come il primo fra i metafisici che attingono all'origine, «Avvertiamo [...] il nostro pensiero occidentale nel modo in cui apparve inizialmente, eppure potentemente»⁴³, poiché egli fu «il primo che creò in termini concettuali una visione metafisica che superava ogni intuizione sensibile; e il primo a dare la denominazione di “divinità” a ciò che il suo pensiero seppe raggiungere trascendendo oltre ogni essere nel fondamento dell'essere»⁴⁴.

La seconda radice del concetto di teologia negativa a cui abbiamo accennato è, invece, quella biblica. Seguendo Zuanazzi, infatti, nelle Sacre Scritture è possibile rinvenire «il motivo già incontrato nel pensiero greco: l'assoluta inconoscibilità di Dio nella sua intima natura, l'impossibilità di farsene un'immagine e perfino di pronunciarne il nome»⁴⁵. Pertanto, anche nella Bibbia si avverte l'indicibilità di Dio, come ad esempio in Giobbe (Gb 36, 26), in cui viene affermato che «Dio è così grande che non lo comprendiamo: il numero dei suoi anni è incalcolabile»⁴⁶ (si noti anche qui il linguaggio negativo) e sempre in Giobbe (Gb, 11, 7-8), nel discorso di *Zofar*: «Credi tu di scrutare l'intimo di Dio o di penetrare la perfezione dell'Onnipotente? È più alta del cielo: che cosa puoi fare? È più profonda degli inferi: che ne sai?»⁴⁷. Altro momento, a riguardo molto eloquente, all'interno del testo biblico, è quello

³⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. E. Severino, *La parola di Anassimandro*, p. 153.

⁴¹ G. Zuanazzi, *Pensare l'assente: alle origini della teologia negativa*, p. 13.

⁴² Karl Jaspers, *I grandi filosofi*, traduzione e presentazione di Filippo Costa, Longanesi & C., Milano 1973.

⁴³ *Ivi*, p. 719.

⁴⁴ *Ivi*, p. 715.

⁴⁵ G. Zuanazzi, *Pensare l'assente: alle origini della teologia negativa*, p. 37.

⁴⁶ *La Sacra Bibbia*, Edizioni Paoline, Roma 1981, (Gb 36, 26).

⁴⁷ *Ivi*, (Gb 11, 7-8).

dell'incontro fra Dio e Mosè in Esodo (Es, 20, 21): «Il popolo si tenne dunque lontano, mentre Mosè avanzò verso la nube oscura nella quale era Dio»⁴⁸; questo passo, sembra infatti mettere in luce che «La conoscenza diretta dell'esistenza di Dio non è [...] concessa a nessuno, neanche a Mosè, che pure parlava con Dio “faccia a faccia”»⁴⁹, pertanto, seguendo ancora Zuanazzi, «l'ingresso di Mosè nella tenebra per incontrare Dio [...] l'immagine della caligine (*gnóphos*), che sarà adottata anche da vari autori cristiani, indica l'incapacità da parte dell'uomo di conoscere in termini razionali l'essenza di Dio»⁵⁰. Inoltre, sempre in Esodo si trova un altro passaggio degno di nota (Es 33, 18-23), quello in cui Dio, sollecitato da Mosè a mostrargli la sua gloria, risponde in questo modo: «Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo [...] il mio volto non lo si può vedere»⁵¹. E infine, ancora in Esodo (Es 3, 14), alla domanda sul suo nome, Dio risponde a Mosè: «Io sono colui che sono! [...] Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi»⁵².

Un'ultima riflessione sulle radici del metodo negativo, prima procedere nel nostro percorso, va dedicata proprio a questo “Io-Sono”, che desta particolare interesse in quanto: «Le consonanti ebraiche del nome di Dio *JHWH* si collegano col verbo essere»⁵³. Infatti, per quanto concerne l'etimologia del termine “Jahvè”, si può dire che «Delle varie opinioni la più consona alla filologia, alla storia e alla Bibbia stessa (*Esodo*, III, 14) è quella che lo deriva dal verbo sostantivo *hāyah*, arcaico *hāwāh* = essere»⁵⁴; e ancora, a proposito di questo “essere”, che «Può rimaner dubbio però se sia alla voce semplice (*kal* dei grammatici) o alla causativa (*hiphil*). L'aspetto più ovvio è quello di un *hiphil*. *Jahvè* perciò verrebbe a significare “(Colui che) fa essere”, quindi il Creatore, o il Realizzatore (delle sue promesse). Ma nella classe dei verbi a cui appartiene *hāyàh-hàwàh* con la voce causativa coincide spesso la semplice, nel nostro caso intransitiva; e in questo caso *Jahvè*

⁴⁸ Ivi, (Es 20, 21).

⁴⁹ G. Zuanazzi, *Pensare l'assente: alle origini della teologia negativa*, pp. 41-42.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *La Sacra Bibbia*, (Es 33, 18-23).

⁵² Ivi, (Es 3, 14).

⁵³ *Ibidem*, nota 6.

⁵⁴ Sull'etimologia del termine “Jahvè”: cfr. https://www.treccani.it/enciclopedia/jahve_%28Enciclopedia-Italiana%29/, (Ultima consultazione: 10/02/2021).

varrebbe quanto "Colui che è", l'Esistente per eccellenza; e questa spiegazione, già supposta dal citato luogo di Esodo, è generalmente preferita anche dai moderni filologi»⁵⁵. Ecco, allora, che il mistero di Dio e quello dell'Essere si riavvicinano, dialogano nell'intreccio fra la parola biblica e la ricerca del principio dei primi filosofi. Ma sembra esserci ancora di più, perché «l'espressione enigmatica con la quale il signore rivela a Mosè il proprio "nome" [...] è forse da intendere, secondo alcuni esegeti, come la dichiarazione di un segreto che permane, per cui quello stesso nome – il tetragramma, Yahweh – deve restare muto, circondato dal silenzio, impronunciabile»⁵⁶. Così, proprio alla luce di quest'ultima riflessione si può iniziare a comprendere la sentita convinzione di Jeanne Hersch riguardo al fatto che «Forse non soltanto il nome di Dio non deve essere pronunciato invano. Forse non bisogna nemmeno pronunciare invano *il nome dell'essere*»⁵⁷.

1.2 Il muro del paradiso

Indagando sulle radici della teologia negativa, si è chiarito come, già dall'antichità, l'essere umano avesse compreso la propria costitutiva impossibilità di conoscere Dio o, quantomeno, l'impossibilità di conoscerlo allo stesso modo in cui si conoscono gli oggetti del mondo, che cadono sotto i sensi, o le proposizioni logico-matematiche, che si possono verificare applicando principi e teoremi. Dio sfugge a tutto questo, trascende le nostre capacità conoscitive e si pone al di là di ciò che ci è dato sapere con certezza. Eppure, quest'idea di un essere trascendente, nonostante sia tanto oscura e misteriosa, rivela qualcosa di chiaro: se vi è un "oltre", ove non è dato avventurarsi, deve necessariamente esserci anche un limite fino al quale sia possibile sporgersi, un orlo del burrone, un ultimo oggetto da afferrare. In questo paragrafo, si tenterà, dunque, di risalire al luogo ove questo limite è situato, nonché al ruolo che esso gioca nelle prime formulazioni della teologia negativa, al fine di saggiarne, in seguito, le affinità con il pensiero di Jaspers e quello della sua allieva.

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ G. Zuanazzi, *Pensare l'assente: alle origini della teologia negativa*, p. 39.

⁵⁷ Jeanne Hersch, *Il dibattito su Heidegger: la posta in gioco*, trad. Stefania Tarantino in: *Oltre la persecuzione. Donne, memoria, ebraismo*, a cura di Roberta Ascarelli, Carocci, Roma 2004, p. 62.

Ora, partendo dal presupposto che, secondo Hersch, l'approssimarsi al limite è propriamente «un metodo negativo. Si parla di certi oggetti (elemento generale) per respingerli subito dopo [...] Ci si incammina passo passo verso il limite dove nessun oggetto sorge più, dove non resta che il vuoto, finché non sarà stato riempito da qualche cosa che venga da altrove»⁵⁸ e, pertanto, proprio «Al limite, può farsi sentire l'appello della trascendenza»⁵⁹, sembra che, in un certo qual modo, queste affermazioni dell'autrice possano far eco ad alcuni assunti fondamentali della tradizione teologica negativa. Infatti, una simile concezione del limite sembra trovare alcuni riscontri già nel *De mystica theologia*, opera in cui lo Pseudo Dionigi Areopagita stabilì «la distinzione, nella divinità, tra il momento della trascendenza (monè) e della emanazione (próodos)»⁶⁰, sostenendo «la trascendenza della divinità stessa non solo rispetto agli esseri che produce facendoli emanare da sé, ma anche rispetto al pensiero umano, e quindi rispetto alla conoscenza e alla parola»⁶¹. In questo senso, se, secondo Dionigi, l'uomo rimane, «sul piano razionale, nell'assoluta ignoranza della vera essenza della monè divina»⁶², sembra che la speculazione dionisiana indichi già, seppur ancora implicitamente, il *locus* ove è situato il limite della nostra conoscenza, ossia, all'estremità ultima del nostro pensiero, al confine delle nostre facoltà logiche⁶³, ovvero, proprio in quel punto di rottura a cui perviene la filosofia che, secondo Jeanne Hersch, «quando ricorre a parole come *essere* o *verità*, tende l'orecchio, percependo in quei suoni un'inquietante incrinatura»⁶⁴.

In seguito, l'intuizione della *frattura* del pensiero sul limite della trascendenza, intuita da Dionigi, viene pienamente sviluppata nell'opera di Niccolò Cusano che, raccogliendo abilmente le premesse dell'Areopagita, sostiene, anch'egli, la via negativa quale percorso più adeguato al fine di

⁵⁸ Jeanne Hersch, *L'illusione della filosofia*, prefazione di Karl Jaspers, introduzione di Nicola Abbagnano, traduzione di Fernanda Pivano, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 122.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Salvatore Lilla, *Introduzione*, in: Pseudo Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, in: Pseudo Dionigi Areopagita, *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, Città nuova editrice, Roma 1986, p. 93.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 95.

⁶³ Certo, nel caso di Dionigi - come d'altronde sarà per Niccolò Cusano - il limite rivela la *monè* attraverso la "visione intellettuale", che supera i confini razionali, mentre nel caso di Hersch e Jaspers, ciò che trascende è colto sul limite attraverso la ragione stessa, che supera le categorie dell'intelletto. Riguardo al ruolo della ragione nel pensiero di Karl Jaspers, cfr. Ada Lamacchia, *Logica filosofica e chiarificazione dell'esistenza*, Nota in Karl Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p. 189.

⁶⁴ J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, p. 147.

approssimarsi a Dio⁶⁵. Nel primo libro del *De docta ignorantia*, il teologo di Kues⁶⁶ scrive, a proposito dell'uomo, che esso, vivendo nel mondo del molteplice, non ha modo di comprendere l'Uno attraverso la ragione, poiché quest'Uno non è da intendersi come unità numerica (che ne è solo l'immagine), ma come principio primo, svincolato da qualsiasi relazione⁶⁷. Così, è proprio questo carattere dell'Uno, questa semplicità assoluta a far sì che in esso sia possibile la coincidenza degli opposti. Infatti, come scrive in merito Giovanni Santinello, «il famoso principio della coincidenza dei contraddittori [...] è richiesto dal carattere trascendente dell'Uno, nel quale ogni contraddizione, ogni opposizione e distinzione del molteplice scompaiono. Ma esprime anche l'esigenza di un'intelligenza superiore, che non è più discorso razionale, bensì visione intuitiva, eppur soltanto negativa: *intelligere incomprehensibiliter*, sapere di non sapere o docta ignorantia»⁶⁸. Pertanto, in Cusano «il vedere dell'intelletto è in qualche modo provocato dalla necessità della contraddizione, cioè dalla necessità di superare il discorso della matematica, che si regge sul piano del principio di non contraddizione»⁶⁹. Sulla traccia di queste considerazioni, si giunge a quella che Enrico Berti ha definito come la *vexata quaestio* che nel pensiero del Cusano non avrebbe ancora trovato una soluzione soddisfacente, ossia, s'incontra il problema del rapporto fra la *coincidentia oppositorum* e l'aristotelico principio di non contraddizione⁷⁰. La domanda che viene a porsi è la seguente: come si può costruire un buon ragionamento, senza badare al limite posto dal principio di non contraddizione? Vediamo di addentrarci nel merito della questione. Innanzitutto, è utile riprendere la formulazione classica della *coincidentia oppositorum* che si trova nel primo libro del *De docta ignorantia*. Nel IV capitolo, il teologo di Kues scrive che: «Il massimo in senso assoluto, poiché è tutto ciò che può essere, è pienamente in atto. E come non può essere maggiore, per lo

⁶⁵ Sulla teologia negativa nel pensiero di Niccolò Cusano. Cfr. Niccolò Cusano, *La docta ignorantia*, in: Niccolò Cusano, *La docta ignorantia. Le congetture*, a cura di Giovanni Santinello, Rusconi, Milano 1988, pp. 122-124.

⁶⁶ Kues è traduzione di Cusa, che fu la città ove nacque e trascorse l'infanzia Niccolò, detto, proprio per questo, il Cusano (*Nikolaus von Kues*). Cfr. P. Gaia, Nota bibliografica in Niccolò Cusano, *Opere religiose di Niccolò Cusano*, a cura di Pio Gaia, Utet, Torino 1993², p. 67.

⁶⁷ Cfr. N. Cusano, *La docta ignorantia. Le congetture*, pp. 76-77.

⁶⁸ Santinello Giovanni, Introduzione a Niccolò Cusano, Laterza, Bari 2008⁶, pp. 30-31.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cfr. Enrico Berti, *Concordia discors: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di G. Piaia, Editrice Antenore, Padova 2000, pp. 107-127.

stesso motivo, non può essere minore, dato che esso è tutto ciò che può essere. Minimo è ciò di cui non vi può essere cosa minore. E poiché il massimo è della stessa natura, è chiaro che il minimo coincide con il massimo»⁷¹. A questo punto l'invito del Cusano è il seguente: «Libera ora dalla quantità il massimo e il minimo, togliendo loro, con l'intelletto, la nozione di grande e piccolo, e vedi con chiarezza che il massimo e il minimo coincidono. Sia il massimo che il minimo sono superlativi»⁷². In realtà, quello che il teologo di *Kues* esorta a fare non è prescindere dalla quantità, ma proprio riferirsi ad essa, prescindendo invece dal grande e dal piccolo, ossia dalle due direzioni in cui la quantità si dispiega. Infatti, come sostiene Berti, l'appello del Cusano a prescindere dal grande e dal piccolo: «equivale a prescindere precisamente dai “rispetti” sotto i quali il massimo e il minimo vengono considerati. Essi, dunque, non vengono identificati “sotto lo stesso rispetto”, perciò la loro coincidenza non costituisce una contraddizione»⁷³, né, pertanto, una violazione del principio di non contraddizione che «stabilisce [...] l'impossibilità che ad un medesimo soggetto (come, ad esempio, l'Uno) appartengano predicati opposti (massimo e minimo) *nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto*»⁷⁴. In questi termini, dunque, la *coincidentia oppositorum*, non intacca il principio di non contraddizione, si pone semplicemente su un piano differente del discorso⁷⁵.

Risolta tale questione, resta da chiarire il luogo ove, nella filosofia di Cusano, si pone il limite fra questi due piani. Nel *De visione Dei*⁷⁶, tale spazio è rintracciato dal Cusano, attraverso un'immagine molto eloquente, su quello che l'autore definisce il “muro del paradiso”. In tale opera il filosofo della dotta ignoranza, rivolgendosi a Dio, scrive: «Ho trovato un luogo in cui tu sarai scoperto in maniera rivelata, luogo cintato dalla coincidenza dei contraddittori. Ed è questo il muro del paradiso, nel quale tu abiti, la cui porta è custodita dallo spirito più alto della ragione, che bisogna

⁷¹ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, in: N. Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, p. 74.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ E. Berti, *Concordia discors: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, p. 121.

⁷⁴ *Ivi*, p. 115.

⁷⁵ Il Cusano, grazie alla sua teoria della conoscenza, riesce a confinare il principio di non contraddizione sul piano della “*ratio*”, del discorso matematico, il quale può essere trasceso da chi è in grado di ergersi al piano superiore della visione, da chi è capace di salire fin su quell'alta regione dell'intelletto che l'autore descrive, nella sua *Apologia doctae ignorantiae*, con l'immagine di una torre che eleva la visione umana, facendo dell'intelletto il giudice della ragione discorsiva. Cfr. Giovanni Santinello, *Introduzione*, in: Nicolò Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, Rusconi, Milano 1988, pp. 13-14.

⁷⁶ Nicolò Cusano, *La visione di Dio*, a cura di M. Vannini, Zanichelli Editore, 1998 Milano.

vincere se si vuole che l'ingresso si apra. Ti si potrà vedere al di là della coincidenza dei contraddittori, non mai al di qua»⁷⁷.

Eccolo, dunque, il limite che andavamo cercando: questo “muro del paradiso” che rappresenta il confine ultimo del pensiero umano, questo spazio che designa il punto di rottura del *logos*, quella spaccatura che Gianluca Cuozzo - commentando il piccolo dialogo del Cusano intitolato *De Deo abscondito*⁷⁸ (1440-1445)⁷⁹ - definisce come una vera e propria «‘cortocircuitazione logica’ delle determinazioni di pensiero [...] nell'intimo dell'assoluto»⁸⁰. Ora, sul significato di questo muro celeste si soffermerà a lungo anche Karl Jaspers, scrivendo a riguardo che: «Il dominio della divinità è chiuso da un muro che non possiamo scavalcare. Ma ciò che sta al di là del muro è realtà operante che dà presentemente fondamento a ogni cosa. Ogni nostro tentativo di fare breccia nel muro fallisce, ma avvertiamo il muro stesso come segno della divinità che ci sostiene»⁸¹. Questo muro del paradiso, questo limite ultimo del *logos*, è quindi, per Jaspers, un simbolo, un segno della divinità che nello “scacco” (*Scheitern*)⁸² ci sorregge, in quanto la sua funzione è propriamente quella della cifra, ovvero «di essere ancora immanente, e di designare la trascendenza»⁸³. Così, tornando sulle parole di Jeanne Hersch, ovvero sulla convinzione che, proprio sul limite, si avverta la chiamata di ciò che sta “oltre”, e che l'approssimarsi al limite sia un metodo negativo, non si può che avvertire una certa armonia fra questo suo pensiero e il discorso del Cusano - considerato, non a caso, da Jaspers grande filosofo e «metafisico originario»⁸⁴. D'altronde, la concezione del Dio nascosto, sostenuta dal teologo di Kues, si dimostra di grande interesse se confrontata tanto alla

⁷⁷ Ivi, p. 51.

⁷⁸ Nel *De Deo absconditus* emerge l'impredicabilità di Dio che, tuttavia, non è definito, dal Cusano, come radice di contraddizione, quanto, piuttosto, come «semplicità stessa, che viene prima di ogni radice. Sicché non si deve dire che è con nome e senza nome [...] Né ha nome, né non ha nome, né ha nome e non nome. Ma quanto può dirsi disgiuntivamente e copulativamente, per accordo o disaccordo, non gli conviene, per incommensurabilità di sua infinità» Nicola Da Cusa, *Il dio nascosto*, a cura di Luciano Parinetto, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2010, p. 37.

⁷⁹ Sulla datazione del *De Deo absconditus* c'è chi congetture che la sua stesura sia, addirittura, precedente a quella del *De docta ignorantia*, ma rimangono solo ipotesi. Cfr. G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, p. 64, nota 4.

⁸⁰ Gianluca Cuozzo, *Raffigurare l'invisibile*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2012, p. 58.

⁸¹ Karl Jaspers, *I grandi filosofi*, p. 853.

⁸² Lo scacco «Secondo Jaspers è l'esperienza dell'impossibilità [...] di superare le *situazioni-limite*. Il valore positivo dello scacco consiste nel fatto che esso manifesta o rivela (negativamente) la trascendenza dell'essere; ed è pertanto una *cifra* di questa trascendenza». N. Abbagnano, *dizionario di filosofia*, p. 954.

⁸³ J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, p. 120.

⁸⁴ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, p. 1034.

trascendenza jaspersiana⁸⁵, quanto a quell'essere in sé che Jeanne Hersch tratteggia al fondo della sua ontologia in *Essere e forma*. Infatti, anche per l'autrice «L'essere è nascosto per l'uomo» e, sempre in modo simile al Dio del Cusano, «L'essere in quanto tale [...] non ha affatto un'esistenza logica. Esso fonda il piano logico, la sua coerenza e i suoi principi, ma sfugge a esso. Gli sfugge perché non ha né altro da sé, né contrario; di conseguenza, né il principio di identità né quello di contraddizione hanno presa su di lui. Non ha nome. E se esiste nel pensiero concettuale, esiste solo come impossibilità, come essere innominabile, come scacco dei principi. Esso non è il punto di unione, ma il punto di esclusione fra la logica e l'ontologia»⁸⁶. D'altra parte, nell'elaborazione delle sue opere, Jeanne Hersch fa suo il concetto di trascendenza utilizzato da Jaspers, e secondo Roberta De Monticelli, dire trascendenza nel linguaggio del filosofo di *Oldenburg*, equivale a dire, appunto, *deus absconditus*⁸⁷.

1.3 L'essere onniabbracciante e l'alogica razionale

Prima di tirare le conclusioni sul quadro tratteggiato in questo primo capitolo, si proporrà una lettura propriamente jaspersiana di quella spaccatura fra logica e ontologia che abbiamo preso in analisi nel precedente paragrafo. Questo risulterà utile ad approfondire l'affinità rilevata fra gli esiti della speculazione di cusana, e i presupposti metafisici del filosofare di Jeanne Hersch, fra i quali il pensiero di Karl Jaspers sembra delinearsi come possibile tramite⁸⁸.

⁸⁵ Riguardo alle possibili contaminazioni del pensiero di Jaspers con la speculazione cusana, va detto che il filosofo di *Oldenburg* dedicò, nei suoi studi, molto spazio al teologo di *Kues*. Lo studiò addirittura per decenni, manifestando grande ammirazione per il suo pensiero metafisico, al punto da considerare, insieme al suo editore, l'idea di pubblicare il lungo capitolo dedicato al Cusano ne *I grandi filosofi* come opera a sé stante, in occasione del cinquecentesimo anniversario della sua morte, nell'Agosto del 1964. Cfr. Pavao Žitko, *Karl Jaspers lettore di Cusano. Presupposti interpretativi ed esiti teoretici*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2018, pp. 94-98.

⁸⁶ J. Hersch, *Essere e forma*, p. 3.

⁸⁷ Cfr. R. De Monticelli, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, p. 165.

⁸⁸ In virtù delle considerazioni fatte in precedenza, un accordo con la filosofia della "dotta ignoranza" sembra presente, oltre che in Jaspers, anche nel pensiero di Hersch; d'altronde, nonostante l'autrice non parli del Cusano nei suoi scritti, si può congetturare, che essa abbia conosciuto alcuni aspetti del suo pensiero e, in particolare, sia venuta a contatto con l'idea del Dio nascosto e, pertanto con la teologia negativa, proprio attraverso le lezioni di Jaspers.

Nelle *lezioni di Groningen* del 1935, raccolte sotto il titolo di *Vernunft und Existenz* (Ragione ed esistenza), Jaspers elabora la sua cosiddetta “periecontologia”⁸⁹ (da *periechon*, ovvero “ciò che abbraccia”), o “dottrina dell’*Umgreifende*”, ossia, dell’“essere onniabbracciante”⁹⁰. Il filosofo di *Oldenburg*, definendo l’essere come ciò che tutto abbraccia o ciò che tutto avvolge, mostra di aver colto appieno l’eredità greca. Infatti, Jaspers, riconoscendo nei frammenti di Anassimandro il principio del pensiero metafisico occidentale, sembra aver chiaro, in accordo con Severino, che «L’*apeiron* è l’onnivolgente orizzonte dell’intero, ma è anche ciò che, in tale orizzonte, emerge sulle altre cose e si pone come loro grembo e guida»⁹¹, ovvero che il principio anassimandreo, essendo un infinito che abbraccia tutti gli enti, in modo analogo al suo essere onniabbracciante, «Dev’essere l’onnicomprendente (*periechein*) e non può essere compreso da altro (*periechomenon*)»⁹². In questo senso, sembra che l’essere onniabbracciante di Jaspers, in modo simile a quello concepito da Anassimandro, si caratterizzi, per «la capacità di trascendere la particolarità di ciascuna determinazione dell’essere e, circoscrivendola, conferirle il senso»⁹³. Infatti, secondo Jaspers «tutto ciò che diventa nostro oggetto, fosse anche la cosa più grande per noi, non è mai il tutto, per il fatto che esso è ancora in un qualcos’altro»⁹⁴ e per questo «Noi non raggiungeremo mai l’orizzonte, poiché esso si sposta sempre più in là del posto che noi raggiungiamo, costringendoci a rinunciare ad una stabile dimora»⁹⁵. Perciò, se a ogni mio passo verso l’orizzonte, esso si allontana di un passo in più da me, come potrò mai raggiungerlo? Se

⁸⁹ La “periecontologia” è letteralmente il discorso su ciò che abbraccia gli enti, pertanto non è il discorso sugli enti ma sull’essere in sé, ovvero su ciò che circoscrive gli enti conferendogli un’esistenza. Cfr. Umberto Galimberti, *Introduzione* in: Karl Jaspers, *La fede filosofica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 32.

⁹⁰ Nelle lezioni di *Groningen*, Jaspers distingue, in prima luogo, due tipi di *Umgreifende*: “l’essere onniabbracciante che noi siamo”, che si fa presente, almeno in prima battuta, in tre modi, ossia: in un “esserci” (*Dasein*), in una coscienza generale (*Bewusstsein überhaupt*) e in uno spirito (*Geist*) - per poi rivelarsi nell’esistenza - e l’essere onniabbracciante in quanto tale o “abbracciante degli abbracciati” che trascende tutti gli enti. Cfr. A. Lamacchia, *Logica filosofica e chiarificazione dell’esistenza*, Nota in K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p. 163.

⁹¹ E. Severino, *La parola di Anassimandro*, p. 153.

⁹² Karl Jaspers, *I grandi filosofi*, p. 715.

⁹³ Pavao Žitko, *L’Existenzphilosophie e l’impossibilità di pensare la Trascendenza di fronte all’esposizione jaspersiana di una dottrina dell’Umgreifendes*, in «Magazzino di filosofia», 26 (2015), p. 147.

⁹⁴ K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p. 50.

⁹⁵ *Ibidem*.

l'essere è ciò che si pone davanti a me, se è *logos* che mi parla e non di cui parlo⁹⁶, come faccio a parlarne senza cadere in contraddizione? Ecco, allora, riproporsi in termini nuovi, la *vexata quaestio* a cui si è già tentato di rispondere nel precedente capitolo: come è possibile comprendere l'essere, se esso è ciò che si pone oltre i limiti delle facoltà logiche dell'uomo, se esso è la condizione e non il prodotto del pensiero?

La ricerca di una risposta adeguata alla suddetta questione sarà proprio il motivo di fondo di *Vernunft und Existenz*, l'opera in cui Jaspers muove dalla necessità di spiegare il «significato della ragione nella condizione umana»⁹⁷, proponendosi lo scopo di soddisfare «l'esigenza di una "logica filosofica" che assicuri, nella polarità irriducibile e complementare di ragione ed esistenza, un pensiero aperto al "trascendimento" e all'essere»⁹⁸. Ora, considerato che, secondo Jaspers, l'esistenza (*Existenz*)⁹⁹ si apre alla trascendenza nell'esperienza del limite, ovvero nello scacco, e che tale esperienza è anche esperienza dell'irrazionale¹⁰⁰, sembra sia proprio nell'incontro/scontro con l'irrazionalità che la ragione (*Vernunft*)¹⁰¹ si misura con il suo compito essenziale, che è quello di una "chiarificazione dell'esistenza" (*Existenzerhellung*)¹⁰². Tuttavia, l'irrazionalità non si delinea, in Jaspers, come contrappunto della ragione, bensì come suo prolungamento, come suo sconfinamento necessario, poiché per il filosofo «Il razionale non è pensabile senza ciò che è

⁹⁶ Come scrive Umberto Galimberti, «Jaspers, dopo duemila anni di costruzione dell'essere, invita la filosofia a ritornare alle origini, quando l'essere non era una costruzione umana, ma era ciò che stava davanti, e come tale assumeva il volto del divino». U. Galimberti, *Introduzione* in: K. Jaspers, *La fede filosofica*, p. 33.

⁹⁷ A. Lamacchia, *Logica filosofica e chiarificazione dell'esistenza*, Nota in: K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p. 155.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Per Jaspers l'*Existenz* «è l'essere onnicomprensivo non nel senso che abbia l'estensione di un orizzonte di tutti gli orizzonti ma nel senso della *sorgente originaria (Ursprung)* che è la condizione dell'essere se stessi». K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, pp. 62, 63. Nonché, nella sistematica dei modi dell'*Umgreifendes*, essa è «l'io più profondo [...] di fronte all'io superficiale del *Dasein* e di fronte all'universalità generica e impersonale della *coscienza universale* e dello *spirito*». Ivi, p. 170.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Secondo Ada Lamacchia, quella di Jaspers si profila come una ragione sul modello kantiano, «una ragione critica e trascendentale che pur dominando con la priorità del pensiero lo spazio del filosofare, non perviene a superare il "fondo di irrazionalità" che rimane nell'esistenza e non appaga l'invocazione all'essere, da cui pure muove lo stesso filosofare; una ragione trascendentale che attua la sua funzione di autochiarificazione, soprattutto nel riconoscere lo spazio della pragmaticità dell'esistenza». Ivi, p. 194.

¹⁰² Nell'orizzonte del pensiero jaspersiano, la "chiarificazione dell'esistenza" è la comprensione del nostro "io più profondo" che avviene attraverso il movimento della ragione verso il limite. Cfr. Karl Jaspers, *Ragione ed esistenza*, pp. 70-71.

diverso, cioè senza l'irrazionale»¹⁰³; infatti, come scrive in merito Ada Lamacchia: «Jaspers ha condotto tutta la sua sistematica logica al fine di tematizzare un *modello di ragione*, non solo aperto all'irrazionale, ma capace di non ignorarlo, di riconoscerlo, di non sopprimerlo assimilandolo alla ragione in una dialettica degli opposti»¹⁰⁴. In questa luce, l'apparente errore logico, il paradosso, il circolo divengono i modi attraverso cui la ragione può pensare l'impensabile, divengono "l'oggetto simbolico"¹⁰⁵ necessario alla ragione per dispiegarsi oltre il suo limite e, dunque, per trascenderlo.

Pertanto, seguendo il movimento di questa *Vernunft*, che finisce per coincidere con la priorità formale del pensiero stesso¹⁰⁶, Jaspers viene a elaborare la sua cosiddetta "Alogica razionale" (*vernünftige Alogik*), volta a chiarire, oltre il confine del nostro pensiero rettilineo, la verticalità di ciò che ne trascende le determinazioni¹⁰⁷, senza, tuttavia, uscire dalla polarità fra soggetto e oggetto - fra ragione ed esistenza - ossia dalla struttura stessa del nostro pensare¹⁰⁸. Così, per il filosofo delle cifre, se «Quello che [...] è logicamente comprensibile, inequivocabile, è il razionale in senso stretto, l'*intelligibile* [...] Quello che invece è *alogico* per l'intelletto, deve da quest'ultimo essere osservato al proprio limite come qualcosa di diverso, ma che continua tuttavia ad essere razionale»¹⁰⁹. È, dunque, attraverso la ragione che si può trovare nel paradosso e nella contraddizione «ciò che soltanto per mezzo di essi si può comunicare»¹¹⁰, ossia la trascendenza, e

¹⁰³ Ivi, p. 7.

¹⁰⁴ A. Lamacchia, *Logica filosofica e chiarificazione dell'esistenza*, Nota in K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p. 188.

¹⁰⁵ Celada Ballanti scrive in merito che «se, in quanto legata alla coappartenenza al soggetto, l'oggettività è imprescindibile, resta che "oggettività" si dice in molti modi [...] accanto all'oggettività *empirica* dell'esserci, all'oggettività *logica* della coscienza in generale, si pone un'oggettività *trasparente, simbolica, cifrata*. A quest'ultima forma appartengono i linguaggi religiosi, metafisici, poetici e lo stesso linguaggio biblico». R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, p. 118.

¹⁰⁶ In merito alla priorità formale del pensiero razionale, Jaspers scrive che «Si tratta qui di una superiorità *formale* non nella scala degli esseri e dei valori. Che il pensiero abbia una priorità significa che nessun modo dell'essere onnicomprensivo è a noi presente [...] senza che i suoi contenuti abbiano assunto forma entro il *pensiero*» e che «La priorità formale del pensiero viene a negarsi quando il pensiero si formalizza, ma è una vera priorità quando si riferisce al pensare razionale (*vernünftigen Denkens*)». K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, pp. 129-130.

¹⁰⁷ Ivi, p. 138.

¹⁰⁸ Seguendo Celada Ballanti «entro la sistematica dei modi dell'*Umgreifende* si fa evidente, innanzitutto, la struttura della coscienza come scissione soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt Spaltung*). Solo in tale *Spaltung*, che aduna i due termini in un circolo insfuggibile in cui occorre permanere scientemente, è possibile impostare correttamente il problema della verità e delle vie di accesso a essa». Cfr. R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, p. 94.

¹⁰⁹ K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p. 132.

¹¹⁰ Ivi, p. 133.

proprio questa “Alogica razionale”, da non confondere con una “falsa logicizzazione”¹¹¹, è il mezzo per figurarsi tale trascendenza, è «il movimento vero della ragione, che raggiunge il suo scopo soltanto spezzando la logica dell’intelletto»¹¹². Perciò, proprio alla luce di questa *vernünftige Alogik*, Jaspers riesce a dar conto della frattura fra logica e metafisica, fra immanenza e trascendenza, nonché a soddisfare l’esigenza di un modello razionale che non chiuda alla ricerca sul fondamento dell’essere, ovvero che non chiuda alla filosofia stessa, considerato che, come sostiene la sua allieva più fedele, «Non si dà filosofia che non sia metafisica»¹¹³.

1.4 Il silenzio ultimo su Dio

Tracciati i presupposti metafisici del pensiero di Hersch, un’ultima considerazione va rivolta al fatto che se nel filosofare di questa brillante autrice, come in quello di Jaspers, l’uomo ha occasione di chiarificare la propria esistenza grazie alla corretta comprensione del limite è, tuttavia, necessario che, in questo suo percorso, egli rimanga consapevole del fatto che innanzi al mistero della trascendenza non gli restano, in ultima analisi, che la possibilità del rimando e del silenzio. Ora, la questione del silenzio ultimo su Dio, esito del riconoscimento della sua assenza, del suo nascondimento, sembra rivelarsi di particolare interesse al fine di completare la prima parte di questa nostra ricerca; infatti convenendo con Pavao Žitko sul fatto che proprio «Nel silenzio su ciò che Dio è possono essere notati degli elementi della teologia negativa in Jaspers»¹¹⁴, non ci resta che spiegare, riallacciando, al contempo, le fila del discorso portato avanti fin qui, in che modo, e

¹¹¹ Come spiega chiaramente Ada Lamacchia, Jaspers «riconosce due direzioni al “pensiero trascendente”: l’*alogica razionale* e la *falsa logicizzazione*. [...] La *falsa logicizzazione* è quella del pensiero che misconosce o tende a ridurre il “fondo irrazionale” dell’esistenza, identificandola con lo stesso pensiero oggettivo come nell’idealismo, in un senso, e nel positivismo, in un altro; oppure è quella delle teorie scettiche che si rifiutano di intendere [...] il senso “razionale” e universale dell’esistenza che è *trascendenza*». Cfr. A. Lamacchia, *Logica filosofica e chiarificazione dell’esistenza*, Nota in K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, pp. 190-193.

¹¹² K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p. 133.

¹¹³ J. Hersch, *Rischiare l’oscuro*, p. 131.

¹¹⁴ P. Žitko, *L’Existenzphilosophie e l’impossibilità di pensare la Trascendenza di fronte all’esposizione jaspersiana di una dottrina dell’Umgreifendes*, p. 159.

attraverso quale percorso, tali elementi possano essere effettivamente notati e, soprattutto, ritenuti notevoli, nel pensiero di Hersch e in quello del suo maestro.

Su questo tema, Hersch, scriverà che tutti i tentativi di comprendere la trascendenza «parlano più per la loro impossibilità finale che per il raggiungimento dell'oggetto»¹¹⁵ e, quindi, «Studiando la trascendenza, vale a dire la realtà cercata dall'esistenza, non si possono ottenere risultati apodittici. Perché essa è *realtà senza possibilità*, realtà assoluta, al di là della quale non c'è niente. Io me ne sto muto davanti a essa»¹¹⁶. In modo analogo, Jaspers concluderà la sua lezione sulla “verità come comunicabilità”¹¹⁷, rilevando che «Per il pensiero come per la comunicazione il punto di arrivo è il silenzio»¹¹⁸. Così, se, in Jaspers, come d'altronde in Hersch, questo silenzio si rivela essere «il limite ultimo verso il quale si può spingere l'uomo nel suo pensare più autentico»¹¹⁹, «il confine del comunicabile, il limite oltre il quale cessa ogni comprensione umana, incapace di avventurarsi nella sfera della pura trascendenza»¹²⁰, allora, proprio in tale silenzio sembra possibile rinvenire, fra pensiero di Jaspers e quello della sua allieva, un ulteriore collegamento, forse il più concreto, con la tradizione del metodo teologico negativo. Questo per via del fatto che, come si è provato a mostrare, già secondo le fonti bibliche da cui muove il linguaggio negativo, il nome stesso di Dio (*Jahve*) è impronunciabile e deve rimanere, appunto, avvolto dal silenzio; nonché, seguendo il monito di Hersch, oltre al nome di Dio, non dev'essere pronunciato invano nemmeno il nome di quell'essere che ci trascende, il cui principio, d'altra parte, già per i primi filosofi, non si poteva esprimere che per negazioni e non poteva che designare, anch'esso, in un certo qual modo, la divinità. E ancora, in virtù del fatto che nel pensiero di Dionigi l'uomo resta “ignorante” rispetto alla trascendenza e considerato che per l'Areopagita «quest'ignoranza e questo silenzio che

¹¹⁵ J. Hersch, *Essere e forma*, p. 101.

¹¹⁶ J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, p. 125.

¹¹⁷ Sul tema della “verità come comunicabilità” Jaspers svolgerà la terza lezione, fra quelle di *Groningen*, raccolta in: K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, pp. 85-125

¹¹⁸ K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p. 125.

¹¹⁹ P. Žitko, *L'Existenzphilosophie e l'impossibilità di pensare la Trascendenza di fronte all'esposizione jaspersiana di una dottrina dell'Umgreifendes*, p. 159.

¹²⁰ *Ibidem*.

avvolgono la mente umana [...] trovano il loro simbolo scritturale nella tenebra»¹²¹ e che tale tenebra è l'immagine prediletta dal Cusano per rappresentare la sua "dotta ignoranza", riesce facile comprendere come lo stesso "non sapere" si risolva, anche per il teologo di *Kues*, in un silenzio ultimo dinanzi a ciò che sta oltre quel muro del paradiso, sulle cui porte si rompe il gioco della logica e, dunque del *Logos*, del discorso, della parola.

Eppure, nonostante la parola dell'uomo non possa che ammutolirsi, non possa che naufragare nel tentativo di afferrare quell' oggetto inoggettivabile che è la trascendenza, l'essere umano, che secondo Hersch, ha bisogno di desiderare - e desidera la pienezza¹²² - non si arrende, vuole colmare quel silenzio, quell'assenza, quel vuoto, e l'unico modo (seppur sempre inadeguato) che ha per farlo è quello di avvalersi del linguaggio indiretto, ovvero di utilizzare il metodo negativo. Infatti, la negazione, la contraddizione, il circolo non sono che espedienti linguistici per dire, nel modo più adeguato possibile, ciò che resta indicibile entro i confini del pensiero umano, perché come scrive Hersch: «la contraddizione è uno degli strumenti più importanti tra quelli che ci permettono o ci aiutano a trascendere»¹²³, ma «quando la realtà viene messa a nudo, non c'è che un atteggiamento possibile nella condizione umana: rimettersi a...»¹²⁴; in quanto, in ultima analisi, come sostenuto dal suo maestro, davanti al mistero di Dio «la filosofia cede e leva lo sguardo oltre se stessa»¹²⁵.

Su questo tema del silenzio ultimo su Dio è, dunque, possibile concludere questo primo capitolo dedicato ai presupposti metafisici del pensiero di Hersch. Un silenzio che riflette l'atteggiamento lucido e rispettoso dell'autrice nei confronti di ciò che si situa oltre le possibilità del pensiero umano; un silenzio per il quale, è ricordata dal suo amico e poeta Czesław Miłosz che, in un omaggio a lei offerto, scrive: «Nelle nostre conversazioni, il silenzio che manteneva sulle questioni strettamente religiose mi sembrava davvero significativo: non era il silenzio dell'indifferenza o

¹²¹ Salvatore Lilla, *Introduzione*, in: Pseudo Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, in: Pseudo Dionigi Areopagita, *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, p. 95.

¹²² Cfr. J. Hersch, *La musica trascende il tempo?*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 95.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 82.

¹²⁵ Karl Jaspers - Rudolf Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, a cura di Roberto Celada Ballanti, Editrice Morcelliana, Brescia 1995, p. 124.

dell'incomprensione; testimoniava, al contrario, una conoscenza dei limiti oltre i quali le parole diventano pericolose»¹²⁶. Un silenzio che, dunque, per Hersch, deve, in qualche modo, permanere, affinché gli uomini maturino la consapevolezza della propria impossibilità di raggiungere l'essere in sé, ovvero, quell'essere che deve restare libero dalle loro pretese di possesso dell'uomo, quella verità ultima che deve sottrarsi alla loro presa, affinché, nel vuoto schiuso dal "non sapere", divenga possibile un autentico incontro con l'altro da sé. Un silenzio che, pertanto, chiarisce il senso di quella teologia dell'assenza, di quel metodo negativo attribuito a Jeanne Hersch da Roberta De Monticelli, che la ricorda, anche lei in un omaggio, con queste belle parole: «Nella voce dell'antica, lucidissima signora sentivo la voce stessa di Ginevra [...] Vedi, mi pareva dicesse, io non ho che questa teologia negativa, protestante, ammutolita dal paradosso, stretta fra il dovere morale e la diffidenza critica. Ma c'è una felicità, forse in qualche modo una grazia, anche in me, e in lei ti ho pure accolta. Ora tu accogli me, trovami un posto fermo nel tuo cuore, Ginevra è un pezzo della verità»¹²⁷.

¹²⁶ Czesław Miłosz, *Saluto a Jeanne Hersch*, in: Jeanne Hersch, *Tempo e musica*. prefazione di Roberta De Monticelli, traduzione e introduzione di Roberta Guccinelli, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A., Milano 2009, p. 62.

¹²⁷ Roberta De Monticelli, *L'albero e la festa. Più che una postfazione un omaggio*, in: Jeanne Hersch, *La nascita di Eva. Saggi e racconti*, prefazione di Jean Starobinski, traduzione di Federico Leoni, Interlinea, Novara 2000, pp. 80-81.

Capitolo II

Una filosofia dei contorni

Si ha bisogno di udire nel suono del violino una
traccia del semplice stridere delle corde.

(Jeanne Hersch, *L'obstacle du langage*)

Tutto ciò che è buono è pesante.

(Jeanne Hersch, *Temps alternés*)

Jeanne Hersch racconta della condizione umana come di una bellezza d'esilio, cinta di assenza¹²⁸. Ma va detto che se finora si è posta l'attenzione sul significato di tale assenza, di tale esilio, qualcosa d'altro è stato tralasciato, qualcosa su cui adesso è necessario volgere lo sguardo. Quest'altro aspetto consta nel fatto che, secondo l'autrice, nonostante un vuoto avvolga e delimiti la condizione umana, nella vita vi è ancora bellezza, anzi, nella nostra vita vi è bellezza proprio in virtù del limite che la circoscrive¹²⁹! Ma questa bellezza, secondo Hersch, non viene da sé, non è cosa evidente, l'uomo deve imparare a “vederla” e, dopo averne tracciato i contorni, deve impegnarsi in essa, purché lo faccia al modo giusto, restando aderente alla *realtà*, “restando umano”. A questo proposito, va detto che la nozione di realtà è per Hersch una nozione ambigua, infatti, seguendo le sue parole: «Il nostro primo movimento consiste nel definire reale ciò che si vede e si tocca, ciò che afferriamo con i sensi. Ma il nostro secondo movimento consiste nel definire reale ciò di cui il sensibile non è che l'apparenza [...] Il fatto più strano è che il secondo

¹²⁸ Cfr. J. Hersch, *Dall'esilio all'addio*, in: J. Hersch, *La nascita di Eva. Saggi e racconti*, p. 59.

¹²⁹ Cfr. *Ibidem*.

movimento non annulla il primo: nella nozione di realtà uniamo, in modo confuso, i due significati contraddittori: ciò che è manifestamente presente e ciò che è al di là dell'apparenza»¹³⁰.

Ora, riguardo al tema della realtà, Hersch ci racconta qualcosa di davvero eloquente attraverso una fiaba da lei intitolata *Battaglia di draghi*¹³¹. In *Battaglia di draghi*, l'autrice narra di una principessa, di un cavaliere e della minaccia di un drago che incombe sul loro reame. Il cavaliere vuole conquistare la *bella* principessa che, sconsolata, lo attende sulla cima di un'alta torre, ma la sua «impresa tutta verticale»¹³² è diretta altrove. «Gli verranno date una lancia, un'investitura, e una benedizione. Poi se ne andrà, solo»¹³³ alla ricerca di un drago, nascosto in una grotta sulle vette di una vicina montagna. Il cavaliere, inseguendo il drago, si addenterà in un mondo notturno, macabro, ripugnante, si troverà cinto fra pareti rocciose e sarà costretto a strisciare come il drago - che «passa di qui perché è un serpente»¹³⁴ - dovrà farsi una corazza d'odio e divorare il fuoco, fino a tramutarsi in drago egli stesso e a uccidere il suo doppio. In questa storia solo il tempo, rappresentato da un bambino dal volto rugoso che, come un pendolo, «faceva dondolare malinconicamente le gambe»¹³⁵, cercherà di aiutare il cavaliere, lo avvertirà di non bere il sangue del drago, di non farsi, dunque, drago egli stesso; ma il suo monito non sarà ascoltato, a trionfare sarà l'odio, il cavaliere berrà il sangue del drago caduto e a pagarne il prezzo sarà proprio la principessa, le cui lacrime brilleranno, appunto, come gocce di quel sangue¹³⁶, come esito di quella malaugurata impresa.

¹³⁰ J. Hersch, *Essere e forma*, p. 183.

¹³¹ J. Hersch, *Battaglia di draghi*, Testo offerto a Carlo Schmid, in: J. Hersch, *La nascita di Eva, saggi e racconti*, pp. 25-36.

¹³² Roberta Guccinelli, *Proteo o dell'esercizio di vedere. La gratuità del fare in Jeanne Hersch e Simone Weil*, (09/2012), <http://www.etica-letteratura.it/el-interventi.asp?Item=8>, p. 6. (Ultima consultazione, 10/02/2021).

¹³³ J. Hersch, *Battaglia di draghi*, p. 25.

¹³⁴ Ivi, p. 29. Si può ipotizzare che in questa storia, il drago sia un serpente non solo perché è tradizionalmente rappresentato come un grosso rettile, ma soprattutto per via del fatto che esso rappresenta la tentazione al peccato, e il peccato, in questo contesto, come mostreremo, sembra essere inteso da Hersch come la fuga dalla realtà, lo *strisciare* via dal reale verso il mondo del sogno, dove la bellezza della condizione umana si smarrisce perdendo forma e dissolvendosi nel vuoto dell'amorfo.

¹³⁵ Ivi, p. 33.

¹³⁶ Cfr. Ivi, p. 26.

Secondo Roberta Guccinelli questa fiaba «Illustra la fuga dal tempo, dalla forma che separa, e le fatali conseguenze del sogno: una separazione ancora più profonda, quella dell'uomo dal proprio cuore»¹³⁷. Inseguendo l'assoluto (il drago), cercando di trovare la bellezza (la principessa) nel modo sbagliato, ossia, attraverso la violenza, attraverso la violazione del limite, il cavaliere si addentra nel mondo del sogno¹³⁸, che è il mondo dell'amorfo: «spingersi fino alla grotta significava, per il Cavaliere, scendere nel regno delle tenebre, attraversare la materia, vincendo il disgusto per quella massa informe e brulicante che doveva sedurlo col suo bacio mortale»¹³⁹. Nella dimensione del sogno gli oggetti perdono di *forma*, tutto si sfuma, l'amore viene divorato dall'odio e il cavaliere, smarrita la realtà, non può che avvolgersi su se stesso «intorno a nulla. Intorno a un nulla terribile»¹⁴⁰. Così, l'avvertimento che sembra volerci dare questa fiaba è che «Ogni tentativo di raggiungere l'assoluto o la bellezza in maniera diretta con la violenza cieca di un bestione, è destinato a fallire»¹⁴¹ e che «Divorare il drago, diventarlo – misurarsi direttamente con l'assoluto – è divorare la Principessa, ovvero la bellezza del mondo che impone una distanza»¹⁴², vorremmo dire una separazione, una forma. Nel pensiero di Jeanne Hersch il sogno si scontra con la realtà, perché a differenza di essa, il sogno è senza riferimenti, è come un gioco senza regole e, dunque, senza senso, un “gioco ingiocabile”. Il sogno si avvolge, come il cavaliere stesso, su di un nulla, risolvendosi in un “non essere” che si traduce in una falsa libertà, in una leggerezza incantatoria, perché, per Hersch, la libertà dei sogni è, appunto, «la libertà stessa del vuoto, dell'inesistenza»¹⁴³, infatti, appena ci concediamo ad essi «abbiamo rifiutato la forma [...] siamo usciti dalla condizione umana [...] per abbandonarsi alla passione (nel doppio senso ardente e passivo di questa parola) di

¹³⁷ Roberta Guccinelli, *Proteo o dell'esercizio di vedere. La gratuità del fare in Jeanne Hersch e Simone Weil*, <http://www.etica-letteratura.it/el-interventi.asp?Item=8>, p. 6. (Ultima consultazione, 10/02/2021).

¹³⁸ Riguardo a questo mondo del sogno, Hersch scrive «non parlo [...] dei sogni del sonno, ma delle caratteristiche modali dell'esistenza che chiamo qui *sogno*, vale a dire di tutto ciò che non si incarna in alcun modo nella materia del dato sociale». J. Hersch, *Essere e forma*, p. 24.

¹³⁹ Roberta Guccinelli, *Proteo o dell'esercizio di vedere. La gratuità del fare in Jeanne Hersch e Simone Weil*, <http://www.etica-letteratura.it/el-interventi.asp?Item=8>, p. 6. (Ultima consultazione, 10/02/2021).

¹⁴⁰ J. Hersch, *Battaglia di draghi*, p. 30.

¹⁴¹ Roberta Guccinelli, *Proteo o dell'esercizio di vedere. La gratuità del fare in Jeanne Hersch e Simone Weil*, <http://www.etica-letteratura.it/el-interventi.asp?Item=8>, p. 6. (Ultima consultazione, 10/02/2021).

¹⁴² Ivi, p. 8.

¹⁴³ J. Hersch, *Essere e forma*, p. 102.

creare senza materia, di creare nulla, nell'assoluto facile del nulla»¹⁴⁴. Da qui si comprende, allora, l'attenzione fondamentale di questa pensatrice alla realtà e alla forma che, come si vedrà, per larghi tratti della sua opera, diventano sinonimi. Infatti, se l'essere in sé è inevitabilmente un essere nascosto, l'essere accessibile all'uomo (la realtà) è sempre e solo un "essere in forma", qualcosa di unitario, ma di separato, che rivela nel suo carattere la condizione stessa dell'uomo, perché, secondo Hersch, «La nostra vita non è una zona ristretta, fuori dalla quale esista un al di là; ma *la nostra vita limitata è la forma stessa della nostra realtà*»¹⁴⁵, ovvero, in altri termini, per l'essere umano «Tutto ciò che è reale è separato»¹⁴⁶ e tutto ciò che è separato ha un limite e, dunque, una forma.

Tuttavia, non si tratta qui di riconoscere soltanto passivamente la forma di un oggetto dato; questa "filosofia dei contorni"¹⁴⁷, che l'autrice ginevrina porta a compimento nel suo *Essere e forma*, ha al suo fondo un cuore pratico: nel modo d'essere dell'uomo c'è un fare, un produrre del soggetto, un *poiein*, un "lavoro" attraverso cui è egli stesso a darsi forma e a dar forma alla propria realtà. Come scrive a riguardo Roberta De Monticelli: «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»¹⁴⁸. Da qui la "gioia creativa" che caratterizza questa ontologia delle opere umane, «la gioia di colui che vedendo, udendo, ricevendo un'impressione, si accorge che può fare qualcosa di questa impressione – che ne farà qualcosa»¹⁴⁹; e, sempre da qui, l'inestricabile legame, in questa filosofia, fra l'estetica e l'ontologia, perché secondo Hersch «L'arte ritaglia nella stoffa del dolore la gioia del potere creatore [...] l'artista [...] scopre la gioia aldilà della vita

¹⁴⁴ Ivi, p. 105.

¹⁴⁵ J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, p. 115.

¹⁴⁶ J. Hersch, *Dall'esilio all'addio*, in: J. Hersch, *La nascita di Eva, saggi e racconti*, p. 59.

¹⁴⁷ Questa definizione è ripresa da Roberta De Monticelli che, dopo aver definito il volto negativo dell'ontologia herschiana come una "teologia dell'assenza", scrive che «L'ontologia positiva di Jeanne Hersch è una filosofia dei contorni». R. De Monticelli, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, p. 171.

¹⁴⁸ Ivi, p. 167.

¹⁴⁹ Jeanne Hersch, *Essere e forma*, p. 153.

personale, per amore dell'essere, nel potere di "fare" l'opera, di arricchire l'essere»¹⁵⁰, perché «L'artista vuol far esistere, non fare il bello. Ma far esistere è fare il bello»¹⁵¹.

Questo l'originale sviluppo dell'eredità metafisica di Karl Jaspers¹⁵², il risvolto pratico di quel "non sapere", di quella teologia dell'assenza che abbiamo indagato nel primo capitolo, di quel vuoto che non spegne la ricerca della verità ma che, nella filosofia di Jeanne Hersch, «suscita l'opera e l'operare»¹⁵³, traducendosi in un incessante movimento di forme, nel quale entra in gioco la stessa libertà dell'essere umano, perché «quella possibilità di "imporre una forma a una materia data", di attivare un processo di creazione [...] si traduce essenzialmente in una vocazione alla libertà»¹⁵⁴, che è vocazione «a essere persone fino in fondo»¹⁵⁵, a farsi persone, a essere soggetti, insomma a essere piuttosto che a non essere¹⁵⁶.

2.1 L'incarnazione: presa, materia e forma

Abbiamo illustrato come il programma di fondo di *Essere e forma* fosse quello di emendare l'essere in sé, dissuadendo l'uomo dalla presunzione di poter afferrare l'assoluto come un oggetto. Hersch vuole che l'uomo pensi e agisca da uomo, perché l'unica *chance* che gli è data per chiarificare la propria esistenza è quella di ammettere l'assoluta trascendenza dell'essere in sé nei confronti del pensiero, prendendo coscienza del fatto che ogni tentativo di fare teoria dell'assoluto finisce inevitabilmente per peccare di antropomorfismo¹⁵⁷. Dunque, se fin qui si è cercato, per quanto possibile, di gettare lo sguardo oltre al limite del nostro pensiero per comprendere il significato del

¹⁵⁰ Ivi, p. 154.

¹⁵¹ Ivi, p. 157.

¹⁵² R. De Monticelli, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, p. 167.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Stefania Tarantino, *La libertà in formazione*, Studio su Jeanne Hersch e María Zambrano. Prefazione di Salvatore Veca, Mimesis Edizioni, Milano 2008, p. 42.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Vale la pena di notare che, se in questa filosofia «essere è farsi» e farsi è «darsi forma dando forma alle cose», la vera posta in gioco sembra nell'invisibile, eppure fondamentale, esercizio di libertà del fare qualcosa di se stessi. Cfr. R. De Monticelli, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, pp. 168-169.

¹⁵⁷ Cfr. J. Hersch, *Essere e forma*, pp. 3-4.

limite stesso e l'incommensurabilità di ciò che resta aldilà di esso, si tratterà adesso di riaffacciarsi sullo spazio umano e sulla ricchezza delle sue forme.

Muoversi, fra le forme, in questo spazio umano, vuol dire, principalmente, restare entro i limiti del nostro pensiero e questo significa, innanzitutto, comprendere la polarità e la complementarità fra soggetto e oggetto attraverso cui esso si struttura. A tale scopo Jeanne Hersch si avvale di tre concetti fondamentali, strettamente interconnessi: la *presa*¹⁵⁸, la *materia*¹⁵⁹ e la *forma*¹⁶⁰. Per spiegare il funzionamento, il gioco, il movimento di questi tre concetti proveremo a sfruttare un'immagine esemplificativa. Figuriamoci il braccio di un uomo bendato che si infila in un grosso sacco, anzi in un sacco senza fondo, cercando di afferrare qualche cosa all'interno di esso. L'uomo non vede cosa vi è dentro al sacco e non può saperne nulla, almeno fin quando la sua mano non si chiude su una porzione di ciò che vi è contenuto. Solo allora l'uomo riconosce, o meglio, conferisce un senso, una forma a quel qualcosa¹⁶¹. Ora, consideriamo la mano che rovista nel sacco come la *presa* dell'uomo, il contenuto indefinito del sacco come la *materia* e ciò che l'uomo afferra di tale materia come una *forma*. L'uomo non può conoscere l'oggetto senza averlo prima afferrato, ma afferrare l'oggetto, afferrare una "porzione di materia", è già conferirle una forma; dunque, per l'essere umano, non è possibile conoscere la materia che attraverso una "messa in forma", un'attività creatrice, che egli stesso, in quanto soggetto, attua grazie alla sua presa. Secondo Hersch, infatti, «nulla è reale nella coscienza umana senza aver preso forma»¹⁶² e se la messa in forma si attua soltanto nella polarità fra presa e materia, ovvero fra soggetto e oggetto, l'uomo non potrà mai attuare una presa pura (senza materia), né, tantomeno, sarà mai in grado di far esperienza di una materia in sé (senza presa). Infatti, la messa in forma, implicando una presa soggettiva, è,

¹⁵⁸ Jeanne Hersch definisce la *presa* come «l'atto con il quale lo spirito si appropria della materia, conferendo a essa una forma». J. Hersch, *Essere e forma*, p. 4.

¹⁵⁹ Seguendo le parole di Hersch «Definiremo materia il dato grezzo, anonimo, che lo spirito trasforma in realtà di coscienza, in forme». *Ibidem*.

¹⁶⁰ In *Essere e forma* il concetto di "forma", protagonista dell'opera, è declinato da Jeanne Hersch in molti modi. Essenzialmente la forma, oltre a essere il risultato di una presa che afferra una materia, è «un *trascendentale*, la condizione di realtà per l'essere umano o il limite significativo del pensiero umano». Ivi, p. 204.

¹⁶¹ Cfr. Ivi, pp. 6-7.

¹⁶² Ivi, p. 4.

senz'altro, un atto creativo, ma non certo una creazione assoluta; l'uomo non crea mai *ex-nihilo*, ma sempre partendo da una materia. Così, seguendo Hersch: «la realtà nel senso umano [...] È un crinale fra due abissi, posti e sconosciuti, l'io in sé e il non io in sé [...] L'uomo esiste soltanto là dove realizza se stesso inserendo la sua presa, imprimendo il suo marchio efficace, facendo esistere le forme»¹⁶³. Ad ogni modo, se l'immagine del sacco ci aiuta a comprendere la struttura fondamentale di questa “teoria della forma”¹⁶⁴, vi sono ancora alcune considerazioni da fare. *In primis*, questa polarità fra presa e materia che si costituisce, già dalle prime pagine di *Essere e forma*, come la struttura stessa della coscienza umana, sembra svilupparsi in modo analogo alla polarità fra soggetto e oggetto tracciata da Jaspers in *Vernunft und Existenz*. Infatti, come per Jaspers: «L'esistenza diviene *luminosa* solo mediante la ragione; la ragione ha *consistenza* solo mediante l'esistenza»¹⁶⁵, per Hersch: la materia assume forma solo mediante la presa e la presa si “incarna”¹⁶⁶ solo attraverso la materia. Pertanto, in entrambi i casi, la soggettività (l'io), ha bisogno di trovare il supporto di un oggetto, (un non io) che gli dia appunto “consistenza”, o, in termini propriamente herschiani, che gli permetta di incarnarsi, perché secondo Hersch «non c'è niente di dato [...] fuori da un'esistenza incarnata, nello spazio e nel tempo»¹⁶⁷.

Ma vi è di più, questa legge della forma, che è legge dell'incarnazione, si applica anche all'essere umano stesso; infatti, seguendo le parole dell'autrice, «L'anima senza corpo non è più l'anima, e il corpo senza anima non è più corpo, poiché è l'incarnazione da compiere che dona a essi realtà»¹⁶⁸. Viene da pensare, qui, a una delle tante immagini donateci da Henri Bergson, filosofo che Hersch conobbe a fondo in gioventù¹⁶⁹. In tale immagine, la mente viene rappresentata da Bergson,

¹⁶³ Ivi, p. 13.

¹⁶⁴ Cfr. Ivi, p. 4.

¹⁶⁵ K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p. 71.

¹⁶⁶ Il termine “incarnazione” fa parte del lessico filosofico fondamentale dell'autrice. Citandolo per la prima volta in *Essere e forma* Hersch scrive che «La parola è assunta qui, senza alcuna sfumatura religiosa, nel senso etimologico di “messa in carne”, “messa in materia”». L'incarnazione è dunque l'atto attraverso il quale una presa si appropria di una materia catturandola in una forma. Cfr. J. Hersch, *Essere e forma*, p. 22, nota 4.

¹⁶⁷ R. De Monticelli, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, p. 168.

¹⁶⁸ J. Hersch, *Essere e forma*, p. 34.

¹⁶⁹ Hersch ebbe l'occasione di conoscere personalmente Henri Bergson in seguito alla sua *mémoire de license* che scrisse nel 1931, *le immagini nell'opera di Bergson*. Jeanne Hersch, *Le immagini nell'opera di Bergson*, in: Henri Bergson, *Lucrezio*, Edizioni Medusa, Milano 2001. Riguardo agli sviluppi del suo rapporto con il pensiero di Bergson,

attraverso un “espediente esplicativo”, come un abito e il cervello come un chiodo a cui l’abito è affisso¹⁷⁰. L’idea è che, appunto, per farsi reale, il pensiero necessita di una materia alla quale aggrapparsi; o in altri termini, per essere, lo spirito necessita di restare “inchiodato” a qualcosa di concreto, a un supporto fisico. In questo senso si comprende, da un lato, quanto la spazialità sia fondamentale al fine di comprendere la forma, infatti, per Hersch: «lo spirituale smette di esistere come tale quando non tende a formare una materia»¹⁷¹ e «lo spirito umano è spirito solo se incarna. Incarna solo nel dato e il dato è spaziale»¹⁷²; dall’altro, si evince l’importanza del significato riflessivo di questo “fare” dell’uomo, che per quanto sia sempre rivolto a una materia esterna, nasce da un’esigenza interiore, da una necessità dello spirito di «darsi forma dando forma alle cose»¹⁷³. Così, come scrive De Monticelli, nel pensiero di Hersch, «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 la presa»¹⁷⁴; tanto che l’incarnazione viene a delinearsi come una vera e propria “prova di realtà”¹⁷⁵, perché «L’uomo è una creatura incarnata che non può compiere nulla di reale, né essere nulla di reale, se non incarnando. I suoi sogni reclamano dei gesti, le sue volontà degli atti»¹⁷⁶. Da qui, dunque, il fondo pratico di questa filosofia, nella quale un’intuizione per divenire reale ha necessità di essere messa alla prova, in cui «il soggetto non è soggetto che in quanto un’attività parte da lui e va verso il suo oggetto [...] verso tutto ciò che si offre a lui, tutto ciò che può subire la sua azione»¹⁷⁷ e sempre da qui, l’assunto fondamentale dell’antropologia di Hersch, ossia, la vocazione dell’essere umano a divenire

l’autrice scrive: «In seguito mi allontanai dalla filosofia bergsoniana, ma non totalmente. Il problema che rimane centrale in essa è il problema del tempo, che ha continuato a essere essenziale anche per me. La mia concezione del tempo si è però trasformata completamente, non condivido più l’idea bergsoniana [...] In seguito mi sono avvicinata a Kierkegaard». J. Hersch, *Rischiare l’oscuro*, p. 64.

¹⁷⁰ J. Hersch, *Le immagini nell’opera di Bergson*, in: Henri Bergson, *Lucrezio*, p. 114.

¹⁷¹ J. Hersch, *Essere e forma*, p. 132.

¹⁷² Ivi, p. 133.

¹⁷³ R. De Monticelli, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, p. 169.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Cfr. J. Hersch, *Essere e forma*, pp. 113-114.

¹⁷⁶ Ivi, p. 34.

¹⁷⁷ J. Hersch, *L’illusione della filosofia*, p. 39.

l'incarnatore¹⁷⁸: colui che mette in forma, colui che “crea” pescando nel sacco senza fondo della materia, colui che, facendo qualcosa di quella materia, fa soprattutto qualcosa di se stesso.

2.2 Il dinamismo della forma: fra Kant e Aristotele

Si è mostrato come, secondo Jeanne Hersch, la realtà umana si struttura nella polarità fondamentale fra presa e materia, che è polarità fra io e non io, fra soggetto e oggetto. Si è visto, inoltre, come la presa necessiti di una materia da afferrare per farsi reale, per farsi forma, per incarnarsi. Ora, definita la struttura di tale processo di costruzione da parte dell'uomo, resta da chiarire il complesso rapporto fra la materia e la forma, o meglio il passaggio dall'una all'altra attraverso la presa, ovvero la dinamica della nostra stessa realtà che, sotto l'influsso creatore e distruttore del tempo, vede fiorire e appassire le nostre opere, in un gioco di forme sempre precarie, in perenne movimento¹⁷⁹.

Come si è visto, per l'essere umano è impossibile concepire alcunché al di fuori della forma; la materia pura è, per l'uomo, qualcosa di impensabile, «È extraumana, non ha alcuna realtà per l'uomo se non quella di una nozione limite, astratta, indispensabile ma senza contenuto – una X»¹⁸⁰. A riguardo, Hersch riprende il motto kantiano secondo cui «Non c'è niente di dato, a parlar propriamente»¹⁸¹ e si potrebbe aggiungere che nulla è dato, perché nel pensiero umano, tutto ciò che è reale è “preso” e, dunque, messo in forma¹⁸². La forma si configura allora in modo simile a un a priori, o meglio «derivando da una presa umana indispensabile, non appartiene [...] all'ontologia; è un trascendentale»¹⁸³, ma lo è, appunto, in virtù della presa; per questo l'autrice scrive che quando «Kant parla di forma *a priori*. Tutto ciò che designa con questo rappresenterebbe nella nostra terminologia delle maniere di presa»¹⁸⁴. Mentre, se per Hersch i fenomeni sono da considerarsi

¹⁷⁸ Cfr. J. Hersch, *Essere e forma*, p. 114.

¹⁷⁹ Cfr. Ivi, p. 45.

¹⁸⁰ Ivi, p. 6.

¹⁸¹ Ivi, p. 38.

¹⁸² Cfr. J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 75.

¹⁸³ J. Hersch, *Essere e forma*, p. 7.

¹⁸⁴ Ivi, p. 5.

come “modi di forme”¹⁸⁵ e, come vedremo, assumono un significato rilevante all’interno della sua ontologia, nel pensiero di Kant, essi sembrano rivestire un ruolo meno centrale, in quanto, seguendo l’autrice, «secondo lui i fenomeni, per quanto empiricamente reali, *non sono che* fenomeni – apparenze. Per noi, invece, chi dice forma non dice poco: dice tutta la realtà umana»¹⁸⁶. Così, un primo punto di distanza fra la concezione herschiana della forma e quella di Kant sembra rintracciabile nell’intento di fondo del filosofo di *Königsberg* che «richiama il lettore, *al di là delle apparenze, all’esistenza morale*»¹⁸⁷, cioè, al di là del fenomeno, al dovere; mentre, come scrive Roberta De Monticelli: «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” al reale; tutto il *lavoro* umano, vorremmo dire, ne risulta in qualche modo santificato»¹⁸⁸.

Il secondo punto di distanza fra la forma di Hersch e quella di Kant è, invece, lo stesso che l’avvicina a quella di Aristotele, ovvero il dinamismo. Il formalismo kantiano è apparentemente strutturato su delle configurazioni fisse: le categorie dell’intelletto, mentre la forma di Hersch, in modo analogo a quella aristotelica, è in movimento. Infatti, come scrive l’autrice «Nel nostro studio, come in Aristotele la forma non ha mai un significato fisso e immobile, è sempre relativa a dei modi gerarchici che impongono delle condizioni di esistenza specifiche»¹⁸⁹, tanto che, a secondo del piano di realtà che si considera «ciò che è forma rispetto a una materia, può essere una materia rispetto a un'altra forma»¹⁹⁰, anche se «dobbiamo distinguere due termini, *presa e forma*, dove Aristotele ne impiega uno solo, la forma»¹⁹¹. Così, se da un lato, Hersch non si limita a

¹⁸⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ R. De Monticelli, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, p. 168.

¹⁸⁹ J. Hersch, *Essere e forma*, p. 6.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 65.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 6.

riconoscere la dinamica potenza-atto come legge della realtà, ma esalta la polivocità dell'essere, riconoscendo a ogni suo modo, una propria dinamica e un particolare impatto sul reale; dall'altro finisce per arricchire la polarità aristotelica materia/forma, o potenza/atto, con la nozione di presa, riconoscendo, così, il contributo propriamente umano nella dinamica del reale e, dunque, facendo spazio alla soggettività. In questa luce, se in Hersch, come in Kant, «il dualismo non rappresenta una realtà constatata, ma una necessità della mente»¹⁹², allora «La realtà è [...] una nozione specificamente umana»¹⁹³ e, riguardo a materia e presa, si può dire, invece, che «È reale il rapporto non i termini»¹⁹⁴, in quanto il rapporto è proprio la forma, ma esso, come la realtà, è in perenne movimento, è indefinibile in modo univoco, e per via di ciò apre uno spazio alla libertà. Pertanto, se la necessità umana di “far essere” finisce per coincidere, paradossalmente, con la libertà di stabilire il limite fra ciò che rimane materia e ciò che diventa forma, tra rifiutato e creato¹⁹⁵; Hersch può scrivere, a buon diritto, che se «L'opposizione fra io e non io, tra la presa e la materia sembra semplice, evidente, banale [...] questa evidenza trascurabile si disgregherà non appena tenteremo di dire *dove* si situa il limite, dove cessa per questo o quel modo concreto, la materia e dove comincia la presa»¹⁹⁶. Sulla mobilità di tale limite si gioca, dunque, la libertà dell'uomo, perché dare forma è tanto creare quanto escludere e afferrare qualcosa è anche separarlo, ma ogni uomo separa a suo modo e, soprattutto, secondo il modo in cui si pone rispetto al fenomeno che ha di fronte: «Questa o quella linea di demarcazione esprime questo o quell'atteggiamento del pensiero che si giudica, questo o quell'atto della mente, qualitativamente diverso, che afferra la materia con una presa più o meno energica, più o meno volontaria, più o meno contemplativa. D'altra parte, il posto variabile della linea di demarcazione, determina una strutturazione diversa dell'essere»¹⁹⁷, tanto che «dal posto assegnato alla linea di demarcazione fra la materia e la presa dipenderà qui l'idea che ci

¹⁹² Ivi, p. 38.

¹⁹³ Ivi, p. 12.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ Cfr. Ivi, p. 38

¹⁹⁶ Ivi, p. 34.

¹⁹⁷ Ivi, p. 41.

faremo della libertà umana. E non solo l'idea, ma la libertà stessa¹⁹⁸, perché «appena il limite è concepito come fisso, la libertà umana non ha più senso [...] è la libertà che pone il limite, è lei che lo crea. Il limite non è dell'ordine del fatto, ma dell'ordine dell'esistenza. Non è come un oggetto, si crea nell'esistenza di un soggetto, è solo il contorno di una presa, la traccia astratta di un'appropriazione esistenziale»¹⁹⁹.

1.3 L'arte, fra le modalità della forma

Se in questa filosofia della forma «conoscere è fare, agire è fare – e perfino contemplare, è fare»²⁰⁰, non tutti questi “modi di fare” sono fra loro coincidenti. Infatti, quando Hersch scrive che attraverso la messa in forma l'essere umano costruisce, più che degli oggetti, degli aspetti, sembra si riferisca al fatto che le forme possono assumere significati e valori diversi a seconda del “piano modale” sul quale vengono considerate²⁰¹. In una bellissima pagina de *L'illusione della filosofia*, l'autrice propone, a riguardo, un esempio molto calzante: «Guardo una cascata. Ci sono parecchi modi di vederla. Può apparirmi [...] paragonabile a una forza umana. Può apparirmi come uno spettacolo estetico che si contempla senza interrogarlo, un insieme di colori, di movimenti, di fracasso, di freschezza che incanta i sensi. Può apparirmi come il simbolo di un mio pensiero, di un mio desiderio, di un mio sogno. Può infine, perdendo ogni autonomia, diventare un riflesso della mia anima e una parte di me stesso»²⁰². Pertanto, se su un certo piano, quello neutro o sociale²⁰³, la cascata è sempre la stessa, essa assume forme diverse a seconda dei punti di vista, o meglio dei piani modalì, sui quali viene considerata. Così, per uno sguardo contemplativo la cascata può

¹⁹⁸ Ivi, p. 43.

¹⁹⁹ Ivi, p. 56.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ Questi “piani modalì”, o “modi”, sono «Piani di esistenza organizzati secondo un ordine gerarchico su cui le forme si attualizzando. Sono gli “aspetti” che fanno di un oggetto una realtà relativa a degli interessi umani. Per esempio un pezzo di cera è un modello per un pittore o un valore economico per un commerciante». Ivi, p. 206.

²⁰² J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, p. 35

²⁰³ Come scrive l'autrice «Va da sé che il termine “sociale” è improprio e può essere accettato solo per convenzione. Non può esserci un termine adeguato per indicare il modo fittizio della perfetta indifferenza. “Sociale” ha qui un senso negativo e si limita ad abolire i diversi modi attualizzati dal soggetto individuale per lasciar sussistere solo la realtà anonima del soggetto». J. Hersch, *Essere e forma*, p. 20. Nota 3.

divenire un elemento con il quale identificarsi, in quanto nella contemplazione l'uomo esce da sé ed entra nel dato, diviene il dato, trasforma il dato percettivo nell'io²⁰⁴. Mentre, se lo sguardo di chi vuole conoscere, interpretando, analizza e scompone il dato - ad esempio, riducendo la cascata ad una massa d'acqua che scorre a una certa velocità - quello di chi vuole agire, nel senso vero e proprio del termine, si traduce in un decreto capace di modificare il dato sul piano sociale²⁰⁵; ad esempio, l'io che agisce può decidere di costruire una diga al fine di fermare il flusso della cascata. Pertanto, se, in questo senso, «Lo scienziato, il contemplativo, partono da un dato al quale conferiscono *un'altra* modalità. L'uomo d'azione, invece, conferisce una realtà a delle volontà»²⁰⁶, e modificando il dato sociale, influenzando sulla realtà sociale, che la è realtà comune a quella degli altri uomini, il suo agire ha un impatto ontologico particolarmente efficace, concreto, tangibile.

Ora, se questi modi descritti non hanno tutti il medesimo valore - essi sono, infatti, per l'autrice, piani di esistenza organizzati secondo un ordine gerarchico²⁰⁷ - e se la missione dell'uomo è quello di incarnare, di creare, di far esistere dando forma: il modo che più di tutti realizza la vocazione umana è quello dell'arte. Il motivo per cui l'arte assume un ruolo di tale rilievo è che, secondo Hersch, nella creazione artistica, come nell'azione propriamente detta, l'uomo «fa di un oggetto dato un oggetto dato diverso»²⁰⁸, ma ben oltre che per l'azione propriamente detta, «per l'arte, e per l'arte sola, l'uomo mette assolutamente nel dato sociale qualcosa che non c'era assolutamente»²⁰⁹. Dunque, il lavoro dell'artista conferisce una realtà modalmente diversa all'oggetto sul quale agisce, tanto che l'opera «trae realtà da se stessa»²¹⁰ e pur rimanendo reale sul piano sociale non può che trascenderlo, verso un piano d'esistenza proprio, quello estetico. Così, se «in tutti gli altri modi umani la forma serve a qualcos'altro, è là *per* un'altra cosa»²¹¹, «in arte la forma non si giustifica né in base a norme di bene morale, né di conoscenza vera, né di servizi umani, ma solo in base a norme

²⁰⁴ Cfr. Ivi, p. 19.

²⁰⁵ Ivi, p. 21.

²⁰⁶ Ivi, p. 22.

²⁰⁷ Cfr. Ivi, p. 5.

²⁰⁸ Ivi, p. 26.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ Ivi, p. 28.

²¹¹ Ivi, p. 8.

ontologiche»²¹², perché nell'arte la forma «rappresenta un fine, un termine – e questo termine è l'esistenza stessa dell'opera in quanto opera d'arte»²¹³. Pertanto, sul piano estetico il limite fra materia e presa non riguarda né, come per la conoscenza, un rapporto di interpretazione, né, come per l'azione propriamente detta, una decisione, ma si profila, invece, come un rapporto ontologico che determina l'esistenza dell'opera stessa²¹⁴. Secondo Hersch, infatti, non ci sono creazioni artistiche propriamente brutte, perché «il fallimento in arte non è né cattiveria, né bruttezza [...] né ignoranza o conoscenza superficiale, ma inesistenza»²¹⁵. A questo riguardo l'autrice propone il paragone fra un *trompe-l'œil*²¹⁶ - indicando con tale espressione una tanto fedele, quanto insignificante raffigurazione di un oggetto sociale, come ad esempio un cesto di frutta - e un capolavoro come la *cesta di prugne* di Chardin. Seguendo Hersch: «Il pittore del trompe-l'œil ha dipinto solo l'oggetto, un frammento dell'universo [...] Chardin ha restituito sulla tela un intero ambiente, un perfetto contesto luminoso»²¹⁷, così, «Mentre l'oggetto del trompe-l'œil, arbitrariamente isolato, rimane una parte che vorremmo ricollocare nel tutto [...] la tela di Chardin è un invito ad afferrare, ad approfondire il tutto *nella* tela stessa [...] I colori, le consistenze, i riflessi che suscitano corrispondenze tra le prugne, la tovaglia e il bicchier d'acqua, afferrano la *totalità* della luce nella rete dei loro rapporti e nessuno pensa agli oggetti lì intorno, allo spazio esterno alla tela che il pittore non ha rappresentato. Lo spazio della tela è la totalità dello spazio»²¹⁸, perché la tela di Chardin «in quanto opera d'arte, non è uno spazio nello stesso senso in cui lo è la parete a cui è appesa»²¹⁹, essa «occupa infatti un altro spazio, sottratto a quello circostante [...] riconduce lo spazio all'interiorità, si richiude in qualche modo sull'essere, cattura l'essere»²²⁰.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ Ivi, p. 51.

²¹⁴ Cfr. *Ibidem*.

²¹⁵ Ivi, p. 8.

²¹⁶ Seguendo le parole dell'autrice, il *trompe-l'œil* «non designa qui la tecnica pittorica che dà l'impressione del rilievo, ma una pittura tanto verista da essere scambiata con il modello stesso». Ivi, p. 139.

²¹⁷ Ivi, p. 146.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ Jeanne Hersch, *La musica trascende il tempo?*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 98.

²²⁰ J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 98.

Da questo bel confronto proposto dall'autrice, emergono alcune implicazioni rilevanti. In primo luogo, riguardo al dipinto di Chardin, risalta il ruolo essenziale della coerenza dell'opera; una coerenza che, per Hersch, non proviene da esigenze esterne ad essa, ma si sviluppa dall'interno dell'opera stessa, è richiesta dall'armonia interna all'opera, dalla sua tensione verso l'unità. Nella tela di Chardin, infatti, tutti gli elementi catturano l'unità nella rete dei loro rapporti, ma quel che più conta è che questa rete di rapporti, questa coerenza interna all'opera, diventa la legge stessa della sua creazione. Infatti, seguendo Hersch, se «la cesta di prugne obbedisce a una legge specifica, una legge che crea mentre obbedisce a essa»²²¹, essa, esigendo «Una legalità autonoma [...] esige un'esistenza soggettiva»²²², perché «Senza soggetto, che senso avrebbe l'autonomia? Chi o che cosa sceglierebbe liberamente la sua legge? Scopriamo così [...] un'intenzionalità (*intentionalité*) dell'opera verso se stessa, che deriva dalla trasformazione dell'oggetto in soggetto»²²³. In questa luce, nella creazione artistica, sembrano entrare in gioco due forme di soggettività, quella dell'artista e quella dell'opera, e in un certo senso, l'artista e l'opera sembrano diventare un tutto, perché se in un primo momento sembra essere l'artista a dettare le regole del gioco – infatti, in un altro esempio, Hersch scriverà che «le regole alle quali apparentemente Bach si sottomette sono le stesse che crea con *la sua libertà*»²²⁴ - successivamente la legge dell'opera, “attivata” dall'artista, impone, su di lui, una necessità. Emerge, allora, il fondo kantiano di questo pensiero, ovvero l'idea che un soggetto raggiunga il valore (o in generale il risultato voluto) solo sottomettendosi liberamente alla necessità della legge; anche se in questo caso, per Hersch, la legge non è l'imperativo categorico, bensì è quella dell'ascesi richiesta dall'opera all'artista, e il valore in ballo non è la giustizia, ma l'esistenza stessa dell'opera, la sua compiuta incarnazione. Dove, per “ascesi”, si intende qui la «Legge della forma per la quale l'oggettività dell'opera d'arte si impone

²²¹ Ivi, p. 147.

²²² J. Hersch, *Essere e forma*, pp. 138-139.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ J. Hersch, *La contraddizione nella musica*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 82.

sugli interessi dell'artista, in quanto soggetto psicologico, e la materia dell'artista si spoglia di ogni dettaglio superfluo per manifestare l'essere essenziale»²²⁵.

Infine, un ultimo aspetto degno di nota è che questo studio della forma, che è studio della realtà e dunque ontologia, riprende, ancora una volta, qualcosa da Jaspers e in particolare dalla sua concezione dell'essere. Infatti, nel carattere, a un tempo, totale e separato della forma che si chiude su uno spazio proprio, che “abbraccia” uno spazio incontaminato e lo racchiude in un'unità compiuta di senso, si può rilevare una somiglianza fra essa e l'essere abbracciante di Jaspers, sul quale, non a caso, ci siamo soffermati nel precedente capitolo. Certo, anche qui, come si è già mostrato, l'essere onniabbracciante in quanto tale, ovvero, l'essere in sé, non è mai conoscibile, è sempre al di là del pensiero umano, ma, come per Jaspers, è possibile cogliere qualcosa di esso nell'“essere onniabbracciante che noi siamo” e, in particolare, nella sua declinazione in quanto “esistenza”²²⁶, o meglio, nell'irriducibile libertà che ne è la caratteristica. Così, se questa esistenza libera, soggettiva, irriducibile corrisponde al nostro essere che, come si è detto, per Hersch, si traduce, soprattutto, in una vocazione al fare, essa si rispecchia, più che su tutti gli altri piani, su quello dell'arte; perché l'arte è il “modo di fare” che, più di tutti, mette in gioco la vocazione dell'uomo, la sua gioia creativa, il suo amore per l'essere e per la bellezza di “far essere” qualcosa di unico e di assoluto; perché, l'opera d'arte, acquisendo un'esistenza soggettiva, si fa specchio dell'esistenza umana e ne eredita il carattere irriducibile, assumendo, inoltre, in virtù della sua perfezione ontologica, un aspetto vettoriale, che ne fa una freccia tesa verso la trascendenza²²⁷. Pertanto, se, nel pensiero di Hersch, il gioco dell'arte rivela quello dell'essere, si può concludere

²²⁵ Definiamo “ascesi” la «Legge della forma per la quale l'oggettività dell'opera d'arte si impone sugli interessi dell'artista, in quanto soggetto psicologico, e la materia dell'artista si spoglia di ogni dettaglio superfluo per manifestare l'essere essenziale». J. Hersch, *Essere e forma*, p. 204.

²²⁶ In *Ragione ed esistenza* Jaspers descrive l'esistenza come la sorgente originaria che è condizione dell'essere se stessi, così se «Da principio l'esistenza non è che una nuova *riduzione* [...] è in realtà l'unico modo in cui la profondità dell'essere si rivela come *storicità*». K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p. 63. Per questo, come afferma Ada Lamacchia, «L'esistenza è lo svelarsi della trascendenza in me, perciò delle mie possibilità, della libertà e della storicità». A. Lamacchia, *Nota* in K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p.169.

²²⁷ Cfr. J. Hersch, *Essere e forma*, p. 203.

che «l'estetica, allora, è il paradigma dell'ontologia delle opere umane»²²⁸ e che «L'opera d'arte è [...] paradigma d'assoluto nel finito»²²⁹.

2.4 Una piccola durata, una miniatura d'eternità

La ricerca dell'assoluto nel finito, del trascendente nell'immanente, dello spirituale nell'incarnato, questa è la direzione del pensiero di Hersch, che si avvale dell'opera d'arte come di un modello per questa sua ontologia dei paradossi. Ma, se i modi della forma sono vari e diversi per qualità, anche le forme artistiche non hanno tutte lo stesso spessore, o meglio, fra tutte ve n'è una che, in un certo qual modo, è più "sottile" delle altre, perché lo spazio che cattura per darsi corpo, non è lo spazio, nel senso fisico del termine, ma è il tempo²³⁰. Quest'arte, unica nel suo genere, è chiaramente la musica. Cercheremo, dunque, a conclusione di questo secondo capitolo, di comprendere il valore peculiare della musica, che si rivela nel suo intreccio con il tempo vissuto.

Quello del tempo – e per analogia della musica - è senz'altro uno dei misteri che toccano più da vicino il pensiero dell'autrice²³¹. Infatti, in questa filosofia della condizione umana, il tempo assume un ruolo speciale: esso non è solo un contenitore entro cui si svolgono le nostre vite, bensì «Per Jeanne Hersch il tempo [...] è una vera e propria dimensione esistenziale in cui la costituzione stessa dell'umano assume tutto il suo senso»²³², in quanto «L'opposizione di ciò che è permanente con ciò che è soggetto al cambiamento, caratterizza dall'interno la nostra umanità»²³³. Ora, questa opposizione paradossale si rivela tutta nella concezione del nostro presente; un presente che, secondo l'autrice, viviamo «nella forma di una "piccola durata" che, a dire il vero, non passa; che in un certo senso ci accompagna nel corso del tempo, incontro al futuro»²³⁴, che «Passa e tuttavia non

²²⁸ R. De Monticelli, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, p. 170.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ Cfr. J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 98.

²³¹ Cfr. Ivi, p. 64.

²³² S. Tarantino, *La libertà in formazione*, p. 151.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ J. Hersch, *Musica e tempo vissuto*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 65.

passa»²³⁵, in modo analogo alla musica che suona «*contemporaneamente successiva e simultanea*»²³⁶. Così, se le esperienze e gli eventi della vita passano, ma, in un certo qual modo, rimangono presenti, conservano una “densità ontologica”²³⁷, anche nella musica «note e ritmi si susseguono e si dissolvono, ma, al tempo stesso non si dissolvono, ognuno implica i precedenti»²³⁸, perché, secondo Hersch, «il tempo del concerto è *contemporaneamente* una durata di due ore del tempo naturale senza presente e una radicale interruzione dello stesso tempo naturale, in virtù di un presente che dilata la musica»²³⁹, è un «Piccolo “ora” che non passa, in cui per un istante l’eternità rimane prigioniera, come il cielo in una pozza»²⁴⁰; tanto che, se l’arte, in generale, è paradigma d’assoluto nel finito, allora si può dire che la musica è paradigma dell’eterno nel temporale, o, con le parole dell’autrice: «miniatura umana di eternità»²⁴¹, perché nel tempo della musica si specchia il paradosso della condizione umana: l’intersezione del tempo storico, del prima e del dopo, «con una perpendicolare assoluta in cui nulla passa, in cui tutto permane»²⁴².

In questa prospettiva, se la musica ha davvero a che fare con l’eterno, se, in qualche modo, tocca qualcosa di assoluto, sembra lecito domandarsi se sia corretto asserire che, in un certo senso, essa trascenda il tempo; ma per rispondere a tale questione, bisogna aver chiaro, innanzitutto, cosa Hersch intenda propriamente con il termine “trascendere” che, seguendo le sue parole, «non significa, come s’immagina spesso, “superare” o “lasciare qualcosa indietro”»²⁴³, tutt’altro, perché «“Trascendere” designa certamente l’atto con il quale qualcosa viene superato, ma superato da se stesso»²⁴⁴, un po’ come il presente in cui risuona la musica che, per l’appunto, passa, superandosi, eppure non passa, ritagliando nel tempo un angolo di eternità. Ma vi è molto di più, perché questo

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ J. Hersch, *La contraddizione nella musica*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 76.

²³⁷ Cfr. J. Hersch, *Rischiare l’oscuro*, p. 83.

²³⁸ J. Hersch, *Per Bernard Ducret*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 90.

²³⁹ J. Hersch, *Musica e tempo vissuto*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, pp. 71-72.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 72.

²⁴¹ J. Hersch, *Tra l’effimero e il permanente. Una meditazione sul tempo*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 111.

²⁴² *Ivi*, p. 119.

²⁴³ J. Hersch, *La musica trascende il tempo?*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 94.

²⁴⁴ *Ibidem*.

significato del trascendere se compreso fino in fondo, si rivela come uno strumento essenziale al fine chiarire alcune questioni centrali nel pensiero dell'autrice.

In primis, esso, aiuta a comprendere il senso nel quale l'essere in sé non si possa concepire che attraverso la forma. Questo, per via del fatto che nell'atto di trascendere che mira all'essere, l'uomo non lascia indietro se stesso, non fugge la condizione umana, non fugge la forma che è tutta la sua realtà; in modo analogo a come in Jaspers, il carattere alogico della trascendenza non si può concepire che attraverso la ragione, che è la struttura portante del pensiero umano. In secondo luogo, questo significato del trascendere è fondamentale al fine di comprendere il significato stesso del trascendere della forma che, si mostra nell'opera d'arte e, in particolare, nella musica non come qualcosa di assolutamente altro da essa, non come qualcosa che l'annulla o che la supera una volta per tutte - non è, infatti, da ricercarsi nell'amorfo, nel sogno che seduce attraverso la leggerezza incantatoria del suo vuoto – ma si scorge attraverso qualcosa che può essere concepito, sempre e comunque, soltanto attraverso una forma. Pertanto, la forma trascendente, è sempre una forma, ma non una forma qualsiasi, bensì una forma che si spezza, una forma così piena di essere che il suo contenuto ne tracima dagli argini, ne forza i contorni, traboccando dalla sua unità²⁴⁵. Per questo Hersch scrive che le grandi opere d'arte, come, ad esempio, i capolavori di Shakespeare e, soprattutto di Dostoevskij, sono sempre forme, ma “forme spezzate”²⁴⁶, ovvero, forme che rimandano a qualcosa di ulteriore, che rivelano, più di tutte le altre, il loro significato vettoriale, perché come scrive l'autrice, «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»²⁴⁷.

Si può concludere, allora, che la musica, in modo analogo al resto delle creazioni artistiche, catturando qualcosa di assoluto, finisce per assumere un significato vettoriale, facendosi «un segno

²⁴⁵ Cfr. J. Hersch, *Essere e forma*, p. 180.

²⁴⁶ Hersch scrive a riguardo che «C'è una differenza radicale, enorme, fra la forma mancata e la forma spezzata. L'assenza di forma implica la pura e semplice inesistenza estetica [...] La forma spezzata proclama, con la lacerazione, l'intervento di una trascendenza che nemmeno il genio è riuscito a limitare secondo un criterio umano, e i frammenti esplosi, nella loro consistenza, hanno l'eloquenza delle rovine o dei grandi morti». *Ibidem*.

²⁴⁷ Ivi, p. 203.

dell'essere [...] un *appello all'essere*²⁴⁸; ma, ben oltre le altre forme artistiche, questo assoluto catturato dalla musica è quello che ha più a che fare con la vita dell'uomo, in quanto non è un assoluto in termini spaziali, ma è l'assoluto del tempo. Per questo la musica, più di tutte le altre forme d'arte, sembra riflettere la condizione umana, perché essa «non annulla la contraddizione, la *sostantiva*»²⁴⁹, catturando il paradosso della vita dell'uomo che, come i suoni della musica, scivola nel tempo, si dissolve, eppure, in un certo senso, permane; perché, essendo nel tempo, l'uomo è mortale e tuttavia, fa esperienza, in se stesso, di qualcosa di assoluto e di irriducibile, di qualcosa di atemporale, di una piccola durata che non passa. Così, seguendo Hersch, se, come diceva Rimbaud, l'uomo è un'anima e un corpo – e ha, dunque, un'esistenza, a un tempo, irriducibile e limitata – la musica è proprio quella “e”, quel punto di congiunzione fra le nostre due nature²⁵⁰; e se la nostra vita presente si situa all'incrocio fra il tempo e l'eternità²⁵¹, nel centro del paradosso, in quell'esilio dall'unità che si fa ricerca di una ricongiunzione impossibile con essa²⁵², la musica diventa, allora, il simbolo privilegiato di questa ricerca, perché se essa «trascende davvero il tempo, allora permette di raggiungere, misteriosamente, impercettibilmente, qualcosa che gli uomini hanno sempre sognato e che non possono assolutamente raggiungere: la possibilità di *desiderare e, al tempo stesso* di vivere, la pienezza, come se costituissero un unità»²⁵³.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ Jeanne Hersch, *La musica trascende il tempo?*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 101.

²⁵⁰ Cfr. J. Hersch, *La contraddizione nella musica*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 79.

²⁵¹ «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» Gabrielle Dufour-Kowalska, *Premessa*, in: Jeanne Hersch, *Rischiare l'oscuro. Autoritratto a viva voce. Conversazioni con Gabrielle e Alfred Dufour*, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A, Milano 2006, p. 30.

²⁵² Sul significato dell'esilio nella musica nel pensiero di Jeanne Hersch, Cfr. S. Tarantino, *La libertà in formazione*, pp. 153-158.

²⁵³ Jeanne Hersch, *La musica trascende il tempo?*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 95.

Capitolo III

Un'esigenza assoluta in dialogo

Subire la morte non è per me una sofferenza: lo sarebbe stato invece se avessi tollerato che il corpo di un figlio di mia madre non avesse ottenuto una tomba dopo la sua morte. Di quello, certo, avrei sofferto; di questo non soffro. Ti sembra senza dubbio che io agisca come una pazza. Ma il pazzo potrebbe anche essere quello stesso che mi considera pazza.

(Sofocle, *Antigone*)

Connais-toi toi-même, ça veut dire: «Saisis le point d'origine de ta liberté, le point d'où jaillit ta liberté. Saisis ce point-là, empare-toi de ce point-là, parce que c'est ce point-là qui te fait homme».

(Jeanne Hersch, *La mort de Socrate*)

Essere o non essere? Si domandava Amleto preso dal dubbio²⁵⁴; nello stesso secolo in cui Cartesio, anch'egli dubitando, fissava, tuttavia, qualcosa di certo al fondo del suo interrogarsi: “penso, dunque sono”²⁵⁵. Essere o non essere? Si domandava Jeanne Hersch, qualche secolo più tardi, nella

²⁵⁴ Nell'atto terzo, scena prima, recita così Amleto «Essere o non essere; questo è il problema: se sia più nobile all'animo sopportare gli oltraggi, i sassi e i dardi dell'iniqua fortuna, o prender l'armi contro un mare di triboli e combattendo disperderli». William Shakespeare, *Amleto*, in Id. *Drammi e commedie*, introduzione di Paolo Bertinetti, traduzione di Cesare Vico Lodovici, L'Espresso, Roma 2005, Atto III – Scena I. È interessante ricordare l'interesse mostrato da Jaspers per questa figura e per questo dramma; secondo l'autore, infatti, «Amleto è l'uomo, in tutto il suo abbandono al destino [...] È la condizione stessa dell'uomo quella che viene rappresentata nelle immagini del dramma di Amleto» e ancora «La tragedia di Amleto è il brivido della conoscenza ai confini dell'umano. Nessun avvertimento, nessuna preferenza, in essa, ma la conoscenza dell'essere che si manifesta attraverso il non sapere dell'anelito alla verità, in cui l'esistenza trova la sua sconfitta: “il resto è silenzio”» Karl Jaspers, *Del tragico*, traduzione di Italo Alighiero Chiusano, Studio editoriale, Milano 1987, pp. 52-53.

²⁵⁵ Nella sua *Storia della filosofia come stupore*, Hersch riconosce la grandezza dell'intuizione cartesiana (*cogito ergo sum*) e la sua centralità nello sviluppo di tutto il successivo pensiero filosofico occidentale. Seguendo le sue parole: «“Io dubito, io penso, io sono”. Chi dubita, pensa; e chi pensa, è. Quindi “Io penso, dunque sono”. *Cogito ergo sum*. Questo “dunque” (*ergo*) non è un termine deduttivo. Il pensiero non è dedotto dal dubbio, così come l'essere non è dedotto dal pensiero. Si tratta di un'intuizione, di una comprensione immediata della mente, di un'evidenza puntuale. Nel momento in cui il soggetto coglie se stesso come “dubitante”, coglie se stesso come “pensante” e come “esistente” [...] Nella storia del pensiero filosofico, questo è un momento che non ha eguali. Si può benissimo poi criticare qualsiasi parte della filosofia di Descartes – persino la formula “Io penso, dunque sono” è stata contestata – ma non gli si può togliere il posto che si è conquistato con l'affermazione solitaria del soggetto pensante». Jeanne Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, traduzione di Alberto Bramati, Mondadori, Milano 2002⁴, p. 102.

stesura de *L'illusione della filosofia*²⁵⁶. Essere o non essere? Una questione fondamentale già per la filosofia greca, con la quale l'uomo, prima o dopo, nel corso della vita, finisce per fare i conti. Una domanda che sembra porsi come un'alternativa ma che, almeno in prima battuta, non riguarda una scelta. L'uomo, infatti, non sceglie se essere o non essere, non sceglie di venire al mondo, ma si ritrova, nel mondo, già dentro l'alternativa²⁵⁷; così che questo "essere o non essere", più che come una scelta vera e propria, si delinea come una presa di coscienza dell'uomo nei confronti di se stesso e della propria esistenza possibile. In questo senso, la questione fondamentale scivola da un'apparente astrazione teorica alla concretezza del mondo e della situazione particolare entro cui si pone. Così Amleto non sceglie se essere o non essere in generale, ma se essere o non essere nella sua particolare situazione, in quel secolo fuori di sesto, che il protagonista del dramma shakespeariano sente il dovere, e soprattutto il peso, di rimettere nei cardini²⁵⁸. Ma se la questione si pone nel tempo non riguarda più l'essere, nel senso assoluto del termine, ma sempre un essere qualificato in una certa maniera, con certe caratteristiche, un essere di cui l'uomo fa esperienza nella sua situazione storica²⁵⁹. Essere o non essere, dunque, è una presa di coscienza della propria condizione, è un'alternativa che, muovendo dall'esperienza del mondo, dal giudizio su un essere già qualificato, non può che farsi decisione etica. Per questo Jeanne Hersch scriverà che, nell'ambito della filosofia, «il problema in apparenza teorico maschera un'alternativa metafisica: essere o non essere [...] che chiama, sotto forma di soluzione scientifica, una decisione confrontabile a un atto morale»²⁶⁰. Ma in che senso tale decisione è confrontabile a un atto morale? Seguiamo ancora l'autrice: «“Deciderò, o mi lascerò portare? Andrò sino alla fine, affermerò che sono, o mi cancellerò e sopprimerò la ruga che si è fatta sulla superficie di quel mondo che finora andava da sé?”. Dunque: “Sarò di fronte alle cose o cesserò di essere confondendomi in esse? Sarò o non

²⁵⁶ Cfr. J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, p. 27.

²⁵⁷ Ivi, p. 26.

²⁵⁸ «Tempi schiodati, i nostri. E non è una dannata beffa che proprio io avessi da nascere per rimetterli in sesto?». W. Shakespeare, *Amleto*, in Id. *Drammi e commedie*, Atto I - Scena V.

²⁵⁹ Riguardo all'essere, Hersch scrive «Se non possiamo dire com'è, vorremmo almeno affermare che è. Tuttavia, con questa semplice affermazione lo facciamo scivolare dall'ordine dell'essere a quello di un essere. Perché è soltanto per un essere che la questione dell'essere o del non essere – che allora si riduce a quella di esistere o non esistere – ha un senso». J. Hersch, *Essere e forma*, p. 3.

²⁶⁰ J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, p. 33.

sarò?»²⁶¹. Da queste righe appassionate emerge un punto centrale del pensiero herschiano: le riflessioni richiedono atti, il pensiero richiede una fedeltà da parte del pensante, perché esserci, essere “presenti al proprio tempo”²⁶², al tempo della propria vita, è una responsabilità; perché pensare, e soprattutto fare filosofia, impegna l’uomo²⁶³. Da qui si recupera, da un’altra prospettiva, la centralità della prassi in questo filosofare; d’altronde, come abbiamo mostrato, per Hersch essere è fare, e in questo senso, nel pensiero dell’autrice, si può traslare completamente la domanda teorica “essere o non essere”, nella questione pratica “fare o non fare”, che presuppone, l’alternativa etica per eccellenza: “Bene o male”. Sarò o non sarò? Diviene, dunque: farò o non farò? E ancora, farò o non farò il bene, o ciò che è giusto? farò o non farò qualcosa, ora che ho preso coscienza della mia condizione, ora che mi sono svegliato dal torpore di quell’essere “gratuito” che si dà a chi non pensa abbastanza da imbattersi nella propria libertà?

Ora, se per Hersch, l’essere dell’uomo è un fare, la presa di coscienza richiesta dall’alternativa fondamentale viene a configurarsi, nei suoi termini, come una “presa” vera e propria, ovvero come un movimento del soggetto; infatti, seguendo le parole dell’autrice «Io non sono che in quanto si è divisa l’omogeneità familiare del mondo, in quanto si è creata una polarità, in quanto l’essere soggetto si è staccato e si è opposto all’essere oggetto»²⁶⁴. Così, il ribaltamento della questione fondamentale, dal teoretico al pratico, è il movimento attraverso cui viene alla luce il soggetto filosofico; nonché, attraverso cui si rivela il doppio movimento della filosofia²⁶⁵, il cui carattere specifico è «di essere insieme teoria esplicita e decisione implicita»²⁶⁶. Da qui, dunque, anche il disvelamento dell’illusione fondamentale della filosofia, che sembra rivolgersi in apparenza a una

²⁶¹ Ivi, p. 25.

²⁶² Sul tema della presenza/assenza al proprio tempo: Cfr. Laura Boella, *Rendersi presenti o del combattimento amoroso tra vita e filosofia. Introduzione*, in: Jeanne Hersch, *Rischiare l’oscuro. Autoritratto a viva voce. Conversazioni con Gabrielle e Alfred Dufour*, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A, Milano 2006, pp. 7-25.

²⁶³ Cfr. J. Hersch, *L’illusione della filosofia*, p. 21.

²⁶⁴ Ivi, p. 40. Sembra vi sia qualcosa di profondamente cartesiano in questo passaggio, infatti, se l’essere soggetto si stacca dall’essere oggetto e intuisce, pensando, la propria esistenza, questo movimento descritto da Hersch non sembra essere molto diverso dall’intuizione del *cogito ergo sum*. Cfr. nota 255.

²⁶⁵ Cfr. Roberta Guccinelli, *Doppio movimento: note per Jeanne Hersch*, (28/03/2008), <https://www.elaboraweb.it/partners/trasciatti/trasciatti.it/vecchiosito/index918e.html?q=node/289>, (Ultima consultazione, 10/02/2021).

²⁶⁶ J. Hersch, *L’illusione della filosofia*, p. 41.

questione teorica, tesa alla ricerca di una verità oggettiva, mentre secondo Hersch, è, soprattutto, un movimento di libertà del soggetto filosofico che sfrutta l'oggetto come materia per imprimere la sua presa, per incarnare la sua idea, mascherando, nel suo sistema, sotto la ricerca di una verità apodittica/oggettiva, l'affermazione di una "verità metafisica"²⁶⁷, che è l'intima verità del soggetto, il suo gesto interiore, la sua necessità esistenziale. Questa verità, per Hersch, «è verità in quanto porta l'impronta totale di una persona [...] Non importa ciò che rivela sull'universo obiettivo, ma ciò che fa del soggetto»²⁶⁸. La filosofia, infatti, «decide dell'essere del soggetto chiarificando il mondo oggettivo. Non è la chiarezza ottenuta, è l'attività che la ottiene, la decisione che la crea, e crea nello stesso tempo il soggetto»²⁶⁹. Qui si comprende appieno in che senso, nella filosofia di Hersch, il fare è soprattutto un fare se stessi; infatti, se l'oggetto è pur sempre necessario, lo è, soprattutto, in funzione del soggetto, *della libertà di cui il soggetto è capace*. In questa luce, dunque, «Il soggetto filosofico è la libertà»²⁷⁰, ma se essere libero è essere soggetto, ed essere soggetto è essere, per l'uomo cessare di essere libero è semplicemente cessare di essere²⁷¹.

Da qui, per un verso, il compimento dell'antropologia filosofica di Hersch, per la quale ogni essere umano è tale, solo in virtù di una peculiare capacità di libertà, che riposa nel carattere irriducibile del suo essere soggetto²⁷², per l'altro la necessità di uno "scudo", di qualcosa che l'uomo possa opporre fra sé e ciò che minaccia la realizzazione della sua libertà, ovvero della sua umanità stessa, in altre parole, la necessità di diritti incondizionati a difesa dell'uomo, la necessità dei diritti umani.

²⁶⁷ Hersch oppone questa "verità metafisica" alla verità teorica, scientifica, oggettiva apparentemente ricercata dai sistemi filosofici. La verità metafisica è verità del soggetto, che l'autrice non denomina "verità soggettiva" per il fatto che il termine "soggettivo" rischierebbe di richiamare una qualche forma di "relativismo", mentre, se vi è qualcosa di assoluto è proprio questa verità, che muovendo dalla soggettività, si lega inscindibilmente alla libertà dell'uomo. Cfr. Ivi, p. 49.

²⁶⁸ Ivi, p. 44.

²⁶⁹ Ivi, p. 45.

²⁷⁰ S. Tarantino, *La libertà in formazione*, p. 53.

²⁷¹ Cfr. J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, p. 38.

²⁷² Francesca De Vecchi, analizzando la questione della libertà nel pensiero di Jeanne Hersch, individua due tesi fondamentali: «la prima tesi afferma che *la libertà è una capacità*. La seconda tesi, altrettanto importante, sostiene che *la capacità di libertà è la proprietà essenziale dell'essere umano*, che lo distingue da ogni altro essere vivente». Francesca De Vecchi, *Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani*. Introduzione in: Jeanne Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, a cura di Francesca De Vecchi. Prefazione di Roberta De Monticelli, Mondadori, Milano 2008, p. 13.

Vedremo, dunque, in quest'ultimo capitolo, come il carattere irriducibile dell'uomo, che lo rende capace di libertà, si collochi nel cuore pulsante dell'etica dell'autrice, nonché, inscindibilmente, al fondo della sua concezione dei diritti umani; diritti ai quali Jeanne Hersch dedicò molta parte della sua vita, fornendo un contributo essenziale alla chiarificazione del loro significato, ancora oggi tanto controverso e dibattuto, nella direzione di un'etica del dialogo fondata su una particolare concezione della tolleranza che, come mostreremo, verrà intesa da Hersch come un vero e proprio strumento di comunicazione della verità fra i diversi assoluti implicati dal carattere irriducibile di ogni essere umano e, dunque, come la condizione stessa di ogni autentico dialogo.

3.1 Fondamenti etici: umanità, tempo e tragedia

Il poeta e saggista Fernando Pessoa scriveva che, in quanto umani, «Noi non ci realizziamo mai. Siamo due abissi – un pozzo che fissa il cielo»²⁷³. Jeanne Hersch probabilmente sarebbe d'accordo, d'altronde, il carattere paradossale della condizione umana è, insieme alla sua radice irriducibile, l'oggetto costante del suo pensiero²⁷⁴. Secondo Hersch, infatti, l'uomo è costitutivamente nel paradosso e vi si ritrova in quanto è portatore di una doppia natura, a un tempo, corporea e spirituale: «che cos'è quest'essere umano di cui si tratta di rispettare i diritti?»²⁷⁵ si domanda l'autrice, per risponderci subito dopo: «un'anima E un corpo»²⁷⁶. Abbiamo già incontrato questa definizione e sono molti i luoghi in cui Hersch la ripete, sottolineando, sempre, l'importanza di quella piccola "e", di quella minuscola congiunzione che passa spesso inosservata e che, tuttavia, svolge un ruolo fondamentale, poiché essa lega, con una forza miracolosa, le due nature antitetiche dell'essere umano. Grazie a quella "e" l'uomo è un'anima e un corpo insieme, o meglio, è l'incarnazione di un'anima irriducibile in un corpo destinato a perire.

²⁷³ Fernando Pessoa, *il libro dell'inquietudine*, a cura di Roberto Ceccucci, Newton Compton Editori, Roma 2006, Litanìa, 10.

²⁷⁴ Cfr. R. De Monticelli, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, p. 165

²⁷⁵ Jeanne Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, a cura di Francesca De Vecchi. Prefazione di Roberta De Monticelli, Mondadori, Milano 2008, p. 60.

²⁷⁶ *Ibidem*.

In questa luce, il destino dell'uomo è quello di condurre la propria vita nella stretta intersezione fra il tempo e l'eternità, perché essere un corpo e un'anima significa, anche, essere nel tempo e oltre al tempo e, dunque, essere sottoposti, da un lato, a quello che Hersch definisce *l'ordre de la nature*, che è un ordine temporale, eppure, in un certo senso, statico, nel quale gli eventi si ripetono ciclicamente secondo rapporti meccanici di causa ed effetto – come, ad esempio, il susseguirsi delle generazioni, o il moto degli astri - e dall'altro, all'*ordre historique*, un ordine dinamico che, nonostante sia anch'esso essenzialmente temporale - per via del suo inscindibilmente legame all'ordine della natura - rimanda a qualcosa di “trans-temporale”, a una trascendenza che è la sorgente del suo senso²⁷⁷. Ora, nell'oscillazione dell'uomo fra questi due ordini si comprende il movimento vero della libertà, o in altri termini l'emergere dell'esistenza possibile, in quanto, per Hersch, proprio «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»²⁷⁸, ovvero, di una soggettività che si svincola dall'ordine meccanico della natura, che si desta dal circolo delle cause e degli effetti, scoprendosi libera di agire, capace di poter fare qualcosa di se stessa e della propria realtà²⁷⁹. Pertanto, secondo l'autrice, l'essere umano è l'unico abitante di due regni: in quanto sottoposto all'ordine della natura, l'uomo si ritrova nel “regno della forza” in cui «Tutto mangia tutto»²⁸⁰, e, al contempo, in quanto soggetto dell'ordine della storia, partecipa al “regno della libertà”, di per sé svincolato dalle questioni materiali, se non fosse per quella “e” che lo stringe al suo contrapposto²⁸¹. Così, se la libertà, in un certo senso, tende a slegarsi dall'ordine temporale della natura, tuttavia, non può che essere esercitata in esso²⁸², perché come scrive Hersch: «per agire bisogna avere un mondo, e [...] abbiamo un mondo solo al presente»²⁸³.

²⁷⁷ Cfr. Jeanne Hersch, *Ordre moral et liberté*, in: «Revue de Théologie et de Philosophie», 2 (1975), p. 125.

²⁷⁸ J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 92.

²⁷⁹ Infatti, seguendo Hersch, «l'esistenza, in questo senso, non è molto diversa dall'atto libero». *Ibidem*.

²⁸⁰ J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 61.

²⁸¹ Cfr. *Ibidem*.

²⁸² «L'agire libero e umano, attualizzazione della capacità di libertà, è ciò che risulta dall'incontro del piano dell'assoluto e dell'incondizionato, cioè della libertà, con il piano relativo e condizionato del determinismo causale, ossia dei fatti». Simona Langella, *Jeanne Hersch: alle radici della vera tolleranza*, Atti del Convegno: *Le minoranze*

Constatato l'inscindibile legame fra l'uomo e il tempo, va detto che se, da un lato, il tempo è il "luogo" ove si svolge l'agire umano e, dunque, l'atto morale, dall'altro, è il tempo stesso che, in un certo senso, tende a sviare la questione morale; infatti, l'uomo, in quanto sottoposto al divenire, e dunque all'ordine della natura, è perennemente minacciato dal regno della forza, che tende a ridurre la questione morale alla legge del più forte. Per questo, secondo Hersch, sul piano empirico, tale questione non si pone mai, o quasi, in termini di valori, ma sempre in termini temporali concreti, legati ai motivi e alle conseguenze pratiche dell'agire, tanto che per imbatterci in una vera questione di principio risulta più conveniente assumere una situazione temporale da un punto di vista simbolico per leggerla attraverso il linguaggio cifrato di un'attività poetica²⁸⁴. Ora, questa particolare attività, questo strumento in grado di aiutarci a conferire un potere, un significato morale alle circostanze temporali concrete (nelle quali si pone la questione morale), è individuato da Hersch, in modo particolare, nell'arte tragica²⁸⁵. La tragedia, infatti, rappresentando lo scontro di forze inconciliabili, riproduce al massimo grado, l'amarezza della condizione umana, la separazione "lacerante" dell'uomo dall'unità²⁸⁶, senza tuttavia rinunciare a una consolazione, alla dolcezza di una catarsi che indica la possibilità di un senso, di una giustizia nascosta²⁸⁷. In questa luce, ci troviamo innanzi a un esempio concreto del fatto che, in Hersch, l'opera d'arte sia un modello vero e proprio dell'assoluto nel finito, e che dunque, l'estetica non sia solo il paradigma dell'ontologia

religiose tra passato e futuro, Genova, 17 novembre 2015, a cura di Daniele Ferrari, Claudiana, Torino 2016, p. 50, nota 14.

²⁸³ J. Hersch, *Storia tra tempo e trascendenza*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 123.

²⁸⁴ «Le problème moral ne se pose jamais, en fait, en termes de valeur, mais en termes temporels concrets: circonstances léguées par le passé, conséquences probables, possibilités d'interventions efficaces. Ces termes temporels concrets ne prennent une signification morale qu'on assumant pour nous une portée symbolique. Seule une sorte d'activité "poétique" peut conférer son poids moral à une situation temporelle donnée». Jeanne Hersch, *L'exigence morale aux prises avec le temps*, in: «Revue de Métaphysique et de Morale», 4 (1955), p. 413. Riguardo al significato della tragedia come cifra, Jaspers scrive che «L'elemento tragico lascia trasparire l'essere». K. Jaspers, *Del tragico*, p. 74; e «Dato che l'unità suprema fallisce ogni volta che si concretizza nell'esistenza temporale, essa si presenta sotto la veste del tragico». Ivi, p. 82.

²⁸⁵ Cfr. J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 64.

²⁸⁶ Sul tema della tragedia, descrivendo la grandezza dell'arte tragica, Hersch sostiene che: «la forma, profondamente realizzata, crea essa stessa la tragedia in seno all'essere [...] quando si concepisce l'essere come esistente nelle forme, esso è irrimediabilmente lacerato dalla sua plasticità [...] Perché le forme sono definitive; non possiamo conciliarle». J. Hersch, *Essere e forma*, p. 128.

²⁸⁷ Riguardo alla dolcezza del tragico si può tornare a Kierkegaard, autore fondamentale per Hersch e Jaspers, che nel tomo secondo del suo *Enten-Eller* afferma che: «Il tragico ha in sé un'infinita dolcezza, e propriamente dal punto di vista estetico, rispetto alla vita umana è quello che sono la divina grazia e misericordia, anzi è ancora più dolce, e perciò dirò: è un amore materno che placa l'afflitto!». Søren Kierkegaard, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, in Id: *Enten-Eller. Un frammento di vita, tomo II*, Adelphi, Milano 2013⁶, p. 27.

delle opere umane, ma, in un certo senso, anche dell'etica - d'altronde, come chiariremo ulteriormente in seguito, l'idea di libertà al fondo dell'etica dell'autrice è inscindibile dal significato che tale libertà assume nella sua ontologia. Pertanto, secondo Hersch, la tragedia spiega l'assoluto dell'esigenza morale in modo più adeguato di qualsiasi trattato filosofico²⁸⁸ perché, pur prendendo le mosse da una situazione specifica, da un dato momento nel tempo, in essa il tempo si annulla. Essa, infatti, come l'opera d'arte in genere, è un'unità compiuta e autonoma e, in modo analogo a come un dipinto occupa un suo spazio che diverge dallo spazio della parete su cui è appeso, una tragedia occupa un tempo che ne trascende l'effettiva durata. Così, se la tragedia cattura, in quella che potremmo definire una miniatura d'eternità, l'inesauribile dibattito fra il bene e il male, essa mostra il carattere più puro ed elevato della decisione etica dell'uomo che, innanzi a situazioni propriamente tragiche, è costretto ad agire guidato da una necessità interiore, esistenziale, che finisce per coincidere con la sua stessa libertà²⁸⁹.

Ora, la tragedia più cara a Jeanne Hersch è senz'altro l'*Antigone* di Sofocle²⁹⁰. La condotta di Antigone – disobbedire alle leggi del re Creonte per dare una degna sepoltura al fratello Polinice, anche a costo della propria vita – viene eretta, dall'autrice, a modello della “decisione assoluta”, ovvero della massima attualizzazione della “capacità di libertà” che contraddistingue l'essere umano²⁹¹. Seguendo le parole di Hersch: «Antigone discute con Ismene se bisogna oppure no obbedire all'ordine di Creonte. È decisa a disobbedire e a gettare della terra sul cadavere di Polinice per obbedire alle leggi non scritte degli dei. Opta così per la necessità che costituisce la sua essenza

²⁸⁸ «la tragédie atteint l'exigence morale en des termes bien plus adéquats que n'importe quel traité philosophique». J. Hersch, *L'exigence morale aux prises avec le temps*, p. 414.

²⁸⁹ «La tragédie part d'une situation aussi particulière que possible, d'un moment du temps ; et, dans ce moment, grâce à elle, se livre un combat extra-temporel, éternel. La tragédie est étrangère au temps: elle ne dure pas ; en elle rien ne s'use, rien ne s'atténue, rien ne passe, rien ne s'arrange. Le temps ne résoud rien. L'exigence morale s'y érige, pure». *Ibidem*.

²⁹⁰ Sofocle, *Antigone*, in Id: *I tragici greci. Eschilo, Sofocle, Euripide*, cura e traduzione di Enzo Mandruzzato, Filippo Maria Pontani, Leone Traverso, Manara Valgimigli, Newton Compton Editori, Roma 2016⁴, pp. 253-288. Per una breve ricostruzione del mito, con riferimenti alla questione dei diritti umani. Cfr. Maurizio Bettini, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Einaudi, Torino 2019, pp. 70-76.

²⁹¹ Seguendo Francesca De Vecchi, riguardo al pensiero di Hersch, si può parlare di una “teoria gradualista della libertà”, perché «la libertà è una capacità, una potenzialità, che può essere e attualizzata a vari gradi, a seconda del tipo di atti che compiamo» e «Il livello più alto e paradigmatico di attualizzazione e sviluppo della capacità di libertà è quel livello degli atti e delle “decisioni assolute”». F. De Vecchi, *Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani. Introduzione* in: J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, pp. 22-23.

più profonda, al di là di ogni ragione. Antigone veramente non può motivare la sua decisione [...] Agisce così perché, metafisicamente, non può agire diversamente»²⁹², poco importa se il prezzo da pagare sarà la sua stessa vita. Dal mito di Antigone emerge, dunque, con grande limpidezza, l'esigenza morale dell'uomo che, connessa alla sua radice selvaggia, ovvero al carattere irriducibile della sua esistenza, può tradursi, a mali estremi, in una decisione assoluta, ovvero, in una decisione che, pur avvenendo in una data situazione spazio-temporale, trascende la situazione stessa, in quanto si svincola dai suoi motivi e dalle sue conseguenze materiali. Una decisione assoluta che allora, in un certo qual modo, si compie per un dovere verso se stessi, in virtù di una libertà che finisce per coincidere con la necessità dell'uomo di mettere in gioco la propria soggettività, la propria legge, quella a cui decide scientemente di sottoporsi²⁹³. In questo senso Hersch scrive che «Kant è molto vicino ad Antigone»²⁹⁴, perché Antigone non agisce per l'utile, ma, kantianamente, per la legge stessa; perché ella non guarda alle conseguenze del suo gesto, non ne calcola i benefici, ma li subordina alla legge da lei eletta; d'altronde sappiamo – e lo sa bene anche la stessa Antigone – che, anche riuscendo nella sua impresa, da un certo punto di vista, il suo gesto sarà vanificato²⁹⁵: le guardie disseppelliranno nuovamente il cadavere del fratello²⁹⁶, eppure, Antigone non può fare a meno di compiere quel gesto, non può accettare che Polinice sia lasciato in quella condizione, è una questione di principio che per lei assume un valore assoluto, che supera addirittura quello dell'autoconservazione, portandola a rinunciare alla vita, piuttosto che alla sua libertà. In questa luce, la decisione assoluta, più che come un'azione vera e propria, viene a delinarsi come una sorta

²⁹² J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 80.

²⁹³ «La libertà, nella sua determinazione particolare, è la fedeltà del soggetto a se stesso. In questo senso, essa è necessità». S. Langella, *Jeanne Hersch: alle radici della vera tolleranza*, Atti del Convegno: *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, p. 52, nota 25.

²⁹⁴ J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 65.

²⁹⁵ A questo proposito è interessante rilevare che secondo Jaspers «Il tragico non è già nell'alternativa fra riuscire o soccombere, ma nell'acuto pensiero di chi vede l'autentico scacco nella più felice riuscita». K. Jaspers, *Del tragico*, p. 76.

²⁹⁶ «Si même Antigone réussit, on sait bien qu'un instant après les gardes dénuderont à nouveau le cadavre». J. Hersch, *L'exigence morale aux prises avec le temps*, p. 414.

di reazione, una reazione che parte da un “sentire”²⁹⁷, da un’esigenza che l’uomo avverte nell’intimo del suo cuore, un’esigenza dettata dalla sua libertà, da quella stessa capacità di libertà che lo rende davvero umano, caratterizzandolo nel suo modo peculiare, anzi unico, rispetto a tutti gli altri abitanti della natura²⁹⁸. Secondo Hersch, infatti, questa capacità di prendere una decisione assoluta, che è attualizzazione al massimo grado della capacità di libertà, è qualcosa di universale perché: «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»²⁹⁹. Pertanto, gli eroi della tragedia, come i grandi personaggi storici – si pensi ad esempio a Socrate³⁰⁰ – che hanno anteposto i propri principi, o nei termini di Hersch, la propria verità metafisica, alla sopravvivenza stessa, non sono, in quanto possessori privilegiati di una capacità straordinaria, un’eccezione nei confronti del resto dell’umanità, bensì sono uomini eccezionali proprio in quanto hanno attualizzato al massimo grado, anche a costo della propria vita, quella straordinaria “capacità di libertà” che è propria di ogni essere umano.

3.2 La *vexata quaestio* dei diritti dell’uomo

La questione dei diritti umani fu un tema molto caro a Jeanne Hersch che, nell’arco della sua vita, pubblicò, oltre a diversi articoli, almeno due scritti fondamentali volti a chiarire il significato, il ruolo e la portata che questi diritti dovrebbero assumere nel contesto giuridico internazionale,

²⁹⁷ A questo riguardo, Francesca De Vecchi scrive che «l’assolutezza del dovere morale si ancora in un’esperienza affettiva – esigo in modo assoluto perché sento in modo assoluto». F. De Vecchi, *Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani*, Introduzione in: J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 28.

²⁹⁸ Cfr. J. Hersch, *Rischiare l’oscuro*, p. 101.

²⁹⁹ Ivi, p. 80.

³⁰⁰ Riguardo alle circostanze della morte di Socrate, Hersch scrive che «Socrate est en prison, et il veut mourir. Il n’a pas choisi de mourir, mais puisqu’il a le choix entre mourir et ne pas avoir cette liberté radicale dont il parlait, et qui est à ses yeux la seule légitimation d’un comportement politique, alors il va affronter la mort». Aggiungendo poi che «la mort de Socrate construit l’être humain. Pour l’éternité». Jeanne Hersch - Catherine Unger, *La philosophie selon Jeanne Hersch : la mort de Socrate. Partie 2.* (2001), <https://dx.doi.org/10.5169/seals-828340>, (Ultima consultazione, 10/02/2021). Per un ulteriore riferimento alla questione della morte di Socrate: cfr. J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 85.

nonché, soprattutto, nel contemporaneo dibattito etico-filosofico³⁰¹. La prima opera alla quale si dedicò l'autrice fu il frutto della sua esperienza lavorativa, iniziata nel 1966, come direttrice della Divisione di Filosofia all'Unesco; un'esperienza che terminò due anni dopo, per l'appunto, con la pubblicazione del volume antologico *Il diritto di essere un uomo*³⁰², redatto da Hersch in occasione del XX anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948³⁰³.

Il diritto di essere un uomo, pubblicato, nella versione italiana, con il sottotitolo, non casuale, di *Antologia mondiale della libertà*, è un progetto che prende le mosse da un preciso problema rilevato dall'autrice: «alcuni pensano che i diritti umani rispecchino una concezione puramente occidentale e che siano stati universalizzati per un effetto imperialistico»³⁰⁴. Ora, non condividendo questo presunto etnocentrismo imputato ai diritti dell'uomo, Hersch si mette alla ricerca di un metodo efficace per controbattere alle accuse; anni dopo, raccontando la genesi dell'opera, scrive: «se avessi potuto dimostrare, mediante testi di tutte le tradizioni, che gli uomini hanno aspirato [...] al riconoscimento di ciò che è dovuto a ogni essere umano in quanto tale, se avessi potuto mostrare che ogni cultura reca tracce di tale aspirazione, allora sarebbe stato chiaro che, nella Dichiarazione dei Diritti Umani, è in causa un'esigenza universalmente umana»³⁰⁵. Questo fu, dunque, il programma che la ginevrina s'impose e che realizzò durante il suo periodo all'Unesco, recuperando testi di ogni genere: da canzoni popolari a frammenti filosofici, da favole tradizionali a testimonianze tratte dalle sacre scritture, da antichi testi giuridici orientali a composizioni mitiche e poetiche; insomma, ogni tipo di testimonianza, proveniente da qualsiasi autore e, soprattutto da qualsiasi cultura e periodo storico, precedente alla Dichiarazione del 1948, che dimostrasse che i principi che ne ispirarono la stesura, lungi dall'essersi formati nella sola cultura occidentale, erano e sono un patrimonio dell'intera civiltà umana, una conquista dell'intera avventura storica dell'uomo.

³⁰¹ Secondo Francesca De Vecchi, per Jeanne Hersch, «i diritti umani non hanno forza giuridica, ma etica. Essi si situano fra il diritto e l'etica, e, usando una categoria portante della tradizione anglosassone, possiamo dire che per lei sono sostanzialmente *Moral Rights*». F. De Vecchi, *Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani*, Introduzione in: J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 34.

³⁰² Jeanne Hersch, *Il Diritto di essere un uomo. Antologia mondiale della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

³⁰³ https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf, (Ultima consultazione, 10/02/2021).

³⁰⁴ J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 144.

³⁰⁵ *Ibidem*.

Ora, è necessario chiarire fin da subito, che la ricerca di Hersch non si configurò propriamente come un tentativo di dimostrare l'universalità dei diritti messi su carta nel testo del '48, bensì l'universalità della loro *radice*³⁰⁶ e pertanto, solo di conseguenza il loro carattere incondizionato. Una radice che, da quanto si è detto finora, risulta chiaro essere individuata dall'autrice in un'esigenza assoluta che può essere attualizzata solo per mezzo della capacità di libertà propria di ogni essere umano. I diritti umani, in questo senso, diventano diritti incondizionati radicandosi nel carattere irriducibile dell'uomo, trovando la loro necessità d'essere *per* l'uomo. Infatti, seguendo Hersch: «l'uomo sente vivere in lui – per quanto diverse ne siano le espressioni culturali – un'esigenza fondamentale: per il solo fatto che è un essere umano, qualcosa gli è dovuto: un rispetto, un riguardo; qualcosa che salvaguardi le sue occasioni di fare di se stesso ciò che è capace di diventare [...] Ogni uomo vuole “essere un uomo” ed essere riconosciuto come tale. Se non lo è, qualche volta preferisce morire»³⁰⁷.

Ora, nei termini di Hersch, essere riconosciuto come uomo, significa essere riconosciuto come un essere capace di libertà. Ma cosa significa di preciso che l'uomo è “capace” di libertà? Il discorso sulla capacità di libertà dell'uomo, e sulla radice selvaggia che anima tale capacità, viene sviluppato, soprattutto, nella seconda opera, a cui abbiamo precedentemente accennato. Lo scritto in questione, intitolato *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, è un breve, quanto ricco, volume che l'autrice dedicò all'esposizione, attraverso una digressione filosofica, della sua particolare concezione di questi diritti, nonché dei fondamenti etici del suo filosofare. Un punto chiave per introdurci nel discorso dell'autrice è considerare l'interpretazione, da lei proposta, del primo articolo della dichiarazione del 1948. Infatti, se, secondo tale articolo «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza»³⁰⁸, secondo Hersch bisogna far attenzione al fatto che il primo enunciato dell'articolo: «Non si tratta di una verità di fatto, come pensano – o fanno finta di

³⁰⁶ Cfr. *Ibidem*.

³⁰⁷ J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, pp. 61-62.

³⁰⁸ https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf, (Ultima consultazione, 10/02/2021).

pensare – quelli che, troppo spesso, citano questa frase troncandola: “Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali” [...] Infatti, alla nascita gli esseri umani non sono affatto liberi [...] non nascono uguali perché hanno [...] occasioni di sopravvivenza assolutamente disuguali. Ma sono “liberi e uguali *in dignità e diritti*”, vale a dire non a livello della realtà empirica, dei fatti oggettivi, ma a livello *virtuale* di ciò che essi *possono e devono* pretendere»³⁰⁹. Pertanto, affermare che l’uomo è capace di libertà, è ben diverso dal definirlo libero; perché se la libertà si dà all’uomo come una capacità, essa non è fattuale, ma è ascrivibile all’ordine della possibilità, è una potenzialità che richiede di essere messa in atto e che, dunque, potrebbe anche non essere affatto attualizzata; in altre parole, l’uomo, *de facto*, non è libero e, in questo senso, si comprende come il compito fondamentale dei diritti dell’uomo sia quello di rendere ogni essere umano, *de iure*, libero; ovvero di salvaguardare le sue occasioni di libertà, e in ultima analisi, la capacità stessa che si situa al cuore dell’umanità di ognuno, il diritto di ogni uomo di essere un uomo e di venire riconosciuto come tale dall’intera comunità umana³¹⁰.

Ma non è tutto, perché se è chiaro che da un punto di vista aristotelico la libertà necessita di prendere *forma* passando dalla potenza all’atto, non tarda a farsi sentire, anche in quest’ambito della filosofia di Hersch, un’influenza fortemente kantiana, in virtù della quale, questa capacità di libertà viene a configurarsi come una struttura a priori dell’essere umano³¹¹. Così, sulla falsa riga del criticismo kantiano, nella concezione di Hersch, la libertà non è una qualità, non è un oggetto che appartiene a un soggetto, ma è, piuttosto, un organo del pensiero, un movimento del soggetto³¹²; anzi, in quanto “capacità”, essa è la possibilità stessa di un movimento del soggetto, o in altre

³⁰⁹ J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, pp. 73-74.

³¹⁰ Secondo Francesca De Vecchi, Hersch - discostandosi, in questo caso, da Kant, secondo il quale «anche senza riconoscimento intersoggettivo, anche se trattato dagli altri come un semplice mezzo, l’essere umano rimane comunque intatto nella sua umanità», purché «agisca da essere umano, per dovere nei confronti degli altri esseri umani» - afferma che «Senza il riconoscimento intersoggettivo della propria umanità, non c’è umanità». F. De Vecchi, *Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani*, Introduzione in: J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 33.

³¹¹ Cfr. Francesca De Vecchi, *La libertà incarnata, Filosofia, etica e diritti umani secondo Jeanne Hersch*, Mondadori, Milano 2008, p. XI.

³¹² «Per Jeanne Hersch l’organo attraverso cui si afferra l’essenziale delle cose [...] è la libertà che si configura come un vero e proprio organo del pensiero [...] la libertà non è soltanto la facoltà di prendere decisioni autonome, ma è anche ricettività che *consente*, che *accoglie* qualcosa che diventa parte del soggetto e di cui egli non può più fare a meno». S. Tarantino, *Libertà in formazione*, p. 74.

parole, la possibilità di un'esistenza soggettiva, nella particolare accezione che questo termine assume nel pensiero della ginevrina.

Questo sembra essere un punto davvero rilevante al fine di legittimare la visione herschiana dei diritti dell'uomo, infatti, come abbiamo anticipato, Hersch non vuole stabilire, in modo diretto, l'universalità delle formule scritte nella dichiarazione del 1948, bensì quella del loro fondamento, e se questo fondamento è, in ultima analisi, la capacità di libertà propria di ogni essere umano, si può dire che Hersch, facendo tesoro dell'intramontabile lezione kantiana, cerca - e trova - l'universale, non tanto in un oggetto, ma nella possibilità del soggetto di agire. Seguendo l'autrice, infatti, «la "profondità" di Kant deriva dal fatto che egli ha assolutamente respinto tutto ciò che costituisce l'oggetto della cosmologia e della psicologia»³¹³, e quindi, la profondità della sua critica «*non deriva dalla profondità del suo oggetto, ma dal fatto che non ha oggetto [...] Non studia alcun oggetto, ma la possibilità, per un soggetto, di aver un oggetto*»³¹⁴. Ora, considerato che per Hersch il pensiero si struttura nell'inscindibile polarità fra presa e materia (soggetto e oggetto) e che, in senso aristotelico, ogni presa del soggetto sulla materia è da considerarsi come un'azione, ovvero come un'espressione della libertà umana, si comprende come il fondamento dei diritti umani si risolva nella semplice possibilità, per ogni essere umano, di fare qualcosa di se stesso e della propria realtà. Per Hersch, dunque, tale fondamento non è un oggetto - o meglio, se lo considera come oggetto «è un oggetto-utensile»³¹⁵ che, come nella «filosofia kantiana, sarà il meno consistente, il più vuoto, il più formale»³¹⁶ -, ma è una capacità del soggetto, una capacità non riempita da alcun contenuto particolare, una capacità vuota e dunque aperta a ogni possibile contenuto, pronta a essere riempita da qualsiasi espressione di libertà³¹⁷. Ma non è tutto, infatti, se la massima attualizzazione della capacità di libertà è individuata da Hersch in quella che abbiamo definito, sul modello del

³¹³ J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, p. 88.

³¹⁴ Ivi, pp. 88-89.

³¹⁵ Ivi, p. 88.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ In questo senso, come rileva Francesca De Vecchi: «La libertà diventa una sorta di metacapacità o capacità delle capacità o la capacità più generale: la capacità di fare in generale». F. De Vecchi, *Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani*, Introduzione in: J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 18.

gesto di Antigone, come una decisione assoluta, risulta chiaro che l'esigenza alla base dei diritti dell'uomo, oltre ad avere carattere universale, implica un assoluto. Pertanto, secondo Hersch, la capacità di libertà, in quanto traducibile nella possibilità di una decisione assoluta, è il fondamento universale e assoluto dei diritti umani, e questo per via del fatto che come capitò ad Antigone, a Socrate e a molti altri³¹⁸, «può capitare a ogni essere umano di decidere: non farò questo – piuttosto morire»³¹⁹.

Ora, questa posizione di Hersch sul fondamento dei diritti dell'uomo pone alcune questioni³²⁰, e in particolare una precisa criticità che può essere così riassunta: se la capacità di libertà dell'uomo, che nella sua massima espressione corrisponde alla sua necessità esistenziale, ha un valore assoluto, ma non specifico, è lecito domandarsi cosa leghi, effettivamente, questa libertà alla moralità³²¹. In altre parole, considerato che l'impegno richiesto dai diritti umani è assoluto in virtù della loro radice selvaggia³²², e che è Hersch stessa a sostenere che «un impegno assoluto è sempre pericoloso»³²³, cosa impedisce ai «diritti umani [...] di diventare anch'essi un arsenale tra gli altri, asserviti al combattimento di forze sfrenate»³²⁴? O ancora, come è possibile evitare che i diritti umani divengano, essi stessi, inefficaci davanti a una rivendicazione assoluta dell'uomo?³²⁵ Pertanto, la

³¹⁸ È interessante riportare, a questo riguardo, un esempio di decisione assoluta concreto e molto attuale individuato da Simona Langella nella recente condotta di Faraaz Hussein. Seguendo le sue parole: «il 1° luglio 2016 Faraaz Hussein, islamico osservante, [...] non è voluto uscire dall'Hotel Artesan Bakery di Dacca per condividere il destino delle sue amiche, Abinta Kabir e Tarishi Jain, nonostante egli fosse stato liberato dai terroristi, dopo la recita di alcuni versetti del Corano». S. Langella, *Jeanne Hersch: alle radici della vera tolleranza*, Atti del Convegno: *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, p. 47, nota 4. Mentre, un ulteriore esempio di decisione assoluta, portato all'attenzione da Hersch stessa, è quello di Aleksandr Isaevič Solženicyn e di sua moglie, che non sopportando più il peso di mentire ai propri figli, non possono che rivelare loro, una volta per tutte, la verità, a prescindere dalle conseguenze che ne verranno. Cfr. J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 65.

³¹⁹ Ivi, p. 68.

³²⁰ Per una panoramica esaustiva sulle questioni poste dalla posizione di Jeanne Hersch sui diritti umani, Cfr. S. Langella, *Jeanne Hersch: alle radici della vera tolleranza*, Atti del Convegno: *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, pp. 49-50.

³²¹ Cfr. F. De Vecchi, *Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani*, Introduzione in: J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 41.

³²² Secondo Hersch, «se la rivendicazione dei diritti umani fosse del tutto staccata da questa radice, per quanto selvaggia e pericolosa [...] perderebbe di senso» J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, pp. 64-65.

³²³ Ivi, p. 65.

³²⁴ S. Langella, *Jeanne Hersch: alle radici della vera tolleranza*, Atti del Convegno: *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, p. 49, nota 11.

³²⁵ Questo aspetto cattura quello che Roberta De Monticelli definisce come «il doppio volto della libertà umana, l'intuizione centrale di Jeanne», in virtù della quale «Occorre cercare nella libertà tanto il fondamento dei diritti umani che la causa della loro inefficacia». Roberta De Monticelli, *Laicità e trascendenza, ovvero: la verità come uno dei nomi di Dio*, Intervento del 20 Settembre 2014, scuola di formazione politica libertà e giustizia circolo di Ravenna. Laicità

posizione assunta da Hersch pone una questione non da poco, la cui soluzione, come si vedrà, può essere rintracciata nell'elaborazione, da parte dell'autrice, del suo particolare concetto di tolleranza. Una tolleranza che, alla luce dei presupposti metafisici indagati nella prima parte di questo studio, si profila come il nesso fondamentale per conciliare la prospettiva etica dell'autrice con la funzione prettamente ontologica, e dunque apparentemente svincolata dalla questione morale, che ella attribuisce alla libertà³²⁶, o in altre parole, una tolleranza che si rivela lo strumento utilizzato da Hersch per addomesticare la radice selvaggia dei diritti umani, per farne uno scudo contro le minacce del regno della forza, anziché un'arma a esso asservita³²⁷.

3.3 Comunicazione, *mimesis* e tolleranza

Abbiamo visto come l'assoluto della radice selvaggia dei diritti umani implichi il problema fondamentale di definire, sul piano etico, i limiti di una libertà di per sé irriducibile. La possibilità di trovare una soluzione a tale aporia, posta dalle premesse stesse dell'impianto ontologico di Jeanne Hersch, si snoda su due percorsi, su due assunti fondamentali e interconnessi che chiariscono le condizioni affinché i diritti dell'uomo non debbano e non possano essere né scavalcati dalle rivendicazioni egoistiche dei singoli, né convertiti in strumenti di coercizione. Ora, questi due percorsi possono essere riassunti in un principio fondamentale e nel suo corollario; seguendo Francesca De Vecchi: «Il principio esige la non identificazione del proprio agire con un valore

nelle istituzioni di interesse pubblico,

https://www.academia.edu/8490058/Laicit%C3%A0_e_trascendenza_ovvero_la_verit%C3%A0_come_uno_dei_nomi_di_Dio?email_work_card=reading-history, p. 9. (Ultima consultazione, 10/02/2021).

³²⁶ Secondo Francesca De Vecchi, «In Jeanne Hersch la libertà è svincolata dalla moralità. La libertà ha valore di per sé – appunto la sua funzione ontologica –, ed è un “valore non specifico”, indipendente dal suo contenuto ovvero dal valore dell'agire dell'essere umano». F. De Vecchi, *Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani, Introduzione* in: J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 41.

³²⁷ Seguendo Roberta De Monticelli, gli esseri umani, «Dal momento in cui fanno esperienza della forza, della sua “necessità” o della sua costrizione [...] non si limitano a soffrire come gli altri animali: ma esigono che non li si tratti da animali. Esigono giustizia, vale a dire: esigono che sia loro riconosciuto “il diritto di essere un uomo”. “Essere un uomo: ecco una pretesa ben fiera!” - Dice uno dei testi antichi dell'Antologia mondiale della libertà... Esigono cioè di essere riconosciuti come esseri liberi». In questo senso la difficoltà ad attualizzare i diritti umani viene dalla natura stessa a cui l'uomo partecipa come corpo, e «Per questo i diritti umani, universalmente accettati, sono anche universalmente violati». R. De Monticelli, *Laicità e trascendenza, ovvero: la verità come uno dei nomi di Dio*, https://www.academia.edu/8490058/Laicit%C3%A0_e_trascendenza_ovvero_la_verit%C3%A0_come_uno_dei_nomi_di_Dio?email_work_card=reading-history, p. 9. (Ultima consultazione, 10/02/2021).

assoluto [...] il corollario completa il principio applicandolo alla sfera intersoggettiva: l'agire di ciascuno deve essere compreso e riconosciuto dagli altri come affermazione della sua capacità di libertà, dunque come espressione di ciò che lo rende un essere umano e quindi un valore in sé»³²⁸. Pertanto, la strada individuata da Hersch per ovviare alle difficoltà poste dal suo discorso sul fondamento assoluto dei diritti umani è quella di affermare che tali diritti, per essere correttamente compresi ed esercitati, necessitano che ogni uomo riconosca il valore degli altri, al pari del suo, in quanto tutti gli esseri umani tendono all'assoluto e, seppure, qualche volta, riescano a toccare quell'assoluto e metterlo in gioco attraverso decisioni come quelle di Antigone e di Socrate, in verità, nessun uomo può identificarsi con esso. Infatti, come abbiamo evidenziato già nelle prime pagine di questo studio, nel pensiero di Hersch, l'identificazione totale dell'uomo con l'assoluto, che corrisponderebbe al pieno raggiungimento della trascendenza, non può essere che un'illusione, o meglio, una pericolosa mistificazione della realtà che permetterebbe di soffocare ogni forma di diversità, che negherebbe il carattere costitutivo dell'uomo che, esule nel tempo, cinto dall'assenza di un Dio nascosto, è sempre "in cammino verso" e mai in possesso della verità assoluta. Perciò, il riconoscimento dell'altro, come essere libero e responsabile, passa, per Hersch, attraverso l'esperienza di una trascendenza non posseduta³²⁹, poiché, come si è detto, se gli uomini sono eguali solo virtualmente, questo significa senz'altro che l'uguaglianza non è un dato di fatto ma un dover essere, ma significa anche che gli uomini sono eguali davanti al "non sapere", davanti al mistero sulle questioni ultime della loro esistenza³³⁰.

Fatte tali considerazioni, è rilevante evidenziare che, nonostante l'assunzione del non possesso della verità ultima, Hersch, lontana da ogni forma di relativismo e di scetticismo, non auspica né un

³²⁸ F. De Vecchi, *Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani*, Introduzione in: J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, pp. 42-43.

³²⁹ Secondo Roberta De Monticelli: «La trascendenza non posseduta è il nome herschiano del vuoto che orienta. L'intuizione geniale di Jeanne Hersch sta forse nell'aver visto la potenzialità anti-idolatrice che ogni cultura teologica – dunque spirituale – porta in sé». R. De Monticelli, *Laicità e trascendenza, ovvero: la verità come uno dei nomi di Dio*, https://www.academia.edu/8490058/Laicit%C3%A0_e_trascendenza_ovvero_la_verit%C3%A0_come_uno_dei_nomi_di_Dio?email_work_card=reading-history, p. 11. (Ultima consultazione, 10/02/2021).

³³⁰ In questo senso Hersch scrive che «I diritti umani si fondano sulla capacità, propria di ogni essere umano, di diventare libero e responsabile, ossia su un mistero essenziale situato in ogni individuo». J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, pp. 146-147.

rifiuto dell'assoluto, né, di conseguenza, «una sorta di neutralità ragionevole e pragmatica»³³¹, ma, al contrario, riconoscendo l'agire di ognuno come espressione della sua capacità di libertà e dunque, della sua possibilità di prendere una decisione assoluta, predispone il terreno per un dialogo fra i diversi assoluti. Per fare chiarezza sulla possibilità di un dialogo fra gli assoluti, e sulla rilevanza di questa possibilità, è utile recuperare il concetto jaspersiano di “comunicazione” (*Kommunikation*); ne *L'illusione della filosofia* Hersch ne dà una precisa definizione: «*Kommunikation*: nozione che ha molta importanza in Jaspers e che designa il rapporto fra gli esseri umani esistenti, l'amore e la lotta rivelatrice tra esistenza possibile ed esistenza possibile, tra assoluto e assoluto, rapporto per mezzo del quale l'esistenza si realizza, si chiarifica, afferma se stessa, e diviene sicura di sé»³³². In questo senso, se la comunicazione autentica è quella fra gli assoluti di esistenze irriducibili e se il termine esistenza, in Jaspers, come in Hersch, indica la sorgente della soggettività, della libertà e dunque del carattere irriducibile dell'essere umano, la vera comunicazione è propriamente quella fra esistenza ed esistenza³³³. Infatti, secondo Jaspers «l'esistenza è [...] costitutivamente connessa all'altro da sé»³³⁴ e per questo «La verità esistenziale [...] sorge e si sviluppa solo nella comunicazione tra esistenze diverse [...] in un rapporto dialogante in cui la verità di un individuo è tale solo con [...] la verità dell'altro, all'interno di un movimento continuo di ascesa verso l'essere-vero [...] verso la trascendenza e verso Dio»³³⁵. Su questa traccia Jaspers arriva a definire la verità come “comunicabilità”³³⁶, in quanto, per l'appunto, solo nella comunicazione la verità può assumere un significato e può farlo solo nella comunicazione fra esistenze e, dunque, fra esseri

³³¹ J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 65. D'altronde, come si è detto, se la rivendicazione dei diritti dell'uomo fosse recisa dalla sua radice assoluta, perderebbe di senso e renderebbe i diritti umani del tutto inefficaci. Cfr. Ivi, pp. 64-65.

³³² J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, p. 115, nota 8.

³³³ Riguardo alla questione della comunicazione della verità sul piano dell'esistenza, cfr. K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, pp. 105-110

³³⁴ Diego D'Angelo, *Saggio introduttivo*, in Karl Jaspers, *Della verità. Logica filosofica (Testo tedesco a fronte)*, Bompiani, Milano 2015, p. L.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Jaspers dedicò la terza lezione di Groningen al tema “verità come comunicabilità”, cfr. K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, pp. 85-125.

umani che, diversamente dalle altre forme di vita che abitano la terra e dalle intelligenze artificiali, per il solo fatto di pensare, mirano a un senso, a un'unità, a una verità³³⁷.

Ora, mirare alla trascendenza non significa impossessarsene, infatti, per mirare, come per desiderare, è necessario che vi sia un vuoto fra l'uomo e il suo oggetto. La presenza di questo vuoto, altro non è se non l'esito dell'esperienza di una trascendenza irraggiungibile, di un "non sapere" ultimo che è la condizione stessa della comunicazione della verità. Per Jaspers, infatti, l'uomo deve far propria una "fede filosofica"³³⁸, ovvero una fede che, a differenza di quella rivelata, non racchiuda la verità nell'evidenza di un evento assoluto (la rivelazione), oggettivandola ed escludendo, di conseguenza, la possibilità di comunicare una qualsivoglia forma di verità alternativa; ma una fede che, ispirata al principio jaspersiano della *Liberalität*³³⁹, abbracciando scientemente quel vuoto di cui si è parlato, lasci aperto uno spazio entro cui il dialogo risulti effettivamente possibile, uno spazio di libertà. In questa luce, la fede filosofica, opponendosi all'assunzione di una presunta verità oggettiva, s'interseca con il concetto herschiano di verità metafisica³⁴⁰; a riguardo, Jaspers scrive: «La verità dalla quale io traggo la mia esistenza vive solo

³³⁷ Cfr. J. Hersch, *Tra l'effimero e il permanente. Una meditazione sul tempo*, in: J. Hersch, *Tempo e musica*, p. 118.

³³⁸ Secondo Hersch: «c'è una fede filosofica, ma non è e non può essere, se la si astrae da ogni sistema particolare e non la si considera in azione, che la fede più formale, più nuda, che l'uomo possa concepire. Essa è all'origine del pensiero filosofico, è un vuoto che rende possibile la libertà, la decisione. Null'altro - ma è enorme. Credere in un vuoto in cui l'uomo ha il compito di decidere di se stesso, ecco "il punto di fede" di ogni filosofia». J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, p. 46.

³³⁹ Il principio jaspersiano della *Liberalität* si può cogliere appieno nell'ambito della disputa sulla demitizzazione e, dunque, in opposizione al principio di *Orthodoxie* sostenuto dal teologo evangelico Rudolf Bultmann. Per Jaspers, infatti, «L'autentico problema ermeneutico concernente la fede biblica [...] non è la traduzione del linguaggio religioso (mitico) in altro linguaggio, ma la sua liberazione dall'ortodossia». Roberto Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, p. 95. Pertanto, è nel concetto stesso della rivelazione, o meglio, nel processo attraverso il quale la verità, rivelandosi, rischia di chiudersi in un'ortodossia, che la teologia rischia di distaccarsi da una libera ricerca filosofica. Da qui, dunque, sembra provenire l'apparente opposizione sorta fra filosofia e teologia, e sempre da qui l'esigenza di ripensare il rapporto fra le due; un'esigenza che Jaspers tenterà di soddisfare proprio attraverso l'elaborazione del suo principio di *Liberalität*, uno strumento ermeneutico fondamentale al fine di ridefinire la relazione fra l'essere umano e la trascendenza, al fine di rappezzare la scucitura fra religione e libertà, per ricongiungerle, infine, entro quella che Jaspers definirà una "fede filosofica". In questo senso, secondo Roberto Celada Ballanti, «l'unificazione di filosofia e teologia equivale ad abilitare la filosofia, invece che la teologia in senso confessionale e dogmatico, a essere l'ideale e invertevole ermeneutica delle relazioni fra singolo e Trascendenza [...] la filosofia, dunque, è il vero *intellectus fidei*, l'autentica teologia, poiché da essa proviene la "parola come la cosa stessa della teologia": *die transzendenz*». Ivi, p. 100. In virtù di questo, si comprende in che senso Jaspers stesso scriva che «Nella *Liberalität* lo sviluppo naturale [...] sembra costituito dall'incontro tra teologia e filosofia, dal fatto che esse, forse, possano alla fine unirsi di nuovo, come erano unite in Platone, negli Stoici, in Origene, in Agostino, in Cusano». Karl Jaspers – Rudolf Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, a cura di Roberto Celada Ballanti, p. 99.

³⁴⁰ Sulla differenza fra verità metafisica e verità oggettiva, vale la pena di riportare un esempio proposto da Jaspers, il quale paragona la verità che Giordano Bruno difese con la sua stessa vita, a quella scoperta da Galileo Galilei, mettendo

se io mi identifico con essa [...] non possiede una validità universale pari alla sua enunciazione oggettiva, ma è incondizionata [...] Socrate, Boezio, Giordano Bruno sono, per così dire, dei santi nella storia della filosofia [...] delle figure da considerarsi con rispetto quali testimoni di una fede filosofica»³⁴¹. Ora se la verità di cui parla Jaspers, come la verità metafisica di Hersch, è incondizionata, non per questo è oggettiva, né tantomeno universale; infatti, l'universale, nella filosofia di Hersch, è la vuota capacità di libertà propria di ogni essere umano, ovvero la possibilità d'incarnazione del soggetto, mentre l'assoluto si situa in ogni decisione che implichi l'alternativa necessità/libertà ed è in modo squisitamente jaspersiano un'esperienza piuttosto che un concetto, una sperimentazione del potere della propria libertà che, tuttavia, necessita sempre del confronto con la libertà dell'altro, perché, dal punto di vista dell'esistenza, la verità di ognuno è costitutivamente legata a quella di tutti gli altri e, pertanto, salvaguardare la possibilità di una comunicazione significa evitare di «rendere impossibile a priori la possibilità dell'uomo di divenire veramente uomo»³⁴².

È questo il terreno su cui Hersch edifica il suo concetto di tolleranza, un concetto che apporta evidenti novità rispetto a quello classico, configurando una tolleranza che, ben oltre al suo significato etimologico, non presuppone né una superiorità del tollerante sul tollerato, né una sopportazione passiva dell'alterità³⁴³, quanto, piuttosto, un mutuo rispetto e un riconoscimento dell'altro - e della sua verità - all'interno di un confronto, di un'apertura all'altro da sé, considerato come co-ricercante sulle tracce di una verità inaccessibile. Pertanto, la tolleranza proposta da

in luce che la verità scientifica scoperta da Galilei, sussistendo anche senza il suo impegno assoluto, non necessitava che lo scienziato-filosofo rinunciassse alla sua vita per affermarla, era un fatto che sarebbe comunque sussistito a prescindere dalle sue azioni; mentre la verità sostenuta da Bruno necessitava di una decisione assoluta per essere consacrata, perché non era una verità riguardante un oggetto, non era un sapere, ma è una verità del soggetto, una fede filosofica o, in termini herschiani, una vera e propria verità metafisica. Su questo tema: Cfr. K. Jaspers, *La fede filosofica*, pp. 63-65. Sul paragone, in questi termini, fra fede filosofica e verità metafisica: Cfr. Stefania Tarantino, *Per un'ontologia del singolare: invenzione e incarnazione in Jeanne Hersch*, in "Annali di studi religiosi", 8 (2007), p. 134.

³⁴¹ Ivi, pp. 64-65.

³⁴² K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, p. 122.

³⁴³ «la riflessione di Hersch su questo tema mira al superamento di una concezione della mera tolleranza, come passiva sopportazione dell'altro o un non partecipato rispetto, per affermare un suo nuovo significato volto a sottolineare e ad assicurare una reale e attiva apertura all'altro da sé» S. Langella, *Jeanne Hersch: alle radici della vera tolleranza*, Atti del Convegno: *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, p. 54.

Hersch si posa da un lato, ancora una volta, sull'esperienza di una trascendenza non posseduta³⁴⁴ che, come ormai si è ampiamente mostrato, è l'assunto fondamentale che accompagna e fa da cornice a ogni ambito del pensiero dell'autrice; dall'altro, sulla consapevolezza che non si possa agire con la forza su una coscienza³⁴⁵. Riguardo a questa seconda tesi si può affermare che l'adesione a una verità è sempre un atto di fede e la fede non si può imporre per mezzo di sanzioni fisiche; pertanto, il ricorso alla forza, oltre a violare i diritti umani, è un non senso, in quanto si può aderire a una verità solo se la si comprende, solo se si acconsente ad essa³⁴⁶. Così, comprendere la verità dell'altro implica, secondo Hersch, uno sforzo immaginativo, un atto mimetico che - lungi dal configurarsi come una rinuncia alla propria verità a scapito di un'identificazione con quella dell'altro - permette di rifare il percorso dell'altro, di immergersi nella sua verità e di comprendere il suo impegno in essa, senza rinunciare, per questo, a mantenere una propria posizione. In questo senso «Il mimo è, infatti, per Hersch, la figura di passaggio, di scambio e di apertura della relazione intersoggettiva»³⁴⁷ e, pertanto, la *mimesis* è l'unica via per una comprensione fra esistenze

³⁴⁴ Nel fatto che la concezione herschiana della tolleranza scaturisca dall'esperienza di una trascendenza non posseduta si può rilevare un altro possibile punto di contatto, fra quelli già indicati nella prima parte di questo studio, fra il pensiero di Hersch e quello di Nicolò Cusano. Infatti, anche la tolleranza sostenuta dal Cusano scaturisce dalla consapevolezza che per quanto l'uomo possa farsi "dotto", in ultima analisi, resta pur sempre "ignorante" in merito alle questioni ultime della sua esistenza. In questo senso, la forma di teologia negativa sostenuta da Hersch, analogamente al concetto classico della teologia negativa, è un mezzo fondamentale per tenere aperto uno spazio di dialogo fra le diverse espressioni religiose e culturali dell'uomo. Non a caso, lo stesso Cusano scrisse il suo *De pace fidei*, l'opera in cui è più ampiamente definita la sua concezione di tolleranza, nel 1453, in occasione della presa di Costantinopoli da parte dei turchi, per affermare la possibilità di un dialogo con l'alterità, in alternativa all'idea di una crociata in nome del Dio cristiano. In questo tentativo il Cusano, senza rinnegare la sua fede cristiana, basò le proprie argomentazioni proprio sul fatto che in quanto la verità ultima è inaccessibile, ogni religione può trovare in se stessa una fede implicita che tutte le accomuna al cospetto dell'unico Dio nascosto. Da qui il celebre motto "*Una religio in rituum varietate*", che fa del pensiero di Niccolò Cusano un vero invito alla modernità religiosa e alla possibilità di un dialogo interreligioso e, di conseguenza, interculturale fondato, appunto, su una forma di tolleranza che muove dallo stesso presupposto di quella sostenuta da Hersch, ovvero dal non possesso della verità ultima. Sui temi della tolleranza e del dialogo nel pensiero di Niccolò Cusano: cfr. Roberto Celada Ballanti, *Il teatro celeste del De pace fidei e l'unità tra le religioni in Niccolò Cusano*, in «Giornale di metafisica», 1 (2017), pp. 27- 38. Per un riscontro diretto con l'opera del Cusano: cfr. Niccolò Cusano, *La pace nella fede*, in N. Cusano, *Opere religiose di Nicolò Cusano*, a cura di Pio Gaia, Utet, Torino 1993².

³⁴⁵ Cfr. S. Langella, *Jeanne Hersch: alle radici della vera tolleranza*, Atti del Convegno: *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, p. 54. Riguardo a questa seconda tesi è interessante rilevare che essa sembra far eco alla concezione della tolleranza lockiana. Infatti, per ritrovare un'idea di tolleranza così forte e così intimamente legata alla libertà del soggetto, si può tornare proprio alla *Lettera sulla Tolleranza* di John Locke, la cui tesi fondamentale constava proprio nella sicurezza che «nessuna pena è in nessun modo in grado di instillare nell'anima una convinzione [...] Occorre luce perché muti una credenza dell'anima; e la luce non può essere data in nessun modo da una pena inflitta al corpo». John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, in appendice il «Saggio sulla tolleranza», Laterza, Bari-Roma 2005, p.11.

³⁴⁶ Cfr. Jeanne Hersch, *Tolérance entre liberté et vérité*, in: «*Philosophica*» 65, (2000), p. 72.

³⁴⁷ S. Langella, *Jeanne Hersch: alle radici della vera tolleranza*, Atti del Convegno: *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, pp. 56-57 nota 34.

irriducibili, una comprensione che si può attuare grazie a uno sforzo empatico di un soggetto volto a cogliere il gesto interiore dell'altro³⁴⁸. In questi termini, la tolleranza non è una virtù del buon costume, paragonabile alla gentilezza, volta a far girare meglio i meccanismi sociali; essa, nella sua veste più autentica, s'irradia dalla stessa radice assoluta dei diritti umani, si fonda sull'uomo, sulla sua esigenza assoluta di prendere posizione³⁴⁹; nonché sulla consapevolezza che, per l'uomo, porsi in quanto soggetto, prendere appunto una posizione, implica, al contempo, opporsi alla posizione di qualcun altro, ma questo "opporsi" non significa piegare con la forza la verità dell'altro, imponendo la propria come modello unico e identificandosi con essa – questa è, infatti, la precisa descrizione, fatta da Hersch, dell'intolleranza³⁵⁰ - bensì, confrontarsi con l'alterità, con altre verità, con altri esseri umani irriducibili e capaci di libertà, in un dialogo senz'altro faticoso e complesso, ma anche necessario e arricchente che non si deve concepire come una lotta contro l'altro, bensì come una lotta *con* l'altro, o in termini propriamente jaspersiani, come una "lotta amorosa"³⁵¹.

Pertanto, affinché «l'assoluto non costituisca una minaccia per i diritti bisogna che ciascuno riconosca di *non possedere l'assoluto* al quale si riferisce, e che *l'altro pure si riferisca all'assoluto*»³⁵², perché «Del resto, se l'uomo ha dei diritti incondizionati è proprio a motivo del fatto che egli può impegnarsi in modo assoluto rischiando la sua stessa vita. Così, se il suo impegno verso ciò che egli crede veramente è davvero incondizionato, vi è una chiara violazione dell'umano nel tentare di imporre per mezzo della costrizione una convinzione o un comportamento differente o opposto dal suo. L'assoluto dell'esigenza morale, da cui segue la sua condotta, esige dall'altro

³⁴⁸ Per Hersch non si ha autentica comprensione dell'altro se non nella *mimesis*. E questo assunto è valido sia per quanto riguarda la comprensione della verità dell'altro sul piano etico-pratico, sia per quanto riguarda lo studio della filosofia sul piano teoretico. Infatti, secondo l'autrice: «Comprendere veramente un filosofo è riuscire a rifarlo (*mimarlo*) interiormente mentre componeva la sua opera». J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, pp. 53-54

³⁴⁹ «La tolérance n'est pas, comme on le pense souvent, une vertu d'urbanité, à mettre sur le même plan que la politesse. Elle n'est pas, ou ne devrait pas être, l'huile qui permet aux rouages des volontés humaines de tourner plus facilement malgré leurs divergences. La tolérance véritable a la même racine que les Droits de l'homme. Or cette racine est en même temps celle de la liberté et de la vérité. Une racine sauvage, peu diplomatique, plongeant dans une exigence absolue». J. Hersch, *Tolérance entre liberté et vérité*, p. 71.

³⁵⁰ Cfr. Ivi, pp. 74-75.

³⁵¹ Seguendo l'insegnamento di Jaspers, Hersch scrive che l'uomo «attraverso il conflitto, se è intriso d'amore – di amore religioso [...] entra più a fondo nella fede dell'altro, così come l'altro penetra più profondamente nella sua. Il limite della fede filosofica consiste nella pretesa all'esclusività, che è inammissibile perché comporta una rottura della comunicazione» Cfr. Jeanne Hersch, *Rischiare l'oscuro*, p. 87.

³⁵² J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, p. 101

essere umano un assoluto rispetto»³⁵³ e questo per via del fatto che l'essere umano, per realizzare la propria vocazione, necessita di poter attualizzare quella straordinaria capacità di libertà che lo rende un valore in sé. In questo senso, dunque, il valore dell'uomo può essere realizzato, grazie alla salvaguardia dei diritti umani, solo attraverso una forma di comunicazione che implichi un rispetto dell'assoluto dell'altro, fondato su una tolleranza autentica; nella consapevolezza che, come scriveva Karl Jaspers: «La tolleranza vera non è quella comoda e sofisticata che si fa valere senza lasciarsi toccare. È invece quella che, pronta ad accogliere e a donare entra nell'infinito processo della comunicazione che limita la violenza [...] in una trasformazione continua che sempre ci arricchisce, in un sapere che penetra in tutto ciò che nel mondo gli viene incontro, senza indietreggiare nemmeno di fronte alla rinuncia»³⁵⁴, dove questa “rinuncia” sembra profilarsi, ancora una volta, come la rinuncia a pronunciarsi, in modo definitivo, sulle questioni ultime della nostra esistenza, la rinuncia a far propria una trascendenza inafferrabile, il *Noli me tangere* che Hersch afferma fieramente al fondo di tutto il suo filosofare³⁵⁵ e che secondo Roberta De Monticelli: «è la formula di una religione della libertà dalla presa delle mani umani, dal legame del potere, di una religione dello spirito, anti-idolatrice per eccellenza e per eccellenza laica: la formula del sottrarsi dell'assoluto al possesso, all'uso terreno, del suo non volersi più fonte di potere terreno. È esattamente il “gesto di libertà” che libera il divino dalla presa delle nostre mani [...] *Noli me tangere*, in questa prospettiva, diventa anche la formula dell'*habeas corpus*. Del più semplice ed elementare dei diritti umani, la cellula originaria di tutti, il più anticamente riconosciuto»³⁵⁶.

³⁵³ S. Langella, *Jeanne Hersch: alle radici della vera tolleranza*, Atti del Convegno: *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, p. 54.

³⁵⁴ K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, pp. 121-122.

³⁵⁵ Cfr. J. Hersch, *Essere e forma*, p. 7.

³⁵⁶ R. De Monticelli, *Laicità e trascendenza, ovvero: la verità come uno dei nomi di Dio*, https://www.academia.edu/8490058/Laicit%C3%A0_e_trascendenza_ovvero_la_verit%C3%A0_come_uno_dei_nomi_di_Dio?email_work_card=reading-history, p.11. (Ultima consultazione, 10/02/2021).

Riferimenti bibliografici

Opere:

Cusano, Niccolò, *La visione di Dio*, a cura di Marco Vannini, Mondadori, 1998 Milano.

Cusano, Niccolò, *La dotta ignoranza*, in: Cusano, Niccolò, *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di Giovanni Santinello, Rusconi, Milano 1988.

Cusano, Niccolò, *La pace nella fede*, in: Cusano, Niccolò, *Opere religiose di Niccolò Cusano*, a cura di Pio Gaia, Utet, Torino 1993².

Da Cusa, Nicola, *Il dio nascosto*, a cura di Luciano Parinetto, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2010.

Hersch, Jeanne, *Essere e forma*, prefazione di Roberta De Monticelli, Mondadori, Milano 2006.

Hersch, Jeanne, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, a cura di Francesca De Vecchi. Prefazione di Roberta De Monticelli, Mondadori, Milano 2008

Hersch, Jeanne, *Il Diritto di essere un uomo. Antologia mondiale della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Hersch, Jeanne, *La nascita di Eva. Saggi e racconti*, prefazione di Jean Starobinski, con una nota di Roberta De Monticelli, traduzione di Federico Leoni, Interlinea, Novara 2000.

Hersch, Jeanne, *Le immagini nell'opera di Bergson*, in: Henri Bergson, *Lucrezio*, Edizioni Medusa, Milano 2001.

Hersch, Jeanne, *L'illusione della filosofia*, prefazione di Karl Jaspers, introduzione di Nicola Abbagnano, traduzione di Fernanda Pivano, Bruno Mondadori, Milano 2005.

Hersch, Jeanne, *Primo amore (Temps alternés)*. Esercizio di composizione, traduzione di Roberta Guccinelli, prefazione di Roberta De Monticelli, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A., Milano 2005.

Hersch, Jeanne, *Rischiare l'oscuro. Autoritratto a viva voce. Conversazioni con Gabrielle e Alfred Dufour*, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A, Milano 2006.

Hersch, Jeanne, *Storia della filosofia come stupore*, traduzione di Alberto Bramati, Mondadori, Milano 2002⁴.

Hersch, Jeanne, *Tempo e musica*. Con un saluto di Czesław Miłosz. Prefazione di Roberta De Monticelli, Traduzione e introduzione di Roberta Guccinelli, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A., Milano 2009.

Jaspers, Karl – Bultmann, Rudolf, *Il problema della demitizzazione*, a cura di Roberto Celada Ballanti, Editrice Morcelliana, Brescia 1995.

Jaspers, Karl, *Della verità. Logica filosofica (Testo tedesco a fronte)*, Bompiani, Milano 2015.

Jaspers, Karl, *Del tragico*, traduzione di Italo Alighiero Chiusano, Studio editoriale, Milano 1987.

Jaspers, Karl, *Filosofia II, Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia editore, Milano 1977.

Jaspers, Karl, *Filosofia III, Metafisica*, a cura di Umberto Galimberti, Mursia editore, Milano 1977.

Jaspers, Karl, *I grandi filosofi*, traduzione e presentazione di Filippo Costa, Longanesi & C., Milano 1973.

Jaspers, Karl, *La fede filosofica*, Edizione italiana a cura di Umberto Galimberti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

Jaspers, Karl, *Ragione ed esistenza*, Traduzione e Nota a cura di Ada Lamacchia, Marietti editori, Torino 1971.

Kierkegaard, Søren, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, in Id: *Enten-Eller. Un frammento di vita, tomo II*, Adelphi, Milano 2013⁶.

La Sacra Bibbia, Edizioni Paoline, Roma 1981.

Locke, John, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, in appendice il «Saggio sulla tolleranza», Laterza, Bari-Roma 2005.

Pessoa, Fernando, *il libro dell'inquietudine*, a cura di Roberto Ceccucci, Newton Compton Editori, Roma 2006.

Platone, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Bur, Milano 2014⁶.

Pseudo Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, in: Pseudo Dionigi Areopagita, *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, traduzione, introduzione e note a cura di Salvatore Lilla, Città nuova editrice, Roma 1986.

Shakespeare, William, *Amleto*, in: *Drammi e commedie*, introduzione di Paolo Bertinetti, traduzione di Cesare Vico Lodovici, L'Espresso, Roma 2005.

Sofocle, *Antigone*, in: *I tragici greci. Eschilo, Sofocle, Euripide*, cura e traduzione di Enzo Mandruzzato, Filippo Maria Pontani, Leone Traverso, Manara Valgimigli, Newton Compton Editori, Roma 2016⁴.

Studi:

Abbagnano, Nicola, *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero, Utet, Torino 1999³.

Berti, Enrico, *Concordia discors: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Editrice Antenore, Padova 2000, pp. 107-127.

Bettini, Maurizio, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Einaudi, Torino 2019.

Boella, Laura, *Rendersi presenti o del combattimento amoroso tra vita e filosofia. Introduzione*, in: Hersch, Jeanne, *Rischiare l'oscuro. Autoritratto a viva voce. Conversazioni con Gabrielle e Alfred Dufour*, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A, Milano 2006, pp. 7-25.

Bonazzi, Mauro - Cardullo, R. Loredana - Casertano, Giovanni - Spinelli, Emidio - Trabattoni, Franco, *Filosofia antica*, a cura di Mauro Bonazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

Celada Ballanti, Roberto, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, Le lettere, Firenze 2012.

Celada Ballanti, Roberto, *Il teatro celeste del De pace fidei e l'unità tra le religioni in Niccolò Cusano*, in «Giornale di metafisica», 1 (2017), pp. 27- 38.

Cuozzo, Gianluca, *Raffigurare l'invisibile*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2012.

D'Angelo, Diego, *Saggio introduttivo*, in: Jaspers, Karl, *Della verità. Logica filosofica (Testo tedesco a fronte)*, Bompiani, Milano 2015.

De Monticelli, Roberta, *Il doppio volto della libertà. Postfazione*, in: Hersch, Jeanne, *Il Diritto di essere un uomo. Antologia mondiale della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 513-519.

De Monticelli, Roberta, *Jeanne Hersch: una filosofia dei contorni*, in «Lectora», 13 (2007), pp. 161-178.

De Monticelli, Roberta, *L'albero e la festa. Più che una postfazione un omaggio*, in: Hersch Jeanne, *La nascita di Eva. Saggi e racconti*, prefazione di Jean Starobinski, traduzione di Federico Leoni, Interlinea, Novara 2000, pp. 73-88.

De Vecchi, Francesca, *Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani. Introduzione* in: Hersch, Jeanne, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Prefazione di Roberta De Monticelli, Mondadori, Milano 2008, pp. 9-55.

De Vecchi, Francesca, *La libertà incarnata, Filosofia, etica e diritti umani secondo Jeanne Hersch*, Mondadori, Milano 2008.

Dufour-Kowalska, Gabrielle, *Premessa*, in: Hersch, Jeanne, *Rischiare l'oscuro. Autoritratto a viva voce. Conversazioni con Gabrielle e Alfred Dufour*, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A, Milano 2006, pp. 27-31.

Galimberti, Umberto, *Introduzione*, in: Jaspers, Karl, *Filosofia II, Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia editore, Milano 1977.

Galimberti, Umberto, *Introduzione* in: Jaspers, Karl, *La fede filosofica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 9-59.

Hersch, Jeanne, *Il dibattito su Heidegger: la posta in gioco*, trad. Stefania Tarantino in: *Oltre la persecuzione. Donne, memoria, ebraismo*, a cura di Roberta Ascarelli, Carocci, Roma 2004, pp. 54-68.

Hersch, Jeanne, *L'exigence morale aux prises avec le temps*, in: «Revue de Métaphysique et de Morale», 4 (1955), pp. 413-416.

Hersch, Jeanne, *L'obstacle du langage*, in: Henri Bergson. *Essai témoignages inédits*, La Baconnière, Neuchâtel 1941, pp. 222-229.

Hersch, Jeanne, *Ordre moral et liberté*, in: «Revue de Théologie et de Philosophie», 2 (1975), pp. 125-128.

Hersch, Jeanne, *Tolérance entre liberté et vérité*, in: «*Philosophica*», 65 (2000), pp. 71-78.

Lamacchia, Ada, *Logica filosofica e chiarificazione dell'esistenza, Nota* in: Jaspers, Karl, *Ragione ed esistenza*, Marietti editori, Torino 1971.

Langella, Simona, *Diritti umani e libertà responsabile in Jeanne Hersch*, in *Social Cohesion and human Rights. Reflections on the Contemporary Society*, a cura di Letterio Mauro, Franco Angeli, Milano 2017, pp. 141-152.

Langella, Simona, *Jeanne Hersch: alle radici della vera tolleranza*, Atti del Convegno: *Le minoranze religiose tra passato e futuro*, Genova, 17 novembre 2015, a cura di Daniele Ferrari, Claudiana, Torino 2016, pp. 45-53.

Langella, Simona, *Verità e democrazia nel pensiero di Jeanne Hersch*, in *Verità e democrazia, Tra degenerazione e rigenerazione*, a cura di Carla Danani, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 167-176.

Lilla, Salvatore, *Introduzione*, in: Pseudo Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, in: Pseudo Dionigi Areopagita, *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, Città nuova editrice, Roma 1986.

Miłosz, Czesław, *Saluto a Jeanne Hersch*, in: Hersch Jeanne, *Tempo e musica*, prefazione di Roberta De Monticelli, traduzione e introduzione di Roberta Guccinelli, Baldini Castoldi Dalai editore S.p.A., Milano 2009, pp. 59-63.

Santinello, Giovanni, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Bari 2008⁶.

Santinello, Giovanni, *Introduzione*, in: Nicolò Cusano, *La dotta ignoranza. Le congetture*, Rusconi, Milano 1988.

Severino, Emanuele, *La parola di Anassimandro*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 2 (1963), pp. 147-166.

Tarantino, Stefania, *La libertà in formazione*, Studio su Jeanne Hersch e María Zambrano. Prefazione di Salvatore Veca, Mimesis Edizioni, Milano 2008.

Tarantino, Stefania, *Per un'ontologia del singolare: invenzione e incarnazione in Jeanne Hersch*, in «Annali di studi religiosi», 8 (2007), pp. 127-138.

Žitko, Pavao, *Karl Jaspers lettore di Cusano. Presupposti interpretativi ed esiti teoretici*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2018.

Žitko, Pavao, *L'Existenzphilosophie e l'impossibilità di pensare la Trascendenza di fronte all'esposizione jaspersiana di una dottrina dell'Umgreifendes*, in «Magazzino di filosofia», 26 (2015), pp. 143-167.

Zuanazzi, Giovanni, *Pensare l'assente: alle origini della teologia negativa*, Città nuova editrice, Roma 2005.

Sitografia:

De Monticelli, Roberta, *Laicità e trascendenza, ovvero: la verità come uno dei nomi di Dio*, Intervento del 20 Settembre 2014, scuola di formazione politica libertà e giustizia circolo di Ravenna. Laicità nelle istituzioni di interesse pubblico, https://www.academia.edu/8490058/Laicit%C3%A0_e_trascendenza_ovvero_la_verit%C3%A0_co_me_uno_dei_nomi_di_Dio?email_work_card=reading-history, (Ultima consultazione: 10/02/2021).

Guccinelli, Roberta, *Doppio movimento: note per Jeanne Hersch*, (28/03/2008), <https://www.elaboraweb.it/partners/trasciatti/trasciatti.it/vecchiosito/index918e.html?q=node/289>, (Ultima consultazione: 10/02/2021).

Guccinelli, Roberta, *Proteo o dell'esercizio di vedere. La gratuità del fare in Jeanne Hersch e Simone Weil*, (09/2012), <http://www.etica-letteratura.it/el-interventi.asp?Item=8>, (Ultima consultazione: 10/02/2021).

Hersch, Jeanne - Unger, Catherine, *La philosophie selon Jeanne Hersch : la mort de Socrate. Partie 2*. (2001), <https://dx.doi.org/10.5169/seals-828340>, (Ultima consultazione: 10/02/2021).

https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf, (Ultima consultazione, 10/02/2021).

https://www.treccani.it/enciclopedia/desiderio_%28Universo-del-Corpo%29/, (Ultima consultazione: 10/02/2021).

https://www.treccani.it/enciclopedia/jahve_%28Enciclopedia-Italiana%29/, (Ultima consultazione: 10/02/2021).