

III
UNA FILOSOFIA DELLA CONDIZIONE UMANA
LE PRIME OPERE*

G.D.K. – Gli anni di formazione da lei evocati sono sfociati in un libro, *L'illusion philosophique*, pubblicato nel 1936. Il suo primo scritto filosofico risale però al 1931, è il suo *mémoire de licence*, dedicato, curiosamente, a Henri Bergson.

J.H. – Posso spiegarlo. Dovevo presentare per la *licence* un *mémoire* di letteratura francese. Cercai una via che mi permettesse di fare un *mémoire* di letteratura francese il più vicino possibile alla filosofia. Potrei fare, mi dissi, uno studio sullo stile di Bergson. Già allora ero convinta che la forma nella quale una filosofia si esprime sia molto importante – molto più tardi, nella mia tesi, scrissi: «Il fondo del fondo è la forma». Mi concentrai dunque sulla forma, anzi su un suo aspetto particolarmente afferrabile nell'opera di Bergson e scrissi un *mémoire* sul suo stile. Allo scopo di rendere la mia indagine ancora più stringente, fissai l'attenzione sulle immagini nella sua opera. Le immagini non dovevano essere una forma espressiva accidentale, bensì il solo modo di esprimere l'essenziale di ciò che lui voleva dire. Feci una ricerca sistematica. Fissai, attraversando l'intera opera di Bergson, una lista di immagini, che poi classificai, e di cui esaminai l'evoluzione nelle opere successive. Il mio *mémoire* piacque molto a François Grandjean, che conosceva bene Bergson e gli mostrò il mio lavoro. Bergson, all'epoca, era molto anziano, malato, immobilizzato su una poltrona a causa di reumatismi molto dolorosi. Chiese però di vedermi. Mi ricordo che il giorno in cui mi recai a casa sua, in Avenue Beauséjour, ebbi l'impressione, io che venivo dalla provincia, con i miei vent'anni, di entrare nella mecca della filosofia. Nel mio *mémoire* avevo osservato che quasi tutte le immagini che, a livello cosciente e deliberato, esprimevano un movimento ascendente erano in realtà immagini di ricaduta. Avevo collegato tale caratteristica al movimento profondo della sua filosofia, il movimento nascosto nel discorso, sottostante al *dire*. Pensavo che quelle immagini riflettessero uno sforzo costante per superare un originario abbandono al pessimismo, ogni volta recuperato eroicamente da una volontà positiva.

G.D.K. – Bergson era d'accordo con la sua interpretazione?

J.H. – Mi disse subito: «Lei ha ragione, nel fondo c'è quel pessimismo, è il mio primo movimento, ma non quello buono». Proprio ciò che avevo mostrato. In Bergson c'è un fondo schopenhaueriano, costantemente sconfitto dalla volontà positiva di libertà.

G.D.K. – Il bergsonismo è abbastanza estraneo al suo pensiero.

J.H. – 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 del tempo. Al contrario, sono d'accordo con la critica di Bachelard, che ha rimproverato a Bergson di aver dissolto, in qualche modo, l'istante nel *Trend*, il flusso puro. In seguito mi sono avvicinata a Kierkegaard.

G.D.K. – Il suo primo libro, *L'illusion philosophique*, uscì nel 1936. Si tratta di un libro sulla

filosofia. Perché una riflessione di questo tipo, insomma di ordine critico, all'inizio della sua opera?

J.H. – Perché ero affascinata dalla natura stessa della filosofia. Non per niente il libro inizia con un confronto tra i diversi tipi di questioni, che si pongono nella scienza, nella teologia ecc., e il problema filosofico. Non credo ai compartimenti stagni per quanto riguarda gli ambiti di attività dell'essere umano, ma sono paladina della loro specificità. Non mi schiero senza riserve con i fautori dell'interdisciplinarietà, ma credo a una radice e a una prospettiva comuni, che permeano ogni disciplina, e non si collocano sullo stesso piano, bensì al di là.

G.D.K. – Come ha definito questa natura della filosofia?

J.H. – Mi chiedevo quale fosse la sua legittimità. Se, come pensavo già a quell'epoca, il soggetto filosofico è la libertà, si rischia di trarne la conclusione che si può dire ciò che si vuole. Mi chiesi dunque quale fosse il rapporto tra tale libertà e la ricerca della verità. Che cosa vuol dire verità, quando è in gioco la libertà?

G.D.K. – Prima di sviluppare questo tema, potrebbe spiegarci il titolo del suo libro?

J.H. – Alcuni professori, sulla base del titolo, mi dissero: «Ho capito che lei è nichilista». Pensavano che parlare dell'illusione filosofica equivalga a dire che la filosofia è illusoria. Mi sembrava al contrario di aver scritto una difesa e un'illustrazione della filosofia – ovviamente nella sua specificità. Avevo l'impressione che agli enunciati filosofici venisse attribuita la validità sia di quelli scientifici, sia di quelli estetici o pratici. Per me la filosofia era tutt'altro. Pensavo che l'oggetto esplicito della riflessione filosofica fosse uno pseudo-oggetto, che è al tempo stesso l'oggetto autentico in virtù del quale si compie la comunicazione filosofica. Prendiamo ad esempio la filosofia di Bergson: ciò che importa in essa non è solo la concezione del tempo, per quanto il suo sia un discorso sul tempo; l'importante è che questo gesto di pensiero si raddoppi in un altro, che è un gesto di libertà. Ecco perché io parlo di «un'altra verità», che d'altra parte non può fare a meno della prima.

G.D.K. – Dove si colloca l'illusione?

J.H. – L'illusione consiste nel credere che la dimostrazione o la confutazione vertano effettivamente sul tempo – è credere che la posta in gioco sia il tempo. Certo, è il tempo, ma non a livello del discorso, è il tempo a livello esistenziale, vissuto. Portandoci a pensare una realtà «oggettiva», come il tempo, per esempio, la filosofia ci fa fare un esercizio di libertà che ci trasforma e ci mette in condizione di concepire un tempo che trascende le alternative tra le quali è impostata la discussione.

G.D.K. – Nessuna concezione del tempo sarebbe dunque quella vera?

J.H. – Nessuna *oggettivamente* vera. La verità filosofica non è una verità oggettiva, benché non possa fare a meno dell'oggettività. La verità filosofica riflette la natura della libertà, che a sua volta non può fare a meno dell'oggettività, ma che, per essenza, è il suo opposto, dal momento che si svincola dall'oggettività.

G.D.K. – La riflessione e il discorso filosofico sarebbero dunque sempre un appello alla libertà?

J.H. – Quando chiedo a un altro di pensare ciò che io dico facendo uso della propria libertà, ciò non lo esonera dall'apprezzare quanto dico a livello del discorso. Bisogna tuttavia dare valore all'operazione del pensiero là dove realmente essa si compie. Il filosofo presso il quale questa esigenza si manifesta con maggiore chiarezza è Kant. Prendiamo ad esempio la nozione kantiana di *cosa in sé*. Essa non è una seconda cosa dietro la cosa. È una cosa che non è una cosa. Ebbene, una proposizione di questo genere non ha alcun senso, è una contraddizione in termini. Eppure, senza questo tipo di inciampi non ci sarebbe filosofia. Per questo motivo, Jaspers ha sviluppato la tesi secondo la quale tutte le grandi filosofie finiscono per trovarsi alle prese con la contraddizione, la tautologia o il circolo vizioso, ossia con

errori di logica. Le operazioni logiche non sono sufficienti per comprendere la nozione kantiana di *cosa in sé*.

G.D.K. – La pubblicazione del suo primo libro rappresentò un avvenimento importante nella sua vita di giovane filosofa?

J.H. – Presentai il manoscritto al premio Amiel. Della giuria faceva parte Frank Abauzit, a cui il mio lavoro piacque molto e lo mostrò a Gabriel Marcel. Fu così che, dopo la pubblicazione del libro, fui invitata da Gabriel Marcel a una delle serate filosofiche che si tenevano ogni quindici giorni a casa sua e alle quali egli invitava le menti filosofiche che contavano a Parigi. Per me si trattò dell'avvenimento filosofico più sensazionale che ricordi, molto più impressionante di una discussione di tesi. Arrivata a casa di Gabriel Marcel, fui introdotta in un'ampia sala in cui, nella penombra, erano seduti Jean Wahl, Nicolas Berdiaeff, Gaston Fessard ecc., e fui fatta sedere davanti alla scrivania di Gabriel Marcel. Avevo 26 anni, ero terrorizzata. Iniziai a parlare e mi dimenticai completamente di me stessa. Esposi le tesi essenziali del mio libro, seguì un'animata discussione, che andò avanti fino all'una del mattino. Fu quella sera che Padre Fessard mi fece una domanda, una di quelle difficili, su Blondel, che non conoscevo. Non ritrovai Padre Fessard che 25 anni dopo.

G.D.K. – Quale fu l'opinione di Jaspers sul suo libro?

J.H. – Jaspers scrisse la prefazione per l'edizione tedesca. Fu molto sensibile alla freschezza del pensiero espresso in quel libro, senza macchia e senza paura, che andava audacemente per la sua strada. Vide subito che in esso non c'era niente di nichilistico, tutt'altro.

G.D.K. – C'è un legame tra il suo *mémoire* su Bergson e *L'illusion philosophique*?

J.H. – In entrambi si tratta di cogliere ciò che il filosofo fa in profondità. In ogni grande filosofia – lo credo tuttora – c'è un gesto filosofico fondamentale, nascosto sotto le operazioni intellettuali – che non può fare a meno di tali operazioni, ma è più importante di ciascuna di esse, e che occorre provare a mimare, per capire veramente il testo. È come un esercizio interiore. La filosofia consiste essenzialmente in esercizi di libertà. Solo che non si tratta di esercizi qualunque. La sua natura implica che esercitare la libertà nel caso della filosofia sia al tempo stesso esercitare il proprio attaccamento a una verità unica. È allora che ci si impegna nelle operazioni necessarie per la sua ricerca.

G.D.K. – Gli anni che seguirono la pubblicazione de *L'illusion philosophique* furono anni di intenso lavoro, in quanto, parallelamente all'insegnamento alla Ecole Internationale, lei preparava la tesi di dottorato (che uscirà nel 1946), scriveva e pubblicava un romanzo e numerosi articoli. Questo periodo della sua vita coincide anche con la guerra civile spagnola e con la seconda guerra mondiale. Come ha vissuto quell'epoca di sconvolgimenti?

J.H. – È una delle cose della mia vita di cui mi è più difficile parlare. Non avrei mai immaginato che fosse possibile vivere così tagliata in due come mi capitò di vivere in quel periodo. Durante tutta la guerra civile spagnola ho lavorato come segretaria degli Amici della Spagna Repubblicana. Ero appassionatamente presa da ciò che accadeva laggiù. Ho vissuto tutti i conflitti degli Spagnoli democratici con gli Spagnoli comunisti.

Era anche l'epoca del fascismo in Germania e partecipai, con i miei genitori e i loro amici, a iniziative di aiuto ai rifugiati. Avevamo creato un dormitorio, una cucina, ci occupavamo personalmente di loro, dei loro documenti, delle loro necessità, ecc. Eppure, ho l'impressione di aver vissuto quel periodo in una quasi totale assenza dal mondo, interamente divorata dalla mia vita personale; cosa, questa, che non riesco a perdonarmi. Non riesco né a comprendere, né a perdonarmi la distanza tenuta nei confronti degli avvenimenti, anche durante la guerra, quando tutta la famiglia di mia madre fu sterminata. La mia vita personale mi separava dagli avvenimenti.

G.D.K. – Non è facile agire quando non si è sul posto.

J.H. – È vero. Penso però che avrei potuto fare di più, perché altri hanno saputo farlo. Ho la sensazione di aver mancato il mio appuntamento con la storia, nel momento in cui ero una giovane adulta, perfettamente in grado di agire. Dobbiamo renderci conto di quanto e fino a che punto gli uomini vivano intensamente, nonostante le difficoltà, la loro propria vita. Il lato personale della loro esistenza, che si usa chiamare la «piccola storia», ebbene, non è affatto piccolo, ma costituisce essenzialmente la grande storia umana. La grande storia e la storia personale, la giustapposizione e l'intreccio di questi elementi, il modo in cui sono vissuti, tutto ciò non finirà mai di essere un problema per me.

G.D.K. – Ricorda altro degli anni della guerra?

J.H. – Vissi quegli anni come tutti coloro che abitavano in Svizzera, a un tempo vicina agli avvenimenti e protetta. Aggiungerei soltanto questo: ho raccontato di come avessi avuto il presentimento dello scoppio della guerra nel momento del patto tedesco-sovietico. Quando rientrai in Svizzera, richiamata per telefono dai miei genitori, a Ginevra c'era il Partito Socialista di Léon Nicole, entusiasta dell'Unione Sovietica. Lo sento ancora fare dei discorsi con il tremolio nella voce: «Questa grrrande Unione Sovietica...» Quel partito sedicente socialista e completamente comunistizzato era naturalmente violentemente antinazista. Ebbene, nella notte che seguì la firma del patto tedesco-sovietico, il giornale «Le Travail», organo del partito, fu rifatto e l'edizione dell'indomani conteneva ogni tipo di spiegazioni, di scuse e di attenuanti che comportavano una sorta di indulgenza, quasi di simpatia nei confronti del nazismo. Dalla sera alla mattina: prima era il diavolo, poi, d'un colpo, ci si poteva alleare con esso. Fu allora che il partito socialista svizzero decise che la sezione romanda non era più accettabile e ruppe con essa. I miei genitori, con qualche amico e qualche membro del partito, decisero quindi di ricostituire una sezione autenticamente socialista e democratica. Fu solo allora, nel 1939, che entrai in un partito. All'inizio eravamo in pochi, ma in seguito la nuova formazione progressivamente si sviluppò; una volta cresciuta, ritrovò un certo numero delle sue inclinazioni e dei suoi demoni, cosicché fui portata più tardi a rompere con essa. Per quanto riguarda il tempo di guerra: l'avanzata delle truppe hitleriane mi impressionò talmente durante i primi anni che finii per credere che ci fosse una maledizione e che l'avrebbero spuntata. Ero molto pessimista. Poi, un mattino, mio padre si precipitò nella mia camera, tutto tremante, per dirmi: «La Germania ha attaccato l'URSS, adesso sono perduti». Fu per me la vera svolta della guerra.

G.D.K. – Nel 1942, in piena tempesta, pubblicò un libro unico nel suo genere per quanto riguarda la sua opera. Si tratta di *Temps alternés*, che non è affatto un romanzo...

J.H. – Non è un romanzo, non vi succede quasi nulla.

G.D.K. – Come le si è imposta l'idea di quel libro, in particolare nella forma che gli ha dato?

J.H. – Fu senza dubbio anomalo scrivere un libro di quel genere durante *quegli* anni, con tutto quello che vivevo. Dopo averlo letto, mio padre mi disse: «A leggere il tuo scritto si potrebbe dire che nessuna idea né politica né filosofica ti sia mai passata per la testa».

G.D.K. – Si può non essere del tutto d'accordo con suo padre. Quell'opera narrativa, invece, è legata, credo, da nessi profondi con la sua opera filosofica.

J.H. – Anch'io penso che non sia esatto. Volevo intitolare il libro: «Esercizio di composizione», ma l'editore non volle. Perché un titolo del genere? Perché in fondo mi ponevo un problema che non era d'altra parte teorico, bensì vitale: quello dell'unità della vita.

G.D.K. – Lo dice nell'avvertenza alla seconda edizione, apparsa nel 1976: «Volevo», scrive, «cogliere l'unità possibile della vita attraverso la successione e il carattere effimero del vissuto».

J.H. – Sì. Ho appena parlato di quanto fossi divisa tra la vita personale e la vita nella storia. Ero molto intera e quando si è tutti d'un pezzo si ha bisogno di unità. Ebbene, mi trovavo in una realtà multipla ed ero alla ricerca di unità. Si tratta di un movimento paragonabile a ciò che vi

ho raccontato a proposito dell'infinito, quando mi immaginavo di avventurarmi nello spazio e dicevo: si vedrà cosa succede. L'aspetto sperimentale del pensiero filosofico, che non conosce in anticipo il risultato del suo sforzo, è per me molto importante. Mi venne dunque voglia di sperimentare, in una piccola opera letteraria, l'alternanza dei temi e di vedere se riuscivo, attraverso di essi, a costruire un'unità estetica – pensavo all'incirca a un'unità musicale. Nel caso in cui ci fossi riuscita, sarebbe stato il segno che, malgrado tutto, ciò che mi appariva diviso avrebbe potuto avere da qualche parte un'unità segreta.

G.D.K. – L'unità si realizzerebbe sul piano estetico, ma non nella vita.

J.H. – Si realizzerebbe sul piano estetico *apposta*, in virtù del mio sforzo, il che non implicherebbe che essa si sia realizzata anche altrove, bensì che *potrebbe* esserlo. Era un far rimbalzare la palla contro il muro metafisico per vedere se mi avrebbe rinviato una possibilità di unità.

G.D.K. – Questa idea è però in stretto rapporto con l'esperienza, di cui ha parlato, della separazione interna a se stessa.

J.H. – Certo, ma in generale ho fatto sempre fatica ad adattarmi agli assetti successivi del tempo. Ho sempre avuto un senso molto vivo dell'essere che trascende la successione del tempo, nonostante l'impossibilità di rappresentarmi l'essere. Per questo motivo, mi ha sempre affascinata la nozione di istante. Mi chiedo quale sia l'unità possibile nell'istante, mentre le cose nella durata sono giustapposte. Ho tentato, in *Temps alternés*, di realizzare un'unità estetica composta di elementi estranei gli uni agli altri. Tenga presente che nel libro sono in gioco due epoche diverse, due amori nei quali la narratrice ha creduto, entrambi autentici, e di cui cercavo l'unità.

G.D.K. – Nel libro gli eventi narrati non contengono naturalmente nessuna soluzione.

J.H. – Gli eventi no, ma speravo che nella musica dell'opera si potesse formare l'unità di un essere.

G.D.K. – L'intenzione del libro era in fondo spiccatamente filosofica.

J.H. – Avrei voglia di dire: simbolica. Cercavo un risultato a livello del simbolo. Le immagini, lo stile, le descrizioni dovevano contribuire, fin nei minimi dettagli, a creare l'unità che cercavo.

G.D.K. – Come avvenne il passaggio dalla stesura di un romanzo all'elaborazione della sua tesi, *L'Etre et la Forme*, pubblicato quattro anni dopo *Temps alternés*?

J.H. – *L'Etre et la Forme* fu la mia tesi di dottorato. Eppure da tempo avevo deciso di non fare mai una tesi unicamente per se stessa. Del resto non era il mio primo libro. Il fatto che non abbia presentato *L'illusion philosophique* per il dottorato dipende dal mio rifiuto di mettervi mano. Ho sempre aborrito di non discutere il mio lavoro con qualcuno, ma che si intervenisse in ciò che avevo scritto. Mi dicevo: quel libretto, con la sua idea di illusione filosofica ben poco ortodossa, mi chiederanno di ritoccarlo finché non dica più ciò che fondamentalmente vuole dire. Scrisi dunque la mia tesi molto più tardi.

G.D.K. – Qual è stata la genesi intellettuale di questa terza opera?

J.H. – Scrisi quel libro perché un problema filosofico si era imposto a me. Mi chiesi quale fosse il rapporto tra ciò che l'uomo fa e l'essere. *Che cosa l'uomo può far esistere?* Era una questione abbastanza simile a quella di *Temps alternés*, in cui si trattava di *far essere* qualcosa di *unitario*. Ho sempre pensato che ciò che fa sì, per esempio, che un'opera d'arte esista, è il fatto che essa è una. Il suo essere è costituito dalla perfetta unità di tutti gli elementi. In una tela dipinta, qualsiasi punto sulla superficie è in rapporto con tutti gli altri.

G.D.K. – Quando dice «far esistere qualcosa di unitario», viene effettivamente subito da pensare all'opera d'arte; come se fosse il modello di quella unità perfetta.

J.H. – Sì, è il modello, tutto il resto è un'approssimazione.

G.D.K. – Mentre nella vita l'unità resta sempre problematica, l'opera d'arte rappresenta una sorta di soluzione.

J.H. – Non direi una *soluzione*, poiché l'opera d'arte è un problema incarnato. La sua riuscita non dipende dal dare una soluzione, bensì dall'essere incarnata.

G.D.K. – Veniamo al titolo del suo libro. Come intende i due termini: *l'essere e la forma*?

J.H. – Il primo termine rappresenta l'*uno* attuale, realizzato, ma umanamente inaccessibile, a cui l'uomo si avvicina mediante la *forma*. Tuttavia l'uomo non può mettere in forma qualunque cosa a partire dal nulla. Egli parte sempre da qualche cosa, e questo qualche cosa da cui l'uomo parte, in qualsiasi ambito, l'ho chiamato *materia*.

G.D.K. – Ha fatto un uso particolare delle categorie classiche di forma e materia?

J.H. – Non le ho affatto impiegate, né in maniera aristotelica né kantiana. Ne ho fatto un uso molto funzionale. Quando s'impadronisce perfettamente di una materia e la permea, eliminandone ogni aspetto indefinito, la forma si avvicina alla realizzazione di un essere. L'essere è una materia compiutamente formata. In tutte le sue attività, l'uomo è alla ricerca di un certo tipo di forma che non è la stessa dappertutto. Ogni volta è diversa perché diversa è la materia di cui si serve per incarnare la forma.

G.D.K. – Sta facendo allusione ai tre ambiti prospettati nel libro e che rappresentano i tre piani fondamentali di realizzazione della forma: la *conoscenza*, l'*azione* e l'*arte*.

J.H. – Sì, mi è parso che in questi tre campi l'uomo riceva una materia a cui dà forma per attualizzare il suo essere, in quanto essere che conosce, che agisce e che crea.

G.D.K. – La forma ha dunque una funzione ontologica.

J.H. – Esattamente.

G.D.K. – Ma sempre articolata con una materia.

J.H. – Incarnata in una materia, che è *data*. Da questo punto di vista il libro si rivolge anche contro una certa concezione «mistica» del *fare* umano. È un libro antimistico, perché il mistico raggiunge l'essere senza passare attraverso ciò che lo separa da esso, cioè la materia e il lavoro per darle una forma. Gira intorno alle possibilità del lavoro umano. Non ho niente contro la mistica, ma si tratta di un'esperienza imperniata sull'istante. Quando se ne fa un programma, un modo di vita o un personaggio, diventa umanamente impura. Per quanto mi riguarda, penso che l'uomo si purifichi quando fa entrare la forma in una materia. La funzione di incarnazione è purificatrice. Passare attraverso una materia per farle prendere forma è per l'uomo una prova purificatrice. Il mio libro era dunque diretto, da una parte, contro la facile ingordigia per cui si va direttamente all'essere; dall'altra, contro l'ipertrofia della forma opera dell'uomo che pretende creare *ex nihilo*.

G.D.K. – Nel primo caso si pensa al neoplatonismo, nel secondo...

J.H. – Sì, il neoplatonismo. Nel secondo caso a determinate correnti del pensiero contemporaneo che tendono a eguagliare l'uomo agli dei, attribuendo alla dismisura umana la capacità di creare dal nulla. Io pensavo che la condizione umana deve accettare ciò che le è dato, anche se non lo lascia mai tale e quale, ma gli imprime una forma.

G.D.K. – Questa concezione dei rapporti di materia e forma, nel loro stretto intreccio a tutti i livelli dell'attività umana, sembra molto lontana sia dall'idealismo sia dal materialismo.

J.H. – Sì, esattamente.

G.D.K. – Si può dire che, in *L'Etre et la Forme*, lei abbia esposto i principi guida del suo pensiero?

J.H. – Credo di sì. Nei miei scritti successivi mi sono dedicata, da una parte, al problema del tempo, implicato nella concezione molto dinamica dei rapporti della materia e della forma, che presuppongono ogni volta un processo e un'azione. Dall'altra, mi sono concentrata sui problemi umani, pedagogici e politici. È infatti un libro che aiuta ad accettare la condizione

umana. Sono convinta che a un uomo occorra una forma di pietà per accettare la propria condizione. Non si tratta di abbandonarsi alla pietà senza misura. Un Creatore, se c'è, – per parlare in termini antropomorfici – chiede all'uomo di accettare i dati fondamentali della condizione umana. Più tardi scrissi un breve testo, intitolato *Dieu contre Dieu*: è un saggio poetico sulla condizione dell'uomo. In esso rappresento Dio che, per così dire, combatte contro se stesso, contro il proprio potere ontologico, contro il suo essere traboccante, e ne viene fuori l'uomo.

G.D.K. – *L'Être et la Forme* si apre con un'analisi della condizione umana.

J.H. – È il tema del libro, a dire il vero: la condizione umana alle prese con una vocazione a essere. Che cos'è l'uomo, che ha una vocazione a essere, da cui è separato e deve ogni volta partire da un dato?

G.D.K. – Imporre una forma a una materia data: è una definizione della condizione umana?

J.H. – Avrei voglia di dire: della *vocazione* dell'uomo.

G.D.K. – Si tratta di una sorta di necessità, a cui l'uomo non può sfuggire...

J.H. – Lei dice *necessità* nel momento in cui stavo per dire *libertà*. L'uomo non può sfuggire al compito di essere libero. Cosa significa essere libero? Significa creare, ma lo ripeto, non *ex nihilo*.

G.D.K. – L'attività creatrice, che consiste nel dare forma a una materia, costituisce la radice della libertà?

J.H. – Credo di sì.

G.D.K. – La materia rappresenta le condizioni entro le quali si esercita necessariamente la libertà e la forma rappresenta le possibilità creatrici della libertà.

J.H. – Esattamente.

G.D.K. – Vorrei tornare alla sua concezione della condizione umana. Per lei non è soltanto qualcosa che si deve accettare, con il coraggio dello stoico, ma la si può e la si deve amare. In un opuscolo sulla sua filosofia, Lei scrive: «Oggi mi colpisce il fatto che, attraverso il rifiuto (molto retorico) della “società”, i nostri contemporanei occidentali tentano senza saperlo di sfuggire alla condizione umana in sé. Per quanto mi riguarda, mi sforzo di ricondurli a essa» e aggiunge mirabilmente: «e di fargliela amare».

J.H. – È fondamentale. Non si può ritornare alla condizione umana senza amarla. Accettare la condizione umana significa accettarne il *compito*. La nostra condizione implica un insieme di dati, ma noi dobbiamo farne qualcosa, dobbiamo tendere, attraverso di essi, a un massimo d'essere, che è anche un massimo di senso. L'essere e il senso sono legati. L'essere non appartiene all'ordine dei fatti, bensì all'ordine ontologico, esso indica il punto impensabile di coincidenza in cui ciò che *vale*, è. L'essere e il valore per l'uomo sono per natura sempre distinti, perché un senso implica una mancanza, un andare verso... Non si può nello stesso tempo essere arrivati ed essere in cammino.

G.D.K. – Tale coincidenza non si realizza dunque mai.

J.H. – Non si realizza finché rimaniamo nel tempo. Per questo motivo c'è una trascendenza del tempo.

G.D.K. – La libertà è al centro della sua filosofia.

J.H. – Totalmente, mi piacerebbe dire: al centro di me stessa.

G.D.K. – Perché questo ruolo centrale della libertà?

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

in certi quadri olandesi del diciassettesimo secolo in cui si vede una finestra in fondo alla stanza, la condizione umana presuppone un'apertura nella coerenza delle cause e degli effetti. Non riesco a capire come facciano a respirare quelli che si attengono esclusivamente all'elemento causale.

G.D.K. – Tutta la scienza si attiene all'elemento causale.

J.H. – No, non è vero. Non ci sarebbe scienza senza libertà. La scienza può spiegare tutto causalmente, tranne se stessa. La sua stessa esistenza presuppone che qualcuno abbia voluto conoscere la verità scrutando le leggi della natura.

G.D.K. – La scienza non si occupa che della concatenazione delle cause e degli effetti.

J.H. – Sì, ma vuole trovare la *vera* concatenazione delle cause e degli effetti.

G.D.K. – La libertà sarebbe dunque implicata nell'attività scientifica?

J.H. – È evidente.

G.D.K. – Perlopiù tuttavia non lo sa.

J.H. – Esattamente. La scienza ha gli occhi bendati, è cieca su se stessa, a parte alcuni grandi studiosi. La scienza, cui molti rimproverano di negare la libertà, è un formidabile monumento innalzato alla libertà.

G.D.K. – Analogamente, la libertà è implicata nell'attività filosofica, nella ricerca propriamente detta della verità, il che non è maggiormente riconosciuto.

J.H. – Sicuramente. La *Critica del giudizio* di Kant spiega come avviene che i giudizi, per esempio i giudizi di causalità, siano retti dalla finalità. La categoria di finalità non si applica solo agli esseri viventi e alle opere d'arte, come si impara a scuola, bensì, in generale, ispira il giudizio. Nessuno avrebbe pronunciato un giudizio se non avesse *voluto* dire qualcosa di vero. La scienza è un'attività spirituale. Recentemente ho incontrato un cibernetico secondo il quale bisognerà pure che ci adattiamo al fatto che presto ci saranno robots capaci di operazioni di pensiero superiori alle nostre. Gli ho risposto che essi non saranno mai capaci di operazioni di *pensiero* superiori alle nostre, per la semplice ragione che nessun robot pensa. Per pensare occorre *mirare* al vero e per pervenire al vero bisogna *voler* pensare correttamente. L'intenzione del pensiero è sempre il vero. Ebbene, un robot non ha intenzioni di alcun tipo, è programmato.

G.D.K. – Non le sembra che la sua concezione della libertà sia abbastanza isolata nella nostra epoca, in cui fiorisce ogni sorta di dottrine che esaltano una libertà «libertaria», opposta alla sua?

J.H. – Fare ciò che si vuole, come si vuole, dove si vuole...? È una stupidaggine. Non è libertà, bensì arbitrio. Confondere la libertà con l'arbitrio è commettere l'errore filosofico più elementare. La necessità permette di comprendere al meglio la libertà. Sta qui la profondità del pensiero di Spinoza. Provo a spiegarlo abbastanza semplicemente. Se abbiamo davanti a noi un sacco contenente delle palle rosse e delle palle bianche ed estraiamo, senza guardare, una rossa, siamo liberi? Non credo. Il caso o una molteplicità di cause hanno fatto sì che la mia mano afferrasse una palla rossa. Se adesso guardo nel sacco e mi è indifferente estrarre una palla rossa o una bianca, mi trovo un *po'* più vicino alla libertà; quindi, se estraggo una palla rossa per aggiustare un calzino, perché una rossa si vedrà meglio in un calzino bianco, sono ancora più vicina alla libertà, perché ho delle ragioni per estrarre la palla rossa. Mi avvicino alla libertà progressivamente, nella misura in cui ci sono ragioni. E alla fine, quando mi troverò davanti a due strade, di cui l'una è quella della tentazione, l'altra quella del dovere, se scelgo la prima, non la chiamo una scelta di libertà, perché ho l'impressione di aver ceduto. Si può però fare un passo ulteriore. Prendiamo l'esempio di Antigone. 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 più profonda, al di là di ogni ragione. Antigone veramente non può motivare la sua decisione, in quanto si riferisce alla trascendenza delle leggi non scritte.

Agisce così perché, metafisicamente, non può agire diversamente. Conosciamo tutti, una volta o l'altra, questo genere di situazione, in cui vorremmo con tutta la nostra buona volontà giustificare un atto, ma sentiamo di non poterlo fare perché le «ragioni» più profonde sono indicibili e oltrepassano ogni ragione. Quando diventa assoluta, la libertà coincide con la necessità e siamo allora interamente presenti in essa. L'opera d'arte offre il modello di questa coincidenza e per questo motivo supera il livello della causalità, nonché quello dell'arbitrio.

G.D.K. – In una delle sue conferenze sulla libertà, contrappone il senso della libertà in Occidente, «usurata», dice, «dalla propria licenza», alla «libertà interiore» riconquistata nei Paesi dell'Est in corrispondenza alla servitù esterna. Lei pensa che sarebbe questa libertà interiore ciò che manca a noi che godiamo in Occidente di ciò che si è soliti chiamare «le libertà fondamentali»?

J.H. – È un po' pericoloso dire che essa ci manchi, è un giudizio troppo generale e facile. Sarebbe sufficiente che io compissi un autentico atto di libertà, in questo istante, e smentirei una tale affermazione. Ciò che ho detto è che l'abbiamo usurata, banalizzata, ne abbiamo abusato e a livelli talmente poco profondi che ne abbiamo perduto il senso, o perlomeno l'esigenza assoluta. Da allora viviamo nel compromesso. Moltiplichiamo la libertà, ne facciamo moneta spicciola. Nei Paesi in cui una vera costrizione viene esercitata sulla vera libertà, in cui si tratta di mettere in gioco qualcosa di essenziale, la libertà non può usurarsi; ecco perché troviamo tra i dissidenti dell'Est un senso della libertà infinitamente più radicale del nostro. Quando si legge *La Chene et le Veau* di Solijenitsin, vi si trova l'alacrità della libertà, una libertà che ha oltrepassato il muro del suono della paura, che sta oltre la paura. Dal momento in cui Solijenitsin e sua moglie hanno deciso che qualunque cosa possa capitare, anche ai loro figli, non cederanno, si sono posti nella situazione di Antigone.

G.D.K. – Ritorniamo ai rapporti, tanto stretti nella sua filosofia, tra libertà e verità. Lei un giorno disse: «Il senso della verità è un senso esistenziale».

J.H. – C'è verità solo se mi impegno in essa. Nemmeno la frase più oggettiva è vera in se stessa; certo, si dimostra vera quando la si verifica, ma solo per uno spirito disposto a riconoscerla.

G.D.K. – Riprendiamo il tema centrale del suo pensiero: la condizione umana. Nel quadro della sua filosofia della condizione umana, ciò che si usa chiamare «il problema del male» si inserisce come una questione alla quale lei ha tentato di rispondere, o che almeno ha provato a porre, come fece per esempio Camus, assillato dalla sofferenza dell'innocente?

J.H. – È la storia del maggiolino di papà. Le dirò questo: è da così tanto tempo che vedo succedere o che so che succedono cose atroci, la meno grave delle quali è intollerabile, che ho completamente rinunciato a chiederne conto al buon Dio. Non posso più porre domande su tali fatti. Siamo talmente lontani dal pensare questo mondo come la creazione innocente di un Dio innocente, che posso solo rimettermi a... Non posso giudicare l'universo, né colui che lo ha fatto, se lo ha fatto. Qui c'è qualcosa di totalmente impenetrabile. Non mi ci impegnerei nemmeno, tanto sono schiacciata dall'evidenza dell'atroce. La natura è di una bellezza prodigiosa, che ci oltrepassa e ci meraviglia da ogni lato, ma è anche terribilmente crudele. Per me è un grande motivo di stupore vedere con quale cura la natura, per esempio, fa la propria nettezza urbana. È piena di morti, ma quando facciamo una passeggiata, ai nostri occhi si offre una natura verde e fresca, in cui non si scorge alcun cadavere. L'intensità della sua crudeltà supera ogni immaginazione. Quando si parla della sua bellezza, bisogna ricordare subito questo aspetto. Fortunatamente siamo dotati di un'incrollabile frivolezza, che ci permette di continuare a vivere, ad amare, ad agire, a dare importanza a questo e a quello. Ma quando la realtà viene messa a nudo, non c'è che un atteggiamento possibile nella condizione umana: rimettersi a...

G.D.K. – Lei un giorno ha detto: «La sofferenza sopportata può avere un senso e un prezzo. Essa accresce il coraggio dell'umanità nel suo insieme, ne sono convinta». Potrebbe sviluppare

questo pensiero?

J.H. – Siamo qui a livello dell'umano. Credo che, per vie molto misteriose, il modo in cui un essere umano sopporta la sua sofferenza non sia indifferente. Conta. Credo, in generale, che tutto conti e che le cose non si cancellino con il tempo che passa. Gli uomini hanno l'abitudine di vivere grazie allo scorrere del tempo, benché se ne lamentino. Senza di esso, non potrebbero vivere. Per quanto mi riguarda, non credo per niente al passare del tempo. Il passato ha una consistenza ontologica tale per cui non ci si può cambiare nulla. Ho fatto spesso l'esempio di Bruto che uccide Cesare. Tutti dissero che Bruto era l'assassino di Cesare. Ne siamo sicuri, sta scritto in tutti i libri di storia e così sarà fino alla fine dei tempi. Supponiamo però che sia stato un altro a ucciderlo. In questo caso, la frase: «Bruto ha ucciso Cesare» resterà falsa, se è stata falsa. L'essere del passato fa parte dell'essere, è ontologicamente incancellabile.

G.D.K. – Potrebbe precisare il rapporto che, secondo lei, sussiste tra la consistenza ontologica del passato e l'esperienza della sofferenza?

J.H. – Insomma! Non bisogna farsi forti del fatto che il tempo passa. L'eroismo di un momento, la pietà di un istante, pensare ad altri nel mezzo della peggiore sofferenza personale, il movimento alato dell'anima nella sofferenza, niente di tutto questo, una volta compiuto, può essere perduto.

G.D.K. – Nella sua riflessione sulla condizione umana, lei denuncia – direi, anzi, incalza implacabilmente – tutti il sotterfugi escogitati dall'uomo per superare tale condizione, per trasgredire i limiti che le sono assegnati...

J.H. – ...e attribuirsi il controllo o la conoscenza delle totalità.

G.D.K. – Non è una tesi che possa piacere a tutti!

J.H. – No di certo.

G.D.K. – Eppure niente è più estraneo alla sua filosofia del tema dell'«uomo condannato alla finitezza». Non c'è forse su questo punto una tensione nel suo pensiero?

J.H. – L'uomo nasce e muore e ha a che fare indefinitamente solo con il finito. L'uomo è un essere finito che ha la vocazione di continuare all'infinito. La finitezza è un tema a me familiare. Ma non è una «condanna», poiché senza di essa l'uomo non sarebbe ciò che è. L'infinito esclude la totalità.

G.D.K. – È il cattivo infinito.

J.H. – Secondo Hegel. Io invece non credo che sia il cattivo infinito. Lo è quando si pretende di appropriarsene, ma in quanto apertura, no, Hegel non amava ciò che si chiudeva, amava i circoli. Io non sono una maniaca dei circoli. Non vedo perché l'uomo, in quanto essere finito, non dovrebbe avere a che fare con l'infinito. È inumano invece ricondurre tutto, con il pretesto che siamo esseri finiti, a qualcosa di finito e pretendere di rendersene padroni, come se si fosse Dio. O ancora, con il pretesto di raggiungere l'infinito, di volatilizzarsi nell'indeterminato, che diventa allora il cattivo infinito ed equivale al nulla. Tra il nulla e l'essere, noi dobbiamo divenire e fare essere.

G.D.K. – C'è in lei una sorta di etica della finitezza.

J.H. – Indubbiamente, in modo assolutamente essenziale. A mio avviso, solo all'interno di un'etica della finitezza può esserci senso dell'assoluto.

G.D.K. – La sua non è una concezione chiusa della finitezza. Essa si apre su un assoluto, nonché, ci ritorneremo, su una trascendenza. L'assoluto, lei lo ha definito sinteticamente quando ha scritto: «È l'assoluto concreto di una decisione esistenziale, storicamente presa nell'*hic et nunc*».

J.H. – È puro Jaspers.

G.D.K. – In tale affermazione c'è qualcosa che va oltre le *condizioni* della nostra esistenza e annuncia la possibilità di darle un senso.

J.H. – Assolutamente. Ciò che dà senso alla nostra esistenza è prendere quel tipo di decisione.

G.D.K. – *Assoluto e trascendenza*: questi termini non significano la stessa cosa per lei.

J.H. – Cioè l'impegno verso la trascendenza, in via di principio, è assoluto, ma queste parole non designano lo stesso aspetto della stessa cosa.

G.D.K. – Il termine trascendenza ha forse per lei una connotazione religiosa?

J.H. – Dipende da ciò che lei intende per connotazione religiosa. La trascendenza è una dimensione religiosa che attraversa il piano della realtà empirica, sempre relativa e sottomessa alla causalità. Ma se lei intende la trascendenza come attributo di una persona divina...

G.D.K. – Un vettore verso Dio?

J.H. – Dipende da ciò che lei chiama Dio. La parola Dio designa una persona divina? Non ne so nulla. Anche se uno prega, penso che non lo sappia. Non intendo in alcun modo, e in questo sono molto ebreo, ricondurre Dio all'umano. La *trascendenza* è un termine comodo che non significa altro se non ciò che ha per scopo un movimento mediante il quale un uomo trascende tutto. Il che non vuol dire: perdere tutto e tuffarsi nel vuoto. Sarebbe cedere al nichilismo più estremo. Noti bene: non ho nulla da obiettare al fatto che, come avviene sovente in Jaspers, al posto di trascendenza venga usata la parola *Dio*, posto che *Dio* è un termine assolutamente misterioso.

G.D.K. – Che rapporto c'è tra la sua concezione della trascendenza e la nozione di «fede filosofica» elaborata da Jaspers?

J.H. – Un rapporto stretto. Non vedo differenze tra le due.

G.D.K. – Le sembra soddisfacente la nozione di «fede filosofica» in quanto oltrepassamento di ogni religione positiva? Non contrasta con l'esigenza di incarnazione che è al centro della sua concezione della condizione umana?

J.H. – Questa esigenza è anche al centro del pensiero di Jaspers, che attribuisce grande importanza a ciò che egli chiama *geschichtlich*, nel senso della storicità, ossia concretamente situato e incarnato nel tempo e nello spazio. Jaspers respinge tutto ciò che è speculativo, generale. La trascendenza per lui non è un'astrazione, bensì ogni volta rappresenta qualcosa di unico che si incarna nel vissuto. Quando parla di «fede filosofica», la può riconoscere in una fede confessionale determinata, con la riserva che non sia esclusiva. Egli accetta pienamente le particolarità, il «catechismo», i riti ecc. Pensa anzi che l'uomo, nell'ambito religioso, non possa farne totalmente a meno. Gli elementi incarnati sono indispensabili a una religione. Resta tuttavia da sapere fino a che punto, all'interno di questa incarnazione, il religioso propriamente detto arrivi a forare quello spessore, a che punto l'elemento carnale sia superato.

G.D.K. – Dovrebbe esserlo necessariamente, poiché il «carnale», nell'ambito religioso, è simbolico.

J.H. – Non è assolutamente evidente, poiché gli uomini si sono spesso uccisi tra di loro per queste realtà carnali. Secondo Jaspers, quando l'altro vive ed esprime la sua fede e io voglio entrare in comunicazione con lui, io mi rallegro della differenza, perché essa mi permette di approfondire e di purificare le mie proprie convinzioni e perché la fede vive più nella comunicazione che in un credo.

G.D.K. – Questa comunicazione nella differenza non implica l'equivalenza delle diverse concezioni religiose.

J.H. – Assolutamente no. Non implica alcuna neutralità; per questo motivo Jaspers usa l'espressione *liebender Kampf*, che significa lotta amorosa – un combattimento, in ogni caso. Per ogni credente la sua fede costituisce una sorta di cristallizzazione dell'elemento religioso, che comporta il rifiuto di tutte le altre con le quali può essere indotto a entrare in conflitto. Ma attraverso il conflitto, se è intriso di amore – di amore religioso – egli 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. Questo tipo di comunicazione mi ha permesso di scrivere un articolo sul libro di Padre Fessard *La Dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*. Non avrei mai potuto farlo senza quello sforzo, dal momento che non sono cattolica. Quando ero studentessa, feci parte di un piccolo gruppo di studenti protestanti che leggevano Kierkegaard. Molto spesso fui io a spiegare loro quei testi con loro grande stupore. Avevo d'altra parte una cattiva coscienza, il sentimento di penetrare per effrazione in una fede che non voleva aprirsi a chi non vi aderisse; in effetti, Kierkegaard stesso è molto esclusivo.

G.D.K. – Lei ha avuto amici protestanti e amici cattolici. Il suo contatto con il Cristianesimo non è stato semplicemente un incontro, ma un impegno. La Facoltà di Teologia di Bâle le ha concesso il titolo di dottore *honoris causa* nel 1973. Lei ha anche partecipato a una delle riunioni della Commissione Pontificia *Pace e Giustizia* sul razzismo, a Nemi, in Italia. Che senso ha avuto per lei questa presenza accanto ai Cristiani?

J.H. – Il Cristianesimo ha avuto sempre per me grande importanza. Innanzitutto, ho vissuto in una società cristiana, almeno per quanto riguarda le tradizioni. Certo, ho avuto un'educazione ebraica, ma senza una formazione religiosa. Conosco molto male l'ebraismo religioso e mi dispiace. Ciò che ne ho conosciuto e incontrato è sembrato non adatto a conquistarmi. Mi sono però sempre trovata «a casa» nella grande metafisica biblica: l'affermazione del Dio unico, trascendente e nascosto, con il suo rifiuto implicito. Tuttavia essa non mi ha mai impedito di comprendere il linguaggio religioso degli ambienti cristiani che ho frequentato.

G.D.K. – Come è capitata nella Commissione Pontificia che ha appena citato?

J.H. – Fui invitata da Vittorio Veronese, ex direttore dell'Unesco. Si trattava di un seminario di una settimana, ma non potei fermarmi se non un giorno e mezzo. Devo dire di aver vissuto la sorpresa della mia vita. Davanti a un *parterre* di vescovi, religiosi e religiose, l'oratore di quel giorno sviluppava le tesi della teologia della liberazione. Ascoltavo un discorso marxista. Quando toccò a me prendere la parola – dovevo fare una relazione sui diritti umani – cominciai con l'esprimere il mio stupore. Feci notare che la relazione precedente aveva assimilato il Gran Giorno marxista alla Parusia. In altri termini, aveva collocato la Parusia nel futuro ribaltando la trascendenza nell'immanenza, l'eternità nel tempo, il che consente di eliminare completamente l'elemento di trascendenza insito nella concezione cristiana della fine dei tempi.

G.D.K. – Che cosa pensa in generale della tendenza a politicizzare il messaggio evangelico, tendenza che sembra caratteristica dell'evoluzione delle Chiese negli ultimi vent'anni e che accompagna la loro cosiddetta «apertura al mondo»?

J.H. – Non sta a me giudicare i comportamenti politici delle Chiese cattolica e protestante. Posso solo dire che la critica sopra esposta avrei potuto farla in molti luoghi. Temo che, correggendo il clericalismo di ieri, che era di destra, le Chiese si stiano clericalizzando a sinistra, finendo per diventare prigioniere di un orizzonte politico determinato. Preferisco, certo, una posizione politica di sinistra – nel senso che io dò al termine «sinistra» – ma non ammetto che ci si serva delle proprie convinzioni politiche per distruggere la dimensione religiosa della trascendenza traducendola in termini temporali e politici, per esempio marxisti. Lo deploro e l'ho sempre combattuto. D'altra parte, i neofiti della sinistra e della politica hanno generalmente una straordinaria dose di ingenuità e superficialità e farebbero bene a studiare un po' di economia politica e di storia per sapere di che parlano a livello di fatti.

G.D.K. – La sua concezione molto radicale della trascendenza non è lontana dall'iconoclastia ebraica.

J.H. – Non sono iconoclasta. Non sono cristiana perché non credo in Cristo. Lo dissi un

giorno in una riunione di Domenicani, che mi risposero: «Non importa, lei sa che i limiti oggi non sono tanto chiari». A me sembra che, quando si è cristiani, si crede in Cristo, altrimenti, non so più cosa vogliono dire le parole. Non credo in Cristo molto semplicemente perché non sono stata educata con Cristo. Simone Weil, che non era stata educata con Cristo, sentì un giorno la sua mano sulla spalla. Io no. Niente mi ha condotta a credere in lui. Considero l'incarnazione di Dio un'idea di grande profondità. In essa c'è un nodo di pensiero e di esperienza di straordinaria ricchezza, che gli stessi cristiani spesso non valutano adeguatamente. Rimane il fatto che la credenza nell'incarnazione ha dato luogo a così tante superstizioni, alterazioni, abusi e a una perdita di trascendenza che sembra molto pericolosa. A ogni modo, inoltre, non si diventa cristiani perché ci si trovano dei vantaggi, per il pensiero o per altro.

G.D.K. – Sta facendo allusione a una sorta di grazia?

J.H. – Semplicemente a un'educazione. Non è così ragionevole come sembra aspettare che i bambini abbiano l'età della ragione per esporre loro gli elementi della fede, come fanno certi genitori protestanti o cattolici. Non è con una ragione adulta che si aderisce naturalmente a una religione e non è nemmeno questo il modo per imparare a rispettare la religione degli altri. Durante i miei anni di insegnamento, fu un imperativo per me di non fare a pezzi programmaticamente la fede altrui.

Una volta, uno dei miei allievi alla Ecole Internationale scrisse un articolo sul giornale scolastico per mettere in guardia i compagni del corso successivo contro l'influsso corruttore delle lezioni di filosofia durante le quali si imparavano, una dopo l'altra, così tante dottrine che non si sapeva più a che cosa credere. Presi questa critica molto sul serio. Il mio metodo consisteva in effetti nel presentare ogni filosofo nella luce migliore, sforzandomi di mostrare il significato più profondo del suo pensiero. Compresi dunque molto bene l'obiezione di quello studente. Ma risposi che occorre avere una fede sufficientemente radicata e sufficientemente subordinata alla verità per essere sempre disposti ad accogliere la verità più bella di altri.

G.D.K. – Nei suo libro su Raymond Aron, Padre Fessard scrisse queste righe: «La presenza della trascendenza negatrice di ogni idolatria è del tutto caratteristica dell'ebreo. È la sua elezione, la sua vocazione specifica, che sussiste sempre anche qualora egli la neghi». Che cosa pensa di questa affermazione?

J.H. – Padre Fessard era convinto che gli Ebrei avessero una funzione specifica nel piano provvidenziale e che questa funzione consistesse nel costante richiamo alla trascendenza allo stato puro. Ho spesso avuto il sentimento che il piccolo strumento che ho suonato tra gli uomini avesse molto modestamente la sua ragion d'essere sotto quell'aspetto. Ancora una volta, su questo punto mi rimetto a... Lei sa che per me il buon Dio ha spesso spalle larghe. Non ne ho alcuna immagine né alcuna idea. Non è propriamente una questione di gusto, per quanto mi riguarda, se non amo le dichiarazioni piene di certezza e di solennità nel campo della religione. Piuttosto non le ritengo vere. È quasi impossibile che coloro che credono veramente non siano intimiditi da ciò in cui credono, ossia ridotti a un certo silenzio. Sono rare le parole autentiche in questo ambito. Preferisco non parlarne. In occasione di varie conferenze, gli ascoltatori mi hanno spesso rimproverato di non aver parlato di Dio, dato che percepivano nella mia esposizione qualcosa di quel genere. Ho sempre replicato citando Gabriel Marcel: «Quando si parla di Dio, non è quasi mai di Dio che si parla». In questo ambito il pudore è più autentico di qualsiasi discorso.

G.D.K. – Ritorniamo al suo libro *L'Être et la Forme*. Lei lo ha dedicato a Karl Jaspers con queste parole: «Al mio maestro Jaspers, che mi fece conoscere il pensiero esistenzialista, chiamato così perché invita l'esistenza a cercare la trascendenza ai limiti del sapere». Come si colloca il suo esistenzialismo, definito in questi termini, in rapporto agli esistenzialismi contemporanei o del passato (da Kierkegaard a Sartre)?

J.H. – In quel contesto definivo l'esistenzialismo di Jaspers, ma farei volentieri mia quella

definizione. Per quanto riguarda Kierkegaard, direi che egli è certamente per me una figura importante nell'orizzonte della storia della filosofia, ma è ben lontano dall'essere l'unico. È importante per il ruolo attribuito al paradosso, per la sua nozione di *istante*, per la sua interpretazione del tempo vissuto. Ma non costituisce per me un punto di riferimento essenziale. Essenziale è invece Kant – Kant letto attraverso Jaspers, per il quale era ugualmente essenziale.

G.D.K. – Una volta, in un breve articolo, Lei prese le difese dell'esistenzialismo sartriano contro gli attacchi molto volgari che gli erano stati rivolti.

J.H. – Sì, all'epoca dell'*Essere e il nulla*. L'«esistenzialismo», o ciò che è stato chiamato così, ha messo l'accento sul sorgere dell'esistenza, che diventava in fondo un'altra parola per dire *libertà*. Nell'etimologia della parola *esistere* c'è l'idea di un essere allo stato sorgivo, che si tira fuori dalla serie delle cause e degli effetti per affermarsi come una sorta di causa prima. L'*esistenza*, in questo senso, non è molto diversa dall'atto libero. Da questo punto di vista, la corrente esistenzialista e in particolare il pensiero di Sartre nell'*Essere e il nulla* sono vicini al mio pensiero. Io ho però sempre avuto bisogno di tradurre il suo «nulla». Per Sartre, infatti, l'esistenza sorge dal nulla, è separata da ogni contesto causale da ciò che egli chiama il nulla, e io trovo abbastanza arbitraria la scelta di quel termine. Ciò gli ha permesso in seguito ogni sorta di sviluppo più o meno nichilistico, non necessariamente implicito nel punto di partenza.

G.D.K. – Lei ha scritto: «Sono una presenza al mio tempo piuttosto che l'autrice di un'opera». Eppure non sarebbe stata presente al suo tempo nel modo in cui lo è stata senza la filosofia espressa nei suoi differenti scritti. Ciò che caratterizza la sua filosofia non è proprio il suo impatto esistenziale? Per quanto sia speculativa, nell'uno o nell'altro dei suoi libri, rimane sempre innestata sull'esistenza.

J.H. – Su qualche cosa che accade. Ma forse era per me anche un alibi. Con maggiore assiduità, avrei potuto probabilmente costruire un'opera più sistematica. Spontaneamente io sono una persona che risponde piuttosto che costruire in modo autonomo. Reagisco a una situazione, a un'opera, ho bisogno di una specie di provocazione.

G.D.K. – Come ha vissuto sotto questo profilo l'evoluzione della filosofia successiva all'epoca in cui scrisse le sue prime opere? Pensa che oggi si possa parlare di una «crisi» della filosofia, nel senso di una messa in questione, ossia di un rigetto della riflessione tradizionale sui grandi problemi dell'esistenza e sui loro presupposti metafisici?

J.H. – Non credo che sia veramente possibile rinunciare a porre le grandi questioni dell'esistenza. Penso invece che stiamo vivendo in un'epoca in cui si tende a invadere il terreno della filosofia propriamente detta con discorsi scientifici o pseudoscientifici. Si produce così una duplice usurpazione. Da un lato, si tende a credere eccessivamente nella preponderanza delle scienze della natura e, per riequilibrare l'orizzonte intellettuale e spirituale, si cerca di ricavare uno spazio più rilevante per le scienze umane. Dall'altro, si ritiene che l'epoca scientifica in cui stiamo vivendo renda superflue le questioni filosofiche e che la riflessione filosofica debba cedere il passo alle scienze umane. In entrambi i casi, si spingono avanti le scienze umane. Quanto a me, non credo che queste ultime siano adatte a fare da contrappeso alle scienze della natura, al contrario. Innanzitutto, esse sono molto spesso un'estrapolazione delle scienze della natura nel campo dell'umano e rischiano di aggravare lo squilibrio. Inoltre, quando usurpano la filosofia, le scienze umane sviluppano spesso metodi e talvolta anche un gergo più o meno confusi, che paralizzano ogni riflessione. Il pensiero filosofico implica sempre, fondamentalmente, uno sforzo di messa a nudo, di sgombero. Tutti i grandi filosofi, anche quelli che possedevano un vasto sapere, hanno dovuto fare il vuoto per porre le questioni essenziali e farle sorgere nella loro massima nudità e ingenuità, il che è esattamente il contrario delle «competenze» proprie delle scienze umane.

G.D.K. – Come spiega il fascino esercitato dalle scienze esatte e dalle scienze umane sui

filosofi del nostro tempo?

J.H. – C'è stata un'epoca in cui, ogni volta che i filosofi si trovavano con degli scienziati, sbirciavano sempre dalla loro parte cercando di indovinare come questi avrebbero giudicato ciò che stavano per dire. Gli scienziati detenevano i criteri della verità e la filosofia era estremamente timida al loro cospetto. Giustamente, se si considera il tipo di ascesi che ha consentito lo sviluppo della scienza, la sua pretesa di evidenza, di verifica e di linguaggio comune. In confronto, la filosofia appare sorprendentemente snervata e vulnerabile. Pertanto, i filosofi avrebbero dovuto diventare più rigorosi nel loro campo, invece di battere in ritirata. E per far questo nel campo della filosofia occorre elaborare una riflessione critica sulle scienze e sui loro fondamenti filosofici, la riflessione appunto che ha nutrito la filosofia nel corso dei secoli passati. La filosofia di Kant è nata da una riflessione critica sulla fisica. Oggi vedo ben pochi tentativi di questo genere nel pensiero contemporaneo.

G.D.K. – La scienza – il suo linguaggio, i suoi metodi – non costituisce un modello per il filosofo, ma occupa un settore specifico nel campo del sapere.

J.H. – Sì, perlomeno, nel corso degli ultimi anni ho constatato che le opere più profonde sulla scienza sono state scritte da studiosi il cui spirito oltrepassa la scienza e i cui occhi guardano più lontano del loro sapere. Tra i filosofi contemporanei, nessuno ha avuto sulla scienza opinioni più chiarificatrici di Heisenberg, per esempio, o di Weiszäcker. L'interrogazione filosofica sulla scienza fa nascere immediatamente un al di là della scienza medesima. I grandi studiosi che hanno riflettuto sulle scienze si sono rivelati capaci dello sguardo nudo di cui ho parlato e di cui i filosofi sono diventati progressivamente incapaci.

G.D.K. – Lei non ha mai smesso di riflettere sulla scienza.

J.H. – È vero, e oggi mi piacerebbe capire meglio il tipo di evidenza di cui si serve, per esempio, la fisica contemporanea, nei casi in cui l'evidenza empirica immediata non sia più accessibile.

G.D.K. – Pensa che il progresso tecnico prodotto dalla scienza moderna ponga, come sosteneva Heidegger, domande essenziali ai filosofi – domande che andrebbero molto oltre i problemi di etica sociale generalmente discussi in questo ambito?

J.H. – Penso che si possa considerare la tecnica da questo punto di vista, perché è un prolungamento dell'uomo, del suo corpo e della sua intelligenza. Essa è il risultato esterno della volontà umana di modellare la natura circostante e il mondo. In questo senso, si collega direttamente alla libertà. Gli strumenti elaborati dall'uomo prolungano e moltiplicano la sua presenza e il potere del suo corpo nel mondo.

G.D.K. – L'uomo, o meglio il suo sguardo, viene modificato dall'ambiente tecnologico che egli ha creato.

J.H. – Direi che in ogni caso l'uomo ha preso coscienza di una dimensione di potere di cui nel passato non aveva sentore. Nel momento in cui ha scoperto un tale dispiegamento dei poteri che in origine erano suoi, è sorto nell'uomo un nuovo sentimento della propria libertà, della propria responsabilità, della finitezza e della sua estensione. Pensi alle nuove forme di comunicazione attuali, che rappresentano una vittoria riportata sul tempo e sullo spazio, alla quale consegue una rilevante trasformazione delle condizioni nelle quali si svolge la vita umana. Questo progresso non cambia assolutamente nulla, a mio parere, per quanto riguarda i problemi fondamentali della libertà. Decuplica, centuplica tuttavia le responsabilità. Non credo che la tecnica moderna possa comportare un mutamento radicale della nostra natura, non più di quanto sia avvenuto con l'invenzione della ruota, che è un prolungamento del camminare o con l'invenzione della pinza, che è un prolungamento della mano. La tecnica è antica quanto l'uomo, si collega alla sua qualità di *homo faber*. Per certi aspetti l'uomo si svelerà nella tecnica, la quale peraltro lo obbligherà a diventare più consapevole di ciò che è specificamente umano.

G.D.K. – Ha fatto prima allusione all'influenza negativa delle scienze umane sulla riflessione filosofica. Qual è la sua opinione per quanto riguarda il ruolo preponderante assunto, nell'ambito delle scienze umane, dalla psicoanalisi, soprattutto freudiana, diventata modello di spiegazione pressoché universale e utilizzata indifferentemente dal sociologo, dallo storico, dal critico letterario ecc.?

J.H. – Non me ne sono mai specificamente occupata. Le dirò però che cosa ne pensava Jaspers, che era psichiatra e che praticò, tra l'altro, i metodi psicoanalitici. Egli rifiutò sempre di riconoscere alla psicoanalisi un privilegio esclusivo.

G.D.K. – Jaspers riconobbe l'efficacia della terapia psicoanalitica?

J.H. – Riconobbe alla psicoanalisi una certa efficacia terapeutica, aggiungendo peraltro immediatamente che è pressoché impossibile che un metodo consistente nell'occuparsi di qualcuno, nel farlo parlare e nel parlargli, non ottenga un qualche risultato positivo. Alla psicoanalisi egli obiettava, da un lato, come ho detto, la pretesa all'esclusività, dall'altro, il carattere monolitico e riduttivo.

In ogni caso Jaspers ha rivolto alla psicoanalisi soprattutto critiche di ordine metodologico. Egli distingueva due metodi in psicologia. Il primo, che chiamava «esplicativo», spiega mediante cause. Il secondo, che chiamava «comprendente», consiste nell'aderire al processo psichico oggetto di studio per capirlo dall'interno. La psicoanalisi freudiana, nata in un'epoca positivista, si propone come teoria esplicativa, che lavora sulle cause. Essa considera, per esempio, taluni atti o comportamenti come fenomeni che si spiegano causalmente mediante questa o quella esperienza vissuta nella prima infanzia. Ebbene, Jaspers ha mostrato che questa presunta spiegazione causale mette in opera, in realtà, il metodo comprendente, nella misura in cui implica una certa comprensione interiore, soggettiva, del processo psichico in questione. Jaspers denunciò la confusione dei metodi e, su questa base, mise in questione il carattere scientifico della teoria psicoanalitica freudiana.

G.D.K. – Questa conversazione sulla sua filosofia sarebbe be incompleta se trascurassimo di ricordare il profondo interesse da lei nutrito per quell'altra forma di attività umana che è l'arte. Numerose sono le pagine da lei consacrate all'opera d'arte, dalla sua tesi del 1946 al saggio sull'Eva di Autun, apparso nel 1969, passando per il suo studio su Chagall del 1967. Perché questo interesse per l'arte e più esattamente per l'*opera d'arte*?

J.H. – Ha già risposto a questa domanda nel momento in cui ha detto che l'opera d'arte è l'unica realtà nella quale si compie, in una cosa che sta davanti a noi, l'*uno*. L'*essere uno* realizzato in un'opera d'arte mi ha sempre affascinata. Mi ha sempre colpita il fatto che una tela non sia affatto la continuazione dello spazio intorno a noi. Essa occupa infatti un altro spazio, sottratto a quello circostante. Lo spazio è esteriorità dotata di permanenza, mentre la tela riconduce lo spazio all'interiorità, si richiude in qualche modo sull'essere, cattura l'essere. Invece di restare spalancata su tutto il resto, essa si realizza in unità autosufficiente e anche se si apre in virtù di un movimento infinito, si tratta di un movimento infinito che si svolge in uno spazio interiore. Avviene lo stesso con un brano musicale, che comporta un tempo del tutto diverso dal tempo ordinario, nel quale tutti gli elementi sono solidali gli uni con gli altri. Ecco perché l'opera d'arte esige uno sforzo, e la fatica che si compie è un segno di quell'altra natura che in essa si svela, che viene recepita e vissuta. Il piacere procurato da un'opera d'arte non ha niente di passivo. Troppo spesso si dimentica che la ricettività è al tempo stesso una forma di attività. Non solo l'artista è attivo, lo è anche lo spettatore. Ma l'operazione compiuta dall'uno e dall'altro è radicalmente diversa e per questo motivo sussiste una separazione netta tra l'artista e il suo pubblico. Quando si guarda un dipinto, lo si recepisce come una cosa compiuta e il suo compimento è costitutivo del suo essere per colui che lo guarda. Per il pittore, al contrario,

una volta finita, la tela non è più. Essa non esiste per lui se non come cosa da fare.

G.D.K. – Questo è anche il motivo per cui tra gli artisti, che sono degli artigiani, e i filosofi, che riflettono sull'arte, il dialogo è così raro.

J.H. – Proprio così. La filosofia dell'arte può tuttavia servire a recepire l'opera, può fungere da guida per colui che si avventura per i mille cammini possibili offerti dall'opera d'arte. Sempre che l'opera si ricostituisca ogni volta interamente.

G.D.K. – La sua riflessione sull'arte fa parte integrante della sua filosofia sulla condizione umana. In *L'Etre et la Forme* scrive: «L'opera d'arte é incarnazione compiuta, perfetta... l'opera d'arte esprime sempre la condizione umana». Potrebbe commentare questo brano?

J.H. – Quando ero studente, facevo parte di un piccolo gruppo di letteratura e avevo molte difficoltà a farmi capire dai miei compagni quando dicevo di un poema che «mancava di corpo». Volevo dire: mancava la sua incarnazione. Se non riescono a prendere la densità di materia in una determinata branca dell'arte, se falliscono nell'entrare in quella materia e nell'assumerne il peso fisico, il pensiero più bello, il sentimento più profondo, non si incarnano e l'opera fallisce. Mi sono spesso chiesta quale sia la differenza tra una crosta e un bel quadro. Pensi alle nature morte di Chardin, paragonate a certi quadri che si vedono nelle trattorie di campagna: è molto difficile dire perché i primi siano dei capolavori e i secondi delle croste. A volte la differenza è quasi indefinibile. Essa attiene in generale alla facile rassomiglianza della crosta, mentre nell'opera d'arte autentica è stato superato un rilevante diaframma tra forma e materia, portando a evidenza l'incarnazione.

G.D.K. – Ma in che cosa l'opera d'arte «esprime la condizione umana»?

J.H. – In certo qual modo per differenza, in quanto esprime ciò a cui tende la condizione umana: un essere compiuto, in cui verrebbero a coincidenza l'essere e il senso, la pienezza e il desiderio. Si tratta di un'aspirazione impossibile. Gide ha giocato proprio su questo, ma non è vero che basti coltivare il desiderio. Ciò che noi vogliamo è la pienezza. La catarsi tragica tende verso questa coincidenza, essendo a un tempo l'appagamento ultimo e la più radicale lacerazione.

G.D.K. – La catarsi non è un modo di purificare le passioni rivivendole simbolicamente attraverso lo spettacolo della tragedia?

J.H. – Sì, ma anche le passioni sono simboliche, come i colori per il pittore. Attraverso le passioni si esprime qualcos'altro, che è la coincidenza dell'estremo compimento e dell'estrema lacerazione. È questo che si prova attraverso la purificazione.

G.D.K. – Infine, e per concludere questo dialogo sulla sua filosofia, la sua riflessione sulla condizione umana lascia trasparire un'immagine dell'uomo, piuttosto isolata nella cultura attuale, in quanto sembra estranea tanto alle concezioni idealistiche o utopiche, che annunciano «l'uomo nuovo», quanto a quelle nichiliste che proclamano «la morte dell'uomo».

J.H. – Ho scritto un articolo intitolato tra virgolette «*L'homme est mort*» – *Qui le dit?* Perché in definitiva ci vuole un uomo per dirlo. Per quanto riguarda la mia concezione dell'uomo, è abbastanza banale: l'uomo è un essere libero e responsabile. Essa si oppone in egual misura all'ottimismo e al pessimismo. L'ottimismo aspetta l'avvento di un'umanità che sarebbe il prodotto armonioso della storia o delle condizioni di vita. Sono contraria al pessimismo perché credo che l'uomo, finché ha un soffio di vita, non possa rinunciare a essere un uomo. Del resto, non arrivo a capire le ragioni per cui si adotti l'uno o l'altro atteggiamento. Entrambi sono privi di senso e inducono a rinunciare all'essere un uomo.

G.D.K. – Si può anche affermare che l'uomo non ha una specificità vera e propria.

J.H. – Che l'uomo sia un essere analogamente agli altri esseri della natura? Su questo punto sono stata in perenne conflitto con il mio amico Robert Hainard, splendido pittore e scultore di animali. Voleva assolutamente farmi ammettere che non c'è soluzione di continuità tra l'essere

umano e le altre specie. Per lui, non è una denigrazione dell'essere umano, al contrario, gli animali sono ai suoi occhi degli esseri così meravigliosi che è un onore per l'uomo assomigliare a essi. Robert Hainard mi rimprovera amaramente di averne fatto un essere a parte. Io dico questo: non sono mai stata un animale diverso da un essere umano. Quando avevo un cane, che amavo molto, ho spesso sognato di diventare un cane per qualche minuto, per sapere cosa significa. Fa lo stesso! Quando guardo gli animali, mi sembra che l'essere umano sia un caso unico. L'uomo è testimone di questo mondo, un essere che può averne la visione, la contemplazione e la conoscenza. E qualcosa di grandioso per l'universo avere l'uomo come testimone: è diverso che se fosse un usignolo, un bruco o una mucca. A che cosa sarebbe ridotto l'universo se non ci fossero testimoni sulla terra? Credo che l'essere umano sia qualcosa di eccezionale nel mondo, avrei voglia di dire: unico.

IV GLI ANNI DI INSEGNAMENTO*

2. L'Università

G.D.K. – La sua carriera universitaria inizia nel 1956, quando fu nominata professore di filosofia presso la Facoltà di Lettere di Ginevra. In precedenza, aveva insegnato per nove anni come libero docente (1947-1956). Qual è, secondo lei, la specificità dell'insegnamento universitario e che cosa l'ha indirizzata verso di esso?

J.H. – Rispondo subito alla seconda domanda. Non scelsi l'insegnamento universitario perché si tratta di un insegnamento superiore. Ho amato molto l'insegnamento secondario, direi quasi di più di quello universitario. Se comunque optai, quando se ne presentò l'opportunità, per l'insegnamento superiore, fu essenzialmente perché esso dà molta più libertà per il lavoro personale. Inoltre, l'insegnamento universitario permette di instaurare, a livello nazionale e internazionale, contatti che favoriscono una certa apertura dello spirito al mondo che sta formandosi. Infine, un'altra ragione mi spinse verso quell'insegnamento: potevo consacrarmi alla filosofia.

G.D.K. – In che cosa consiste la specificità dell'insegnamento universitario?

J.H. – All'università, essenziale è l'esperienza del lavoro intellettuale rispetto all'acquisizione di un sapere enciclopedico. Ciò è particolarmente vero per la filosofia. Sotto questo profilo, il mio insegnamento non si basò sulla storia della filosofia. Tenni dei corsi *ex cathedra* e diressi dei seminari. Contrariamente a ciò che si disse nel '68, credo che i corsi *ex cathedra* siano necessari e che possano essere svolti senza alcun danno, qualunque sia il numero degli uditori. Certo, si tratta di un monologo, che tuttavia dà agli studenti l'opportunità di veder pensare il loro professore, e questo in filosofia è fondamentale. Qui c'è un aspetto di esecuzione, analogo a quello del musicista che, dopo aver lungamente lavorato sull'interpretazione di un brano, ricrea e fa rivivere per il pubblico tutto ciò che ha scoperto in precedenza. In filosofia si tratta ovviamente di un'operazione intellettuale; ma anche il professore è trascinato da pensieri che si sviluppano attraverso di lui e solo il corso *ex cathedra* permette di fare questa esperienza. Nei seminari le cose sono molto diverse. Il campo di lavoro deve essere circoscritto all'estremo. Per esempio, ho lavorato con i miei studenti per cinque semestri consecutivi sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e siamo arrivati a leggerne a fatica la metà. Se si vuole penetrare in un testo filosofico, bisogna attraversare tutti gli elementi della sua forma, oltrepassarli in direzione di un movimento interiore di pensiero, per ritrovare, attraverso di esso, la forma simbolica. Per questo motivo, non ho mai nutrito un grande interesse per l'esercizio consistente nel confrontare le diverse opinioni dei vari filosofi su un tema determinato. Ciò non toglie che la filosofia si presti a questo tipo di lavoro, essendo un grande campo di battaglia in cui ogni filosofo ha preteso di trovare la via definitiva.

G.D.K. – Il suo metodo di interpretazione implica che la forma, in filosofia, sia legata al nucleo profondo del pensiero. Non è un caso, per esempio, che Spinoza abbia scritto la sua *Ethica more geometrico*.

J.H. – La forma è legata assolutamente, immediatamente, al nucleo profondo del suo pensiero. Non si saprà mai ciò che Spinoza ha voluto dire se non si capisce perché l'*Ethica* sia stata

concepita e scritta in quel modo. Se, per esempio, Lei estrapola il pensiero di Spinoza dal *more geometrico* per confrontarlo con quello di Hobbes, potrà certo impostare, intorno a un confronto di tal genere, una «lezione magistrale», ma così facendo il lavoro filosofico mancherà l'essenziale dell'uno e dell'altro. Credo che si penetri molto più a fondo nella natura di un problema filosofico studiandolo attraverso il pensiero di un unico filosofo, di cui ci si sforza di sposare il modo di porre i problemi. Un seminario di filosofia è un esercizio di libertà, in cui è in gioco la libertà filosofica dello studente e quella del professore. Si tratta di entrare in un pensiero filosofico. Ebbene, è impossibile entrare in più pensieri filosofici in una volta. A meno che colui che pensa così abbia la sua propria base filosofica; allora, essendo lui stesso collocato nella profondità di un pensiero, può servirsi dei vari filosofi che gli sono esterni e che favoriscono la mobilità della sua riflessione. Per gli studenti tuttavia l'esercizio più fecondo, quello che consentirà loro di acquisire una sostanza filosofica, consiste nello studiare un grande filosofo sforzandosi di introdursi fino al centro del suo pensiero. Come ho già avuto occasione di dire, al centro della filosofia c'è un'attività fondamentale, che è un gesto di libertà. Per questa ragione, nell'opera di tutti i più grandi pensatori si trova una sorta di monotonia la quale fa sì che, quando si legge per la prima volta una delle loro opere, lo si riconosce immediatamente. Questa fedeltà è legata all'atto di libertà di cui parlavo. In Bergson, per esempio, è la fedeltà alla durata pura, al divenire nel tempo, completamente interiorizzato. In Spinoza, la monotonia specifica è la coincidenza della libertà con la necessità, che ha ispirato la forma *more geometrico*. In Kant, la fedeltà fondamentale è la coscienza del carattere fenomenico dell'esperienza e, di conseguenza, della realtà trascendente. Si tratta però di pervenire a queste intuizioni centrali nel modo più diversificato, più vicino ai testi, più stringente possibile.

G.D.K. – Il suo insegnamento comprendeva sia corsi per matricole e avanzati sia corsi per studenti di altre facoltà.

J.H. – Sì. Il corso dedicato alle matricole s'intitolava *Introduzione alla filosofia*. Non era molto apprezzato dai miei colleghi, che lo consideravano un corso di livello secondario. Da un certo punto di vista, avevano ragione, penso però che bisogna prendere gli studenti per come sono. È ovviamente molto più piacevole fare esposizioni brillanti e «all'ultima moda», che li seducono e delle quali non capiscono granché. Ho sempre preferito farmi capire e ho cercato innanzitutto la chiarezza. Lo sforzo teso alla chiarezza fa parte dell'onestà. In filosofia, l'oscurità può essere autentica e allora attiene alla profondità del pensiero; spesso però non è che una cortina di fumo grazie alla quale ci si procura l'illusione della profondità. Ho spesso usato questa metafora: se si vuole mostrare la profondità di un pozzo, non bisogna gettarvi del fumo, ma un raggio di luce. Auspico che i miei studenti acquisiscano questo tipo di chiarezza. Il mio corso introduttivo era dunque destinato a dare agli studenti il gusto di una certa chiarezza, perché essi continuino a esigerla da se stessi e dalle loro letture nel prosieguo dei loro studi.

Ho tenuto anche corsi specificamente destinati agli studenti di questa o quella facoltà. Ritenevo che gli studenti di altre facoltà avessero grande bisogno di sviluppare nel loro campo una capacità di riflessione filosofica, opportunità che non sarebbe più stata data loro una volta terminati gli studi. Mi sono proposta di farli riflettere sui problemi impliciti della loro disciplina. Credo che le diverse professioni contemporanee necessitino più che mai di filosofia, l'unica a fornire gli strumenti intellettuali che consentono di sviscerare i problemi che si pongono oggi ai medici, ai giuristi, ai biologi ecc. e di formulare i giudizi morali la cui necessità si impone prima ancora che esista un consenso in proposito.

G.D.K. – Per quanto riguarda, ora, il contenuto del suo insegnamento, con quale criterio sceglie gli argomenti dei corsi e dei seminari?

J.H. – Il mio modo di interpretare i filosofi e l'intenzione che mi guidava non mi permettevano di esporre una dottrina qualsiasi. Era un limite del mio insegnamento. Non potevo

commentare i filosofi nei quali non riuscivo veramente a penetrare. Husserl, per esempio. Non riesco a trovare, né nel contenuto né nella forma della sua filosofia, il luogo che mi permette di mimare il suo pensiero.

G.D.K. – Ricordo due corsi, dedicati, nel '59 o nel '60, curiosamente, l'uno a Camus e l'altro a una filosofa un po' a parte: Simone Weil.

J.H. – Volli parlare di Camus, poiché avevo l'impressione che l'epoca fosse ingiusta con lui, che non lo prendesse abbastanza sul serio, in gran parte a causa di Sartre, che era considerato un vero filosofo, a differenza di Camus. Perché? Mi chiedo se questo pregiudizio non fosse dovuto alle opzioni politiche dominanti in quel momento in Francia e nei paesi francofoni che ne subivano l'influenza. Volli andare un po' controcorrente – cosa che spesso ho cercato di fare – e studiare gli aspetti filosofici del pensiero di Camus. Camus non è un pensatore sistematico. Non ebbe nessuna intenzione di diventare un filosofo. Anche lui fu – un po' come me, se si può comparare l'incomparabile – piuttosto una presenza al suo tempo, lo fu attraverso la sua opera e la sua presenza fu autenticamente filosofica. Il caso di Simone Weil è totalmente diverso – nonostante ci sia un legame tra i due: Camus ha pubblicato gran parte dell'opera postuma di Simone Weil. Volli cogliere in Simone Weil, e far sentire agli studenti, quanto ci fosse nel profondo del suo modo di procedere, che non era strettamente filosofico, dato che i suoi interessi erano di ordine sociale, morale e soprattutto religioso.

G.D.K. – Il suo stile è in ogni caso puramente filosofico.

J.H. – È vero, il suo stile è filosofico e soprattutto il suo modo di lavorare: lei ricorre ad aporie, grazie alle quali immobilizza, «mette nell'angolo» per così dire il pensiero. Simone Weil si serve molto del paradosso, ma non, come certi filosofi, per schivare le difficoltà razionali; al contrario, moltiplica i paradossi per obbligare il pensiero a compiere determinati esercizi di approfondimento e per fargli cogliere così quanto sta oltre il dominio della ragione. Un uso siffatto dell'aporia o del paradosso è molto kantiana, discende in linea retta dalla riflessione critica. Portando gli studenti a rifare queste operazioni, li obbligavo, attraverso Simone Weil, a recuperare il terreno filosofico. I veri filosofi sono coloro che costringono la libertà altrui a un approfondimento. In Simone Weil, non era un procedimento pedagogico. Il suo pensiero si è consumato a forza di costringerlo ad andare fino in fondo. Ho sempre amato e ammirato in lei la solitudine implacabile nella quale ha portato avanti il suo pensiero, fino in fondo.

G.D.K. – Vorrei citare un passo del suo libro su Jaspers, in cui lei descrive colui che è stato il suo maestro come un modello di professore di filosofia: «Non smetteva di ricordare i privilegi, e di conseguenza, i doveri, di un professore universitario di filosofia: la sua totale indipendenza, relativamente all'impegno, al pensiero, all'utilizzazione del tempo; la bellezza del suo compito, che è immenso: risvegliare gli spiriti alla loro esistenza possibile, stimolare in essi il senso e l'esigenza infinita del vero assoluto, che non viene mai raggiunto, ma è fonte costante di rigore nel percorso compiuto attraverso le verità relative». «Destare gli spiriti alla loro esistenza possibile»: che cosa intendeva con queste parole?

J.H. – Le ho appena detto che ogni riflessione filosofica autentica avviene non solo grazie all'intelligenza, ma anche grazie alla libertà, che, in filosofia, è un vero e proprio strumento di pensiero. Il che significa – e qui sono d'accordo con Heidegger – che il pensiero filosofico non è mai puramente teorico, ma sempre allo stesso tempo pratico. Non voglio dire che la filosofia tracci le linee di una condotta. Essa non ci mette in condizione di prendere decisioni, ma ci permette di conoscere in funzione di che cosa prendiamo delle decisioni. Fare filosofia con gli studenti significa dunque suscitare in loro l'atto di presenza in cui potrebbero essere se stessi, di fronte a un pensiero o a un'azione. Non essendo tuttavia, a livello teorico, che una possibilità, attraverso la riflessione filosofica si sviluppa una virtualità di libertà: si sviluppa l'«esistenza possibile».

G.D.K. – Una virtualità aperta sull'esistenza concreta.

J.H. – Proprio così. È una virtualità e al tempo stesso un'esigenza. Per questo motivo, d'altra parte, è tanto difficile fare esami di filosofia. Non si tratta infatti soltanto di controllare delle conoscenze, bensì di vedere se esse, per esempio quelle che riguardano determinate nozioni presenti in questo o quel filosofo, non siano puramente verbali. Una recitazione puramente verbale, in filosofia, è pura corruzione. Non c'è un settore in cui sia più facile chiacchierare. Il mio insegnamento era dunque teoretico-pratico, nel senso che ho detto. Una concezione di tal genere contrasta fondamentalmente con quelle che fanno sfociare la filosofia su un'azione determinata, su una presa di posizione, in cui essa diventa una specie di propaganda. Si tratta di un tradimento della filosofia, o meglio del suo contrario, poiché, ragionando in quel modo, la filosofia viene considerata un'attività puramente intellettuale, che si utilizza per soffocare la ricerca, procurandosi dogmaticamente la conclusione.

[...]

V IL LAVORO ALL'UNESCO*

G.D.K. – Nel 1966, fu nominata Direttore della Divisione di Filosofia dell'Unesco, appena istituita.

J.H. – Sono stata la sua madrina di battesimo. Era stata creata dal Direttore generale, René Maheu, e non c'era niente di paragonabile nel sistema delle Nazioni Unite.

G.D.K. – Mantenne quella carica fino al 1968. Quali furono le circostanze che la portarono ad assumerla?

J.H. – Un bel giorno ricevo una telefonata dal Palazzo federale. Mi dicono che era stata aperta una lista di domande per il posto di direttore di quella nuova divisione. Attirata una volta ancora dalla novità e dal cambiamento, accettai, dopo averci pensato su, di porre la mia candidatura. Ero sedotta dalla prospettiva di una vita totalmente diversa, volevo mettermi alla prova. Ero figlia di un professore, avevo insegnato tutta la vita, non conoscevo praticamente altro se non l'insegnamento. Mi chiedevo fino a che punto fossi in grado di operare in una grande amministrazione e di servirmi dei suoi ingranaggi per realizzare qualcosa o esercitare un'influenza utile. Chiesi un congedo di due anni dall'università. In realtà, ci tenevo a rimanere legata all'università per non dipendere definitivamente dall'Unesco. Non volevo assolutamente diventare schiava di uno stipendio in dollari o prigioniera di certi privilegi.

G.D.K. – In che cosa consistevano le sue funzioni di Direttore della Divisione di Filosofia?

J.H. – Adesso le racconto come è cominciata la mia vita in quel posto. Fui ricevuta dal Direttore generale, René Maheu, un uomo notevolmente intelligente, con immense qualità ed enormi difetti. Una delle sue qualità era che, quando entrava in un'aula, si smetteva di annoiarsi. Sapeva permeare di pensiero e di senso tutte le parti di quella macchina gigantesca. Sapeva animare l'Unesco in funzione delle sue finalità. A questo scopo aveva creato la piccola sezione di filosofia, che avrebbe dovuto contribuire a mantenere la convergenza delle disparate attività dell'istituzione verso gli obiettivi fondamentali che le erano stati assegnati dal Patto costitutivo, ossia la pace e i diritti umani. Prima di prendere servizio, esposi qualcuna delle mie idee al Direttore generale. Egli mi disse: «Il programma della Divisione di Filosofia è già fissato, ma si possono aggiungere uno o due paragrafi. Li formuli e me li porti». Il primo paragrafo concerneva una mia vecchia idea: scienza e tecnica non sono incorporate nella nostra cultura, non sono state culturalmente assimilate dall'Occidente, di modo che, quando si cerca di diffonderle nel resto del mondo, lo si fa senza dar loro un senso. Proponevo quindi di provare a enucleare le motivazioni filosofiche che favorirono lo sviluppo della scienza e della tecnica moderna. La Divisione di Filosofia avrebbe dovuto organizzare un convegno nel corso del quale sarebbe stata esaminata e discussa la questione della scienza e della tecnologia in quanto sviluppo culturale, dal punto di vista della loro genesi e del loro divenire storico, del loro *fare* vivente. Il secondo paragrafo riguardava un altro problema che mi stava a cuore, quello del tempo. Ricordavo una conferenza tenuta molto tempo prima da Masson Oursel, un sociologo specializzato nella cultura orientale. Egli aveva mostrato che gli Indù non concepiscono il tempo come una durata continua aperta su un futuro indeterminato: il tempo, per loro, è sempre sul punto di arrestarsi. Non so se sia esatto oppure no. Ma è evidente che, se il tempo è inteso in tal modo, tutti gli altri concetti ne risultano trasformati. Per esempio, il rapporto causa-effetto

cambia di natura, quando non si ammette una certa continuità del tempo. Proposi dunque di organizzare un convegno sulla concezione del tempo nelle diverse culture. Una volta stesi i miei paragrafi in questo spirito, li portai a René Maheu, dicendogli: «Mi dispiace, ho scritto i paragrafi in francese, non sono stata capace di scriverli nello stile Unesco». Egli chiamò allora qualcuno e gli disse: «Me lo metta in *uneschese*». C'è infatti uno stile uneschese. Devo ammetterlo, feci molta fatica a sopportare l'ambiguità, l'assenza di chiarezza, il carattere involuto, parassitario, del vocabolario in uso all'Unesco, fino al momento in cui arrivai a capire che, se non ci fosse stato l'uneschese, non ci sarebbe stato l'Unesco. È senza dubbio inevitabile che il linguaggio sia «avviluppato» nello stato attuale del mondo. Se non ci fosse questa foschia intorno alle idee, nel mondo così com'è, diviso fino alla radice ultima di tutte le sue finalità, l'Unesco non potrebbe sopravvivere. È triste dirlo, ma è così. La maggioranza delle risoluzioni dell'Unesco non può essere adottata se non grazie a malintesi o ambiguità. Quando si invocano, per esempio, i diritti umani, si sa che essi non hanno lo stesso significato per un governo dell'Est o dell'Ovest.

In generale, la mia esperienza all'Unesco è stata appassionante. Ci furono alti e bassi, momenti di esaltazione e abissi di disperazione – Jean d'Ormesson mi invitava allora a pranzo per impedirmi di dare le dimissioni. L'Unesco è d'altra parte un luogo appassionante e passionale.

G.D.K. – Perché passionale?

J.H. – L'Unesco non si occupa dei problemi della fame o della salute, che sono realtà univoche e oggettive, bensì di scienza, cultura, educazione e comunicazione; in ognuno di questi ambiti l'essere umano viene coinvolto personalmente. Ecco perché all'Unesco si trovava una proporzione relativamente considerevole di persone non indifferenti.

G.D.K. – C'è una testimonianza del suo primo periodo all'Unesco, l'opera monumentale *Le Droit d'être un homme*, destinata a celebrare il XX anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948, e realizzata sotto la sua direzione. Quale fu lo scopo di tale impresa?

J.H. – Nell'atto di intraprendere quel lavoro, mi dissi: devo fare una cosa che non posso fare se non all'Unesco, una cosa che diffonda i tentacoli dell'Unesco nel mondo intero. Come sempre, presi le mosse da un problema, il seguente: alcuni pensano che i diritti umani rispecchino una concezione puramente occidentale e che siano stati universalizzati per un effetto imperialistico. Se avessi potuto dimostrare, mediante testi di tutte le tradizioni, che gli uomini hanno aspirato a ciò che è diventato l'esigenza dei diritti umani, 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.

G.D.K. – Lei voleva mostrare l'universalità dei diritti umani.

J.H. – L'universalità della radice dei diritti umani. Questo lavoro mi affascino e mi impegnò per un anno e mezzo. Passai notti intere immersa nel lavoro. Spesso il personale delle pulizie dell'Unesco, trovandomi ancora in ufficio la mattina, mi diceva: «Lei è molto mattiniera oggi!»

G.D.K. – Che metodo impiegò per realizzare quell'opera?

J.H. – Scrivemmo a tutte le Commissioni nazionali per l'Unesco, di tutti i Paesi membri, chiedendo di inviare dei testi di qualsiasi genere letterario, che esprimessero un bisogno o un'attesa nel campo dei diritti umani, in qualunque forma. L'unica condizione era che i testi fossero anteriori alla Dichiarazione Universale del 1948: non volevo ricevere semplici echi della Dichiarazione. Inviammo dunque le lettere e ci rivolgemmo anche a qualche esperto per quanto riguarda alcune culture lontane. Poi, tremando, mi misi in attesa del risultato. A poco a poco i testi arrivarono e iniziarono ad accumularsi sui tavoli, sulle sedie, per terra, in tutti gli angoli del mio ufficio. I Paesi più impazienti di inviarci dei testi furono quelli soggetti a un'oppressione, come per esempio la Cecoslovacchia o, a quell'epoca, la Grecia dei

Colonnelli. Era come un coperchio che si apriva a metà, lasciando uscire il vapore. Il risultato fu di una strabiliante diversità. Ricevammo proverbi africani, iscrizioni egiziane scolpite nella pietra, risalenti al terzo millennio prima di Cristo, frammenti di legislazione, canti popolari ecc. I testi facevano emergere tutti gli aspetti dei diritti umani, tutti i problemi concomitanti che essi pongono, per esempio la necessità dell'istruzione, il diritto alla salute, il diritto a essere giudicati ecc. Come se nell'uomo ci fosse un foro interiore che esige rispetto e che a questo scopo necessita dell'instaurazione di condizioni molto diverse. Fu necessario selezionare, ritagliare, quindi classificare secondo un ordine che derivasse dai testi. Il libro fu tradotto in 7 lingue. Finora però non è stato tradotto in tedesco, con mio grande rincrescimento. Né in Germania, né in Austria, né in Svizzera si è trovato un editore disposto a impegnarsi nella pubblicazione.

[...]

VII

LA COMUNICAZIONE*

[...]

G.D.K. – Per parecchie settimane ha tenuto un corso di filosofia alla Radio Suisse Romande. Quali ragioni l'hanno spinto a intraprendere questa lunga serie di trasmissioni filosofiche?

J.H. – Le ho concepite come un'introduzione al pensiero filosofico, e non come un corso sistematico di storia della filosofia. Perché l'ho fatto? Perché ho l'impressione che gli uomini e le donne del nostro tempo, qualunque sia la loro attività, abbiano sempre più bisogno di poter riflettere filosoficamente sui problemi che si pongono loro. La nostra epoca ha conosciuto tanti cambiamenti, ci sono così poche cose che vanno da sé, che tutto ciò che è nuovo richiede una riflessione filosofica. La grande maggioranza della gente non ha gli strumenti necessari per pensare i problemi nuovi che si pongono, e questi strumenti possono essere acquisiti grazie a una certa formazione filosofica. Ho voluto aiutare la gente su questo piano, dandole i mezzi per riflettere. Questi mezzi sono di due ordini. Da una parte, occorre esercitarsi nei differenti modi di essere un essere umano; non bisogna restare chiusi soltanto nel proprio modo. Noti bene, questo esercizio dei diversi modi di essere un essere umano non è stato altrettanto necessario in ogni epoca, per esempio nelle epoche in cui certe regole erano riconosciute, anche da quelli che le violavano. Adesso, invece, quando regna una grande incertezza, si tende a fissarsi su un unico modo di essere un uomo. Ci si irrigidisce, si diventa dogmatici, e questo conduce alla lotta di tutti contro tutti. La violenza contemporanea non deriva soltanto da un gusto della violenza; essa esprime anche una profonda insicurezza non dominata. Quando non si è sicuri del proprio pensiero e giudizio, si tende a imporlo con la forza. La forza si sostituisce al pensiero, alla fede, alla certezza. Attraverso questa introduzione alla filosofia, volevo al contrario dare a persone che non hanno studiato la filosofia l'occasione di esercitarsi in modi diversi di pensare, di situarsi rispetto al mondo, e di credere.

G.D.K. – Tra i grandi filosofi che ha commentato, ha fatto una scelta?

J.H. – Ho scelto nella storia della filosofia europea – cominciando dalle origini, dalla scuola di Talete fino all'epoca contemporanea – i pensatori più rappresentativi, quelli che offrono un modello di presa di posizione fondamentale nei confronti del mondo. E ho cercato di suscitare negli ascoltatori un «mimo» soggettivo abbastanza profondo perché fosse un esercizio di ginnastica spirituale. Non li nominerò tutti qui, ma ho parlato per esempio di Socrate e della sua fermezza nel non sapere, che è il contrario di questo irrigidimento dogmatico di cui parlavo. Ho commentato Sant'Agostino soprattutto a proposito del problema del tempo, che lui è stato il primo a esplorare. Ho fatto un corso su Sant'Anselmo e l'argomento ontologico, cercando di mostrare quello che è, quello che può essere, quello che non può essere una prova dell'esistenza di Dio. Ho parlato di Leibniz per via della straordinaria modernità di alcune delle sue concezioni. E ho dato un grande posto a Kant, perché ritengo che Kant rappresenti la svolta decisiva del pensiero europeo.

G.D.K. – «Il filosofo per eccellenza», come lei ha detto una volta.

J.H. – Sì, il filosofo per eccellenza. Questo corso non pretendeva di essere completo. Quello che volevo era far comprendere le articolazioni di pensiero decisive e ancora attuali. Il mio secondo scopo era di trasmettere ai miei ascoltatori uno strumento di pensiero, un certo vocabolario e con il vocabolario un certo numero di nozioni che li avrebbero messi in condizione d'impostare in maniera più adeguata i problemi contemporanei. Il mio terzo scopo infine era di destare eventualmente una curiosità nel profondo, sperando che qualcuno forse si appassionasse alla riflessione filosofica.

G.D.K. – Quale eco hanno incontrato queste trasmissioni nel pubblico?

J.H. – Credo che gli ascoltatori se ne siano realmente interessati, poiché molti hanno comprato la serie delle 40 cassette. Le si ascolta ancora in certe licei. E poi ne ho fatto un libro, che è apparso in tedesco con il titolo *Das philosophische Staunen*, e di cui sto mettendo in forma l'edizione francese.

G.D.K. – Lei è stata obbligata a fare un grande sforzo di adattamento per questi corsi di filosofia alla radio?

J.H. – Ho cercato di essere il più semplice possibile, non ho utilizzato termini tecnici se non dove fossero essenziali, ma il meno possibile, e spiegandoli più con l'uso che ne facevo che con la definizione. Se ho portato a termine questa lunga serie di trasmissioni, ebbene, è perché sono social-democratica! L'ineguaglianza più grave tra gli esseri umani è l'ineguaglianza di cultura. Rispetto alla cultura, tutto il resto è mezzo. La tecnica, la produttività sono al servizio della cultura perché è lì che risiedono le possibilità della libertà. Ecco perché, quando intraprendo una cosa come questa, voglio essere veramente capita. In generale, quando parlo in pubblico, sia alla radio, alla televisione, a scuola o all'università, la mia intenzione più forte è davvero di comunicare con gli altri. Ecco perché mi servo di un linguaggio molto semplice.

G.D.K. – Quasi banale, talvolta.

J.H. – Banale. Non parlo per me e la prova è che non mi sento parlare. Sono unicamente occupata da quello che sto trasmettendo a coloro che sono davanti a me. Lo dico spesso: sono una vecchia maestra di scuola.