

Momenti e problemi della storia del pensiero

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

LAURA SANÒ

UN PENSIERO IN ESILIO
LA FILOSOFIA DI RACHEL BESPALOFF

Prefazione di REMO BODEI



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI 2007

In questa collana vengono pubblicati i risultati di ricerche, seminari, convegni o corsi di lezioni su momenti e problemi della storia del pensiero promossi dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

© Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Palazzo Serra di Cassano
Via Monte di Dio 14, Napoli
www.iisf.it

ISBN 978-88-89946-21-3

AVVERTENZA

Pur essendo stata considerata da coloro che l'hanno incontrata (fra gli altri, Lev Šestov e Benjamin Fondane, Jean Wahl e Gabriel Marcel, Gaston Fessard e Jean Paul Sartre), una donna di straordinaria intelligenza e di ingegno vivo e penetrante, Rachel Bepaloff (1895-1949) è autrice ancora pressoché sconosciuta. La scarsità dei testi pubblicati durante la sua non lunga esistenza, congiunta alla difficoltà di individuare un' "etichetta" che consentisse di annetterla con sicurezza ad una scuola o orientamento di pensiero, non hanno certamente contribuito alla sua notorietà. Soltanto in tempi relativamente recenti, e limitatamente ad alcuni contesti culturali, si è assistito ad un fenomeno che può essere considerato alla stregua di una riscoperta – o di una scoperta ex novo – di una personalità che è certamente fra le più rappresentative della cultura europea fra le due guerre. Fra i pochi studiosi che da alcuni anni a questa parte stanno dedicando le loro migliori energie intellettuali per una più approfondita conoscenza del pensiero della filosofa di origine ucraina, è d'obbligo ricordare Monique Jutrin, docente all'Università di Tel Aviv, e Olivier Salazar-Ferrer, docente presso l'Università di Glasgow. Ad entrambi rivolgo il mio più sentito ringraziamento per l'aiuto fornitomi nella stesura del presente lavoro, soprattutto per quanto riguarda il reperimento di testi altrimenti introvabili. Ringrazio anche i responsabili delle biblioteche e degli archivi, presso i quali sono custoditi i manoscritti inediti dell'Autrice, per avermi consentito di accedere alla consultazione di tali documenti. Un ringraziamento particolare al prof. Umberto Curi, il quale ha indirizzato e sostenuto con illuminanti indicazioni la realizzazione della presente ricerca, al prof. Remo Bodei, per aver accettato di presentare i risultati del mio lavoro, e al prof. Antonio Gargano per aver accolto questo testo nella prestigiosa collana dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Poiché la quasi totalità degli scritti della Bespaloff – e della letteratura critica secondaria riguardante il suo pensiero – sono inediti in italiano, tutte le traduzioni da testi in lingua francese ed inglese riportate nel presente volume sono mie.

Padova, agosto 2007

PREFAZIONE

A leggere questo libro vengono in mente i versi di Eugenio Montale ne *La storia*: «La storia non è poi / la devastante ruspa che si dice. / Lascia sottopassaggi, cripte, buche / e nascondigli. C'è chi sopravvive. / [...] La storia gratta il fondo / come una rete a strascico / con qualche strappo e piú di un pesce sfugge».

Rachel Bespaloff, nome finora conosciuto solo a una ristrettissima cerchia, è miracolosamente sopravvissuta alla “devastante ruspa” della storia, è sfuggita alla “rete a strascico” delle tragedie della prima metà del Novecento. Eppure per lei – ebrea ucraina emigrata in Svizzera, Francia e negli Stati Uniti – l'Esodo non si è concluso con l'arrivo nella Terra promessa. Al pari di Mosè, ha potuto vederla da lontano (ne ha appreso il raggiungimento da parte di altri, con la nascita dello Stato di Israele nel 1948). Proprio allora, tuttavia, in maniera apparentemente paradossale, si è tolta la vita. Non ha retto il peso dell'esistenza, delle vicende pubbliche e private, del deserto storico, non privo di gioie, che ha attraversato con la sua acuta intelligenza critica, la sua ‘sismografica’ sensibilità e la sua umana fragilità.

La musica, in particolare, le ha aperto un orizzonte in cui l'esattezza matematica si concilia con la vaghezza del *pathos*, attraverso un linguaggio che rinvia oltre se stesso, verso un ultravioletto della fede che non contrasta affatto con la ragione. Ha cercato la completezza in una trascendenza che evita lo schiacciamento dell'esistere nella mera contingenza e l'opposizione canonica di Atene e Gerusalemme. Nella trascendenza la vita rinasce e, nella terminologia heideggeriana della sua *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, la metafora montaliana sopra ricordata si esprime così: «L'esistenza getta lontano le reti nelle quali l'esistente si trova catturato. Essa trasgredisce nel progetto i limiti di ciò che sarà».

Rachel Bespaloff è stata una dei primi in Francia a interessarsi di Heidegger. Tuttavia (malgrado in campo filosofico si sia cimentata con i suoi maestri, come Šestov e Marcel, e abbia anzi giocato “Šestov contro Marcel, e Nietzsche contro Šestov”, riscoprendo Kierkegaard a scapito di Heidegger e cimentandosi poi, al pari di Simone Weil con l'*Iliade* quale archetipo per comprendere la guerra che si stava allora svolgendo nel mondo) gli autori con cui più profondamente si è identificata non appartengono all'ambito della filosofia ufficiale. Sono Tolstoj e, ancora di più, i profeti della Bibbia.

Sostenitrice dei pensatori dell'esistenza e non degli esistenzialisti (diffida di Sartre, ma è colpita da Camus), i temi della libertà e della morte sono al centro dei suoi interessi, ma lo sono al di fuori della dimensione immanente in cui i due pensatori francesi li avevano inseriti. Lo stesso serrato confronto tra il pensiero biblico e quello omerico mostra lo sforzo di sfuggire ai condizionamenti storici estrinseci e di cercare delle costanti nella vita personale e collettiva. La guerra infatti, chiosa Laura Sanò, autrice di questo prezioso, avvincente e rigoroso libro, «impone all'uomo la cancellazione del tempo in senso cronologico: non esiste futuro e viene eliminata ogni idea di scopo, sia esso in funzione della guerra o in funzione della fine di essa. Tutto ciò perché la crudeltà della sofferenza priva l'animo di ogni risorsa necessaria ad uscire da essa».

Nella Francia in cui giunge Rachel Bespaloff, la fase storica che intercorre fra le due guerre mondiali coincide con un periodo di grande fecondità e importanza per lo sviluppo della ricerca filosofica. Al declino dell'impostazione positivista, che era stata dominante ben oltre la fine del XIX secolo, corrisponde infatti una fioritura di orientamenti speculativi fra loro anche molto differenziati, e tuttavia accomunati dall'esigenza di inoltrarsi in nuovi territori di indagine e di inaugurare inedite prospettive di analisi. Alla vivacità del clima intellettuale francese di quegli anni non è certamente estraneo il persistere di una situazione politica generale aperta e democratica, ben lontana dal conformismo ideologico che andava facendosi strada in Italia e in Germania, e che già si era consolidato in Unione Sovietica, quale riflesso dei regimi autoritari instauratisi in quei paesi.

Negli anni venti e trenta del Novecento, la Francia è anzi il luogo nel quale l'elaborazione culturale può svilupparsi in condizioni di grande libertà, finendo così per attrarre a sé le migliori energie intel-

lettuali. In questo quadro, un rilievo tutto particolare deve essere riconosciuto al fenomeno dell'emigrazione russa, a seguito della quale scienziati, filosofi, artisti e scrittori, in fuga dalla Russia bolscevica, approdano prevalentemente a Parigi, trasferendo nella capitale francese un ricco patrimonio di esperienze artistiche e culturali.

Come ha benissimo documentato Laura Sanò nella presente monografia – il primo lavoro in assoluto pubblicato sul pensiero di Rachel Bepaloff – il nucleo portante di questo variegato movimento culturale di “importazione” è costituito soprattutto da un cenacolo di pensatori, per lo più di matrice ebraica, i quali si riuniscono attorno alla figura di Lev Šestov, dando vita ad una molteplicità di iniziative che avranno un peso decisivo sugli sviluppi ulteriori della ricerca filosofica francese e più in generale europea nella seconda metà del Novecento. Figure come quelle di Benjamin Fondane, di Jean Wahl (il suo amico più caro), di Boris de Schloezer, di Michel Halévy, compaiono a più riprese nelle cronache filosofiche dell'epoca, finendo ben presto per diventare punti di riferimento ineludibili per la comprensione del pensiero francese contemporaneo.

Fra le figure ora citate (alle quali si potrebbe aggiungere anche quella di Emmanuel Levinas, la cui vicenda esistenziale e speculativa presenta analogie con quella della Bepaloff), un posto di assoluto rilievo va riconosciuto all'autrice ucraina alla cui opera è dedicato questo libro. Introdotta alla filosofia da Šestov, amica e collaboratrice di Wahl, interlocutrice privilegiata di pensatori cattolici, come Padre Gaston Fessard, apprezzata e valorizzata da coloro che saranno protagonisti del dibattito filosofico europeo del secondo dopoguerra, Rachel Bepaloff è certamente una figura di primissimo piano nell'esuberante stagione filosofica francese degli anni trenta e quaranta.

A Laura Sanò – già autrice fra l'altro di importanti studi sul pensiero di Andrea Emo¹, oltre che di un monumentale lavoro sul pensiero tragico italiano fra Otto e Novecento² – va riconosciuto il

¹ L. SANÒ, *Un daimon solitario. Il pensiero di Andrea Emo*, prefaz. di U. Curi, La Città del Sole, Napoli 2002; *Il monoteismo democratico. Religione, politica e filosofia nei Quaderni del 1953*, prefaz. di M. Donà, Bruno Mondadori Editore, Milano 2003.

² L. SANÒ, *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico italiano fra Otto e Novecento*, prefaz. di S. Givone, Città aperta Editrice, Troina (En) 2004.

grande merito di aver sviluppato la sua indagine raccordando organicamente due piani distinti. Da un lato, l'analisi rigorosa dei testi ai quali è consegnato il pensiero di Rachel, così strappata al pressoché totale oblio nel quale permane ormai da più di mezzo secolo il suo "pensiero nomade". Dall'altro lato, la ricostruzione molto documentata del contesto storico nel quale si colloca la ricerca dell'autrice ucraina.

Il capitolo dedicato al trapianto dell'esperienza dei *Rencontres* francesi di Pontigny in America, solo per accennare ad un esempio, consente di gettare luce su uno dei fenomeni filosofici e culturali più importanti, e insieme più misconosciuti o sottovalutati, della vicenda filosofica del Novecento. Vi si mostra come nello sperduto college di Mount Holyoke nel Massachusset tra il 1942 e il 1944 si riunissero per discutere personaggi quali Jean Wahl e Hannah Arendt, Walter Benjamin e Claude Lévi-Strauss, con una vivacità intellettuale che costituiva per Rachel Bepaloff l'unico rifugio in un'America dominata dalla "superficialità",

Come il lettore potrà verificare direttamente immergendosi nelle pagine che seguono, dal percorso delineato in questo libro emerge la figura di una pensatrice di notevole vigore e di grande originalità speculativa, ai cui scritti sarà necessario riferirsi per comprendere adeguatamente l'evoluzione della ricerca filosofica dopo la seconda guerra mondiale.

REMO BODEI

INTRODUZIONE

In una lettera inviata a Jean Wahl l'8 novembre 1939, durante il suo soggiorno a Montana, presso una casa di cura per malattie nervose, Rachel Bepaloff scrive: «mi rallegro molto nell'apprendere che avete scritto qualcosa a proposito dei miei "inverosimili" percorsi [*cheminements*]¹. Sono sicura che ciò mi insegnerà moltissime cose. Non ci avevo mai pensato, ma è vero che io invoco Šestov contro Marcel, e Nietzsche contro Šestov; ed è vero anche che io ho posto Tolstoj al di sopra di ogni contrasto. Ma il mio ultimo riferimento al fondo di tutto non è Tolstoj, ma la Scrittura, i Profeti. Essi soli mi parlano di ciò che ho vissuto in settembre, di ciò che vivo durante queste terribili settimane di novembre».²

In estrema sintesi, questo conciso schizzo autobiografico,³ tanto più significativo perché contestuale ad una fra le lettere più affettuose

¹ Si tratta, come verrà spiegato in maniera più dettagliata più avanti, del titolo del primo libro pubblicato dalla Bepaloff presso Jean Vrin, nell'autunno del 1938 (recentemente ripubblicato: Bepaloff, *Cheminements et Carrefours. Julien Green, André Malraux, Gabriel Marcel, Kierkegaard, Chestov devant Nietzsche, Préface* de Monique Jutrin, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2004). Nei giorni in cui Rachel scrive questa lettera, Wahl stava appunto preparando una recensione del volume, destinata ad apparire nella "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", janvier-février 1940.

² Bepaloff, *Lettres à Jean Wahl 1937-1947. «Sur le fond le plus déchiqueté de l'Histoire»*, introd. e note di Monique Jutrin, Éditions Claire Paulhan, Paris 2003, p. 54. Quanto alle date citate dall'A., il 29 e 30 settembre del 1938, per timore di un conflitto, le democrazie occidentali permisero a Hitler di annessere alla Germania il territorio dei Sudeti, mentre il 9 e 10 novembre dello stesso anno gli ebrei tedeschi subirono sanguinosi massacri e saccheggi durante la cosiddetta "notte di cristallo".

³ Possiamo ritenerlo tale, visto che, nella stessa lettera, Rachel afferma: «ciò che voi scrivete a proposito di Šestov corrisponde esattamente a ciò che ne penso io stessa» (*Lettres à Jean Wahl*, cit., p. 52).

e confidenziali inviate all'amico Jean Wahl, indica con chiarezza uno degli aspetti caratterizzanti della ricerca condotta dalla Bepaloff: la sua serrata interlocuzione con i punti "alti" del pensiero contemporaneo, e insieme la sua riluttanza a riconoscersi incondizionatamente in una specifica e determinata posizione speculativa. Agli autori esplicitamente citati nella lettera, si potrebbero aggiungere, senza "tradire" lo spirito di quella citazione, Kierkegaard e Nietzsche, Sartre e Camus, Agostino e Montaigne. In tutti i casi, l'approccio a cui Rachel si è costantemente attenuta ha teso a stabilire una relazione fra almeno due figure del panorama filosofico contemporaneo, non già per consacrare definitivamente la superiorità di uno di essi, ma per meglio far risaltare, nel vivo del confronto e della polemica, le peculiarità di ciascuno. Ne risulta una vera e propria *Auseinandersetzung*,⁴ nel corso della quale nessun autore è "risparmiato" o privilegiato rispetto ad altri, e anzi tutti sono sottoposti ad una verifica critica ispirata al massimo rigore.

La stessa sorte è, infatti, riservata sia a colui (come Šestov), al quale risale il "risveglio filosofico" di Rachel, sia a pensatori a lei molto cari, come Kierkegaard o Nietzsche, sia a coloro (Sartre e Camus) che sono stati considerati i padri del movimento filosofico esistenzialista, al quale per lo più la stessa Bepaloff è stata sbrigativamente annessa.⁵ Ma a conferma di una attitudine non estemporanea né avventizia, si può osservare che un "trattamento" analogo è spettato anche a coloro che hanno condiviso con lei vicende esistenziali, oltre che teoretiche, particolarmente intense, come Daniel

⁴ Come è noto, con questa espressione, fin dai primi anni trenta, Martin Heidegger "traduce" il termine eracliteo *polemos*. Su questo punto, cfr. U. Curi, *Polemos. Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

⁵ Per la verità, i pochi studiosi che finora si sono occupati con il necessario rigore e la dovuta serietà del pensiero di Rachel – alludo soprattutto a Monique Jutrin e a Olivier Salazar-Ferrer – hanno sottolineato l'impossibilità di ricondurre la ricerca della Bepaloff nell'alveo dell'esistenzialismo. D'altra parte, a conferma della difficoltà di una corretta messa a fuoco di un'indagine programmaticamente refrattaria ad ogni cristallizzazione sistematica, anche nei casi migliori persiste la convinzione secondo la quale «il suo pensiero si situa nella corrente della prima filosofia esistenziale, a fianco a quello di Lev Šestov, di Benjamin Fondane, di Gabriel Marcel e di Jean Wahl, che precede l'esistenzialismo di Sartre» (M. Jutrin, *Introduction in Lettres à Jean Wahl*, cit., p. 11).

Halévy, Gabriel Marcel e lo stesso Jean Wahl.⁶ Da ciò risulta insomma il primo e piú significativo elemento caratterizzante del pensiero della Bespaloff: il suo collocarsi in ogni caso *al di là*, anche rispetto agli approdi piú rilevanti della filosofia contemporanea. Il che presuppone, ovviamente, un dialogo ravvicinato, animato sempre da un'inconfondibile ansia di verità e di autenticità, ma insieme anche il ribadito rifiuto ad "accomodarsi" in una *posizione*,⁷ comunque definita.

A questo riguardo, un punto va tuttavia sottolineato con molta attenzione. L'approccio *polemico* della Bespaloff non esprime affatto una mera opzione "stilistica", né può essere considerato espressione di un'attitudine genericamente "critica". L'instancabile *dibattimento-combattimento* con le concezioni altrui è ciò in cui specificamente si determina e piú compiutamente prende forma una ricerca il cui autentico principio di individuazione è per l'appunto costituito dall'*Auseinandersetzung*. Nessuna *pars construens*, insomma, subentra alla peraltro inconcludibile resa dei conti con il pensiero altrui, principalmente sostenuta dallo sforzo ad impedire ogni congelamento nella definitività del sistema.

Ma la lettera inviata a Wahl consente di compiere una seconda, importante, precisazione. Al termine della incessante *querelle*, che coinvolge i maggiori esponenti del pensiero posthegeliano, il punto fermo non è costituito da un filosofo, ma dalla Scrittura, e piú preci-

⁶ L'irriducibilità della Bespaloff rispetto ad ogni schema storiografico "semplific" trova una conferma particolarmente significativa in ciò che ella scrive in una lettera inviata a Boris de Schloezer l'8 febbraio 1948, a proposito della polemica fra storicismo ed esistenzialismo: «Bisognerebbe riflettere sul problema della storia e dell'etica – Nietzsche, Kierkegaard e Peguy contro lo storicismo – Hegel trionfante al giorno d'oggi con la subordinazione dell'etica alla storia. Ma d'altra parte, diffidare delle false eternità, dell'antistoricismo. È nella storia che bisogna essere contro la storia. Accettarla per liberarsene – né fuggire da essa, né perdersi in essa» (Bespaloff, *Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946, I*, introd. e note di Olivier Salazar-Ferrer, "Conférence", n. 16, printemps 2003, p. 432).

⁷ L'idea – insita in quel modo di concepire la storia della filosofia come *Historie*, vale a dire come mera storiografia, anziché come *Geschichte*, in quanto tale riferita al *Geschick*, al destino dell'uomo – secondo la quale ciascun autore occupi una "posizione" nell'arco della filosofia come divenire storico, è aspramente criticata da M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997.

samente dai Profeti. Qui l'*identità* ebraica, talora dissimulata o ridimensionata dalla stessa scrittrice, in favore della teoria della "doppia appartenenza",⁸ emerge come l'unico dato certo, sottratto a quell'opera di sistematica relativizzazione, compiuta da Rachel nei confronti degli approdi raggiunti dalla filosofia. Soprattutto per comprendere quanto stava accadendo, alla vigilia della terribile vicenda della *Sboah*, la Bespaloff ritrova specificamente nelle parole dei profeti quel *fundamentum inconcussum*, vanamente cercato altrove. Come si legge in un'altra lettera, inviata a Daniel Halévy il 2 novembre del 1938, «L'oltrepassamento del nazionalismo, lo trovo in Isaia. L'ho riletto da cima a fondo. Quale prodigio di attualità, di verità!».⁹ Per quanto profonda e vitale, sincera e appassionata, sia la ricerca dei filosofi, per quanto autori come Nietzsche e Tolstoj o Camus possano condurci vicino alla verità, il riferimento ultimo resta la Scrittura, la parola in cui la verità risuona è quella di Isaia.

Nella loro combinazione, e nelle forme diverse in cui essi si presentano lungo l'intero arco della sua vita, questi due aspetti intrecciati della ricerca di Rachel – l'instancabile "dibattimento con l'altro"¹⁰ dal punto di vista filosofico, e il richiamo ad un parola rivelatrice, sottratta all'esercizio della scepsi filosofica – rappresentano certamente uno degli ingredienti principali della personalità intellettuale dell'autrice.

Un secondo aspetto del percorso di riflessione compiuto da Rachel esige di essere sottolineato. A suo giudizio, infatti, i veri momenti di felicità, e di profonda verità, risiedono esclusivamente nella musica, ed è attraverso quest'ultima che la filosofa ricerca affinità e relazioni tra i vari autori:¹¹ «Se cerco qualcosa che connette

⁸ Cfr. Bespaloff, *Twofold Relationship*, "Contemporary Jewish Record", n. 6, 1943.

⁹ *Lettres à Daniel Halévy, 1931-1937, I*, "Conférence", n. 19, automne 2004, pp. 559-610, qui p. 581.

¹⁰ Come è noto, è questa la traduzione italiana abituale dell'espressione heideggeriana *Auseinandersetzung*, la cui origine dal linguaggio giuridico è ben rispecchiata nella versione italiana.

¹¹ Concertista di pianoforte, in grado di dirigere un'orchestra, Rachel trovò un'anima gemella nel traduttore di Sestov, Boris de Schloezer, il quale era anche un musicologo (cfr. Olivier Salazar-Ferrer, *Rachel Bespaloff and the Nostalgia for the Instant*, in AA.VV., *Artists, Intellectuals and World war II. The Pontigny*

questi pensatori e questi poeti, è alla musica che penso per prima cosa. Ciò che essi mi hanno insegnato si riferisce ad essa in maniera precisa anche se indefinibile. Una speculazione che si applica a trasformare le virtualità dell'esistenza in oggetti della coscienza senza immobilizzarle in concetti, si avvicina alla musica attraverso la sua aspirazione a ciò che è fondamentale. Nietzsche ha visto bene che la musica "è sforzo e volontà in un dominio che appare allo sguardo volgare come un dominio della non volontà, un tuffo nel mare dell'oblio, il gioco d'ombra che muove passioni abolite".¹²

Non si tratta di una somiglianza superficiale, sostiene Rachel, dovuta all'imitazione di procedimenti musicali, ma di una identità di struttura nell'organizzazione dei ritmi del pensiero e delle passioni. «In ogni metafisico di un certo tipo – poeta, filosofo, o romanziere – c'è un compositore che si sforza di rapire alla musica il potere di astrarre dal *caos* una libertà e una legge». ¹³

Ciascuno degli autori studiati dalla Bepaloff parte da una rivelazione del reale che porta il sigillo della musica.¹⁴ «Per tutti costoro, – scrive Rachel – l'esistenza senza musica sarebbe effettivamente un

Encounters at Mount Holyoke College, 1942-1944, a cura di C. Benfey e K. Remmler, University of Massachusetts Press, Amherst e Boston 2006, pp. 251-259, qui p. 253).

¹² La Bepaloff (*Avant-Propos*, in *Cheminements et Carrefours*, cit., p. 14) cita Nietzsche, da *Volonté de puissance*, F. Wuerzbach (éd.), trad. fr. G. Bianquis, Paris, N. R. F., 2 vol., 1935-1937, t. I, p. 241. Poco più avanti Rachel aggiunge: «Nietzsche non ha mai cessato di "sentire la musica che accompagna la tragedia dell'esistenza" né di aspirare ad una musica senza *pathos*» (Bepaloff, *Avant-Propos*, cit., p. 15).

¹³ «Questo residuo "intemporale" della combustione delle ore che la musica ha la proprietà di far apparire dispiegandone la sostanza sonora nel tempo, si ritrova in un pensiero che non si separa dal *melos* di cui ella si nutre nell'istante in cui si incarna» (*ivi*, pp. 14-15).

¹⁴ Così infatti scrive l'autrice: «Di ciò che sto affermando, lo so bene, non saprei fornire delle prove. E tuttavia io riconosco questa impronta, anche in Green: più ancora per la luce del giorno e della sua ossessione del grande paradiso notturno, la qualità delle sue immagini mostra una stretta parentela tra l'immaginazione visionaria e la sensibilità musicale. Nelle ultime opere di Malraux, la musica sorge al termine di un confronto fra il pensiero e le realtà della lotta e della morte. Essa si eleva dietro la cortina di silenzio che incombe sul mondo inaridito. Vi è sempre, in Malraux, l'istante in cui l'intelligenza si abbandona alla musica e le lascia la parola. Quanto a Gabriel Marcel, la sua filosofia resterà inevitabilmente lettera morta per colui che si trovi sprovvisto di esperienza musicale, per-

errore, nel senso piú profondo.[...] La musica dona a loro l'assicurazione che l'oggetto della loro indagine esiste, si è già incarnato, possiede un linguaggio». ¹⁵

Indubbiamente, la valorizzazione della musica come modalità intrinsecamente "filosofica" di ricerca della verità risente in maniera evidente di alcuni elementi della biografia intellettuale della Bespaloff, e specificamente della sua formazione di concertista e musicologa. Anche il legame di amicizia, e la particolare complicità esistenziale e culturale, con Boris de Schloezer trovano una loro spiegazione nella condivisione dell'interesse per la musica. D'altra parte, è largamente assodato il nesso che unisce, in tutto l'arco della storia della filosofia, l'"amore per la sapienza" e l'arte dei suoni. ¹⁶ Nel caso della Bespaloff, questo vincolo non scaturisce tuttavia da una mera giustapposizione, o da un collegamento estrinseco, poiché è invece conseguenza di una concezione generale, secondo la quale la musica rappresenta una delle modalità principali – se non addirittura esclusive – di relazione con la trascendenza.

Difatti, un tratto comune agli autori con i quali Rachel *dibatte* è il rapporto accentuatamente conflittuale che essi istituiscono con la realtà. Questo disaccordo genera il problema della trascendenza. «Io non impiego, se non con rammarico, questa parola troppo estensibile ad una moltitudine di momenti, di immagini, di esperienze, di risposte, che si fondono in una certezza di assoluto». ¹⁷

Ogni definizione della trascendenza, spiega l'autrice, resta in verità ambigua, dal momento che essa ingloba in un unico significato

ché è nella musica che essa ha i suoi riferimenti e i suoi segni di riconoscimento, ed è attraverso la musica che essa concretamente si articola. Con Šestov, noi faremo un passo in piú: egli non teme di affermare che "l'essenza di ogni filosofia, anche di quella di Aristotele, è interamente nella musica". Secondo lui, "i filosofi dovrebbero trovare un sostantivo del verbo *sentire* (*entendre*) e accordargli i medesimi diritti che riconoscono all'intuizione, e ancora di piú. I misteri dell'essere sono soffiati silenziosamente all'orecchio di colui che sa, quando è necessario, di diventare tutto udito"» (la citazione di Šestov è in *Le pouvoir des clefs*, Vrin, Paris 1938, p. 291; qui in *ivi*, pp. 15-16).

¹⁵ *Ivi*, p. 16.

¹⁶ Per uno sguardo d'insieme, di veda il recente volume di M. Donà, *Filosofia della musica*, Bompiani, Milano 2006.

¹⁷ Bespaloff, *Avant-Propos*, cit., p. 16.

«la capacità di superamento propria della passione e l'irriducibilità dell'essere a ciò che contrasta con questa passione».¹⁸ Mentre in Nietzsche il trascendente è, ad un tempo, la ricerca infinita della verità nell'oltrepassamento di ogni verità acquisita, e la volontà di potenza che comanda questa ricerca, in Kierkegaard il trascendente è Dio stesso e insieme la passione che lotta per abolire la differenza tra Dio e uomo. Ma né l'uno né l'altro, e neppure gli altri autori che dopo costoro hanno posto il problema, sono davvero riusciti a dissipare questo equivoco. «La trascendenza non è stata definita; d'altra parte, essa ha ricevuto un nome: essa è la Volontà di potenza che condiziona il Tutto (Nietzsche), il "Dio che non bisogna difendere ma cercare" (Šestov), "la possibilità infinita del destino" (Malraux), il mondo invisibile dell'immaginazione poetica in cui "l'anima si ricorda di ciò che pensava di non aver mai conosciuto" (Green)».¹⁹ Gli uni vedono in essa l'atto attraverso il quale l'uomo divinizza il proprio potere creatore accordandogli un'esistenza autonoma. «Per gli altri, la trascendenza si rivela nella certezza di essere "in presenza di...", di essere "nell'Essere..."». Qui ella compare come la rottura folgorante dell'immanenza attraverso il rimorso (Kierkegaard), là come la trasfigurazione dell'immanenza attraverso la negazione del peccato (Nietzsche)».²⁰

L'interpretazione del concetto di trascendenza, sottolinea Rachel, dipende unicamente dal sentimento di libertà:²¹ ciò che «la sensibilità esige, non è la totalità in quanto tale, ma la pienezza nell'unità: un Tutto il cui nucleo centrale sia la certezza alla quale noi identifichiamo il nostro essere».²² Se questa assicurazione si incrina, la totalità si sbriciola,²³ e l'uomo si riduce alla sua mera vita, vale a dire alla sua morte.²⁴ Quando la vita fisica entra in pericolo, l'uomo cessa di

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ivi*, pp. 16-17.

²⁰ *Ivi*, p. 17.

²¹ Precisamente dal «sentimento di una libertà efficace. Ma non vi è libertà se non attraverso l'immaginazione lucida che ha impastato il nostro universo, il solo che noi possiamo amare e conoscere» (*ivi*, p. 18).

²² *Ibidem.*

²³ «La coerenza del sapere non giunge a conservarla intatta» (*ibidem*).

²⁴ «La risposta non era che un eco, la trascendenza ha il registro che io le conferisco» (*ibidem*).

credere agli incantamenti che si era costruito, e a tutti quei valori che, d'improvviso, crollano a contatto della realtà, e si domanda come ha potuto vivere per ciò che non esiste. Si chiede, inoltre, se possa essere vittima di una lucidità ingannevole, determinata dall'orizzonte ristretto dell'esistenza di cui fa parte. In ogni caso, l'urgenza della decisione impone che si debba agire prima che i problemi siano risolti, e in questo modo l'uomo scopre la propria misurata natura, all'interno di un'esperienza più vasta.²⁵

«Nel sole calcinato dell'esperienza, niente [...] potrà più germogliare; ci si stupisce del poco che è necessario affinché la vita risusciti, capace di trascendenza. Mediante queste resurrezioni, queste eclissi, queste metamorfosi, la sensibilità plasma la durata e la coscienza. Impegnate in un divenire complesso, realtà e sensibilità si creano e si distruggono reciprocamente, sono l'una per l'altra l'occasione e l'ostacolo, il pretesto e la fine. Questa lotta ci sfinisce: noi cerchiamo il riposo in una verità ultima. Noi cerchiamo...ma qui la ricerca e il fine si confondono».²⁶

In una lettera inviata a Boris de Schloezer il 1 marzo del 1946, Rachel cerca di rispondere alla domanda dell'amico, il quale le aveva chiesto quale fosse il suo rapporto con la trascendenza. In quegli anni, il rapporto sempre più profondo e confidenziale con Padre Gaston Fessard, testimoniato anche da una assidua corrispondenza epistolare, la comunanza di vedute con Gabriel Marcel, esponente dell'esistenzialismo cristiano, la convergenza di interessi, solo apparentemente casuale, con la coeva ricerca di Simone Weil, approdata ad una posizione filosofica fortemente influenzata dalla mistica cristiana, avevano nuovamente sospinto Rachel a misurarsi col problema della trascendenza, in rapporto alla propria matrice giudaica e agli esiti del pensiero di ispirazione cristiana. Il punto di arrivo, sia pure non definitivo, di questo travaglio intellettuale è così descritto all'amico: «È impossibile raggiungere Dio attraverso il giudaismo. Impossibile (per me) raggiungere Dio attraverso il cristianesimo senza trucchi né menzogne. Impossibile raggiungere Dio come individuo solitario: è necessaria la "religio" tanto quanto la solitudine.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 18-19.

²⁶ *Ivi*, p. 19.

Dunque, non c'è alcuna strada. Ma dalla parte dell'ateismo, ugualmente, tutte le uscite sono bloccate. Impossibile sopportare il prosimo e sopportare se stessi senza Dio. Impossibile tollerare il fetore dell'umanità. Si veda Kafka: Dio assente, non resta più che l'assoluta contingenza che si trasforma in fatalità»²⁷.

La musica, il *disaccordo armonico* che si esprime nella musica, è dunque testimonianza di una trascendenza che è al tempo stesso necessaria e inattuabile. Nella musica, insomma, Rachel rinviene la forma più compiuta della problematicità che caratterizza la ricerca di una verità che sembra allontanarsi come l'orizzonte, e che nessuna *religio* sembra in grado di rendere raggiungibile. Il modo in cui, nella musica, si rende *presente* ciò che è *assente*, vale a dire l'evocazione di qualcosa che attraverso la musica si manifesta, senza tuttavia mai compiutamente abbandonare l'occultamento da cui proviene, è secondo la Bespaloff espressione di una modalità più profonda di darsi della verità, colta appunto nella sua irriducibile ulteriorità.

D'altra parte, per quanto significativi e per certi versi anche decisivi, gli aspetti ora richiamati non esauriscono la peculiarità della ricerca condotta dall'autrice ucraina, e in una qualche misura non colgono quello che ne è il più autentico principio di individuazione. Al contrario, si può affermare che l'esercizio assiduo dell'*Auseinandersetzung*, il ruolo attribuito alle Scritture, l'importanza decisiva riconosciuta alla musica, e alla sua funzione in senso lato *rivelativa*, sono a loro volta espressione di qualcosa in cui si esprime l'intera personalità della Bespaloff, non soltanto dal punto di vista culturale, ma anche in senso esistenziale.

Ripercorrendo complessivamente le vicende principali della biografia di Rachel – sulle quali si ritornerà in maniera più analitica nelle pagine che seguono –, il dato che emerge come quello fra tutti più significativo è certamente l'*esilio*, inteso come cifra riassuntiva dell'esperienza compiuta dall'autrice. Già in qualche modo straniera nella sua stessa patria di origine, perché appartenente ad una comunità mai completamente integrata con la popolazione del paese in cui ella crebbe, Rachel si trova a dover affrontare ripetutamente la condizione dell'esule: prima, dall'Ucraina alla Francia, poi da Parigi ad una

²⁷ Bespaloff, *Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946*, I, cit., p. 426.

piccolo borgo della provincia francese, quindi dal Vecchio continente al Nuovo, infine da New York ad una piccola cittadina nelle vicinanze del College di Mount Holyoke. A questo peregrinare “attivo”, e comunque sempre frutto di circostanze indipendenti, e spesso opposte, rispetto alle sue scelte, si dovrebbe aggiungere una sorta di esodo passivo, quale fu il distacco, anch’esso subito, da alcuni personaggi con i quali ella era pure riuscita a ricreare una sorta di nuova patria. La fitta corrispondenza intrattenuta con alcuni amici, e in particolare con Boris de Schloezer, Jean Wahl e Daniel Halévy, dai quali è costretta a separarsi in tempi successivi, testimonia in maniera estremamente incisiva fino a che punto ella abbia vissuto in maniera quasi traumatica il venir meno di rapporti umani e intellettuali fondamentali per il suo stesso equilibrio psicologico, oltre che dal punto di vista strettamente intellettuale. Anche il ritorno in Francia del cenacolo di Pontigny, transitoriamente trapiantato a Mount Holyoke, è vissuto da Rachel come una perdita, come un depotenziamento affettivo, prima ancora che come un obbiettivo impoverimento della vita culturale del College presso il quale ella svolge la sua attività di docente.

Ancora più importante dei dati oggettivi, i quali tuttavia documentano un *esodo* incessante, è in ogni caso la percezione soggettiva del proprio stato da parte dell’autrice ucraina. Difatti, ella vive la propria come la condizione dell’*esule*, del senza patria, del rifugiato, di colui che è sempre e comunque *in viaggio*, sempre alla ricerca di una *terra* che costantemente gli resta preclusa, che rimane lontana e inaccessibile. Si ritrova qui, in tutta evidenza, un’impressionante corrispondenza speculare fra l’esperienza specifica vissuta dalla Bespaloff, e quella del popolo del quale ella non ha cessato di sentirsi parte integrante. Come gli ebrei, Rachel è costretta a collaudare letteralmente sulla propria pelle che cosa implichi la situazione dell’*esule*, quale strutturale instabilità essa comporti, quale permanente precarietà essa conduca con sé. Di qui, dal ricalco della propria esistenza sulla vicenda storica e sul destino del popolo ebraico, l’istituirsi di un’ulteriore specularità – fra le vicissitudini della sua vita e la ricerca che ella è andata elaborando.

Come è noto, anche in forza dello stretto legame fra nazionalità e religione nel mondo ebraico, il mito biblico dell’esodo costituisce uno dei principali modelli culturali di riferimento. Lo stesso popolo

della diaspora, al quale Rachel ribadisce piú volte di appartenere, vede nell'esodo un archetipo della sua condizione. Di qui l'attesa di un evento salvifico, di un avvenimento di liberazione, mediante il quale il popolo ebraico potrà liberarsi dall'oppressione di un altro popolo, come già era accaduto nella sua storia con l'uscita dall'Egitto.²⁸ Il libro dell'Esodo è dunque un testo fondamentale per la definizione dell'identità ebraica, perché coglie l'essenza stessa della condizione dei discendenti di Abramo, riassumibile nel fatto che «l'ebreo è disagio e ventura».²⁹ Se vogliamo rispondere alla domanda, posta fra gli altri anche da Boris Pasternak, relativa a cosa significa essere ebrei, possiamo rispondere proprio facendo riferimento alla vicenda descritta nel libro dell'Esodo: «In tutti i tempi l'ebreo è l'oppresso e l'accusato. Perché esiste questo fatto? [...] esiste perché esiste l'idea di Esodo, e l'idea di esilio come giusto movimento; esiste perché attraverso l'esilio e per l'iniziativa rappresentata dall'esodo l'esperienza dell'estraneità si affermi tra noi in un rapporto irriducibile».³⁰ Ciò che distingue l'ebraismo, come modo d'essere e di concepire, è l'esperienza di una verità nomade: «L'esigenza del distacco, l'affermazione della verità nomade, lo distingue dal paganesimo (da ogni forma di paganesimo): esser pagani vuol dire fissarsi, quasi infingersi nella terra, insediarsi in virtù di un patto con la permanenza che autorizzi il soggiorno e sia certificato dalla certezza del suolo. Il nomadismo è la risposta ad un rapporto a cui il possesso non basta. Ogni volta che l'ebreo compare nella storia c'è appello al movimento. Abramo, felicemente insediato nella civiltà sumera, ad un certo punto rompe con essa e rinuncia alla dimora. Piú tardi l'esodo fa degli ebrei un popolo. E dove sono condotti, tutte le volte, dalla notte dell'esodo? [...] in un luogo che non è un luogo, dove non è possibile risiedere. Il deserto trasforma in un popolo gli schiavi di Egitto, ma è un popolo senza terra, legato da una parola».³¹

²⁸ Cfr. *Deuteronomio*, 26; *Salmi*, 136.

²⁹ Così scrive M. Blanchot, citando Simone Weil, in un denso capitolo ("Essere ebrei") dedicato alla questione ebraica nel suo *L'infinito intrattenimento*, trad. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1975, p. 165.

³⁰ *Ivi*, p. 168.

³¹ *Ibidem*. Sul pensiero di Blanchot in rapporto all'ebraismo, oltre alla bella monografia di W. Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante*, Bertani, Verona 1984, si veda il recente ottimo libro di R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

Da questo punto di vista, si può affermare che il deserto costituisce la figura principale dell'identità ebraica,³² non tanto e non solo perché nel deserto si collocano alcuni fra gli avvenimenti più significativi della sua storia, antica e recente, quanto perché esso è la metafora di una condizione più generale: luogo che non è un luogo, che è possibile *attraversare*, ma in cui non è possibile *stare*, dove nessuna dimora stabile è possibile, dove domina il movimento in quanto tale, l'*erranza* radicale.³³

Così come il padre Abramo, rispondendo alla chiamata di Dio, abbandona la casa, la sua patria, le sue radici, disponendosi a seguire il comando di quell'appello, allo stesso modo, ricalcando quel modello, attraversando il deserto il popolo ebraico ha acquisito la sua specifica identità.³⁴ È il *movimento*, dunque, e non lo *stare*, ciò che conferisce carattere di popolo alla moltitudine di coloro che in precedenza costituivano soltanto una massa di schiavi.³⁵ Rispetto alla

³² Si vedano i testi del grande poeta egiziano-ebreo francofono, Edmond Jabès: *Il libro delle interrogazioni*, trad. it. di C. Rebellato, Marietti, Genova 1985-1988 (ripubblicato nel 1995): *Libro I*, 1985; *Libro II e III*, 1988; Id., *Il libro dell'ospitalità*, trad. it. di A. Prete, Cortina, Milano 1991; Id., *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato* (a cura di Alberto Folin; con uno scritto di Pier Aldo Rovatti), SE, Milano 1991; Id., *Du désert au livre. Entretiens avec Marcel Cohen*, Opales, Montplellier 2001. Sulla figura e l'opera di Jabès, cfr. A. Folin (a cura di), *Hospes. Il volto dello straniero da Leopardi a Jabès*; A. Prete, *Del confine e delle sue trasparenze. Margini per Blanchot, Jabès e Char*, «Aut aut», 211-212 (1986) Gennaio-Aprile, pp. 13-27. Una bibliografia completa degli scritti di e su Jabès è offerta da Tiziana Carlino, *Bibliografia di Edmond Jabès*, "Dialegesthai", Rivista telematica di filosofia, anno 7 (2005), disponibile su internet all'indirizzo: <http://mondodamani.org/dialegesthai/>, ISSN 1128-5478.

³³ Cfr. S. Levi Della Torre, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Donzelli, Roma 1995.

³⁴ Cfr. P. Stefani, *La radice biblica*, Bruno Mondadori, Milano 2003; A. Neher, *L'esilio della parola: dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, trad. it. di G. Cestari, Marietti, Milano 1997.

³⁵ «C'è un famoso racconto ebraico che ho raccontato mille volte: due ebrei si incontrano e uno chiede all'altro: "Dove vai?". L'altro risponde: "Eh! vado lontano... lontano". E l'altro: "Ma lontano da dove?". Il problema è questo: non c'è un dove. In questo senso Abramo va, ma non ha nessuna garanzia del senso della direzione e del dove dovrà giungere» (S. Quinzio, *Intervista "La sconfitta di Dio"*, Roma, Museo delle Tradizioni Popolari, venerdì 28 giugno 1996, "Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche". Di Sergio Quinzio, si veda anche *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1990).

maggioranza degli altri popoli, per i quali il radicamento in una terra costituisce il primo e piú importante principio di individuazione,³⁶ per il popolo ebraico ogni paese è un deserto, un luogo da attraversare, non in cui mettere radici.³⁷ Per Israele, quindi, migrare non è un fattore accessorio: «Come il popolo della vita eterna è ovunque straniero, poiché la sua radice gli impone di riconoscere come autentica patria solo una terra santa, quindi costantemente altra da quella in cui si trova a vivere, così egli trascorre tra i diversi linguaggi senza mai confondersi con essi. L'ebreo parla sempre in un linguaggio straniero, da secoli la sua Lingua vera, la sua Lingua eterna ha cessato di servire il quotidiano».³⁸

Per tornare alla Besseloff, si può affermare che la sua ricerca può essere davvero definita come un *pensiero nomade*, nella pregnanza intrinsecamente ambivalente di questa espressione: come un pensiero perennemente in viaggio, e insieme sempre alla ricerca di un *nomos*, di un punto di riferimento stabile per questo incessante peregrinare. Anche rispetto ad altri autori della filosofia del Novecento,³⁹ a lei accomunati da quella che si potrebbe definire come una sorta di

³⁶ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, trad. it. e postfazione di E. Castrucci; cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.

³⁷ Come osserva M. Cacciari, «la portata della *Entortung*, dello scioglimento da ogni radice terranea che caratterizza il *Dasein* ebraico non può essere appieno valutata [...] se non in rapporto con l'idea del *Nomos* incardinante il *Logos* dell'Occidente. [...] Nulla è meno traducibile in *Nomos*, della Legge che ordina l'esodo di questo popolo [...]; il *Nomos* è originariamente e indistricabilmente connesso alla terra, esso governa giudica media distribuisce e partisce in quanto ancorato a una terra e assegnato a un confine» (*Icone della legge*, Adelphi, Milano 1984, p. 47).

³⁸ F. Kafka, *Il silenzio delle sirene*: scritti e frammenti postumi (1917-1924), introduzione di Gustaw Herling; trad. e cura di A. Lavagetto, Feltrinelli, Milano 1994, p. 96.

³⁹ Il nome che forse piú opportunamente può essere accostato a quello di Rachel è Emmanuel Levinas. Di pochi anni piú giovane di lei, come lei nato in un paese che sarà fagocitato all'interno dell'Unione Sovietica, come lei, e negli stessi anni, esule dalla sua terra, come lei formato alla scuola di autori quali Husserl e Heidegger, come e piú di lei legato alla tradizione ebraica, come lei approdato in Francia all'inizio degli anni trenta, come lei fortemente coinvolto nel dialogo fra ebraismo e cristianesimo, il pensatore lituano è forse la figura che meglio di ogni altra può essere considerato in qualche modo come il compimento piú maturo di una ricerca tragicamente interrotta, quale è quella di Rachel Besseloff.

instabilità tellurica, come un perpetuo movimento di pensiero, la peculiarità della figura della Bespaloff consiste nella corrispondenza speculare ravvisabile fra le vicende principali della sua vita, la storia e il destino del popolo a cui ella rivendica di appartenere e le modalità specifiche della sua indagine.

Lontana da ogni adesione all'esistenzialismo, di cui anzi critica con severità la tendenza a cristallizzare in stereotipi dottrinali l'imprescindibile riferimento all'esistenza, ma insieme anche irriducibile ad ogni altra *posizione* filosofica, ivi compresa quella esprimibile con la formula del "pensiero esistenziale", la dimensione che meglio di ogni altra rispecchia l'originale personalità teoretica della Bespaloff è quella dell'*esodo*, della ricerca incessante di un punto di approdo, mai definitivamente raggiunto. Non solo nelle continue peregrinazioni, nei ripetuti addii, nei reiterati abbandoni, che segnano la sua vita, ma nell'esercizio concreto della sua riflessione, Rachel è sempre *in viaggio*, costantemente in movimento, sempre e comunque *in esilio*. Il suo pensiero ricalca la sua vita, e questa a sua volta rinvia al destino del popolo ebraico: l'inesauribile tensione verso una terra promessa, che resta tuttavia sempre al di là dell'orizzonte.⁴⁰

«Povera Rachel!»— così si intitola il breve testo, scritto da Naomi Levinson, figlia della Bespaloff, in memoria della madre, in occasione di un Convegno dedicato all'autrice ucraina. Povera Rachel! Fino all'ultimo, fino allo stremo delle sue ormai deboli forze, ella ha tentato di trovare un punto di equilibrio, una salda roccia alla quale aggrapparsi, mentre l'universo dei suoi affetti familiari sembrava

⁴⁰ Per uno sguardo d'insieme sulla filosofia ebraica del XX secolo – della quale la Bespaloff è esponente di primo piano – si vedano: G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, Einaudi, Torino 1999; D. Cesare - M. Morselli (a cura di), *Torah e filosofia. Percorsi del pensiero ebraico*, La Giuntina, Firenze 1993; M. Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo. Un profilo storico-critico*, Morcelliana, Brescia 2003; G. Laras, *La natura del pensiero ebraico. L'origine del mondo e i concetti di spazio e di tempo*, Cuem, Milano 2006; M. A. Ouaknin, *Il libro bruciato. Filosofia della tradizione ebraica*, Ecig, Genova 2000; Sh. Pinés, *La filosofia ebraica*, Morcelliana, Brescia, 2006. Numerosi, e spesso molto importanti, sono anche i saggi sul pensiero ebraico pubblicati su "Dialeghesthai", Rivista Telematica di Filosofia, a cura del Dipartimento di Ricerche Filosofiche dell'Università degli studi di Roma 'Tor Vergata', a partire dal 2000.

rovinarle addosso, il mondo uscito dalla seconda guerra mondiale mutava aspetto, i suoi amici piú cari le apparivano sempre piú distanti. Proprio pochi mesi dopo l'atto ufficiale di costituzione della Repubblica di Israele, col quale l'esodo di un popolo durato tanti secoli sembrava essere finalmente giunto al termine, Rachel non ha resistito, non è riuscita a trovare la sua terra promessa, e ha scelto di togliersi la vita.

Povera Rachel. Di lei restano testi che documentano il lavoro di una personalità filosofica acuta e vigorosa, insofferente di ogni schema, aperta alla ricerca del nuovo, sempre pronta a rimettere tutto in discussione, a cominciare da se stessa. Di lei resta la testimonianza profonda e palpitante di un esodo interminabile, che parla tuttora all'intelligenza e al cuore di tutti noi.

PARTE PRIMA
GLI ANNI FRANCESI

CAPITOLO I

1.1 *L'emigrazione russa a Parigi negli anni venti*

Della prima parte della vita di Rachel Bespaloff ci sono pervenute notizie laconiche e imprecise. La stessa filosofa coltivava deliberatamente un'aura di mistero, e molto della sua storia personale e della sua tragica morte rimane a tutt'oggi in ombra. Dalle scarsissime fonti disponibili¹ si apprende che Rachel nasce a Novè Zagore, in Bulgaria, (dove i genitori erano di passaggio) il 14 maggio del 1895, da una colta famiglia di origine ebraica dell'Ucraina,² e trascorre i suoi primi anni a Kiev. Il padre, Daniel Pasmanik, medico, era un leader dei circoli sionisti, mentre la madre, Debora Perlmutter, aveva un dottorato in filosofia.³ Nel 1897 la famiglia emigra a Ginevra, città piú tolle-

¹ Le fonti senza dubbio piú esaurienti per una ricostruzione quanto meno attendibile della vita di Rachel Bespaloff sono costituite dal saggio di J.-P. Halévy, "Conférence", n. 6 (1998), pp. 452-479 e da *Repères chronologique*, in Bespaloff, *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, cit., pp. 42-45; ma si vedano anche C. Benfey, *Introduction: A Tale of two Iliads*, in *War and the Iliad. Simone Weil e Rachel Bespaloff*, NYREV, New York 2005; e Rachel Bespaloff, *Dell'Iliade, Introduzione* di Monique Jutrin (pp. 7-16), *Prefazione* di Jean Wahl (pp. 17-21), trad. it. di A. Paris e A. Rizzi, Città Aperta, Troina (En) 2004, pp. 25-90.

² Cfr. *Introduzione di Monique Jutrin*, in Bespaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 7.

³ Daniel Pasmanik nasce nel 1869 a Gadjatche (Ucraina). Debora Perlmutter nasce, invece, a Odessa (Ucraina), nel 1878. I genitori di Rachel si sposeranno due anni dopo la sua nascita, ovvero nel 1897. Divorzieranno nel 1908. Nel 1912 Daniel abbandona Ginevra, mentre Debora resta a dirigere un pensionato di giovani donne (cfr. *Repères chronologique*, cit., p. 42). Intellettuale e studioso, a Daniel Pasmanik si deve un saggio intitolato *Qu'est-ce que le judaïsme?* (Lip-schutz, Paris 1930), traduzione francese di un'opera comparsa originariamente in tedesco presso Jüdischer Verlag, Köln 1911.

rante dal punto di vista religioso, dove Rachel studia danza e musica,⁴ e consegue brillantemente un diploma in pianoforte presso il conservatorio di Ginevra nel 1914.⁵

A vent'anni accetta un incarico di insegnamento di musica presso l'Opéra, trasferendosi dunque a Parigi, città tanto amata e desiderata, tale da costituire per la filosofa un punto di riferimento per tutta la vita, un luogo dove riportare il pensiero e custodire i ricordi soprattutto quando sarà costretta ad emigrare. Tre anni più tardi, nel 1922, Rachel sposa Shraga Nissim Bepaloff, un uomo d'affari ucraino socio di suo padre, dalla cui unione nascerà nel 1927 una figlia, Naomi (Noémie).

Nel 1925 Rachel decide a sorpresa di abbandonare la promettente carriera musicale per dedicarsi interamente a quella sorta di «risveglio filosofico»⁶ provocato, come la stessa autrice precisa, dall'incontro con il pensiero esistenzialista del filosofo ucraino Lev Šestov.⁷ Rachel aveva avuto modo di conoscere personalmente Šestov

⁴ Il suo professore di piano fu Bernard Stavenhagen, mentre il suo insegnante di composizione fu Ernest Bloch: cfr. *ibidem*; C. Benfey, *Introduction*, cit., p. 18.

⁵ Dal 1915 al 1918 Rachel insegna letteratura francese in un liceo di Ginevra. Nel 1919 ottiene un diploma presso l'Institut Jaques-Dalcroze di Ginevra. Qualche mese dopo, ella lascia Ginevra per Parigi, dove insegna musica ed euritmica presso l'Opéra e presso il locale Institut Jacques-Dalcroze (cfr. *Repères chronologique*, cit., p. 43).

⁶ Rachel confida a Jean Wahl che il pensiero di Šestov è stato per lei un «alimento» nel momento in cui si verificava il suo «risveglio filosofico»: cfr. Bepaloff, *Lettres à Jean Wahl 1937-1947. Sur le fond le plus décbiqueté de l'Historie*, cit., p. 52 e ss.

⁷ Pur essendo fra i filosofi contemporanei meno conosciuti, Lev Šestov è in realtà una delle figure più importanti e originali della ricerca filosofica di ispirazione esistenzialista. Nato in Ucraina (come la Bepaloff) nel 1866, e morto a Parigi nel 1938, egli conduce una critica intransigente nei confronti della filosofia «speculativa», sviluppando fino alle conseguenze più radicali lo scarto riconosciuto da Kierkegaard fra fede e ragione. La filosofia di Šestov può essere rappresentata come costante approfondimento di alcune tematiche «persistenti», abitualmente compendiate in una formula spesso abusata, quale è quella (che parafrasa il titolo di un libro del filosofo ucraino) *Gerusalemme versus Atene*. Ovvero: fede contro ragione, libertà contro sapere, verità biblica contro verità razionale. Fra le sue opere principali, oltre a quella già citata (pubblicata originariamente a Parigi, 1938; trad. it. Bompiani, Milano 2005), si vedano *Les révélations de la mort. Dostoevskij - Tolstoj*, Plon, Parigi, 1923; *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Vrin, Paris 1939. Fra i testi tradotti in italiano, si segnalano

in quello stesso anno, ed aveva instaurato con lui un dialogo di grande intensità, fatto di continui interrogativi e confronti serrati, senza mai scadere nel compiacimento, così come è documentato nei suoi scritti.⁸ Da quel momento, la giovane filosofa diviene interlocutrice e confidente di numerosi pensatori di orientamento liberale, tra cui Daniel Halévy (un collaboratore di Charles Péguy e amico di Degas), Gabriel Marcel, l'amico di infanzia di Kiev, Jacques Schiffrin, e Jean Wahl, i quali ne lodano tutti le grandi qualità di studiosa raffinata e sottile. In particolare con Wahl ha inizio un fecondo sodalizio intellettuale, di cui è testimonianza un lungo e rilevante carteggio.⁹

soprattutto *L'eredità fatale. Etica e ontologia in Plotino*, a cura di V. Parisi, *Introduzione* di G. Riconda, Ananke, Torino 2005; *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, trad. it. di A. Pescetto, Adelphi, Milano 1991; *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*, a cura di E. Lo Gatto, Marco Valerio, Roma 2004; *Contra Husserl. Tre saggi filosofici*, a cura di F. Déchet, Guerini e Associati, Milano 1994. Sull'importanza della figura di Šestov per gli emigrati russi in Francia, si veda il bel saggio di S. Mazzanti, *La rinascita religiosa russa d'inizio secolo e l'emigrazione*, "Samizdat", 2004, II, 1, pp. 51-64. Inoltre, è prezioso il saggio di Arta Lucescu-Boutcher, *Šestov and Fondane: Life beyond Morals*, "Cardozo Studies in Law and Literature", vol. 6, n. 1 (Spring-Summer, 1994), pp. 79-86, per la comprensione del rapporto fra il filosofo ucraino e il suo allievo (oltre che interlocutore della Bespaloff) Benjamin Fondane.

⁸ «Lev Šestov resterà sempre presente in lei come metro in base al quale valutare gli autori. Così, quando scopre l'opera di Camus, lo giudica "capace di sorprendere Šestov", malgrado la critica che egli ne fa in *Le mythe de Sisyphe*. "La parola di Šestov – ella scrive a Benjamin Fondane –, proprio perché serve da diapason che dà il tono giusto, ci obbliga ad accordare la verità che noi siamo (non quella che ci diamo) su questa nota fondamentale"» (*Introduzione di Monique Jutrin*, in Bespaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 15). Lo stesso padre di Rachel, il Dott. Pasmanik, e il marito Nissim Bespaloff, erano entrambi ammiratori del filosofo e pensatore religioso russo Lev Šestov, ed avevano anche programmato di pubblicare un'edizione francese delle opere del maestro. Nel 1929 Rachel fa la conoscenza di Edmund Husserl presso la casa di Šestov (cfr. *Repères chronologique*, cit., p. 43).

⁹ Si veda appunto il già citato: Bespaloff, *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*. Jean Wahl (1888-1974) fu una di quelle personalità incessantemente alla ricerca del nuovo, senza le quali lo scenario filosofico francese del Novecento non avrebbe potuto essere quello che è stato. Spirito ribelle, arrestato dal governo di Vichy nel luglio del 1941 perché di famiglia ebrea, imprigionato a Drancy e condannato a morte, riuscì a fuggire in maniera rocambolesca dal carcere in cui veniva torturato dalla Gestapo, nascondendosi nel camion di un macellaio, e poi da Marsiglia si imbarcò alla volta degli Stati Uniti, dove tenne corsi universitari fra il 1941 e il 1945. Ritornato in Francia alla fine della guerra, divenne professore di filosofia

L'incontro con Wahl¹⁰ si colloca nella fase in cui il distacco di Rachel rispetto a Šestov, che fu comunque il suo primo e indimenticato maestro, si era definitivamente consumato, e la giovane donna era in qualche modo alla ricerca di un nuovo punto di riferimento sul piano umano e intellettuale.¹¹ Ella apprezzava il modo di pensare di Wahl, pieno di dubbi e di incertezze, non sospinto dalla fretta di giungere a delle conclusioni. Si ritrovarono d'accordo su molti punti, e in particolare approfondirono insieme la ricerca su alcuni temi nodali, quali la libertà, la trascendenza e il destino. Entrambi condi-

alla Sorbona. Fondatore del Collège philosophique nel 1946, direttore della *Revue de métaphysique et de morale* a partire da 1950, presidente della Société française de philosophie dopo la morte di Gaston Berger, ciò che colpisce in lui è la non comune apertura intellettuale e la capacità di affrontare col medesimo rigore autori e temi per altri aspetti fra loro lontani o eterogenei. Dopo aver redatto una tesi, poi pubblicata, su *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (intorno a figure come William James e Alfred N. Whitehead), Wahl affronta l'analisi della nozione di istante in Decartes e nel *Parmenide* di Platone. Prima dei suoi testi di maggiore impegno teoretico (il *Traité de métaphysique*, 1953 e *L'Expérience métaphysique*, 1964), egli pubblica due lavori di grande originalità, dedicati rispettivamente all'interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito* (*Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929) e di Kierkegaard (*Études kierkegaardienes*, 1938). A conferma della inquietudine intellettuale che lo ha sempre caratterizzato, dedica una delle sue ultime opere ad un argomento curioso: *Cours sur l'athéisme éclairé de Dom Deschamps* (1967).

¹⁰ A Rachel, Wahl è presentato da Gabriel Marcel, amico e coetaneo dell'autore degli *Études kierkegaardienes*. Nonostante la differenza di età fra i due (nel 1938, anno a cui risale il loro primo incontro, Rachel ha compiuto 43 anni, mentre Wahl ha raggiunto la cinquantina ed è docente di filosofia alla Sorbonne), è la prima ad assumere fin dall'inizio un atteggiamento protettivo, da sorella maggiore, preoccupata di quella che ella definisce più volte come la "fragilità" dell'amico (cfr. M. Jutrin, *Introduction* in Bespaloff, *Lettres à Jean Wahl*, cit., p. 14).

¹¹ Il distacco da Šestov risultò molto doloroso per Rachel, anche sul piano personale. Ne troviamo traccia in una lettera inviata a Wahl molti anni dopo quell'episodio, nella quale ella esprime tutto il suo rammarico per le modalità in cui si concretizzò la rottura: «Ripenso spesso al nostro primo incontro, in quel piccolo appartamento della rue de l'Abbé Grégoire, simile a tutti quelli in cui egli ha abitato successivamente, questo saggio che malediceva la saggezza, con i suoi occhi chiari... quello sguardo di una tristezza lontana... Non vi può essere attaccamento profondo senza che vi sia gratitudine all'origine: la mia verso Šestov è molto grande. Sfortunatamente, egli non ha mai ammesso che la fedeltà possa conservarsi e anche crescere nel segno del disaccordo» (Bespaloff, *Lettres à Jean Wahl*, cit., p. 52).

¹² Come sottolinea M. Jutrin, *Rediscovering Rachel Bespaloff*, in AA.VV., *Artists, Intellectuals and World war II*, cit., pp. 260-263.

videvano la stessa concezione della filosofia esistenzialista e furono affascinati da Kierkegaard, convergendo inoltre nel giudizio intorno a Šestov e a Gabriel Marcel.¹² Ma Rachel era altresì molto suggestionata dalle poesie scritte dal filosofo francese, nelle quali a suo giudizio era possibile cogliere compiutamente dispiegata la personalità dell'autore, come ella stessa precisò in un lungo articolo dedicato: «La poesia di Wahl non è filosofica, è la scrittura di un poeta che esprime le sue esplorazioni e le sue perplessità come un filosofo».¹³

Rachel e la sua famiglia fanno parte di quel fenomeno sociale e culturale di ampie dimensioni, noto come «société en exil»,¹⁴ costituito dalle molte migliaia di esuli che abbandonano definitivamente la Russia nei primi anni venti, dopo la sconfitta dei «bianchi» e l'imposizione della censura da parte del regime bolscevico. Ad attirare a Parigi una quota rilevante di esuli dalla Russia furono soprattutto tre ordini di motivi. Un ruolo importante, anzitutto, gioca una tradizione ormai consolidata, per la quale già in precedenza si era verificato un flusso consistente di russi trapiantati in Francia. Ancora alla fine dell'Ottocento, vi erano ben 15.000 russi stabilmente residenti in Francia, fra i quali anche alcuni scrittori, come Ivan Turgheniev o Maria Bashkirtseff. Nel 1908, Parigi conta più di 25.000 emigrati politici russi, fra i quali lo stesso Lenin. L'attrazione esercitata dalla città nel passaggio fra Otto e Novecento è confermata dal fatto che essa è la meta preferita non soltanto dei turisti russi, ma anche di un numero rilevante di studiosi i quali scelgono la capitale francese come luogo ideale per approfondire le loro ricerche.¹⁵

¹³ Cfr. *ivi*, p. 262. «Rachel trovava nelle poesie di Wahl una sorta di “resistenza interiore”, una “fede invincibile nel futuro”, che costituisce secondo lei il tratto più profondamente ebraico di Jean Wahl. Ciononostante, egli ha sempre sottolineato la sua distanza dal giudaismo e dagli ebrei, mentre la sua interlocutrice resta solidale al destino del suo popolo» (M. Jutrin, *Introduction*, cit., pp. 16-17).

¹⁴ La nozione di «società in esilio» o di «Russia al di fuori delle frontiere» si deve a Marc Raeff (*Russia Abroad*, Oxford, 1990, p. 3). Nella prima emigrazione russa erano rappresentate tutte le classi della Russia prerivoluzionaria: membri del governo, dell'élite intellettuale, esponenti della piccola borghesia, dell'artigianato, military, ecc., senza alcuna omogeneità dal punto di vista politico e religioso. Ciò che li accomunava era la determinazione a vivere come se fossero stati in Russia, con lo scopo di rappresentare la Russia pre-rivoluzionaria in maniera più adeguata di quanto potesse fare la Russia bolscevica.

¹⁵ Tendenza ben documentata nel volume di Vassily S. Yanovsky, *Elysian Fields*, Illinois, Northern Illinois University Press, 1987, pp. 91 ss.

Una seconda ragione di attrazione è costituita dalle favorevoli prospettive economiche offerte dalla Francia, oltre che dall'orientamento politico del governo francese, il quale non solo consente, ma addirittura incoraggia l'immigrazione, allo scopo di contrastare la stagnazione della natalità e di acquisire la mano d'opera necessaria dopo la decimazione delle giovani generazioni dovuta alla prima guerra mondiale.¹⁶

In ogni caso, e quali che ne siano stati i motivi, il fenomeno dell'emigrazione russa in Francia, e a Parigi in maniera particolare, cresce costantemente a partire dall'inizio del Novecento, con due successive accelerazioni, coincidenti con le due fasi rivoluzionarie, rispettivamente del 1905 e del 1918. Numerosi studi di carattere statistico e demoscopico confermano questa tendenza, documentando la presenza crescente di intellettuali russi nella capitale transalpina.¹⁷

Nelle fonti riguardanti l'emigrazione russa, raramente viene citata l'età degli esuli. In termini generali, si può tuttavia osservare che la maggioranza di coloro che partecipano alla prima ondata migratoria, attorno al 1920 (e dunque fra essi anche Rachel Bepaloff) sono nati negli ultimi anni del secolo precedente. È il caso, fra gli altri, di Marina Tsvetaeva, Ivan Bounine, Dmitri Méréjkovski, Nina Berberova, i quali iniziano la loro vita da adulti in esilio. D'altra parte, esisteva anche una netta differenza fra i «giovani» (come Boris Poplavski, Dovid Knut, Vassily Yanovsky, Vladimir Nabokov)¹⁸ e gli uomini

¹⁶ Cfr. Ralph Schor, *L'opinion française et les étrangers. 1919-1939*, Paris 1985, p. 27-34; Marc Raëff, *Russia Abroad*, cit., pp. 29-33; Marina Gorboff, *La Russie Fantôme. L'émigration russe de 1920 à 1950*, Lausanne, 1995, pp. 16-18.

¹⁷ I dati più completi sono forniti da Sir John Hope Simpson, *Refugees, Preliminary Report of a Survey*, New York, 1938, il quale parla di un totale di circa 60.000-68.000 esuli russi, fra il 1924 e il 1929, mentre Raymond de Ponfilly (*Guide des Russes en France*, Paris, 1994, p. 19) riporta le statistiche ufficiali francesi, secondo le quali si passerebbe dai 31.347 esuli del 1921 ai 71.928 del 1931. Robert Harold Johnston (*Paris: Die Hauptstadt der russischen Diaspora* in Karl Schloegel (ed.), *Der grosse Exodus: die russische Emigration und ihre Zentren. 1917 bis 1941*, München, 1994, p. 263) cita Georges Mauco come fonte particolarmente affidabile, dalla quale risulterebbe che il numero ufficiale di russi a Parigi nel 1932 era 40.467.

¹⁸ Per quanto riguarda l'ortografia dei nomi russi, come quello di Nabokov, Šestov o anche della stessa Bepaloff, sono rintracciabili due diverse versioni: una con la «v» finale, che corrisponde alla terminazione russa originaria, secondo la

politici o i letterati che godevano già di una buona reputazione in Russia, come Ivan Bounin, Vladislav Khodassévitch, Zénaïde Hippus). Resta comunque il fatto che coloro che giungono in Francia intorno al 1920 rappresentano un'élite, piuttosto che un pugno di disperati o di nostalgici del regime zarista abbattuto.¹⁹

Nel 1922, un gruppo di 150 eminenti intellettuali e le loro famiglie, espulsi da Lenin, si aggiungono a coloro che erano già emigrati. Da un giorno all'altro, la quasi totalità dei pensatori russi si ritrova in Occidente. Le relazioni fra le diverse componenti dell'emigrazione post-rivoluzionaria non sono affatto armoniose: lo stesso Nicolai Berdiaeff, espulso dall'Unione Sovietica nel 1922, racconta nella sua autobiografia di essere stato accolto molto male dagli esuli già insediatisi in Francia, dai quali era accusato di essere stato inviato dall'URSS come spia, con l'incarico di infiltrarsi nella loro comunità.²⁰

Per gli emigrati degli anni venti, l'esilio comincia con la miseria e continua nella povertà. Un gran numero di organizzazioni, pubbliche e private, prestano loro aiuto e assistenza. La Croce Rossa Internazionale, ad esempio, si fa carico dell'assistenza materiale ai prigionieri di guerra e ai rifugiati che hanno soggiornato nei campi di prigionia,

quale il cognome maschile si scrive con una «v» finale, e una con terminazione «ff», corrispondente all'uso francese (Nabokov si scriverebbe dunque, in versione francese, Nabokoff). Per il genere femminile, si aggiunge al cognome una «a» finale, mentre nella versione francese, poiché i nomi propri non sono declinabili, resta la terminazione «ff» (si pensi, ad esempio, al titolo del romanzo di Jules Verne comparso nel 1876, *Michel Strogoff*). I russi sovietici per qualche motivo residenti temporaneamente in Francia, continuavano ad adottare la terminazione maschile in «v», e femminile in «va», per sottolineare la loro distanza dagli esuli filozaristi. Di qui il fatto che, fra le due guerre, si ritrovano in Francia ugualmente diffuse entrambe le terminazioni (su tutto ciò, cfr. M. Gorboff, *La Russie*, cit. pp. 31-32). Nel presente lavoro, anziché optare per una soluzione univoca – che da molti punti di vista potrebbe apparire più rigorosa e raccomandabile – si è scelto di adoperare entrambe le terminazioni, scegliendo per ciascun autore quella con la quale egli (o ella) è conosciuto nella comunità scientifica. Così, ad esempio, si è preferita la dizione originale Šestov alla versione francesizzata Chestov, mentre si è adottata quest'ultima proprio per l'autrice ucraina a cui è dedicata questa monografia, onde evitare di dover impiegare una dizione – Bespalova – con la quale ella non compare mai in alcuno scritto.

¹⁹ Cfr. N. Struve, *Soixante-dix ans d'émigration russe*, Fayard, Paris, 1996, p. 12.

²⁰ Cfr. H. Ménégald, *Les Russes à Paris, 1919-1939*, Paris, 1998, pp. 24-25.

prima di riuscire a riparare all'estero. Ma un ruolo centrale giocano anche, almeno fino all'inizio degli anni trenta, anche il governo centrale e le ambasciate di paesi di origine, le quali non riconoscono la legittimità del governo sovietico, e dunque continuano ad assistere i connazionali rifugiati all'estero. Durante la prima parte degli anni venti, la Francia è molto liberale nell'accordare permessi di lavoro, salvo che nelle professioni libere – avvocati, medici, professori, scrittori – per le quali era prescritta l'acquisizione preventiva della cittadinanza e il superamento di un esame di francese. Di qui la difficoltà per la stragrande maggioranza degli esuli di conseguire l'accesso alle professioni, almeno fino a che, alla soglia della seconda guerra mondiale, il processo di naturalizzazione non venne liberalizzato e reso complessivamente molto più diretto.²¹

La prima emigrazione russa è anzitutto un fenomeno politico, conseguente all'instaurazione del regime dei bolscevichi. All'inizio, gli emigrati vivono unicamente con l'idea di un ritorno in patria in un futuro che sperano e credono potere essere imminente. Conseguentemente, le attitudini ideologiche e i dibattiti politici sono in primo piano nella vita pubblica degli emigrati, appassionate e talora violente sono anche le discussioni che si svolgono nelle riviste e nelle riunioni dei circoli di esuli che si moltiplicano e si diffondono durante la prima ondata dell'emigrazione. Pur essendo pressoché tutti accomunati dall'antibolscevismo, i russi riparati in Francia si dividono in fazioni nettamente distinte: dai monarchici, che sostengono che la rivoluzione è il risultato di una cospirazione di una piccola cricca di intellettuali radicali e di ebrei o massoni, fino alla sinistra estrema, secondo la quale, all'opposto, Lenin è un borghese moderato. In terra straniera, insomma, le diversità di opinione non soltanto non scompaiono, ma finiscono per radicalizzarsi, assumendo talora i caratteri di conflitti insanabili restituendo all'esterno l'immagine dei russi emigrati come comunità di disperati litigiosi. Sul piano specificamente letterario, gioca un ruolo importante la questione dell'impegno politico degli scrittori, i quali seguono con apprensione l'evolversi della situazione in Unione Sovietica, dove la mescolanza fra politica e letteratura, imposta dal «realismo sociali-

²¹ Cfr. M. Raeff, *Russia Abroad*, cit., p. 38.

sta», implicava conseguenze disastrose, con la fine di ogni libertà creatrice.²²

Poiché il principale mezzo di contatto e di scambio con la madrepatria era costituito dalla letteratura, l'insistenza sul realismo socialista implicava che gli scritti dei sovietici cessassero di avere qualsiasi interesse. L'emigrazione finisce così per accettare come irrimediabile la situazione di essere tagliata definitivamente fuori da ogni rapporto con la terra d'origine. Di qui anche il consolidarsi della consapevolezza negli esuli di essere rimasti i soli a salvaguardare e a perpetuare le vere tradizioni della cultura russa. Questo atteggiamento si combina, d'altra parte, con uno spostamento strategico degli interessi culturali degli esuli, ormai sempre più proiettati ad analizzare i fenomeni sociali, politici e culturali dell'occidente e a partecipare attivamente, e senza più alcuna illusione di ritorno in patria, alla vita intellettuale e politica dei paesi di adozione. Alla gelosa custodia delle tradizioni della loro patria si aggiunge così una sempre più rapida integrazione nelle consuetudini e nella cultura della nuova patria francese.²³

1.2 «*Ne cherchez d'autre raison pour mon suicide que mon extrême fatigue*»

Dopo la morte del Dott. Pasmanik nel 1930, Nissim Bepaloff, marito di Rachel, decide di trasferire la sua famiglia a Villa Madonna in Saint-Raphaël.²⁴ La *vie de province* è tuttavia difficilmente tollerata

²² Un'introduzione alla politica degli emigrati si trova in R. H. Johnston, *New Mecca, New Babylon - Paris and the Russian Exiles, 1020-1945*, Kingston et Montréal, 1988; N. Struve (a cura di), *La Première Emigration Russe. Vie Politique et Intellectuelle*, Cahiers de l'émigration russe n. 1, Institut d'Etudes Slaves, Paris, 1994; N. Struve, *Soixante-dix ans*, cit., pp. 27-62; M. Gorboff, *La Russie*, cit., pp. 129-158.

²³ Cfr. M. Beyssac, *La vie culturelle de l'émigration russe en France: chronique 1920-1930*, Presses Universitaires de France, Paris 1971; A. Appel, *The Bitter Air of Exile: Russian Writers in the West 1922-1972*, University of California Press, Berkeley 1977; N. Zernov, *Sunset Years. A Russian Pilgrim in the West*, The Fellowship of St. Alban and St. Sergins, London 1983.

²⁴ Dove cominciò a coltivare un frutteto di ciliegie: cfr. Benfey, *Introduction*, cit., p. 19. La famiglia comprendeva la madre di Rachel e anche la nonna (la quale morirà nel 1937). Villa Madonna era di proprietà del padre di Nissim Bepaloff.

da Rachel, la quale si sente tagliata fuori dal fervore intellettuale di Parigi e comincia a soffrire di solitudine.²⁵ In una lettera inviata a Émile Megevand l'8 marzo del 1940, descrivendo il decennio successivo alla morte del padre, Rachel scrive: «Questi anni non sono stati per noi né calmi né facili. Se ne faccio un bilancio, constato che la maggior parte è stata rosicchiata dall'ansia e dalle preoccupazioni, divorata dalle malattie, dalle agonie. Per due anni – mia nonna, alla quale ero molto legata, soffriva di un cancro atroce – ho vissuto nella vicinanza costante con la morte. Poi mia madre ha dovuto subire una grave operazione. Alla fine, all'inizio dell'autunno del 1938, sono stata io a cedere. Malgrado le difficoltà materiali, ho dovuto lasciare Saint Raphaël per curarmi. D'improvviso, sono ritornata a vivere – giusto in tempo per entrare nella guerra...».²⁶ In questo periodo, scrive lettere talora anche di molte pagine, indirizzate a Halévy e ad altri.²⁷ Una di queste meditazioni, un intenso studio su *Essere e*

²⁵ Ogni anno cercava sempre di tornare a Parigi, dove soggiornava per un paio di settimane (cfr. *Repères chronologique*, cit., p. 43).

²⁶ Cfr. M. Jutrin, *Introduction*, cit., p. 8.

²⁷ In una lettera a Daniel Halévy, del 12 ottobre 1932, (Bespaloff, *Lettres à Daniel Halévy, 1931-1937*, I, cit., pp. 567-572, qui p. 567), Rachel scrive: «In esilio, *le bovarysme* è un pericolo. Io mi difendo come posso [...]». Particolarmente copiosa e significativa la corrispondenza intercorsa con Daniel Halévy, conservata dal figlio Jean-Pierre, e poi messa a disposizione della rivista "Conférence", sulla quale i testi di quasi tutte le lettere vengono pubblicati suddivisi in due fascicoli successivi: *parte I (1931-1937)*, n. 19, automne 2004, pp. 559-610, e *parte II (1939-1947)*, n. 20, printemps 2005, pp. 643-692. Nella stessa rivista vengono pubblicate a parte le lettere, indirizzate ugualmente a Daniel Halévy, contenenti un originale commento a *Sein und Zeit* di Martin Heidegger (*Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", novembre-décembre 1933; rist. in "Conférence", n. 6, printemps 1998, pp. 453-479) e una riflessione sulla questione ebraica ("Conférence", n. 13, automne 2001, pp. 629-667). Un discorso a parte, e un'attenzione tutta particolare, meriterebbe la corrispondenza intercorsa fra la Bespaloff e Padre Gaston Fessard. Già in parte anticipata dalla pubblicazione di una lunga lettera di Rachel al religioso, a proposito del libro di questi, *France, prends garde de perdre ta liberté*, e della risposta, entrambe comparse nella rivista italiana "Humanitas", agosto-settembre 1947, pp. 794-802, la corrispondenza fra i due intellettuali compare per la prima volta nella rivista "Deucalion", ottobre 1955, pp. 141-168, a cura di Jean Wahl. Le lacune di questa pubblicazione, e taluni errori di datazione, hanno poi recentemente indotto ad una nuova edizione completa, comprendente 8 lettere della Bespaloff, 1 lettera di Gaston Fessard, 2 poesie di Rachel e due lettere inedite di Fessard a Daniel Halévy e a Jean Wahl: cfr. R. Bespaloff - G. Fessard, *Correspon-*

Tempo di Heidegger, colpì a tal punto Gabriel Marcel da indurlo a raccomandarne la pubblicazione. La *Lettera a M. Daniel Halévy su Heidegger* apparve in *La Revue philosophique de la France et de l'Étranger* nel 1933, e fu tra le prime discussioni del pensiero di Heidegger pubblicate in lingua francese. Seguirono altri saggi su Marcel e Malraux, su Green e Kierkegaard, su Nietzsche e Šestov,²⁸ raccolti nel volume *Cheminements et Carrefours*,²⁹ comparso originariamente nel 1938 con una dedica a Šestov, il quale morì nello stesso anno.

Durante la primavera del 1938, per aiutare la figlia nei compiti scolastici, la Bespaloff intraprende la lettura dell'*Iliade*. Appartengono, infatti, a questo periodo le prime "Note sull'*Iliade*", alcune penetranti riflessioni sulle ragioni di fondo della guerra e sull'ambivalenza dei valori e degli obiettivi che caratterizzano gli eroi omerici.

dance (1941-1948), presentata e annotata da M. Sales, "Conférence", n. 21, automne 2005, pp. 613-722. Rispetto al carteggio intrattenuto con altri amici, le lettere inviate a Fessard si caratterizzano per l'ampio sviluppo conferito all'analisi del marxismo, al rapporto fra comunismo e nazismo e più in generale a temi di carattere politico e ideologico.

²⁸ Tra il 1932 e il 1939 vengono pubblicati altri articoli presso le riviste "*La Revue philosophique*" e "*La Nouvelle Revue française*": sono testi consacrati all'analisi del pensiero di Green, Malraux, Marcel, Kierkegaard, Wahl, Heidegger. Per quanto riguarda quest'ultima rivista, si tratta di un periodico che ha avuto un'influenza molto rilevante sulla cultura francese ed europea fra le due guerre. Fondata nel 1908 da André Gide e da un gruppo di amici, la *Nouvelle Revue Française* fin dall'inizio rifiuta ogni dogmatismo e riconosce come unico criterio la qualità letteraria dei contributi ospitati, accordando la massima libertà di espressione a tutti i collaboratori. Nel 1919, la rivista e le edizioni della NRF diventano ufficialmente la Librairie Gallimard, società anonima il cui capitale è fornito da cinque azionisti: Gaston Gallimard, Raymond Gallimard, André Gide, Jean Schlumberger et Emmanuel Couvreur. Jacques Rivière è nominato direttore della rivista, assistito da Jean Paulhan, il quale gli succederà nel 1925 (cfr. P. Assouline, *Gaston Gallimard. Un demi-siècle d'édition française*, Balland, Paris 1984, pp. 102-115; J. Lacouture, *Une adolescence du siècle - Jaques Rivière et la NRF*, Seuil, Paris 1994). Una testimonianza significativa del prestigio di cui godeva la NRF è offerta dal critico americano Justin O' Brien, il quale sottolinea che «non esiste altra rivista che possa offrire agli storici futuri un panorama altrettanto vasto dell'attività letteraria in Francia fra il 1909 e il 1939» (cfr. M. Cornick, *Intellectuals in History. The Nouvelle Revue Française under Jean Paulhan, 1925-1940*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1995; P. Hebey, *L'esprit NRF 1908-1940*, Gallimard, Paris 1990).

²⁹ Bespaloff, *Cheminements et Carrefours. Julien Green, André Malraux, Gabriel Marcel, Kierkegaard, Chestov devant Nietzsche*, cit.

Nell'autunno successivo, in seguito ad una intensa crisi di depressione, viene ricoverata per qualche tempo nella stessa clinica svizzera nella quale Simone Weil aveva trascorso alcuni mesi l'anno precedente.³⁰

Nel 1939 la proprietà di Saint-Raphael viene messa in vendita, e la famiglia si trasferisce in un'altra casa familiare a Solliès-Pont, presso Toulon. Nel 1941 traslocano a Hyères, a Villa Valrose.³¹

Per sfuggire alle leggi razziali, nel luglio del 1942 Rachel è costretta, insieme al marito, alla figlia e alla madre, ad emigrare a New York negli Stati Uniti,³² dove lavora in un primo tempo alle trasmissioni radiofoniche, nella sezione francese della Voix dell'Amérique (a sostegno della lotta contro il nazifascismo), poi, a partire dal 1943, grazie ad una raccomandazione di Jean Wahl, anch'egli nel frattempo riparato negli Stati Uniti, come docente universitaria di Letteratura Francese al College di Mount Holyoke.³³ Nello stesso anno, l'autrice trova finalmente la determinazione e la lucidità emotiva per terminare la stesura delle sue "Note

³⁰ Come si vedrà più ampiamente in seguito, non è questa l'unica coincidenza riscontrabile nella vita delle due filosofe. Come la Weil, anche la Bespaloff trascorse molte ore alla mostra di Goya a Ginevra, e, nell'agosto del 1939, scrive a Jean Wahl: «per me si è trattato della cosa più grande che ho avuto quest'anno»: cfr. Benfey, *Introduction*, cit., p. 19.

³¹ Cfr. *Repères chronologique*, cit., p. 44.

³² Rachel si decide a questo passo con molta riluttanza, pensando soprattutto al futuro della figlia Naomi. Così, infatti, si confida in una lettera a Padre Fessard, datata 9 ottobre 1941: «Abbiamo appena ricevuto i visti per l'America e mio zio mi ha telegrafato che ci spedisce i biglietti di viaggio. Dovrei essere riconoscente per questa occasione unica che si offre per l'avvenire di mia figlia. Ma è per me un atroce sradicamento lasciare questo paese. La vita ha potuto essere difficile – ma ho potuto tuttavia avere il cielo che amo, quest'aria respirabile, delle amicizie – con cui rendere l'esistenza tollerabile. Là, l'enorme città in cui si dovrà soggiornare, combattere: troppi conflitti, e poco cielo, troppi esseri umani (e che non parlano francese) e pochi alberi» (R. Bespaloff – G. Fessard, *Correspondance (1941-1948)*, presentata e annotata da M. Sales, "Conférence", n. 21, automne 2005, pp. 645-646).

³³ Qui Rachel ha modo di conoscere e frequentare i migliori intellettuali europei rifugiati a New York (tra cui Jacques Maritain e Jacques Schiffrin), e fa conoscenza di Margherite Mespoulet e di Hannah Arendt.

I corsi che Rachel tiene a Mount Holyoke vertono principalmente su autori classici francesi (cfr. *ibidem*).

sull'*Iliade*” che confluiranno nel suo secondo e anche ultimo libro, *De l'Iliade*.³⁴

Anche se apparentemente Rachel sembra trascorrere un periodo di grande creatività e di sostanziale successo, dal momento che è molto stimata dai colleghi e dagli stessi alunni, gli anni di soggiorno negli Stati Uniti sono da lei vissuti, in verità, come un esilio.³⁵ Si evince, infatti, dal quasi ossessivo bisogno di tenere vivi i contatti con gli amici europei, quale sia nel profondo il solo luogo in cui ella ripone aspettative di dialogo e di riconoscimento culturale e politico. Rachel si informa continuamente sulla vita intellettuale di Parigi, e grazie alla mediazione di Boris de Schloezer³⁶ riesce a far pubblicare alcuni suoi articoli su Van Gogh, Montaigne, e Camus, mentre molti

³⁴ Come è stato detto, Rachel aveva incominciato questo suo secondo libro già nel 1939. Venne pubblicato inizialmente in francese, presso Brentano's, Inc. – New York, nel 1943, con una prefazione di Jean Wahl, e qualche tempo dopo venne tradotto in inglese, (*On the Iliad*, Princeton University Press 1947, trad. di Mary McCarty, *Introduction* di Hermann Broch). Ora è disponibile anche in italiano (*Dell'Iliade*) presso Città Aperta, Troina (En) 2004, cit.

³⁵ Un quadro sintetico delle difficoltà incontrate con l'arrivo negli Stati Uniti è tracciato dalla stessa Rachel, in una lettera inviata il 1 novembre del 1942 a Boris de Schloezer (cfr. *infra*): «Non vorrei inondarvi di una pioggia di cattive notizie ma il fatto è che non ne ho di buone da comunicarvi. Miette [diminutivo del nome della figlia Naomi] è stata molto malata – una terza crisi cardiaca la ha immobilizzata durante quasi due mesi. [...] Emilio [il fratello della madre] è senza impiego dopo appena pochi mesi, perché l'impresa presso cui lavorava è fallita. [...] Inoltre, egli è minacciato dalla stessa malattia della nonna. Per il momento, si tratta soltanto di leucoplasie, ma è il preludio abituale al cancro del fumatore. Tutto ciò è molto demoralizzante. Sto cercando un piccolo appartamento, nel quale andare a vivere Nicia [diminutivo di Nissim, il marito], Miette e io. La mamma abiterà invece presso un'amica. Ella e Nicia non possono più vivere sotto lo stesso tetto. L'America non li ha fatti cambiare – al contrario» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946, I*, cit., pp. 414-415).

³⁶ Boris de Schloezer (1881-1969), scrittore, critico letterario e musicologo, come molti altri intellettuali è costretto ad abbandonare la Russia dopo il 1921 e ripara a Parigi, dove vivrà fino alla sua morte. Nel periodo fra le due guerre, si impegna in una appassionata difesa della musica contemporanea, soprattutto con un saggio su Stravinsky, pubblicato nel 1929. La sua opera più importante resta comunque *l'Introduzione a J. S. Bach*, comparsa originariamente nel 1947, alla quale segue *Problèmes de la musique moderne*, scritta nel 1959 in collaborazione con la nipote, Tania Scriabine. Le sue ultime opere – *Rapport secret* (1964) e *Mon nom est personne* (1969) – segnano il suo ritorno alla letteratura.

altri testi rimangono incompiuti, tra i quali un ultimo ampio studio sul *tempo*, intitolato *L'instant et la liberté*.³⁷

Sebbene non paragonabile alla straordinaria importanza del sodalizio umano e intellettuale stabilito con Jean Wahl, nella vita di Rachel la figura di Schloezer svolge un ruolo di grande rilievo. Giunto a Parigi all'inizio degli anni venti, esule dalla Russia, Boris de Schloezer è invitato a collaborare alla «Nouvelle Revue Française» dal suo amico Jaques Rivière, che ne era il redattore capo. A parte alcuni articoli sulla letteratura dell'emigrazione russa, egli pubblica una serie di saggi su numerosi autori classici russi, traduce in francese contributi di autori russi, e assume poi la responsabilità della rubrica «Cronache musicali» presso la rivista *NRF*. In breve tempo, e poi per almeno un ventennio, egli diventa l'intellettuale più noto e più influente nell'ampia cerchia dei letterati e degli scrittori russi emigrati in Francia fra le due guerre. In particolare, attraverso la sua mediazione alcuni esuli (fra i quali la stessa Bespaloff) trovarono ospitalità nelle pagine della rivista.³⁸ D'altra parte, la severità dei giudizi da lui espressi nei confronti degli scritti di numerosi emigrati russi lo tenne fuori dai circoli letterari dell'emigrazione russa a Parigi.³⁹ Resta il fatto che Boris de Schloezer ha svolto un ruolo capitale nell'introduzione della letteratura russa – e degli intellettuali esuli – nella cultura francese, come è testimoniato in particolare dai numerosi contributi comparsi sulla *Nouvelle Revue Française*.

L'amicizia di Rachel con de Schloezer si alimentò di molteplici affinità. Oltre che il paese di provenienza, la lingua madre e la lingua di adozione, entrambi condividevano la stessa passione per la musica.

³⁷ Bespaloff, *L'instant et la liberté chez Montaigne*, "Deucalion", Éditions de la Baconnière-Neuchâtel, n. 3, octobre 1950, pp. 65-107. In esso, «partita dalla disperazione del tempo che si trova in Šestov, ella si sforza di cercare una riconciliazione con l'esistenza sul modello della felicità dell'istante musicale. Resta tuttavia aperta una domanda: è possibile una saggezza dell'istante in un'epoca tragica?» (O. Salazar-Ferrer, *Presentation*, "Conférence", n. 16, printemps 2003, p. 409).

³⁸ La monografia più completa sul musicologo e scrittore russo si deve a Gun Britt-Kohler, *Boris de Schloezer (1881-1969). Wege aus der Russischen Emigration*, Köln, Böhlau 2003; si veda anche E. Etkind, *Histoire de la littérature russe. Le XX siècle – Gels et Dégels*, Fayard, Paris 1990, il quale cita fra l'altro de Schloezer come traduttore di Lev Šestov.

³⁹ Cfr. Gun Britt-Kohler, *Boris de Schloezer*, cit., p. 121.

Quando viene pubblicata l'*Introduction à J.-S. Bach* di Boris nel 1947, la Bespaloff commenta con grande acume la teoria della creazione musicale esposta in quelle pagine.⁴⁰ A sua volta, de Schloezer incoraggia costantemente l'amica a proseguire nelle sue indagini filosofiche, appoggiando la pubblicazione dei suoi scritti presso diversi editori francesi e inducendo altresì l'editore Jacques Schiffrin, anch'egli esule negli Stati Uniti,⁴¹ a pubblicare la traduzione inglese di *De l'Iliade* presso la Pantheon Books nel 1948. Fra i due amici, dopo l'esilio di Rachel negli Stati Uniti, si stabilisce una fitta corrispondenza epistolare, che verrà pubblicata quasi mezzo secolo più tardi.⁴² Si coglie, in quelle lettere, una disperazione quotidiana che diventa giorno dopo giorno sempre più irrimediabile: «diventiamo testimoni del lento naufragio della Bespaloff a contatto con i difficili anni dell'esilio, lacerata fra una madre tirannica e un marito mitomane».⁴³

⁴⁰ Così scriveva Rachel in una lettera indirizzata all'amico Boris in data 8 febbraio 1948: «Il vostro libro è là da tre giorni ed è una delle più grandi gioie che io abbia provato da molto tempo a questa parte. Non avrei potuto gioire di più, se si fosse trattato di un mio libro. Quale vittoria spirituale averlo concepito, composto e condotto a buon fine in mezzo a tante traversie. Sono presa da grande rispetto per questa impresa, e anche da grande fierezza – come se io ne avessi parte. Ora che il libro è lì, ci si dimentica tutto il male che vi è stato, tutta l'abnegazione e la pazienza che ha richiesto. La ricompensa è già in questo meraviglioso oblio delle pene» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II, "Conférence", n. 17, automne 2003, p. 529*). Comparso presso Gallimard alla fine del 1947, l'*Introduction à J.-S. Bach* svolse una considerevole influenza sul pensiero di numerosi scrittori e critici, da George Poulet a Jean Rousset, da Jean Starobinsky a Yves Bonnefoy. In un'altra lettera, inviata all'amico in data 21 giugno 1948, parlando del libro su Bach, Rachel afferma che «si tratta della prima opera di estetica musicale che sia all'altezza del pensiero moderno» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II, cit., p. 536*).

⁴¹ Ebreo russo emigrato in Francia, fonda con André Gide agli inizi degli anni trenta le "Éditions de la Pléiade", incorporate da Gallimard nel 1936. Rifugiatosi negli Stati Uniti per sfuggire alle persecuzioni razziali nel 1941, dirigerà le edizioni della Pantheon Books, presso la quale uscirà appunto la traduzione inglese del libro della Bespaloff.

⁴² Custodite originariamente, dopo la morte di Rachel, presso la Bibliothèque Louis Notari di Monaco (dove sono tuttora consultabili in originale), le lettere sono state pubblicate di recente nella rivista "Conférence": cfr. *Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946, I, cit., pp. 407-459; 1947-1949, II, ivi, n. 17, automne 2003, pp. 521-568*.

⁴³ O. Salazar-Ferrer, *Presentation*, cit., p. 409.

Fra le cause dell'infelicità di Rachel, per sua esplicita ammissione, oltre alla persistente difficoltà di adattamento agli Stati Uniti,⁴⁴ vi è la situazione insostenibile dei rapporti fra il marito e la madre: «sono presa in mezzo – scrive all'amico Boris il 12 gennaio 1946 – fra due esseri profondamente disperati. Non posso accontentare uno, senza uccidere l'altro. Non posso piú staccarmi da loro, poiché ormai essi sono parte di me. Impossibile rompere questo cerchio di crudeltà che si riforma continuamente, perché la solitudine aumenta e la malattia impera».⁴⁵

Alla fine del 1945, Jean Wahl ritorna ad insegnare in Francia alla *Sorbonne*,⁴⁶ lasciando la Bespaloff emotivamente sola e scon-

⁴⁴ «Vivendo in America, io sono sempre, e piú che mai, in Francia. Qui l'ostacolo, in questo grande e per molti aspetti ammirevole paese, è la *superficialità*. Vi è dappertutto come una muraglia liquida. Voi date dei grandi colpi all'interno e vi immaginate di averla perforata. Errore, illusione, la muraglia si riforma. Paese nel quale non incontri mai contraddizioni, perché non si pensa mai fino in fondo, ma solamente dei contrasti giustapposti, talora violenti. Paese individualista, dove l'individualismo non ha il significato che ha in Francia. [...] Paese dove l'amore stesso è standardizzato, in cui tutte le giovani donne flirtano nello stesso modo, secondo le stesse ricette collaudate. La natura stessa, sovente molto bella, non ha personalità, le nuvole non hanno personalità. E vi assicuro che mai una pesca o una ciliegia della California avranno il sapore di una pesca o di una ciliegia del Domaine de Beaulieu» (*Lettres à Daniel Halévy, 1939-1947, II*, "Conférence", n. 20, printemps 2005, pp. 643-692, cit.; il brano è tratto da una lettera datata 11 luglio 1946).

⁴⁵ La lettera così continua: «In termini brutali, ecco ciò che dice Nicia [il marito]: "lei [la madre] vivrà piú a lungo di me. Io ho una grave malattia cardiaca. Io sono terribilmente solo. Non potrei passare gli ultimi anni che mi restano con mia moglie e mia figlia?". E la mamma dice: "sono vecchia, sono invalida. Mi si lascia sola. A cosa mi servono le visite di Emile [lo zio di Rachel] e il conforto di cui mi si circonda? Io non posso piú vivere senza Rachel". Hanno ragione tutti e due» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946, I*, cit., p. 420).

⁴⁶ Dalla corrispondenza della Bespaloff, si evince che ella abbia vissuto come un "tradimento" il ritorno in Francia dell'amico. Ne è indiretta testimonianza un accenno velenoso contenuto in una lettera inviata a Daniel Halévy in data 11 luglio 1946, nella quale si legge: «Ricevuta un'impagabile letterina di Jean Wahl, piú illeggibile che mai, nella quale mi annuncia (in inglese) che è un *married man*, un uomo sposato... Spero che il nostro Jean Wahl sia perfettamente felice. D'altra parte, egli ha sempre avuto attorno a sé donne abilissime nel coccolarlo» (*Lettres à Daniel Halévy, 1939-1947, II*, cit., pp. 678-679). Ritornato in Francia dagli Stati Uniti, dopo la parentesi di "Pontigny-en-Amerique", all'età di 57 anni Wahl aveva sposato una delle sue studentesse, Mar-

tenta.⁴⁷ Ella si lamenta, infatti, per l'incertezza del suo temporaneo contratto a Mount Holyoke, e soffre soprattutto per il sentirsi esclusa dagli amici e dalla vita culturale di New York e di Parigi.⁴⁸ Finché un giorno, in una lettera indirizzata a Paul Saintonge,⁴⁹ il Direttore del Dipartimento di Letteratura Francese di Mount Holyoke, Rachel, laconicamente, scrive: «Ne cherchez d'autre raison pour mon suicide que mon extrême fatigue»,⁵⁰ preannunciando così un gesto premeditato, che di lì a pochissimo porrà fine alla sua vita.

celle Sicard, dalla quale avrebbe poi avuto tre figlie e un figlio, morto prematuramente nel 1948, a soli due mesi di età.

⁴⁷ Come risulta dall'esordio della lettera inviata a Boris il 17 novembre del 1946: «Ciascuna delle mie giornate è un mediocre combattimento dal quale io esco disfatta. Miette mi fa fare un passo avanti, il resto della mia famiglia due passi indietro... Io che sono sempre stata negata per la matematica mi trovo ogni mese un problema insolubile da risolvere. Come far vivere quattro – e fra poco cinque – persone, delle quali due seriamente ammalate, con 300 dollari che valgono meno di due terzi di ciò che valevano pochi mesi fa. Io posso lavorare fino allo sfinimento, ma non posso più sopportare questo tipo di preoccupazioni. Se solamente potessi dormire! Dio, dice Fénelon, non ama coloro che soffrono di insonnia. Fénelon ha ragione. Fra l'insonnia e le preoccupazioni il mio rendimento intellettuale si è azzerato» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946, I, cit., p. 448*).

⁴⁸ Cfr. Benfey, *Introduction*, cit., p. XXIII. Nel marzo del 1946 Rachel incontrò Jean Paul Sartre, in occasione del passaggio a Mount Holyoke dell'autore di *L'être e le néant*. Una vivida testimonianza dell'impressione in lei suscitata da quest'incontro si ritrova nella lettera inviata a Boris in data 2 marzo 1946: «Sartre è venuto ieri a Mount Holyoke e mi ha entusiasmato. Ha svolto una magnifica conferenza sulla letteratura francese attuale. Mi ha fatto l'effetto di una boccata di ossigeno. Quale meraviglioso stimolante sono state le sue parole! La qualità di questa intelligenza ha qualcosa di irresistibile. Abbiamo potuto parlare soltanto per breve tempo ma ci siamo ugualmente capiti molto bene. Non che fossimo d'accordo su tutto, ma che importa? Per qualche ora, egli mi ha fatto ricadere nel clima spirituale della Francia: un evento insperato» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946, I, p. 425*). Ancora su Sartre, in una lettera datata 24 marzo 1946: «Un amico mi ha prestato il numero di *Temps Modernes* nel quale è comparso l'articolo di Sartre sull'antisemitismo... È magnifico. Sono le pagine più forti e più oneste che si siano scritte su questo tema. Se è questo ciò che Sartre chiama la letteratura "impegnata", gli do il mio voto. Dopo tutto, Rabelais, Molière, Pascal, Péguy, cosa sono se non letteratura "impegnata"?» (*ivi, I, p. 431*).

⁴⁹ Paul Saintonge (1904-1987), docente a Mount Holyoke fin dal 1929, viene insignito nel 1951 a Ginevra della medaglia di merito dell'*International Union for Child Welfare* per l'attività svolta in favore dei bambini delle scuole nell'Europa devastata del secondo dopoguerra.

⁵⁰ Bespaloff, *Lettre de Paul Saintonge à Jean Wabl* in *Lettres à Jean Wabl 1937-1947*, cit., p. 121 e ss. «Non cercate altra ragione al mio suicidio, che non sia la

Il 6 aprile del 1949, durante le vacanze scolastiche di primavera, Rachel ostruisce le porte della sua cucina con degli asciugamani e fa fuoriuscire il gas. Senza lasciare alcuna traccia o spiegazione razionale, che non sia quella condizione di stanchezza psico-fisica già denunciata nella lettera a Paul Saintonge, decide così di porre fine ai suoi giorni. La povera madre, che negli ultimi anni era rimasta invalida e costituiva un ulteriore motivo di depressione per Rachel, giaceva sola nella camera accanto e – almeno stando ad una delle versioni proposte per questo tragico epilogo – anch'ella morì per le inalazioni del gas.⁵¹

Nessuno di coloro che le erano vicini poté comprendere le ragioni di un gesto che rimase inspiegabile, anche se Rachel aveva in verità

mia estrema stanchezza». Si tratta di una frase contenuta in una lettera scritta da Rachel a Paul Saintonge, il quale a sua volta scrive a Wahl, il 29 maggio del 1949, riferendone il contenuto, e al tempo stesso cercando, per quanto è possibile, di spiegare all'amico le ragioni recondite del suicidio della filosofa. «Potremo mai comprendere – si legge nella lettera – ciò che ha condotto Rachel Bespaloff a distruggersi nel pieno successo della sua carriera a Mount Holyoke? Ne dubito. Ella era amata da tutto il collegio; i suoi colleghi la stimavano, i suoi allievi la adoravano. Era uno dei migliori professori di tutta la Facoltà. Perché mettere fine a questa carriera?» (*Lettre de Paul Saintonge*, cit., p. 120).

⁵¹ Così infatti scrive Benfey (*Introduction*, cit., p. XXIII), il quale pure solitamente si dimostra bene informato sulla biografia della filosofa. Ma questo non irrilevante dettaglio nel tragico epilogo della vita di Rachel resta in realtà coperto da un enigma, se non da un vero e proprio mistero. Nella già citata *Lettre à Jean Wahl*, infatti, Paul Saintonge propone una diversa versione di quell'evento: «Madame Pasmanik [la madre di Rachel] vive ancora. Ella aveva passato tre settimane all'ospedale di Mount Holyoke e si era ristabilita dal primo choc. Ora è all'ospedale di New York in condizioni terribili – la cancrena si è già estesa ad entrambe le gambe; ne è stata già amputata una e al più presto sarà necessario fare lo stesso con l'altra. Suo fratello [l'ingegnere Emile Perlmutter] mi ha detto per telefono l'altro giorno che prega perché ella muoia subito. Ma invece resta solida. È una vera tragedia. Rachel credeva di mettere fine a tutto, mentre in realtà il suo gesto non ha cambiato nulla» (pp. 123-124). La ricostruzione proposta da Saintonge, il quale tra l'altro fu testimone di quegli anni, nella sua accuratezza e ricchezza di particolari, appare dunque più attendibile dell'accenno fatto da Benfey. Essa è inoltre confermata da una nota editoriale che accompagna una delle *Lettres à Boris de Schloezer*: «Rachel si è fatta carico fino alla fine della sua vita della presenza a Mount Holyoke di una madre malata e tirannica. Dopo la morte di Nicia e la partenza della figlia Miette, ella si suiciderà col gas il 6 aprile 1949, trascinando con sé sua madre, la quale *le sopravvivrà per qualche tempo*» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946, I*, cit., p. 420, nota 7; corsivi miei).

sovente alluso alla possibilità del suicidio.⁵² Prima ancora della lettera inviata a Saintonge, nella quale afferma di sentirsi «condotta dolcemente per mano verso l'estremo passo»,⁵³ una testimonianza della figlia indica fino a che punto l'idea del suicidio avesse accompagnato per molti anni la vita di Rachel.⁵⁴

Per quanto riguarda il retaggio intellettuale di Rachel, oltre agli scritti editi durante la sua vita, e al saggio su Camus pubblicato postumo, particolare importanza hanno i testi custoditi presso l'Archivio Boris de Schloezer, i cui materiali furono raccolti dalla nipote dell'intellettuale russo emigrato in Francia, Marianne Scriabine, e donati nel 1997 alla Bibliothèque Louis Notari del Principato di Monaco, dove sono tuttora conservati.⁵⁵ Nei primi anni del Duemila, l'editore Allia di Parigi aveva acquistato i *copyrights* degli scritti dalla figlia di Rachel, Naomi Levinson, con l'intento di procedere alla pubblicazione dell'opera completa della filosofa. Per il sopraggiungere di

⁵² Una chiara allusione alla possibilità di troncarsi la propria vita è contenuta anche in una lettera scritta il 9 agosto 1946, tre anni prima del tragico epilogo, all'amico Boris: «Tutti questi problemi insolubili che esigono una soluzione immediata – è sfiante! La sola cosa che mi impedisce di lasciarmi colare a picco è l'idea che bisogna – ma *come?* – che resista ancora due anni a causa di Miette» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946, I*, cit., p. 442). Rachel si toglierà la vita di lì a tre anni.

⁵³ *Lettre de Paul Saintonge* in Bepaloff, *Lettres à Jean Wahl*, cit., p. 122. Questa frase conclude un passo in cui Saintonge ricorda il momento del ritrovamento del cadavere: «Vorrei dimenticare i momenti orribili della scoperta del suo corpo, disteso sul letto, in completo riposo, tragico, ma come se alla fine essa avesse raggiunto una felicità suprema» (*ibidem*).

⁵⁴ In occasione del Convegno svoltosi recentemente per ricordare la figura della filosofa, la figlia riferì un episodio che l'aveva fortemente toccata. Una sera, in treno con i suoi genitori, sentì sua madre che rivolgendosi al marito annunciava la sua volontà di uccidersi entro un decennio. Era il 1939. Rachel si suicidò il 6 aprile del 1949 (cfr. N. Levinson Bepaloff, *Pauvre Rachel* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., p. 273).

⁵⁵ E dove ho avuto la possibilità di consultarli, anche per la gentile disponibilità del Direttore della Bibliothèque, che qui sentitamente ringrazio. Secondo la testimonianza di Paul Saintonge, subito dopo la morte della Bepaloff, i manoscritti ancora inediti furono riuniti dalla figlia Naomi e depositati presso Jacques Schriffin. Come risulta dalla nota editoriale a questo passo della lettera di Saintonge, «sembra che a sua volta Schriffin abbia inviato una parte di questi testi a Boris de Schloezer, visto che il fondo omonimo della Bibliothèque municipale di Monaco ne contiene un certo numero» (cfr. *Lettres à Jean Wahl*, cit., pp. 122-125).

difficoltà ancora non definitivamente chiarite, il progetto editoriale si è prematuramente arenato, né è dato sapere se e in quali tempi potrà essere ripreso. Fra gli scritti attualmente in gestazione riguardanti la pensatrice ucraina, si segnala la pubblicazione della corrispondenza intervenuta con Benjamin Fondane, e una monografia interamente dedicata alla Bespaloff, entrambe a cura di Olivier Salazar-Ferrer.⁵⁶

Per ritornare al triste epilogo della vita della filosofa, al di là di ogni inutile tentativo di comprendere le insondabili ragioni di un gesto evidentemente dettato dal travaglio di un animo piegato dall'inquietudine e dallo smarrimento, resta ancor oggi vivo il desiderio di scoprire la lucidità e la profondità di un pensiero che ha saputo vivere oltre la tragica fine dell'esistenza di Rachel. Autrice vigorosa e originale, capace di reinterpretare in maniera spiccatamente innovativa i temi più rilevanti presenti nel dibattito filosofico francese fra le due guerre, Rachel Bespaloff si impone oggi come una fra le figure più significative della filosofia del Novecento, ed è in forza di tali motivi che la sua opera esige di essere riconsiderata.

Difatti, ciò che emerge dalle non molte pagine edite, e dall'assai più cospicuo lascito inedito, è il profilo di una pensatrice in sintonia con le principali tematiche poste al centro dei grandi filoni di ricerca della filosofia contemporanea, con i quali ella instaura un dialogo appassionato e incessante, sospinta da un genuino ed esclusivo amore per la ricerca, senza alcun altro interesse estrinseco. Figura di eccezionale talento intellettuale, estremamente sensibile e profonda, ma anche intransigente e per molti versi irriducibile ad una orientamento speculativo ben definito, Rachel Bespaloff è stata, infatti, interlocutrice diretta di alcuni fra gli autori più rilevanti del panorama filosofico e culturale del Novecento. Ne vuole essere una testimonianza esplicita, fin dal titolo, il progetto contenuto nel primo libro che Rachel ha lasciato come propria eredità di pensiero, e che si intitola *Cheminevements et Carrefours*: letteralmente “percorsi e incroci”. Il suo dialogare, diretto e indiretto, con pensatori come Wahl, Marcel, Šestov, Kierkegaard, Nietzsche, Weil, Heidegger – per citare i più

⁵⁶ Al quale – docente presso l'Università di Glasgow – devo la conoscenza di alcune importanti notizie relative alla vita della Bespaloff e alcune preziose indicazioni bibliografiche.

importanti – delinea un percorso di ricerca che si configura programmaticamente nei termini di una serrata *Auseinandersetzung*, di una sorta di incrocio dialettico con ognuno di loro. La filosofa si mostra, in questo modo, fortemente interessata a seguire il filo di un pensiero rigoroso e severo, che l'ha condotta a confrontarsi con autori contemporanei o precedenti, e che al tempo stesso le ha impedito di identificarsi senza residui in questa o in quella posizione.

Lavorare sull'opera di Rachel, senza tradirne lo "spirito" piú profondo, vuol dire allora puntare ad approfondire i nuclei teorici della sua riflessione, da un lato per far emergere piú nitidamente le peculiarità del suo impianto teoretico, e dall'altro per meglio comprendere in che modo in esso precipitino gli approdi piú significativi della ricerca filosofia contemporanea.

Da questo punto di vista, pur potendo essere considerata una presenza "minore" (qualunque cosa possa voler dire una qualificazione di questo genere, ove venga riferita ad un pensatore) nel quadro complesso della cultura filosofica a cavallo della seconda guerra mondiale, nel prosieguo del presente testo ci si propone di assumere l'opera di Rachel Bepaloff come una sorta di osservatorio privilegiato, a partire dal quale sia possibile riattraversare alcuni snodi cruciali del dibattito filosofico contemporaneo.

CAPITOLO II

2.1 *Un nuovo confine: Heidegger*

Secondo quanto afferma Jean-Pierre Halévy nella premessa alla *Lettre à Daniel Halévy¹ sur Heidegger*,² l'“incrocio” di Rachel col pensiero di Heidegger rappresenta probabilmente il momento di maggiore intensità speculativa nella non lunga attività di ricerca della filosofa, e consente altresì di fare emergere in tutta evidenza le sue non comuni qualità di interprete, oltre che di pensatrice originale.

Nella prefazione al libro autobiografico *Les Chevaux de bois d'Amérique*,³ scritto nel 1954 da Naomi Levinson, figlia di Rachel Besseloff, Jean Wahl scriveva: «la sua lettera ad Halévy fu la prima pagina francese nella quale fosse menzionato il nome di Heidegger». Sebbene questa indicazione non sia esatta, essa testimonia in maniera molto efficace la stima dello scrittore francese nei confronti del resoconto heideggeriano proposto da Rachel.

È vero, infatti, che la prima menzione francese del nome di Heidegger si ritrova nel libro di Georges Gurvitch, *Les tendances actuel-*

¹ Rachel aveva incontrato la prima volta Daniel Halévy a casa di Lev Šestov alla fine del 1925. L'anno successivo, Halévy le fa dono del suo *La vie de Frédéric Nietzsche* (Calmann-Lévy, Paris 1909), con una dedica in cui si parla «della speranza e dell'attesa di una musica sconosciuta» (come ricorda la stessa Rachel nella lettera datata 18.VII.1932: cfr. Besseloff, *Lettres à Daniel Halévy, 1931-1937*, I, cit., pp. 559-566).

² La *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy* è stata pubblicata originariamente nella “Revue philosophique de la France et de l'Étranger”, janvier-février 1933, poi ripubblicata presso la rivista “Conférence”, n. 6, printemps 1998, pp. 451-479; qui cfr. Jean-Pierre Halévy, *Rachel Besseloff*, p. 451.

³ Naomi Levinson, *Les chevaux de bois d'Amérique*, trad. fr. di Colette Thomas; *Préface* de Jean Wahl, Coll. “Les Lettres Nouvelles”, Paris 1954.

les de la philosophie allemande comparso nel 1930.⁴ Ma è altresì vero che, mettendo fra parentesi il saggio di Rachel sul filosofo di Meskirch, pubblicato originariamente nel 1933,⁵ bisognerà attendere il 1942 per il primo lavoro di un certo impegno in lingua francese sul pensiero di Heidegger.⁶ Occorre inoltre sottolineare che Daniel Halévy, che aveva scoperto il filosofo tedesco nel corso di un breve soggiorno a Friburgo, si era servito di questo libro per cercare di comprendere un pensiero allora così nuovo. Nella seconda lettera che a lui indirizza Rachel Bepaloff, il 12 ottobre del 1932, ella gli parla incidentalmente di Heidegger: «ho assiduamente praticato questo inverno lo straordinario *Essere e tempo*. (Non riesco a conciliare questa scarna grandezza, questa potenza trattenuta e costruttrice, con l'idea nauseante che io mi faccio della Germania d'oggi. Mi sem-

⁴ G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Vrin, Paris 1930. Sociologo e filosofo di origine russa (Novorossijsk 1894 – Parigi 1965), Gurvitch studiò a Pietroburgo, Heidelberg e Parigi; insegnò psicologia all'Università di Praga, e alle Università di Bordeaux e di Strasburgo. Durante la guerra fu professore ad Harvard e alla Columbia University. Dal 1948 tenne invece la cattedra di sociologia alla facoltà di Filosofia della Sorbona. I suoi studi si concentrano prevalentemente su questioni di diritto sociale. Sostenitore del «pluralismo giuridico», Gurvitch ritiene che lo stato non debba essere l'unica fonte del diritto, dal momento che esistono ordinamenti giuridici indipendenti e diversi. Ma la sua fama è legata soprattutto alle opere di teoria sociologica. Nel suo primo testo, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, cit., l'autore istituisce un confronto tra quattro filosofi, tra cui appunto Heidegger (gli altri sono rispettivamente E. Husserl, M. Scheler, E. Lask). Tra i suoi scritti si segnalano anche *La déclaration des droit sociaux* (Paris 1946); *La vocation actuelle de la sociologie: vers une sociologie différentielle* (Paris 1950); *Le concept de classes sociales de Marx à nos jours*, Centre de documentation universitaire (Paris 1954); *Déterminismes sociaux et liberté humaine: vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté* (Paris 1955); *Dialectique et sociologie* (Paris 1962). Nella letteratura secondaria emergono per chiarezza e rilevanza i lavori di A. Tanzi, *Georges Gurvitch: il progetto della libertà*, Pacini, Pisa 1980; M. A. Stefani, *Georges Gurvitch, sociologo del diritto*, Beniamino Carucci, Assisi-Roma 1974.

⁵ «Si tratta di uno dei migliori testi ispirati da Heidegger e che testimonia la qualità di una prima ricezione che meriterebbe di essere rivalutata» (D. Janicaud, *Heidegger en France*, Albin Michel, Paris 2001, vol. I, p. 165).

⁶ Cfr. A. de Waehrens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1942 (n. ed., *ivi* 1967), contenente un commentario analitico di *Essere e tempo*, prima ancora che l'opera fosse tradotta in francese; se ne veda anche l'interessante recensione di E. Bréhier in "Revue de la France et de l'Étranger", 1942-1943, pp. 165-169.

bra che Heidegger appartenga all'alto lignaggio di quelli che Nietzsche chiamava così bene “*die verstorbenen Deutschen*”,⁷ i grandi polifonici tedeschi)». ⁸ Daniel Halévy desiderava dunque trovare qualcuno che potesse aiutarlo a penetrare nel pensiero del filosofo tedesco, e la prega di raccontare “la sua avventura con Heidegger”.⁹

Un ultimo, non irrilevante, dettaglio relativo alla conoscenza del pensiero di Heidegger in Francia all'inizio degli anni trenta. La lettera della Besseloff in risposta ad Halévy risale al 20 ottobre del 1932.¹⁰ Le citazioni che l'autrice riporta di Heidegger sono tratte dalla prima edizione originale di *Essere e tempo*, pubblicata nel 1927. È dunque probabile – anche se non definitivamente accertato – che ella non avesse potuto ancora leggere il lungo e penetrante saggio che Emmanuel Levinas dedica al pensatore di Messkirch, comparso alla fine del 1932.¹¹

⁷ Traduzione: «i Tedeschi morti».

⁸ Besseloff, *Lettres à Daniel Halévy, 1931-1937, I*, cit., p. 569.

⁹ Cfr. Jean-Pierre Halévy, *Rachel Besseloff*, cit. in *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, cit, p. 451. Da notare che, qualche anno più tardi, lo stesso Daniel Halévy invia una lettera a Rachel, con la quale le domanda di chiarire il significato di due espressioni che egli ha letto in un'opera di Karl Jaspers (*Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931), e delle quali non riesce ad afferrare il senso. La lunga risposta, contenuta in una lettera datata 19 dicembre 1937, si configura come un vero e proprio saggio sul pensiero di Jaspers, soprattutto attraverso l'analisi di un'opera (*Philosophie*), pubblicata all'inizio del 1932, presso l'editore berlinese Springer. La lettera della Besseloff su Jaspers costituisce, unitamente a quella su Heidegger, una sorta di dittico sul pensiero tedesco fra le due guerre di grande acume e originalità (cfr. *Lettres à Daniel Halévy, 1931-1937, I*, cit., pp. 601- 610). Il giudizio riassuntivo di Rachel sul pensatore tedesco può essere sintetizzato in questo passaggio: «Personalmente, nutro la più viva ammirazione per la meravigliosa penetrazione di Jaspers, per la sua vasta intelligenza e la qualità purissima della sua sensibilità. Ma per niente al mondo mi lascerei imprigionare nella sua filosofia: essa va troppo nel mio senso, mi “conviene” troppo. [...] Preferisco lasciarmi contraddire da un Nietzsche, da un Kierkegaard, da un Tolstoj. Là si trovano, d'altra parte, le vere fonti a cui rinvia la filosofia di Jaspers» (*ivi*, p. 608).

¹⁰ *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, cit.

¹¹ E. Levinas, *M. Heidegger et l'ontologie*, “Revue philosophique de la France et de l'Étranger”, 57 (1932), pp. 395-431; pochi anni più tardi, Levinas sarebbe ritornato ad approfondire i temi trattati nell'articolo della fine del 1932 in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1939. Per ulteriori approfondimenti, cfr. D. Janicaud, *Heidegger en France*, cit.

Rachel legge il testo compiendo un'accurata analisi non solo sul piano del contenuto, ma dimostrando anche una straordinaria competenza filologica. Confessa, peraltro, che «senza dubbio, si può tentare di tradurre Heidegger, ma senza farsi illusioni. Egli è in traducibile». ¹² La grandezza di questo filosofo, sostiene l'autrice, può essere individuata nella ineguagliabile audacia con la quale egli si situa nell'inestricabile; «egli non finge di troncare il nodo dell'esistenza, ma ce ne rivela la complessità». La sua concezione del mondo rispetta questo groviglio inestricabile. «In Heidegger, il mondo non è "natura", e non è più "rappresentazione": è un carattere ontologico dell'Esistenza. Nell'apparizione del mondo si manifesta la trascendenza. *Transzendenz bedeutet Uberstieg*. ¹³ Come tradurre *Uberstieg*? Oltrepassamento? È insufficiente, perché non dà l'idea di un precipizio da attraversare, di un abisso da superare (*Ubersteigen*). La trascendenza raggiunge sempre una *totalità* che può non essere stata appresa nella sua coerenza, ma che non coincide affatto con la somma di tutto l'esistente. Essa non pone la cosa-in-sé, essa è l'Essere-nel-mondo. Ciò che l'esistenza trascende non è solamente l'esistente che la circonda da tutte le parti, ma è l'esistente che essa è in se stessa. Con lo stesso movimento che suscita, fa vivere e agire il mondo, l'esistenza, nella trascendenza, fonda il sé, die *Selbstheit*». ¹⁴

Esistere, spiega Rachel interpretando il pensiero di Heidegger, significa «essere-nel-mondo, essere presi, ghermiti dall'esistente che vi si scopre, vi annoda i legami, vi si apre una strada, vi sopprime le

¹² Per esempio, aggiunge Rachel, «la parola *Entschlossenheit* è la volontà-d'avere coscienza del nostro intimo niente» (Bespaloff, *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, cit., p. 455). Di passaggio, può essere utile sottolineare quale sia la traduzione del termine proposta recentemente da Franco Volpi: *Entschlossenheit* vuol dire "risolutezza": «È un modo d'essere e una possibilità eccelsa dell'esserci, che esso realizza quando ascolta la chiamata della coscienza e si fa carico della decisione intorno al proprio essere, risolvendosi a esser se stesso. In tal senso la *Entschlossenheit* è una modalità eccelsa della *Erschlossenheit* dell'esserci» (*Glossario* in AA.VV., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Bari 1997, p. 312).

¹³ «Trascendenza significa superamento». Rachel Bespaloff fa tuttavia riferimento a due opere riprese nello stesso volume della *Gesamtausgabe*: *Che cos'è metafisica?* e *Sull'essenza del fondamento*, entrambi pubblicati nel 1929 (cfr. *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, cit., p. 455).

¹⁴ *Ivi*, p. 456.

distanze, vi trova gli oggetti di cui facciamo uso con uno scopo ben preciso. Questo mondo, è necessario ancora che io lo condivida con altri, che io mi scontri con delle altre esistenze simili alla mia, che io subisca il loro ritmo o che io imponga loro il mio, che io mi perda o mi ritrovi in esse. L'essere-nel-mondo implica l'essere-con-altri: *Mit-dasein*». ¹⁵

Heidegger analizza minuziosamente l'esistenza quotidiana nel tentativo di estrarne le strutture ontologiche dell'essere umano. L'esistenza quotidiana – scrive Rachel – è assorbita dal mondo, vi si disperde e vi si perde. Ma che cosa si dissimula sotto la quotidianità dell'esistenza? È l'anonimo, l'*on*. ¹⁶ «Insinuante, inafferrabile, onnipresente, la dittatura del “si” ci sottomette a tutti i suoi decreti. Non rispondendo di nulla, essa non teme di assumere le responsabilità che ci spaventano; essa facilita, rassicura, allevia il nostro carico di pena di essere noi stessi. Per la maggior parte del tempo, io non sono “io”, io sono “altro”, io mi rifugio nell'anonimo. Per essere me stesso, sarà necessario che io rinunci a questo riparo, al conforto e alla protezione che il “si” dispensa, e che io mi arrischi su terreni non decifrati». ¹⁷

A questo punto Rachel inserisce un ulteriore argomento di riflessione, ovvero il concetto di possibilità. Secondo l'autrice, infatti, la nozione della possibilità è capitale in Heidegger. Se nel dominio della scienza, il possibile non è altro che una categoria inferiore, in quello dell'esistenza esso diviene la caratteristica essenziale dell'essere umano, la sua più alta distinzione. L'esistenza, per Heidegger, si proietta nel possibile. La scelta è il suo destino, e bisogna che essa scelga di interpretarsi sia a partire da se stessa, sia a partire dall'esistente in cui essa si disperde e si disaggrega. Non si tratta qui né di libero arbitrio, né di decisione imparziale, di *libertas indifferentiae*,

¹⁵ In questo modo Heidegger, replica l'autrice, approfittando del “prodigioso raddrizzamento” operato da Husserl, supera l'antico dualismo di soggetto e oggetto, di immanenza e trascendenza, mettendo fine a problemi che sono ormai sorpassati (cfr. *ibidem*).

¹⁶ Così la filosofa traduce il tedesco *das Man*, abitualmente tradotto in italiano con “si” impersonale (cfr. *ivi*, p. 457).

¹⁷ *Ibidem*. L'esistenza, nel suo Essere, *sa* che ne va di se stessa. L'essere umano è «l'ente per il quale nel suo essere ne va di questo essere stesso. Questo poter-essere, io posso in qualche modo delegarlo, rimmetterlo al “vincitore invisibile” che ci prende nelle sue reti, cioè al “si”: ma che essa sia rappresentata dall'“io”, o dal “si”, sempre l'esistenza è in gioco a se stessa» (*ivi*, p. 458).

ma di un impegno irrevocabile. Scegliendo, l'esistenza si proietta al di là di se stessa, oltre il "poter essere".¹⁸ Il fatto che essa possa e debba "decidersi" significa che è dotata del potere di conoscersi e di misconoscersi, in una parola di *comprendere*. In Heidegger, tutte le strade conducono all'*Erschlossenheit*.¹⁹

La nostra comprensione, in quanto intelligenza dell'essere, raggiunge la totalità del mondo nelle sue possibilità. Essa è anticipazione del possibile, *progetto* proiettato nell'avvenire: *Entwurf*. Il *possibile*, tuttavia, non è una categoria formale della quale si possa fare o non fare uso a propria discrezione; nella comprensione, l'esistenza non si distingue dalle sue possibilità.

«L'esistenza getta lontano le reti nelle quali l'esistente si trova catturato. Essa trasgredisce nel progetto i limiti di ciò che sarà. Essa dispone [...] di tutta la ricchezza, di tutte le risorse, del possibile: vi si può realizzare o vi si può smarrire. Ma che essa percepisca la possibilità o vi si perda, è l'Essere stesso che è interrogato, interpellato, offuscato o appreso, se non ontologicamente svelato».²⁰

Si nota, sostiene la Bespaloff, come in Heidegger tutti gli sviluppi riconducono al tema centrale di *Essere e Tempo*, come in una sorta di immensa *Arte della Fuga*, nella quale il tema dell'Essere è ripreso sotto tutti gli aspetti possibili, con un'ampiezza crescente.

L'*Erschlossenheit* è dunque una comprensione che progetta. Ma non è soltanto nella comprensione che l'Essere è accessibile, bensì anche nella *Befindlichkeit*,²¹ che non è altro che l'espressione talora

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 458-459.

¹⁹ Nella traduzione italiana di *Essere e tempo* di Pietro Chiodi, il termine *Erschlossenheit* è reso con "apertura", ovvero con "essere-aperto" o anche "aperturalità." Per ulteriori specificazioni, cfr. il *Glossario*, p. 590, in M. Heidegger, *Essere e Tempo*, n. ed. it., a cura di F. Volpi, sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005.

²⁰ Bespaloff, *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, cit., p. 459.

²¹ Nel *Glossario* in *Essere e Tempo*, cit., p. 585, il termine è reso con "situazione emotiva": «la *Befindlichkeit* è dunque la quintessenza ontologica di quella dimensione dell'esistenza umana che nell'antropologia tradizionale è trattata nella dottrina delle passioni, con la differenza che per Heidegger lo stare in una determinata disposizione emotiva, il sentirsi situati, quindi gli elementi "inferiori" della sensibilità, quali le affezioni e le passioni – di cui la *Befindlichkeit* è, nella struttura dell'Esserci, la condizione ontologica di possibilità – sono costitutivi dell'esistenza».

trasparente, spesso indecifrabile, dell'abbandono dell'esistenza.²² Le disposizioni o le reazioni più personali di ciascuna sensibilità sono la testimonianza di questo abbandono nell'esistente, dal momento che oltrepassano infinitamente l'orizzonte della pura soggettività. Esse velano o disvelano l'esistenza a seconda che esse ne riflettano l'essere o lo dissimolino. «Dobbiamo loro di essere vulnerabili all'esistente che ci raggiunge e ci *colpisce*. In esse, l'Essere-nel-Mondo si rivela e ci invade. Così, la comprensione e la sensibilità, indissolubilmente unite, costituiscono l'*Erschlossenheit* degli Esseri-nel-Mondo».²³

Fra tutte le *Befindlichkeiten*,²⁴ ve n'è una alla quale Heidegger attribuisce un significato fondamentale, vale a dire l'angoscia (*die*

²² Cfr. Bernaloff, *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, cit., p. 460.

²³ *Ivi*, p. 461. La struttura ontologica dell'*Erschlossenheit* – aggiunge Rachel (cfr. *ibidem*) – si manifesta nella musica con una evidenza tutta particolare. Fin qui si è sempre opposto il contenuto affettivo della musica al suo contenuto spirituale, il potere che essa possiede di risvegliare la nostra sensibilità alla sua facoltà di esercitare la nostra comprensione. La filosofia di Heidegger concilia questi punti di vista diversi. Se la musica è in effetti una vetta dell'*Erschlossenheit* è perché in essa i due modi del “disvelamento” (comprensione e affettività), strettamente solidali l'uno all'altro, si fortificano mutuamente e raggiungono la loro piena fioritura. Se la *Erschlossenheit* è in se stessa sia un'apertura sull'essere e sull'Essere-nel-Mondo, sia un'evasione, un rifiuto di riconoscere l'esistenza nel suo abbandono, appare che la musica, a seconda che essa domandi alla nostra sensibilità di informarla sull'essere o di distoglierla da esso, è un'arte che rivela, o un rumore che stordisce. L'orribile consumazione di rumore musicale, che si fa al giorno d'oggi sotto il regno del “si”, denuncia la violenza di una fuga disperata.

D'altra parte, ciò che la musica può è ricondurre l'esistenza a se stessa nella sua nudità e nella sua spoliatura. Essa è impotente a coprire in noi la voce intollerabile che, in sordina, non cessa di ricordarci dove noi siamo; al contrario, essa gli conferisce ulteriore ampiezza. Di conseguenza – e ciò è inesplicabile – la musica detiene il privilegio di *farsi ascoltare*, fenomeno molto meno naturale di quanto appaia essere (cfr. *ivi*, p. 462). Certamente ciò che la musica estrae dalla nostra vita affettiva, grazie alla misteriosa alchimia dei suoni, è una “conoscenza”. Ma questa conoscenza non ci diviene accessibile se non in ragione del nostro sapere musicale propriamente detto. A questo riguardo, è impossibile isolare la comprensione ontologica della comprensione puramente tecnica. La musica è un'intelligenza dell'essere che si esprime, non in termini vaghi e nebulosi, ma in linguaggio sonoro rigorosamente costituito, dal quale non la si può distaccare (cfr. *ivi*, p. 463).

²⁴ «La *Befindlichkeit* è la quintessenza ontologica di quella funzione dell'esistenza che nella dottrina tradizionale era svolta dalle passioni. Non per nulla, nel trattarla ai §§ 29-30 di *Essere e tempo*, Heidegger fa riferimento alla dottrina ari-

Angst).²⁵ «L'angoscia è in voi, in me; è sufficiente un *nulla* per farla scattare [...]. Il mondo e noi stessi, tutto ci appare allora privo di significato, tutto sprofonda nell'assurdo. E, in effetti, l'angoscia è la testimonianza indefettibile della nostra durata mortale. L'improvviso confronto dell'Esistenza con il "niente" che ha luogo in essa ci avverte che questo niente primordiale precedente ogni negazione, che contiene e assedia l'Essere, non può essere separato dall'essere; ci avverte che *l'Essere e il nulla sono in combutta tra loro*. L'angoscia ci rivela simultaneamente, e in maniera immediata, la "presenza" del nulla e la presenza dell'Essere, precisamente perché l'esistente *esiste*, e perché *esso non è nulla*. L'irruzione del "nulla" nell'angoscia è la condizione stessa dello svelamento dell'Essere e dell'Essere-nel-Mondo».²⁶

A questo punto, replica Rachel, si pongono alcuni problemi essenziali: «in quale modo l'Esistenza può sottrarsi al dominio dell'anonimo? Quale via di uscita si offre ad essa per ricostituire la sua integrità primordiale?». ²⁷ La risposta di Heidegger indica il *Vorlaufen zum Tode*.²⁸ Heidegger non bara con la morte, né prova alcuno disprezzo filosofico nei suoi confronti, e neppure si concede di ignorarla per semplificarci il compito. La morte è una possibilità di essere che l'esistenza deve assumere, di cui niente e nessuno può sgravarla: ne va del suo poter-essere-nel-mondo come tale. Messa a confronto con questa "impossibilità di esistere", l'esistenza conosce un abban-

stotetica dei *pathe*. [...] Quanto al senso del termine, oltre ai luoghi indicati di *Essere e tempo*, va tenuto presente un passo dei *Seminari di Zollikon* nel quale Heidegger precisa che "un conto è il sentirsi a cui noi facciamo riferimento quando domandiamo a qualcun altro: come si sente?, cioè: come sta?, un conto invece è il "sentirsi situato" (*Befindlichkeit*)"» (F. Volpi, *Glossario in Guida a Heidegger*, cit., pp. 309-310).

²⁵ Cfr. Bepaloff, *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, cit., pp. 463-464.

²⁶ Rachel si domanda, inoltre, se parallelamente all'angoscia, «l'estasi, sia pure in altra forma, non occupi nella gerarchia delle *Befindlichkeiten* un grado elevato. Anche qui, il "perché" è indeterminato. Nell'estasi, come nell'angoscia, l'ingranaggio nel quale siamo presi perde ogni importanza. Ma questa visione, lungi dal suscitare l'angoscia strappa un'affermazione, un elogio. Penso, ad esempio, a certe pagine di Virginia Woolf. D'altra parte, è vero che un'analisi dell'estasi stonerebbe in *Essere e Tempo*» (*ivi*, pp. 464-465).

²⁷ *Ivi*, p. 466.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

dono totale. Dal momento che essa esiste, l'esistenza è condotta a questa estrema e ultima possibilità; essa è in se stessa, e in tutta la sua durata, un essere-verso-la-morte, un essere-nella-morte.²⁹

Di ciò, l'Esistenza non ha espressamente conoscenza. «Alcuni bagliori, comunque, fendono lo spessore della notte che dissimula il suo abbandono nella morte. Gli slanci dell'angoscia, e forse anche l'estasi, mostrano che essa esiste per la sua fine, che essa non cessa di dirigersi». ³⁰ Per la maggior parte del tempo, nella vita quotidiana, non si ha coscienza di tutto ciò. Nel suo deperire, la vita quotidiana è una fuga cosciente davanti alla morte, un essere-verso-la-morte inautentico. «Risolto ad ogni costo a scartare l'eventualità di un'esistenza "finita", il "Si" ci rende partecipi di questa rassicurante ignoranza: il "Si" è immortale». ³¹ Nella possibilità della morte, l'io sfugge ad ogni ambiguità, «a questo guazzabuglio di possibile che è l'esistenza inautentica. *Libero per la morte*, egli si ritrova infine nell'elementare semplicità del suo destino». ³²

A questo punto, Rachel introduce una digressione carica di suggestione, ricollegando la tematica heideggeriana del precorrimento della morte con alcune cantate di Bach, da un lato, e dall'altro con alcuni passi del *Faust* di Goethe. In particolare, questi riferimenti rinviano, secondo l'autrice, alla concezione della temporalità, quale viene definita da Heidegger come durata finita, mortale, rispetto alla quale il tempo del senso comune non è che un derivato. Esplicitando ulteriormente questa analogia, la Bepaloff ritiene che ciò che accomuna la *Zeitlichkeit*³³ di Heidegger alla temporalità musicale sia una durata finita. La perfezione melodica dipende essenzialmente dal carattere finito di questa durata, dai limiti che questa impone all'arte

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 467.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 468. «Il lungo pellegrinaggio attraverso il circuito *Erschlossenheit* – *Verschlossenheit* – *Entschlossenheit* ci riconduce al centro del paesaggio heideggeriano: la visibilità dell'essere, la verità sull'essere» (*ivi*, p. 472).

³³ «La *Zeitlichkeit* designa la temporalità dell'esserci, che è il senso unitario della cura [...], e la cui maturazione (*Zeitigung*) può avvenire in modo inautentico [...], oppure in modo autentico [...]. Diversa è la *Temporalität*» (F. Volpi, *Glossario in Guida a Heidegger*, cit., pp. 323-324).

musicale. Essa l'obbliga a ricavare da una libertà finita la libertà in quanto tale. Facendo violenza alla sua intima necessità, la musica riesce a creare un equilibrio sonoro, «una presenza compiuta, dove tutto ciò che è stato ancora vibra e risuona, dove tutto ciò che sta per essere si lascia presentare: essa è l'istante perfetto». ³⁴ È questo presente autentico, tenuto insieme nel passato e nel futuro, ciò che Heidegger chiama *Augenblick*. ³⁵

A conclusione della rigorosa disamina compiuta di alcuni fra i più significativi snodi speculativi di *Essere e tempo*, Rachel riprende l'interlocuzione diretta con Daniel Halévy. Questo epilogo contiene alcune precisazioni che possono risultare illuminanti per comprendere la peculiarità dell'approccio al pensiero heideggeriano. Anzi-tutto, l'autrice dichiara apertamente la sua ammirazione per Heidegger: «a dispetto della mia imperizia» – scrive –, «spero di essere

³⁴ *Ivi*, p. 478. Per una accurata e completa analisi filologica della nozione di *kairós* nella Grecia classica cfr. M. Trédé, *Kairos. (L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.)*, Klincksieck, Paris 1992. Sul *kairós* nella cultura classica e sulla sua tradizione iconografia cfr. A. Z. Ruggiu, Aión, Chronos, Kairós. *L'immaginazione del tempo nel mondo greco e romano*, in AA. VV., *Filosofia del tempo*, a cura di L. Ruggiu, Bruno Mondadori, Milano 1998. Il *kairós* indica non solo un istante ma anche un luogo decisivo, un punto critico: sul *kairós* come accordo, giusta mescolanza, equilibrio e temperanza cfr. G. Marramao, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari 1992. Per Cullmann il *kairós* designa un punto particolarmente significativo della storia della salvezza, un momento di quel tempo lineare e rettilineo che egli ritiene tipico della religiosità del primo cristianesimo, non riconoscendo, così, la centralità della tensione escatologica che diviene invece fondamentale per l'interpretazione di Heidegger: «Il centro del tempo non è più costituito dalla futura venuta del Messia, ma da un fatto storico già realizzatosi nel passato: la vita e l'opera di Gesù» (O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, il Mulino, Bologna 1965, p. 106) e ancora: «Il Cristo che ritornerà riceve la sua luce soltanto dal Cristo morto e risorto. Egli non è più, di per sé, come nel giudaismo, sorgente di luce» (*ivi*, p. 115). Sull'interpretazione heideggeriana della temporalità cairologica nel cristianesimo primitivo cfr. U. Regina, «L'esistenza cairologica», in *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995; J. Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Les Éditions du Cerf, Paris 2000, pp. 185-218; A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998, pp. 85-112.

³⁵ «è in esso che la musica raggiunge l'unità delle tre estasi» (Bespaloff, *Letture sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, cit., p. 478).

riuscita a farvi sentire tutta la bellezza del linguaggio filosofico di Heidegger, il grande afflato poetico che lo anima, la virtù che egli possiede di chiarire, di guidare nell'oscurità, di proiettare una vivida luce nel labirinto delle analisi, di convincere; spero di aver potuto mostrare come questo linguaggio sia in grado di mettere in evidenza un prodigioso dono architettonico. [...] Allorché Heidegger ci dice: *Das Nichts nichtet* (il niente nientifica) oppure *die Welt weltet* (il mondo mondizza), egli ci evita degli sviluppi inutili, e ci introduce al cuore dei problemi del nulla e dell'Essere, rendendo, per così dire, palpabile la presenza del nulla e l'essere-nel-mondo». ³⁶

Secondo l'autrice, la filosofia di Heidegger non si preoccupa affatto di «far echeggiare le preoccupazioni del momento, perché essa risponde piuttosto alle nostre preoccupazioni di sempre. Essa non è dunque un sistema che si possa adottare o respingere, ma un mondo nel quale si penetra». ³⁷

Da notare infine, il *post-scriptum* aggiunto da Rachel dopo le espressioni di commiato, nel quale ella testualmente si scusa di avere costantemente tradotto *Dasein* con esistenza: «è inesatto. Heidegger si serve della parola *Existenz* solo per designare l'essenza del *Dasein*. Ma né Essere-umano, né Essere-qui mi soddisfano. Se non altro, Esistenza rende molto bene la semplicità elementare della parola *Dasein*». ³⁸ Nel commentare le difficoltà connesse con una traduzione del testo heideggeriano che sia davvero adeguata, l'autrice aggiunge infine una annotazione che conferma la sua già dichiarata ammirazione per il filosofo: «nella traduzione, è difficile trovare termini che facciano trasparire l'esigente passione di Heidegger per il tutto dell'esistenza, la sua infinita accettazione di *tutto ciò che è*, compreso il nulla». ³⁹

³⁶ Secondo Rachel, non si tratta dunque semplicemente di «illusionismo verbale, ma di un genio poetico che forgia da sé lo strumento di cui ha bisogno per vincere in noi l'opacità e l'impermeabilità che si oppongono alla nostra chiarezza» (*ivi*, pp. 478-479).

³⁷ *Ivi*, p. 479.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*. Ritornando sul pensiero di Heidegger a distanza di più di 15 anni, in una lettera a Boris de Schloezer, datata 3 ottobre 1948, Rachel scrive: «Heidegger non è propriamente un ateo nel senso in cui lo è Sartre, o se volete non è ateo se non nella misura in cui l'Essere per lui non è il Dio personale. Ma notate

Pur trattandosi di un saggio redatto in forma di lettera, per rispondere alle sollecitazioni ricevute dall'amico Halévy, e pur essendo stato scritto in una fase storica che coincide con gli esordi di Rachel nel campo della ricerca filosofica, il contributo dedicato al pensiero di Heidegger appare da diversi punti di vista come un testo straordinario. Prescindendo dal lavoro di Gurvitch, interessato prevalentemente ad una ricognizione delle tendenze della filosofia tedesca contemporanea sotto il profilo sociologico, il saggio della Bespaloff anticipa, e non soltanto di pochi anni, l'interesse per un filosofo destinato ad esercitare una profonda influenza sul pensiero francese, almeno a partire dagli anni cinquanta e sessanta del Novecento. Colpisce, in secondo luogo, nella lettera ad Halévy, l'acume col quale Rachel legge un'opera impervia e complessa, quale è *Sein und Zeit*, restituendone la grande forza di suggestione, e sottolineandone le novità, rispetto al quadro speculativo tradizionale. Infine, può apparire perfino stupefacente la sicurezza con la quale la filosofa si muove nell'*ingens sylva* della terminologia heideggeriana, della quale ella riesce a cogliere le peculiarità semantiche con non comune acribia filologica.

Alla luce di queste considerazioni, non è temerario affermare che, ove la lettera-saggio non fosse passata pressoché inosservata nel dibattito filosofico dell'epoca, l'interpretazione heideggeriana proposta dalla Bespaloff avrebbe presumibilmente mutato in forma radicale i termini della ricezione di *Sein und Zeit* nella cultura filosofica francese, modificando di conseguenza il quadro speculativo transalpino già nel periodo fra le due guerre. A ciò si aggiunga, dall'altra parte, che questo scritto costituisce un documento prezioso per comprendere con maggiore chiarezza la declinazione specifica con la quale matura, nel pensiero di Rachel, l'inclinazione per l'esistenzialismo, o più esattamente (per usare le parole della filosofa) per la "filosofia esistenziale", nel contesto di una vera e propria *Auseinanderset-*

che egli non ha mai tentato di elucidare la sua nozione dell'Essere. Egli scrive delle cose ammirevoli sulla verità e l'opacità in questo piccolo volume che mi avete inviato (il tutto si trova già in *Sein und Zeit*, checché ne dica De Waele), ma si tratta di chiarire la sua idea dell'essere. [...] Il torto di Heidegger è di lasciar credere che spiegherà l'Essere nel suo prossimo volume. Ciò non è onesto» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II, cit., p. 554*).

zung con gli eponimi di questa tradizione – da Kierkegaard fino appunto ad Heidegger. Per Rachel, infatti (ma anche per altri autori francesi a lei coevi, primo fra tutti lo stesso Jean Wahl)⁴⁰, la “fine dell’ontologia”, preconizzata da Heidegger, implica la “fine dell’epoca dei sistemi”, nel quadro di una rinnovata concezione della filosofia, in chiave nettamente antisistemica.⁴¹ In particolare, le analisi condotte dal filosofo tedesco sulla fatticità dell’esistenza, sulla trascendenza dell’esserci e sulla comprensione dell’essere attraverso il rapporto “emotivo” delle *Stimmungen* vengono assunte come punti di riferimento fondamentali per un “nuovo inizio” del filosofare,⁴² inteso come pensiero “concreto” capace di superare i limiti della metafisica tradizionale.⁴³

2.2 L'autenticità del pensiero di Kierkegaard

«Il mio entusiasmo per Heidegger si è considerevolmente raffreddato dopo che ho constatato, testi alla mano, l’enormità dei suoi debiti nei confronti di Kierkegaard...Vi può essere forse qualche vigliaccheria, da parte mia, nel rifugiarmi in questo modo in Kierkegaard, ma in questo momento nessuno mi è altrettanto vicino, né più necessario».⁴⁴

A Sören Kierkegaard sono dedicati due saggi ripubblicati in *Cheminevements et Carrefours*.⁴⁵

⁴⁰ Cfr. J. Wahl, *L'idée d'être chez Heidegger*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1951/1952.

⁴¹ Cfr. J. Wahl, *La fine dell'ontologia. Studio sull'Introduzione alla metafisica di Heidegger*, trad. it. a cura di G. Masi, Fabbri, Milano 1971 (ed. or.: Paris 1956).

⁴² Si veda il saggio di A. Renaut, *Il caso Heidegger in Francia* in AA.VV., *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 295-312.

⁴³ Cfr. R. Cristin, *L'influsso di Heidegger sulla filosofia e la cultura del Novecento* in AA.VV., *Guida a Heidegger*, cit., pp. 265-300; J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Denoël-Gonthier, Paris 1971.

⁴⁴ Così scrive Rachel in una lettera inviata ad Halévy il 23 gennaio 1934: *Lettres à Daniel Halévy, 1931-1937, I*, cit., pp. 579-580.

⁴⁵ Bespaloff, *Cheminevements et Carrefours*, cit.; mi riferisco ai saggi intitolati *Note sur La Répétition de Kierkegaard*, (originariamente comparso nella “Revue philosophique de la France et de L’Étranger”, mai-juin 1934) e *En marge de Crainte et tremblement de Kierkegaard* (originariamente pubblicato in *ivi*, jan-

Inizialmente, come titolo del suo libro, Rachel aveva pensato a *Cheminements*, ma dovette rinunciarvi perché era già stato utilizzato sia da Bréal che da Meyerson. Dopo aver esitato tra *Êtres et textes* e *Cheminements et Rencontres*, alla fine opta per *Cheminements et Carrefours*.⁴⁶ «A dire il vero si tratta meno di scelte che di incontri (*rencontres*)», scrive Rachel nell'*Avant-Propos* di *Cheminements et Carrefours*, «con tutto ciò che questa parola comporta di caso e di predestinazione. Essi non sono che percorsi (*cheminements*) lungo le opere analizzate, traiettorie di un'esperienza frammentaria alla caccia del reale».⁴⁷ I testi che sono alla base di questi saggi raccontano la storia di una mutazione: «la coscienza si spoglia della pelle morta dei vecchi concetti e si crea dei nuovi organi. Trasformata, essa mette alla prova il suo vigore e le sue astuzie».⁴⁸

Sicuramente Rachel riconosce in Kierkegaard un maestro di pensiero e anche di vita. A suo giudizio, infatti, il richiamo alla concretezza dell'esistenza può far avvicinare Kierkegaard ad altri pensatori dell'Ottocento, nel contesto della "dissoluzione dell'hegelismo", come Stirner, Marx, Schopenhauer e Nietzsche. Rispetto a questi autori, tuttavia, la peculiarità filosofica di Kierkegaard interessa in particolar modo Rachel soprattutto per l'analisi che il filosofo danese compie dell'esistenza, intesa come il modo d'essere proprio dell'uomo, luogo di impegno, scelte, sofferenze e progetti, in un quadro di contingenza e di rapporto con il trascendente. In Kierkegaard, Rachel ammira soprattutto il coraggio di un pensiero che non ammette rinunce, ma che invece sa imporre il proprio esercizio pro-

vier-février 1935). Da notare che, all'insaputa della moglie, i due saggi su Kierkegaard vengono inviati a Daniel Halévy da Nissim Besseloff, il quale accompagna l'invio con una lettera (datata 15 giugno 1934), nella quale tra l'altro si legge: «Sarei molto lieto di poter conoscere il vostro giudizio sull'opera di mia moglie, che continua ad essere molto scettica a proposito della sua attività letteraria... Mia moglie ignora completamente questa lettera» (*Lettre de Nissim Besseloff à Daniel Halévy*, "Conférence", n. 19, automne 2004, p. 584). Venuta a conoscenza dell'iniziativa assunta dal marito, Rachel scrive qualche giorno dopo (precisamente il 1 luglio 1934) a Daniel Halévy, dichiarandosi «prodigiosamente infastidita e irritata» per l'accaduto (cfr. *Lettres à Daniel Halévy, 1931-1937, I*, cit., I, p. 585).

⁴⁶ Cfr. Monique Jutrin, *Préface à la deuxième édition*, in Besseloff, *Cheminements et Carrefours*, cit., p. 11.

⁴⁷ Besseloff, *Avant-Propos*, in *Cheminements et Carrefours*, cit., p. 13.

⁴⁸ *Ibidem*.

fondo e concreto di fronte all'insondabilità della vita, cogliendone con lucidità e fermezza i caratteri contraddittori. La complessa problematica religioso-esistenziale che costituisce il perno intorno a cui ruota il pensiero di Kierkegaard, e in particolare la concezione della fede concepita come scelta, come rischio o azzardo,⁴⁹ colpiscono nel profondo l'animo della filosofa, perché colgono le istanze fondamentali, e al tempo stesso le meno risolte, della sua sensibilità.

È importante sottolineare che i saggi dedicati al pensatore danese vengono redatti pressoché contestualmente alla pubblicazione di quella che resta l'opera forse più importante dell'amico e mentore di Rachel, vale a dire Jean Wahl, del quale nel 1938 compare un monumentale volume di saggi su Kierkegaard.⁵⁰ Non si tratta, in tutta evidenza, di una semplice coincidenza, ma piuttosto di una ulteriore testimonianza della forte solidarietà umana e intellettuale che lega i due filosofi e della persistenza di una consuetudine di ricerca comune, destinata a protrarsi e ad approfondirsi fino alla fine della seconda guerra mondiale, quando le vite dei due si separeranno, per il ritorno in Francia di Wahl e la permanenza di Rachel negli Stati Uniti⁵¹. Di conseguenza, nell'analisi dei saggi kierkegaardiani della Bespaloff, sarà opportuno tenere costantemente presente il riferimento all'interpretazione proposta dello stesso autore da parte di Jean Wahl.⁵²

⁴⁹ Per l'approfondimento di questo aspetto centrale della ricerca kierkegaardiana, è fondamentale il recente volume di AA.VV., *Il religioso in Kierkegaard*, a cura di I. Adinolfi (se ne veda l'ottima *Introduzione*, pp. 7-35), Morcelliana, Brescia 2002.

⁵⁰ *Études kierkegaardiennes*, terza ed., J. Vrin, Paris 1967, pp. 646. Quest'opera, a tutt'oggi lo studio più acuto e originale disponibile sul pensatore danese, fece seguito ad altri testi fondamentali pubblicati da Wahl in ancor giovane età (essendo nato nel 1888): *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Alcan, Paris 1920 (rist. con una *Préface* di Thibaud Trochu, *Les Empêcheurs de penser en rond*, 2005); *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Alcan, Paris 1929); *Vers le concret*, J. Vrin, Paris 1932 (rist. con un *avant propos* di Mathias Girel, Vrin, Paris 2004).

⁵¹ Come è noto, il primo incontro fra Rachel e Wahl avviene nel 1938. Ma prima ancora della conoscenza personale fra i due autori, ciò che li accomuna è lo spiccato interesse per il pensiero di Kierkegaard, tanto più significativo perché controcorrente rispetto alle tendenze prevalenti nella filosofia francese degli anni trenta.

⁵² Olivier Salazar-Ferrer (*Rachel Bespaloff and the Nostalgia for the Instant*, cit., p. 254) afferma appunto che nel 1934 Rachel sviluppa un'analisi di *Timore e*

Quando questi pubblica il suo primo saggio su Kierkegaard,⁵³ in Francia il pensatore danese era collocato ai margini della filosofia, considerato prevalentemente alla stregua di un poeta o di un autore di letteratura, piú che di un filosofo in senso proprio. La supremazia pressoché incontrastata dell'hegelismo, soprattutto per l'influenza esercitata da Alexandre Kojève, aveva finito per relegare Kierkegaard in una posizione molto marginale.⁵⁴ Proponendo con forza all'attenzione il rilievo strettamente filosofico dell'opera kierkegaardiana, Wahl ne accredita una chiave di lettura che si ritrova anche negli scritti che la Bupaloff dedica all'autore di *Timore e tremore*, vale a dire l'idea secondo la quale le radici della filosofia sono extrafilosofiche.⁵⁵

Ma la convergenza ora ricordata si presta anche ad un altro ordine di considerazioni, alle quali qui si può per ora soltanto accennare, per ritornarvi in maniera piú approfondita in sede di valutazione conclusiva. Come già si è detto, la rottura fra Rachel e colui che pure l'aveva avviata al lavoro filosofico, vale a dire Lev Šestov, avviene nella prima metà degli anni trenta. All'incirca nello stesso

Tremore, nella quale ella critica severamente il filosofo danese, secondo una prospettiva nietzscheana. L'anno successivo Benjamin Fondane, nel suo articolo *Héraclite le pauvre*, ravvisa una forte sintonia fra l'interpretazione proposta da Rachel e la posizione di Jean Wahl: a giudizio di Fondane, infatti, la filosofa mostra di essere particolarmente coinvolta dal dramma esistenziale di Kierkegaard.

⁵³ J. Wahl, *L'angoisse et l'instant*, "Nouvelle Revue Française", 1932, n. 223; rist. in Id., *Kierkegaard, L'Un devant l'Autre*, a cura di V. Delacroix e F. Worms, Hachette Littératures, Paris 1998, pp. 43-68; trad. it. (*Kierkegaard: l'angoscia e l'istante*) in AA.VV., *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, "Quaderni di Nota Bene", a cura di I. Adinolfi e R. Garaventa, Il Melangolo, Genova 2006, pp. 185-197.

⁵⁴ Come ricorda M. Tonon: «È Jean Wahl, con una serie di articoli e studi culminati negli *Études kierkegaardiennes* del 1938, ad elevare Kierkegaard alla dignità filosofica che gli appartiene, rendendolo argomento di una vera e propria monografia filosofica [...] che lo colloca di diritto fra i grandi della filosofia» (*Wahl interprete di Kierkegaard* in AA.VV., *Le malattie dell'anima*, cit., pp. 179-180).

⁵⁵ Come sottolinea con grande acume P. Ricoeur: «Jean Wahl non ha concepito la filosofia come una disciplina autonoma. Per quanto si supponga che la filosofia possa darsi un punto di partenza astratto all'interno di se stessa... rimane il fatto che il discorso filosofico ha le sue radici altrove. Le sue fonti concrete sono non filosofiche» (*Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl* in E. Levinas, X. Tilliette, P. Ricoeur, *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Editions Beauchesne, Paris 1976, p. 58); cfr. anche M. Tonon, *Wahl interprete*, cit., pp. 182-183.

periodo, prima ancora del loro incontro personale, ha inizio il sodalizio fra la stessa Bespaloff e Wahl: in un certo senso, un passaggio di consegne fra il vecchio maestro ucraino e il piú giovane studioso francese nella guida speculativa della giovane Rachel. Ma ciò che colpisce in questa vicenda, rilevante non soltanto in sede storico-biografica, è che per entrambi i “maestri” l'autore di riferimento è Kierkegaard, sebbene molto diverse siano le chiavi di lettura che essi hanno proposto del pensatore danese.⁵⁶ Sotto le cui insegne, dunque, si compiono sia l'originaria formazione della pensatrice ucraina, sia il successivo “parricidio” nei confronti di Šestov, sia infine l'affiliazione teoretica alle indagini di Wahl.⁵⁷ Da notare, infine, che lo speciale interesse riservato da Wahl e Bespaloff al filosofo danese è in una certa misura sintomo di un fenomeno piú generale, vale a dire l'insistenza con la quale il pensiero ebraico del Novecento interloquisce assiduamente con Kierkegaard.⁵⁸

I testi che in particolare stanno a cuore alla Bespaloff sono *La Ripetizione* e *Timore e Tremore*, nei quali il filosofo danese sviluppa con maggiore pregnanza il rapporto conflittuale tra la sfera etica e quella religiosa. Inizialmente verrà preso in esame il primo dei due testi in questione, dove l'autrice riconosce al filosofo una genialità poetica

⁵⁶ Per quanto riguarda il filosofo ucraino, si veda T. Perlini, *Kierkegaard in Šestov* in AA.VV., *Il religioso*, cit., pp. 39-69.

⁵⁷ Come ha notato P. Ricoeur, il titolo scelto da Wahl per il suo lavoro su Kierkegaard – *Études kierkegaardienes*, appunto – lascia aperta, forse intenzionalmente, una ambiguità, nel senso che è difficile stabilire se si tratti di studi *sul* pensatore danese, ovvero di scritti che ne ripropongono l'approccio in chiave squisitamente teoretica (cfr. *Entre Gabriel*, cit., p. 80).

⁵⁸ «Perché Kierkegaard è un riferimento così essenziale per gli ebrei? Perché ha compiuto una specie di “rivoluzione copernicana” mettendo la concreta esperienza esistenziale del “Singolo” al posto che era stato occupato, si può dire da sempre, dall'astrattezza concettuale della speculazione filosofica» (S. Quinzio, *Kierkegaard, il cristiano moderno* in I. Adinolfi (a cura di), *Leggere oggi Kierkegaard*, “Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani”, n. 1, 2000, pp. 179-189; qui p. 180; dello stesso A., si veda anche *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1990). Da notare che Quinzio fa precedere a questa osservazione una puntigliosa elencazione dei filosofi ebrei del Novecento che, in modi diversi, hanno “dialogato” con Kierkegaard. Nella lista comprendente ben 18 autori – da Rosenszweig a Derrida – non compare il nome della Bespaloff. Per un approfondimento di questo tema, si veda il saggio di A. Gaiani, *Kierkegaard e il pensiero ebraico del Novecento. Per un'analisi critica dei fondamenti della riflessione kierkegaardiana*, “Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani”, n. 5, 2006, pp. 264-282.

capace di «rompere il potere dell'indifferenza che soggioga il mondo».⁵⁹

Il testo risuona di forti elementi autobiografici, dal momento che i due personaggi principali de *La Ripetizione* incarnano le persone che oppongono Kierkegaard a se stesso e lo condannano ad un destino solitario.⁶⁰ I temi trattati in questo scritto ruotano attorno al concetto di *ripetizione*, termine essenziale per comprendere la dialettica esistenziale di Kierkegaard. L'autore, che adotta lo pseudonimo Constantin Constantius, riconosce, infatti, nella *ripetizione* il costitutivo carattere conflittuale dell'esistenza. L'esempio addotto per comprendere questo fenomeno è la storia personale di un giovane (che adombra lo stesso Kierkegaard e la sua personale vicenda sentimentale con Regine Olsen) il quale, dopo essersi fidanzato, si accorge di non poter sposare l'amata, perché gli è impossibile considerarla come moglie, mentre, invece, trova in lei la musa ispiratrice per la sua attività di poeta. Il giovane protagonista non riesce a trasferire il suo sentimento d'amore dall'ambito della memoria a quello della realtà effettiva dell'esistenza, e trova allora nella *ripetizione*, nel segreto protetto del "ripresentarsi", l'unico luogo dove riporre continuità e storicità alla propria esperienza personale, sottraendo il suo sentimento alla fugacità e al logorio del tempo.

Secondo la Besseloff, Kierkegaard è profondamente affascinato da Dio. Questa fascinazione è così potente che sconvolge tutto il suo essere e rende impossibile la distinzione tra la poesia e la fede. Egli domanda alla poesia più di ciò che essa possa dargli, e non osa esigere dalla fede tutto ciò che egli suppone potrebbe accordargli.

La frontiera che Kierkegaard ha tracciato tra la poesia e la fede non può che essere un indizio della sua paura, una precauzione contro se stesso. Trovare in Dio non un rifugio, ma una via d'uscita, un

⁵⁹ In quest'opera, confessa Rachel, ogni pagina testimonia una straordinaria pienezza di valori, misteriosamente conquistati in seno alla discordia: «l'invenzione dialettica che esalta l'inesauribile ricchezza di un determinato tema, l'immaginazione creatrice che collega il piano del sensibile al piano della metafisica, la prodigiosa maestria dei movimenti affettivi e delle operazioni dello spirito» (Besseloff, *Note sur La Répétition de Kierkegaard*, cit., pp. 119-120).

⁶⁰ Detto questo, va tenuto presente – sottolinea Rachel – che quando un autore utilizza il proprio vissuto personale, non renderà mai pubblica tutta la verità, bensì ne lascerà intravedere soltanto pochi frammenti. (Cfr. *ivi*, p. 120).

rimedio all'incurabile malattia del vivere al giorno d'oggi, ma il rischio di una vita nuova, è questo forse il nodo dell'angoscia in Kierkegaard, secondo Rachel.⁶¹ Kierkegaard non si è mai potuto sottrarre dal mettere alla prova la fede, dal confrontarla senza posa con tutto ciò che la potesse minacciare o ignorare o ancor peggio negare. Né il perdono, né la grazia di Dio, possono restituirgli l'innocenza.

È senza dubbio per tenere in sospeso Regina che Kierkegaard scrive *La Ripetizione*, per farla esitare ed impedirle di sposare un altro. «Con una sapiente perfidia, egli lascia sussistere non si sa quale barlume di speranza, alternando a confessioni scoraggianti dichiarazioni di fiducia».⁶²

Il ditirambo che il giovane protagonista de *La Ripetizione* intona in onore all'amata suona falso: egli nasconde malamente il dispetto e l'ira. Kierkegaard ha ben potuto provare sollievo quando si è visto disculpato di ogni responsabilità riguardo a Regina, ma è stato profondamente ferito per il matrimonio di lei e non l'ha mai perdonata.

L'ascetismo di Kierkegaard, verso la fine della sua vita, non meno che l'ebbrezza dionisiaca di Nietzsche, è alimentato, mantenuto, da quella invadente passione. Il contrasto tra la possibilità illimitata dell'amore, e la sua realizzazione imperfetta, genera una tragica contraddizione.

Se il rovesciamento delle cose, dove si vede la parte più sublime dell'anima esprimersi nel mondo grossolano del sensibile, irrita e offende Kierkegaard, è perché egli è incapace di tradurre nella realtà sensibile quello che in lui è condannato all'eterno. «Ma della sua stessa infermità, egli si è costruito un trampolino da cui si lancia nell'ignoto. La sua radicale impotenza ad amare gli esseri umani lascia sussistere in lui un'inesauribile tenerezza che precipita verso Dio. Chiuso nella sua unicità, Kierkegaard si sforza invano di abbattere il muro della sua cella. La sua arida solitudine davanti a Dio si trasforma sempre in desiderio di essere solo con Dio, ed è in questo che risiede l'autenticità della sua fede».⁶³

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 151.

⁶² «Anche se Kierkegaard è molto esperto nel dosare la sincerità e la dissimulazione, ciononostante la verità traspare» (*ibidem*).

⁶³ *Ivi*, p. 153.

Il profondo piacere del segreto che prova Kierkegaard nel contemplare le cose nascoste, sottratte all'anonima curiosità del mondo, culmina nella *reminiscenza*. Sotto l'azione di quel potente fermento, il ricordo che ha covato il suo oggetto in disparte, di nascosto, lo rivela nella sua ultima verità. L'immediato si ritira e lascia affiorare il reale. Ciò che nel passato non è mai stato rivelato ridiviene una sorgente di possibilità. «Bisogna riafferrare l'essenziale, l'eterno, tutto ciò che la memoria dimentica o lascia fruire, e una volta ritrovato, il ricordo non perderà più il potere magico di sopprimere la distanza tra l'avvenimento e la sua eco interiore, di colmare l'abisso invalicabile che crea l'incomunicabilità. Dal più profondo oblio, esso emerge, inatteso, per assicurare l'uomo che il suo passaggio sulla terra si effettua in un soffio, d'un tratto, e può esprimersi nell'unità. Questa unità di soffio, questa eternità costitutiva del significato stesso di vissuto, il poeta non l'apprende che nella resurrezione del passato dove si confondono l'orrore e insieme l'estasi della vita».⁶⁴

Kierkegaard non assegna alla riflessione il rango supremo della coscienza e la funzione eminente di soccorrere il ricordo. Alla riflessione, infatti, non è concesso di scoprire il reale in tutta la grandezza del suo presente. Lasciata a se stessa, essa non saprà svelare che l'assenza, l'eterna evanescenza. È dunque necessario che il pensiero si appoggi al ricordo e al presentimento. Inchiodato alla durata finita di cui non cessa di denunciare l'usura e l'inconsistenza, il pensiero non può operare quella *sospensione della durata* che il ricordo e il presentimento invece scatenano nell'*istante*.⁶⁵

Kierkegaard, sostiene Rachel, non eleva così in alto la riflessione se non per meglio confonderla, e non la umilia così in basso se non per esaltarla più adeguatamente. «Questa contraddizione non può essere passata sotto silenzio: essa è la leva del suo avido pensiero, impaziente di sollevare tutto il peso dell'esistenza». Ma la discordia interiore, così come le insidie della solitudine, o l'inevitabile *impasse*

⁶⁴ *Ivi*, p. 123. Condizione di ogni attività creatrice è allontanare l'immediato per lasciare campo libero alla facoltà del ricordare. Il poeta è incapace di adattarsi al tempo della durata finita, alla sua sfuggente successione, sia che afferri il reale nel suo ricordo, sia che lo concentri e lo prolunghi nella sintesi del presentimento (cfr. *ibidem*).

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 124.

a cui giunge il pensiero, non sono affatto considerate da Kierkegaard come catastrofi. «L'assenza di cammino è il solo cammino che il suo pensiero voglia seguire». ⁶⁶

Questa incapacità del filosofo di tenere il passo nella realtà comune, la sua inadattabilità all'esistenza, il suo disaccordo con l'immediato, possono, in verità, essere i sintomi non tanto di una debolezza, bensì di un eccesso di forza. Allora, se Nietzsche «esalta a sue proprie spese la salute, la tragica felicità dell'uomo che conosce il reale in un corpo a corpo passionale», Kierkegaard, invece, loda la sconfitta che rilascia quella stretta. Egli vuole vedere, «nella deficienza e nell'indigenza, non le stimmate di una decadenza, ma i segni di una elezione». ⁶⁷

Nella contemplazione poetica, sostiene Kierkegaard, *l'eternità dell'istante* non deve essere confusa con *l'eternità nell'istante*, quale è invece *l'Augenblick*. Il "bel momento" del poeta è fondato sul sentimento immediato della vita. ⁶⁸ In esso si «disvela il contenuto ontologico della sensazione originale che, amplificata per le risonanze del ricordo, unisce il suo timbro a quello della riflessione». ⁶⁹

Non è l'affioramento silenzioso «dell'eternità nell'estasi, ma l'intrusione violenta della durata infinita nella durata finita, che fissa per

⁶⁶ Ma questa realtà che elude la sua morsa, è per debolezza o per impotenza che il poeta la oltrepassa d'un balzo, l'esaurisce troppo in fretta e non la può afferrare che nel fremito del presentimento o del ricordo? – si domanda la Bespaloff (cfr. *ibidem*).

⁶⁷ *Ivi*, p. 126. Lo spirito della poesia accende la violenza della contraddizione nel momento stesso in cui la soggioga, accresce la nostalgia di grandezza proprio mentre la esaudisce. La tragica ambiguità del pensiero di Kierkegaard, come quello di Nietzsche, alle prese con questo dilemma, proviene da quel risveglio che rende caduca la libertà del poeta. Disertando la solitudine del suo genio, Kierkegaard esita alla frontiera del prodigioso, dove finalmente la sua forza cesserà di essere malattia (cfr. *ibidem*).

⁶⁸ Su questi temi, si veda il bel saggio di J. Garff, *Il poeta del martirio – il martirio del poeta* in AA.VV., *Il religioso*, cit., pp. 135-148.

⁶⁹ Cfr. Bespaloff, *Note sur La Répétition de Kierkegaard*, cit., p. 127. Questo stato di grazia implica un'accettazione di quello che appare a scapito di quello che resta latente. «Un arresto sulla punta dell'anima simile all'immobilità di una bilancia dove la perfezione del momento tiene in sospeso l'irrimediabile». Scoprendo nell'atto stesso dello svelamento una compensazione alla finitudine dell'essere, lo spirito del poeta viene a patti con la necessità: l'ostilità si tramuta in complicità (cfr. *ibidem*).

sempre il peso sulla bilancia. Diviso tra l'immediatezza della sensazione e l'immediatezza del movimento verso Dio, l'uomo non conosce piú sosta né tregua. Il paradosso è che l'uomo genera quello stesso infinito al quale si rivolge di continuo, straziandosi». ⁷⁰

Nell'analisi della concezione dell'*Augenblick* condotta dalla Besseloff è evidente, sebbene solo sporadicamente esplicitato, il confronto fra Nietzsche e Kierkegaard. D'altra parte, sulle analogie e le differenze fra i due autori, aveva insistito anche Jean Wahl, nel saggio che molto verosimilmente la filosofa ben conosceva e non poteva non tener presente. Secondo l'autore francese, infatti, «l'eternità a cui crede Kierkegaard, è un'eternità nel tempo, che ha il carattere del futuro e della presenza. Niente ci fa meglio comprendere uno degli aspetti del pensiero di Nietzsche ed il suo tentativo di approfondire l'istante fino a farne un'eternità, quell'eternità di speranza e disperazione che il superuomo, di cui essa è la negazione, deve essere abbastanza forte da sopportare». ⁷¹

Riprendendo la stessa questione sotto un'altra angolatura, anche la Besseloff sottolinea che il "bel momento", l'attimo propizio, basta a se stesso e finisce in «nostalgia creatrice». L'istante, al contrario, «non sarà mai se non conterrà una possibilità illimitata di resurrezione, se l'eterno non rinasce dall'effimero e se questo doloroso parto non sarà rinnovato all'infinito». ⁷² L'istante «esige di essere perpetua-

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ J. Wahl, *Kierkegaard: l'angoscia e l'istante*, cit., p. 193. In una nota dello stesso saggio, Wahl sintetizza la posizione dei due autori mediante un interrogativo: «Chi dei due ha dato risposta alla domanda dell'altro? Nietzsche cerca l'eternità nel ritorno delle cose, Kierkegaard cerca il ritorno delle cose nell'eternità» (*ibidem*, n. 6). Sul rapporto fra Kierkegaard e Nietzsche, lo stesso Wahl ritornerà sei anni piú tardi, nel contesto del suo monumentale lavoro sul filosofo danese: «tutti e due pensatori soggettivi e appassionati, tutti e due individualisti, al punto da spingere l'individualismo fino ad un'apologia della dissimulazione, tutti e due nemici del sistema e dell'astrazione, tutti e due filosofi del divenire e del tempo. È soprattutto fra l'eterno ritorno di Nietzsche e l'istante religioso di Kierkegaard che il confronto sarebbe istruttivo» (*Études kierkegaardianes*, cit., p. 429).

⁷² Besseloff, *Note sur La Répétition de Kierkegaard*, cit., p. 127. Anche qui può giovare il confronto col saggio di Wahl del 1932: «Kierkegaard, come Nietzsche, tenta di fondere insieme il futuro, il presente ed il passato, e definisce il pensiero religioso mediante i suoi caratteri di attesa, presenza e ritorno verso il passato. L'istante si presenta dunque come un'anticipazione appassionata dell'eterno; una eternità concreta che è passione» (*Kierkegaard: l'angoscia e l'istante*, cit., p. 194).

mente confrontato con se stesso, confermato nella durata attraverso la reiterazione del ritmo primordiale della resistenza e dell'abbandono a Dio». La *ripetizione* non fa che accentuare quello che c'è di irriducibile all'uomo nell'essere di Dio, essa prolunga la guerra perpetuando l'amore.⁷³ L'amore genera la gioia e l'orrore: «la gioia inesplicabile che proviene dall'anima e dal fondo del cuore, e l'orrore di essere in presenza di Dio, il "timore e tremore", il *pathos* della distanza. L'amore non è donato una volta per tutte, esso sorge nell'attimo di un risveglio, per poi scomparire subito».⁷⁴ Il suo destino si gioca tutto sulla possibilità della ripetizione, ovvero sulla capacità di rigenerarsi e di trasformarsi. Da sola, la *ripetizione* garantisce l'autenticità, il fondamento dell'esistenza, consacra il potere che l'uomo ha di impegnarsi interamente, oltre le previsioni della verosimiglianza.

A determinare i modi della temporalità non sono né la sola eternità, che è un presente dove ogni successione è sospesa, né la sola esistenza peritura, che è successione indefinita, assenza di presente. A generare il passato, il presente e il futuro, e a conferire loro un significato assoluto, è invece il confronto delle due durate in seno all'istante.⁷⁵ Se la contemplazione poetica del "bel momento" gravita verso il passato, la fede nell'istante gravita verso il futuro. L'avvenire, dice Kierkegaard, è quell'incognito con il quale l'Eterno, che è incommensurabile alla temporalità, sceglie tuttavia di intrattenere una relazione.⁷⁶

Nell'istante, l'esistenza intera si raccoglie in se stessa. Questa tensione, questo trasporto al di là del presente, questa passione di rischio assoluto che fa precipitare l'esistenza nell'avvenire, costringe quest'ultima a rivivere il passato, ad attualizzarsi nel ricordo. Così il passato si rianima, proiettato nell'avvenire attraverso l'esplosione del presente, non sotto la forma del rimpianto ma sotto quella del pentimento.

⁷³ Cfr. Besseloff, *Note sur La Répétition de Kierkegaard*, cit., p. 128.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Anche l'uomo si definisce nella sua durata attraverso la sua volontà di ostacolare lo scorrimento indefinito del tempo, ribellandosi al nulla (cfr. *ivi*, p. 130).

⁷⁶ La tematica della temporalità, ricollegata al pietismo e al kabbalismo ebraico, è centrale nella ricostruzione di F. Jesi, *Kierkegaard*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2001, sprtt. pp. 111-113 e 190-192.

Se la durata dell'istante si uguaglia a quella dell'esistenza intera è perché in essa si congiungono in modo indissolubile il presente, il passato e il futuro. Questa fusione delle tre modalità temporali, non ha nell'istante il carattere che invece contraddistingue il "bel momento"; lungi dal permettere una tregua, una distensione estatica, una pausa negli alti luoghi dell'esistenza, questa fusione suscita gioia e tormento.⁷⁷

In Kierkegaard il doppio movimento della fede è il mezzo attraverso cui l'uomo, sprofondando nella propria solitudine, è spesso messo in presenza di Dio, e lanciandosi verso Dio ritrova se stesso. L'esistenza umana è plasmata, modellata, attraverso l'eternità che essa stessa genera nell'istante.⁷⁸ «L'atto della trascendenza fonda la persona nella relazione di sé con l'altro, imprimendo una forma alla sua durata».⁷⁹

La ripetizione è la salvezza o lo scoglio della fede: «scoglio se il grido della contraddizione è soffocato, se la ferita dell'esistenza si rimargina; possibilità di salvezza se il paradosso conserva tutta la sua virulenza, se l'eternità che è incommensurabile alla temporalità non cessa di compenetrarla».⁸⁰

Ove non osi avventurarsi nell'immediatezza della fede – sostiene Rachel – l'eroe de *La Ripetizione* si trova spaesato e senza rifugio nella realtà comune. La sua incapacità di donarsi, unitamente a quella di realizzare la propria felicità, lo tengono costantemente in tensione, umiliandolo. Qualunque cosa faccia, non riesce a rompere quel cer-

⁷⁷ Il ricordo cambia di natura a seconda che esso sveli al rimpianto l'eternità nel passato o al rimorso l'eternità nel futuro, e il suo passato si modifica a seconda che esso sia oggetto di contemplazione o soggetto di rigenerazione (cfr. *ibidem*).

⁷⁸ A proposito del rapporto fra tempo ed eternità nella concezione kierkegaardiana del cristianesimo, osserva Wahl: «Noi decidiamo nel tempo della nostra eternità. Così si fronteggiano l'idea cristiana e l'idea spinoziana: da un lato un'eternità immanente che, poiché è eternità, è un'eternità di gioia; dall'altro, una disgiunzione, un dilemma che implica la libertà dell'uomo e la trascendenza della sua destinazione eterna» (*Kierkegaard: l'angoscia e l'istante*, cit., p. 194).

⁷⁹ Cfr. Besseloff, *Note sur La Répétition de Kierkegaard*, cit., p. 130.

⁸⁰ *Ivi*, p. 132. Il poeta che *ripete* nel suo encomio la bellezza sfuggente del reale, sempre viva nel ricordo, e le fa dono di eternità, l'eroe della fede che ripete il rischio e rinnova il pericolo del suo incontro con Dio, possiedono l'un l'altro il segreto della spontaneità preservata, hanno saputo l'uno e l'altro afferrare la sorgente dell'amore la cui origine si sottrae ad ogni ricerca (cfr. *ibidem*).

chio di solitudine che lo attanaglia, e che egli stesso ha tracciato attorno a sé.

L'eroe de *La Ripetizione*, come d'altra parte accade allo stesso Kierkegaard, vuole truccare di nobiltà una miseria la cui origine è inconfessabile. Vicino all'amata, egli è come se tendesse la mano verso un'ombra.⁸¹ Se l'amata potesse essere promossa a musa ispiratrice, o meglio ancora se ella divenisse «l'esca provvidenziale che Dio mette all'amo per attirare il giovane uomo»,⁸² l'umiliazione del fallimento sarebbe meno pungente.⁸³

Il primo movimento di debolezza umana, nella sofferenza, è il rinnegamento di sé. L'uomo non è soddisfatto se non gli è concesso di considerare la propria sofferenza come una punizione, una rappresentazione di Dio o del destino. Egli non tollera l'oltraggio della sorte: se soffre, è perché evidentemente lo ha meritato. O ancora, per disarmare la fatalità che fa pressione su di lui, egli finge di sostituirsi ad essa per contrassegnare la sue sentenze. Viceversa, egli inventa un «*amor fati*, una rassegnazione infinita per sottrarsi all'offesa anonima dell'infelicità. Io soffro – egli dice – *dunque sono colpevole*. E questo *dunque* è la misura esatta della sua mancanza di fede, se è vero che la fede presuppone anzitutto il coraggio di non cercare un'attenuazione al giogo dell'esistenza con l'idea di un castigo necessario. Nel momento in cui l'uomo tradito cessa di proteggersi contro il destino e di immaginare una rassicurante corrispondenza tra la colpa e la san-

⁸¹ Solo l'assenza placa un essere che ogni presenza umana opprime. Il giovane uomo fugge e abbandona l'amata (cfr. *ivi*, p. 137).

⁸² *Ibidem*.

⁸³ La tragedia, scrive Rachel riportando il pensiero di Šestov, è la mancanza di ogni via d'uscita. La verità generale e necessaria non solamente non sostiene l'uomo, caduto in una situazione senza scampo, ma essa fa di tutto per schiacciarlo definitivamente. Allo stesso modo le più preziose verità come la poesia e la nostalgia della fede, abbandonano l'uomo nella situazione inestricabile dove egli avanza a stento, pietosamente (cfr. *ivi*, p. 138: qui la Bespaloff cita il saggio di L. Šestov, *Dans le Taureau de Phalaris*, "Revue Philosophique", mars-avril 1933; come è noto, la tesi esposta in questo articolo – la situazione dell'uomo contemporaneo è conseguenza della scelta di privilegiare la razionalità a scapito di altre dimensioni dell'uomo, facendo sì che l'unica felicità accessibile sia quella di coloro che erano arrostiti vivi nel toro di bronzo di Falaride – sarà ripresa nell'opera principale di L. Šestov, *Atene e Gerusalemme*, introd., note e apparati a cura di A. Paris, Bompiani, Milano 2005).

zione, il pensiero si arresta, e ogni genere di soccorso del “generale”, e le stesse consolazioni della bellezza, si dimostrano inefficaci». ⁸⁴

Preso dall'angoscia, il giovane si rivolge a Giobbe, che, nei tormenti, osa contendere con Dio. ⁸⁵ Il rifiuto di Giobbe costituisce la sfida piú violenta alla rassegnazione infinita, all'*amor fati*, ad ogni saggezza umana che non si stanchi mai di sollecitare e di sottomettersi ad un mondo ribelle. ⁸⁶ Se l'“uomo di Uz” ⁸⁷ si fosse davvero limitato alle “bellissime parole” – «Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, benedetto sia il nome del Signore» – a lui attribuite, si sarebbe dovuto riconoscere che aveva alla fine accettato la sofferenza quale dato intrascendibile, benché del tutto inspiegabile, dell'umana esistenza. Ma Giobbe non si è affatto fermato a questo punto – egli ha voluto *contendere con Dio*. Così facendo, egli ha posto letteralmente *alla radice* il problema dell'origine del dolore, e dunque anche del suo possibile superamento. ⁸⁸

In questa impostazione, sottolinea Rachel, si riconosce l'esigente eroismo kierkegaardiano. Questa “risposta di Dio stesso”, questa spiegazione di *prima mano*, Kierkegaard, come lo stesso giovane pro-

⁸⁴ Bespaloff, *Note sur La Répétition de Kierkegaard*, cit., p. 138. Sul tema della colpa in Kierkegaard, si veda il saggio di I. Adinolfi, *Colpa o malattia? Riflessioni sulla concezione kierkegaardiana della melanconia sollecitate dalla lettura di un romanzo di Henrik Stangerup* in AA.VV., *Le malattie dell'anima*, cit., pp. 65-110.

⁸⁵ Cfr. Bespaloff, *Note sur La Répétition de Kierkegaard*, cit., p. 140.

⁸⁶ Il suo grido, la sua supplica, partono dalla solitudine assoluta in cui l'uomo, infermo nella sua sofferenza, apprende quanto è duro rinunciare al soccorso umano. «Parla, dice il giovane, eleva la tua voce, parla forte, Dio può ben parlare piú forte, lui che dispone del tuono, ma il tuono è una risposta, una certa spiegazione, degna di fede, una risposta di Dio stesso e che anche se fulmina, è piú magnifico di quanto non lo siano i pettegolezzi e le dicerie sulla giustizia della provvidenza inventati dalla saggezza umana, e divulgati da eunuchi e vecchi chiacchieroni» (Kierkegaard, *La Ripetizione*, p. 144: op. cit. in *ivi*, p. 140).

⁸⁷ Come è definito Giobbe nell'esordio del libro che porta il suo nome nel Primo Testamento.

⁸⁸ «È questa la domanda che Giobbe vuole rivolgere a Dio, direttamente, senza intermediari: è la “colpa” di non conoscersi che egli vuole affrontare; è questa la “speranza” che egli ripone nella “discussione” con Dio. Ciò che gli è capitato è certamente segno della sua natura, appartiene al suo essere – e questo essere gli rimane indecifrabile. A chi chiedere, in quale specchio riflettersi, se non nel proprio stesso Fattore?» (M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2005, pp. 175-176).

tagonista de *La Ripetizione*, non cessa di attenderla. Ciò che lo attira in Giobbe, è precisamente la violenza del rifiuto, il disprezzo delle “spiegazioni di seconda mano”, dei sofismi di cui fa commercio la saggezza.⁸⁹ Sul piano della fede, la rassegnazione di Abramo che spera che in virtù dell’assurdo che Isacco gli sia restituito, e la protesta di Giobbe che esige, in virtù dell’assurdo, che Dio gli risponda, si equivalgono: la speranza insensata di Abramo si congiunge alla collera di Giobbe. E questa *speranza*, e questa *collera*, rompono il nesso rassicurante colpa-punizione, che la ragione ha forgiato per dissimulare l’incoerenza del divenire.⁹⁰ Non più dello stesso Abramo, Giobbe non soffre che sia dissimulata l’irrimediabile *assenza di significato* che è al cuore dell’esistenza, e respinge ogni accomodamento con la provvidenza che pretenda di farla passare sotto silenzio.

La grandezza di Giobbe, dice Kierkegaard, consiste nel fatto che, in lui, «la passione della libertà non si lascia paralizzare o calmare da un sofisma. In contrasto con tutte le considerazioni umane, Giobbe mantiene il buon diritto della sua causa persa, e si rifiuta di ratificare i decreti della “giustizia divina”. Nulla riuscirà a estorcergli una confessione di colpevolezza. Egli resiste alle sollecitazioni dei suoi amici, scarta la tentazione di placarsi, di sottomettersi secondo quanto essi vorrebbero che egli accettasse. Nella totale impotenza in cui Dio lo ha costretto, Giobbe, da un lato osa accusare colui che lo ha sfigurato, e dall’altro scandalizza con i suoi clamori insensati ed irragionevoli.⁹¹ Egli non si lascerà derubare della sua unica libertà, quella di non adorare la costrizione che lo schiaccia. Giobbe, dunque, “non è l’eroe della fede”».⁹²

⁸⁹ «È la rivolta che lo mette “in un rapporto di opposizione strettamente personale a Dio”» (cfr. Bepaloff, *Note sur La Répétition de Kierkegaard*, cit., p. 140).

⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 141.

⁹¹ Per un’interrogazione filosofica a più voci della figura di Giobbe, si veda il bel libro recente curato da Maurizio Ciampa, *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

⁹² Bepaloff, *Notes sur La Répétition*, cit., p. 141. Come ribadisce Kierkegaard: «È il caso di Giobbe, il quale dimostra l’ampiezza della sua visione del mondo nell’impassibilità con cui sa evitare tutti gli alibi astuti dell’etica e i suoi tiri mancini. Giobbe non è l’eroe della fede, e genera la categoria di prova tra dolori immani proprio perché è così maturo da non averla in immediatezza infantile» (*La ripetizione*, cit., p. 110; corsivi miei).

Visto in questo modo, l'eroismo kierkegaardiano si situa su un piano completamente diverso rispetto all'eroismo nietzscheano. Certamente essi provengono entrambi dal conflitto insolubile fra la passione della libertà e la passione del destino. «Ma in Nietzsche l'eternità è una facoltà inerente alla durata cosmica, e la volontà di eroismo culmina nell'idea dell'eterno ritorno che corregge la linea del progresso indefinito secondo il quale la vita si supera. In Kierkegaard, al contrario, l'eternità è allo stesso tempo immanente e trascendente rispetto alla durata dell'esistenza finita: la condizione umana non può essere superata».⁹³

Nello sforzo sempre rinnovato di istituire un confronto con Dio, l'uomo afferma la propria volontà eroica. Ciò che, infatti, Kierkegaard mette in rilievo nella dedizione assoluta di Abramo, come nell'opposizione inflessibile di Giobbe, è soprattutto l'eroismo di «essere se stessi davanti a Dio».⁹⁴ Ciò che conta, ripete Kierkegaard, è sottolineare bene questo «davanti a Dio» perché è là che ogni particolarità, ogni unicità, trova la sua fonte e la sua origine: l'uomo diventa ciò che è in un oltrepassamento di sé che lo mette in presenza di Dio. Ed è unicamente in Dio che la spontaneità non si rivela labile. Né *l'essere per sé* della contemplazione estetica, né *l'essere per l'altro* dell'etica, fondano la relazione essenziale dell'uomo con la sua propria esistenza. «Solo l'atto segreto della trascendenza, che lo proietta alla presenza di Dio, permette, invece, all'uomo, di sorprendere la propria sonorità originale e di scoprire il suo essere primordiale».⁹⁵

L'inviolabilità del *silenzio* è la condizione stessa della fede. È essenziale, infatti, per la fede che essa resti un segreto, che essa lo sia per il singolo individuo. Colui che nel momento stesso in cui la proclama non ne conserva il segreto, in verità non crede.⁹⁶ L'amore che risveglia l'uomo e lo rivela a lui stesso è essenzialmente un amore nascosto: la vita segreta dell'amore nel più profondo dell'uomo è

⁹³ Besseloff, *Notes sur La Répétition*, cit., p. 142.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*. Dovunque in Kierkegaard si avverte questa molla del *segreto* che sostiene la progressione appassionata del pensiero (cfr. *ibidem*).

⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 142-3. Sull'importanza del segreto nell'opera pseudonima di Kierkegaard ha insistito in particolare Jacques Derrida, *Donare la morte, Introduzione* di S. Petrosino; *Postfazione* di G. Dalmasso, Jaca book, Milano 2003.

insondabile, ed è altrettanto insondabile la sua relazione con l'esistenza intera. Non si crede all'amore giacché lo si è identificato, ma esattamente al contrario bisogna possederne il segreto per riconoscerlo. Ciò che è decisivo nell'atto di fede non è il suo contenuto manifesto sempre indeterminato, ma l'inimitabile *modo*, l'impulso, il movimento stesso in cui si esprime, l'interiorità da cui esso emana.⁹⁷

È a Giobbe che il giovane protagonista de *La Ripetizione* fa appello per difendere la fierezza e l'onore che gli furono incomprensibilmente sottratti. Giobbe, come Abramo, non detiene il segreto della *ripetizione*, la vita gli fu restituita quando si dissolsero ogni certezza e verosimiglianza umana. Privato dei beni terreni, escluso dalla solidarietà umana, il giovane attende comunque il miracolo della ripetizione che gli restituirà tutto.

«Ma qual è questa realtà che Abramo e Giobbe ritrovano contro ogni aspettativa? È il *generale*, così come Kierkegaard lo definisce in *Timore e Tremore*, è l'etica raggiunta attraverso il percorso dell'assurdo?», si domanda Rachel.⁹⁸ Il giovane protagonista dell'opera spiega il *generale* come se fosse la ripetizione, concepita in tutt'altra maniera.⁹⁹ La possibilità di un ritorno al generale dopo il salto nell'assurdo è comunque soltanto un postulato. «È, dunque, lecito domandarsi se una volontà così potente da varcare la frontiera del prodigioso e da far arretrare nell'assurdo i limiti del possibile, possa inserirsi nella realtà comune senza annientarla».¹⁰⁰

⁹⁷ Kierkegaard, scrive Rachel, afferma che l'umiltà e la fierezza assumono il rischio e la responsabilità di questo atto del quale non si possono prevedere le conseguenze né calcolare i benefici. Alla soglia della sua giovinezza, quando una prima esperienza gli lascia intravedere un mondo sconosciuto, egli ha già congiunto questi due termini in maniera indissolubile. L'umiltà nel tormento di essere inchiodato a se stesso dalla "spina nella carne", la fierezza nella gioia inesplicabile di essere se stesso, sono in Kierkegaard gli aspetti contraddittori di una sola e medesima passione. In Kierkegaard come in Dostoevskij l'umiltà e l'orgoglio sono all'origine di questo "patto delle lacrime" concluso con Dio nell'abbandono della solitudine (cfr. *Notes sur La Répétition*, cit., p. 144).

⁹⁸ «Qui occorre misurarsi con le astuzie alle quali Kierkegaard ricorre incessantemente per non tradire il segreto cui egli è legato» (*ibidem*).

⁹⁹ È precisamente ciò che fa lo stesso Kierkegaard: la spiegazione che egli suggerisce de *La Ripetizione* in *Timore e Tremore* non corrisponde affatto alla sua esperienza personale (cfr. *ivi*, pp. 144-145).

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 145.

Per Kierkegaard, sottolinea la filosofa,¹⁰¹ questa realtà non diventerà mai una patria, meno ancora il luogo di un'autentica ripetizione. Separato dal generale, e dall'oggetto della sua passione, «dall'amore che egli canta e glorifica, egli domanda invano alla "seconda potenza della coscienza" una ripetizione che non gli potrà essere concessa». Sebbene vinto, Kierkegaard resta indomabile, e non gli resta che trasformare la sofferenza in una prova.

Sebbene ne sia il tema centrale, l'idea di *prova* ne *La Ripetizione* resta ancora poco chiara.¹⁰² Soltanto l'amore che rinuncia al timore di essere ingannato, l'amore che abbandona i calcoli e le probabilità della saggezza «crede tutto e non è mai ingannato, spera tutto e non è mai confuso».¹⁰³ La sofferenza è *prova* per colui che amando infinitamente rivendica il diritto di non aver mai torto davanti all'oggetto del suo amore. Ciò che egli dà lo rende debitore, ciò di cui egli è prodigo, lo impegna e lo mette in errore. Libero di ogni meschinità, «sdegnoso delle precauzioni della miscredenza, egli non crede di essere deluso credendo tutto, ma teme di essere ingannato nel non credere nulla. Un amore siffatto osa assumere il rischio di una speranza insensata, di una fiducia assoluta».¹⁰⁴ Lungi dal subire la prova o dal sottomettersi ad essa, egli l'attende, la chiama e la provoca. Egli misura la sua potenza attraverso il dolore, e ritiene che la sua sventura sia in realtà una fortuna perché «in essa solamente l'incomprensibile parola di Dio può essere concepita».¹⁰⁵ In questo amore si congiungono l'odio di sé e il supremo egoismo, il dono di sé e l'affermazione di se stesso: «amare Dio è, in verità, amare se stessi».¹⁰⁶ Allo stesso modo, la volontà di trasformare il male in una

¹⁰¹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰² Come sostituirla al mito del castigo meritato evitando lo scoglio sul quale naufragano tutte le filosofie, vale a dire l'ottimismo edificante? – si domanda Rachel –. La filosofia deve, secondo Kierkegaard, disperare o accettare l'ottimismo. Non vi sono esempi in cui essa abbia scelto di disperare. Gli sviluppi ulteriori della nozione di prova, nei *Discorsi edificanti* dimostrano che la tensione del paradosso non si è affatto attenuata (cfr. *ivi*, p. 145 e ss).

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 146.

¹⁰⁵ «Secondo Kierkegaard nella sventura vi è un solo pericolo per colui che ama, e cioè che egli rifiuti di credere che la sventura sia una fortuna» (*ibidem*).

¹⁰⁶ *Ibidem*.

prova, la catena in libertà, non potrebbe modificare se non il rapporto dell'uomo con la sua propria sofferenza.¹⁰⁷

La nozione di prova si svuota di ogni contenuto al di fuori della passione che l'ha creata e della relazione strettamente personale con Dio. Anche il pentimento non è che l'espressione della penuria e della sovrabbondanza di questa passione. «La colpa è senza pentimento, è il contrario del rimorso, questo rimpianto bruciante dell'amore di fronte all'oggetto al quale si dedica. Sottomesso, come ogni altra passione, alle intemperie della durata, l'amore minacciato si vuole costante nel seno della finitudine, e non persiste se non rinascendo costantemente da se stesso trasformando la morte in vita. Ogni ripetizione è subordinata alla resurrezione dell'amore nella sofferenza trasformata in prova».¹⁰⁸

Nella vita di Kierkegaard non vi sono avventure, né evasioni. La morte di suo padre, la rottura del fidanzamento, i due viaggi a Berlino, il lungo martirio nella provinciale Copenaghen, sono i soli avvenimenti di questa esistenza deserta. E tuttavia ciò basta per infondere alla sua opera il contenuto di una vasta esperienza umana. In ogni pagina dei suoi libri traspare l'angoscia che lo affligge.¹⁰⁹ «In questo "buco nero" dove egli si rintana dopo la rottura del fidanzamento, le idee non rinascono che per meglio ferirlo. È così che egli le ama, peri-

¹⁰⁷ «Al di là di questo limite, le parole di "Ivan Karamazov a Aliocha" – io accetto Dio, non accetto il mondo – fanno eco alla crisi di Giobbe» (*ibidem*). Sul rapporto fra Kierkegaard e Dostoevskij, in relazione al tema delle "fede adulta", si veda l'ultimo capitolo del bel libro di U. Regina, *Noi eredi del cristiani e dei greci*, Il Poligrafo, Padova 1997, pp. 197-223.

¹⁰⁸ Bespaloff, *Notes sur La Répétition*, cit., p. 147. Una piccola frase ne *la Ripetizione*, – sottolinea Rachel – lascia presagire l'ampiezza degli sviluppi a cui andrà incontro l'idea di prova in Kierkegaard: «Giobbe aveva ragione? Sì! Nel fatto che egli aveva torto davanti a Dio». Abramo e Giobbe conducono all'estremo limite la fiducia assoluta: aver ragione nell'aver torto davanti a Dio. Il reale fu loro restituito, sotto la rovina del generale. Questo mondo del reale, che l'amore lascia e ritrova, dissipa la finzione dell'immutabile e i miraggi di una falsa eternità: «la più pericolosa delle scappatoie per sottrarsi all'amore è pretendere di amare soltanto ciò che è invisibile o che non si è mai visto» (*ivi*, p. 148).

¹⁰⁹ «Io mi traino nel tormento e nel dolore, non voglio nulla, nessuna scappatoia. È allora che si risveglia d'improvviso nella mia anima un pensiero così vivo che io credo di non aver mai avuto, benché non mi sia affatto ignoto. Ma ciò che non è stato prima che un'unione illegittima, cessa ormai di essere un congiungimento della mano sinistra» (*Journaux intimes*, cit. in *ivi*, p. 154).

colose, nutrite di angoscia, mortali. In esse l'esistenza è interrogata senza riguardo, svelata nelle sue antinomie, nelle sue paradossali incongruenze. Kierkegaard si applica incessantemente a tutto ciò che la riguarda e la confonde. Essa si mantiene ai confini del suo dominio, là dove ella rischia di sprofondare nell'assurdo, là dove i contrari non possono essere conciliati e dove la filosofia, presa dal panico, si impenna e indietreggia». ¹¹⁰ Così il paradosso è la sola forma di espressione che traduce insieme la sua ricchezza di contraddizioni e la sua profonda unità. ¹¹¹

Questo pensiero del "buco nero" si è formato non alla scuola della verosimiglianza, ma a quella della *possibilità*. Esso esprime il fatto che l'orrore, la perdizione, la distruzione sono alla porta di qualunque uomo. Così questo pensiero che si crogiola nell'angoscia del possibile non si lascia attaccare dai compromessi dell'ottimismo. Stremato dalla dura disciplina dell'angoscia, Kierkegaard si immerge nell'abisso della possibilità, gravato dai pesi dell'esistenza concreta. Trova sollievo solo nel perpetuare il senso della sua disperazione nella sua opera di poeta. Egli ha voluto salvare la poesia nella fede, e non è riuscito a far altro che salvare la sua fede nella poesia, ¹¹² «celebrandone l'immutabile con l'aiuto di quegli stessi strumenti che lo hanno consacrato al culto dell'effimero». ¹¹³ È così che egli ha parlato del suo amore per Dio, per poterne vivere tutte le conseguenze». ¹¹⁴

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹¹² «Che cos'è un poeta? Un uomo infelice che nasconde profonde sofferenze nel cuore, ma le cui labbra sono fatte in modo che se il sospiro, se il grido sopra vi scorre, suonano come una bella musica. [...] E gli uomini si affollano intorno al poeta e gli dicono: "presto! Canta ancora!", il che vuol dire: "che nuove sofferenze scuotano il tuo spirito, e che le tue labbra conservino la forma che hanno, perché il grido non farebbe che angosciarci, ma la musica, quella è soave!"» (S. Kierkegaard, *Diapsalmata* in *Enten-Eller*, trad. it. a cura di A. Cortese, vol. I, Adelphi, Milano 1976, p. 45).

¹¹³ «perché ciò che il poeta canta deve avere l'accento doloroso dell'enigma della sua propria vita, deve fiorire, e deve, purtroppo, morire» (*Leben und Warten der Liebe*, p. 9, cit. in Bespaloff, *Note sur La Répétition de Kierkegaard*, cit., p. 155).

¹¹⁴ La commedia del martirio con Kierkegaard, lo spirito dionisiaco con Nietzsche, il dandismo con Baudelaire, sono in verità testimonianza – scrive la Bespaloff – di una sofferta e difficile sincerità. Investiti di un dono profetico e

La volontà eroica di rischiare il pensiero nella vita e di rischiare la vita nel pensiero ha trascinato Kierkegaard così lontano nella solitudine da impedirgli di tornare indietro. «In quei tornanti, lui che non ha mai cessato di ridicolizzare la sintesi hegeliana e l'identità dei contrari, si aggrappa al generale: un demone beffardo lo lega al suo intimo nemico: Hegel».¹¹⁵

Nel sottolineare la sotterranea affinità che lega il pensatore danese al filosofo contro il quale egli ha più aspramente polemizzato, Rachel converge con l'interpretazione che – negli stessi mesi – aveva elaborato Jean Wahl. Secondo l'autore francese, infatti, al quale si deve un lavoro fondamentale sulla *Fenomenologia dello spirito*,¹¹⁶ «studiare i rapporti di Kierkegaard con Hegel vuol dire soprattutto marcare la loro opposizione; ma vi sono d'altra parte fra loro relazioni complesse e profonde, e forse anche delle parentele, nel cuore delle differenze che pure sussistono».¹¹⁷

Il latente “hegelismo” del pensatore danese induce la Bespaloff a ritenere che Kierkegaard, in realtà, non convinca quando pretende di riconciliare l'*eccezione* col *generale*. Qualunque cosa egli ne dica, infatti, “l'eccezione energica e risoluta” non può conciliarsi con la realtà comune.¹¹⁸ Non gli resta dunque che “pensare il generale con una passione energica” e affrontarlo risolutamente.

D'altra parte, Kierkegaard non si stanca di ripetere che il primo effetto dell'amore di Dio nell'uomo è di attirargli il disprezzo e la disapprovazione del generale.¹¹⁹ “Il timore e il tremore” che l'assillano

della chiaroveggenza del rimpianto, questi esseri, per la ragione stessa della loro lucidità del loro sforzo disperato per attingere alla trasparenza, non trovano in loro stessi che un aumento di tenebre (cfr. *ivi*, p. 156).

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Alcan, Paris 1929.

¹¹⁷ Come Wahl scriveva nell'aprile del 1933 (negli stessi mesi in cui Rachel redige il saggio su *La Ripetizione*), in occasione della comunicazione pronunciata al Congresso hegeliano di Roma. Se ne veda il testo (*Hegel et Kierkegaard*) in *Études kierkegaardienes*, cit., pp. 158-171.

¹¹⁸ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁹ Egli ne sa qualcosa: i suoi violenti attacchi contro Mynster, i suoi *pamphlets* pubblicati in *Augenblick*, sono degli episodi molto cruenti della sua guerra privata contro la realtà comune (cfr. Bespaloff, *Note sur La Répétition de Kierkegaard*, cit., p. 157).

suscitano in lui un'ostilità crescente per il mondo della norma. La scorciatoia che conduce l'uomo dall'"eccezione" fino a Dio non passa attraverso il generale, ma se ne allontana. «Nelle sue ore di debolezza, Kierkegaard si lascia subornare dal nulla che lo spinge a capitolare davanti alla necessità camuffata da immutabilità divina. Egli finisce per dotare Dio stesso degli attributi del generale». ¹²⁰ Di qui, quale conseguenza inevitabile, «il fatto che l'eroismo attivo del salto dell'assurdo cede il posto all'eroismo passivo del martire che consacra il trionfo definitivo della necessità trasfigurata in un Dio, prigioniero della propria immutabilità». ¹²¹

Nel momento in cui Nietzsche e Kierkegaard pretendono di assumere una missione profetica, il Dio che essi annunciano «diventa un idolo mostruoso al quale sacrificano il tutto. La passione di distruggere si fa strada in loro irresistibilmente, in maniera sempre più esigente, avida di olocausti. Il Dio immutabile di Kierkegaard, nei suoi ultimi anni, la divinità dionisiaca di Nietzsche, prima della follia, non sono che l'incarnazione di un onnipotente istinto di crudeltà.[...] La vita dionisiaca che Nietzsche esalta ha perduto questa impalpabile eternità». Tanto Kierkegaard quanto Nietzsche sembrano alla fine cedere ad un incoercibile desiderio di vendetta. Essi si consumano «nell'ideale di morte» che hanno nutrito «nel proprio pensiero e nel proprio sangue – super-uomo o cristiano». ¹²² Alla vigilia di essere abbattuti dalla follia e dalla morte, essi rischiano per questo ideale la loro stessa esistenza. Non prendono pretesto dall'idolo per disconoscere la divinità. Lo stile di un'alta passione rivela ad un tempo la misura e la dismisura dell'uomo. «La degradazione di un Dio in idolo lascia apparire un limite invalicabile che Kierkegaard e Nietzsche avrebbero voluto – ma non hanno potuto – abolire. La loro disfatta è "edificante" nel senso tutto kierkegaardiano di questo termine». ¹²³

¹²⁰ *Ibidem*. La categoria ontologica della necessità, secondo Rachel, si trasfigura nella categoria etica dell'immutabilità alla quale Dio non può sfuggire né più né meno dell'uomo. Questa impostazione è esplicitamente desunta dall'opera di Lev Šestov: *Dans le Taureau de Phalaris* (cfr. *ibidem*).

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ivi*, p. 157-158.

¹²³ *Ivi*, p. 158.

Come è noto, sottolinea Rachel, Kierkegaard ha soprannominato Abramo “cavaliere della fede”. Il “padre della fede” non ha a che fare con questo titolo, ma, in verità, si adatterebbe meglio allo stesso Kierkegaard.¹²⁴ «Cavaliere senza speranza, non ha egli combattuto per una fede inaccessibile della quale non conoscerà mai il trionfo? Il suo richiamo, anche se soffocato, il suo grido, sebbene strozzato, la sua preghiera, anche se impotente, nel vuoto della notte non cessano di raggiungerci e di risuonare sempre più distintamente in un silenzio che tutti i rumori e tutti i clamori non sono in grado di rompere».¹²⁵

Il secondo nucleo di indagine che la Besseloff svolge intorno alla figura di Kierkegaard si riferisce al volume originariamente pubblicato nel 1842 con lo pseudonimo di Johannes De Silentio.¹²⁶ È rilevante sottolineare che l'importanza riconosciuta dalla scrittrice ucraina a *Timore e tremore* costituisce un'ulteriore conferma del sodalizio intellettuale con Jean Wahl, il quale individua in quest'opera in una certa misura il testo più significativo ed emblematico del pensatore danese. In esso, infatti, «egli ci ha reso presenti i conflitti e la tensione che erano il fondo del suo essere, e l'unità ch'egli cercava; ha posto un problema come nessuno aveva fatto con pari forza; ha fatto uno sforzo, eroico, per riconciliarci col reale, per sormontare il tempo e per vivere in esso; per unire [...] l'estremo individualismo con l'assoluta rinuncia».¹²⁷

¹²⁴ Cfr. *ibidem*.

¹²⁵ *Ivi*, p. 159.

¹²⁶ *Timore e tremore: lirica dialettica di Johannes de Silentio, Prefazione* di Jean Wahl, Edizioni di Comunità, Milano 1962(3). Da notare che l'edizione italiana qui citata contiene una *Prefazione* di Jean Wahl. In questo scritto, come è noto, Kierkegaard intende chiarire il concetto di fede attraverso l'analisi del racconto biblico di Abramo. Se l'elemento etico fosse l'istanza ultima, non sarebbe giustificabile la disponibilità di Abramo a compiere il sacrificio del figlio Isacco. La fede infatti trascende l'etica e istituisce un rapporto tra l'uomo e Dio che sospende l'universale. Abramo, dunque, si sente in diritto di uccidere il figlio non in forza dell'universale, ma in forza di quell'esclusiva e privata relazione che lo lega all'Assoluto. Il paradosso della fede consiste quindi nell'elevare più in alto il singolo rispetto all'universale.

Il saggio della Besseloff intitolato *En marge de Crainte et Tremblement de Kierkegaard* esce originariamente nell'aprile del 1934 ne “La Revue philosophique”, cit. ed.; è poi ripubblicato in *Cheminevements et Carrefours*, cit., pp. 161-200.

¹²⁷ J. Wahl, *Prefazione* in Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 32.

Questo giudizio è sostanzialmente condiviso dalla Bespaloff, secondo la quale, dopo la rottura con Regine Olsen, Kierkegaard si trova in una situazione psicologica di smarrimento totale. «Avverte il bisogno di parlare, di spiegarsi, lungamente, minuziosamente, con Regine. *L'Alternativa, Timore e remore, La Ripetizione, gli Stadi sul cammino della vita*, scritti e pubblicati uno dopo l'altro nello spazio di tre anni, non sono sufficienti a porre un termine a questo interminabile dibattito, nel quale Kierkegaard non trova pace». ¹²⁸ L'autore non si stanca di ritornare sulla storia del suo infelice fidanzamento e di esaminarlo fino ai minimi dettagli, per cercare di comprendere ciò che ha perduto o guadagnato nel momento decisivo della sua esistenza, «e non è meno oppresso dall'incertezza di quanto non lo sia dall'angoscia di aver inflitto un colpo mortale a colei che egli ama». ¹²⁹ Non gli basta stabilire, per se stesso o per gli altri, una versione accettabile dei fatti, così come non cessa di presentare la sua avventura sotto aspetti molteplici, talora contraddittori, e alcuni interrogativi martellanti si impongono alla sua riflessione: «ha sacrificato il suo amore a Dio o al suo orgoglio? La sua disfatta è il castigo di non aver osato l'impossibile o la prova che prelude ad una nuova vita?». ¹³⁰ Anche se egli confessasse che ha cercato di soggiogare la giovane fanciulla per convincersi che lui «il bastardo della natura, l'ammalato, il disperato, il diavolo contro ogni legge della natura riusciva a farsi amare»; ¹³¹ anche se egli riconoscesse che la morte di Regine gli era sembrata mille volte preferibile all'eventualità di suscitare il suo sdegno o la sua pietà, l'incertezza resterebbe. ¹³² Certo, sebbene nasconda questa verità umiliante sotto un diluvio di analisi e spiega-

¹²⁸ «La dialettica acuta che egli ha elaborato in questi scritti lavora a immunizzare lo spirito, colpisce le sue funzioni vitali contro i veleni di un ricordo assillante. Essa continua questo lungo discorso con se stessa con il quale l'uomo si sforza di mascherare la sua impotenza nel controllare una situazione nella quale si cristallizza il suo destino» (Bespaloff, *En marge*, cit., p. 162).

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ivi*, p. 163.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Senza alcun dubbio, sottolinea Rachel, le reticenze di Kierkegaard ci dicono di più dell'inutile franchezza delle sue testimonianze sincere. La buona e la cattiva fede sono così strettamente intrecciate che diventa difficile discernere il vero dal verosimile (cfr. *ibidem*).

zioni, Kierkegaard sa benissimo che egli è stato costretto ad abbandonare Regine.¹³³ «Nella parte piú intima del suo pensiero, dove cadono i travestimenti della sofferenza, il dubbio lo tormenta. Per far fronte a questo egli allora scrive *Timore e Tremore*, che è la testimonianza del suo sconforto fra gli uomini e della sua miseria davanti a Dio».¹³⁴

Kierkegaard non si è mai degnato di giocare la commedia delle prove, né di accontentare in alcun modo “lo spirito affamato di autorità”. «Per penetrare l'enigma della fede gli sembrava piú urgente interrogare dei testimoni, piuttosto che dei dottori». È Abramo a istruirlo: «in lui trova una forza incomprensibile, un'eccedenza di potere sul quale si fonda la sovranità della sua fede». L'essenza della fede non risiede né nella credenza all'esistenza di Dio, né tantomeno nel puro amore di Dio, ma nella certezza della libertà di Dio. Abramo, dunque, è colui che meglio di ogni altro incarna il paradosso di questa fede:¹³⁵ egli crede veramente che Dio sia libero.¹³⁶ «L'accettazione è un'ultima tappa che non può essere smascherata, ma che la fede supera nell'affermazione di una libertà incondizionata».¹³⁷ E bisogna veramente che ogni via di uscita sia chiusa, ogni rimedio sia accantonato, occorre che l'esigenza di felicità sia scossa fino alle sue fondamenta perché l'uomo osi infliggere al proprio spirito lo scandalo di questa libertà. Ma se lo scacco che la respinge strappa alla sua solitudine solo la spaventosa soddisfazione della rassegnazione, l'atto di fede in se stesso è macchiato di nullità.

Per fronteggiare questa minaccia, Kierkegaard ha cura di specificare che l'accettazione «non deve essere il risultato unilaterale di una

¹³³ «Guardiamoci, tuttavia, dal trasformare in un “caso” ciò che è il segno di una predestinazione. L'epilessia di Dostoevskij, la follia di Nietzsche, la santità di Tolstoj o di Goethe, non hanno niente di fortuito. L'ipocondria dalla quale è afflitto Kierkegaard lo costringe ad accedere ad una strada nella quale non può impegnarsi senza perdersi» (*ivi*, p. 164).

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ «Nel doppio movimento di *accettazione* e di *rifiuto* che pone l'amore in presenza dell'eterno: la rassegnazione all'esistenza è la sfida alla necessità, lo slancio stesso della certezza che attribuisce a Dio l'infinita possibilità: “a Dio tutto è possibile”» (*ivi*, p. 164).

¹³⁶ «Colui che ama Dio senza fede, dice Kierkegaard, riflette se stesso; colui che ama Dio nella fede, riflette Dio» (Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 56).

¹³⁷ Bespaloff, *En marge*, cit., p. 165.

dira necessitas». ¹³⁸ La disperazione dettata dall'infinita rassegnazione è essa stessa una scelta, è l'ultima risorsa e l'ultima astuzia della vita, "l'estrema vittoria dell'esistenza condannata a morte". ¹³⁹ Tuttavia, questa operazione misteriosa – la trasformazione del dolore in elemento di libertà – non può essere realizzata soltanto mediante la rassegnazione. Nella relazione con Dio, tutto avviene come se Dio avesse scelto noi, e non come se fossimo stati noi a scegliere Dio. La *dira necessitas* non lascia altra alternativa se non quella di andare a Dio o di morire. ¹⁴⁰ Ma Dio, al quale tutto è possibile, è padrone della sua scelta. L'impossibilità assoluta dell'uomo confligge con una possibilità assoluta: «*da questo scontro del destino contro la libertà di Dio zampilla la fede*». ¹⁴¹

In ciò la fede si distingue dalla magia: il suo paradosso consiste nell'appoggiarsi alla disperazione proprio per superare l'abisso che separa la rassegnazione infinita dalla libertà. Il fatto è che Abramo, nell'ora stessa del sacrificio, non cessa di credere che in virtù dell'assurdo Isacco non gli sarà tolto. E questa certezza, nonché addolcire la disperazione, la rafforza ancor di più nel suo cuore. Al contrario, il cavaliere della rassegnazione acconsente alla sua perdita ben prima che si compia e, in questo modo, la rende inevitabile. ¹⁴²

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Kierkegaard sosterrebbe, infatti, che se non ci si vuole rassegnare a sopportare il dolore della necessità, si è annientati, ma se si sopporta il dolore della necessità, può compiersi la metamorfosi (cfr. *ivi*, p. 166).

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 167.

¹⁴¹ «Per accedere al reale a Kierkegaard manca quell'«inesauribile animalità» che mette in equilibrio l'uomo con il proprio universo. Questo «acrobata dell'infinito» perde concretezza quando tocca il suolo. Di conseguenza, per quanto in alto si lanci, Kierkegaard ricade prima di aver raggiunto la certezza». Come afferma egli stesso: «non posso eseguire il movimento della fede, non posso chiudere gli occhi, e con fiducia precipitarmi nell'assurdo. Ciò mi è impossibile» (Kierkegaard, *Timore e Tremore*, cit., p. 85). La tensione continua della rinuncia, lo sforzo di strappare un significato all'insignificanza del presente, l'oscillazione perpetua tra il vuoto e la pienezza occupano il meglio della sua passione e non gli lasciano che una forza diminuita per lo slancio del salto liberatore. Ma nello stesso tempo in cui rinuncia a realizzare il suo desiderio nell'ordine del finito, egli sostituisce una nuova brama nell'ordine dell'infinito. Il desiderio frustrato si trasforma in un desiderio soddisfatto. L'abdicazione alla volontà di potenza diventa la condizione indispensabile di un nuovo modo di possedere. Così, il cavaliere della rassegnazione accetta che la ragione, «questo mediatore del finito», fissa a

Secondo la Bespaloff, Kierkegaard è perfettamente consapevole del fatto che la rassegnazione consiste in un'oscillazione dialettica dell'anima fra la negazione e la fede. Ribellarsi contro la morte, vuol dire riconoscerne il regno, reagire contro la necessità equivale ad entrare nel suo gioco, partecipando al conflitto delle forze che essa scatena. «Solo la fede, ponendo alla base del suo slancio l'appoggio della rassegnazione, la sopprime nel salto verso l'assurdo della libertà. La natura dialettica dell'accettazione si rivela nel fatto che essa è ad un tempo una tensione eroica e una sconfitta, un elogio appassionato della vita attraverso il rifiuto, e una condanna della vita a fronte della fede».¹⁴³ In questo modo, Kierkegaard non ha più niente da sperare dal mondo della realtà comune, poiché ha rinunciato definitivamente a farsi comprendere dai suoi simili, mentre d'altra parte egli non sa cosa attendersi dal mondo dell'infinito. «Non gli resta altro che invocare Dio senza fede, nella penuria del suo essere, al confine del nulla».¹⁴⁴

Alla luce di un terreno inaccessibile nel quale la sua protezione diventa illusoria, l'etica è costretta a retrocedere. In ciò consiste il paradosso della fede, ovvero ciò che Kierkegaard chiama la "sospensione teleologica della fede".¹⁴⁵ Fra l'idea astratta, estranea alla "crisi

Dio stesso i limiti del possibile e dell'impossibile, e ottiene che essa sanzioni il risarcimento all'infelicità che l'eterno gli offre in cambio alla sua sottomissione alla necessità» (cfr. Bespaloff, *En marge*, cit., p. 169).

¹⁴² Mentre l'eroe tragico affronta il sacrificio restando fedele alla legge del suo essere, e sostituendo la necessità interiore al vincolo esteriore, di fatto sopprime la libertà alle forze che compongono l'universo (egli considera se stesso come *Fatum* al quale vuole assoggettarsi), al contrario, nell'eroe della fede, l'adesione al reale si congiunge al rifiuto di assoggettare Dio alle condizioni e ai limiti dell'esistenza, e l'accettazione lascia sussistere integralmente l'eventualità di una disfatta della necessità, inammissibile per la ragione (cfr. *ivi*, p. 170).

¹⁴³ *Ivi*, p. 172.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ In questo rovesciamento dei valori – sostiene Rachel – che spoglia l'etica della sua pretesa all'assoluto e delle sue prerogative quasi divine, Kierkegaard incontra Nietzsche. Li avvicina lo stesso combattimento, anche se la vittoria li separa. Difatti, mentre Nietzsche accusa l'etica di sostituire un essere fittizio all'uomo quale egli è, Kierkegaard la accusa di usurpare il posto di Dio. Egli denuncia espressamente, in diverse occasioni, questa sorta di abuso di autorità. All'opposto di Nietzsche, d'altra parte, non si preoccupa affatto di premunire l'eroe contro le insidie dei deboli il cui "risentimento" ha coalizzato le passioni. In questo modo Kierkegaard colloca all'interno dell'individuo il dramma dell'etica e della libertà che Nietzsche aveva affidato a protagonisti differenti (cfr. *ivi*, p. 182).

di realizzazione”, e il pensiero esistenziale, nato da questa crisi stessa, l’ostilità è dichiarata, e il divorzio inevitabile.¹⁴⁶ Di qui il duplice atteggiamento di Kierkegaard nei confronti del generale: tanto fervente e nostalgico, quanto incredulo e refrattario ad ogni conciliazione. La sospensione etica equivale per lui al punto estremo di un conflitto paradossale insolubile nella sua essenza. Così, nel caso di Abramo, solo il trionfo della fede sull’etica, incarnato nell’amore paterno al suo apogeo, conferisce al suo gesto il suo vero significato.

Per l’eroe della fede non esistono dunque criteri oggettivi ai quali riferirsi, né altre assicurazioni se non la sua pena e la sua angoscia. Egli vaga nella solitudine dell’universo, solo con la sua terribile responsabilità, senza ascoltare mai voce umana.¹⁴⁷ «Che lo voglia o no, l’eroe della fede non può parlare con nessuno: se apre bocca, la sua forza lo abbandona, la sua certezza svanisce». Ma anche il cavaliere della rassegnazione non è meno ostinato nel suo silenzio. Ripiegato su se stesso egli diventa prigioniero di sé, in un silenzio che avvolge e protegge la sua continuità interiore nella disperazione.¹⁴⁸

Ancora una volta emerge con forza un tratto di ambivalenza: da un lato il silenzio è, come scrive Kierkegaard, il «fascino del demonio»; dall’altro lato il silenzio è il segno della complicità della divinità con l’individuo. Da questo equivoco scaturisce un legame fra l’eroe della fede, che non può avere nessuna sicurezza contro il rischio di scambiare come rivelazione quella che è, invece, la trappola del

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 184. «Abramo, il padre della fede, seguendo la definizione di san Paolo, il cavaliere della fede, che se ne va lontano da tutti, accompagnato dalla fede, come il cavaliere di Dürer se ne va lontano da tutti accompagnato dalla morte, e che lotta con essa fino a che essa lo abbia benedetto, come Giacobbe fu benedetto nel deserto, e che, simile a Giobbe, contende con Dio – quale intendimento umano potrebbe comprenderlo?» (J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, cit., pp. 193-194).

¹⁴⁷ Dopo aver rotto il suo fidanzamento con Regine, per scegliere un’esistenza solitaria e singolare, Kierkegaard non ha mai preteso che questa decisione dolorosa – la sola che potesse prendere – fosse nobile o sublime. Ogni determinazione etica, a questo riguardo, è superflua (cfr. Bespaloff, *En marge*, cit., p. 186).

¹⁴⁸ «Abramo si rifiuta alla mediazione. In altri termini: non può parlare. Dal momento in cui parlo, io esprimo il Generale e, se taccio, nessuno può comprendermi. Se Abramo vuole esprimersi nel Generale, deve dire che la sua situazione è quella del dubbio religioso: perché non c’è nessuna espressione più alta, ricavata dal Generale, che sia al di sopra del Generale che egli trasgredisce» (Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 102).

demonio o il miraggio del nulla, e il cavaliere della rassegnazione, in preda alla concentrazione del suo spirito. L'uno e l'altro devono credere senza sosta di smarrirsi nell'irreale.¹⁴⁹

Per un certo tratto, fino a ch  non si giunge alla biforcazione del cammino, il cavaliere della rassegnazione e l'eroe della fede seguono la stessa strada. Ma gi  dalla prima tappa, emergono differenze essenziali. Il sacrificio di Abramo, assurdo e condannabile secondo il giudizio della ragione, pur non cambiando nulla in apparenza nell'economia dell'universo, in realt  vi produce un rovesciamento invisibile.   sufficiente questa testimonianza perch  il centro di gravit  dell'azione si sposti, deviando dall'orbita tracciata della necessit . Il silenzio che gli impone, la sua "intesa con la divinit ", non lo rende affatto impenetrabile al mondo del finito; egli si rivela per ci  che  : il suo essere stesso   una rivelazione.¹⁵⁰

Secondo Kierkegaard, fra Dio e uomo non c'  dibattito: «nel momento in cui Dio parla, egli si serve per parlargli dell'uomo stesso al quale parla.   perch  egli possiede la potenza e pu , in ogni istante, abbattere l'uomo con la sua parola...[...] Dio ritorce contro l'uomo la stessa forza dialettica che   nell'uomo».¹⁵¹ Questa citazione, secondo Rachel Bepaloff, riassume il processo durante il quale l'individuo   al tempo stesso giudice e parte in causa, accusatore e difensore. In essa si esprime l'essenziale della relazione dell'esistenza con Dio, cos  come Kierkegaard l'ha non soltanto concepita, ma anche vissuta, giorno dopo giorno. Vi si scopre il fondamento incrollabile della sua fede: la certezza implicita che l'esistenza senza Dio non   se non un non essere mascherato. Lungi dallo scalfirla, i dubbi, l'ansiet , i rimorsi l'hanno incessantemente affermata e fortificata. «In Kierkegaard, questa strana conversione della parte pi  oscura dell'essere non   mai pi  evidente di quanto appaia nell'imminenza della sua morte».¹⁵²

Come risulta da ci  che egli dice all'amico Boesen che era andato a visitarlo in ospedale, il dilemma poteva essere espresso nella alter-

¹⁴⁹ Cfr. Bepaloff, *En marge*, cit., p. 188.

¹⁵⁰ La sua accettazione pu  tutto contro il destino, niente contro la fatalit  interiore che la riduce all'impotenza (cfr. *ivi*, p. 190).

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 198.

¹⁵² *Ibidem*.

nativa tra «vivere senza fede e non esistere affatto, o vivere credendo e morire all'esistenza. Questa gioia, Kierkegaard non può metterla in comune con nessuno. Dare tutto, non mettere in comune nulla, questo è il destino della sua "vita di eccezione"». ¹⁵³

Come riferisce un biografo del filosofo, ¹⁵⁴ nel periodo in cui più aspra è la polemica con la chiesa, Kierkegaard incontra Regine per la strada. Ella doveva partire il giorno stesso per le Indie dove suo marito era stato nominato Governatore. Gli passa vicino e mormora con voce flebile: «Che Dio ti benedica, possa andarti tutto bene». ¹⁵⁵ Egli arretra leggermente e, in silenzio, la ringrazia con un saluto. Più tardi egli sottolineerà quanto era stato felice d'averla rivista.

«Se si vuole, non è nulla, o comunque poca cosa. E tuttavia, sembra che in questo minuto cadano le "pesanti barriere di ferro del malinteso" silenziosamente strappate da una mano invisibile. È sufficiente questo incontro perché tutto sia perdonato: la benedizione di Regine riconcilia Kierkegaard con il suo passato. Poco tempo dopo la malattia lo libera. Abbandonato alla morte, egli finisce di vivere in una pace leggera, avendo trovato un luogo in cui riposare la sua testa stanca, la sua anima affaticata e il suo infaticabile pensiero». ¹⁵⁶

L'esito dell'analisi intellettualmente rigorosa, e insieme emotivamente molto partecipata, de *La ripetizione*, è fortemente aporetico. Rachel non dissimula la forte carica di fascinazione che ella coglie nell'opera del pensatore danese, ma al tempo stesso non cancella i dubbi, le perplessità, le critiche, che a suo giudizio quel testo fa emergere. Si tratta dunque di un approccio estremamente esigente, ben lontano da ogni infatuazione superficiale o da ogni adesione meramente sentimentale. In una certa misura, si può affermare che Rachel

¹⁵³ *Ivi*, p. 199.

¹⁵⁴ E. Geismar, *Sören Kierkegaard*, Göttingen, 1929, p. 633.

¹⁵⁵ Cfr. Bespaloff, *En marge*, cit., p. 201.

¹⁵⁶ *Ibidem*. «Secondo Kierkegaard ogni esistenza umana è per definizione altrettanto tragica che comica, ad un tempo. Più si soffre, egli afferma, più aumenta il senso del comico. Il tragico e il comico umano non hanno entrambi altra origine che l'incommensurabilità dell'individuo verso la realtà. Per l'uomo, solo la menzogna della collettività conduce al comico. Per la collettività, in compenso, è la menzogna dell'individuo solitario, denunciata dall'incompatibilità dell'azione e della vita interiore, che diventa una fonte inesauribile di comicità» (*ivi*, p. 195).

interpelli Kierkegaard con la stessa intransigenza con la quale l'autore di *Enten-eller* ha sviluppato la sua ricerca, al di fuori di ogni *diplomazia* intellettuale.

Colpisce l'acume col quale Rachel riesce a cogliere l'indubbia innovazione speculativa rappresentata da Kierkegaard, ma insieme anche il fatto che egli si lasci risucchiare, in alcuni passaggi cruciali della sua indagine, da quegli stessi presupposti teoretici dai quali programmaticamente intenderebbe disimpegnarsi radicalmente. L'intransigenza di giudizio è evidente soprattutto nella valutazione del rapporto di Kierkegaard da un lato con Hegel, dall'altro con Nietzsche. Nel primo caso, Rachel allude, sia pure in maniera non compiutamente argomentata, ad una non superata persistenza dell'hegelismo anche nei testi kierkegaardiani apparentemente più critici nei confronti del filosofo tedesco. Quanto all'autore dello *Zarathustra*, egli viene accomunato al pensatore danese, e non su punti estrinseci o marginali, ma proprio su alcuni nodi speculativi di particolare rilievo.¹⁵⁷

In questa prospettiva, la *koinonia* intellettuale con la coeva ricerca di Jean Wahl appare in tutta evidenza. Entrambi lavorano, infatti, negli stessi mesi sullo stesso autore, sugli stessi testi dello stesso autore. Entrambi hanno il merito – o la responsabilità – di aver accreditato un pensatore fino ad allora sostanzialmente sconosciuto, quale era Kierkegaard, nel dibattito filosofico francese precedente alla seconda guerra mondiale. Ed entrambi ne rilanciano un'immagine che è sostanzialmente identica – quella di un filosofo, e non soltanto

¹⁵⁷ Si è accennato in precedenza al rilevamento di un persistente "hegelismo" in Kierkegaard da parte di Jean Wahl. Si può aggiungere che – esattamente come accade nel saggio della Bepaloff – anche in Wahl l'altro versante della critica rivolta a Kierkegaard riguarda il rapporto con Nietzsche, espresso in maniera molto significativa attraverso la proposizione di alcuni interrogativi: «Non è forse vero che nell'idea dell'eterno ritorno Nietzsche ha cercato di ritrovare un equivalente dell'idea cristiana della morte e della resurrezione, non più concentrate in un punto del tempo, ma irradiantesi su tutti i tempi? Non ha forse voluto trovare un equivalente scientifico dell'eternità?. [...] E non si potrebbe dire che lo sforzo di Nietzsche, come quello di Kierkegaard, è fallito, perché i fatti non sono stati sufficienti a sostenere la loro volontà di martirio, poiché i fatti scientifici sui quali si appoggia Nietzsche sono soggetti a critica, come i testi religiosi sui quali si appoggia Kierkegaard?» (*Études kierkegaardiennes*, cit., pp. 429-433).

di un poeta, originale e vigoroso, partecipe del travaglio speculativo della sua epoca, interlocutore imprescindibile di un'indagine che voglia guardare al futuro non immemore della tradizione.

Come già si era notato a proposito del saggio su *La Ripetizione*, anche nell'analisi di *Timore e tremore*, Rachel condivide sostanzialmente le linee portanti dell'interpretazione proposta, all'incirca negli stessi mesi, da Jean Wahl. Per entrambi, anzitutto, Kierkegaard è un filosofo autentico, e non semplicemente un poeta o uno scrittore religioso, come invece egli era generalmente considerato nella cultura francese (ed europea) fra gli anni venti e gli anni trenta del secolo scorso. In secondo luogo, al pensatore danese la Bepaloff riconosce di aver posto con grande radicalità e originalità alcune questioni di grande rilievo speculativo, quale il rapporto fra morale e religione, il nesso disgiuntivo fra tempo ed eternità, il problema della colpa e della possibilità di un finale riscatto. A lui, inoltre, ella attribuisce il merito di aver affrontato senza alcun timore reverenziale una durissima polemica con l'autore – Hegel – il quale dominava la scena filosofica francese, soprattutto nella versione sostenuta da Jean Hyppolite e Alexandre Kojève, inaugurando quel filone di pensiero che porrà al centro dell'indagine la nozione stessa di esistenza.

Si deve riconoscere, d'altra parte, che la valorizzazione proposta da Rachel del pensiero di Kierkegaard, tanto più significativa perché in controtendenza rispetto al clima culturale europeo e francese nel periodo fra le due guerre, non manca di cogliere alcuni limiti nel filosofo danese, in particolare la persistenza di talune ambiguità di fondo: fra la poesia e la fede,¹⁵⁸ fra “interno ed esterno”, fra la prospettiva di una vita senza fede, e dunque senza una esistenza autentica, e una vita accompagnata dalla fede, che comporta tuttavia un morire all'esistenza.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Questo dissidio è accennato anche nel bel saggio di L. Liva, “Quasi solo un poeta”. *Malinconia e genialità poetica*, “Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani”, n. 5, 2006, pp. 121-134.

¹⁵⁹ «Vivre sans foi et n'exister pas, ou vivre en croyant et mourir à l'existence» (Bepaloff, *Cheminements et Carrefours*, cit., pp. 134, 135, 157, 181, 187). Sottolineando l'ambivalenza del giudizio su Kierkegaard proposto dalla Bepaloff, e dunque anche prendendone in una certa misura le distanze, Jean Wahl rimproverava a Rachel di «restare troppo subalterna all'interpretazione suggerita da Sestov. Ella si lascia persuadere del fatto che Kierkegaard abbia installato, sotto il

Di conseguenza, la dichiarata affinità con i temi posti al centro della ricerca kierkegaardiana non si esprime mai in un'adesione acritica, o nella condivisione dell'intero percorso delineato dal pensatore danese. Pur riuscendo a restituire con particolare finezza interpretativa il senso di una *inquisitio* che scava in profondità nella condizione dell'uomo, e nel rapporto sempre arrischiato fra l'uomo e Dio, Rachel conserva una distanza critica nei confronti dell'autore, senza mai lasciarsi completamente riassorbire da uno stile di indagine del quale ella pure sottolinea la forte carica di fascinazione.

Si può cogliere, a questo proposito, una delle peculiari clausole di stile a cui la Bepaloff si è coerentemente attenuta, un modo di argomentare che assomiglia molto ad una sorta di principio di individuazione speculativa. Da un lato, la capacità di evocare e di far rivivere in maniera palpitante tutta l'intensità della passione teoretica posta da Kierkegaard nella sua attività di riflessione. Dall'altra parte, la refrattarietà ad accogliere senza riserve le conclusioni di quel percorso di ricerca, soprattutto quando quegli approdi sembrano poter contraddire ciò che era stato posto come premessa, vale a dire il netto superamento di ogni concezione "professorale" della filosofia. La "mossa" concettuale alla quale Rachel ricorre – nel caso di Kierkegaard, come peraltro anche nel rapporto con altri autori – è quella di "giocare" il pensatore *contra* una certa tradizione (in questo caso, soprattutto Hegel) e poi, pressoché contestualmente, di "giocare" altri (in particolare Nietzsche e Šestov) *contra* lo stesso Kierkegaard.¹⁶⁰

nome di Dio, l'immutabilità, la generalità e il nulla alla sommità del suo pensiero. Di qui il fatto che ella è sospinta ad interpretare in maniera troppo letterale certe affermazioni di Kierkegaard, come quella secondo cui l'elemento religioso è l'umano in generale... perché l'umano in generale ha cessato qui di avere un senso hegeliano e il trionfo della ragione in questo mondo di miseria non è che un trionfo in un teatro di operazioni secondario» (*Cheminevements et Carrefours*, cit., pp. 91-92).

¹⁶⁰ Particolarmente dura la polemica condotta contro Kierkegaard da parte di Šestov, soprattutto nel contesto dell'opera fondamentale dell'autore ucraino: «Kierkegaard detestava e disprezzava Hegel. [...] Ma rinunciare all'idea che la nostra vita debba essere determinata dal nostro pensiero, rompere con Socrate, Kierkegaard non poté farlo mai. Anche nei momenti di più alta tensione, così come li vediamo noi, egli non poteva risolversi a scambiare la *lux rationis* con le *tenebrae fidei*...e tornava a Socrate» (L. Šestov, *Atene e Gerusalemme*, cit., p. 156); su ciò, si veda anche L. Gaiani, *Kierkegaard e il pensiero ebraico*, cit., pp. 276-280; e T. Perlini, *Kierkegaard in Šestov*, cit., pp. 39-70.

Lo scopo di questo vero e proprio *polemos* intellettuale è quello di lasciare costantemente aperta, non conclusa, l'interrogazione filosofica, scongiurandone ogni possibile esito sistematico, e dunque rilanciando incessantemente la ricerca. Una sintesi efficace di questo originale e intransigente modo di concepire il lavoro filosofico, rilevabile non soltanto nelle riflessioni in margine al pensiero di Kierkegaard, può essere individuato in una lapidaria affermazione della stessa autrice, pronunciata in riferimento a Sartre: «Da parte mia, io non sono con gli esistenzialisti; io sono e resto con i pensatori esistenziali». ¹⁶¹

Sullo sfondo del serrato confronto instaurato dalla Bespaloff con Kierkegaard resta una questione che percorre tutta l'opera della filosofa, vale a dire il problema della trascendenza. Ella si è posta ripetutamente questo interrogativo, non soltanto in rapporto al Dio di Kierkegaard, ma anche interpellando la nozione di speranza in Malraux, la volontà di potenza di Nietzsche, l'appassionata ricerca di Marcel. In questi autori, oltre che nel pensatore danese, ella ha creduto di poter trovare almeno alcuni accenni ad una trascendenza, la cui più piena espressione le pare essere espressa dalla musica. ¹⁶²

Si spiega in questo modo ciò che troviamo affermato nell'*Avant Propos* al libro originariamente pubblicato nel 1938, dove l'autrice allude alla necessità di porsi all'ascolto della voce degli antichi profeti: «Un'opera, per il suo creatore, è anzitutto la possibilità di non soffocare un tesoro di incertezze che rendono alla vita un senso inesaurevole. È anche, nello shock della scoperta, l'assicurazione che la sensibilità non ha finito di sorprenderci, né la coscienza di formarsi». ¹⁶³

¹⁶¹ Cfr. nota n. 1 in Monique Jutrin, *Préface à la deuxième édition*, in *Cheminevements et Carrefours*, cit., p. 9; Rachel Bespaloff scrive questa frase in una lettera del 14 aprile 1947 a Daniel Halévy (*Lettres à Daniel Halévy, 1939-1947*, II, p. 681).

¹⁶² Come sottolinea ancora Jean Wahl, *Cheminevements et Carrefours par Rachel Bespaloff*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", janvier-février 1940; poi ripubblicato in *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, cit., pp. 164-179.

¹⁶³ Bespaloff, *Cheminevements et Carrefours*, cit., p. V.

2.3 Šestov di fronte a Nietzsche

In una lettera a Jean Wahl, Rachel Bepaloff confida che il pensiero di Šestov fu per lei un vero “alimento” nel momento in cui si produsse il suo risveglio filosofico.¹⁶⁴ Al pensatore originario di Kiev, incontrato dalla giovane donna durante l'esilio di entrambi, si deve infatti l'iniziazione filosofica di Rachel, oltre che lo specifico interesse in lei maturato per gli autori ai quali in seguito dedicherà i suoi studi. Kierkegaard e Nietzsche, soprattutto.

Filosofo ancora oggi non adeguatamente valorizzato, Lev Šestov è sicuramente uno dei più importanti filosofi russi del Novecento.¹⁶⁵ Lev Isaakovitch Schwarzmann – questo il suo vero nome – condivide l'assunto principale della filosofia russa fra Otto e Novecento, vale a dire l'idea di un esistente concreto, reale, precedente ogni coscienza razionale.¹⁶⁶ Secondo Šestov, la metafisica è libera, e dunque non può

¹⁶⁴ Bepaloff, *Lettre II (8 novembre 1938)* in *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, cit., p. 52.

¹⁶⁵ Di famiglia ebraica, nasce a Kiev il 31 gennaio del 1866 e muore a Parigi il 20 novembre del 1938. Studia prima giurisprudenza, e poi, come autodidatta, la filosofia. Dopo essersi inizialmente dedicato dell'azienda familiare, decide in un secondo momento di applicarsi esclusivamente alla filosofia. A questo periodo appartengono i seguenti scritti, redatti in lingua russa: *Shakespeare e il suo critico Brandes* (1898), *Il bene nella dottrina di Tolstoj e Nietzsche* (1899), *Dostoevskij e Nietzsche: filosofia della tragedia* (1903), *Apoteosi dello sradicamento* (1905). Dopo la Rivoluzione è costretto a emigrare, prima in Svizzera e poi a Parigi, dove insegna presso l'Istituto di Studi slavi. Fra le opere di questo periodo si segnalano: *Il potere delle chiavi* (1923), *Sulla bilancia di Giobbe* (1929), *Kierkegaard e la filosofia esistenziale* (1936), *Atene e Gerusalemme* (1938). Usciranno postumi: *Sola fide* (1956), e *Speculazione e rivelazione* (1964).

Fra i numerosi testi che compongono la vasta bibliografia critica sul pensiero di Šestov, si segnalano in particolare: N. Berdjaev, *L. Šestov*, in “Put” (Paris), 50-58; A. M. Lazareff, *Vie et connaissance*, Paris 1942; F. Liverziani, *L. Šestov critico della ragione e fideista assoluto*, in “Rassegna di filosofia”, 1954, pp. 67-76; F. Armetta, *L'irrazionalismo di L. Šestov*, in “Giornale di Metafisica”, 1959, pp. 342-359; B. De Schloezer, *L. Chestov*, in “Revue philosophique de la France e de l'Étranger”, 1959, pp. 355-362; F. Dèchet, *L'itinerario filosofico di L. Šestov*, Marzorati, Milano 1964; A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964; N. Baranova-Sestova, *Vie de L. Chestov*, La différence, Paris 1991; A. Philonenko, *La philosophie du malheur*, vol. I: *Chestov et les problèmes de la philosophie existentielle*, Vrin, Paris 1998.

¹⁶⁶ Come sottolinea N. Berdiaev, *L'idée fondamentale de la philosophie de Léon Chestov*, Prefazione a L. Šestov, *Spéculation et Révélation, L'Age d'Homme*,

né vuole essere una scienza, poiché si distingue da quelle che egli definisce le “pietre ideologiche” dei sistemi e dalle “pietre teologiche” dei catechismi. Essa coincide dunque con un atto di fede, che è anche un atto di insaziabile follia.¹⁶⁷ Pensatore apocalittico e anti-conformista, guardato con diffidenza e sospetto dagli intellettuali tradizionali e dagli esponenti delle istituzioni culturali e formative europee, il filosofo di Kiev esercitò una grande influenza sulla formazione filosofica di Rachel, restando poi quale punto di riferimento fondamentale, sia pure in senso critico e polemico, quando ella si allontanò dall'impostazione di pensiero del suo maestro.¹⁶⁸

Alla base della sua esperienza speculativa vi è la necessità di dare un significato al senso del *mistero* che pervade il mondo.¹⁶⁹ La filosofia deve dunque continuamente richiamare l'uomo al mistero che lo circonda, insegnandogli a vivere e a confrontarsi con l'incertezza e

1982, p. 9 (il contributo fu scritto poco dopo la morte di Šestov e fu originariamente pubblicato nella rivista Pout [La Voie], n. 58, 1938-1939).

¹⁶⁷ Cfr. A. Désilets, *Léon Chestov. Des paradoxes de la philosophie*, Éditions du Beffroi, Québec 1984.

¹⁶⁸ Il definitivo distacco di Rachel dal suo maestro può essere fatto risalire al 1938, con la pubblicazione di *Cheminevements et Carrefours*. Ma vi è un curioso episodio, riferito da Benjamin Fondane, che dimostra fino a che punto il rapporto con Šestov sia sempre stato improntato ad una spiccata indipendenza di giudizio e ad un atteggiamento spesso fortemente critico. Si tratta di un incontro svoltosi il 3 marzo del 1929 a Parigi, a casa dello stesso Šestov, ospite d'onore Edmund Husserl: «Husserl parla. Gli si pongono delle domande. Rachel Besseloff interloquisce con lui in maniera brillante e particolarmente vivace. [...] Secondo il costume russo, ella si riferisce costantemente a Šestov chiamandolo Lev Isakovitch (dal suo nome e quello di suo padre) e Husserl non riesce a capire chi fosse quel famoso contraddittore al quale M. me Besseloff continuava a riferirsi in termini polemicis» (B. Fondane, *Entretiens avec Léon Chestov* in *Rencontres avec Léon Chestov*, Plasma, Paris 1982, p. 45).

¹⁶⁹ Su ciò, si veda il volume di AA.VV., *L'Expérience du tragique – l'interprétation de l'œuvre littéraire dans la pensée existentielle de Léon Chestov et de Benjamin Fondane*, Colloque international Chestov / Fondane, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 19-21 octobre 2000 (Atti pubblicati in edizione bilingue, London 2003). Nel settembre del 1996 è stata costituita un'Associazione intitolata a Lev Šestov, con sede presso il Dipartimento di Francese dell'Università di Glasgow, presieduta da Ramona Salazar-Ferrer. Compito dell'associazione è la diffusione del pensiero del filosofo ucraino, mediante la pubblicazione periodica dei “Cahiers”, e l'organizzazione di Convegni internazionali di studio. Materiali e informazioni sono acquisibili presso l'indirizzo elettronico della Presidente (r.salazar-ferrer@french.arts.gla.ac.uk).

l'ignoto. Nell'accettazione della realtà del mistero, si ritrova il motivo che anima la fede di Šestov, e in particolare la critica che egli rivolge nei confronti della presunta infallibilità della ragione, ovvero nei confronti di tutte quelle filosofie razionali e scientifiche che pretendono esibire una validità assoluta dal punto di vista logico. In questo movimento di pensiero, Šestov incontra Kierkegaard e l'esistenzialismo, che egli intende depurare da ogni residuo razionalistico.¹⁷⁰ Il razionalismo si qualifica, infatti, proprio come rifiuto del mistero: al mistero dell'essere che è possibile cogliere soltanto nella tragicità dell'esistenza umana, esso sostituisce un sistema di "conoscenze evidenti in sé" che esigono obbedienza incondizionata da parte dell'uomo. Per scongiurare quindi il "terrore" che crea il senso del mistero – spiega Šestov – le filosofie cosiddette razionali, a cominciare da Aristotele e fino a Kant, hanno sostituito il concetto di verità con sistemi di conoscenze necessarie ed indubitabili, ma che non solo non conducono alla verità, ma allontanano da essa in modo irreparabile.¹⁷¹

La vittoria su questa sorta di autocrazia della ragione deve avvenire, secondo Šestov, sul piano di una rinnovata filosofia religiosa, che sappia condurre l'uomo, attraverso la fede, al superamento di ogni falso terrore, e al riconoscimento della volontà illimitata del Creatore. Unicamente nella sfera della fede l'uomo può giungere liberamente alla divina verità, dove ogni rivelazione è reale, e ogni esistenza è giustificata. In questo modo verrà svelato, e quindi accolto, il *mistero* come realtà infinita, e lo spirito di Gerusalemme (spirito di Rivelazione e di fede) trionferà su quello di Atene, simbolo della razionale sfiducia e rassegnazione di fronte alla tragicità della vita.¹⁷²

Assumendo quale punto di riferimento il pensiero di Šestov, la Bespaloff ha cercato una conciliazione con il piano dell'esistenza

¹⁷⁰ Cfr. P. Rostenne, *Léon Chestov. Philosophie et liberté*, Bière, Bordeaux 1994.

¹⁷¹ Šestov insorge in particolare contro l'empirismo di Aristotele, contro il razionalismo logistico di Cartesio e in particolare di Spinoza; infine contro l'illusorietà del mondo kantiano e del panlogismo di Hegel, e soprattutto contro lo scientismo filosofico di Husserl (cfr. Armetta, *L'irrazionalismo di L. Šestov*, cit., pp. 342-359).

¹⁷² Su questo fondamentale dibattito si costruisce il palinsesto del volume di Šestov, *Atene e Gerusalemme*, cit.

attraverso l'analogia con l'armonia dell'istante musicale. La sua interpretazione dell'opera di Šestov si è concentrata soprattutto sul concetto di istante, concepito come nucleo di intuizione dell'eternità. Rachel si domanda, tuttavia, se una simile saggezza dell'istante possa essere conseguita in un periodo così tragico della storia.

Per poter cogliere l'ambivalenza del rapporto umano e intellettuale instauratosi fra Rachel e colui che originariamente aveva acceso in lei l'interesse per la filosofia, risulta illuminante il confronto con la parallela esperienza compiuta da Benjamin Fondane, anch'egli allievo di Šestov, anch'egli destinato ad una fine prematura nel campo di concentramento di Auschwitz.¹⁷³ Fondane aveva accolto l'irrazionalismo del maestro senza riserve, mentre la Bespaloff aveva sollevato un gran numero di riserve contro questa impostazione, privilegiando

¹⁷³ Nato nel 1898 a Iasi, in Romania, Benjamin Wechsler o Wexler esordisce come scrittore in lingua rumena, adottando il nome d'arte di Fundoianu e partecipando ai circoli dell'avanguardia letteraria di Bucarest. Nel 1921-1922 dà vita ad una troupe teatrale, *Insula*, influenzata dalle concezioni di Jacques Copeanu. Emigrato in Francia nel 1923, egli diventa discepolo di Lev Šestov, e da quel momento si impegna a far conoscere il pensiero del maestro, soprattutto per quanto riguarda le sue implicazioni in campo letterario. Durante la seconda guerra mondiale, Fondane collabora a numerose pubblicazioni clandestine. Viene denunciato dalla Gestapo, arrestato dalla polizia francese di Vichy, deportato nel campo di Drancy, dal quale viene liberato per l'intercessione di Jean Paulhan e di Cioran. Poiché tuttavia egli si rifiuta di allontanarsi se non viene liberata anche sua sorella, viene nuovamente arrestato e poi internato nel campo di concentramento di Auschwitz. Il 3 ottobre del 1944 muore nella camera a gas di Birkenau. Quando Rachel apprende la notizia della morte di Fondane, il suo dolore è sincero: «Non trovo le parole per parlare della terribile fine di Fondane. Mi si dice che si è lasciato catturare per non abbandonare la sorella. Mi ricordo del nostro ultimo incontro all'Hotel Celine. Mi rimproverava in maniera concitata per il mio articolo su Šestov. Non siamo mai andati d'accordo, ma io avevo molta amicizia per lui» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946, I, cit., p. 424*). Sulla figura di questo intellettuale rumeno esule in Francia, interlocutore privilegiato della Bespaloff negli anni del loro comune discepolato rispetto a Šestov, si vedano *Rencontre autour de Benjamin Fondane poète et philosophe*, a cura di M. Jutrin, "Parole et Silence", 2002. Actes du colloque de Royaumont avril 1999; Olivier Salazar-Ferrer, *Benjamin Fondane*, Oxus 2004, coll. Les Étrangers de Paris. Si vedano, inoltre, la collana dei *Cahiers B. Fondane*, pubblicazione periodica dedicata al poeta e filosofo rumeno, diretta da Monique Jutrin, giunta al X fascicolo (marzo 2007). Il sito web www.fondane.org è ricchissimo di informazioni e di materiale bibliografico.

il riferimento agli approdi della sapienza classica pur in presenza delle inquietanti questioni poste da Šestov. La dedica manoscritta sulla copia di *Cheminements et Carrefours* indirizzata a Šestov è chiara: «ti devi chiedere: “perché ha dedicato questo volume a me se non voleva o non poteva ascoltarmi?” Ma che cos'è un maestro se non qualcuno che ci insegna a pensare, anche contro di lui, e che rivela a noi stessi le nostre possibilità e i nostri limiti?”.¹⁷⁴ La stessa Monique Jutrin, nella *Preface a Cheminements et Carrefours* commenta che se il volume è dedicato a Lev Šestov, è perché Rachel ha voluto addolcire “l'amarrezza” che egli avrebbe provato leggendo il testo che gli era stato dedicato.¹⁷⁵

La Bepaloff non condivise di Fondane la battaglia contro la razionalità,¹⁷⁶ e confidò in una lettera a Schloezer, scritta alla notizia della tragica morte di Fondane avvenuta ad Auschwitz nel 1944, di non essere mai andata d'accordo con lui. Secondo Rachel, la filosofia di Šestov era soltanto “una esercitazione sull'ansia”, sicché a partire da *Cheminements et Carrefours* il disaccordo si approfondì. Nella prospettiva della Bepaloff, la fonte dell'infelicità della condizione umana doveva essere trovata non nella ragione, ma piuttosto «nell'esistenza autocosciente e in qualche oscura rottura dell'unità primordiale». ¹⁷⁷

Per Šestov l'ansia è un'apertura all'assurdo, uno slancio nell'impossibile, mentre secondo Rachel l'esperienza musicale può riconciliare le contraddizioni tra soggettività e realtà. Ella esprime soprattutto il suo profondo disaccordo rispetto all'idea che lo sviluppo della razionalità abbia apparentemente prodotto l'infelicità della coscienza umana. Lungi dal costituirsi come un dato originario, il conflitto tra ragione e pensiero si riferisce ad una lesione più profonda dell'esistenza.¹⁷⁸ Ella sosteneva che era l'esistenza, piuttosto

¹⁷⁴ Cfr. Olivier Salazar-Ferrer, *Rachel Bepaloff and the Nostalgia for the Instant*, cit. p. 253.

¹⁷⁵ Monique Jutrin, nella *Preface de Cheminements et Carrefours*, cit., p. 11.

¹⁷⁶ Per un'analisi dell'“irrazionalismo” di Fondane, si veda l'Appendice nella bella tesi di dottorato di A. Gonzi, *Zarathustra a Parigi. La recezione di Nietzsche nella cultura francese del primo Novecento*, Università di Pisa 2006.

¹⁷⁷ Olivier Salazar-Ferrer, *Rachel Bepaloff and the Nostalgia for the Instant*, cit., p. 253.

¹⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

che la conoscenza, ad essere segnata da una “rottura” originaria. Di conseguenza, Šestov restò assai deluso quando esaminò il manoscritto di *Cheminements et Carrefours* che la sua allieva gli aveva sottoposto. Da molti punti di vista, infatti, il libro poteva essere considerato una dichiarazione di guerra contro il pensiero di Šestov, soprattutto per quanto riguarda la contrapposizione indicata fra il filosofo ucraino e il pensiero di Nietzsche.¹⁷⁹

Nel 1938 Rachel critica l'interpretazione sestoviana di Nietzsche così come nel 1932 aveva criticato la “sestovizzazione” di Heidegger proposta da Fondane. «Questo disaccordo riguardava l'imputazione della conoscenza, l'accettazione della necessità, la creazione di valori universali, il riconoscimento del valore della fede e del peccato originale, la questione dell'assurdo e l'idea del miracolo metafisico. Tutto ciò finiva per dissolvere la presunta ortodossia nietzscheana di Šestov. Soprattutto, questo dibattito segnala la profonda frattura tra il pensiero esistenzialista e la posizione etica di Šestov».¹⁸⁰

In particolare, la Bespaloff si chiede se l'ostinazione con la quale Šestov evita di misurarsi con un problema particolarmente acuto negli anni trenta, quale è quello relativo al rapporto fra etica e politica nei sistemi totalitari fascisti dell'epoca, non sia un indizio del contrasto fra la sua sensibilità etica e la sua aspirazione metafisica.¹⁸¹

¹⁷⁹ Proposta nel saggio intitolato *Šestov devant Nietzsche* (in Bespaloff, *Cheminements et Carrefours*, cit., pp. 201-250), sul quale si tornerà fra breve. Commentando il nesso Nietzsche-Šestov, così come esso è interpretato dalla Bespaloff, Jean Wahl osserva: «Fra questi due autori, quando si tratta della critica della verità, vi sono differenze essenziali. Nietzsche sa che è troppo semplice condannare la ragione, perché si condanna la ragione di Socrate; egli non dice “no” ad ogni forma di intelligibilità. Difatti, egli ha visto la conoscenza ad un tempo come volontà di morte e come strumento di vita. [...] Inestricabilmente vita e morte sono legate. [...] Mentre Šestov crede che la verità possa essere posseduta, Nietzsche pensa che essa possa essere creata. [...] [Per Nietzsche] non solamente bisognerà vedere questa conoscenza nella sua duplice natura, ma bisognerà volerla. Al negativismo di Šestov [...] si oppone il positivismo di Nietzsche» (*Cheminements et Carrefours* par Rachel Bespaloff, “Revue philosophique de la France et de l'Étranger”, 79 (1940), pp. 86-104; qui pp. 95-96).

¹⁸⁰ Olivier Salazar-Ferrer, *Rachel Bespaloff and the Nostalgia for the Instant*, cit., p. 255.

¹⁸¹ Come Wahl, come Marcel e Jaspers, – sottolinea Olivier Salazar-Ferrer (in *ibidem*) – Rachel rimase attaccata ad una ragione critica e vigile, e rifiutò ciò che ella chiamava l'“infinito non-sapere dell'innocenza”. Così precisò ironicamente

Poco tempo dopo la pubblicazione de *Il mito di Sisifo* (1940) di Albert Camus, Rachel mosse un attacco radicale contro il pensiero esistenzialista di Šestov. Mentre Šestov aspirava a infrangere i confini del tempo sotto la pressione di una vittoria della razionalità attraverso la fede, Běspaloff cercava invece di definire la pienezza dell'istante come luogo di manifestazione della libertà. «Ella si sforza di conservare, alla maniera dei filosofi classici, il gioco di tensioni senza tentare di sopprimere il confronto permanente delle contraddizioni umane. Il suo percorso conclusivo fu quello della saggezza stoica».¹⁸² Nella visione della Běspaloff, il classicismo è inseparabile da un'accettazione della finitudine.

Come osservò Wahl a questo proposito, Šestov oppose all'ellenismo, dionisiaco o apollineo, qualcos'altro che egli chiama Gerusalemme. Ma Rachel vede Gerusalemme in accordo con lo spirito greco; dove i suoi maestri dividevano – cioè Kierkegaard, Nietzsche, Šestov – ella riconduce a unità. Molti di coloro che seguirono l'esempio di Wahl, erano analogamente attenti ad evitare di creare una frattura incolmabile fra Atene e Gerusalemme, tra ragione e fede, e a rendere possibile la pienezza dell'istante che la filosofia di Šestov collocava risolutamente fuori dalla nostra portata.

Secondo Rachel, il problema che è a fondamento del pensiero di Šestov potrebbe essere formulato in questi termini: di fronte alla tragicità della vita, l'invocazione disperata di un Dio resta senza risposta perché non c'è una risposta, o perché l'uomo è incapace di intenderla? E questa verità di Dio garantirebbe non i giudizi della ragione

nella sua lettera a Fondane: «io non avverto alcuna urgenza di regredire alla stupidità». L'unica cosa che ella scelse di conservare dal suo primo maestro fu una lezione sull'ansia filosofica e sull'incertezza, o su ciò che ella definì «la nudità del no» (*ibidem*).

¹⁸² *Ivi*, p. 256: «Quale fu la risposta della Běspaloff a questa questione? Gli avvenimenti in Germania hanno compiutamente espresso i sentimenti di indignazione, rabbia e vergogna. Come ella scrive in una lettera a Wahl nel 1938: “ancora una volta questo popolo infelice s'inchina alla grande legge dell'esodo”. Dopo il 1944 il genocidio degli ebrei cambiò completamente la sua idea della saggezza classica: come può un testimone pretendere ancora che sia possibile una felice cattura dell'istante? La tragedia storica si congiunse con la tragedia esistenziale». Nel concentrare la sua indagine sull'idea di rivolta, Rachel portò alla luce il più importante problema etico. A suo giudizio, la rivolta non può esonerare l'individuo dall'etica; la rivolta non garantisce alcun valore in se stesso (cfr. *ibidem*).

ma i postulati dell'assurdità?¹⁸³ «Della ragione Šestov odia tutto, teme tutto – la compiacenza più ancora dei tradimenti; ma non la teme mai tanto come quando essa si porta in soccorso della fede. Invano, essa ci fornisce le armi che servirebbero ad attaccarla: essa non può che distruggere proprio ciò che pretende di salvaguardare. Il filosofo si trasformerà dunque in un tiranno della conoscenza».¹⁸⁴

Non si tratta qui, scrive Rachel, di “ignoranza regolatrice”, che rassicura e protegge il funzionamento dell'intelletto alle prese con l'irrazionale, ma di un non-sapere totale, edenico: l'infinito non-sapere dell'innocenza. In un certo modo in Šestov la filosofia non deve decifrare la verità, ma deve afferrarla in un atto che crea un nuovo centro di forza. Il ruolo del filosofo consiste unicamente nel preparare l'attesa della rivelazione.¹⁸⁵

In questa volontà di “assoluto non-sapere” praticata da Šestov, Rachel intravede un quanto mai pericoloso rifiuto di pensare, «una pigrizia di vivere, un desiderio nascosto di morte».¹⁸⁶ Il condannato a morte,¹⁸⁷ infatti, aspira con tutte le sue forze a non sapere, a non conoscere la verità: «alla ristrettezza dell'esistenza, Šestov risponde con la ristrettezza di una passione unica, di un pensiero non suscettibile di sviluppo. In questo modo, la filosofia insensata della Speranza si oppone a una filosofia della banalità per la quale – come afferma Nietzsche – “tutta l'esistenza reale di lotta e di combattimento, piena di luci e ombre” non è affatto necessariamente “un'esistenza falsa e malvagia”».¹⁸⁸ Ma forse, aggiunge Rachel, «non ci è permesso di *scegliere* fra l'una e l'altra, come esige Šestov. Mi è altrettanto impossibile abbandonare il dominio impuro del banale di quanto lo è rien-

¹⁸³ Cfr. Bepaloff, *Chestov devant Nietzsche*, cit., p. 203.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 204.

¹⁸⁷ «Quale che sia la ripugnanza che ci ispira, noi sentiamo oscuramente che nel profondo di noi stessi, l'essere votato al supplizio, il condannato attaccato al palo, che in ciascun istante noi siamo o possiamo divenire, riconosce profondamente come sua questa esigenza di non sapere. Per il condannato costretto al miracolo non è più tempo di trasformare il suo scacco in esperienza nel minuto estremo della salvezza o del nulla. Con tutte le sue forze, egli aspira alla notte totale del pensiero e della memoria, al non-sapere assoluto» (*ibidem*).

¹⁸⁸ *Ibidem*.

trarvi dopo che l'esistenza si è spogliata. Io non posso uscirne se non con il suicidio, la follia, la morte, o mediante un atto creatore che sopprima in un colpo solo la ragion d'essere dell'attività filosofica. Ma è a questo che, giustamente, Šestov non vuole acconsentire». ¹⁸⁹

D'altra parte, piú si è attenti al discorso di Šestov, e si è «colpiti dalla serietà della sua parola e dall'accento profetico della sua voce», piú si viene turbati anche dall'impotenza del suo pensiero a distaccarsi dalla filosofia speculativa. ¹⁹⁰ In realtà Šestov si affida meno alla certezza che al dubbio. Non vi è sostanziale soluzione di continuità tra la sfiducia verso la ragione e il rifiuto totale della ragione. Il suo dubbio apre al possibile, la sua negazione imprigiona. Si ricade allora nel dogma, nei giudizi generali che egli condanna cosí duramente.

Ogni sfida alla conoscenza è vista da Šestov come l'espressione di una "superbia diabolica", l'iniquità per eccellenza. ¹⁹¹ Perisca ogni verità che pretenda di incatenare Dio stesso, di renderlo altrettanto impotente della sua creatura. ¹⁹²

Mentre secondo Nietzsche nell'uomo è presente una forza creatrice immensa che non ha come unico scopo il mero conseguimento della felicità, al contrario, Šestov considera assolutamente fondamentale per l'umanità trovare la felicità attraverso la fede. ¹⁹³

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 205.

¹⁹⁰ «Noi lo vediamo inchiodato al suo nemico nel corpo a corpo di una lotta disperata, del tutto incapace di acquisire per la fede questa "terza dimensione" che lo obbligherebbe forse a negarsi» (*ibidem*).

¹⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 209.

¹⁹² «Qualunque cosa la verità esiga dagli uomini o dagli dei, essa lo otterrà senza cedere uno iota. E la verità non assomiglia in alcun modo a Dio. La verità non è l'amore, la verità è la verità, come verità, essa resta sempre fedele a se stessa; non ha e non può avere alcun motivo di cambiare. Poiché l'amore configge con la verità, l'amore deve indietreggiare: la verità dispone di tutte le necessità» (*Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Vrin, Paris 1936; cit. in *ivi*, p. 209). A ciò Nietzsche risponde con durezza: «forse la passione della conoscenza perderà l'umanità. Il nostro istinto di conoscenza è troppo potente perché in noi si possa godere la felicità senza conoscenza, o la felicità di una forte e solida illusione. [...] Noi preferiamo tutta la distruzione dell'umanità piuttosto che abbandonare la conoscenza» (la Besseloff rinvia alla traduzione integrale del testo di Nietzsche, *La volonté de puissance*, texte établi par F. Wuerzbach, trad. fr. G. Blanquis, Paris 1935-1937, NRF, vol. IV, p. 296).

¹⁹³ «Ma la verità che Šestov ha inteso non è comunicata: essa resta la "verità di cui parla Šestov". Non è possibile incorporarla alla sostanza del mio essere

«Šestov non cessa di chiamare a soccorso tutte le verità incarnate sebbene esse non siano state mai altro che illusioni; e tuttavia egli si riferisce costantemente alla *Bibbia*, alla testimonianza dei Profeti e dei Santi, i quali in realtà non furono altro che uomini raffiguranti nel modo piú diretto e semplice la verità che essi stessi erano divenuti. È precisamente ciò che afferma Kierkegaard quando dichiara che c'è un solo modo di credere, ovvero quello di soffrire per la propria fede: l'intensità della fede non si manifesta se non attraverso l'intensità della volontà di soffrire per essa. Al che Šestov obietta che la fede non esige affatto delle prove e non ne ha alcun bisogno».¹⁹⁴

D'altra parte, secondo la Bepaloff «non si tratta di bisogno della Fede (figura mitica, come l'Esistenza, la Fatalità, il Niente)»; si tratta di un individuo concreto che aspira a vivere e a perpetuare il suo rapporto con Dio secondo la sua natura particolare. «Qualunque cosa ne pensi Šestov, questa esigenza di incarnazione non inerisce ad alcuna categoria etica, ma scaturisce piuttosto da un desiderio piú antico, quello di prodigarsi e di possedersi, di concedersi e di imporsi».¹⁹⁵ Dalla sofferenza accettata come castigo o prova, alla sofferenza voluta come agente di trasformazione, vi è tutta la distanza che separa il punto di vista dell'etica dal punto di vista della creazione. «Che cos'è la fede se non l'entrata in gioco di una forza piú potente della paura, ivi inclusa la paura di perdere la fede? Se, nel momento del confronto, la fede non interviene come il fattore reale di un cambiamento decisivo, essa non rappresenta niente di piú di uno stato di sensibilità fra gli altri. Di qui il fatto che per Nietzsche come per Kierkegaard, la volontà di incarnazione si confonde con l'eroismo,

come io faccio con la rivelazione di un Kierkegaard o di un Nietzsche nell'oblio totale di ogni contingenza. Là dove l'oggetto della metafisica si avvicina a tal punto all'oggetto della fede da tendere a confondersi con esso, noi entriamo in un dominio in cui la parola non può trasmettere se non una realtà che è già divenuta carne e sangue, che è già divenuta "qualcuno" come dice Šestov: "la verità non è costituita della materia di cui sono fatte le idee". [...] In questo caso essa esige un modo diverso di comunicazione rispetto a quello delle idee. La trasmutazione di una visione in una realtà udibile che, nell'ordine della poesia, esaurisce il problema dell'espressione, opera qui in maniera incompleta se essa non si raddoppia in un altro genere di incarnazione. Come scrive Šestov, la verità ha paura dell'incarnazione come tutto ciò che è vivo ha paura della morte» (*ivi*, pp. 210-211).

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 212.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

con “la buona volontà di perire”. E l’uno e l’altro ci hanno parlato di una fede che non ci dà la felicità: “la verità, – sostiene Nietzsche – è un tipo di errore senza il quale una certa specie di essere viventi non potrebbe vivere”». ¹⁹⁶

La sfiducia radicale di Nietzsche riguardo alla conoscenza non intacca la sua fede nel valore assoluto. ¹⁹⁷ Nel momento in cui Nietzsche smaschera quelle “finzioni” che l’intelletto è solito costruirsi, egli non intende affatto mettere in questione la necessità vitale di creare il falso sotto forma di concetti, di leggi, o semplicemente di rappresentazioni. ¹⁹⁸ Molte di queste finzioni, infatti, “ingannano intelligentemente” riguardo al reale, giacché questa falsificazione «si trova legittimata dall’esito vitale che essa comporta». ¹⁹⁹ Tuttavia, ciò non impedisce a Nietzsche «di distruggere con tutti i mezzi l’illusione che regola i nostri rapporti con il mondo interiore e esteriore. La “mia filosofia – egli scrive –: strappare l’uomo all’apparenza, quale ne sia il pericolo! E non avere paura, dovesse morire la vita stessa”». ²⁰⁰

Si vede dunque, sottolinea sempre Rachel, che Šestov e Nietzsche giudicano in maniera molto differente le verità che entrambi demoliscono. Mentre Nietzsche riconosce comunque come valide tutte quelle verità che fungono da strumento alla volontà di potenza per sottomette a sé l’universo intelligibile, al contrario ciò che Šestov vuole raggiungere attraverso la verità della ragione è la stessa volontà

¹⁹⁶ La citazione di Nietzsche, si riferisce al testo *La volonté de puissance*, cit., p. 292; cit. in *ivi*, p. 213. Il punto della questione è che il processo del pensiero che progredisce verso la comprensione del reale non avviene attraverso conciliazioni, ma «nella distruzione delle antinomie che la ragione ha posto nell’essere, e nel mantenimento della contraddizione che l’esistenza ha posto in noi» (*ibidem*).

¹⁹⁷ «Ma questa affermazione non si dà come certezza: la vetta dalla quale l’errore appariva a Nietzsche come “madre del vivente” e fonte di ogni sapere, appartiene anch’essa alla realtà che sovrasta» (*ibidem*).

¹⁹⁸ «Dopo aver impostato in tutto il suo rigore il problema del valore della logica, egli non riabilita affatto l’intelletto come forza invettiva capace di piegare la realtà alle esigenze della specie umana» (*ibidem*).

¹⁹⁹ «Se le categorie non possono in alcun modo fornirci un criterio della realtà, esse hanno la loro ragion d’essere come mezzi “per ingannarsi intelligentemente riguardo al reale”» (*ivi*, p. 214: tra virgolette alte Rachel cita Nietzsche, *La volonté de puissance*, cit., p. 104).

²⁰⁰ Tra virgolette alte Rachel cita Nietzsche, *La volonté de puissance*, cit., p. 32; cit. in *ibidem*.

di intelligibilità.²⁰¹ Šestov condanna senza appello ogni realtà sostenuta dalla ragione. E mentre Nietzsche, screditando il mondo “vero” del noumeno, ha voluto restituire validità al mondo “falso” dell’apparenza, al contrario, Šestov respinge ad un tempo il mondo intelligibile, immutabile, dell’essere in sé, e il mondo dilaniato, falso, caotico dell’esistenza. Egli li considera solidali l’uno all’altro, «perché entrambi recano le stigmate della caduta».²⁰² L’unica cosa che resta fuori da tutto ciò è la disperazione.²⁰³

Ora, sostiene Rachel, la ricerca del vero non può limitarsi alla soppressione di «quegli schermi che impediscono al dato di manifestare

²⁰¹ «Nella passione della conoscenza, anch’egli distingue una potenza inaudita che osa domandarsi: “come potrebbe l’uomo sussistere con me?”. Ed in effetti, Šestov è intimamente convinto che l’uomo *non potrebbe sussistere con essa*, ma all’opposto di Nietzsche, egli crede che sia in nostro potere rigettare lo schema secondo il quale il pensiero razionale interpreta le cose, e che in ciò solamente risiede la salvezza. Questo non senso sostenuto dalla ragione che noi chiamiamo realtà, Šestov lo condanna senza appello, così come condanna, al fondo di noi stessi, la compassione» (*ivi*, p. 215).

²⁰² «La necessità che regola la perfetta orologeria del *Logos* è solo la replica della fatalità che determina il divenire fenomenico» (*ibidem*).

²⁰³ «Si vuole salvare gli uomini dalla disperazione? Ma la disperazione è una forza immensa, formidabile, che non cede ad alcuno slancio estatico» (Šestov, *Le pouvoir des clefs*, cit., p. 222, cit. in *ivi*, p. 216). «Lungi da me l’idea di voler opporre a Šestov l’argomento dell’efficacia; io non pretendo che la disperazione debba essere immediatamente utilizzata, né voglio speculare sul suo rendimento – scrive Rachel –. Nessuna filosofia può sostituirsi al sentimento personale della vita e dell’autenticità che mi fornisce, in un momento dato della mia durata, sotto la pressione dell’evento, l’istanza suprema del valore» (*ivi*, pp. 216-217). Qui di seguito la Bepaloff cita la vicenda di un personaggio del romanzo *Guerra e pace* di Tolstoj, e scrive: ferito a morte sul campo di battaglia di Austerlitz, il principe Andrea scopre che l’essenziale non è la passione della gloria che lo vincola alla parte più vulnerabile del suo essere, ma il cielo sopra di lui, infinitamente altro e profondo. Quando, infine, dopo la battaglia di Borodino, il principe Andrea, sul tavolo operatorio dell’ambulanza non è più che una carne umana straziata, quando, sul piano individuale, tutto è saccheggiato e distrutto – gloria, amore, attività creatrice – i gemiti lamentosi del suo rivale mutilato gli insegnano la terribile solidarietà della sofferenza. Egli crede di comprendere, infine, il senso ultimo dell’esistenza: l’amore di Dio, l’amore di tutti gli esseri in Dio. Ma questo senso ultimo, si affaccia nell’agonia. La presenza reale della morte instaura un nuovo ordine di grandezza: la vita ha torto davanti alla morte, essa non è più niente, essa è il niente. Così, ogni volta che in vicinanza della morte emerge un significato nuovo, sembra che esso sia il solo vero, l’unico, e forse è effettivamente tale (cfr. *ivi*, pp. 217-218).

la sua presenza e la sua legge».²⁰⁴ Bisogna invece che si sia un impegno sempre rinnovato volto a smascherare tutto ciò che presta al reale il carattere di legalità, di razionalità, e di intelligibilità. «In maniera del tutto analoga, la fede per Šestov consiste meno nella ricezione della parola di Dio, che nel combattimento contro tutto ciò che si oppone a questa ricezione. Tanto per Šestov quanto per Nietzsche, la verità non è da scoprire ma da creare: secondo Šestov, creazione divina, secondo Nietzsche creazione umana. Come afferma Šestov, pretendere che vi sia una verità alla quale sia possibile avvicinarsi mediante un qualunque procedimento, vorrebbe dire dimenticare che l'esistenza della verità è sospesa all'atto della fede che pone l'incondizionato al di là del verificabile».²⁰⁵ Anche la verità scientifica, in ultima analisi, si basa su un postulato, vale a dire la fiducia nell'evidenza. La "credenza nella credenza" rappresenta il fenomeno fondamentale che rende possibile la conoscenza del condizionato.²⁰⁶ Il pensiero non costituisce in se stesso una realtà primaria, perchè l'idea dell'incondizionato rappresenta precisamente il suo sforzo più grande per raggiungere l'originale con l'aiuto della soggettività aperta all'Altro: "finzione regolatrice", afferma Nietzsche; rivelazione, sostiene Šestov. In fondo, sono la stessa cosa, sostiene Rachel.²⁰⁷

E tuttavia esiste una differenza basilare tra la critica nietzscheana e la critica sestoviana della ragione. Per Nietzsche «la sola forza di una credenza non garantisce assolutamente nulla quanto alla sua verità».²⁰⁸ Infatti, «non vi è volontà di volontà, vi è unicamente *una volontà di fede nella verità*, che si rivolta contro le altre forme di credenza per sterminarle. Ma questa distruzione dell'illusione vitale è compresa essa stessa nelle condizioni della vita. Nietzsche non separa il vero dal non vero, il morto dal vivente, la volontà di conoscere dalla volontà di illusione. Questa separazione gli sembrerebbe non sola-

²⁰⁴ «Nel terribile disgelo prodotto dal pensiero nietzscheano, tutto si rompe e tutto si spezza: grandi blocchi di assoluto se ne vanno alla deriva. Le solide finzioni della sostanza, del soggetto, della realtà, cessano di essere sicure, il mondo stabile e permanente degli oggetti reali comincia a vacillare» (*ivi*, p. 219).

²⁰⁵ *Ivi*, p. 220.

²⁰⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 221.

²⁰⁸ Nietzsche, *La volonté de puissance*, cit., p. 75; cit. in *ibidem*.

mente arbitraria, ma profondamente sacrilega». Al contrario, Šestov crede che la verità *possa essere posseduta*, e che il pensiero abbia il potere di risvegliarsi dall'errore. «La credenza non risponde della sua verità; essa non ha bisogno né di fondamento, né di garanzia di nessuna sorta. Se Dio è assente, l'esistenza è consegnata alla menzogna: la verità non si trova da nessuna parte. Ragione di più per crearla nei limiti imposti dall'inevitabilità dell'errore, risponde Nietzsche».²⁰⁹

Per quanto attraversino vie opposte di pensiero, «Šestov e Nietzsche ritrovano le medesime fonti: essi ristabiliscono al di sopra di noi "il cielo divino del caso", "l'arbitrio supremo di Dio"».²¹⁰

Secondo Rachel, invece, contrariamente a quello che sostiene Šestov, la più grande obiezione alla fede, «non viene dalla ragione astratta ma dalla sofferenza fisica, limite estremo del nostro sentimento di realtà». È infatti il dolore fisico che traccia il limite del possibile. Delineare una filosofia al di là della sofferenza è dunque, necessariamente, porre un'esigenza concreta di eroismo.

Per misurare veramente la potenza della fede, basta aprire gli occhi sull'infinita desolazione di questa esistenza devastata dalla sofferenza. «Alla domanda "cosa vuole la vita", Nietzsche ha detto e ripetuto di non avere e di non poter avere risposta. Questo problema va oltre i limiti dell'essere e non è mai stato risolto se non parzialmente; e tuttavia, l'individuo non può evitare di giudicare la vita o di subire il suo giudizio. L'interrogativo sul valore della vita contiene un *ultimatum*.[...] Lo stesso Nietzsche, dopo aver mostrato che "il valore globale del mondo non può essere apprezzato", non cessa di domandarsi cosa vuole la vita, e cosa può l'uomo. Ciò che il mondo gli ha spiegato, Nietzsche non ce l'ha nascosto. Ma più del mondo, egli ha spiegato questo disgusto che intacca la sua fede in se stesso».²¹¹ L'eroismo dell'affermazione, in Nietzsche, consegue precisamente da questo rifiuto di assumere l'inganno come criterio di un giudizio sulla vita.²¹²

Sia Šestov che Nietzsche obbediscono in verità allo stesso impulso, e perseguono lo stesso scopo. Il primo maledicendo il

²⁰⁹ *Ivi*, p. 222.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ivi*, pp. 242-243.

²¹² Cfr. *ivi*, p. 243.

sapere, il secondo esecrando la menzogna della fede in Dio, non fanno altro che sollevare «la pietra sul sepolcro dell'uomo-Dio... per impedirgli di risuscitare». È costato altrettanto caro all'uno di diventare lo spregiatore della ragione, che all'altro di diventare l'assassino di Dio». ²¹³

Tuttavia, mentre la filosofia di Nietzsche, testarda, indifferente, volontariamente indigente, lungi dall'opprimere libera l'uomo perché lo emancipa nei confronti delle proprie convinzioni, e rende molto più difficile la menzogna; ²¹⁴ viceversa, vi è in Šestov un silenzio, un'astensione che dissimula un equivoco fondamentale: egli accusa la morale di munirci unicamente di valori che aiutano a tollerare l'esistenza e rifiuta di creare i valori che permetterebbero di cambiarla. ²¹⁵ Il suo pensiero in realtà opprime e imprigiona, senza dare spazio ad alcun auto-superamento. ²¹⁶

Al temine di questo saggio, Rachel sostiene di aver eluso l'alternativa posta da Šestov: «Io – scrive la filosofa –, non ho potuto adottare la sua posizione, né respingerla completamente. Forse è perché

²¹³ Entrambi questi autori considerano che l'origine della filosofia sia in verità l'inganno, non la meraviglia; ma la filosofia stessa tutta intera non sarà che la conquista del potere che permetterà di superare questo inganno fondamentale (cfr. *ivi*, p. 241). Šestov e Nietzsche, spiega Rachel, hanno anche un approccio molto diverso nei confronti del passato. Contemplando il suo passato, Nietzsche non vi coglie tracce di absurdità o di arbitrio. Tutto sembra un richiamo anticipato al destino futuro. Di tutt'altro segno è invece la ricezione di Šestov: secondo quest'ultimo infatti, l'uomo, con le sue sole forze, non può impedire che ciò che è stato non sia stato. Per salvare il passato, Šestov ritiene che non si debba tornare indietro, ma occorre precipitarsi in avanti, verso un avvenire che non è da concepirsi come un destino, bensì come la rivelazione di Dio (cfr. *ivi*, p. 228).

²¹⁴ Come dice Nietzsche – scrive Rachel –, «l'uomo cerca l'immagine dell'universo nella filosofia che gli dà la più grande impressione di libertà, vale a dire nella quale il suo istinto più potente si rende libero nella sua attività» (Nietzsche, *La volontà di puissance*, cit., p. 384; cit. in *ivi*, p. 249).

²¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 248.

²¹⁶ «Bisogna vedere in Šestov un uomo che tenta uno sforzo sovraumano per farci sentire che noi siamo legati strettamente non dalle nostre passioni o dalle circostanze, ma da un nemico più ipocrita che si è nascosto dietro l'idea chiara e distinta, e si è impadronito di noi surrettiziamente, servendosi di "ciò che va da sé". Gli ho rimproverato di volersi filosofo, fantasma, puro spirito... Ma se ho torto e se il suo destino gli impone di restare nel combattimento – a prezzo di una solitudine e di una incomprensione che non finiranno che con la sua vita – il testimone della sua propria verità?» (*ivi*, p. 250).

l'esistenza concreta non comporta per me la possibilità di una tale scelta. Nell'adesione profonda che ottiene da noi l'enigmatica banalità, non vi è posto né per il sí senza riserva di Nietzsche, né per il no senza sfumature di Šestov. E tuttavia mi importano soltanto questo sí e questo no. Non è così difficile aver ragione contro Šestov; ma è impossibile avere ragione di Šestov. Non sono riuscita a fare apparire quel non so che di essenzialmente resistente, nella sua persona e nel suo pensiero, che trionfa sui nostri argomenti e sulle nostre obiezioni. Non ho saputo mostrare ciò che vi è di unico in questa filosofia che fa professione di non accettare mai la propria impotenza a superarsi... Perché è proprio in questo che essa non mi sembra per nulla indegna di essere confrontata con quella di Nietzsche; perché essa si rivela essere altra cosa rispetto al tragico della fede senza speranza, così come la filosofia nietzscheana si propone altra cosa rispetto al tragico della conoscenza senza speranza».²¹⁷

Il saggio dedicato a Šestov segna dunque il definitivo commiato di Rachel da colui che pure originariamente l'aveva avviata alla filosofia. Dopo aver criticato Malraux e Marcel in nome di idee ispirate da Šestov, ella dimostra che lo stesso autore ucraino ha torto nel ritenersi affrancato dall'etica. Emerge qui uno degli aspetti piú caratteristici della ricerca della Bepaloff, richiamato esplicitamente anche nella *Preface* all'opera pubblicata nel 1938. Secondo Rachel, infatti, i testi della storia della filosofia costituiscono un "tesoro di incertezze che restituiscono alla vita un senso inesauribile". Si tratta di concepirli come sfingi poste sul cammino della vita e che pur paradossalmente danno il coraggio di proseguire il cammino, in quanto essi forniscono «l'assicurazione che la sensibilità non ha finito di sorprenderci né la coscienza di formarsi».²¹⁸ Nel dialogo teso e serrato con i diversi autori, accade che la coscienza «si spogli delle pelli morte dei vecchi concetti, creandosi dei nuovi organi, e poi così trasformata essa metta alla prova il suo vigore e la sua astuzia».²¹⁹ Come è esemplarmente testimoniato dal saggio su Šestov, il confronto con le posizioni di altri pensatori non corrisponde a interessi puramente storiografici o eru-

²¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 248-249.

²¹⁸ Bepaloff, *Preface* in *Cheminements et Carrefours*, cit., p. V.

²¹⁹ *Ibidem*.

diti, ma è piuttosto sollecitato dall'esigenza di andare a fondo della "cosa stessa", del problema teoretico posto al centro dell'indagine, secondo un approccio che richiama in maniera non estrinseca l'*Auseinandersetzung* preconizzata da Heidegger negli stessi anni.²²⁰ Da questo punto di vista, si può allora sottolineare che, sul piano dell'approccio generale, l'itinerario percorso da Rachel, efficacemente compendiato nello stesso titolo scelto per il testo, descrive «il viaggio di uno spirito che si nutre di opere che si nutrono a loro volta di un conflitto, di opere che trovano le loro risorse negli ostacoli che ad esse si oppongono».²²¹ In altre parole, siamo in presenza di «una lotta con autori che sono in lotta contro se stessi».²²²

Particolarmente drammatico, ai limiti del parricidio intellettuale, il conflitto con Šestov, vale a dire con l'autore che ha avuto la maggiore influenza sulla formazione filosofica della pensatrice ucraina, ma che al tempo stesso, in una fase più matura della sua ricerca, è stato da lei criticato con maggiore asprezza. Il perno intorno a cui ruota questo rapporto, così complesso e ambivalente, è certamente la nozione di trascendenza, della quale Rachel mette in luce l'intima ambiguità, nella tensione fra la capacità di oltrepassamento propria della passione e l'irriducibilità dell'essere a ciò che contrasta con questa passione.

Dopo aver analizzato e discusso la concezione della trascendenza in autori come Malraux e Kierkegaard, come Nietzsche, Green e lo stesso Šestov, la Besseloff sembra essere giunta al punto di vederla incarnata nella musica, colta nel suo statuto peculiare di esistenza regolata senza obbiettività, per certi aspetti simile alla preghiera e all'invocazione, secondo l'impostazione di Gabriel Marcel.²²³ Nonostante il tentativo di andare oltre i limiti rilevati nell'opera di colui

²²⁰ Si veda su ciò U. Curi, *Polemos. Filosofia come guerra*, cit.

²²¹ J. Wahl, *Cheminelements et Carrefours par Rachel Besseloff*, cit., p. 164.

²²² Besseloff, *Preface*, cit., p. VIII.

²²³ Riconoscendo il ruolo decisivo attribuito dalla Besseloff alla musica, Jean Wahl sottolinea tuttavia che, in particolare nella *Preface*, la filosofa non ne spiega il ruolo sempre negli stessi termini: talora essa compare come assicurazione della realtà dell'oggetto della nostra ricerca; talora è l'attualizzazione degli oggetti della nostra coscienza; in altri casi è un'organizzazione del pensiero e dei ritmi (cfr. J. Wahl, *Cheminelements et Carrefours par Rachel Besseloff*, p. 177).

che era stato il suo maestro, “giocando” contro di lui il “positivismo” nietzscheano, l'*Auseinandersetzun*g di Rachel nei confronti di Šestov rappresenta uno dei punti al tempo stesso piú intensi speculativamente, ma anche piú densi di aporie, del suo complesso itinerario di ricerca.

PARTE SECONDA
GLI ANNI AMERICANI

CAPITOLO III

3.1 *Pontigny-en-Amérique*

Fondato nel 1837 dalla pedagoga Mary Lyon, come seminario femminile, e successivamente trasformato in College, durante la seconda guerra mondiale Mount Holyoke era diventato il principale punto di riferimento per gli emigrati di origine ebraica, giunti negli Stati Uniti per sfuggire alle persecuzioni razziali in atto nell'Europa hitleriana.

Soprattutto per iniziativa di Jean Wahl, a Mount Holyoke (località del Massachussets, situata a sud ovest di Boston) fra il 1942 e il 1944 si svolgono gli "Entretiens (symposiums) de Pontigny", una serie di seminari che intendevano riprendere gli incontri, della durata di 10 giorni, che si tenevano annualmente nella cittadina francese di Pontigny a partire dal 1910, e che erano stati sospesi all'inizio della guerra. Nella sua forma originaria, l'esperienza di Pontigny era nata dall'iniziativa di Paul Desjardins, il quale aveva riunito presso l'abbazia cistercense della località della Borgogna un gruppo di artisti, scrittori e pensatori per una serie di colloqui informali. Gli "incontri" avevano una durata di 10 giorni (di qui il titolo di "decades", col quale erano sinteticamente indicati) e riguardavano temi ambiziosi, come "L'uomo e il tempo" o "La civiltà è mortale?". Desjardins trasse ispirazione da un modello americano, vale a dire dalle famose assemblee Chautauqua, che si tenevano nel sudovest degli Stati Uniti in un antico insediamento indiano a partire dal 1874. Il "modello Chautauqua" combinava la formazione degli adulti con le visite di alcuni luminari, come William James, in una località rurale remota dalle istituzioni accademiche.¹

¹ A proposito del "modello" adottato da Desjardins, scrive Jacques Derrida: «Paul Desjardins aveva deciso che non vi sarebbe stata pubblicazione degli "Atti"»

Nelle sessioni di Pontigny, dominavano gli scrittori francesi: André Gide e Paul Valéry parteciparono regolarmente agli incontri, così come, in anni successivi, particolarmente assidui si dimostrarono Raymond Aron, Jean Paul Sartre e Albert Camus, i quali conferirono un tono più spiccatamente politico alla discussione. Ma per tutti gli anni trenta, l'asse culturale prevalente fu quello franco-tedesco,² almeno fino a quando, verso la fine del decennio, il deterioramento delle relazioni politiche fra i due paesi non mise a rischio la prosecuzione di quella esperienza.

Nella sessione di Pontigny del 1939, sponsorizzata dal "Time Literary Supplement" come testimonianza della solidarietà anglo-francese e dedicata quasi profeticamente al tema "Il destino", un filosofo della Sorbona e assiduo frequentatore degli incontri, di nome Jean Wahl, avrebbe dovuto essere incaricato di dirigere i lavori. Pre-sago di ciò che stava per accadere, Wahl declinò l'invito, e fu perciò rimpiazzato da Gaston Bachelard. Fu quella l'ultima volta in cui gli incontri si svolsero nella loro sede originaria. Di lì a poco, infatti, l'invasione nazista della Polonia segnò l'interruzione della feconda esperienza promossa da Desjardins.³

All'inizio degli anni quaranta, una intraprendente docente di francese presso Mount Holyoke, Helen Patch, ebbe l'idea di organizzare un seminario di studi avanzati, da svolgersi durante l'estate, sulla cultura francese.⁴ A questo scopo, ella si rivolse al suo mentore presso la Sorbonne, il medievista Gustave Cohen, il quale viveva a New York e insegnava presso l'École libre e a Yale.⁵ A sua volta,

dei colloqui, delle conversazioni, dei dibattiti, degli scambi, cosa che aveva conferito a quegli incontri la singolarità istituzionale di essere né pubblici né privati, né segreti né annunciati dai media» (*The Philosophical Model of a Counter-Institution* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., pp. 46-56).

² Come è testimoniato, fra l'altro, dall'attiva partecipazione di Walter Benjamin agli incontri di Pontigny (su cui si veda: L. Jeanpierre, *Pontigny-en Amérique* in AA.VV., *Artists, Intellectuals* cit., pp. 19-36).

³ Cfr. C. Benfey, *A Violence from Within* in *ivi*, pp. 1-13.

⁴ Sulla figura di questa intellettuale americana, formatasi in Francia, presso le Università di Grenoble e Parigi (Sorbonne), si veda il saggio di Elissa Gelfand, succeduta alla Patch sulla cattedra di Letteratura francese al College di Mount Holyoke (*The Vision of Helen Patch* in AA.VV., *Artists, Intellectuals* cit., pp. 37-42).

⁵ «Nel 1940 Cohen era stato espulso dalla cattedra che occupava alla Sorbona dal governo di Vichy e dalle leggi antiebraiche. Raggiunse l'America. L'esilio lo

Cohen mise a parte di questa idea due eminenti amici, il filosofo Jacques Maritain e lo storico dell'arte Henri Focillon, con i quali condivideva l'interesse per gli studi medievali. Ad un certo punto, questo piccolo gruppo di studiosi si rese conto che Mount Holyoke poteva diventare una sorta di replica del monastero cistercense di Pontigny.⁶ Si costituì così un comitato di intellettuali esuli negli USA, del quale facevano parte Jacques Maritain, Presidente dell'École libre des hautes études, Gustave Cohen, Preside della Facoltà di Lettere presso l'École libre des hautes études, Helen Patch, Jean Wahl, Raymond de Saussure e Pierre Guedenet, col compito di esplorare la possibilità di trapiantare sul suolo americano l'iniziativa di Pontigny.⁷ Giovandosi del sostegno dell'École libre des hautes études e del Presidente del Mount Holyoke College, Roswell Ham, il primo convegno si svolge nell'estate del 1942.⁸ Per tre anni consecutivi, intellettuali, artisti, musicisti, scrittori, americani ed europei, si incontrano a Mount Holyoke per una discussione che durava dieci giorni, sul modello degli incontri di Pontigny.⁹ Fra gli argomenti affrontati, «La letteratura e

rese particolarmente determinato nella militanza per il ritorno del suo paese in Europa» (H. Solterer, *Gustave Cohen at Pont-Holyoke. The Drama of Belonging to France*, in AA.VV., *Artists, Intellectuals* cit., pp. 145-161; cfr. anche J. Mehlman, *The Tiger Leaps: Louis Aragon, Gustave Cohen, and the Poetry of Resistance* in *ivi*, pp. 162-172).

⁶ Come si legge in un editoriale, intitolato «Pontigny Revives», comparso il 6 marzo del 1943 sul «Times Literary Supplement»: «L'antica abbazia della Borgogna non è stata trasferita negli Stati Uniti pietra su pietra, ma lo spirito dell'Abbazia, che Paul Desjardins aveva trasformato in una versione moderna del Liceo di Aristotele o dell'Accademia di Platone ha trovato il proprio santuario in un luogo più congeniale allo sviluppo del libero pensiero di quanto sia la Francia di oggi».

⁷ Significativi i punti di contatto e le analogie fra le due località: fondato nel 1837, Mount Holyoke aveva una lunga tradizione di internazionalismo e godeva inoltre del lustro derivante dal fatto che Emily Dickinson era stata una delle prime allieve. Inoltre, il collegio americano aveva la giusta combinazione di collocazione rurale e di clima monastico – o almeno monosessuale – riscontrabile anche a Pontigny (cfr. C. Benfey, *A Violence* cit., pp. 4-5).

⁸ A commento di questa prima esperienza, H. Patch, dalla quale era partito originariamente l'impulso, scriveva: «Noi speriamo che Pontigny in America possa continuare come un centro permanente di pensiero internazionale e come una forza effettiva nella ricostruzione postbellica» (*Pontigny en Amérique, "Mount Holyoke Alumnae Quarterly"*, 26, n. 3, novembre 1942).

⁹ «Se si analizza nei suoi termini appropriati l'esperienza di Pontigny-en-Amerique essa appare come una sorta di laboratorio nel quale si può osservare,

l'idea della crisi", "La responsabilità della letteratura nella crisi del mondo", "Libertà e autorità". Al Convegno del 1943, prendono parte, fra gli altri, anche Andre Masson, George Boas, Lionello Venturi e Marc Chagall.¹⁰ Una notizia curiosa, attestata da numerose fonti, conferma il ruolo in senso lato politico svolto dagli *Entretiens* trapiantati negli Stati Uniti. È stato recentemente reso pubblico il rapporto stilato da uno degli agenti dell'Office of Strategic Services (predecessore dell'attuale CIA), inviato per annotare scrupolosamente il contenuto degli interventi e delle discussioni svoltesi a Mount Holyoke.¹¹ Dopo la liberazione della Francia nel 1944, gli "Entretiens di Pontigny" vengono nuovamente trasferiti in Europa, conservando il carattere di incontri seminariali della durata di dieci giorni.¹²

Presso l'Archivio di Mount Holyoke sono tuttora conservati, e accessibili, numerosi importanti documenti riguardanti l'esperienza degli incontri di Pontigny: resoconti, articoli, note, oltre ad alcuni testi che riproducono gli interventi pronunciati in occasione dei seminari. Di particolare interesse alcuni manoscritti, come quello di Jean Wahl su "La nozione di crisi" e quello più ampio di Gustave Cohen sulle origini storiche degli "Entretiens" di Pontigny. Fra gli articoli più significativi contenuti in questa raccolta, "Exiles in Arcadia: Gustave Cohen and the Colloques de 'Pontigny-en-Amerique' (1942-1944)", di Nadia Margolis, pubblicato nel 1995, "The Ecole

sullo sfondo del conflitto mondiale, la crescita e lo sviluppo di una certa mentalità caratteristica del periodo fra le due guerre. [...] Osservatori illuminati come Walter Benjamin hanno cercato ripetutamente di descrivere questo atteggiamento, che fu un amalgama paradossalmente stabile di razionalismo e spiritualismo, di repubblicanesimo e di cosmopolitismo, di internazionalismo scientifico e di umanesimo letterario, di progressismo sociale e di pacifismo politico» (L. Jeanpierre, *Pontigny-en-Amerique*, cit., p. 21).

¹⁰ Cfr. R. Golan, *The Critical Moment. Lionello Venturi in America* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., pp. 122-135.

¹¹ Cfr. L. D. Hewitt, *The OSS Pays a Visit* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., pp. 43-45.

¹² Fra i pochi lavori di insieme relativi al fenomeno dell'emigrazione culturale francese negli Stati Uniti, si raccomandano per la loro completezza C. Nettelbeck, *Forever French: Exile in the United States, 1939-1945*, Berg, New York 1991 e J. Mehlman, *Émigré New York: French Intellectuals in Wartime Manhattan, 1940-1945*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2000.

libre des hautes études (At the New School for Social Research)”, comparso nel 1993, oltre a numerosi scritti riguardanti il poeta americano Wallace Stevens, il quale prese parte al Convegno del 1943. Fra le fotografie conservate nell’archivio, quelle che ritraggono Marc Chagall, Mirkine Guetzevitch, Jean Wahl e Rachel Bespaloff.¹³

Come già si è accennato, dopo aver atteso alcune settimane a Casablanca di potersi imbarcare per gli Stati Uniti, Jean Wahl e Rachel Bespaloff giunsero insieme a New York il 1 agosto del 1942. Nella città americana, Wahl fu immediatamente cooptato nel gruppo che stava programmando la ripresa degli incontri di Pontigny, e poche settimane dopo il suo arrivo fu altresì assunto come docente presso il Collegio, in sostituzione di un professore di filosofia che si era arruolato nell’aviazione. Lo stesso Wahl riuscì poco tempo dopo a far ingaggiare anche la Bespaloff come insegnante, pur se nettamente diverso fu l’atteggiamento col quale i due amici affrontarono questa esperienza: mentre l’autore di *Vers le concret* si immerse con entusiasmo nella vita del Collegio, partecipando anche agli spettacoli e ai concerti,¹⁴ Rachel se ne restò complessivamente piú appartata, senza mai davvero immedesimarsi con le iniziative extracurricolari promosse in quella località del Marrachussets. Degli incontri svoltisi a Mount Holyoke, restò memorabile soprattutto la sessione dedicata all’arte e alla critica tenutasi nell’agosto del 1944, con la partecipazione, fra gli altri, di Marc Chagall, Lionello Venturi, André Masson e Robert Motherwell. Da notare che, in parallelo alla discussione sull’arte e la poesia, si svolgeva anche un intenso dibattito sul pensiero creativo fra Claude Lévi-Strauss e Roman Jakobson.¹⁵

¹³ Per una ricostruzione analitica di questa importante esperienza culturale, cfr. C. Paulhan, *De Pontigny à Cerisy: un siècle de rencontres intellectuelles*, Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine, Paris 2002; R. J. Dean, *Pontigny en Amérique*, “The Modern Language Journal”, vol. 28, n. 2 (Feb., 1944), pp. 166-167 e soprattutto gli Atti del Convegno svoltosi nel 2002, pubblicati col titolo *100 ans de rencontres intellectuelles de Pontigny à Cerisy*, a cura di François Chaubet, Edith Heurion, Claire Paulhan, Editions de l’IMEC, «Collection Inventaires», Paris 2005.

¹⁴ Per ulteriori notizie relative al soggiorno di Wahl presso Mount Holyoke, e il ruolo fondamentale da lui avuto nell’organizzazione delle *decades* negli Stati Uniti, si può consultare il quaderno di appunti intitolato “Album Mount Holyoke” custodito a Caen, presso l’Institut pour la mémoire de l’éditions contemporaine” (IMEC).

¹⁵ Cfr. A. Lass, *Poetry and Reality: Roman Jakobson and Claude Lévi Strauss* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., pp. 173-184.

Ma il fervore delle discussioni fiorite nel corso di quella *decade* era anche il preludio della fine di quell'intensa esperienza.¹⁶ Dopo la liberazione di Parigi, quasi tutti gli esuli che avevano trovato rifugio in America tornarono in patria. Nell'impossibilità di riprendere la consuetudine degli incontri a Pontigny, per i danni che l'abbazia aveva subito durante la guerra, la stessa famiglia Dejardins trovò un'alternativa nel castello normanno del XVII secolo sito a Cerisy. Qui le *decades* ripresero con rinnovato slancio, giovandosi della partecipazione di alcuni grandi personalità, come Jacques Derrida, Jacques Lacan, Marguerite Duras e Alain Robbe-Grillet.¹⁷

Il significato di quella straordinaria esperienza nota come "*Entretiens* di Pontigny", in tutte e tre le distinte fasi storiche e geografiche che l'hanno caratterizzata, può essere sintetizzato in un commento di una giovane donna, laureatasi a Mount Holyoke nel 1838, la quale aveva partecipato agli "incontri" svoltisi nel Massachusetts: «Indubbiamente lo spirito di Pontigny fu di ansiosa speranza che l'individualità culturale delle nazioni sarebbe stata preservata, mentre l'egoismo nazionale che conduceva alla guerra e alla distruzione della cultura poteva essere in qualche modo abbattuto».¹⁸ Quanto allo stato d'animo di molti fra coloro che ebbero l'opportunità di condividere quell'esperienza certamente fuori dal comune, un resoconto molto significativo può essere ritrovato nella descrizione di una giornalista che aveva partecipato ai lavori del seminario conclusivo. «Giunse l'ultimo giorno e noi avvertimmo molta tristezza. Eravamo

¹⁶ Da notare che fin dall'inizio gli incontri soprannominati "Pontigny-en-Amérique" ebbero un significato simbolico che andava ben al di là dell'iniziativa culturale in senso stretto. La stampa americana e inglese identificarono quasi subito gli *Entretiens* con il movimento di resistenza degli intellettuali contrari al nazismo e sottolinearono il contributo che in questo modo essi avevano recato alla sconfitta del regime (cfr. L. Jeanpierre, *Pontigny-en-Amérique*, cit., p. 32).

¹⁷ Così J. Derrida descrive quella "insostituibile esperienza di luogo e di tempo" costituita dagli incontri avviati a Cerisy nel secondo dopoguerra: «Anche se si potevano prevedere alcune cose, nessuno era in grado di sapere, veramente, totalmente, che cosa in futuro sarebbe successo a Cerisy; si arriva senza sapere dove e che cosa sta per accadere – e questa è appunto la peculiarità di quell'esperienza. Quando si arriva, non si sa ciò che sta per accadere, né sa chi o cosa sta per arrivare: in verità non si sa né chi né cosa» (*The Philosophical Model*, cit., p. 48).

¹⁸ M. Goodwin, "Hartford Courant", 17 agosto 1944.

arrivati a questa Pontigny a Holyoke con molta cautela. Avevamo cominciato a tentoni. Temevamo di non avere abbastanza da dire, mentre quando è giunto il giorno di parlare abbiamo parlato fin troppo... Ci eravamo resi conto che il pensiero deve essere sempre in movimento e che soltanto nella sua incessante ripetizione vi è speranza di progresso e di rivelazione».¹⁹

3.2 *Sulla violenza*

«Rachel Bepaloff aveva una certa inclinazione per la disperazione e può ben aver trovato una corrispondenza a questo suo sentimento nel discorso su Kafka pronunciato a Pontigny-en-Amérique da Hannah Arendt nell'agosto del 1944».²⁰ Pur non disponendo della registrazione dei commenti pronunciati da Rachel in margine a quel discorso, e pur ignorando fino a che punto giungesse il rapporto di amicizia fra le due donne, entrambi intellettuali ebrei rifugiate negli Stati Uniti, non è azzardato inserire l'autrice ucraina, soprattutto durante il suo soggiorno americano, in una costellazione di pensatori, della quale fanno parte anche Franz Kafka, Walter Benjamin e la stessa Arendt. In particolare, durante il seminario del 1944, commentando la figura dello scrittore praghese, fu proprio Hannah a segnalare le convergenze e le connessioni col pensiero di Benjamin²¹ e di Bertolt Brecht. Secondo la filosofa, infatti, Kafka avrebbe voluto costruire un mondo che corrispondesse ai bisogni e alla dignità dell'uomo, nel quale le azioni degli uomini fossero dominate da lui

¹⁹ E. Wallace, *The Unending Journey*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1952, p. 270. Commentando questo brano, scrive K. Remmler: «Oggi possiamo avere un punto di vista più scettico alla luce dei risultati di tante azioni erronee compiute in nome del progresso [...]. Forse l'immaginazione, la creatività, la conversazione in tempi bui non sono sufficienti per superare le bufere. Ma possono creare uno spazio per ascoltare il grido di altri che sono in difficoltà e rispondere ad esso» (*Conclusion. Encounters of Hope* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., p. 282).

²⁰ Come annotano C. Benfey e K. Remmler in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., p. 249.

²¹ Suggestioni poi riprese e sviluppate nel libro, SE, Milano H. Arendt, *Walter Benjamin, 1892-1940*, a cura di F. Ferrari, SE, Milano 2004.

stesso e dalle leggi che egli era in grado di stabilire, anziché da forze misteriose emanate dall'alto o dal basso.²²

Nello stesso periodo in cui la Arendt scriveva queste parole, Rachel considerava l'attaccamento al mondo nei romanzi di Albert Camus "Lo straniero" e "La peste" alla luce di "una nuda morte, in una furia di gelida violenza". Come si può evincere dalla frase appena citata, ella era stata incapace di riconciliare il terrore con la visione di un mondo migliore. I suoi scritti sulla trascendenza testimoniano su quale piano si potesse tentare di rimediare alla rottura causata da circostanze storiche, non meno che da un'angoscia esistenziale, mentre al centro dell'interpretazione di Kafka fornita dalla Arendt campeggiava appunto il nesso fra il terrore e la visione di un mondo migliore.

Per dirla in termini estremamente schematici, pur accomunate da un'acuta e vigile percezione della negatività della vita e della drammaticità del momento storico attraversato, le due donne divergevano per quanto riguarda l'individuazione delle prospettive future. Mentre la Arendt, riprendendo la linea di Kafka e dello stesso Benjamin, coniugava alla consapevolezza del terrore una volontà di oltrepassamento saldamente ancorata al mondo della storia umana, la Bespaloff demandava ad una possibile dimensione trascendente il rimedio – comunque incerto e non garantito – per l'angoscia esistenziale.

Ma i punti di contatto – di accordo e insieme anche di divergenza – fra le due filosofe non si esauriscono qui. Colpisce anzitutto il fatto che in entrambi i casi lo stimolo ad approfondire il problema della violenza sia stato suscitato da un testo letterario: nel caso della Arendt, *Il Castello* di Kafka, nel caso della Bespaloff (ma anche di Simone Weil), *l'Iliade*. Ambedue, inoltre, cercarono nel convulso succedersi degli eventi bellici un significato più profondo, utilizzando i grandi esempi della storia e della guerra come tramite per una riflessione sulla forza.²³

²² Il contenuto del discorso pronunciato dalla Arendt a Mount Holyoke fu pubblicato nella "Partisan Review", autunno 1944, col titolo: *Franz Kafka: a Reevaluation*, ristampato con altri saggi in H. Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, Harcourt Brace & Co, New York 1993.

²³ Ad un'analisi comparativa più dettagliata della relazione intellettuale fra Arendt e Bespaloff è dedicato il bel saggio di J. Kohn - E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt on Action and Violence with Reference to Simone Weil and Rachel Bespaloff on Homer's Iliad* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., pp. 220-239.

Il motivo che spinse Hannah ad indagare gli episodi della guerra, sulla scorta della suggestione del romanzo kafkiano, va individuato nella persuasione che ciò che davvero era importante e originale negli eventi di quella fase storica, e che pertanto esigeva di essere capito e interpretato, non erano tanto le battaglie o i movimenti strettamente militari, quanto piuttosto la forma di governo assunta dalla Germania nazista. Durante l'incontro di Pontigny, ella propose di leggere Kafka come pensatore politico, studiando una forma di governo ignota a Montesquieu, da lei descritta appunto con il termine "totalitarismo".²⁴ Il racconto kafkiano fu presentato come una mappa capace di descrivere quella forma particolare di potere che è la burocrazia, intesa appunto come una forma di *kratos*, vale a dire come un mezzo per imporre un ordine.

Secondo Arendt, l'aspetto più interessante del romanzo di Kafka non consisteva tanto nella costruzione di un mondo fittizio, quanto piuttosto nella capacità di prefigurare le forme che il mondo avrebbe potuto assumere, una volta che si fossero compiutamente sviluppate alcune tendenze già in atto nei primi decenni del Novecento. Come ella argomentò più ampiamente in una sua opera famosa,²⁵ Kafka sarebbe dunque riuscito a cogliere il nesso essenziale che congiunge il passato al futuro, anticipando in forma narrativa ciò che sarebbe accaduto nello sviluppo della storia contemporanea. Il futuro non si espande davanti a noi, ma viene verso di noi, viene a noi, così come il passato viene da dietro di noi. Kafka aveva capito che quel futuro non è mai quello che abbiamo pianificato, e coincide piuttosto proprio con ciò che non avevamo pianificato e che si fa beffe dell'arroganza umana.

Ebbene, è difficile immaginare una illustrazione più concreta del modo kafkiano di concepire il tempo, di quella contenuta nei saggi sull'*Iliade* di Simone Weil e della Bespaloff. Entrambe, infatti, non

²⁴ Riflessioni che poi confluirono nell'opera originariamente pubblicata nel 1951: H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. di A. Guadagnin, Edizioni di comunità, Milano, 1996; cfr. anche Id., *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, a cura di F. Fisetti, Editori Riuniti, Roma 2001.

²⁵ *Between Past and Future*, Viking Press, New York 1968; trad. it. (*Tra passato e futuro*), introd., di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1999; Id., *Il futuro alle spalle*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2006.

leggono il poema omerico come un'allegoria dei loro tempi, o almeno non principalmente in questa chiave; d'altra parte esse trovarono quella che avrebbe potuto essere la loro strada verso un futuro intransigibile, bloccato dall'insopportabile pressione delle circostanze – la *forza delle cose*, appunto – precipitata loro addosso. Sebbene in modi diversi, Weil e Bespaloff ricercarono nell'origine, nella perfezione dell'*Iliade*, il modo per evadere dal terreno straziato della storia e per cercare almeno di allontanarsi dalla violenza della catastrofe che incombeva su di loro.

Secondo la Arendt, la distinzione introdotta dalla Bespaloff fra potere e violenza è fondamentale per aprire gli occhi non solo sul poema omerico, ma anche sulla storia contemporanea. Ad esempio, parlando di Achille, Rachel scrive che la perdita del potere appare simultaneamente all'apice della forza, intendendo con ciò affermare che quando Achille incontra un giovane disarmato sul cammino della sua volontà di onnipotenza, può soltanto replicare alla muta mancanza di difesa del suo inerme avversario con una violenza crescente la quale pure, nella sua crudeltà, è tuttavia incapace di una totale distruzione. Il giovane viene selvaggiamente ucciso, ma vive per sempre nel canto omerico dell'ira di Achille.

Probabilmente Arendt avrebbe sorriso di fronte alla nozione di una immortalità "estetica", al di fuori e al di là della storia, poiché secondo lei, ad esempio, per Pericle e i pochi i quali hanno meritato attraverso i secoli l'epiteto di "uomini di stato" vi è certamente una immortalità, ma è l'immortalità terrena, radicata nel cuore della politica, la cui fonte è la genesi del potere che si presenta in termini di parole e azioni che ripagano la violenza. Hannah certamente non credeva nell'onnipotenza, e neppure nell'autosufficienza, degli uomini, o nella sovranità degli individui o degli stati; ciò che ella sapeva bene era che la violenza può distruggere il potere, senza mai essere capace di riprodurlo.²⁶

Confrontando in termini generali l'approccio alla disumanizzazione indotta dalla guerra da parte di Weil, Arendt e Bespaloff, si può sottolineare che mentre Simone sembra rassegnarsi alla sofferenza e all'attesa di una futura Nemese, Hannah si spinge a cercare di com-

²⁶ Cfr. J. Kohn – E. Young-Bruhel, *Hannah Arendt*, cit., pp. 227-228.

prendere come la violenza possa essere disumanizzante e come possa distruggere il potere, mentre Rachel è protesa ad evidenziare in che modo la poesia possa redimere dalla sofferenza: «la pensatrice religiosa, la teorica della politica e l'artista, guardando la stessa realtà, rispondono ciascuna in modi distinti e caratteristici. [...] Tutte e tre riconobbero che nella guerra di Troia, così come nella guerra che era di fronte a loro, la disumanizzazione costituiva il fato di ciascuno. Le loro risposte – ognuna a suo modo – scaturirono dalla loro imparzialità».²⁷

Dopo l'incontro svoltosi a Mount Holyoke nel 1944, Arendt sviluppò ulteriormente le considerazioni allora formulate a proposito del tema della violenza²⁸ e della genesi dei regimi totalitari, soffermandosi in particolare a indagare il processo che è alla radice della “banalità del male”.²⁹ La sua interlocutrice di quell'estate, con la quale ella aveva condiviso la necessità di andare a fondo dei fattori che sono all'origine della violenza, e con la quale, nelle discussioni svoltesi nella cornice di una località appartata del Massachusetts, aveva saggiato la “vertigine della guerra”,³⁰ dopo quell'esperienza comune avrebbe proseguito la ricerca in direzioni diverse, fino alla tragica decisione di por fine volontariamente ai suoi giorni.

Sebbene le conclusioni, intellettuali ed esistenziali, alle quali Arendt e Bespaloff approdarono fossero divergenti, non vi è dubbio che l'incontro realizzatosi a Mount Holyoke fra le due scrittrici lasciò un segno profondo in entrambe.³¹ Esse compresero, più o meglio di

²⁷ *Ivi*, pp. 230-231. Sul rapporto fra Weil e Arendt, cfr. il bel saggio di R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996.

²⁸ Cfr. H. Arendt, *On Violence*, Harvest Books, New York 1970.

²⁹ Cfr. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1964; trad. it. di P. Bernardini (*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*) Feltrinelli, Milano 2003; Id. e G. Scholem, *Due lettere sulla banalità del male*, Nottetempo, Roma 2007.

³⁰ Come suona il titolo del saggio di un autore per molti aspetti affiatato alle ricerche arendtiane sulla violenza: cfr. R. Caillois, *La vertigine della guerra*, con una *Introduzione* di U. Curi, Città Aperta, Troina (Enna) 2002.

³¹ Dopo il seminario svoltosi a Mount Holyoke nel 1944, le due autrici ebbero l'occasione di incontrarsi almeno ancora una volta, in occasione di un dinner party presso Jacques Shiffrin, al quale presero parte anche Hermann Broch e

molti loro contemporanei, fino a che punto lo scenario inaugurato con la seconda guerra mondiale, non potesse essere ricondotto alle categorie interpretative tradizionali, e spingesse anzi alla necessità di individuare inedite chiavi di lettura. E sia pure in modi diversi, entrambe avvertirono ciò che potrebbe sembrare un paradosso, vale a dire che la novità del conflitto che esse avevano di fronte poteva essere colta in tutta la sua radicalità se veniva riportata a quella prima guerra storicamente conosciuta, nella quale furono forgiati i valori e le idealità della civiltà occidentale, e insieme con essi anche gli orrori della violenza e del male.³²

3.3 *Un esilio cronico*

«Una donna di grande intelligenza classica, impulsiva e fragile».³³ «La voce di una donna sensibile, intelligente, lucida».³⁴ «Un'autrice dalla prosa intellettualmente acuta ed elegante, molto esigente come insegnante e come madre».³⁵ «Una piccola donna bruna che indossava guanti bianchi e che parlava molto di Jean Wahl».³⁶ «Una donna d'una bellezza patetica: impossibile descrivere efficacemente il mistero del suo sguardo profondo e vellutato, carico di malinconia e insieme della passione di vivere di Israele, la grazia e la finezza del suo sorriso che rifletteva la sua natura eminente-

Mary MacCarty (cfr. C. Benfey, *A Tale of two Iliads* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., pp. 207-218).

³² Una rilettura in chiave arendtiana dei fenomeni di terrorismo e di guerra totale scaturiti in tempi recenti anche dal grembo degli orrori della seconda guerra mondiale è proposta nel bel libro di A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007. Cavarero è anche fra i pochissimi autori italiani che citino, in connessione con i problemi ora indicati, il saggio della Bespaloff sull'*Iliade* (pp. 18-19).

³³ O. Salazar-Ferrer, *Rachel Bespaloff and the Nostalgia for the Instant* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., p. 251.

³⁴ M. Jutrin, *Rediscovering Rachel Bespaloff* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., p. 260.

³⁵ C. Benfey e K. Remmler in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., p. 250.

³⁶ Secondo il ricordo di Mary MacCarty, contenuto in una lettera indirizzata a William McGuire il 3 marzo del 1970, citata in C. Benfey, *A Tale*, cit., p. 217.

mente di artista». ³⁷ «Da tutti i punti di vista, una donna meravigliosa, dentro e fuori». ³⁸

Questi alcuni dei giudizi intorno a Rachel Bepaloff da parte di alcuni di coloro che la conobbero personalmente, ovvero che hanno avuto occasione di lavorare sui suoi scritti. Ciò che emerge concordemente da questo e da altri simili testimonianze è il ritratto di una donna di intelligenza e sensibilità non comuni, capace comunque di colpire l'attenzione dei suoi interlocutori per la vivacità e l'originalità del suo ingegno, ma anche di suscitare sentimenti di umana compassione, per la fragilità del suo carattere e per l'atteggiamento tendenzialmente triste e distaccato che ella abitualmente assumeva.

Certamente un impulso verso questo profondo e insuperabile senso di malinconia, il cui estremo esito tragico sarà il suicidio, oltre che dal temperamento della donna, per il quale aveva già sperimentato un ricovero in una clinica svizzera per malattie mentali verso la fine degli anni trenta, ³⁹ doveva essere provenuto dagli avvenimenti

³⁷ M. Chapiro, *La Voie obscure*, La Baconnière, Neuchâtel 1972, p. 49. Chapiro aggiunge a questo sommario ritratto altri dettagli significativi, come quello di «Mme Aberson, la quale a un concerto di beneficenza al quale Rachel si era esibita dopo il conseguimento del diploma non riusciva a staccare gli occhi dalla giovane pianista, al punto da non riuscire a concentrarsi sull'opera che stava eseguendo; o quello dell'avvocato russo di Parigi che si fa donare una foto di Rachel e la conserva fino alla morte come una reliquia. Ma né le mie parole, né le testimonianze di altri saprebbero restituire ciò che fu questa donna, sicché mi limiterò a ricordare il secondo di silenzio che provocava la sua bellezza dovunque passasse» (*ibidem*).

³⁸ A. Danigelis, *Searching for Rachel Bepaloff* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., p. 267. Convergente con questa descrizione, il ritratto di Rachel tracciato da una sua ex allieva: «Ella è stata un'professoressa incredibile. Era severa, era dura [...] ma ci sfidava continuamente, attendendosi il massimo da noi. Ci faceva credere che potevamo essere più che studenti e che avremmo potuto essere studiosi. Forse cominciammo noi stessi a crederci. Mi sento terribilmente fortunata di aver avuto un'esperienza di questo genere. [...] Suppongo che ciascuno abbia docenti o professori speciali al cui ricordo è particolarmente legato. Per me, Rachel Bepaloff è qualcuno che io non ho mai dimenticato» (R. Scialom Cary, *Blend and Belong* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., p. 270). Si veda inoltre un altro significativo ricordo di Bepaloff docente di francese presso il College di Mount Holyoke da parte di B. Levin Amster, *Memories of Rachel Bepaloff* in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., pp. 271-272.

³⁹ A proposito di questo episodio, ha scritto la figlia di Rachel: «In una corrispondenza fra mia madre e Jean Wahl, pubblicata di recente [*Lettres*, cit.], ho

che avevano segnato la sua vita. La nota dominante della sua breve esistenza può infatti essere considerata l'esilio. Prima, dall'Ucraina a Parigi; poi dalla capitale ad una cittadina della provincia francese; infine dal Vecchio al Nuovo Continente, con l'esodo forzato negli Stati Uniti. A questo suo peregrinare, sempre sospinto dalla necessità di sfuggire alle persecuzioni inflitte alla sua etnia di appartenenza, andrebbe aggiunta anche un'altra, e non meno devastante, forma di esilio: il commiato da Jean Wahl,⁴⁰ suo insostituibile mentore, amico, compagno di ricerche,⁴¹ ritornato in Francia alla fine della guerra, e la conclusione di quell'esaltante esperienza di "Pontigny in America", durante la quale ella aveva avuto la possibilità di "sentirsi a casa", nel dialogo con i più importanti intellettuali europei ed americani. E infine – ma certamente non meno importante per comprendere la condizione psicologica ed esistenziale di Rachel, le sue vicende familiari: la malattia di sua madre, l'incompatibilità fra costei e il marito Nissim, e il conseguente trasferimento di lui a New York, il distacco dall'amatissima figlia Naomi.⁴²

letto che ella aveva subito una crisi nervosa nel 1939. Non ho ricordi di alcun discorso su una crisi fatto in famiglia. Tuttavia, in quell'anno io ho trascorso alcuni mesi con lei in un sanatorio in Svizzera, a Montana-Vermala» (N. Levinson Bespaloff, *Pauvre Rachel*, in AA.VV., *Artists, Intellectuals*, cit., p. 273).

⁴⁰ Si legge in una lettera inviata da Rachel a Wahl nel 1945, dopo il ritorno di questi in Francia: «Tu sai che sto trascorrendo un periodo difficile rendendomi conto che sei partito? Ci rivedremo mai un giorno a Parigi? Cerca di non dimenticarti troppo in fretta di me. Scrivimi. Pensa che cosa mi porteranno le tue lettere in questa sorta di *esilio cronico* nel quale vivo» (R. Bespaloff, *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, cit., p. 109; corsivi miei).

⁴¹ A proposito del rapporto con Jean Wahl, le numerose testimonianze scritte evidenziano che Rachel «apprezzava lo stile di pensiero dell'amico, pieno di incertezze e di dubbi, senza la fretta di raggiungere una conclusione. Concordavano su numerosi punti, e insieme discussero della libertà, della trascendenza e del destino. Condivisero entrambi la stessa concezione della filosofia esistenziale e furono affascinati da Kierkegaard; avevano anche le stesse opinioni su Lev _estov e Gabriel Marcel» (M. Jutrin, *Rediscovering*, cit., p. 261). Bespaloff fu anche interessata alla poesia di Wahl, in merito alla quale scrisse che «la poesia di Wahl non è filosofica, è la scrittura di un poeta che acclude le sue esplorazioni e le sue perplessità come filosofo» (cfr. *La poésie de Jean Wahl* in *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, cit., p. 136).

⁴² In una delle ultime lettere inviate all'amico Boris, datata 1 novembre 1948, Rachel così descrive la vita che ella deve condurre, alle prese con mille problemi quotidiani: «Dopo la partenza di Miette [la figlia], conduco una vita folle. Dall'1

Per tutta la sua vita, Rachel ha dovuto collaudare nella sua propria esperienza la condizione nomade dell'ebreo, costantemente – e vanamente – proteso alla ricerca della terra promessa.⁴³ Ogni volta che riusciva a ricostruire un suo proprio *habitat* esistenziale ed intellettuale, era costretta ad abbandonarlo, sulla strada di un esilio senza fine. L'unica parentesi almeno relativamente serena furono i tre anni in cui presso il College di Mount Holyoke fu trapiantata l'esperienza di Pontigny. Quasi per incanto, nella quiete rurale di quella sperduta località del Massachussets, si era ricostituito il mondo che ella aveva dovuto abbandonare a piú riprese negli anni precedenti. Intorno alla figura del suo amico di sempre, Jean Wahl, ella aveva visto rinascere e crescere un mondo nuovo, nel quale i valori della cultura e della solidarietà erano dominanti. Ma la fine di quella esperienza, e piú ancora il conseguente ritorno di Wahl in Francia, la fecero precipitare in una condizione di solitudine ancora piú accentuata. *L'esilio*

o dalle 2 del mattino è un *perpetuum mobile*. Non riesco a far stare nelle 17 o 18 ore della giornata il programma intero dei lavori accademici e dei lavori domestici. Il peggio non è tanto la cucina, quanto piuttosto le commissioni e le mille piccole cose che rendono impossibile un lavoro continuo. Tuttavia, è necessario che io mi adatti e che eviti l'accumulo di bisogni insoddisfatti. [...] Devo dire, d'altra parte, che questa esistenza ridotta a macchina ha un aspetto positivo: mi aiuta a sopportare la separazione e l'assenza di Miette. Non ho il tempo di soffrirne, se non per alcune crisi di breve durata» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II, cit., p. 557*).

⁴³ Fra i saggi piú intensi e rigorosi redatti dalla Bespaloff si può annoverare anche quello che affronta esplicitamente la "questione ebraica". L'opzione espressa dall'autrice è quella che si compendia nell'espressione "doppia appartenenza", consistente nel rifiuto sia dell'assimilazione sia della dissoluzione dell'identità ebraica: «Da un certo punto di vista, la testimonianza della dispersione conferma la vocazione dell'unità: la missione del popolo ebraico è duplice, come duplice è la sua appartenenza. Lungo la sua storia, esso manifesta la tendenza a separarsi da se stesso, a fuggire da sé. [...] Ma un impulso contrario lo rigetta su se stesso» (Bespaloff, *De la double appartenance*, "Conférence", n. 12, printemps 2001, p. 776; il testo era comparso originariamente in lingua inglese, col titolo *Twofold Relationship* nella rivista "Contemporary Jewish Record", n. 6, New York 1943). Sul medesimo argomento, alla fine degli anni trenta, Rachel aveva sviluppato una serrata discussione con Daniel Halévy, al quale aveva inviato tre lettere, la prima delle quali prendeva spunto dalla pubblicazione di una risposta dello stesso Halévy indirizzata a Josué Jéhouda, direttore della "Revue juive de Genève". Le lettere di Rachel formano, nel loro insieme, un vero e proprio saggio di ampio respiro sulla questione ebraica e sono state ripubblicate, dopo la

cronico, di cui ella parla nella lettera a Wahl del 1945, è nuovamente ricominciato dopo la breve esperienza di Pontigny in America.⁴⁴

Ma anche durante quelle sporadiche fasi della sua vita nelle quali ella aveva potuto godere di maggiore serenità, non mancava mai il rovello di una identità scissa, fragile, costantemente messa in discussione, quale conseguenza del vivere come ebreo in un paese comunque “straniero”, quale erano prima la Francia, e poi gli Stati Uniti.⁴⁵ «Un francese ha il diritto di commettere degli errori: alle sue spalle vi è sempre la Francia. Un ebreo non ha alcun privilegio: quando si abbatte il disastro egli resta solo davanti ad un popolo disperso».⁴⁶

Quasi come un'epigrafe anticipata sulla sua tomba, Rachel scriveva nel suo ultimo saggio, dedicato ad un'analisi del romanzo di Albert Camus, *La peste*, destinato ad apparire postumo: «Può sembrare strano che Camus abbia deliberatamente trascurato la tortura e il diabolico tentativo di ridurre l'uomo allo stato di una marionetta

loro originaria comparsa nella rivista diretta da Jéhouda nel 1938, presso la rivista “Conférence”, col titolo *Sur la question juive*: cfr. n. 13, automne 2001, pp. 623-666.

⁴⁴ A questa condizione di esilio permanente accenna Rachel anche in una lettera inviata alla cognata Fanny Ettinger nell'agosto del 1942: «Vivere qui è per me come un'amputazione. [...] La guerra vista di qui non ha una sua realtà» (cfr. A. Danigelis, *Searching for*, cit., p. 266).

⁴⁵ Quali fossero le condizioni in cui Rachel trascorreva la sua vita, una volta conclusa la stimolante esperienza di “Pontigny en Amérique”, si può desumere da una lettera inviata a Daniel Halévy il 27 novembre 1948. Si tratta di un documento molto importante, da un lato perché conclude una corrispondenza che si è protratta per circa 16 anni, e dall'altro perché è una delle ultimissime lettere inviate dalla filosofa, prima della drammatica decisione di porre fine ai suoi giorni: «Devo darvi mie notizie? Ho timore di essere monotona. Parliamo piuttosto di mia figlia. [...] Le sue lettere traboccano di gioia di vivere: ella sta seguendo dei corsi eccellenti a Harvard e frequenta un gran numero di persone amabili. Adora il suo lavoro e adora la vita. La sua felicità mi sostiene. Ma la separazione è dura, lo confesso, soprattutto dopo la morte di mio marito. Io resto sola, con mia madre molto anziana e sofferente, con un programma di lavoro accademico molto intenso e con molti lavori domestici a cui attendere, visto che devo fare tutto da sola. Ciò che mi aiuta, è l'affetto dei miei studenti. [...] L'insegnamento non è meno di una prostituzione, nel senso baudelairiano del termine. Non posso lavorare per me stessa, se non nelle settimane di vacanze» (*Lettres à Daniel Halévy, 1939-1947, II*, cit., p. 690).

⁴⁶ R. Bespaloff, *De la double appartenance*, cit., pp. 773-775; cfr. A. Danigelis, *Searching for*, cit., pp. 265-266.

superflua. Ma non dovremmo dimenticare che la sentenza di morte è il tema centrale del suo lavoro. Importa poco se sia la natura, il fato, la giustizia o la crudeltà umana che pronunciano la sentenza. Sappiamo che nelle sue più diaboliche invenzioni l'uomo può solamente imitare le torture della vita». ⁴⁷ Questa impostazione veniva confermata in un altro scritto, anch'esso comparso dopo il suicidio dell'autrice, anch'esso in qualche modo presago dell'imminente esito tragico. «Quando l'ultima scelta scompare, nella camera a gas o sotto la tortura, può l'essere umano trovare una risorsa suprema che gli permetta di affermare il suo essere, al di là della sua propria distruzione?». ⁴⁸ Ed è non meno significativo che il suo ultimo lavoro, rimasto incompiuto e inedito, fosse uno studio sulla formazione del mito della libertà, in cui l'autrice prendeva le mosse dall'analisi di Milton e Blake. ⁴⁹

Una testimonianza struggente a proposito del temperamento incline alla malinconia di Rachel ⁵⁰ può essere desunta da quanto ha scritto recentemente sua figlia, Naomi Levinson. Un ricordo, in particolare, è rimasto per Naomi incancellabile: «Mia madre guardò una fotografia che la ritraeva all'età di diciott'anni e disse: "Povera Rachel!". Nella sua voce, io sentii un mondo di tristezza mescolato con l'ansia. Ella non spiegò perché si sentiva dispiaciuta per quell'incantevole giovane donna della fotografia, la quale, avendo solo diciott'anni, appariva avere "tutta la vita davanti a sé". Aveva cin-

⁴⁷ R. Besseloff, *Le monde du condamné à mort*, "Esprit", 18° Annè, n. 163, janvier 1950, pp. 1-26, qui p. 5.

⁴⁸ R. Besseloff, *L'instant et la liberté chez Montaigne*, cit., pp. 140-169.

⁴⁹ Ne parla la stessa Besseloff in una delle sue ultime lettere a Wahl: cfr. *Lettres*, cit., pp. 112-113.

⁵⁰ Cosa che non le impediva affatto di sapere essere una docente severa, ma anche molto comprensiva. Come risulta dal ricordo di una sua ex alunna: «Avevo sottoposto a lei [Besseloff] una tesina preparata in fretta, perché avevo una gran voglia di tornare a casa. [...] Madame mi chiamò nel suo modesto appartamento, evidentemente delusa per il regresso testimoniato da quello scritto. [...] All'improvviso ella sorrise e disse: "Mademoiselle Barbara, sei innamorata?". Io risposi di sí. Allora accartocciò il testo che le avevo consegnato e disse: "Ora Barbara – chiamandomi Barbara per la prima e unica volta – devi imparare qualcosa della vita. Vi sono cose nella vita più importanti che le tesine scritte, e la cosa più incantevole fra queste è innamorarsi". Non la ho mai più riveduta» (B. Levi Amster, *Memories of*, cit., p. 272).

quantacinque anni quando si suicidò. Io ne ho quasi sessantasei, e non credo che mi ucciderò, sebbene io percepisca una profonda tristezza sotto la superficie della mia vita». ⁵¹ Ma forse ciò che più colpisce nelle memorie della figlia è un ricordo molto distinto, relativo a un discorso che ella udì fare a sua madre, rivolta al padre. Una notte, durante un viaggio in treno, pensando che la bambina dormisse, mentre in realtà era sveglia, Rachel aveva annunciato al marito che sarebbe morta di lì a dieci anni. Cosa che puntualmente accadde, quando appunto la donna consumò il tragico gesto del suicidio. ⁵²

«Molte persone – sottolinea ancora Naomi – si sono sentite in colpa all’annuncio della morte, pensando che “se soltanto io avessi.....”». Ma questo scrupolo, secondo la figlia, sebbene comprensibile, è in realtà privo di ogni fondamento. Così come non si può causare il suicidio di un’altra persona, allo stesso modo non lo si può impedire, perché l’impulso a uccidersi scaturisce da un processo interiore, che puoi forse ritardare, ma mai definitivamente cancellare.

⁵¹ N. Levinson Bepaloff, *Pauvre Rachel*, cit., p. 273. Ancora Naomi ricorda: «mia madre usava dire che vi sono tre generi di persone: quelli che dicono che Dio non esiste; quelli che Lo hanno trovato; e quelli che sono alla Sua ricerca. E diceva di appartenere a questo terzo gruppo, quelli che cercano, ma falliscono nel trovare Dio» (*ibidem*).

⁵² Cfr. *ibidem*. Questo evento non colse di sorpresa chi la conosceva. Coloro che la frequentavano, avevano colto una caratteristica molto appariscente: Rachel cercava la pace, ma non era stata capace di trovarla. «Segnata dalla tragedia, vivendo la vita come una tragedia, ella cercava una via di uscita. La trovò – ma solo per un “istante” – nell’arte, nella letteratura, nella musica, nella filosofia. Quando non fu più in grado di trovare uno sfogo, stanca e depressa, pose fine alla sua vita» (M. Jutrin, *Rediscovering*, cit., p. 262). Un’ipotesi sulle ragioni di questo tragico gesto è stata formulata di recente da una sua ex allieva, intenzionata a scrivere una monografia sulla sua figura: «Per alcuni giorni ho pensato di aver capito il perché. Quando si uccise, era primavera. Tutt’intorno la primavera sbocciava. Aveva una pila di tesine da correggere. Suo marito era morto soltanto due anni prima. Sua figlia era andata lontana a scuola. A questa solitudine si aggiungeva il peso di una madre severamente ammalata. South Hadley è molto lontana da Parigi. Paura. Rabbia. Fatica terribile. Ma, ad un certo punto, io non sono più stata sicura di questa idea. La mia teoria si era letteralmente disintegrata. Ella non era certamente la sola donna bella e brillante ad essersi uccisa. La storia letteraria è piena di donne così. Si può congetturare che ella sia sempre stata alle prese con un demone tenebroso e che nel 1949 ella abbia perduto» (A. Danigelis, *Searing*, cit., p. 264).

«Mia madre era una scrittrice e una pensatrice riconosciuta; ella è rimasta tale, durante i molti anni di intervallo fra la sua morte e la recente ripresa di interesse per il suo lavoro. Ella si è uccisa mentre stava lavorando ad un nuovo libro, per il quale aveva ricevuto un premio dalla Fondazione Bollingen. Guardando indietro, rivolgendomi al passato di mia madre e mio, vedo una certa tristezza; ma vedo anche una certa felicità».⁵³

⁵³ N. Levinson Bepaloff, *Pauvre Rachel*, cit., p. 276. Stando a quanto Rachel scrive in una lettera indirizzata a Boris De Schloezer, datata 2 maggio 1947, la "felicità" parziale di cui ella godette le proveniva per intero dalla figlia: «A dire il vero, è solo grazie a Miette [diminutivo di Naomi] che riesco a tener duro; grazie al suo affetto, alla sua tenerezza, a questa vita che da lei deborda. Nicia [il marito, morto da poche settimane] sarebbe stato così fiero di lei, così felice dei suoi progressi» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II*, cit., p. 523). «Non posso dirvi cosa sia stata per me Miette dopo la morte di Nicia. Ma questa intimità diventerebbe pericolosa per lei se dovesse prolungarsi. È giunto il tempo che ella faccia le sue esperienze lontano da me, subito» (*Lettre du 8 fevrier 1948*, in *ivi*, p. 532).

CAPITOLO IV

4.1 *Due donne e un libro*

La filosofia di Rachel, commista di cultura greca ed ebraica insieme, si situa nella corrente del primo pensiero esistenzialista, accanto a filosofi come Šestov, Fondane, Marcel, Wahl, ma si aggiunge anche alla lista di numerose figure di filosofe donne che hanno dominato il Novecento: da Hannah Arendt a Simone Weil, da Edith Stein a Maria Zambrano, da Etty Illesum fino a Martha Nusbaum, tuttora vivente.¹

Nella filosofia contemporanea la presenza del pensiero femminile costituisce uno degli aspetti di piú spiccata novità e anche di maggiore incisività. Non si tratta, infatti, solo di un dato puramente anagrafico, relativo al sesso delle autrici, ma di un aspetto che tocca direttamente lo stile, il taglio, i contenuti della riflessione, nel senso che il pensiero femminile si distingue talora nettamente dall'elaborazione filosofica al maschile, quasi sempre per la capacità di atteggiare particolari, e comunque differenti, modalità di ricerca e di riflessione.²

¹ Sull'argomento, si veda l'accurata ricostruzione di L. Boella, *Cuori pensanti. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano*, Edizioni Tre Lune, Mantova 1998.

² Si veda a riguardo il bell'articolo di U. Curi, *Così Bertin scoprì Rachel Bespaloff*, "Il mattino di Padova", 23 novembre 2004, p. 53. Per un lungo periodo, sono stati considerati testi "fondativi" del pensiero femminile i volumi di Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), Betty Friedan, *La mistica della femminilità* (1963) e Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale* (1983). Ma come è emerso da studi piú recenti, l'orizzonte della ricerca femminile, soprattutto nel Novecento, è molto piú ampio e diversificato. In una letteratura che è diventata ormai

Un esempio di questo specifico taglio d'analisi si può avere attraverso la lettura del denso e penetrante libro della Bespaloff, alle prese con un tema – l'interpretazione dell'*Iliade* – sul quale si era cimentata, esattamente negli stessi anni, anche Simone Weil.

Nel saggio sull'*Iliade* il pensiero della Bespaloff si manifesta nella sua forma piú compiuta e insieme brillante.³ Nel cuore di una guerra della quale ella ha avuto esperienza diretta, Rachel cerca i rari momenti di silenzio che creano uno spazio per un'autentica relazione umana basata sul profondo reciproco rispetto e sul riconoscimento che la violenza può essere fermata.

Rachel accenna per la prima volta al suo interesse su l'*Iliade* in una lettera dell'11 maggio del 1939 indirizzata a Daniel Halévy, dove racconta che la rilettura del poema greco, fatta in compagnia della figlia, ha suscitato in lei la necessità di redigere, in forma di *note*, alcune riflessioni su un testo che, qualche anno piú tardi, arriverà a definire come segue: «Mi sono aggrappata a Omero. Era il vero: il tono, l'accento stesso della verità. D'altronde, considero la *Bibbia* e l'*Iliade* libri veramente *ispirati* (nel senso letterale del termine). Era anche una purificazione e, nel buio, una luce che non vacillava».⁴

particolarmente nutrita, si vedano soprattutto: L. Muraro, *Il pensiero della differenza in L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991; F. Collin – M. Forcina, *La differenza dei sessi nella filosofia. Nodi teorici e problemi politici*, Milella, Lecce 1997; C. Zamboni, *La filosofia donna*, Demetra, Verona 1997; F. Heritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, trad. it. di B. Fiore, Laterza, Roma-Bari 1997; G. Fraisse, *La differenza fra i sessi*, trad. it. di M. A. Schepisi, Bollati Boringhieri, Torino 1996; F. Restaino – A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999. Di grande rilievo, dal punto di vista teorico, oltre che sotto il profilo politico-culturale, l'esperienza condotta da piú di un ventennio dalle donne filosofe dell'Università di Verona riunite nel gruppo di Diotima: si vedano, fra gli altri importanti contributi, AA.VV., *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987; AA.VV., *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, *ivi*, 1990; AA.VV., *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995. Per una ricostruzione d'insieme del movimento di pensiero femminile in Italia, si veda il bel libro di W. Tommasi, *I filosofi e le donne*, Tre Lune Edizioni, Mantova 2001.

³ Come riconosce anche K. Remmler, *Conclusion*, cit., p. 281.

⁴ Bespaloff, *Lettera del 29 aprile 1942*, indirizzata a Gabriel Marcel (cfr. *Introduzione di Monique Jutrin*, in R. Bespaloff, *Dell'Iliade*, cit., pp. 10-11). A tale lettera Rachel accluse la redazione completa delle *note* all'*Iliade*.

Risulta davvero singolare che, nello stesso anno 1939, la Weil inizia la stesura del suo scritto *L'«Iliade», poema della forza*.⁵ Pubblicato nel dicembre 1940-gennaio 1941, sotto lo pseudonimo di Emile Novis, il saggio venne scoperto da Rachel solo più tardi, grazie a Jean Grenier. In una lettera del 23 dicembre 1941, ringraziando Grenier per avergli fatto conoscere il volume della Weil, Rachel aggiunge: «Vi sono intere pagine delle mie note che potrebbero sembrare un plagio».⁶

Jean Wahl commenterà questa particolare corrispondenza come il bisogno di dare una comune risposta al lamento di un'Europa oppressa dal più angosciante conflitto mai percepito prima. Entrambe donne, entrambe di famiglia ebraica, entrambe esuli, entrambe destinate ad una morte prematura, esse hanno avvertito la necessità di compiere un ritorno al proprio passato, attraverso un confronto serrato con uno dei maggiori poemi epici dell'occidente, nell'intreccio di riflessioni che, pur muovendo da premesse differenti, e pur sviluppandosi autonomamente l'una rispetto all'altra, finiscono per convergere su alcuni nodi essenziali: «Dall'Europa oppressa si levano nello stesso momento le voci di queste due studiose di Omero; entrambe lasciando il vecchio continente hanno voluto fissare lo sguardo su uno dei suoi due libri maggiori. E ognuna

⁵ Simone Weil aveva dedicato al poema omerico uno scritto di grande suggestione, quale è *L'«Iliade», poema della forza*, in S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it di Cristina Campo e Margherita Harwell Pieracci, Borla, Torino 1967. L'ed. originale è *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953, 1963² accresciuta. *L'«Iliade», poema della forza* è stato scritto nel 1939-41 e doveva essere pubblicato sulla *Nouvelle Revue Française*, ma l'invasione tedesca lo impedì. Venne stampato a Marsiglia, nei *«Cahiers du sud»* (dicembre 1940-gennaio 1941), sotto lo pseudonimo di Emile Novis, anagramma di Simone Weil. I *«Cahiers du sud»* l'hanno ripubblicato dopo la guerra (n. 284, 1947) con il vero nome dell'autrice. I testi che compongono *La Grecia e le intuizioni precristiane* sono stati scritti a Marsiglia e poi a Casablanca, dal novembre del 1941 al 26 maggio del 1942. La Weil li aveva composti in occasione delle riunioni private che si svolgevano nel Convento dei padri domenicani di Marsiglia. A quel tempo l'autrice studiava la filosofia greca in vista di un lavoro molto ampio sugli scritti migliori non cristiani che riguardassero il concetto dell'amore di Dio (cfr. *Nota dell'Editore*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit.).

⁶ Besseloff, *Lettera del 23 dicembre 1940*, indirizzata a Jean Grenier (cfr. *Introduzione di Monique Jutrin*, in Besseloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 11).

aveva al tempo stesso il pensiero rivolto verso l'altro Libro, che lo completa». ⁷

Ciò che sembra chiaro retrospettivamente è che la Bepaloff aveva scritto gran parte del suo saggio mentre era ignara del lavoro di Simone Weil. Dopo la disfatta della Francia nel 1940, e la conseguente occupazione di Parigi, tuttavia, alcuni aspetti del saggio della Weil, specialmente il suo pacifismo dogmatico relativo alle conseguenze di qualsiasi uso della forza, crearono problemi a lettori come Wahl e la Bepaloff, i quali erano propensi a sostenere la resistenza contro Hitler. «È una impresa disperata cercare una condanna della guerra in quanto tale» scrisse la Bepaloff, e con l'incoraggiamento di Wahl il suo *Dell'Iliade* divenne un'eloquente risposta al *Poema della forza* di Simone Weil. ⁸

La stesura di entrambi i saggi fu dunque intrapresa all'inizio della Seconda Guerra Mondiale, quando lo scatenarsi della barbarie nazista indusse le due filosofe a rivedere le proprie posizioni pacifiste e ad affrontare il tema della guerra, della forza e della sopravvivenza della dignità umana in estreme condizioni di lotta e di conflitto. Le autrici dei due testi sono indotte a ricercare nelle radici stesse di una ininterrotta tradizione poetica le ragioni di fondo di un momento storico così complesso e segnato dal dramma. Attraverso un processo di analisi e di riconoscimento, ma al tempo stesso senza ricorrere a ideologiche attualizzazioni, il mondo omerico viene a costituirsi come luogo del passato dove meglio si coniugano principi e valori capaci di rispondere all'angoscia del presente. ⁹

Il testo di Simone Weil esamina la reazione dell'individuo omerico di fronte alla forza subita fino all'annullamento della personalità, come la schiavitù, o della vita stessa, come la morte. Una forza che può essere al tempo stesso posseduta, fino a generare l'autodistruzione – tale è la sorte di Achille –, oppure affrontata in modo consapevole, in quella dimensione che eccede ogni resistenza umana: è il

⁷ Prefazione di Jean Wahl, in Bepaloff, *Dell'Iliade*, cit., pp. 18-19.

⁸ Cfr. Benfey, *Introduction*, cit., pp. 19-20.

⁹ Come bene sottolinea Anna Maria Mazziotti, in un breve ma penetrante testo critico (intitolato *WAR AND THE ILLIAD, Simone Weil, Rachel Bepaloff*) pubblicato in internet al seguente indirizzo: <http://www.progettoprisma.it/editoria/war%20and%20the%20iliad.htm>.

caso della forza cieca del Fato.¹⁰ La filosofa presenta il poema omerico come una serie di paurose visioni di violenza, e, in chiave esistenzialista interpreta la guerra come metafora di una condizione segnata dall'essere-per-la-morte. La Weil riconosce in questo motivo non solo il tema predominante dell'*Iliade*, ma anche un elemento cruciale nel pensiero ellenico, che è possibile ritrovare anche nelle ragioni di fondo della successiva riflessione cristiana.¹¹

Piú complessa è la prospettiva critica del saggio della Bespaloff. D'accordo nel sottolineare la centralità della forza nell'*Iliade*, le due autrici divergono nel giudizio complessivo, perché mentre nella Weil vi è una decisa condanna della forza,¹² secondo Rachel, invece, la colpa, ma al tempo stesso il riscatto, sono le essenze costitutive che conferiscono alla forza la propria ragion d'essere.

Rachel affronta in particolare l'analisi di alcuni personaggi del mondo omerico, riscattando i caratteri omerici da ogni interpretazione schematica. Il mondo omerico è una realtà nella quale incombe la forza, intesa in tutti i suoi significati, e dove il *polemos* si configura, per riprendere Eraclito, come "padre e re di tutte le cose". Ma la forza, sia quella impiegata per difendere se stessi e la propria città – è il caso di Ettore –, sia quella messa in atto per distruggere e che alla fine distrugge se stessa – come quella posseduta da Achille –, dipendono l'una dall'altra, sono rami del medesimo tronco.

¹⁰ L'unica antagonista della forza, secondo la filosofa, è la giustizia, come risulta da una "splendida" idea, "specificamente greca": «C'è qualcosa in noi che sfugge completamente ai rapporti di forza e non ne è colpito, è il principio soprannaturale della giustizia, perché la forza è ingiustizia. La forza è il male. Essa regna ovunque, ma non contamina mai con il suo contatto l'Amore» (S. Weil, *Quaderni*, trad. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, vol. III, p. 141).

¹¹ «È impossibile comprendere e amare insieme i vincitori e i vinti, come fa l'*Iliade*, se non dal luogo, situato fuori dal mondo, in cui risiede la saggezza di Dio» (S. Weil, *Quaderni*, cit., vol. IV, p. 186). «Il pensiero della morte dà agli eventi della vita il colore dell'eternità. Se ci fosse data quaggiù la vita perenne, guadagnando la perennità la nostra vita terrestre perderebbe l'eternità che la illumina in trasparenza» (*ivi*, vol. IV, p. 322). «Nella raffigurazione autentica della sventura, ciò che suscita la bellezza è la luce della giustizia nell'attenzione di chi ha tracciato quel disegno, attenzione che la bellezza reale rende contagiosa. [...] Soltanto un giusto perfetto poteva scrivere l'*Iliade*» (*ivi*, vol. IV, p. 365).

¹² Come si vedrà più analiticamente *infra*.

La forza appare duplice e ambigua non solo nelle sue espressioni dirette, ma nella sua stessa natura ontologica. Essa sfugge a qualsiasi tipo di qualificazione, non si tratta di assolverla né di condannarla: essa è. L'eroe è al tempo stesso vittima e carnefice, giusto e ingiusto, creatore e distruttore. Achille e Ettore sono, secondo l'autrice, una sola cosa agli occhi indifferenti di Zeus, ma anche a quelli coscienti dello stesso Omero.

Il riferimento polemico più esplicito per la filosofa ucraina è tuttavia Nietzsche: per lei, infatti, Omero non è il poeta dei trionfi e delle apoteosi, ma il poeta dell'infelicità; a differenza di quanto si può leggere negli scritti nietzscheani, secondo la Bespaloff, nell'autore dell'*Iliade* troviamo non già la scissione fra apollineo e dionisiaco, quanto piuttosto il loro accordo, mediante il quale si attua altresì la confluenza fra etica ed estetica.

Invece di opporre Atene e Gerusalemme,¹³ Rachel scopre un'identità profonda sotto i contrasti. Questo non vuol dire che ella neghi l'opposizione tra ragione e fede, ma cerca tuttavia di sondare il pensiero greco prima dell'avvento del pensiero razionale e concettuale. In questo contesto, l'autrice sottolinea come il "pensiero etico" sia da intendersi come espressione più propria del "pensiero tragico", inteso come «scienza dei momenti di smarrimento totale, in cui la decisione è imposta dall'assenza di altre scelte».¹⁴ Il pensiero tragico delinea dunque quel tipo di criterio che viene scelto dall'uomo nel momento in cui si imbatte in se stesso nelle svolte della propria vita. Di questa particolare esperienza etica è testimone la poesia, dal momento che, unica, riesce a ricomporre a livello estetico la genesi delle scelte morali e religiose, siano anche esse dettate dall'inevitabile destino. In questo orizzonte viene a configurarsi, secondo la filosofa, la convergenza fra etica ed estetica. Là dove Kierkegaard mette di fronte l'una all'altra, e Nietzsche identificando l'etica con l'estetica tuttavia contrappone il dionisiaco all'apollineo, mentre Šestov, dal canto suo, all'ellenico replica con qualcos'altro che

¹³ Come suona il titolo dell'opera del suo maestro Lev Šestov, pubblicata originariamente in francese nel 1938, vale a dire pressoché contestualmente all'avvio della riflessione sull'*Iliade* da parte della Bespaloff: cfr. L. Šestov, *Atene e Gerusalemme*, cit.

¹⁴ Cfr. Bespaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 78.

chiama Gerusalemme, Rachel intravede nella poesia di Omero la pacificazione di ogni contrasto. «Dove i suoi maestri introducevano la divisione, Rachel Besimaloff ha imparato da loro, e da Tolstoj, a riconciliare e a unire»,¹⁵ scrive Jean Wahl alla fine della sua introduzione a *Dell'Iliade*.

4.2 *Vendetta e resistenza*

La prima figura di eroe omerico analizzata nell'*Iliade* della Besimaloff è Ettore. Figlio del re Priamo e di Ecuba, egli è il futuro erede al trono di Troia. Il suo nome (*Ektor*) significa letteralmente “colui che resiste, che tiene forte, saldo”, ed è intorno a questa sua particolare virtù che è costruita la sua immagine. Egli è il vero condottiero della guerra, e viene descritto da Omero come un uomo franco, coraggioso e generoso, ottimista anche nelle avversità e capace di grande compassione: la sua separazione dalla moglie Andromaca e dal figlio rappresenta una delle parti più toccanti del poema. Benché avesse deplorato il gesto di Paride, che aveva sedotto e rapito la moglie di un altro uomo, è stato Ettore ad assumersene la responsabilità accettando di combattere in prima linea per difendere la città. E quando morì sotto la mano di Achille, Elena dichiarò che nessuno mai era stato altrettanto gentile e umano con lei.¹⁶

Le note della Besimaloff su Ettore delineano i tratti di un eroe fortemente carismatico, capace di subire tutto, e di perdere tutto eccetto se stesso. Non superuomo, nemmeno semidio, ma uomo, e principe tra gli uomini, custode di ogni bene perituro, come la famiglia, la patria, l'onore della propria gente. Proprio per questo egli è destinato a perdere tutto, anche se, nella sua continua lotta contro l'ineluttabilità della sorte, sa essere forte, sa resistere.¹⁷ «Alla vigilia della guerra,

¹⁵ *Prefazione di Jean Wahl*, in Besimaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 21.

¹⁶ «Ettore, fra tutti i cognati il più caro al mio cuore, [...] mai ho udito da te mala parola o disprezzo [...]. Così piango te e me, sciagurata, afflitta in cuore: nell'ampia Troia più nessuno altro verso di me è buono, è amico; tutti m'hanno in orrore» (Omero, *Iliade*, Einaudi, Torino 1990, XXIV, vv. 762-75).

¹⁷ Cfr. Besimaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 25: «Ettore ha subito tutto, e ha perduto tutto fuorché se stesso. Nella schiera abbastanza mediocre dei figli di Priamo, egli

Ettore abbraccia con un ultimo sguardo i veri beni della vita, all'improvviso esposti nella loro nudità di bersagli»,¹⁸ ma non rinuncia al suo dovere di combattente in nome della loro difesa, sacrificando la vita stessa. Morire, per Ettore, significa abbandonare alla distruzione tutto ciò che ama, ma dall'altro lato, rinunciare a combattere comporta il tradimento di ogni valore e responsabilità di cui si è fatto carico. D'altronde non è Ettore a decidere, ma la guerra. Inutili quindi accenni di ripensamento prima dell'ultima battaglia, inutile anche ogni timore. La guerra non dà tregua fino a quando non viene placato «l'appetito di felicità»¹⁹ di colui che aggredisce, e da questo attacco non vi è scampo.²⁰

I due nemici si scontrano mortalmente, e di fronte ad essi non Dio ma la fatalità diventerà lo strumento della retribuzione. Ettore sconta con la morte l'uccisione di Patroclo, così come Achille più tardi pagherà la morte di Ettore: «Ares è imparziale, e uccide chi lo ha ucciso».²¹

solo è il principe, fatto per regnare. Né superuomo, né semidio, né simile agli dèi, ma uomo, e principe tra gli uomini. A proprio agio in questa nobiltà senza ricercatezza che non deve inorgogliersi nel rispetto di sé, né umiliarsi nel rispetto degli dèi. Ha molto da perdere perché appagato, e sempre al di sopra di ciò che lo appaga, a causa del suo anelito a sfidare il destino. Protetto da Apollo, protettore d'Ilio, difensore di una città, di una donna, di un bambino, Ettore è il custode di beni perituri. La passione della gloria lo esalta senza accecarlo, lo sostiene quando la speranza lo abbandona» (*ibidem*).

¹⁸ *Ivi*, p. 26.

¹⁹ *Ivi*, p. 27: «In Ettore la volontà di grandezza non contrasta mai la volontà di felicità. Quel poco di vera felicità, che conta più di tutto perché coincide con la verità della vita, meriterà di essere difeso fino al sacrificio della vita stessa, al quale avrà dato misura, forma e valore. Anche vinto, il coraggio di Ettore non si cancella dinanzi all'eroismo di Achille, nutrito di malcontento e d'irritata inquietudine. Ma la disposizione alla felicità, che ricompensa lo sforzo delle civiltà feconde, frena lo slancio del difensore rendendolo più sensibile all'enormità del sacrificio che esigono gli dèi della guerra. Essa non si sviluppa se non quando si è placato l'appetito di felicità che muove verso la preda l'aggressore più aspro e gli mette in animo "una forza infinita di combattere e guerreggiare senza tregua"» (*ivi*, pp. 26-27).

²⁰ La Bespaloff qui sottolinea come Omero descriva, attraverso il racconto, «l'essenza dell'orrore che non conosce né soluzione né redenzione» (*ivi*, p. 28).

²¹ Omero, *Iliade*, cit., XVIII, v. 309; qui in *ivi*, p. 29.

Da notare che, nell'uccidere, Ettore spiega la vendetta sino all'empietà, così come fa Achille. «La guerra consuma le differenze fino all'umiliazione totale dell'unico; che si chiami Achille o Ettore, il vincitore somiglia a tutti i vincitori, il vinto a tutti i vinti». ²² Tuttavia, sottolinea la filosofa, per Omero l'emulazione della guerra rimane il principio primo dell'azione creatrice, il motore fondamentale dell'amore per la gloria individuale e collettiva. ²³

La forza è rappresentata come un impeto, uno slancio o impulso che trova alimento solamente da se stesso, e che conferisce a chi ne è degno un'ineguagliabile bellezza. È la bellezza dell'onnipotenza, dell'immortalità, che giunge al punto supremo del proprio sviluppo prima di mutare improvvisamente nell'annullamento di se stessa e degli stessi valori che ha generato. ²⁴ L'esercizio della forza trascina l'uomo alla perdita finale di tutto ciò in cui egli ha creduto e lottato, ma al tempo stesso gli riserva il conseguimento della gloria eterna. Unica, immortale e indiscussa, è la *gloria* che attribuisce bellezza all'eroe, oltre ogni misura e tempo. ²⁵ Ettore ne rimane avvolto anche

²² Bespaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 29.

²³ «l'emulazione guerriera, generatrice dell'energia individuale e delle virtù virili della collettività, rimane ai suoi occhi [di Omero] il principio e la molla dell'azione creatrice. È attraverso di essa che l'amore della gloria s'impadronisce degli individui e dei popoli e si trasforma in desiderio di immortalità» (*ivi*, p. 30).

²⁴ Cfr. *ibidem*: «La forza non si riconosce e non gode di se stessa se non nell'abuso in cui abusa di se stessa, nell'accesso in cui si prodiga. Quel balzo supremo, quella folgorazione omicida in cui il calcolo, la fortuna e la potenza fanno tutt'uno nello sfidare la condizione umana – in una parola, *la bellezza della forza*, nessuno (salvo la *Bibbia*, che la canta e la loda soltanto in Dio) ce la rende più palpabile di Omero, non è per idealizzare o stilizzare i suoi personaggi che egli celebra la bellezza dei suoi guerrieri: Achille è bello, Ettore è bello, perché la forza è bella, e perché solo la bellezza dell'onnipotenza, divenuta onnipotenza della bellezza, ottiene dall'uomo questo consenso totale alla propria distruzione, al proprio annientamento, quella prosternazione assoluta che lo consegna alla forza nell'atto dell'adorazione. In tal modo, la forza ci appare nell'*Iliade* contemporaneamente come la suprema realtà e la suprema illusione dell'esistenza. Omero divinizza in essa la sovrabbondanza di vita che rifugge nello spregio della morte, nell'estasi del sacrificio, e al tempo stesso denuncia la fatalità che la muta in inerzia: quel cieco impulso che la fa giungere sino al punto supremo del proprio sviluppo, fino all'annullamento di se stessa e dei valori che essa ha generato».

²⁵ «E questa gloria, per il guerriero di Omero, non è un'illusione ingannevole, una vana ciarla, ma l'equivalente di ciò che rappresenta per i cristiani la reden-

dopo la morte e le innumerevoli percosse subite, così come succede allo stesso Achille.

Simbolo per antonomasia della forza pura, Achille²⁶ è più di ogni altro illuminato di gloria e di bellezza. La sua doppia natura, umana e divina al tempo stesso, producono in lui urti e dissonanze irriducibili: in quanto dio, invidia agli dèi l'onnipotenza e l'immortalità; in quanto uomo invidia agli umani la loro ferocia. Egli, tuttavia, è capace di uccidere senza però avvilire, usa la forza senza scadere mai nella crudeltà, disprezza la menzogna e l'astuzia, e sa amare senza riserve. «Non è nei loro atti», sottolinea l'autrice, «ma nel modo d'amare, nella scelta d'amore, che Omero svela la natura profonda degli esseri. Ettore dimentica se stesso in tutto ciò che ama. Achille non adora in Patroclo altro che la propria immagine purificata, in Teti – sua madre – l'origine sacra della propria stirpe».²⁷ Nel pieno della guerra e dell'odio emerge ancora più evidente l'intimo legame che lega gli esseri. L'amore personale per i propri affetti, che in guerra assume proporzioni addirittura esasperate, è il sentimento che accomuna tutti gli eroi, siano essi votati all'ingiustizia o ad una causa meritevole. Lo stesso Achille può arrivare a spogliarsi di ogni pietà, di ogni umanità, ma resta sempre, anche quando uccide con spregiu-

zione: una certezza d'immortalità, al di là della storia, nel distacco supremo della poesia» (*ivi*, p. 32). Lo stesso concetto è ribadito da Vernant: «La morte, ideale della vita eroica. Come è possibile questo? Ascoltiamo Achille, il modello dell'eroe, colui che l'*Iliade* presenta come "il migliore degli Achei", la perfetta eccellenza. Due destini, egli spiega, gli sono stati offerti fin da principio: o una lunga esistenza nel paese d'origine, nella pace del focolare e nell'assenza totale di gloria, o la "vita breve", la "morte prematura", nel fiore della gioventù, sul campo di battaglia, ed una gloria eterna. Rifiutando la vita lunga, e nel contempo votandosi alla guerra, alla grande impresa e alla morte, l'eroe cerca di assicurarsi lo statuto di morto glorioso» (J.-P. Vernant, *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*, trad. it. di C. Saletti, Il Mulino, Bologna 1987, p. 9).

²⁶ Secondo il mito narrato da Omero (*Iliade*, cit.), Achille è figlio di Peleo (re dei Mirmidoni della Ftotide, in Tessaglia) e della Nereide Tetide. Durante l'infanzia viene affidato alle cure di Fenice (maestro di eloquenza e di arti della guerra), e del Centauro Chitone (istruttore di arti mediche). Achille apprese dalla madre Tetide il proprio destino: o raggiungere la gloria e morire in giovane età, oppure vivere una lunga vita, ma ingloriosa e insignificante. Scelse dunque la prima alternativa e salpò per la guerra di Troia, pur sapendo che lì avrebbe incontrato la morte.

²⁷ Besseloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 38.

dicatezza, un figlio estremamente affettuoso, un amico leale e premuroso. Dopotutto, un destino piú crudele di quello di Ettore lo «inchioda alla sua sventura. Votato all'ingiustizia, Achille non può scegliere se non di imporla o di subirla».²⁸ Achille è il gioco della guerra, la voluttà dell'ira che cresce nel petto dell'uomo alla ricerca di inutili trionfi e di folli imprese. Senza Achille l'umanità avrebbe sí la pace ma al tempo stesso soffocherebbe di noia.²⁹

La vita non avrebbe senso se fosse stata privata di tutto ciò di cui Achille è il simbolo. Cosí come perderebbe di significato se venisse a mancare il mondo rappresentato dalla figura di Ettore. Insieme, i due eroi si compenetrano e si completano a vicenda, e dallo *scontro-incontro* delle loro individualità nasce il *segreto* dell'esistenza.³⁰

Non è dunque l'ira di Achille, ma il *confronto tragico*, visualizzato attraverso il duello di Achille e Ettore, «tra l'eroe della vendetta e l'eroe della resistenza, a costituire il vero motivo centrale dell'*Iliade* e a comandarne insieme l'unità e lo sviluppo».³¹ È lo scontro tra due mondi ostili, tra due realtà tragicamente divise e irriducibili, a conferire, secondo l'autrice, un senso comune al poema omerico. E là dove il compito di Achille consiste nel rafforzare la violenza e il vigore della propria energia vitale, per Ettore è invece il coraggio di salvare, a costo di sacrificare sé stesso, la propria continuità profonda.³²

La filosofia dell'*Iliade* non ha nulla a che vedere con il risentimento,³³ mentre invece si identifica con il coraggio di uscire dall'ari-

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 39.

³⁰ La complementarità sottolineata da Rachel fra i due eroi omerici è per molti aspetti simile a quella che è stata colta nel rapporto fra Achille e Ulisse, l'eroe della "forma", e quindi della forza, e l'eroe dell' "evento", e quindi della *metis*, l'uno scultoreo, l'altro pittorico, l'uno incapace di piegarsi, e dunque destinato a spezzarsi, l'altro cangiante e flessibile, l'uno destinato a morte precoce, l'altro giunto a tarda età: «Achille ed Ulisse sono le due anime della Grecia, e la storia dei Greci è la storia di queste due anime. Tutt'e due convergono e si sublimano in Socrate. Socrate ha l'intelligenza di Ulisse e la forza d'Achille, ma muore come Achille, accettando coscientemente la morte e guardandola in faccia, per non venir meno alla forma» (C. Diano, *Forma ed evento. Principi per un'interpretazione del mondo greco*, n. ed. a cura di R. Bodei, Marsilio, Venezia 1993, p. 64).

³¹ *Ivi*, p. 32.

³² Cfr. *ivi*, p. 33.

³³ Si coglie qui un indiretto, quanto trasparente, accenno polemico alla critica nietzscheana rivolta alla "morale del risentimento", la quale avrebbe conseguito

dità della storia per creare attraverso la poesia «eroi piú divini degli dèi, piú uomini degli uomini»,³⁴ che sappiano compendiare, attraverso la loro evidente irriducibilità, l'intima controversità del reale. Se rappresentare il mondo nella sua mera irreversibilità degli eventi è compito della storia, con la poesia il pensiero si libera da ogni tipo di vincolo e accede all'anima nascosta delle cose. La poesia, in quanto *meditatio vitae*, pur illudendo e mentendo, diviene, in un certo senso, lo strumento piú efficace per la ricerca della vera essenza della vita.

Da un lato, la poesia "strappa ogni manto alla natura", disvelando la vera natura delle cose; dall'altro lato, in quanto è concepita come verità che disvela, essa non si limita a strappare il manto alla natura, e a tutte quelle falsità con le quali l'uomo è solito consolarsi, ma strappa il manto alla stessa infelicità umana, rivelando la crudeltà del destino che attende i mortali.

Se si afferma che la poesia disvela la vera natura delle cose, si accetta il fatto che essa sveli anche tutto il *dolore*, il sentire, il *pathos*

il suo trionfo con l'avvento del cristianesimo. Come è noto, secondo Nietzsche, la "morale del risentimento" ha introdotto una nuova tavola dei valori, anche se si tratta di una morale di schiavi, perchè in essa l'azione, anziché prorompere dall'individuo forte e sicuro, che dice sí a se stesso e alla vita, nasce solamente come reazione contro ciò che è esterno, contro gli altri e, in quanto tale, è soltanto una negazione della vita e della forza (cfr. F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it. di F. Masini, *Nota Introduttiva* di M. Montinari, Adelphi, Milano 1984, pp. 13-44). Da notare che la stesura di quest'opera nietzscheana si situa in un periodo – tra il settembre del 1886 e il 30 luglio del 1887 – al quale risalgono anche alcuni fra i piú notevoli frammenti della progettata (e mai realizzata dal filosofo) *Volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, nei quali il tema centrale è il nichilismo europeo. Come si vedrà piú avanti, nel suo approccio al pensiero di Nietzsche, Rachel si riferisce preferibilmente ad un'edizione francese del *Wille zur Macht*, vale a dire a quella che non è un'opera pubblicata vivente l'autore, ma che risulta piuttosto da un insieme di scritti nietzscheani raccolti in modo arbitrario dalla sorella Elisabeth e dal discepolo e copista Peter Gast.

³⁴ Bespaloff, *Dell'Iliade* cit., p. 34: «Figlia dell'amarezza, la filosofia dell'*Iliade* bandisce il risentimento. Essa è anteriore al divorzio tra natura ed esistenza. Qui, il Tutto non è un montaggio di pezzi rotti e rincollati alla meglio dalla ragione, ma il principio attivo della penetrazione reciproca di tutti gli elementi che lo compongono. Lo svolgersi dell'inevitabile ha per teatro, insieme, il cuore dell'uomo e il Cosmo. All'eterna cecità della storia si oppone la lucidità creatrice del poeta, che indica alle generazioni future eroi piú divini degli dèi, piú uomini degli umani».

per questo suo essere vera. Se non ci fosse il dolore per questa verità che si fa sentire nel suo essere sofferenza, un dolore vero tanto quanto angosciante, non ci sarebbe nemmeno la poesia.

È dunque un motivo centrale e continuamente ripreso nella cultura classica quello di ritenere che la verità nasconda qualcosa di profondamente tragico, qualcosa che arreca inevitabilmente patimento.

Per tornare tuttavia al poema omerico, la Besseloff sostiene che mentre la storia si limita a registrare l'evidenza di barriere invalicabili, per poi soffermarsi sull'aridità dei fatti, alla poesia è invece affidato il compito di superare il confine del reale per restituire l'intima dignità e le logiche nascoste che sottendono alla conflittualità degli eventi. La verità che affiora attraverso la poesia è fortemente polemica, dolorosa, ambivalente, e mai esaustiva, ma proprio per questo più ricca e intensa. La tematica del *polemos*, condotta attraverso il sottile confronto di due eroi contrapposti, quali Ettore e Achille, esprime meglio di ogni altro il carattere costitutivamente polemico dell'essere, là dove la verità stessa emerge come conflitto originario di opposti. Dunque una lotta (*Auseinandersetzung*) come qualcosa che tiene aperte le differenze nel loro essere irriducibili. Ciò di cui si tratta, perciò, non è una contraddizione meramente pensata, come tale di principio destinata ad essere *tolta* attraverso il movimento dell'*Aufhebung*, quanto piuttosto una ineliminabile contraddizione reale, per la quale nessuna sintesi dialettica è immaginabile. In tale riconoscimento tragico dell'essere, non vi è spazio per alcun annullamento delle differenze, ma al contrario l'essenza della verità è data da una coesistenza paradossale di sentimenti opposti e contrastanti, dove non esiste giustizia senza ingiustizia, bene senza male, vita senza morte.

La Besseloff sottolinea come lo stesso Omero non mostri di indignarsi né di sperare in alcun chiarimento di fronte alla contraddittorietà dell'esistenza. Non vi è nessuna contrapposizione manichea tra buoni e cattivi, tra giusti e ingiusti: «Condannare o assolvere la forza vorrebbe dire condannare o assolvere la vita stessa».³⁵ E non vi è nulla di più restio al giudizio, alla condanna o alla giustificazione, della vita stessa. La vita giudica se stessa solo nel prendere coscienza

³⁵ Besseloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 34.

della propria indicibilità. Questo in definitiva è il *pensiero tragico*: la capacità di *cum-prehendere*, e quindi di accettare, senza irrigidimenti interiori ma al tempo stesso senza esibizioni stoiche, la *conflittualità dell'esistenza*, e «la compenetrazione reciproca di tutti gli elementi che la compongono».³⁶

4.3 Icona dell'ambiguità

Il paragrafo che la Bernaloff dedica ad Elena è forse quello più intenso e penetrante. Qui l'analisi si dispiega su due livelli che si compenetrano a vicenda, e che costituiscono il punto nodale dell'intera riflessione sull'Iliade: da una parte una considerazione sul senso di colpa e peccato secondo la nozione greca, confrontata con quella cristiana; dall'altro lato, e connessa con il primo spunto di indagine, una disamina sulla figura contraddittoria e ambivalente di Elena.

Il primo livello di analisi scaturisce da una semplice riflessione, ovvero dalla constatazione che nel mondo omerico la colpa sia concepita come «una trappola tesa all'uomo dalla fatalità, e non si distingue dalla sventura che essa suscita: la si subisce, la si paga, non la si ripara, così come non si ripara la propria vita».³⁷ Soltanto più tardi – continua la Bernaloff – i filosofi restituiranno agli individui la responsabilità della propria colpa, mentre in Omero questa responsabilità è riconducibile esclusivamente alla miseria dell'esistenza umana, e quindi all'amaro destino della vita.

Nel mondo omerico, all'errore non è assolutamente attribuito il significato di peccato, così come sono del tutto assenti concetti come la grazia o il rimorso. Ciò non toglie, scrive l'autrice, che il senso diffuso di colpevolezza che campeggia sullo sfondo delle tragedie classiche, come anche in Omero, possa in un qualche modo rappresentare l'equivalente della nozione cristiana di peccato originale.³⁸ Essa,

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, p. 41. Di seguito la filosofa cita l'esempio di Clitemnestra, Oreste e Edipo, i quali non «esistono al di fuori del crimine che si confonde con il loro stesso essere».

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 41-42.

«nutrita della stessa realtà, gravata dello stesso peso dell'esperienza, [...] contiene la medesima valutazione dell'esistenza».³⁹ A differenza di quella cristiana, tuttavia, nel mondo greco la caduta non è preceduta da alcuno stato di innocenza e non è seguita da nessuna redenzione: piuttosto, si tratta di una «caduta perpetua di un divenire creatore nella morte e nell'assurdo».⁴⁰ Nell'andamento insito al divenire, concepito come luogo temporale di dissolvimento, si inserisce, dunque, la dimensione del peccato. Il divenire genera la morte e la perdita di ogni significato attribuito all'esistenza. In questo processo nichilistico, dove tutto viene ridotto a mera trasformazione, la caduta non ha origine e non ha fine, e non necessita di alcun riscatto: fa parte della vita, come di essa è parte la morte. Questo non significa che il concetto di colpa sia assente: viceversa, non vi è pagina nell'*Iliade* in cui non ne venga sottolineato il carattere irriducibile.

Il personaggio che più di ogni altro rappresenta questa ambivalenza è sicuramente Elena. In lei si fondono insieme innocenza e colpevolezza, purezza e peccato.⁴¹ Innocente, Elena riconosce in se stessa la colpa di condurre alla rovina la città di Troia, sebbene questo crimine non appartenga alla sua vera natura. Su di lei grava il peso di un destino avverso deciso da quegli stessi dèi che «l'hanno ricolmata di grazie splendenti soltanto per meglio defraudarla delle gioie che queste sembrano garantire».⁴² La più bella fra le donne, Elena attraversa l'*Iliade* come una penitente, con la solennità che la perfezione del suo incanto le conferisce.⁴³ Da un lato, ella è stata prescelta per portare a compimento la propria rovina e quella di due popoli, dall'altro, a lei sola è concesso il potere di elevare gli animi e proteggerli.⁴⁴ «Di qui allora il suo carattere sacro, nel senso originariamente

³⁹ *Ivi*, p. 42

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. *ibidem*: «In Elena, innocenza e colpevolezza si confondono come nel cuore immenso della folla guerriera sparsa nella pianura ai suoi piedi. Elena dunque, in Ilio, trascina la sua sventura con un'oscura umiltà, che non rende meno dura la sua rivolta contro gli dèi».

⁴² Bernaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 44.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 40.

⁴⁴ Il culto di Elena è attestato in diverse località della Grecia, e in svariate colonie magnogreche. Si conosce la presenza di numerosi templi e di feste (le Ele-

ambiguo del termine – insieme esaltante e vivificante, malefico e terribile». ⁴⁵

A lei, che dovrebbe incarnare la fatalità erotica, Omero riserva invece i tratti di una figura severa, diafana, dai contorni sfuggenti, perennemente avvolta da lunghi veli bianchi. Il suo fuggire in nome di una ricerca autentica di libertà e amore ha finito col renderla la meno libera della creature, meno libera anche di una schiava che in cuor suo attende la fine dell'oppressione. ⁴⁶ Elena viene descritta come una reclusa, incapace di opporsi alla sorte che gli dèi hanno deciso per lei, imprigionata dalla sua stessa bellezza, e insieme colpevole del crimine che si confonde con il suo essere. Ella trascina la propria sventura con umiltà. Il suo volto, rilucente di indicibile fascino, soggioga e distrugge, scioglie e libera al tempo stesso. La sua bellezza è solamente immaginabile, e non viene mai realmente descritta. Non si conoscono i colori del suo viso, i particolari delle sue forme, quasi si temesse di violare l'ambito del divino. La sue sembianze sono tuttavia inconfondibili, la perfezione dei suoi lineamenti, l'indiscutibile

nie) dedicati ad Elena, e di sacrifici che le venivano offerti. Elena era venerata soprattutto come protettrice degli adolescenti e dei giovani sposi.

Elena rimane uno dei personaggi più noti della letteratura classica ed ha ispirato un grandissimo numero di racconti e leggende, le cui massime elaborazioni letterarie sono rappresentate principalmente dall'*Iliade* e dall'*Odissea* di Omero, dalla *Palinodia* di Stesicoro, dalle *Troiane*, *Oreste*, *Elena* e *Ciclope* di Euripide, dall'*Encomio di Elena* di Gorgia e di Isocrate, dalle *Tesmofoiazuse* di Aristofane, dagli *Idilli* di Teocrito, dalle *Eroidi* di Ovidio, dalle *Postomeriche* di Quinto Smirneo, dal *Ratto di Elena* di Colluto e di Blossio Emino, e, infine, dalla *Distruzione di Troia* di Trifiodoro.

⁴⁵ Bespaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 45. Risuona qui, in tutta evidenza, un riferimento sia pure implicito alla definizione del sacro come *mysterium tremendum et fascinans*, offerta nel 1917 da Rudolf Otto: il numinoso non è soltanto *tremendum*, ma anche *fascinans*, e in ciò risiede la profonda ambivalenza su cui si articola l'esperienza del sacro. Esso attira a sé, e questa imprescindibile forza attrattiva si intreccia con la spinta repulsiva generata dal *tremendum*: il movimento verso il *mysterium*, che la creatura tremante è spinta irresistibilmente a compiere, culmina in una sorta di smarrimento ed ebbrezza, che si placano nel supremo momento della grazia e dell'amore divino, cui corrispondono la beatitudine e il rapimento estatico conosciuti dalla mistica d'Oriente e d'Occidente (cfr. R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1993).

⁴⁶ Cfr. Bespaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 40.

incanto, sembrano scolpiti, eterni, sul marmo. La sua magnificenza viene avvertita come terribile: «Terribilmente, a vederla, somiglia alle dee immortali!»,⁴⁷ e in quanto tale fa paura, come se fosse portatrice di morte.⁴⁸ E non sono sufficienti le parole che Priamo adopera per scagionarla della colpa che le viene accreditata: «Non certo tu sei colpevole davanti a me, gli dèi sono colpevoli, essi mi han mosso contro la triste guerra dei Danai».⁴⁹ La maledizione che circonda Elena non ha origine nel suo cuore, non appartiene al suo mondo, perché la sorte è stata decisa dagli dèi immortali, che si divertono alle spalle degli umani, giocando con il loro dolore.⁵⁰ Tuttavia, è impossibile scindere l'uomo dal proprio destino, anche se questo trascende la responsabi-

⁴⁷ Omero, *Iliade*, cit., v. 158. Alla sua vista i capi dei Troiani tacciono rapiti. È impossibile non rimanere soggiogati dalla sua bellezza (cfr. Bernaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 46).

⁴⁸ «La piú bella delle donne, che tutto invitava, tutto portava verso un destino luminoso, è stata scelta dagli dèi soltanto per maturare la propria sventura e quella di due popoli. Lungi dall'essere una promessa di felicità, la bellezza grava qui come una maledizione. Ma al tempo stesso, essa isola, innalza, protegge dagli oltraggi. [...] Questa Elena che i due eserciti si contendono non apparterrà a Paride piú che a Menelao, ai Troiani piú che agli Achei. Anche quando si dona, la bellezza appartiene sempre e soltanto a se stessa. La bellezza sfugge egualmente a chi la crea come a chi la contempla o la desidera. Omero le ascrive l'inesorabilità della forza e l'apparenta al destino. [...] Omero si guarda bene dal descrivere la bellezza, quasi che in essa si desse un'anticipazione proibita della beatitudine. Ignoriamo la sfumatura degli occhi di Elena, il colore delle trecce di Teti, la curva delle spalle di Andromaga. Nessun particolare, nessun dettaglio singolare ci viene rivelato, eppure vediamo queste creature, le riconosceremo, non potremmo confonderle. Ci si chiede con quali mezzi impalpabili Omero riesca a comunicarci a tal punto il sentimento della realtà plastica dei suoi personaggi. Incorruttibile, la bellezza di Elena passa dalla vita al poema e dalla carne al marmo senza perderne la palpitazione. Ma da questa bocca scolpita si leva un lamento umano, e questi occhi vuoti si bagnano di "tenere lacrime". Quando Elena sale sulle mura di Troia per assistere al combattimento di Paride e Menelao, ci pare di avvertire l'ampia freschezza del suo incedere. Presso le porte Scee i vecchi capi troiani tengono consiglio. Alla sua vista "i parlatori nobili" tacciono rapiti. Non possono non trovarla bella. E questa bellezza fa loro paura come un cattivo presagio, una minaccia di morte» (cfr. Bernaloff, *Dell'Iliade* cit., pp. 45-46).

⁴⁹ Omero, *Iliade*, cit., vv. 164-165: cit. in Bernaloff, *Dell'Iliade* cit., p. 46.

⁵⁰ «La maledizione che volge la bellezza in fatalità distruttiva non ha la sua origine nel cuore umano. La colpevolezza diffusa del divenire si condensa in un unico peccato, il solo che omero condanni e stigmatizzi esplicitamente: la beata pensieratezza degli Immortali» (Bernaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 47).

lità personale. Elena è congiunta alla sorte che porta il suo nome; in lei colpa e innocenza si fondono insieme in modo irriducibile.

Che la figura di Elena sia fortemente ambigua ne è testimonianza la vicenda che fin dall'inizio riguarda il suo stesso rapimento. Secondo una tradizione che risale al poeta Stesicoro, e che annovera anche Erodoto, Euripide e infine lo stesso Platone, mai Elena sarebbe giunta a Troia, e dunque mai ella avrebbe tradito il suo ruolo di legittima consorte dell'eroe acheo. Trattenuta in Egitto durante il viaggio che avrebbe dovuto portarla ad Ilio, ella "non salì sulle solide navi".⁵¹ Di conseguenza, ciò che i guerrieri che cingevano d'assedio la città vedevano aggirarsi sulle mura della città non era Elena in carne ed ossa, ma soltanto il suo *eidolon*, dunque qualcosa di cui si può dire che *assomiglia all'originale*, ma non è l'originale. E che, proprio per la pretesa di replicarlo, è un'immagine ingannevole.⁵²

⁵¹ Come suona uno dei tre versi della "palinodia" scritta da Stesicoro, conservatici da Platone nel *Fedro*, 243 a. Per un illuminante commento in margine al significato della *recantatio* stesicorea, cfr. U. Curi, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 67 ss.

⁵² Sulla tormentata questione dell'*eidolon* di Elena, cfr. Pisani, *Elena e l'eidolon*, "Rivista di filologia e istruzione classica", 56, 1928, pp. 476-499; A. Farina, *Studi stesicorei. Parte prima: il mito di Elena*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1968; B. Cassin, *Ancore Hélène: une sophistique de la jouissance*, "Littoral", 15-16, 1985, pp. 161-176; ma in particolare si veda il bel saggio di M. Tasinato, *Elena, velenosa bellezza*, Mimesis, Milano 1990. Come sottolinea Maria Tasinato, la prima documentazione che mette in dubbio l'*epos* omerico è Erodoto (II, 112-120), il quale riferisce di una tradizione secondo la quale Elena non sarebbe mai giunta a Troia, ma si sarebbe fermata nei pressi di Menfi. Paride, infatti, sarebbe approdato alla foce del Nilo sospinto da venti contrari, e sarebbe stato costretto dal re Proteo a lasciare in deposito la sposa infedele, insieme ai tesori rapinati. Alla fine della guerra di Troia, fatta quindi inutilmente, Menelao avrebbe ritrovato Elena in Egitto. D'altra parte, anche Euripide (*Helena*) sostiene che la donna che si aggirava tra le mura di Troia non era Elena bensì il suo *eidolon*. La vera Elena sarebbe stata rapita da Hermes e condotta in Egitto. Platone (*Phaedr.* 243 a; *Resp IX; Epistole*, III, 319 e), dal canto suo, ci racconta della vicenda di Stesicoro, il quale, avendo parlato male di Elena, ed essendo stato per questo motivo punito dai Dioscuri con la cecità, avrebbe poi riacquisito la vista dopo aver composto una palinodia. E Gorgia, nel suo *Encomio di Elena*, arriva addirittura a sostenere l'incolpevolezza di Elena per il fatto che ella avrebbe ceduto all'irresistibile potere del *logos*: ella dunque era innocente perché non aveva potuto in alcun modo resistere alla rapinosa eloquenza di Paride.

Questo esempio richiama da vicino lo scarto che separa, già nel mondo classico e massimamente in Platone, l'*eikon*, intesa come immagine vera, dall'*eidolon*, che è invece l'immagine ingannevole. Pur condividendo la medesima radice **wei-*,⁵³ i due termini si riferiscono ad accezioni fra loro molto diverse, che in taluni contesti assumono il carattere di una vera e propria dicotomia, in quanto corrispondono a modi di rappresentazione intrinsecamente differenti. Mentre l'*eidolon*,⁵⁴ infatti, è una semplice copia dell'apparenza sensibile, che ricalca ciò che si offre alla vista, l'*eikon* è una trasposizione dell'essenza. Tra l'*eidolon* e il suo modello, l'identità è esclusivamente superficiale; tra l'*eikon* e ciò a cui esso rimanda esiste una relazione sul piano della struttura profonda e del significato. L'*eidolon*, in quanto simulacro, si rivolge soltanto allo sguardo, lo attira, lo affascina e alla fine gli fa dimenticare il modello a cui si sostituisce, al punto da prenderne il posto a guisa di doppio.⁵⁵ L'*eikon*, in quanto simbolo, si fonda su un raffronto tra termini differenziati: esso fa appello all'intelligenza di chi ha bisogno, nella sua funzione stessa di immagine, poiché il rapporto che stabilisce non è di somiglianza esteriore, ma una comunanza o una parentela che non appartiene all'evidenza sensibile, ma che lo spirito avverte cogliendo una similitudine nascosta tra elementi eterogenei.⁵⁶ Elena dunque sarebbe raffigurata come un *eidolon*, un simulacro che seduce e affascina, ma che in realtà sostituisce, e quindi doppia, il modello originario cui si riferisce.

⁵³ Come rileva J.-P. Vernant in un saggio fondamentale (*Raffigurazione e immagine*, trad. it. di A. Ghilardotti in Id., *Tra mito e politica*, Milano 1999, pp. 183-199), al quale rinvio per un ulteriore approfondimento della tematica dell'immagine nel mondo greco.

⁵⁴ Va ricordato che Platone definisce il discorso scritto come un *eidolon* di quello che invece è fondato su una corretta ricerca della verità e che «si scrive nell'anima dell'uomo che apprende» (*Phaedr.* 276 a). Sul significato filosofico di *eidolon* si veda J.-P. Vernant, *Nascita delle immagini*, "aut aut", 184-185, 1981, pp. 7-23; G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997.

⁵⁵ Sulla categoria del "doppio" nel mondo greco, in rapporto al tema delle immagini, si veda un altro bel saggio di Vernant, *Figurazione dell'invisibile e categoria psicologica del "doppio": il kolossos*, trad. it. di M. Romano e B. Bravo in Id., *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978, pp. 343-360.

⁵⁶ Cfr. J.-P. Vernant, *Raffigurazione e immagine*, cit., pp. 187-188.

Il motivo dell'*eidolon* permette ad Elena di essere contemporaneamente in due luoghi diversi, o piú precisamente di essere fisicamente in un luogo e di apparire in un altro. Nel suo caso l'*eidolon* indica propriamente l'apparenza di chi non è presente, o addirittura la "presenza di una assenza".

Il senso tragico di responsabilità travolge la figura di Elena rendendola estremamente infelice, ma anche, e in questo consiste tutta la sua tragicità, del tutto impotente di fronte allo svolgersi imperturbabile degli avvenimenti. Anche se le sventure possono essere attribuite al suo *eidolon*, l'inganno insito nella copia ricade in ogni caso nell'originale. Elena, da un lato, coappartiene talmente al suo altro da sé, al suo *fantasma*, da assumerne le colpe come se fossero proprie, dall'altro, tuttavia, non riconosce quest'ultime completamente, perché nel profondo le sente estranee alla sua piú intima coscienza. In questo senso Elena diventa schiava del suo *eidolon*, prigioniera della sua doppia natura. Il legame indissolubile che unisce Elena alle sciagure connesse alla sua immagine, sia essa fallace o veritiera, è comunque un qualcosa che condanna per sempre la sua esistenza, dalla quale non è possibile redimersi.

Da notare che il tema del doppio è usato non solo come discolpa della condotta di Elena, ma anche per rappresentare la conflittualità che caratterizza lo stesso animo femminile. Così, infatti, il binomio fedeltà-infedeltà che contraddistingue il personaggio di Elena, presuppone necessariamente un aut-aut di scelta tra una donna fondamentalmente adultera e seduttrice, rispetto a una donna casta e virtuosa.

La doppiezza di Elena si riconduce, tuttavia, già all'etimologia del nome.⁵⁷ Sembra, infatti, che *Heléne* sia riconducibile a *Veléne*,⁵⁸ in dorico *Velina*, che, per un processo di dissimilazione diventa *Venena*, da cui deriva il termine latino *Venus*. Il nesso *Venus-venenum* è confermato, poi, da numerose ricostruzioni etimologiche.⁵⁹ Qui è inte-

⁵⁷ Per la complicata ricostruzione etimologica del nome rimando all'analisi compiuta da M. Tasinato, *Elena, velenosa bellezza*, cit., pp. 40-43. In questa sede mi limito a segnalare solo il nesso *Heléne-Veléne*, cfr. *ivi*, p. 43.

⁵⁸ Ne è testimonianza il fatto che lo spirito aspro che precede l'epsilon iniziale indica la caduta di un digamma eolico: cfr. *ivi*, p. 43.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*. La Tasinato rinvia ai seguenti vocabolari etimologici: A. Walde - J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg, 1954, p. 747, s.v. *venenum*; A. Ernout - Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951, p. 1276, s.v. *Venus*.

ressante notare che il termine latino *venenun* è rivestito della stessa connotazione ambivalente del termine greco corrispondente, *pharmakon*, e quindi può indicare al tempo stesso veleno e rimedio, qualcosa di letale ma anche di medicale.⁶⁰

È, inoltre, senza dubbio interessante, l'associazione del nome Elena con una pianta chiamata elenio.⁶¹ L'elenio, nato forse in seguito alle lacrime versate da Elena in circostanze non precisate, possiede proprietà nepentiche, ed è quindi in sintonia con le caratteristiche dell'eroina da cui prende il nome. Non è soltanto, infatti, una corrispondenza meramente fonetica che unisce Elena ad Elenio, quanto piuttosto il potere di arrecare sollievo, tanto quanto quello di suscitare dolore.

Qualunque sia l'origine del nome e per quanto la radice etimologica richiami l'idea della distruzione (distruttrice di navi, di guerrieri e di città),⁶² permane tuttavia intorno alla figura di Elena un alone di profonda ambiguità. Ambivalente, e in un certo senso doppia, è la stessa identità di Elena, se per definire la quale è necessario ricondursi a ciò che *in primis* ha il compito di determinarla, ovvero la nascita.⁶³ Secondo una diffusa versione del mito, Zeus, preoccupato per l'eccessivo incremento demografico, decise di alimentare il conflitto sulla terra facendo nascere Achille e Elena: il primo, frutto dell'unione di Teti con un mortale, divenne il simbolo dell'ira, la seconda, generata dallo stesso Zeus, fu una donna di straordinaria bellezza, e perciò stesso, causa di guerra.

Le fonti antiche presentano, infatti, accanto a numerose varianti, diversi accenni che lasciano immaginare un'originaria natura divina della donna piú bella del mondo. Secondo alcuni interpreti, Elena

⁶⁰ In talune accezioni significa anche filtro amoroso, oppure il belletto. Cfr. Tasinato, *Elena, velenosa bellezza*, cit. p. 43.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 41.

⁶² Eschilo attribuisce al nome di Elena terribili sventure: viene infatti definita come *elenas* (distruttrice di navi), *elandros* (distruttrice di uomini), *eleptolis* (distruttrice di città). Cfr. Eschilo, *Agamennone*, v. 687; su ciò, si veda V. Pisani, *Elena e il suo eidolon*, cit.

⁶³ Si tenga presente che oltre al problema complesso dei genitori, secondo alcune fonti Elena è doppiamente duplice anche per il fatto che sarebbe nata dallo stesso uovo che ha generato anche i fratelli Dioscuri, i due gemelli Castore e Polluce. Quindi Elena sarebbe legata, sin dalla nascita, alla gemellarità e alla scissione.

potrebbe essere cioè, un'antichissima divinità, presumibilmente pre-greca, che la mitologia trasformò in creatura mortale, sia pure superiore alle altre per nascita e aspetto. A conferma di questa ipotesi vengono addotte alcune considerazioni: è unanime la tradizione che attribuisce ad Elena un padre putativo di origine umana, Tindaro, ed uno invece effettivo e divino, Zeus. Nascendo quindi da Zeus, è certo che Elena sia di natura semidivina.⁶⁴ Quanto al nome della madre, le cose si fanno molto più complicate, dal momento che secondo alcune fonti la madre sarebbe Leda, secondo altre Nemesi.⁶⁵ Si può dunque parlare di una madre negativa, Nemesi (dea della vendetta), e di una invece positiva, Leda (immagine di fedeltà e devozione), anche se secondo alcune interpretazioni moderne le due figure sono da identificare.⁶⁶

Dalle complicate vicende che riguardano la nascita della donna più bella del mondo è possibile, dunque, ricostruire l'immagine di una creatura di origine umana ma che al tempo stesso possiede sangue divino, dotata di bellezza sovraumana, e di poteri che la rendono sia velenosa che benefica. Per un verso Elena è detestabile a causa delle immense sciagure che provoca, ma dall'altro è venerabile per i doni che conferisce come dea protettrice dell'amore.

In lei il bene e il male si fondono insieme, in un legame indissolubile. Nell'idea di sdoppiamento è implicita la mostruosità: Elena è tanto divina quanto mortale, così come in lei convivono contemporaneamente onestà e menzogna, pace e guerra, innocenza e colpa, presenza e assenza.

⁶⁴ La sua nascita viene inoltre connessa con gli uccelli (sembra infatti che Zeus abbia assunto le sembianze di uccello per visitare la madre, e che Elena sia nata da un uovo), e gli uccelli, si sa, nel mondo miceneo sono spesso epifania della divinità. Elena conosce, infine, una lunga storia di rapimenti che la rende simile a una dea della vegetazione e della fertilità della terra come Persefone; infine le è riconosciuta un'autorità che ha qualcosa di demoniaco, se a Menelao è stato sufficiente esserne il marito per poter accedere ai Campi Elisi. (Cfr. Omero, *Odissea*, IV, 569. Per una ricostruzione molto più ampia e dettagliata sulla storia della nascita di Elena rimando ancora una volta a Tassinato, *Elena, velenosa bellezza*, cit. pp. 16-20).

⁶⁵ Per altre fonti ancora sarebbe invece Teti o addirittura Afrodite: cfr. Tassinato, *Elena, velenosa bellezza*, cit., p. 17.

⁶⁶ Per una ricostruzione dettagliata sull'argomento, e per un approfondimento generale sul mito di Elena, si veda il rigoroso e documentato saggio di F. Mura, *Il mito di Elena fra filosofia, retorica e teatro. Stesicoro, Euripide, Gorgia*, reperibile su internet presso www.filosofia.it, p. 8-9.

Se il senso tragico della propria condizione rende Elena ambivalente, essa rende a sua volta doppia l'intera tragedia. Tutto infatti sembra riflettersi in quella paradossale scissione che è la vita stessa. Elena, allora, merita di essere assolta a prescindere dalle cause che l'anno spinta ad agire così come ha agito, dal momento che l'uomo è profondamente incapace di agire liberamente davanti a forze che necessariamente lo sovrastano.⁶⁷

4.4 *La forza della guerra*

Se nella tradizione giudaico-cristiana il *dolore* che riguarda l'essere umano è insieme *castigo* e a un tempo *evento purificatore*, perché viene ricondotto ad una colpa originaria che chiede riparazione ed è suscettibile di redenzione, per la cultura greca, invece, il dolore non è affatto la conseguenza di una colpa, bensì è costitutivo dell'*esistenza*, della quale bisogna accogliere per intero la caducità, senza illudersi con speranze ultraterrene. Dalla tragica constatazione dell'ineluttabilità della legge di natura, nascono quelle due forme, non di rassegnazione, ma di resistenza al dolore, quali il *sapere*, che consente di evitare il male evitabile, e la *virtù* che consente, entro certi limiti, di dominare il dolore.

Il termine latino *virtus* (valore, forza; derivato da *vir*, che significa uomo) proviene dal greco *areté*, ed esprime un significato sia morale che fisico. L'etimologia più verosimile riconduce il lemma ad *ares* (nome, tra l'altro, del dio della guerra) che indica propriamente *combattimento* e insieme *coraggio*. La radice *ar-* che posta di fronte ad *haristos* conferisce il significato di valente, valoroso,⁶⁸ in *areté* determina la forza propriamente morale, quella dell'anima protesa al con-

⁶⁷ «Nella galleria dei tipi femminili che l'antichità ci ha tramandato [...] Elena, per la quantità di opere letterarie ed artistiche dedicate alle sue vicende, per i culti che le venivano professati, rappresenta un vero e proprio *unicum* nella storia della cultura occidentale» (F. Donadi, *Introduzione in Elena. Variazioni sul mito*, a cura di F. Donadi, Marsilio, Venezia 2005, p. 7).

⁶⁸ La radice *ar-* si ritrova anche in *arsen*, che significa virile, quindi forte e coraggioso, e in *archo* che sta ad indicare l'atto del comandare, del detenere il potere; infine, in *aro*, che vuol dire seminare, rendere fertile (da qui gli strumenti per arare).

seguimento del bene.⁶⁹ Nell'*Iliade* gli eroi sono continuamente descritti come *baristoi*, siano essi Achei o Troiani, e lo stesso Ares, dio della guerra, aiuta costantemente i suoi protetti, che in questo caso sono i Troiani.⁷⁰

Secondo Aristotele, l'*areté* corrisponde ad una *disposizione* che si acquista *volontariamente*.⁷¹ Questo comporta che, in quanto acquisita, essa non sia il frutto di una disposizione naturale, bensì di uno sforzo; e che in quanto disposizione, corrisponda ad un modo di essere costantemente proteso ad agire moralmente: dunque equivale alla disposizione della volontà a uniformarsi alla legge morale.⁷²

Nel *Menone*, lo stesso Platone descrive dapprima una *virtù* di tipo socratico, attuabile attraverso l'azione e soggetta al possibile favore divino: la *doxa*, ovvero l'opinione.⁷³ Nella *Repubblica*,⁷⁴ invece, distingue quattro tipi di virtù, comunemente chiamate *virtù cardinali*: la temperanza (*sophrosyne*) che regola la concupiscenza ed è propria del popolo; il coraggio (*andreia*) che ordina al cuore ed

⁶⁹ Diversa l'etimologia di *aretè* proposta da G. Semerano, secondo il quale andrebbe accostato ad *aresko*, piaccio, e a *ararisko*, connetto, o ancora a *areskos*, che cerca di piacere (*Le origini della cultura europea*, vol. II. Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee. Dizionario della lingua greca, p. 36).

⁷⁰ Numerosissimi sono i riferimenti ad Ares nell'*Iliade*; si vedano per esempio i più rilevanti: II, vv. 110, 401, 440, 479, 540, 842; III, vv. 21, 52, 128, 136, 253, 307, 457; IV, vv. 13, 150, 352, 441; V, vv. 30, 31, 35, 289, 363, 385, 388, 390, 454, 455, 461, 702, 704, 827, 829, 830, 844, 845, 846; VI, vv. 67, 340; VII, vv. 146, 147; VIII, vv. 79, 215, 264; IX, vv. 82, 550; XI, vv. 295, 604, 836; XII, vv. 130, 188; XIII, vv. 127, 295, 298; XV, vv. 110, 112, 113; XVI, vv. 245, 543; XVII, vv. 1, 2, 72, 138; XVIII, vv. 134, 309, 516; XIX, vv. 47, 237; XX, vv. 38, 46, 51, 69, 78; XXI, 391, 421, 431; XXII, vv. 132, 267; XXIV, vv. 260, 474, 498.

⁷¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, *introd.* e note a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, II, VI, v. 15.

⁷² Anche secondo Pitagora la virtù rappresenta l'armonia dell'anima così come la salute lo è per il corpo (D.L., VIII, v. 33); e mentre i neopitagorici redigono un trattato *Della virtù* (Teage, Metope, *Peri aretés*), Senofonte dal canto suo descrive Socrate che incita i suoi discepoli a praticare la virtù (*Detti memorabili*, I, VII, 1) attraverso il suo esempio piuttosto che tramite il suo insegnamento (*ivi*, I, II, 3).

⁷³ Cfr. Platone, *Menone*, 97 b - 100 b.

⁷⁴ Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 429 e - 441 c.

è proprio dei guerrieri; la saggezza (*sophia*) che comanda la ragione ed è propria dei governanti; infine, la giustizia (*dikaiosyne*), necessaria per assicurare l'armonia nell'anima dell'uomo e della propria città.⁷⁵

A differenza di Aristotele, che situa la virtù nella *psyche*, ovvero nell'anima razionale che regola l'azione,⁷⁶ Platone, affida la capacità di esercitare la virtù al cuore e alla concupiscenza.

Sta di fatto che per il mondo greco la virtù non ha il significato della mortificazione e del sacrificio in funzione di un riscatto soteriologico, ma è scelta volontaria di voler eccellere, di essere migliore, attraverso una continua ed inesausta lotta che investe il campo morale e fisico. La *lotta* non la si ingaggia solo con il nemico, ma anche con lo stato di bisogno, con la necessità, o con la stessa sorte che, se infausta, minaccia costantemente la singola esistenza. Perché la virtù sia efficace, è necessaria la misura, senza la quale anche la forza e il coraggio di vivere vanno incontro alla sconfitta, perché l'uomo che vuole andare oltre il proprio limite decide anche la sua fine. Quando diviene tracotante la sua forza volge in debolezza, la sua felicità in sciagura.

L'uomo, dunque, deve *lottare* contro tutto ciò che risulta essere nemico alla propria sopravvivenza, e spesso deve lottare contro il male che la sopravvivenza stessa porta in sé. In questo *polemos* senza fine si esprime tutta la sua forza e il suo coraggio.⁷⁷

⁷⁵ Ne troviamo diverse tracce in altri testi platonici che precedono cronologicamente la *Repubblica*, per esempio nel *Protagora* (349 b), giustizia, saggezza, santità e coraggio sono quattro aspetti di un'unica virtù, ai quali si aggiunge la temperanza (316 b); nel *Fedone*, appaiono, invece, continuamente sovrapporsi due triadi: da un lato coraggio, saggezza, giustizia (67 b), e dall'altro lato temperanza, giustizia e coraggio (68 b-e).

⁷⁶ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, II, 1-3.

⁷⁷ Gli dèi partecipano congiuntamente all'inesplicabile teatro di ogni singola esistenza, e fungono da supervisori, o meglio ancora da spettatori delle vicende degli umani. Zeus, in realtà, non appare affatto come una forza al di sopra di tutto, o una potenza superiore ad ogni altra: «La forza, in lui, non è che un'apparenza decorativa, il simbolo di una realtà che egli rappresenta ma non incarna in alcun modo» (Bespaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 52). Piuttosto, è nell'uomo che Omero ha divinizzato la forza, che si misura con il coraggio di affrontare il conflitto della vita.

Invano, scrive la Bespaloff, cercheremmo nell'*Iliade* un'esplicita condanna della guerra in quanto tale.⁷⁸ Un po' come si fa con il destino, la guerra la si subisce senza giudicarla. Essa seduce le proprie vittime per poi distruggerle, e sopravvivere oltre di esse. Imprescrutabile, essa appare come il prolungamento dei ritmi devastatrici della natura: il suo "fragore" è piú devastante delle imponenti onde del mare quando si infrangono sulla scogliera, piú rovinoso del rombo del fuoco che brucia la selva, piú insinuante del sibilo del vento che fende, irato, le chiome delle querce: al suo "capezzale" giacciono, inermi, uomini abbattuti come alberi.⁷⁹ Quasi fosse una sorta di meccanismo naturale ove tutti gli elementi vengono ricondotti, la guerra distrugge tutto ciò che tocca trasformandolo in mero nulla. A queste vite che divora, restituisce tuttavia un'importanza suprema: ciò che sta per essere consegnato alla distruzione, proprio perché fragile e vulnerabile, acquista un significato insostituibile, eterno.⁸⁰

⁷⁸ Cfr. Bespaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 55. La Bespaloff istituisce un sottile confronto tra il modo con cui Omero concepisce la guerra nell'*Iliade* e quello di Tolstoj in *Guerra e pace*. Rispetto ad Omero, la cui posizione in merito viene spiegata nelle pagine che seguono, Tolstoj, pur riprendendo la medesima tesi sostituisce alla logica della gloria, che caratterizza la guerra pagana, la fiducia cristiana nella fede.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 56: «La guerra. Nell'epopea, appare anzitutto come prolungamento, spinto al parossismo, dei ritmi della collera devastatrice della natura, dei grandi sconvolgimenti cosmici. Le immagini dell'*Iliade* fanno rivivere la fraternità selvaggia tra l'uomo e gli elementi. L'uomo cade "come cade una quercia o un pioppo o un pino alto che i falegnami sui monti tagliano con scuri affilate per farne chiglia di nave. Così giace disteso, davanti al carro e ai cavalli, rantolante, brancicando la polvere sanguigna" (Omero, *Iliade*, cit., XVI, vv. 482-486). L'immenso frastuono della battaglia si eleva tanto alto nel cielo quanto il fragore degli elementi: "Non così l'onde del mare urlano contro la spiaggia, gonfiandosi d'ogni parte al soffio potente di borea; non così grande è il rombo del fuoco fiammeggiante nelle gole del monte, quando si leva a bruciare la selva; non così il vento fra le querce alta chioma sibila, quando al massimo stride sdraiato, quanto fu allora il grido degli Achivi e dei Teucri urlanti paurosamente, come gli uni sugli altri piombarono" (Omero, *Iliade*, cit., XIV, vv. 394-401)» (*ibidem*).

⁸⁰ «A quella vita che essa divora, la guerra restituisce un'importanza suprema. Poiché essa ci toglie ogni cosa, diventa inestimabile il Tutto, la cui presenza, d'improvviso, ci viene imposta dalla tragica vulnerabilità delle esistenze particolari. Ciò che sta per essere consegnato alla distruzione, ignaro della minaccia o fiducioso di poterle sfuggire [...], s'illumina di tenerezza. Il Tutto [...] non fa da sfondo: esso è l'Uno – attore e regista invisibile del dramma in cui lottano confusi gli uomini e gli dèi» (*ivi*, pp. 56-57).

Ciò che piú di ogni altra cosa convince l'uomo a confrontarsi con la guerra è l'amore per la patria, giacché questa rappresenta l'universo degli affetti e dei valori per i quali egli è nato e cresciuto, e per la difesa dei quali è pronto a morire. «Sotto la minaccia estrema, l'uomo comprende che il suo attaccamento al paese di cui ha fatto, lo voglia o no, il centro del mondo, dove egli trova i suoi dèi, la sua ragione di vita e di morte, non è un sentimento edificante e confortante ma un'esigenza terribile posta a tutto il suo essere».⁸¹ La patria, in questo senso, viene a fondersi con l'esistenza. Un'esistenza, questa, decisamente dura e difficile, dove tutto è terribile, e dove non esiste logica per decifrare le sofferenze umane. Di fronte al proprio dolore l'uomo resta solo, in balia di se stesso e della propria sorte, contro la quale non può far altro che rassegnarsi con dignità e coraggio.

Omero, sottolinea la Bepaloff,⁸² non cerca di attenuare lo scandalo della sofferenza rifugiandosi nell'idea di una sopravvivenza ultraterrena. In questo senso, allora, la vita vale solamente per quello che è, oltre la quale non resta altra realtà che il *nulla*. «La coscienza non ha ali che permettano di spiccare il volo sulla morte per guadagnare l'eternità al di fuori del tempo o nell'istante. La vita, qui, non appare come un'evoluzione continua che va dalla nascita alla morte, ma come una durata spalancata con la morte al centro».⁸³

Nella guerra che si compie per l'esistenza non vi è differenza tra vincitori e vinti. Entrambi hanno ragione e torto, entrambi difendono a costo di perdere la vita i propri principi, e ciò che determina il fondamento della loro uguaglianza è il senso comune del dolore insito nella vita.

Entrambi sono figli negletti del destino. In quella tragica esperienza che è la lotta per vita, dove nessuno sconfigge e nessuno rimane sconfitto, ogni singolo uomo non può far altro che accettare il triste ciclo eterno della morte. Omero ha voluto che sia Achille, il

⁸¹ *Ivi*, p. 58.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 59: «Né Omero, né Tolstoj cercano di attenuare lo scandalo della sofferenza inutile, o trovare rifugio nell'idea di una sopravvivenza individuale. Dalla vita essi non fanno appello che alla vita. In quest'ottica singolare, nessuna finalità riduce l'affermazione severa dell'esistenza come essa è, considerata a un tempo nel suo insieme e nei dettagli delle sorti dei singoli» (*ibidem*).

⁸³ *Ivi*, p. 60.

vincitore, a rammentare questa dura legge a Priamo quando, prostrato, si sottomette a chiedere la restituzione del proprio figlio ucciso: «gli dèi filarono questo per i mortali infelici: vivere nell'amarrezza: essi invece son senza pene. Due vasi son piantati sulla soglia di Zeus, dei doni che dà, dei cattivi uno e l'altro dei buoni». ⁸⁴ Il padre del glorioso Ettore, non proferisce parola, non può che tacere rassegnato di fronte all'ineluttabilità della sorte; non ha senso indignarsi, difendersi.

In queste che sono forse le pagine piú vibranti del poema, Omero fa emergere la forza della bellezza e insieme, inscindibilmente, della verità. La tenda di Achille, cosí come lo erano state le mura di Troia quando Elena vi appare, sono luoghi di verità, in cui non già il perdono, di cui la Grecia è ignara, bensí *l'oblio dell'offesa* prende piede di fronte alla contemplazione della perfezione. La bellezza di Achille, unita a quella di Priamo, ⁸⁵ sembrano formare un circuito di divina perfezione, ove finalmente ogni contrasto e opposizione sembra d'improvviso dissiparsi. ⁸⁶

Spettatore, e insieme vittima della tragedia, Priamo incarna la saggezza omerica: «grazie a lui, il prestigio della debolezza trionfa per un istante sul prestigio della forza. Ammirando il nemico che lo schiaccia, giustificando quella straniera la cui presenza è rovinosa per la città, il vecchio Re assolve la vita nella sua totalità». ⁸⁷ Uniti insieme, Achille e Priamo accettano armoniosamente la conflittualità dell'esistenza, congiungendo indissolubilmente la vita alla morte, la vittoria alla sconfitta, in una tangibile, quanto bella, esperienza di verità eterna.

⁸⁴ Omero, *Iliade*, cit., vv. 525-8; cosí prosegue: «A chi mescolando ne dia Zeus che getta le folgori, incontra a volte un male e altre volte un bene; ma a chi dà solo dei tristi, lo fa disprezzato, e mala fame lo insegue per la terra divina, va errando senza onore né dagli dèi né dagli uomini».

⁸⁵ «Priamo Dardanide guardava Achille, ammirato, tanto era grande e bello: sembrava un nume a vederlo. E Achille a sua volta stupiva di Priamo Dardanide, guardando il volto nobile e udendo la voce» (*ivi*, vv. 629-632).

⁸⁶ «Qui, ancora, la bellezza fa brillare sulla sofferenza la possibilità di salvezza. Di nuovo i suoi raggi forano la nube e scavano nella tormenta il sentiero della pace» (Bespaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 70). Cosí è già espressa in Omero, «con una pienezza che i filosofi non avrebbero eguagliato, quell'intuizione dell'identità del bello con il vero che feconda il pensiero greco» (*ivi*, p. 71).

⁸⁷ *Ivi*, p. 71.

La vita va accettata per quello che è, con tutte le sue contraddizioni, con tutti i suoi insormontabili conflitti. Messe in luce le simmetrie del divenire non possono far altro che rivelare la presenza del *polemos*. La guerra non è, tuttavia, il triste apogeo di una esistenza destinata dalla distruzione, ma è, come dire, la parte integrante della vita stessa, e in un certo qual senso il mezzo attraverso cui l'uomo può attingere al doloroso segreto dell'esistenza, conquistando la gloria dell'immortalità.⁸⁸ Comprendere la complessità della vita, significa dunque saper accettare, e quindi anche avere la *forza* di sostenere, il conflitto profondo di cui essa è portatrice.

Il percorso teoretico lungo il quale si muove questo aspetto decisivo della ricerca della Bepaloff va individuato nell'itinerario che conduce dalla constatazione della infelicità della vita alla "scoperta" della contraddizione come principio ontologico fondamentale. Nella vita dell'uomo, il dolore non è accidentale perché la realtà stessa, nella sua costituzione profonda, è intimamente segnata da contraddizioni insuperabili. La contraddittorietà del reale è la base da cui scaturiscono le sventure che sempre accompagnano la condizione umana, è l'alimento che fa di tali sventure una sorta di principio di individuazione dell'essere uomini. Da questo *male*, che non è appunto un male meramente "pensato", né soltanto vissuto sul piano delle emozioni e dei sentimenti, ma è costitutivo del nostro essere nati, non esiste alcuna possibilità di evadere. Nessuna ipotetica pacificazione – intellettuale o affettiva – potrà mai sradicare questa contraddizione. Nessuna composizione dialettica potrà mai sconfiggere la radicalità di un'antinomia che affonda le sue radici non nel pensiero, ma nella realtà stessa. Nessuna sintesi risolutiva è concepibile per una negatività che è scritta nella costituzione ontologica degli individui e del mondo in cui essi vivono. Nessun "sistema" razionale potrà mai cancellare, né pretendere di "mettere in forma" ciò che, viceversa, resiste ad ogni tentativo di riduzione a semplice momento di un itinerario concettuale. Le "magnifiche sorti progressive", sono solo il retaggio dell'incapacità di leggere fino in fondo l'irrimediabile contraddittorietà del tutto.

⁸⁸ «Ebbene, non senza lotta, non senza gloria morirò, ma compiuto gran fatto, che anche i futuri lo sappiano» (Omero, *Iliade*, cit., XXII; vv. 305-305): queste sono ad esempio le parole di Ettore prima di prepararsi alla morte.

Si coglie qui, anche se non esplicitamente dichiarato, nella limpida proposizione di una linea rigorosamente antidialettica, il principale motivo di connessione fra la ricerca di Rachel Bepaloff e quel filone di pensiero che si riconduce a Nietzsche, e di conseguenza ad Eraclito (il “nome” attraverso il quale si vuole indicare l’irriducibilità della contraddizione), proteso alla denuncia dell’impossibilità di concepire una mediazione dialettica, capace di riscattare – convertendola nella positività della sintesi – l’“immane potenza del negativo”. Il *polemos* è la *forma* speculativa della non recuperabilità del negativo entro gli schemi dell’idealismo, è l’espressione di un male, di un dolore, di una contraddizione, che non sono ricomponibili in una superiore unità; è il simbolo di un processo che rimane aperto, di una ferita che non può essere rimarginata, nella tensione fra opposti per i quali non si dà alcuna possibile conciliazione.

Si può anzi affermare che, proprio negli stessi anni in cui nasce e si consolida in Europa un movimento di pensiero di critica dell’idealismo di matrice hegeliana, la Bepaloff indica i nodi teorici fondamentali, intorno ai quali si sviluppa quella tradizione speculativa nota come *pensiero negativo*, all’insegna di una ripresa della nozione eraclitea di *polemos*.⁸⁹ È evidente, infatti, che l’unico antidoto efficace nei confronti di ogni pretesa totalizzante, di ogni voracità panlogistica, è la capacità di tenere aperta la contraddizione, di riconoscere la refrattarietà del negativo rispetto ad ogni tentativo di “composizione” di stampo dialettico.

Sviluppando la tematica della guerra la Bepaloff si inserisce, dunque, in quell’ampio e variegato movimento di pensiero che coinvolge soprattutto la Mitteleuropa nel passaggio fra Otto e Novecento, nel segno di un insistente, perfino martellante, ritorno al concetto di *polemos* di matrice eraclitea, secondo cui «il *polemos* di tutte le cose è padre, di tutte e re; e gli uni rivela come dei, gli altri come uomini, gli uni rende liberi, gli altri schiavi».⁹⁰

⁸⁹ Per l’approfondimento di questa tematica si veda il libro di U. Curi, *Polemos. Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; e il mio testo: *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Prefazione di S. Givone, *Introduzione* di U. Curi, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 2005.

⁹⁰ Heracl. B 53 (Diels-Kranz).

Per quanto riguarda questo aspetto, vi è altresì da sottolineare che l'“eraclitismo” della Bepaloff è di natura propriamente teoretica, tale da renderlo nettamente diverso e irriducibile, rispetto alla ben più folta schiera di intellettuali per i quali il riferimento alla concezione eraclitea del *polemos* assume spesso la forma di una apologia, di un'opzione ideologica appunto, come tale incapace di pensare alla radice il fondamento stesso della guerra. Rispetto alla concezione del *Kampf* come “situazione limite”, di cui parla Karl Jaspers, ovvero all'esaltazione della *Krieg* come “forma vitale”, in quanto tale originaria e intrascendibile, a cui allude Junger, si può affermare che l'intuizione nietzscheana, sintetizzabile nella formula *bellum-duellum*,⁹¹ non viene ripresa in forma sistematica.⁹² Al contrario: mentre si moltiplicano i riferimenti ad Eraclito, perfino negli scritti di personaggi non appartenenti al novero dei filosofi “professionalmente” riconosciuti,⁹³ il tema della guerra assume gradualmente una connotazione sempre più lontana dall'originaria impostazione eraclitea, finendo per identificarsi da un lato con la pura e semplice esaltazione di una guerra storicamente determinata, e dall'altro stemperandosi nell'indistinta assimilazione del *polemos* ad ogni e qualunque forma di lotta. Insomma, se la temperie culturale – e anche artistica – dei primi decenni del Novecento risuona di insistenti riferimenti guerreschi, e

⁹¹ «Credo mi sia consentito interpretare il latino *bonus* come “il guerriero”: posto che a buon diritto riconduco *bonus* ad un più antico *duonus* (confronta *bellum = duellum = duen-lum*, in cui mi sembra sia conservato quel *duonus*). *Bonus*, quindi, come uomo della disputa, della disunione (*duo*), come guerriero: si vede quel che, nell'antica Roma, costituiva in un uomo la sua “bontà”» (F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit. p. 19).

⁹² Come sottolinea opportunamente F. Vander, *Metafisica della guerra. Confronto fra la filosofia italiana e la filosofia tedesca del Novecento*, Guerini e Associati, Milano 1995. Fra i numerosi autori che rileggono Eraclito come ispiratore di una sorta di “filosofia guerresca”, si possono ricordare i nomi di Werner Sombart, Max Weber, Ernest Jünger e Oswald Spengler. Ma non restano immuni da questa interpretazione anche Sigmund Freud e Thomas Mann (cfr. U. Curi, *Polemos*, cit., pp. 148-149).

⁹³ Come ricorda D. Losurdo, «mentre le sorti della seconda guerra mondiale cominciano a volgere al peggio, Hitler sente il bisogno di richiamarsi anch'egli alla “tesi seria e profonda di un grande filosofo militare secondo cui la lotta e, con ciò, il conflitto [*der Krieg*], è il padre di tutte le cose”» (*La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'“ideologia della guerra”*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 62).

diventa sempre piú frequente il ricorso al lessico e alle metafore di derivazione militare, e dunque anche piú abituale la citazione delle sentenze di Eraclito, tutto ciò trova il suo corrispettivo nella graduale estenuazione della valenza strettamente teoretica della formula *polemos panton pater basileus*.

Se, tuttavia, nei testi della Bepaloff, il richiamo ad Eraclito non è mai esplicito, quanto piuttosto, come si è cercato di dimostrare, esclusivamente di carattere teoretico, come risposta al preciso bisogno di indagare intorno alle ragioni della guerra (ontologicamente intesa), dichiaratamente esplicito è, invece, il ricorso quasi ossessivo a categorie belliche di stampo nietzscheano.⁹⁴

È noto infatti, che soprattutto nell'ultimo periodo della sua vita, Nietzsche rappresentava se stesso e la sua opera come una presenza *bellica*, del tutto irriducibile ad ogni *pacificazione*: «Io porto una guerra che passa attraverso tutti questi casi assurdi come popolo, ceto, razza, professione, educazione, istruzione: una guerra come tra l'ascesa e il declino, tra volontà di vita e *sete di vendetta* contro la vita, tra probità e perfida bugiarderia».⁹⁵ Non soltanto «la guerra educa alla libertà»,⁹⁶ in quanto essa stimola negli uomini il senso di responsabilità individuale e la volontà di affermazione sulle forze che loro si contrappongono. Ciò che piú conta – e che piú specificamente mostra fino a che punto il pensatore tedesco abbia interiorizzato la nozione eraclitea di *polemos* – è il fatto che «si è *produttivi* solo a prezzo di essere ricchi di contrasti; si rimane *giovani* solo a condizione che l'anima non si distenda, non desideri la pace. [...] Nulla ci è diventato piú estraneo del desiderio di una volta, quello della “pace dell'anima”, il desiderio *cristiano*. [...] Si rinuncia alla grande vita se si rinuncia alla guerra».⁹⁷ Non è affatto detto che la guerra e la battaglia siano, di per sé stesse, un male, visto che, anzi, anche l'essere virtuoso può essere rappresentato come il diventare un “campo di

⁹⁴ Sono davvero ricorrenti i riferimenti e le citazioni di Nietzsche nell'*Iliade* della Bepaloff, e in generale in tutti i suoi scritti.

⁹⁵ F. W. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1992, vol. VIII, t. 3, p. 407.

⁹⁶ F. W. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero come fare filosofia col martello*, a cura di G. Brianese e C. Zuin, Zanichelli, Bologna 1996, p. 167.

⁹⁷ *Ivi*, p. 81.

battaglia delle virtù”. Certo è, invece, che, quand’anche fosse un male, «la guerra è un male necessario». ⁹⁸ Si “diventa ciò che si è” (per riprendere il sottotitolo di *Ecce Homo*), soltanto in forza del conflitto. ⁹⁹

Ben prima che la riflessione strettamente filosofica sul *polemos* assuma la forma di una vera e propria *Kriegsideologie*, ¹⁰⁰ contaminandosi di elementi e motivazioni distanti dall’ambito nel quale essa ha avuto origine, Nietzsche suggerisce una chiave di interpretazione della concezione eraclitea, destinata ad essere ripresa e compiutamente sviluppata pochi decenni più tardi nella heideggeriana *Überwindung* della metafisica. ¹⁰¹ Resta il fatto che il clima filosofico e culturale della prima metà del ventesimo secolo è profondamente segnato da uno spiccato interesse per i frammenti del sapiente di Efeso, al punto da potere affermare che l’eraclitismo rappresenta l’o-

⁹⁸ F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. di S. Giammetta, Adelphi, Milano 1985, p. 55.

⁹⁹ «Appare in modo del tutto esplicito, sin dalle prime battute dello scritto nietzscheano, il nesso che lega saldamente tra loro la trasvalutazione dei valori [...] e la guerra: E forse, come ha annotato Musil nei suoi diari, Nietzsche parla “troppo spesso” della necessità di “scendere in guerra”, perché questa possa essere ritenuta “solo un’immagine, qualcosa di spirituale” [...] L’esercizio al quale viene chiamato il pensiero può svolgersi solamente all’interno di un conflitto e in forza di esso [...] Si tratta di un compito per il quale la serenità è uno dei mezzi fondamentali, poiché essa consente l’esplosione della violenza purificatrice del martello, della violenza capace di distruggere quegli idoli che, nel mondo contemporaneo, hanno ormai completamente nascosto il volto della realtà» (G. Brianese in F. W. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 208). Il debito nei confronti di Eraclito è esplicitamente riconosciuto in F. W. Nietzsche, *Ecce Homo*, in *Opere*, cit., pp. 321-322. Le molteplici e ricorrenti risonanze eraclitee sono sottolineate più volte nel *Nietzsche* di M. Heidegger (trad. it. a cura di F. Volpi, cit.): a proposito del “pensiero capitale” di Eraclito (p. 281), della intima “controversità” [*Widerwendigkeit*] – e non solo della contraddizione [*Widerspruch*]– dell’essere (p. 492), e infine della concezione eraclitea della giustizia (p. 518).

¹⁰⁰ Il tema della guerra “grande e meravigliosa”, e in particolare l’adesione dei maggiori intellettuali tedeschi all’“ideologia della guerra”, costituisce il filo conduttore dell’ampia e penetrante ricostruzione storica condotta da D. Losurdo, *La comunità*, cit., alla quale rinvio per un approfondimento del quadro storico e culturale che fa da sfondo all’analisi svolta nel presente paragrafo.

¹⁰¹ Come si legge nel Quaderno W II, 5, 73: «*Wir denken heute darüber durchaus als Heracliteer*».

rizzonte unitario di riferimento, nel quale si collocano le ricerche di autori per altri versi fra loro lontani o inconfrontabili.¹⁰²

D'altra parte, ricongiungendo la ricerca della Bespaloff a quella di Nietzsche, proprio sul comune fondamento della forte valorizzazione della nozione di *polemos*, si consegue un risultato di non trascurabile rilievo anche sul piano strettamente storiografico. Mediante il reperimento di questa fondamentale *liaison* speculativa, infatti, l'autrice può essere svincolata allo stereotipo della pensatrice "solitaria", avulsa da ogni contesto culturale contemporaneo, e può viceversa essere restituita a quella *koinonia* di intellettuali che testimoniano per tutta la prima metà del Novecento, la persistenza e la continuità di un vero e proprio filone di indagini, accomunate dalla critica all'idealismo e da una concezione della razionalità alternativa, rispetto alla ragione classica.

Ciò che, infatti, è emerso dalla ricognizione compiuta, è che il punto di contatto fra la ricerca della filosofa russo-francese e il contesto filosofico-culturale a lei contemporaneo è costituito dall'idea che a fondamento della realtà, e dunque anche della conoscenza, si ponga il principio conflittuale del *polemos*. Una scoperta, questa, che – ancora una volta in conseguenza del "porsi all'ascolto" del pensiero di Eraclito – si ritrova, come è stato accennato, negli stessi anni, al centro della concezione della verità proposta da Martin Heidegger: «L'esplicarsi per via di contrasto [*Auseinandersetzung*] costituisce per ogni cosa il principio generatore (ciò che produce lo schiudersi) ma (altresì) la predominante custodia».¹⁰³ La verità è «in se stessa *Auseinandersetzung*, perchè il superamento del velamento non accade affatto se non è in sé una lotta originaria [*Kampf*] contro la velatezza».¹⁰⁴ Il *polemos* eracliteo deve essere "tradotto" – in ogni senso – con l'espressione *Auseinandersetzung*, a condizione che ci si intenda sul significato di questa locuzione: «*Auseinandersetzung* non

¹⁰² Per sottolineare la pervasività dell'influenza eraclitea nella cultura mitteleuropea fra Otto e Novecento, U. Curi (*Polemos*, cit., p. 145) conia l'espressione "*Philosophieren ist Heraclitieren*", quale contrassegno saliente di quest'epoca.

¹⁰³ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, *Presentazione* di G. Vattimo, Mursia, Milano 1968, p. 72.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, p. 117.

significa per noi “polemica” saccente e “critica” vanagloriosa. [...] Vuol dire qui *meditazione sulla verità che è posta in decisione*, una decisione che non è presa da noi, ma che avviene piuttosto come storia dell’essere, partendo da quest’ultimo stesso, per la nostra storia». ¹⁰⁵

L’analisi avviata consente, insomma, di compiere un decisivo passo avanti, indicando nel filone che è stato definito “pensiero negativo”, vale a dire nella critica al pensiero dialettico iniziata da Nietzsche, il contesto speculativo al quale – direttamente o indirettamente – può essere ricondotta la ricerca della Bepaloff. Di conseguenza, questa non potrebbe più essere definita come isolata proposizione di una visione di stampo esistenzialistico, nel quadro di una filosofia pressoché esclusivamente dominata dall’egemonia neoidealistica. Al contrario, Rachel Bepaloff compare come esponente di un filone speculativo, di derivazione mitteleuropea, nel quale la critica ai grandi sistemi dialettici si configura non nei termini di un generico irrazionalismo, ma come ripresa dei temi e dello stile di indagini propri della tradizione greca arcaica e classica, e in maniera particolare come valorizzazione della concezione eraclitea del *polemos*.

4.5 *La verità nella poesia*

«Questi due libri ci offrono il confronto di cui abbiamo bisogno: il contatto con la verità nel bel mezzo delle nostre lotte, sul piano del concreto». ¹⁰⁶ Con queste parole, nell’ultimo paragrafo del suo saggio dedicato all’*Iliade*, la Bepaloff mette a confronto il pensiero biblico e il pensiero omerico, ricercando in essi una comune risposta all’esperienza conflittuale dell’esistenza.

Risulta un po’ avventuroso, sostiene la filosofa, scoprire tra la *Bibbia* e l’*Iliade* «identità profonde al di sotto dei contrasti che oppongono il coraggio dell’azione giusta all’eroismo dell’azione guerriera, la salvezza mediante la fede alla redenzione attraverso la poesia, l’eternità annunciata come futuro all’eternità atemporale attualiz-

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005, p. 616.

¹⁰⁶ Bepaloff, *Dell’Iliade*, cit., p. 74.

zata in una forma perfetta». ¹⁰⁷ In realtà la religione del *Fato* e l'adorazione del Dio della *Bibbia* hanno molto in comune. Entrambi i testi fanno emergere quel particolare pensiero che prevale e riaffiora ogni qual volta l'uomo entra in conflitto con se stesso. Un pensiero che intende svelare l'identità degli esseri al di là delle divisioni dell'Essere, ¹⁰⁸ fino all'affermazione della vita nella sua totalità. Vi è in queste due opere una lucida analisi dei fatti e delle cause che conducono l'uomo al nudo cospetto dell'evento della guerra e dell'irrazionalità, ma si tratta fondamentalmente di una forma di pensiero essenzialmente etico, in cui la decisione viene imposta dall'assenza di altre scelte. ¹⁰⁹

La tragedia del divenire umano sovrasta le singole crisi dell'individuo; eppure l'uomo, di fronte alla totalità della morte trova le risorse per vivere il presente, e conserva la forza che la disperazione gli ha rivelato. Tenta di captare l'intensità dell'attimo che non dura, e di trovare nella ripetizione la spontaneità che manca: «L'interiorità dura solo un momento», dice Kierkegaard, ed è di questi istanti che si nutre il pensiero della *Bibbia* e di Omero, anche quando sembra affondare nella storia». ¹¹⁰

Nella sua fredda rappresentazione del mondo visto come mera successione di eventi e di fatti, come aggroviato avvicendamento di catastrofi e tregue, e problemi risolti o rimossi, la storia, in realtà, allontana l'uomo dal significato più vero dell'esistenza. Omero e la *Bibbia* sanno restituire, invece, attraverso la *poesia*, la disciplina di uno stile di vita che perpetua il ricordo degli istanti nella loro autenticità ontologica. Si tratta quindi di un pensiero che recupera l'etica degli atti nell'interiorità dell'animo che è capace di trascenderli.

La poesia si delinea come l'unico strumento capace di restituire la verità dell'esperienza etica sulla quale si fondano la religione della *Bibbia* e del *Fato*: «Quando Nietzsche proclamerà la sua fede dionisiaca nell'Eterno Ritorno e Blake la sua concezione religiosa, quando Kierkegaard vorrà decifrare l'esperienza di Abramo e Pascal confes-

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 77.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 78.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 78.

sare il Dio di Abramo e di Giobbe, dovranno affidarsi al linguaggio della poesia: all'aforisma, al paradosso». ¹¹¹

Quello che, dunque, la Bespaloff intende affermare è che esiste un volto *etico* dell'esistenza che risiede esclusivamente nell'interiorità dell'animo, e che trascende la sterile riproposizione degli avvenimenti storici; questo volto, così profondo, così intimo e nascosto, è accessibile unicamente attraverso lo sguardo penetrante della *poesia*.

In questa netta distinzione tra *poesia* e *storia*, la Bespaloff sembra riprendere le parole di Kierkegaard. Infatti, giocando sul doppio significato del sostantivo danese "*Forklarelse*", in un'annotazione giovanile datata 5 febbraio 1839, Kierkegaard osserva: «La poesia è la trasfigurazione [*Forklarelse*] (*Transfiguration*) della vita essendone la chiarificazione [*Forklarelse*] (la vita vi è chiarificata, illuminata, spiegata ecc.). È davvero significativo che la lingua abbia questa ambiguità». ¹¹² In questa sede Kierkegaard fa propria la tesi aristotelica secondo cui la poesia è «più nobile e più filosofica» della storia: ¹¹³ «la poesia è superiore alla storia, perché la storia espone solo ciò che è accaduto, la poesia ciò che avrebbe potuto o dovuto accadere», scrive Johannes Climacus nella *Postilla*, ¹¹⁴ e aggiunge: «la poesia cioè dispone della possibilità» e «dal punto di vista poetico e intellettuale, la possibilità è superiore alla realtà». È assurdo pertanto valutare la verità dell'opera commisurandola a una realtà precedente e preesistente all'opera: l'opera ha in se stessa la sua verità, la sua verità poetica. È un'arte fallita quella che ha bisogno di appoggiarsi alla realtà per essere vera. Il verbo danese «*at fremstille*» [rappresen-

¹¹¹ *Ivi*, p. 79.

¹¹² S. Kierkegaard, *Sören Kierkegaards Papirer* [Carte di S. K.], rist. dell'ed. a cura di P. A. Heiberg, V. Kuhr e E. Torsting (11 voll., 20 tomi, Kjobenhavn 1909-48), con aggiunte a cura di N. Thulstrup (voll. XII e XIII) e indici a cura di N. J. Cappelorn (voll. XIV-XVI), 16 voll., Gyldendal, Kobenhavn 1968-78: qui vol. II, sez. A, 352. Per la ricostruzione del concetto di arte e poesia in Kierkegaard mi sono servita del bel saggio di S. Davini, *Arte e critica nell'estetica di Kierkegaard*, "Aesthetica Preprint", Dicembre 2003, n. 69.

¹¹³ Aristotele, *Poetica*, 1451 b 5.

¹¹⁴ Cfr. Kierkegaard, *Sören Kierkegaards Samlede Værker* [Opere complete di S. K.], a cura di A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, 2ª ed. riveduta, con indici e glossario a cura di A. Ibsen e J. Himmelstrup, 15 voll., Gyldendal, Kjobenhavn 1920-36; qui vol. VII, p. 306: cfr. Davini, *Arte e critica nell'estetica di Kierkegaard*, cit., p. 20.

tare] significa etimologicamente, come nota lo stesso Kierkegaard,¹¹⁵ mettere fuori [*stille frem*], portare all'esterno, e dunque mettere davanti agli occhi, portare alla visibilità, rendere visibile ciò che è interno, celato, e come tale invisibile. Nell'opera d'arte, perciò, la verità deve essere presente, visibile, nella concretezza dell'opera, nel suo essere immediato.

Ora, secondo la Besseloff, la poesia, attraversando il grigiore dell'esperienza della guerra, sa accedere al piano piú recondito e nascosto dell'esistenza e sa restituire alla luce i tratti nascosti dei sentimenti, dell'amicizia, del rispetto e della giustizia. Ma non solo. Essa istituisce un rapporto intimo col significato ultimo dell'esistenza, comprendendone l'ambivalenza e la costitutiva conflittualità, attraverso il recupero dell'*istante*. Il tempo della poesia è infatti proprio l'istante, l'*attimo* in cui il tempo si ferma, non scorre, non distrugge né afferma: il *kairos*.¹¹⁶ L'attimo opportuno sfida il *chronos* collocando un cuneo nel suo scorrere, e togliendo il tempo dalla sua morte e dal suo non-senso.¹¹⁷

La dimensione temporale del *kairos* è debitrice all'orizzonte eracleo attraverso la mediazione di Nietzsche. La vita non è ek-statica rispetto al divenire, al dis-correre del tempo e del *logos*, ma costituisce in un qualche modo l'*istante* che li interrompe, l'*attimo del loro arresto*. L'*Augenblick*, l'*attimo*, è ciò che esprimere propriamente la sospensione totale del *chronos*, dal momento che nel tempo-*chronos* può aprirsi il *kairos* della decisione, l'istante che ne mette radicalmente in crisi l'andar-oltre, il fluire, l'ansiosa attesa di futuro che annulla il presente. La vita si concentra nel fuoco dell'attimo: non vede nel suo presente il non-piú del passato, il non-ancora del futuro, ma *vede ogni presente come l'ultimo*.

¹¹⁵ Cfr., ad es., Kierkegaard, *Sören Kierkegaards Papirer*, cit., vol. IX, sez. B, 68, p. 395)

¹¹⁶ Per una trattazione esauriente cfr., G. Marramao, *Kairós, Apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari 1993, in particolare pp. 97-105.

¹¹⁷ «Qualsiasi "religiosa" idea di resurrezione è impotente consolazione dell'irreversibile mortalità dell'ente, se non riesce a mostrare, nella stessa vita dell'ente, la possibilità dell'istante, per così dire, ek-tropico. Se, in qualche modo, la forma del ri-creare non è "quaggiú" mostrabile concepibile, allora ogni cosa, e il tempo di ogni cosa, non sono che fuggevoli apparenze, follie, di cui attendere con ansia la fine» (M. Cacciari, *La morte del tempo* in AA.VV., *Dimensioni del tempo*, a cura di U. Curi, Franco Angeli, Milano 1997, p. 77).

Secondo la Bepaloff il tempo della poesia, concepito come luogo originario di speculazione e contemplazione, viene circoscritto nel *presente*, perché è l'attimo del presente, ossia l'istante che subito svanisce, il luogo temporale concesso all'apparire-scompare della verità. Il presente è la capacità di fermare per un attimo l'annullamento della cosa stessa che non potrà *mai piú* ricostituirsi nella sua originaria realtà simbolica.

Il ricordo di questo istante catturato dalla poesia è dunque un ritorno a ciò che permane nella contemplazione iniziale: lo sguardo insito nella memoria non coincide, tuttavia, con uno stato d'animo idilliaco, bensí è il riconoscimento tragico dello scacco esistenziale cui l'uomo è condannato da sempre. Nel ricordo l'uomo trascende le singole sensazioni per sollevarsi alla domanda radicale sul senso dell'esistenza.

Caratteristica peculiare della poesia è la straordinaria capacità di istituire, dunque, una connessione irriducibile e necessaria con la *verità*. Ad essa viene riconosciuta la capacità di oltrepassare il limite inaccessibile della verità, agendo non come semplice *mimesis* di un modello obiettivo, ma, all'opposto, come esperienza *creativa* del tutto originaria.

Il terreno su cui la poesia prende piede, infatti, non è quello cui avrebbe potuto accedere in qualità di mera *techne* riproduttiva, idonea semplicemente a ripetere alcuni paradigmi preesistenti. Al contrario, ciò con cui si ha a che fare è piuttosto un orizzonte schiettamente teoretico, nel quale l'arte poetica compare come capacità di acquisire il *sapere* in quanto tale. Essa è pertanto investita di un peculiare valore ontologico, tale da farle assumere un carattere essenzialmente "divino". L'espressione poetica, situata al limite del tempo e ai margini della realtà, emerge come unica espressione tangibile dell'*aletheia*, e rappresenta l'unico criterio in grado di coglierne l'identità piú remota e di suggerirne una trattazione adeguata.

In questo senso la Bepaloff sembra riprendere quel significato che lo stesso Leopardi attribuisce alla *poesia*, intesa come capacità *ultra-filosofica*¹¹⁸ di conseguire la verità. Per Leopardi, infatti, la poe-

¹¹⁸ Cosí chiama Leopardi l'atteggiamento conoscitivo che si avvicina all'intima natura delle cose: «Perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per cosí

sia si propone come una prospettiva ulteriore rispetto allo spazio propriamente filosofico, dove la parola diventa quel *logos* col quale si parla della bellezza fuggitiva, dell'amore, delle illusioni, oltre che del dolore e della morte, e dove soprattutto si riesce a cogliere il segreto ontologico dell'esistenza.¹¹⁹

Attraverso l'inferno della filosofia, che è conoscenza dell'«intiero e intimo delle cose», si giunge, per Leopardi, all'ultrafilosofia. Essa consiste essenzialmente in due momenti, anche se non sempre risulta agevole distinguere l'uno dall'altro. Da un lato, infatti, ufficio della filosofia è “strappare ogni manto alla natura”, con ciò portando a compimento il disegno che è comune a tutta la filosofia moderna e contemporanea, protesa ad un padroneggiamento della natura che può essere appropriatamente adombrato nella metafora del “disvelamento”. Dall'altro lato, in quanto è concepita come verità che disvela, *dolorosa ma vera*,¹²⁰ essa non si limita a strappare il manto alla

dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura» (Leopardi, *Zibaldone*, 115, 7 giugno 1820; in *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Newton Compton, Roma 1997). Cfr. a riguardo R. Bodei, *Pensieri immensi. Leopardi e l'ultrafilosofia*, “Micromega”, 5, 2002.

¹¹⁹ Per approfondire la tematica della poesia nel pensiero di Leopardi si vedano, oltre alla mia monografia *Le ragioni del nulla*, cit., pp. 163-289, i testi di C. Ferrucci *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, Marsilio, Venezia 1987; AA.VV., *Leopardi, arte e verità*, a cura di C. Ferrucci, Bonacci, Roma 1990; E. Severino, *Il nulla e la poesia alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990; M. Cacciari, *Leopardi platonius?*, in «Con-tratto», dicembre 1992, sez. *Ermeneutiche leopardiane*, a cura di A. Folin, pp. 143-53; S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995; A. Folin, *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Marsilio, Venezia 2001.

¹²⁰ Il baricentro concettuale della filosofia del Leopardi può essere individuato in un'affermazione che ritroviamo in apertura del *Dialogo di Tristano e di un amico*: «non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una *filosofia dolorosa, ma vera*. La quale, se non è utile ad altro, procura agli uomini forti la fiera compiacenza di vedere strappato ogni manto alla coperta e misteriosa crudeltà del destino umano” (Leopardi, *Dialogo di Tristano e di un amico*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 603; corsivi miei). Con queste parole Tristano-Leopardi suggella, con espressione definitiva, l'estremo approdo di un cammino esistenziale e speculativo orientato a cogliere il senso ultimo dell'esistere, ovvero l'essenza maligna del destino umano. Si tratta di una definizione – forse dell'unica definizione esplicita – che il poeta ha fornito del proprio pensiero. La filosofia alla quale egli è approdato è, dunque, “dolo-

natura, e a tutte quelle falsità con le quali l'uomo è solito consolarsi, ma strappa il manto alla stessa infelicità umana, rivelando la crudeltà del destino umano.

Il primo "movimento", piú banale, materialistico, di derivazione sensistica, che certamente è già presente nella cultura del Leopardi, è quello in base al quale riveliamo, disvelando, la natura, ovvero quella *physis* originaria che ricorda Eraclito. Secondo questa prima accezione, la filosofia compare come analisi razionale del dato, dell'effettuale, che scopre la natura, e conosce *l'intero e intimo delle cose*, perché penetra nel profondo e così facendo denuda. Ma oltre questo livello materialistico-sensistico, la filosofia è quella *dolorosa ma vera* che eliminando tutti gli inganni che sono gli errori del moderno, scopre che il destino è crudelissimo, allontanandosi con ciò dall'ingenuo ottimismo di matrice illuministica, e dal cosmopolitismo dominante in quella cultura.

Nel suo primo significato, la filosofia che svela la natura ha una funzione meramente consolatoria; nel secondo caso, si tratta invece di una filosofia violentissima, durissima, dolorosissima, *ma* "vera" – vera fino in fondo. Se si afferma che la filosofia è «dolorosa ma vera», da una parte c'è la filosofia *vera*, e dall'altra il *dolore*, il sentire, il *pathos* per questo suo essere vera. Il *ma* che troviamo nella citazione leopardiana è ciò che unisce avversativamente, ma al tempo stesso in modo indissolubile, i due termini della contrapposizione.

Nel momento in cui si parla di filosofia "vera", implicitamente si esclude un esito autenticamente nichilistico, se per nichilismo si assume la negazione di qualunque verità e la perdita definitiva di ogni orizzonte di senso. Da questo paradosso nasce allora la spinta verso qualcosa che si pone come *ultrafilosofico*, ovvero verso qualcosa che è oltre la convinzione nichilistica che domina nella filosofia.

Ora, se vi è un' idoneità a rivelare e a pensare oltre la filosofia, questa è propria della poesia. Attraverso l'inferno della filosofia

rosa, ma vera". Dolorosa, perché non ci nasconde nessuna parte dell'infelicità umana. Ma anche – e qui il *ma* assume una funzione essenziale – vera. Il dolore si colloca sí sul piano della conoscenza, riecheggiando il *pathei mathos* eschileo, ma vi si colloca in modo contraddittorio e paradossale. (Cfr. L. Sanò, *Le ragioni del nulla*, cit., pp. 203-207).

«dolorosa, ma vera», la poesia rivela ciò che sta *oltre* il piano filosofico, e viene a coincidere dunque con l'*ultrafilosofia*.

D'altra parte anche per Nietzsche la poesia è concepita luogo del bello capace di attingere al vero. Se però Leopardi rimane dell'idea che la vita sia profondamente triste e dolorosa, Nietzsche ritiene invece che l'intera esistenza sia giustificata dalla bellezza dell'arte. La tanto decantata serenità greca deriverebbe, infatti, dal coraggio di soffrire veramente e nel profondo, perché solo chi è capace di attraversare l'infinita oscurità può giungere alla visione della verità. E il bello, l'ideale e la felicità sono l'epifania dell'essenza stessa della vita.

Questo concetto di opera d'arte unisce intimamente Nietzsche a Leopardi.¹²¹ E se Leopardi guarda con una sorta di rassegnazione la sofferenza del vivere umano, Nietzsche attraversa questo dolore con la forza di chi esige una riscossa attraverso il genio artistico, inteso come la più alta manifestazione della volontà.

Forse, proprio l'unico concetto che può aiutare a pensare la figura dell'oltreuomo nietzscheano, con tutte le sue difficoltà e contraddizioni – soprattutto quella tra eterno ritorno e decisione, tra costruzione e dissoluzione – è il concetto di arte quale Nietzsche lo sviluppa negli scritti dell'ultimo periodo.¹²² Il mondo è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso, ma l'uomo ha bisogno dell'arte per vincere questa verità, cioè per poter vivere. L'arte è un modello della volontà di potenza non solo in senso descrittivo, ma anche normativo. È possibile, infatti, ritrovare in essa un modello normativo della volontà di potenza, e nell'artista una prima visibile

¹²¹ Per il rapporto Nietzsche-Leopardi si vedano in particolare, tra gli altri: A. Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Le Lettere, Firenze 1994; A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, a cura di G. Moretto, Bompiani, Milano 1994; M. Fortunato, *Il soggetto e la necessità. Akeron, Leopardi, Nietzsche e il problema del dolore*, Guerrini e Associati, Milano 1994. Pensieri e giudizi di Nietzsche su Leopardi sono riuniti in F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, a cura di C. Galimberti, *postfazione* di G. Scalia, Il Melangolo, Genova 1992 (il vol. comprende anche il saggio di W. F. Otto, *Leopardi e Nietzsche*, postumo, 1963).

¹²² Questo concetto di arte è comunque già presente nella *Gaia scienza* (il cui quinto libro appartiene comunque all'ultimo periodo di produzione dell'autore). Negli scritti dell'ultimo periodo Nietzsche riprende alcuni aspetti della sua metafisica giovanile, segnatamente i temi della *Nascita della tragedia*, come ad esempio l'idea che l'arte debba servire da giustificazione estetica dell'esistenza.

figura dell'oltreuomo. L'arte diviene, dunque, un luogo privilegiato, una sede del definirsi di una alternativa positiva e forte per l'esistenza dell'uomo.

Tutta la dialettica della poesia, e piú in generale dell'arte, si svolge nel conflitto tra la necessità per l'individuo di dover perdere la propria personalità e la necessità invece di conservarla. Essere al tempo stesso assolutamente personale, individuale, e insieme intermediario di una personalità piú vera, trascendente, consacra l'uomo a divenire un *Übermensch*, ossia un superuomo. Questa dialettica conduce infatti alla creazione di un mito, del genio, in cui l'uomo, divenuto cosí superuomo, trova finalmente la sua pace e la sua morte.¹²³

Dal momento in cui l'uomo è divenuto capace, attraverso l'ascesi, di guardare al di là dei propri interessi di conservazione, è stato possibile accedere alla volontà di potenza, alla grande salute e quindi all'avvento del superuomo: dimensioni che si rispecchiano nella capacità di vivere l'esperienza del tragico: «La *profondità dell'artista tragico* sta nel fatto che il suo istinto estetico abbraccia le conseguenze piú lontane, che non si ferma... a quanto è prossimo, che afferma l'*economia in grande*, la quale giustifica (e non solo [...] giustifica) il *terribile, il male, il problematico*».¹²⁴ In Nietzsche il pessimismo viene dunque superato di fronte alla volontà assoluta, che riesce ad accogliere l'esistenza proprio nella sua pienezza contraddittoria.

Lo stesso Heidegger, d'altra parte, concepisce l'opera d'arte (in questo senso la poesia rientrerebbe come forma piú elevata) come una «messa in opera della verità».¹²⁵ L'opera non solo apre e illumina un nuovo modo di ordinare la totalità degli enti, ma anche rende limpido l'altro aspetto costitutivo di ogni apertura alla verità, ovvero l'oscurità e il nascondimento da cui proviene ogni sveltezza. Nell'arte

¹²³ Con la transvalutazione d'ogni valore e il superamento del nichilismo, nasce dunque l'idea di un uomo nuovo, l'*Übermensch*, capace di sentire ogni attimo in modo tale da poter desiderare di viverlo per tutta l'eternità. Questo è l'imperativo categorico della volontà di potenza, e insieme il senso profondo dell'eterno ritorno. La volontà di abbracciare l'inezzezza della vita anche nel suo dolore ha generato l'entusiasmo di un nuovo mito, in cui il filosofo diviene profeta: Zarathustra.

¹²⁴ Nietzsche, *Frammenti postumi*, in *Opere*, cit., 10 [168], VIII, 2, p. 198.

¹²⁵ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 21 e ss.

allora viene messa in opera la verità non solo come disvelatezza e apertura, ma anche come oscurità e nascondimento.¹²⁶ Insieme a questo aspetto di chiarezza e di esplicitezza, l'opera d'arte si presenta come riserva di significati ancora da scoprire.

Nel saggio *Unterwegs zur Sprache*,¹²⁷ e nella conferenza su *Hölderlin e l'essenza della poesia*,¹²⁸ Heidegger non si limita solo a definire l'opera d'arte come messa in opera della verità, ma indica proprio nella poesia l'essenza di tutte le arti.¹²⁹ La poesia si configura come la sede piú propria dell'aprirsi dell'essere, o meglio ancora come «il fondo che regge la storia»,¹³⁰ vale a dire il luogo dell'apertura storica dell'essere. Nella poesia, si intuirebbe, dunque, il mondo storico entro cui l'essere si manifesta in rapporto all'ente.¹³¹

¹²⁶ È questo che Heidegger descrive come conflitto di mondo e terra nell'opera. Se il mondo, *Welt*, è ciò che l'opera esplicitamente esprime, la terra, *Erde*, rappresenta, invece, quell'insieme di significati che non possono mai essere definitivamente esplicitati. L'opera, sostiene Heidegger, da una parte espone, manifesta, un mondo, dall'altro produce, mette avanti, la terra. L'esistenza stessa dell'opera è tutta nel conflitto di queste due dimensioni (cfr. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 29 e ss.).

¹²⁷ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, p. 202. (trad. it. di A. Caracciolo e di M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973). Per un approfondimento del significato di poesia in Heidegger si veda G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1967.

¹²⁸ Conferenza tenuta a Roma il 2 aprile 1936; poi compresa nel vol. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1944, 2° ed. accr. 1951.

¹²⁹ D'altra parte anche in *Sentieri interrotti* (ed. cit., p. 56), è possibile leggere: «Ogni arte, come far accadere l'avvento della verità, è nella sua essenza stessa poesia».

¹³⁰ Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1965³, p. 39.

¹³¹ Poiché l'apertura del mondo della verità accade attraverso la poesia, è dunque nel linguaggio che si verifica ogni innovazione ontologica, ogni mutamento dell'essere: «il linguaggio stesso è poesia in senso essenziale» (Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 58). Il che significa che il linguaggio è poesia, ovvero creazione, innovazione ontologica, apertura, ma solo nel senso essenziale del termine: non ogni parlare è creazione, giacché il parlare è per lo piú concepito come strumento di comunicazione; il linguaggio essenziale, invece, consente di accedere al piano della conoscenza dell'essere. Le implicanze del linguaggio ed evento sono analizzate soprattutto nel volume *In cammino verso il linguaggio* (*Unterwegs zur Sprache*, cit.) che raccoglie scritti composti tra il 1950 e il 1959, e in *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo*, trad. e cura di A. Bixio e Gianni Vattimo, Società Editrice Internazionale, Torino 1975.

Per tornare alla Bepaloff, va detto che la filosofa compie una distinzione tra il messaggio che si evince dal pensiero dell'*Iliade*, rispetto a quello magico che lo precede o quello dialettico che lo seguirà.¹³² La voce dei Tragici – ma anche quella dei Profeti che parlano nella *Bibbia* – ammonisce l'uomo ad assumere un sentimento di profonda umiltà davanti al reale e all'esistenza, dal momento che non è possibile in alcun modo modificarli. Vi è di fondo un atteggiamento di grande comprensione e di comunione con la realtà sensibile, che va compresa ed accettata nella sua costitutiva ambivalenza. Non vi può essere alcun superamento dialettico di fronte al male radicale che soffoca l'esistenza, così come è del tutto inutile ricorrere a formule magiche per soccorrere la ragione di fronte all'insondabilità della vita.¹³³

Il messaggio di *giustizia* che si rinnova ogni qual volta ci si abbandona alla lettura dei versi della *Bibbia* e dell'*Iliade*, sostiene Rachel, è sempre forte ed intenso. Per Atene e Gerusalemme «non esiste antagonismo irriducibile tra la giustizia umana, fondata sulla rettitudine e sulla verità, sulla fede o sulla ragione, e la giustizia della vita dipendente soltanto dalle necessità fisiche e fisiologiche che determinano le condizioni nelle quali un individuo o un gruppo può crescere e prosperare». ¹³⁴ Tra la giustizia ricevuta da Dio, come è insegnato nella *Bibbia*, e la giustizia coltivata secondo la propria natura e forza, come si legge nell'*Iliade*, non ci può essere differenza, giacché entrambe nascono dal medesimo presupposto: «ciò che favorisce e feconda la vita non può far torto a Dio; ciò che favorisce e feconda la vita non può far torto alla vita». ¹³⁵

Vi è, conclude l'autrice, e vi sarà sempre, un particolare modo di dire il vero e di proclamare il giusto, così come vi sarà sempre un certo modo di cercare Dio e di onorare l'uomo, che la *Bibbia* ed Omero ci hanno insegnato fin dall'inizio, e che non smetteranno mai di insegnare nuovamente.

Riconquistare questo particolare insegnamento significa, in primo luogo, riuscire a comprendere la profonda e tragica realtà che sot-

¹³² Cfr. Bepaloff, *Dell'Iliade*, cit., p. 82.

¹³³ Cfr. *ibidem* e ss.

¹³⁴ *Ivi*, p. 88.

¹³⁵ *Ibidem*.

tende il vivere umano. In questo senso, il rifiuto e l'impossibilità del dominio del pensiero sull'essere si traduce nell'assunzione della verità della vita stessa, così come si dà, nelle sue contraddizioni, nelle sue lotte, nei suoi irrisolvibili principi di distruzione. La tragedia fa parlare della vita nella sua unità indistricabile.

Nella tragica unità di vita e morte, di giustizia e ingiustizia, di bene e male, nient'altro che facce diverse di una medesima realtà, l'uomo deve vivere. Il mondo concepito come "tutto limitato" costituisce l'orizzonte ultimo e intrascendibile: nessuna trascendenza si dà oltre esso, ma solo, in esso, la possibilità di ordini infiniti, di trasformazioni possibili, che nella poesia, e nell'arte, permettono non di dire, ma di mostrare l'ineffabile. La verità può riconoscersi soltanto nell'interiorità, essere salvata solo nella parola poetica.

La filosofia, allora, potrà ospitare le tracce dell'esperienza tragica solo se, nella relazione necessaria con il divino, o con il segno che resta di esso, sa conservare la tensione della irriducibilità delle contraddizioni, l'apertura delle domande che interrogano sull'aporeticità della vita umana.

Riconoscendo alla *poesia* la straordinaria capacità di entrare in contatto con la verità, la Bernaloff ribadisce la vicinanza ad alcuni grandi protagonisti del pensiero contemporaneo, tra cui appunto, come si è visto, Leopardi, Kierkegaard, Nietzsche, e primo fra tutti Martin Heidegger.

La constatazione dell'irriducibilità della conflittualità originaria impedisce ogni assimilazione fra la mera contraddizione "logica" dello storicismo di matrice idealistica e la contraddizione reale, e non puramente pensata, alla quale si richiamano invece gli esponenti di quello che è stato definito come "pensiero tragico".¹³⁶ Il percorso

¹³⁶ Per un'analisi più approfondita del *pensiero tragico* è necessario riferirsi ad alcuni scritti di S. Givone, e in particolare *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Mondadori, Milano 1988; Id., *Tragico antico e tragico moderno* in AA.VV., *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, a cura di U. Curi, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 51-60; Id., *La questione romantica*, Laterza, Roma-Bari 1992; Id., *Intorno al tragico*, "Il Pensiero", 35, 1996, pp. 35-48; Id., *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995. Una ripresa dell'ispirazione teoretica di Givone, posta al vaglio di alcuni esiti significativi della problematica filosofica contemporanea, si trova nel bel volume di AA.VV., *Ermeneutica e pensiero tragico. Studi in onore di Sergio Givone*, Il Melangolo, Genova 2004. Si vedano inoltre i penetranti lavori di M.

compiuto evidenza, dunque, fino a che punto la riflessione su alcuni temi teorici cruciali, quali la contraddittorietà del reale, il senso tragico della vita, il ruolo dell'arte e il problema della verità, lascia emergere i tratti di una vera e propria *koinonia* speculativa, volta a smascherare la conciliazione hegeliana che vuole armonizzare, attraverso la *Aufhebung*, elementi che permangono, in realtà, irriducibili ad ogni composizione dialettica. Si tratta quindi di rinunciare ad ogni sintesi romantico-idealistica, cercando invece di imporre il proprio dominio, la propria volontà di potenza, per afferrare, tragicamente, anche l'indicibile.

Per concludere, va sottolineato un aspetto non di poco conto della ricerca della filosofa russo-francese, vale a dire la grande apertura "europea" della sua riflessione, il carattere tutt'altro che provinciale del suo stesso stile di pensiero, che in più punti mostra di sviluppare temi di grande rilievo storico-filosofico, anticipando questioni fondamentali che saranno poi al centro del dibattito filosofico contemporaneo.

Cacciari: *Metropolis*, Officina edizioni, Roma 1973; Id., *Sulla genesi del pensiero negativo*, in "Contropiano", 1/69; Id., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977; *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976; *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 1980; Id., *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985; A. G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino 1975; Id., (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979; G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1974; Id., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980; Id., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981. Per una visione d'insieme degli esiti migliori di questo filone di studi, si veda M. Ferraris, *Nichilismo, moderno e postmoderno*, Multhipla, Milano 1983.

CAPITOLO V

5.1 *Rachel Bespaloff e Simone Weil*

Il 9 gennaio 1956, in una lettera¹ indirizzata a Daniel Halévy, Gabriel Marcel sostiene la necessità di svolgere quanto prima uno studio che preveda un'attenta analisi comparativa tra l'opera di Simone Weil e quella di Rachel Bespaloff.² Nulla sarà così interessante, scrive Marcel, che esaminare come queste ebreo di raro talento abbiano reagito nei confronti del giudaismo considerato sia come tradizione, sia come profetismo permanente. Le affinità fra le due autrici, e talune coincidenze perfino sorprendenti,³ avevano indotto anche altri intellettuali dell'epoca ad interrogarsi sul significato di talune convergenze. A cominciare da alcuni eventi relativi alla loro vita.

Entrambe di famiglia ebrea, entrambe intellettualmente legate a Jean Wahl, entrambe spinte a proporre una lettura dell'*Iliade* come chiave per la comprensione degli avvenimenti contemporanei, la Weil e la Bespaloff si ritrovano a Marsiglia – pur non incontrandosi

¹ Cfr. *Lettre de Gabriele Marcel à Daniel Halévy*, pubblicata nella rivista "Conférence", n. 18, printemps 2004, p. 610- 611. Si tenga presente che in questa rivista da qualche anno vengono pubblicati alcuni interessanti testi inediti della stessa Bespaloff.

² Senza omettere inoltre un'altra grande studiosa, per molti aspetti affine alle due precedenti, ovvero Edith Stein (cfr. *ivi*, p. 610).

³ Viene ricordato, fra l'altro, che nella primavera del 1938 Rachel fu ricoverata per alcune settimane nella stessa clinica svizzera per malattie nervose, nella quale Simone aveva trascorso alcuni mesi l'anno precedente, e che entrambe le donne, a breve distanza di tempo, si soffermarono a lungo alla mostra di quadri di Goya allestita a Ginevra.

mai – negli stessi giorni del maggio 1942, in attesa di un visto di uscita, onde sfuggire alla caccia della Gestapo. Simone si imbarca per prima, con destinazione Casablanca, da dove con i suoi genitori partirà per New York il 7 giugno del 1942, mentre Rachel pochi giorni più tardi riuscirà a salire su una delle ultime navi in partenza per gli Stati Uniti in compagnia di Jean Wahl.⁴ Giungono entrambe a New York nell'estate del 1942, a poche settimane di distanza l'una dall'altra, Simone per restarvi solo poco tempo, in attesa di trasferirsi a Londra, Rachel di passaggio verso Mount Holyoke, dove Wahl le ha procurato un posto di insegnamento presso il College locale. A ciò si aggiunga che, completata la stesura del saggio sul poema omerico, Rachel avrebbe voluto proporre la pubblicazione ai *Cahiers du Sud*, ma poi rinunciò al suo proposito, ritenendo che la rivista marsigliese non avrebbe potuto accettare la proposta, poiché, per una “divertente coincidenza”, aveva appena pubblicato “il bellissimo saggio di Simone Weil”.⁵

Per ritornare al giudizio espresso da Gabriel Marcel, si può anzitutto rilevare che Simone Weil ha respinto con energia il giudaismo,⁶ a costo di giudaizzare lo stesso ellenismo di cui si promuove testimonianza. La sola, invece, che sembra aver accettato il ritualismo giudaico è sicuramente Rachel Bepaloff. Il destino tragico d'Israele ha

⁴ Cfr. C. Benfey, *A Tale*, cit., pp. XV-XVI.

⁵ *Ivi*, p. XVII. Lo stesso A. ricorda che, oltre all'ammirazione per il saggio della Weil, in una lettera a Jean Grenier Rachel aveva espresso anche il suo disappunto, poiché vi erano «intere pagine» delle note che ella stava scrivendo in margine all'*Iliade*, che «potevano sembrare essere frutto di un plagio» (cfr. *ivi*, p. XIX).

⁶ Come è stato opportunamente sottolineato, la critica della Weil al giudaismo assume a tratti toni di un'asprezza quasi intollerabile, soprattutto quando si tratta di opporsi a qualsiasi ipotesi di uno Stato per gli ebrei in Palestina (cfr. D. Canciani, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica fra le due guerre*, Edizioni Lavoro, Roma 1996, pp. 236-237). Alla critica antiggiudaica hanno replicato con durezza P. Giniewski, *Simone Weil ou la baine du soi*, Berg International, Paris 1978, e, sia pure in termini assai più pacati, E. Lévinas, *Simone Weil contro la Bibbia*, trad. it. di A. Scarpellini, “Nuovi Argomenti”, 1985, n. 15, pp. 51-56. Per una più approfondita analisi del controverso rapporto fra la Weil e la Bibbia, si vedano M. Giuliani, *L'antisemitismo in Simone Weil*, “Sefer. Studi, fatti, ricerche”, 1991, n. 55 e soprattutto P.C. Bori, *Simone Weil e la Bibbia ebraica* in AA. VV., *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, a cura di A. Marchetti, Patron, Bologna 1993, pp. 33-46.

risuonato troppo forte nella sua coscienza, perché ella potesse considerare in alcuna maniera di dissociarsene.⁷ La parola *tragico*, *coscienza tragica*, viene subito in mente quando si pensa a Rachel, scrive Marcel.⁸ Anche se la coscienza tragica non sembra essere esente in lei di una straordinaria grazia.

Rachel, ricorda infatti Marcel, era dotata di rara sensibilità, grazia e bellezza, e sicuramente era uno degli esseri più intelligenti che si potessero incontrare. Un'intelligenza che si confondeva nella vita, era vita, e non una facoltà separata.⁹

Il legame esistente tra la scrittura di Rachel Bepaloff e l'elaborazione filosofica di Simone Weil è stato posto in evidenza da Marcel e dagli altri commentatori soprattutto facendo riferimento alla particolare coincidenza di interessi e di ricerca che ha accomunato le due autrici. Come è stato precedentemente detto, infatti, proprio negli stessi anni le due filosofe si sono dedicate all'analisi dell'*Iliade* di Omero, nel tentativo di dare una risposta storica e ontologica all'interrogativo riguardante l'origine della guerra. La genesi di questa sintonia, a tutt'oggi non ancora analizzata in maniera approfondita, merita dunque di essere finalmente presa in considerazione.

Il pensiero filosofico della Weil è stato indagato da numerosi studiosi che ne hanno valorizzato l'estrema originalità, sottolineando in particolare la tempra speculativa di un'autrice ancora in giovane età ed estranea ai circuiti filosofici accademici.¹⁰ Quello che interessa in

⁷ Qui Marcel aggiunge che si sente molto legato a Rachel, la quale ha dimostrato di aver compreso nel profondo le sue opere, senza per questo però implicare una di lei conversione (cfr. *Lettre de Gabriele Marcel à Daniel Halévy*, cit., pp. 612).

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Marcel ricorda la Bepaloff come una creatura di divina intelligenza, e ha l'impressione di balbettare quando si parla di questa donna straordinaria (cfr. *ivi*, p. 612).

¹⁰ Dei molteplici lavori sulla Weil si veda il bel saggio di F. Negri, *La passione della purezza. Simone Weil e Cristina Campo*, Il Poligrafo, Padova 2005; si vedano inoltre, tra gli altri, *Cahiers. Simone Weil. Simone Weil lectrice de la Bible*, III, "Revue trimestrielle publiée par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil avec le concours du C.N.L.", tome XXVI, n. 2, Juin 2003; D. Canciani, *Tra sventura e bellezza. Riflessione religiosa e esperienza mistica in Simone Weil*, Edizioni Lavoro, Roma 1999; sulla formazione giovanile della Weil si vedano i seguenti lavori: Id., *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, cit.; Id., *Simone Weil prima di Simone Weil. Gli anni della formazione di un intellettuale francese degli*

questo contesto è ricostruire le motivazioni profonde che garantiscano dal rischio di condurre una valutazione estrinseca e superficiale del rapporto tra le due studiose di origine ebraica.

Il campo di indagine del pensiero e di ogni elaborazione filosofica della Weil è rappresentato dal mondo nella sua interezza e complessità, luogo dell'esperienza e dell'esistenza.¹¹ L'impegno costante di sperimentare attivamente il proprio pensiero nella vita concreta ha portato la filosofa a non tradire mai le proprie idee, e al tempo stesso ha dato luogo ad una straordinaria fertilità di scrittura che diviene fedele indicatore del suo percorso speculativo.

La scrittura, concepita come luogo necessario di crescita interiore, acquista per la Weil un significato di unione e di testimonianza concreta con l'esperienza della sua vita. L'insegnamento, il lavoro in fabbrica, l'arruolamento volontario nella guerra di Spagna, affiancati ad una scrittura che ne sia al tempo stesso commento e ricerca, sono tutte espressioni di una volontà di riportare sullo stesso piano, in maniera autentica, la speculazione filosofica e l'impegno per l'esistenza.¹²

Questo bisogno di trovare risposte, attraverso lo scrivere filosofico, al mistero, molto spesso amaro e crudele della vita, costituisce il collegamento tra Simone Weil e Rachel Bespaloff. Ciò che in particolare accomuna le due scrittrici negli anni della Seconda Guerra Mondiale è il bisogno di istituire un confronto con il primo, e forse anche il più grande dei poemi epici dell'occidente, quale appunto il complesso e denso testo dell'*Iliade*. Proprio perché il mondo omerico appare così ricco e al tempo stesso contraddittorio, riassumendo

anni Trenta, CLEUP, Padova 1983; L. Cavani – I. Moscati, *Lettere dall'interno. Racconto per un film su Simone Weil*, Einaudi, Torino 1974. Particolarmente rigorosi e ben documentati i lavori di W. Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano 1993, e Id., *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli 1997, oltre al contributo di A. Putino, *Simone Weil e la passione di Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997.

¹¹ Fra gli studiosi, ha insistito in maniera particolare nel sottolineare l'unità della riflessione dell'autrice M. Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, trad. it. di G. Giaccio, Arianna Editrice, Casalecchio (Bo) 2001.

¹² Come sottolinea anche M. Cacciari, *Note sul discorso filosofico-teologico di Simone Weil*, "Il futuro dell'uomo", IX (1982), n. 2, pp. 43-49; Id., *Platonismo e gnosi. Frammento su Simone Weil*, "Paradosso", I (1992), n. 1, pp. 125-132.

un'evoluzione di secoli e rispecchiando il precario equilibrio di un'epoca in transizione, di un'epoca che non ha leggi e cerca di darsene, appunto per questo le due filosofe hanno cercato di rileggerlo nel tentativo di riconoscere il proprio tempo, con tutte quelle problematiche e confitti profondi che lo riguardano.

Come già si è accennato, la Besimaloff completa certamente una prima stesura delle sue "annotazioni" sull'*Iliade* senza aver letto il testo che al poema omerico aveva dedicato la Weil. Ma è altrettanto certo, d'altra parte, che ella ha condotto una revisione della prima stesura, e ha realizzato la finalizzazione alla pubblicazione, dopo aver appreso quella che ella aveva definito una "divertente coincidenza", e soprattutto dopo aver letto il saggio weiliano pubblicato nei *Cahiers du Sud*. Le divergenze più sensibili fra gli scritti delle due filosofe riguardano l'impostazione di fondo: al pacifismo dogmatico di Simone, Rachel contrappone infatti un atteggiamento che ella condivide con Jean Wahl, vale a dire la necessità di una strenua ed intransigente resistenza contro Hitler e il nazismo. Da questa differenza originaria scaturiscono anche altri punti di dissenso, più strettamente pertinenti all'interpretazione del poema omerico, primo fra tutti l'opzione per Achille, secondo la Weil incarnazione del vero protagonista del poema, vale a dire la forza, mentre secondo la Besimaloff è Ettore, come emblema dell'"eroe della resistenza", come guardiano di coloro che non combattono. Alle battaglie, e agli orrori delle battaglie, richiamati da Simone, Rachel contrappone il mondo femminile rappresentato da Elena, l'unica ad essere davvero destinata ad essere sconfitta, chiunque possa essere il vincitore della guerra.

Ma forse la differenza più radicale rilevabile negli scritti delle due autrici può essere individuata in un aspetto puntualmente evidenziato da Hermann Broch, nella *Prefazione* che egli predispose alla versione in lingua inglese del saggio della Besimaloff comparsa nel 1947.¹³ Secondo Broch, anche Rachel (come in parte la stessa Simone) colgono nell'*Iliade* l'aspetto dominante della forza, ma mentre nell'interpretazione dell'autrice ucraina il presupposto metafisico

¹³ *On the Iliad*, trad. ingl. Di Mary MacCarty, Bollingen Foundation, New York 1947. Il saggio di E. Broch, intitolato *The Style of the Mythical Age*, è ripubblicato in appendice al volume *War and the Iliad*, a cura di R. Benfey, cit., pp. 101-121.

assunto quale riferimento da Omero è l'identificazione del Fato con la Forza ("nel poema omerico la forza è al tempo stesso la suprema realtà e la suprema illusione di vita"), nella Weil la forza è considerata come il principio di individuazione dell'universo omerico, dei suoi valori e dei suoi ideali. Più in particolare, come si vedrà più ampiamente fra breve, secondo Simone il Fato non è che la violenza sacralizzata, la forza che domina le relazioni umane, rappresentata come qualcosa che sta al di sopra sia di coloro che la padroneggiano, sia di coloro che la subiscono: «così la violenza stritola quelli che tocca. Essa finisce per apparire esteriore a colui che la esercita come a colui che la soffre: nasce allora l'idea del destino». ¹⁴

È la lettura mitica della forza, la rappresentazione della violenza come qualcosa che è possibile imputare al "capriccio" e alla "malizia" degli dei, ciò che consente ai Greci di tenersene a distanza, anche quando sia necessario fare ad essa ricorso. ¹⁵

Di segno diverso, secondo Broch, l'approccio della Besseloff allo stesso problema posto dal poema omerico. Nell'interpretazione di Rachel, infatti, la forza cieca rappresenta una connessione con la metafisica dell'esistenzialismo. La filosofia è una lotta costante contro il pensiero mitico ed è insieme uno sforzo incessante per riguadagnare le strutture mitiche in una nuova forma – una lotta contro la convenzione metafisica e al tempo stesso un impegno a costruire una nuova metafisica: il mito di Giacobbe che combatté contro l'angelo allo scopo di essere benedetto da lui è il mito della stessa filosofia. ¹⁶

¹⁴ S. Weil, *L'Iliade poema in La Grecia e le intuizioni*, cit., p. 25. Da notare che la Weil aveva sperato di pubblicare il suo saggio sull'*Iliade* nella *Nouvelle Revue Française*, probabilmente il periodico francese più prestigioso dell'epoca. Ma il direttore della rivista, Jean Paulhan, pur dichiarando la sua ammirazione per il saggio, aveva proposto alcuni tagli, aggiungendo che fra i membri del comitato editoriale soltanto Jean Wahl si era esplicitamente espresso in favore della pubblicazione dell'articolo nella sua versione originale. Col cambio alla direzione della NRF, e il subentro di Drieu la Rochelle a Paulhan, conseguente all'occupazione nazista della Francia, Simone preferisce proporre il testo al periodico di orientamento liberale *Cahiers du Sud*, edito a Marsiglia, presso il quale il suo scritto viene pubblicato fra il dicembre del 1940 e il gennaio del 1941.

¹⁵ Come osserva puntualmente W. Tommasi, *Simone Weil. Esperienza religiosa*, cit., pp. 108-109.

¹⁶ E. Broch, *The Style*, cit., p. 108.

Come già si è accennato, anche Rachel, come Simone, identifica la forza col fato; ma questa forza, pur essendo una proiezione antropomorfa della natura umana, «è ben lontana dall'essere tenera, così come non è delicato il Fato omerico. Gli dei che agiscono sotto l'influenza di un fato siffatto sono provvisti di qualità umane, ma non sono affatto teneri nel loro modo di agire». Si può anzi dire che la Bespaloff è probabilmente la prima a scoprire la luce ironica che risulta dalla collisione del personale e dell'impersonale (cioè del mito e della poesia), una luce nella quale gli dei diventano (secondo l'espressione di Jean Wahl) «talora leggermente meno, talora leggermente più degli esseri umani».¹⁷ Ne consegue che essi sono da un lato coinvolti in maniera appassionata nelle lotte umane, mentre dall'altra parte, pur in situazioni simili, essi compaiono come semplici spettatori della commedia umana, inclusa quella parte della quale essi stessi sono attori.¹⁸

Da tutto ciò emerge quello che può essere considerato il principio distintivo della interpretazione proposta dalla Bespaloff, soprattutto per quanto riguarda il nesso che ella istituisce fra l'epica omerica e la profezia biblica. Lo scopo a cui è finalizzata questa connessione consiste nel rilanciare un nuovo significato dell'*Iliade* per il nostro tempo, coincidente con la forte valorizzazione di un'impostazione kierkegaardiana, più ancora che genericamente esistenzialista.¹⁹

5.2 *Fratelli nella stessa miseria umana*

Come già in precedenza si è accennato, secondo Simone Weil il vero argomento, e quindi il centro nodale di riflessione su cui verte il primo poema omerico è sicuramente la *forza*:²⁰ «La forza adoperata

¹⁷ *Ivi*, p. 110.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 111.

¹⁹ Come sottolinea ancora E. Broch, il quale conclude il suo saggio sottolineando che «anche se lo scritto della Bespaloff avesse solo questo merito [quello di riabilitare un approccio al poema omerico in chiave kierkegaardiana], esso sarebbe ben più che sufficiente» (*ivi*, pp. 120-121).

²⁰ Cfr. S. Weil, *L'«Iliade» poema della forza*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 9.

dagli uomini, la forza che piega gli uomini, la forza dinanzi alla quale si ritrae la carne degli uomini». ²¹

Punto fondamentale di ogni realtà storica, la forza, così come viene rappresentata nell'*Iliade*, funge da paradigma strutturale delle società future. Essa ha il potere di far morire, degradandola a mera cosa, ogni più piccola esistenza. Non solo, la forza omicida è in grado di uccidere una vita ancor prima che questa muoia, già dal momento in cui ne determina la condanna. Tanto ferocemente la forza distrugge ciò che tocca, tanto spietatamente essa inebria chiunque la possieda o creda di possederla. Nell'*Iliade*, ribadisce la Weil, «gli uomini non sono divisi in vinti, schiavi, supplici da un lato, in vincitori e capi dall'altro; non vi si trova un solo uomo che a un certo momento non sia costretto a piegare sotto la forza». ²²

Ad eccezione di Achille, tutti gli eroi del poema vengono mostrati, almeno per un istante, come dei vinti. Una tragica altalena affratella vincitori e vinti, li rende del tutto simili, in una sorta di simmetria differita, per cui il vincitore di oggi sarà il vinto di domani: «Il corso della guerra nell'*Iliade* non è altro che questo gioco pendolare». ²³ A determinare la vittoria non è comunque il valore o il coraggio, quanto piuttosto il cieco ed imprescrutabile destino, che stabilisce una sorta di giustizia, cieca anch'essa, che condanna gli uomini con la pena del taglione, uccidendo di fatto tutti coloro che a loro volta uccidono. ²⁴

Il castigo dettato dalla giustizia punisce sempre l'abuso della forza: è la Nemesi, molla trainante delle tragedie di Eschilo. Ma lo stesso Platone, e prima di lui i Pitagorici e Socrate, ne avevano fatto il centro di una riflessione fondamentale per ogni studio sull'uomo e

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 15.

²³ *Ivi*, p. 22. Come ha osservato W. Tommasi (*Simone Weil. Esperienza religiosa*, cit., pp. 107 ss.), il tema della sostanziale identità fra i fratelli nemici, che la Weil sviluppa in tutte le sue osservazioni sulla guerra, è molto vicino alla prospettiva di René Girard, che vede nel conflitto fra i doppi il simbolo della crisi mimetica, della violenza che cancella ogni differenza (cfr. R. Girard, *Dostoevskij dal doppio all'unità*, trad. it. di R. Rossi, SE, Milano 1987); lo spunto è ripreso anche da G. Charot, *Le refus de la violence chez René Girard; rencontre avec la pensée de Simone Weil*, "Cahiers Simone Weil", III (1980), n. 3, pp. 179-197.

²⁴ Cfr. S. Weil, *L'«Iliade»*, cit., p. 17.

l'universo. Probabilmente, insiste l'autrice, questa nozione greca si è tramandata nei paesi orientali e corrisponde oggi al *keharma* del buddismo, mentre in occidente ha perduto ogni suo significato, e non possiede più, in nessuna delle lingue, una parola in grado esprimerla: «le idee di limite, di misura, di equilibrio, che dovrebbero determinare la condotta della vita, non hanno più che un impiego servile nella tecnica».²⁵

Ad ogni buon conto, la violenza descritta nell'*Iliade* annienta tutto ciò che tocca, finendo per apparire esteriore sia a colui che la esercita sia a colui che invece la subisce. Ne consegue un destino sotto il quale sono innocenti in modo uguale i carnefici e le vittime, vincitori e vinti, fratelli nella stessa *miseria umana*.²⁶ Il vinto è causa di sventura per il vincitore, e viceversa.²⁷ La ragionevolezza, la misura, o la dignità dell'ostentare debolezza, non sono qualità che appartengono all'intelligenza umana.

L'uomo cade sotto il misero giogo della guerra grazie ad una semplice trappola: quando il nemico è assente, o lontano, il guerriero si sente forte, invincibile rispetto al vuoto, all'assenza, che di fatto lo circonda. Ci si abbandona inizialmente alla guerra come se essa fosse un gioco; mentre la realtà della guerra è devastante e terribile, perché sottomette l'anima quando questa non può più sfuggire alla sua presa. Ben presto arriva il giorno dove la paura, la sconfitta e la morte prendono il sopravvento, e l'anima del soldato si piega alla triste necessità della morte. Così la guerra cessa di essere pensata come un gioco o un sogno e lascia il posto ad una realtà troppo dura per poter essere sopportata.²⁸

²⁵ *Ivi*, p. 18.

²⁶ Come Simone sottolinea in un appunto di pochi anni precedente alla stesura del saggio sull'*Iliade*: «Per quanto giusta sia la causa del vincitore, per quanto giusta sia la causa del vinto, il male prodotto dalla vittoria come dalla sconfitta non è meno inevitabile. Sperare di sfuggirvi è proibito» (S. Weil, *Qua-derni*, cit., p. 233).

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 21 e ss.

²⁸ «Un tempo, greci e troiani si massacrarono tra loro per dieci anni causa di Elena. Nessuno di loro, tranne l'amante guerriero Paride, teneva minimamente a Elena; tutti erano d'accordo nel rammaricarsi che fosse mai nata. C'era una sproporzione così evidente tra la sua persona e quella gigantesca battaglia che, agli occhi di tutti, Elena costituiva semplicemente il simbolo del vero obiettivo; ma

La guerra impone all'uomo la cancellazione del tempo in senso cronologico: non esiste futuro, e viene eliminata ogni idea di scopo, sia esso in funzione della guerra o in funzione della fine di essa. Tutto ciò perché la crudeltà della sofferenza priva l'animo di ogni risorsa necessaria ad uscire da essa.

La forza ha il potere di trasformare gli uomini in cose, pietrificando le anime sia di quelli che la subiscono, sia di quelli che la esercitano.²⁹ Ancor prima che la morte del nemico, il vero oggetto cui tende la guerra sono dunque le anime e la loro trasformazione.³⁰ L'unico momento in cui l'anima riprende il controllo su se stessa, risve-

il vero obbiettivo, nessuno lo definiva e non poteva essere definito perché non esisteva. E così non lo si poteva misurare. Se ne immaginava semplicemente l'importanza dalle uccisioni compiute e dai massacri attesi. Quindi questa importanza superava qualunque limite potesse essere indicato». Così scrive Simone in un testo (*Non ricominciamo la guerra di Troia*), pubblicato originariamente nei *Nouveaux Cahiers*, I, nn. 2-3, 1-15 aprile 1937, e poi ricompreso nelle *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1988, vol. II, 3, pp. 49-66. Se ne veda la trad. it. in S. Weil, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, a cura di D. Zazzi, Il Saggiatore, Milano 2005, pp. 55-74; qui p. 56. Come ricorda D. Zazzi (*ivi*, p. 151), il titolo dell'articolo era stato suggerito alla Weil da una *pièce* teatrale di Jean Giraudoux (*La guerre de Troie n'aura pas lieu*), rappresentata con molto successo nel 1935, nella quale si riconoscevano i timori di molti contemporanei circa l'imminenza di una nuova guerra mondiale. Da notare che nella *pièce*, l'Autore fa dire ad Andromaca che «ognuno, quando la guerra è nell'aria, impara a vivere in un nuovo elemento: la falsità». Alcuni anni dopo la rappresentazione del dramma sulla guerra di Troia, nominato ministro per la propaganda, Giraudoux scrive che «il maggior pericolo per la sicurezza della Francia non sono i nazisti, ma quel centinaio di migliaia di Ashkenasis fuggiti dai ghetti della Polonia o della Romania» (*Pleins pouvoirs*, Gallimard, Paris 1939, pp. 63-64; sull'argomento, cfr. J. Mehlman, *Legacies of Antisemitism in France*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, pp. 47 ss.).

²⁹ In un frammento, risalente presumibilmente al 1937, Simone così abbozza le idee che svilupperà più ampiamente nel saggio sull'*Iliade*: «La forza fa dell'uomo una cosa. Intanto in senso letterale, uccidendolo. L'uomo che la morte rende improvvisamente una cosa. *L'Iliade* dipinge venti volte questo quadro. [...] Dal momento che può uccidere, la forza può, anche senza uccidere, fare dell'uomo ancora vivo una cosa. [...] Questo essere (il debole), che in un istante può essere trasformato in una cosa, non impone ai riflessi del forte altri limiti, se non quelli che richiederebbe la presenza di una cosa» (S. Weil, *Quaderni*, cit., vol. I, p. 122).

³⁰ «Ettore supplica Achille per il suo cadavere come un cavaliere del Medioevo implorerebbe la possibilità di confessarsi. Achille *non vuole solo uccidere, ma dannare Ettore*» (S. Weil, *Quaderni*, cit., vol. IV, p. 286; corsivi miei).

gliandosi per un istante pura e intatta, prima di ricadere nuovamente sotto l'imperio della forza, è l'amore.³¹ L'amore del figlio per i genitori, e quello del padre e della madre per il figlio, l'amore fraterno e quello coniugale, sono descritti nel poema omerico con una sorprendente autenticità.³² Ancora più vibrante è poi l'amore che si può provare per il proprio nemico, ovvero quello descritto nella straordinaria scena di Priamo nella tenda di Achille.³³ Questi momenti, osserva la Weil, sono rarissimi nell'*Iliade*, «ma bastano a far sentire con estremo rimpianto ciò che la violenza fa e farà perire».³⁴

La straordinaria equità che ispira l'*Iliade* è senza dubbio unica nel suo genere e non ha riscontri simili in opere letterarie precedenti o successive.³⁵ La tragedia attica, quella di Eschilo e di Sofocle, è l'unica che abbia saputo proporsi come continuazione del poema omerico, poiché viene descritta la forza nella sua cruda realtà, accompagnata dagli effetti funesti ai quali non sfugge né colui che ne fa uso né colui che la subisce. Così come l'*Iliade* può essere considerata la prima straordinaria espressione del genio greco, il vangelo è senza dubbio, invece, l'ultima: anche qui vi è esposta la miseria umana, nella sua semplicità, come condizione della giustizia e dell'amore. Non si può amare, né pretendere di essere giusti, se non si è pronti a comprendere e rispettare l'imperio della forza che condiziona l'esistenza, generando inique diversità.³⁶

Sia i Romani che gli Ebrei si sono sottratti al riconoscimento della miseria umana, i primi perché si sono considerati prescelti per essere padroni del mondo, i secondi grazie al favore del loro Dio. Hanno così disprezzato gli stranieri, i nemici, i vinti, i sudditi e gli schiavi, denigrando le loro pene come se fossero dettate dal volere di Dio.³⁷

³¹ Nei *Cabiers*, si può leggere questa fulminante osservazione a proposito del rapporto fra guerra e amore: «La guerra e *eros* sono le due fonti di illusione e di menzogna tra gli uomini; (la loro mescolanza è la più grande impurità)» (S. Weil, *Quaderni*, cit., vol. I, p. 342).

³² Cfr. S. Weil, *L'Iliade*, cit., p. 28.

³³ Cfr. *ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ A stento ci si accorge che Omero è greco e non troiano, osserva Simone Weil: «Sia come sia, questo poema è una cosa meravigliosa» (*ivi*, p. 31).

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 32 e ss.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 33 e 34.

Soltanto colui che non maschera i propri occhi con la menzogna delle illusioni, e non si corazza dietro all'ebbrezza di falsi fanatismi, può guardare in faccia al proprio destino senza sottrarsi alla dura legge della *forza*. Quest'ultima non può essere presa in considerazione senza tremare di angoscia: la forza colpisce affondando la sua lama fino all'anima, e non se ne può impedire la profonda, se non esiziale, ferita.

Comunque, conclude la Weil, nulla di quanto hanno scritto i popoli dell'Europa vale come il primo poema omerico. Gli uomini «ritroveranno forse il genio epico quando sapranno credere che nulla è al riparo dalla sorte, quindi non ammirare mai la forza, non odiare i nemici, non disprezzare gli sventurati. È dubbio che ciò sia possibile». ³⁸

Con questo breve saggio la Weil da un lato esalta il poema omerico per la rara, se non unica, capacità di rapportare sullo stesso piano della dignità, vincitori e vinti, alleati e nemici, dando quindi impareggiabile esempio di equità e saggezza. Dall'altro lato – ed è questo il significato profondo che emerge dall'analisi compiuta dall'autrice, e che consegue in maniera consequenziale al primo aspetto – il poema omerico evidenzia la ragione vera che sta all'origine della guerra, ovvero quella *miseria umana*³⁹ che accomuna la vita di ogni essere terreno, dove il predominio incondizionato della forza genera disoneste disuguaglianze, inconciliabili differenze, indomabili rivincite. Riconoscere tutto questo, e insieme “tremare di angoscia” per tale riconoscimento, è ciò che rende libero l'uomo da false illusioni e armature. La *miseria umana*⁴⁰ è l'espressione con cui la Weil cerca di descrivere il disagio, l'indigenza, e al tempo stesso l'indicibile paradossalità della natura dell'uomo, che

³⁸ *Ivi*, p. 34.

³⁹ Altrove Simone sottolinea che «*L'Iliade* è “miseria dell'uomo senza Dio”. Sofferenze vane, perché non sono sofferenze di innocenti» (S. Weil, *Quaderni*, cit., vol. II, pp. 153-154).

⁴⁰ «il peccato altro non è che misconoscere la miseria umana. La miseria inco-sciente e proprio per questo colpevole. La storia del Cristo è la prova sperimentale che la miseria umana è irriducibile, che nell'uomo assolutamente senza peccato la miseria umana è grande come nel peccatore. [...] Per il fatto che l'anima tutta intera non ha saputo conoscere e accettare la miseria umana, si crede che vi siano differenze fra gli esseri umani, si viene così meno alla giustizia, sia facendo differenza tra il proprio vantaggio e quello altrui, sia facendo distinzioni di persona fra gli altri» (S. Weil, *Quaderni*, cit., vol. II, pp. 162-164; *passim*).

accompagna quest'ultimo fin dal primo giorno di nascita, e che lo rende uguale, senza alcuna arbitraria differenza, a chi, pur essendone nemico, condivide la stessa condizione di esistenza.

Come è possibile notare le disamine che le due filosofe compiono sul poema *Iliade* sono, da un lato simili, dall'altro, invece, divergono in maniera netta.

Convergono senza dubbio nell'analisi complessiva del testo, e in particolare nella constatazione, amara ma necessaria, che la guerra sia parte integrante ed irremovibile dell'esistenza. La vita va dunque accettata nella sua complessità, con tutte le sue contraddizioni, ambiguità e insormontabili conflitti.

Tuttavia, mentre per Rachel Bespaloff comprendere la complessità della vita significa saper accettare, ma anche e soprattutto avere la *forza* di sostenere il conflitto profondo di cui essa è portatrice, così come il *polemos* non va assolutamente cancellato, ma anzi, in un certo modo, considerato come il mezzo attraverso cui l'uomo può comprendere meglio se stesso e il senso più profondo dell'esistenza, in maniera opposta e antitetica la Weil sembra, invece, denunciare apertamente la rinneazione di ogni uso della *forza* ai fini della vita. La *forza*, va riconosciuta sí, ma esclusivamente come *male* endemico che affligge la società umana, e che ne scandisce la sua miseria. Va pertanto considerata, con angosciosa gravità, ma l'ideale sarebbe poterla esorcizzare con l'autocontrollo, con il coraggio di professare la propria debolezza, la propria *miseria umana*, e soprattutto con il coraggio dell'*amore*, per se se stessi, per i propri simili, e in particolare per il proprio nemico.

Solo il cristianesimo è in grado di mostrare come l'uso della forza, pressoché inevitabile all'interno come all'esterno di ogni collettività, sia iscritto nella logica stessa delle relazioni umane, in quanto sottoposte alla necessità, e non possa essere imputato al Dio, rigorosamente non-violento, che si rivela nel testo evangelico. Alle relazioni umane, fondate sulla forza, corrisponde un Dio «che non fa né patisce violenza», fin dall'atto della creazione. Essa non è infatti espressione di potenza, ma piuttosto rinuncia: «non solo la passione, ma anche la creazione è rinuncia e sacrificio da parte di Dio».⁴¹

⁴¹ S. Weil, *Riflessioni senza ordine sull'amore di Dio in L'amore di Dio*, trad. it. a cura di G. Bissaca e A. Cattabiani, Borla, Roma 1979, p. 316. Per un appro-

Quindi, quello visto dalla Weil è un mondo sballato, perché maledetto dalla guerra, dall'odio, e infine dalla morte. Accettare il mondo significa comprendere questo "essere per la morte", che rende vano ed inutile ogni tentativo di ribellione.

Per la Bespaloff, invece, il mondo va vissuto proprio perché contraddittorio. Non vi è una condanna alla guerra, perché la guerra, assieme alla forza e alla morte sono coesenziali alla vita. Vivere veramente significa allora saper vivere fino in fondo queste realtà così difficili e contraddittorie.⁴²

Quelli della Weil e della Bespaloff sono due modi diversi, non tanto di vedere il mondo, quanto piuttosto di reagire ad esso. Ed è veramente paradossale vedere che alla fine, nella vita reale, l'una e l'altra hanno reagito, invece, in modo letteralmente opposto a quanto hanno scritto. Da una posizione di pacifismo intransigente, favorevole ad accogliere ogni richiesta della Germania nazista pur di evitare lo scontro, la Weil con il progredire del tempo si convinse della necessità di lottare in prima persona e con ogni mezzo contro il regime di Hitler.⁴³

Dall'altro lato, invece, la Bespaloff scelse la strada dell'esilio, dove sicuramente poté trovare inizialmente una situazione psicologica di sicurezza e protezione, non tale tuttavia da garantire a se stessa la propria incolumità. Così come ella spiegò il gesto tragico che stava per compiere, la vita le apparve talmente dura, talmente inaccettabile, da preferire di porvi fine con la morte.

fondimento del rapporto fra violenza umana e non violenza divina nella Weil, si veda J.-M. Muller, *Simone Weil. L'esigenza della non violenza*, trad. it. di S. Nisio, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1994. Su tutto ciò, si veda inoltre W. Tommasi, *Dalla non violenza di Dio alla violenza della collettività: Simone Weil e René Girard* in Id., *Simone Weil. Esperienza religiosa*, cit., pp. 95-117.

⁴² Tutto ciò traspare anche da un giudizio formulato da Rachel sulla figura della Weil, nel contesto di una lettera inviata a Daniel Halévy, datata 31 marzo 1948: «Cercherò di procurarmi il libro di Simone Weil [*La Pesanteur et la Grâce*], questa giovane donna sconvolgente mi tocca vivamente. Ella è andata a Dio prendendo tutto con sé: il suo grande amore per la poesia, la sua passione per la giustizia sociale. Credo di intuire che ella ha amato nel Cristo il Dio della totale impotenza, attraverso l'orrore profondo per il mondo della forza in cui viviamo» (*Lettres à Daniel Halévy, 1939-1947, II*, cit., p. 685).

⁴³ Tale convinzione la portò, ad esempio, ad abbracciare la causa della resistenza capeggiata da De Gaulle e, a Londra, a collaborare con France Libre. Que-

Due realtà diverse, strazianti, ma piene di fascino entrambe. Due realtà che vanno rispettate fino in fondo, anche nelle loro incoerenze, e che forse proprio per questo sembrano quasi volersi intersecare, per essere, usando le parole di Jean Wahl, l'una il complemento dell'altra: «E ognuna aveva al tempo stesso il pensiero rivolto verso l'altro Libro, che lo completa».⁴⁴

sta radicale “conversione” di atteggiamento è testimoniata da ciò che Simone scrive all'inizio degli anni quaranta: «dal giorno in cui, dopo una dura lotta interiore, ho deciso in me stessa che, malgrado le mie inclinazioni pacifiste, il primo dei doveri diveniva ai miei occhi perseguire la distruzione di Hitler con o senza speranza di successo, da quel giorno non ho mai desistito; è stato il momento dell'entrata di Hitler a Praga. [...] Forse ho assunto tale atteggiamento troppo tardi. Credo che sia così e me ne rimprovero amaramente» (cit. in S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, trad. it. Adelphi, Milano 1994, p. 612).

Il testo S. Weil, *Sulla guerra*, cit., è a questo proposito di fondamentale importanza perché raccoglie lettere, brevi saggi e articoli che testimoniano la dolorosa presa di posizione dell'autrice e la forza intellettuale con cui ha saputo affrontare alcuni dei nodi fondamentali del nostro tempo: l'involuzione dell'esperienza sovietica, la crisi del marxismo, i limiti del pacifismo, il bisogno di una spiritualità che sappia trascendere i confini delle ideologie.

⁴⁴ *Prefazione di Jean Wahl*, in Bespaloff, *Dell'Iliade*, cit., pp. 18-19.

CAPITOLO VI

6.1 *Sartre: ambiguità dell'engagement*

Nelle sommarie notizie abitualmente disponibili relativamente alla figura della Bespaloff, ella compare per lo più associata ai nomi di Lev Šestov, Gabriel Marcel, Jean Wahl e Benjamin Fondane, quale esponente del filone di pensiero che precede e annuncia l'esistenzialismo. In altre parole, negli anni venti e trenta del Novecento emergerebbe un orientamento della cultura francese caratterizzato dal programmatico rifiuto dei sistemi filosofici in auge nel secolo precedente, accompagnato da una più specifica attenzione per le questioni che toccano da vicino la vita dell'uomo. Di qui il rilievo riconosciuto alla figura di Kierkegaard, posto al centro del dibattito filosofico anche per merito degli studi a lui dedicati da Jean Wahl e dalla stessa Bespaloff. Di qui la "scoperta" di un autore come Heidegger, e in particolare della sua opera maggiore, interpretata nel quadro della dissoluzione dell'ontologia tradizionale, come emergenza di un'analitica esistenziale irriducibile alle diverse varianti di storicismo dominanti dopo Hegel. Di qui, infine, una lettura del pensiero francese fra le due guerre come "preparazione" di quell'esito più maturo e compiuto che può essere individuato nell'esistenzialismo di autori come Jean Paul Sartre e Albert Camus. Anche la ricerca della Bespaloff, insomma, andrebbe inquadrata nello scenario speculativo della crisi dell'hegelismo e della graduale affermazione di correnti più o meno riconducibili agli scritti sartriani della fine degli anni quaranta.¹

¹ Nell'ampia bibliografia di studi sull'esistenzialismo, restano tuttora validi, a distanza di molti anni, i saggi di N. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*,

Rispetto a questo schema, prevalentemente ripetuto senza un doveroso vaglio critico, la figura della Bepaloff si presenta se non come una anomalia, almeno con caratteri di marcata originalità, tali da mettere in discussione l'apparente ovvietà dell'impostazione ora ricordata. Da un lato, infatti, come già si è accennato, Rachel rifiuta esplicitamente di appartenere all'esistenzialismo, e comunque ad un orientamento di pensiero basato sulla cristallizzazione della nozione di esistenza e la sua trasformazione in uno dei tanti "ismi" della storiografia filosofica, preferendo piuttosto proporre la propria analisi come una riflessione sull'esistenza, immune da ogni traduzione dottrina. In secondo luogo, e conseguentemente, ella non si associa al coro di coloro i quali, scoprendo più o meno tardivamente *Essere e tempo*, individuano in Heidegger la voce che inaugura un nuovo corso della filosofia.² Infine, per venire più direttamente al tema delle pagine che seguono, Rachel prende le distanze anche rispetto al riconosciuto fondatore e massimo esponente dell'esistenzialismo francese, al quale non risparmia critiche particolarmente severe.³ I testi di riferimento, nel teso rapporto che ella istituisce con Jean Paul Sartre,

Mondadori, Milano 1999 (3) (ed. or. Torino 1942); P. Chioldi, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milano 1973; L. Stefanini, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, Cedam, Padova 1952, P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo*, Edizioni Studium, Roma 1989, ai quali si rimanda per un inquadramento generale del movimento esistenzialista.

² Pur avendo avuto il merito di commentare con grande acume l'opera principale del filosofo di Messkirch prima che essa fosse nota alla stragrande maggioranza dei pensatori francesi, Rachel si astiene da ogni valutazione encomiastica, conservando un notevole distacco critico. In una lettera indirizzata a Sestov il 28 agosto del 1933, e dunque circa un anno dopo la pubblicazione della sua lettera-saggio su Heidegger, inviata a Daniel Halévy, ella scrive infatti: «Cosa resta di Heidegger, quando si fa il conto di ciò che egli deve a Kierkegaard e a Husserl?».

³ Un condensato di queste critiche è contenuto in una lettera inviata a Daniel Halévy in data 14 aprile 1947: «Non è sorprendente che Heidegger non sia contento del suo discepolo [Sartre]. Da una parte, Sartre ha criticato a ragione la teoria heideggeriana del *Sein-zum-Tode*. Ma, d'altra parte, egli ha spinto la filosofia di Heidegger sulla strada del puro razionalismo sostituendo alle categorie dell'autentico e dell'inautentico quelle di buona e cattiva fede... Sartre ha distrutto l'*istante*. Da parte mia, io non sto con gli esistenzialisti; sto e resto con i pensatori esistenziali. L'esistenzialismo comincia là dove finisce il pensiero esistenziale, di cui si nutre. Ma ha la sua ragion d'essere e la sua giustificazione» (*Lettres à Daniel Halévy, 1939-1947, II*, cit., pp. 682-683).

sono essenzialmente due: un commento⁴ al saggio sartriano dal titolo *Qu'est-ce que la littérature?*,⁵ e una lettera pressoché coeva, rimasta a lungo inedita.⁶

L'attacco del primo di questi due testi⁷ non potrebbe essere più esplicito, nella sua inusitata durezza: mettendo fra parentesi la bella introduzione, nella quale Sartre fornisce la sua definizione di arte, e la magnifiche pagine nelle quali egli parla della sua esperienza di scrittore, «tutto il resto è testimonianza di un autentico genio della falsificazione. Una volta di più, ci si stupisce che una intelligenza di tale qualità possa combinarsi con una tale mancanza di accuratezza. [...] Questa straordinaria miscela di lucidità e di mala fede è d'altra parte sostenuta da un'eloquenza singolarmente efficace, praticata con la rapida scioltezza di un bello sport».⁸

Ciò che Rachel rimprovera al maestro dell'esistenzialismo non è il legame – di per sé innegabile – che egli riconosce fra poesia e politica, quanto piuttosto la negligenza di un momento essenziale del-

⁴ La recensione della Bepaloff (*À propos de Qu'est ce que la littérature? de J.-P. Sartre. Réflexions sur une exégèse*) compare per la prima volta nella rivista mensile "Fontaine", n. 63, novembre 1947, e viene poi ripubblicata in *Lettres à Jean Wabl*, cit., pp. 149-161.

⁵ Comparso originariamente in due fascicoli successivi della rivista "Les Temps Modernes", 1947, n. XVII-XXII, e subito dopo in *Situations*, Gallimard, Paris 1948.

⁶ Poi pubblicata in *Lettres à Jean Wabl*, cit., pp. 162-163.

⁷ Da notare che, come la stessa Bepaloff precisa nella citata lettera inviata a Sartre, quando ella redige il saggio sul testo sartriano (come si è detto, originariamente pubblicato in due distinti e successivi fascicoli della rivista "Les Temps Modernes") ella ha potuto leggerne solo la prima parte, e non ne conosce dunque il completamento, pubblicato immediatamente dopo l'uscita del saggio di Rachel sulla rivista "Fontaine". D'altra parte, confermando la severità del giudizio sul testo sartriano, nel contesto della stessa lettera l'A. sottolinea che «la conclusione del testo non mi ha fatto cambiare parere sull'essenziale» (*Copie d'une lettre inédite à Jean-Paul Sartre*, 23 novembre 1947, in *Lettres à Jean Wabl*, cit., p. 162).

⁸ Bepaloff, *À propos*, cit., p. 150. Nel contesto di questo esordio particolarmente spigoloso, Sartre è paragonato a «Piotr Verchovensky o al sofista a cui dà la caccia Platone» (*ibidem*). Il giudizio espresso è poi – solo parzialmente – corretto nella lettera inviata a Sartre, nella quale si riconosce che «la sincerità con la quale lei [Sartre] vive il dramma del mediatore lacerato fra le due classi, "condannato a vivere come una passione questa duplice esigenza", impedisce questo paragone» (*Copie d'un lettre*, cit., p. 162).

l'attività estetica, vale a dire quella contemplazione, quella visione in se stessa, della quale l'opera poetica e la politica sono una espressione.⁹ In altre parole, per i grandi autori, richiamati anche da Sartre, è l'immaginazione a metterci in contatto con l'infinito, e poiché l'immaginazione agisce come organo della libertà, ne consegue che la libertà e l'eternità non sono separabili nei maggiori poeti – da Rabelais a Hugo, da Milton a Blake. Di qui il fatto che, secondo la filosofa, la definizione sartriana di letteratura nasconde un'ambiguità. Essa muta di contenuto, infatti, a seconda che la si applichi ai grandi scrittori, nei quali la visione dell'eterno, incarnata nell'opera, comanda ulteriormente una politica, ovvero agli scrittori orientati politicamente che passano da un mondo concreto ad un altro attraverso l'opera d'arte. Se ne può concludere che Sartre vuole distruggere il rapporto intimo che si è instaurato nel XIX secolo fra la passione dell'eterno e l'esigenza della libertà, allo scopo di «annettere meglio la letteratura alla politica, al fine di incarcerare l'arte nella storia».¹⁰

Da questo punto di vista, l'autore della *Nausea* è giudicato perfino intellettualmente disonesto, almeno rispetto ai marxisti ortodossi. Mentre costoro, infatti, hanno la franchezza di non dissimulare il loro proposito di subordinare l'attività estetica all'attività politica, Sartre protesta la purezza delle sue intenzioni, sostenendo di non voler affatto toccare l'autonomia dell'arte, mentre in realtà fa di tutto per comprometterla, demolendo sistematicamente la frontiera fra i due domini. Motivando la radicalità del proprio dissenso, rispetto all'impostazione sartriana, la Bepaloff sottolinea che non si tratta di contestare il fatto che la letteratura possa essere usata come critica sociale, visto che, al contrario, ciò è sempre accaduto, da Jean de

⁹ «La politica che essa [l'opera letteraria] designa non è che un prolungamento della visione. Anche quando il poeta esalta la rivoluzione [...] ciò che egli ha in vista non è, non è mai, la rivoluzione permanente, ma la rivoluzione per la restaurazione di un ordine distrutto dalla sovversione degli elementi che lo costituiscono» (*ivi*, p. 151).

¹⁰ *Ibidem*. «Volersi liberi – voi dite – è volere la libertà per tutti gli uomini. Ma che cos'è volere la libertà per tutti gli uomini, se non proiettarsi profeticamente verso un avvenire che trascende il mondo della forza in cui la lotta contro l'oppressione si degrada in oppressione dell'avversario? Chi non sa che liberare un gruppo di uomini equivale ad asservire, violentare, massacrare, milioni di altri?» (*Bepaloff, Copie d'une lettre*, cit., pp. 162-163).

Meung fino a Rousseau e Tolstoj. Piuttosto, ciò che è in questione è che essa non abbia altro orizzonte, che non sia quello della storia. Come conferma la tattica adottata da Sartre, il quale per raggiungere il suo obiettivo getta discredito sulla contemplazione, onde insinuare che essa sia solo uno stato della sensibilità, una sorta di edonismo, mentre la politica sarebbe il compimento dell'estetica.¹¹

Le divergenze rispetto alle posizioni esposte in *Qu'est-ce que la littérature?* non si limitano d'altra parte a pur fondamentali questioni di ordine teorico e metodologico. Rachel contesta frontalmente anche l'interpretazione offerta in chiave storica e interpretativa della vicenda artistica e culturale dell'800, quale conseguenza della pretesa esistenzialista di cambiare il mondo attraverso la letteratura. Per Sartre, infatti, il secolo decimonono è il secolo della colpa e della decadenza, mentre secondo la filosofa esso è il secolo della prova e della ricerca della salvezza, «il secolo dello scacco, ma non della decadenza».¹²

Ma la pesante accusa di “mala fede” [*mauvaise foi*]¹³ è ulteriormente circostanziata puntando il dito su un altro aspetto della doppietta sartriana, consistente nella rivendicazione dell'esistenza di un'arte per le masse. Il fatto che in altre epoche storiche e altri contesti sociali (nelle cattedrali francesi del Medio Evo, nelle città tedesche dell'epoca di Bach o nel Rinascimento italiano) vi sia stata una partecipazione fondata su una comunanza concreta di gusto, di credenze e di cultura, non può indurre a cancellare il dato essenziale, e cioè il ruolo fondamentale è stato sempre svolto da pubblici estremamente ristretti, ben diversi dalle masse. Come è confermato da ciò che accade negli Stati Uniti, dove per le masse, in quanto masse, non vi sono che la radio e il cinema.¹⁴

Ma non è tutto. «L'analisi che Sartre ci propone della tecnica del romanzo nel XIX secolo è talmente fantasiosa, che io mi domando se egli non arrivi a mistificare se stesso. [...] A chi vuol far credere Sar-

¹¹ Cfr. Bepaloff, *À propos*, cit., p. 152.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 150.

¹⁴ Ciò che Sartre non si è curato minimamente di chiarire è «come, nelle comunità di massa che agglomerano in imperi vasti, si possano formare delle comunità organiche nelle quali l'arte e l'artista ritrovino la loro funzione vitale» (*ivi*, p. 153).

tre che il romanzo metafisico comincia con lui e con i suoi amici? *L'Éducation sentimentale* è un romanzo profondamente metafisico. La visione di Kafka, quella di Balzac, sono visioni profondamente metafisiche, vale a dire, secondo le parole di Sartre, “uno sforzo vivente per abbracciare la condizione umana nella sua totalità”. Non si potrebbe dirlo meglio!».¹⁵

Ciò che maggiormente dispiace a Rachel nella posizione di Sartre è il ricorso ad una sorta di diffamazione sistematica, quale è quella attuata nei confronti di un autore, quale è Guy de Maupassant, del quale vengono ignorati proprio gli scritti più significativi, come i racconti normanni: procedimento – questo – che se usato contro lo stesso Sartre potrebbe portare a trascurare opere come *La nausée*¹⁶ e *Le mouches*,¹⁷ concentrando l'attenzione esclusivamente su *La putain respectueuse*. Un ragionamento del tutto analogo, d'altra parte, si potrebbe fare anche rispetto alle critiche sartriane nei confronti di Baudelaire, unilateralmente accusato di essere espressione della classe borghese e dei suoi vizi.

In termini generali, secondo la Bepaloff la polemica di Sartre contro questi autori è finalizzata all'obiettivo di realizzare una rottura fra lo scrittore e la borghesia e, congiuntamente, di legare i destini dell'intellettuale a quelli del proletariato: «in sé, questo scopo è perfettamente legittimo. L'impostura consiste nel fare dei rapporti fra lo scrittore con la sua classe il criterio del giudizio estetico. Non contesto a nessuno il diritto di giudicare la letteratura in funzione del fatto sociale. [...] Ciò che contesto è il diritto di falsificare i valori e le prospettive estetiche in virtù di questo partito preso».¹⁸

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Si tratta, come è noto, del romanzo più importante scritto da Sartre, pubblicato nel 1938.

¹⁷ Opera teatrale, il cui testo viene pubblicato originariamente nel 1943, lo stesso anno in cui compare *L'essere e il nulla*.

¹⁸ Bepaloff, *À propos*, cit., p. 157. Per argomentare ed esemplificare meglio il suo assunto, Rachel precisa che «se il *Black Boy* di Richard Wright è un buon libro, esso sopravvivrà alla regolazione della questione negra. E se la *Putain respectueuse* non dura che sei mesi, è perché si tratta di un'opera mediocre. La visione di Balzac resterà vera quando la borghesia e il proletariato dopo un lungo periodo confluiranno in una classe unica. Non vi è dunque nulla di più falso delle affermazioni di Sartre su questo tema» (*ibidem*).

Nella conclusione del saggio, la Bepaloff affonda ulteriormente la sua critica, evidenziando quale sia il fondamento teorico a partire dal quale si apre la divergenza rispetto all'impostazione di Sartre. Il nodo cruciale è costituito dalla nozione di istante. Secondo Rachel, «non è affatto vero che l'istante sia la negazione del tempo umano, "questo tempo a tre dimensioni del lavoro e della storia". Perché l'istante pone il problema della fedeltà all'istante e del ritorno alla spontaneità iniziale. Nel momento stesso in cui Sartre recide il legame vivente che connette la libertà all'eterno, egli distrugge quello che unisce la libertà all'istante».¹⁹ Ne è prova l'imbarazzo col quale sono scritte quelle pagine de *L'Être et le Néant* nelle quali l'autore cerca di procedere discretamente alla liquidazione dell'istante sotto la copertura dell'etica. Il tutto, all'insegna di una concatenazione logica ferrea quanto perversa: screditare la contemplazione equivale a svuotare la soggettività del suo contenuto, ed è anche sopprimere l'istante che non è nient'altro che il presente autentico del soggetto.²⁰

Restando sul piano della disputa strettamente filosofica, e dunque risalendo a monte delle posizioni espresse da Sartre sul piano dell'estetica e della critica letteraria, Rachel indica quello che ella definisce come l'«errore fondamentale» dell'autore di *Quest-ce que la littérature?*: «volere che la libertà sia a se stessa il proprio fine. Ebbene, se la libertà è nientificazione, negatività, potere di rifiutare – se essa è anche affermazione e accettazione – essa non potrebbe prendere se stessa come scopo. Appartiene alla sua essenza superarsi sempre verso una cosa diversa da se stessa».²¹

Arrivando al dunque, si tratta di capire che cosa davvero intenda dire Sartre quando ci propone il suo programma di rivoluzione permanente. Se egli si limita ad affermare che bisogna trasformarsi incessantemente per esistere realmente, egli non dice nulla più di quanto già non abbia detto Bergson con *L'évolution créatrice*. Ma in realtà ciò che a lui sta a cuore è l'elemento di rottura e di discontinuità drammatica: distruggere continuamente, per assicurarsi di esistere, qualcosa che richiama da vicino da Nietzsche, più ancora che lo stesso Bergson.

¹⁹ *Ivi*, p. 158.

²⁰ Cfr. *ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 160.

Insomma, può darsi che, dopo tutto, Sartre assolve inconsapevolmente ad una funzione necessaria. Può darsi che i bisogni futuri dell'umanità si facciano già sentire e suscitino i miti mortali che abbrevieranno l'agonia della nostra civiltà moribonda. «In astratto, la dottrina della rivoluzione permanente sembra opporsi a quella dell'eterno ritorno. Sul piano concreto, essa non è che un aspetto dello stesso inferno della volontà di potenza. Non consentiamo di esservi imprigionati. Non richiudiamo su noi stessi la porta che l'arte ci spalanca quando resta libera».²²

La durissima requisitoria formulata dalla Bepaloff nei confronti di Sartre si conclude dunque con una battuta che in una certa misura ne sintetizza gli argomenti principali. Al di là di ogni retorica "nuovista", a dispetto delle dichiarazioni di ortodossia marxista, in contraddizione con la rivendicazione di un autentico umanesimo, la posizione di Sartre resta in realtà all'interno dei peggiori cascami del pensiero nietzscheano, ne riproduce epigonicamente gli aspetti deteriori e meno convincenti. La rivoluzione permanente, preconizzata dall'autore de *L'Être et le néant*, non è che un travestimento dell'eterno ritorno. Il preteso nuovo umanesimo di cui Sartre si fa banditore nasconde in realtà quella visione compiutamente nichilistica che è possibile rintracciare nelle pagine del filosofo tedesco.

A partire da queste premesse, e da questi giudizi inequivocabilmente liquidatori, si comprende per quali ragioni profonde nessuna delle tesi sartriane sull'arte e sulla letteratura sia minimamente condivisa da Rachel, la quale anzi si esprime con inusitata veemenza contro le opzioni proposte in *Quest-ce que la littérature?* A ciò si aggiunga che, al di là di alcune formule di cortesia, il tono e la sostanza della polemica non mutano neppure nella lettera inviata dalla filosofa a colui che era considerato il padre dell'esistenzialismo. Anzi, si può dire che la chiusura della missiva rincari ulteriormente una dose già massiccia di critiche particolarmente serrate: «Voi dite che non è più tempo di descrivere e di narrare. Che ne sapete voi? Chi vi dà il diritto di prescrivere all'artista la formula della sua arte? Il giovane scrittore che dovesse attenersi alle vostre ingiunzioni farebbe della cattiva letteratura. Ma se, trascurando i vostri consigli,

²² *Ivi*, p. 161.

egli ascolta la vostra voce quando difendete il vero, egli avrà appreso la piú salutare delle lezioni». ²³

Nessun segnale di “ravvedimento”, dunque, nelle parole della lettera di Rachel, rispetto alla perentorietà del dissenso espresso nel saggio dedicato all’opera sartriana. Nel loro insieme, anzi, questi due testi, pur nelle loro diversità, delineano una prospettiva di contrapposizione frontale, una vera e propria incompatibilità sul piano intellettuale e perfino umano, prima ancora che dal punto di vista strettamente filosofico. Tutto ciò sta a confermare un aspetto realmente caratterizzante della figura della Besseloff, già parzialmente emerso nell’analisi compiuta in precedenza: la sua refrattarietà a identificarsi in qualche “scuola” o indirizzo di pensiero, fra quelli in auge nel dibattito culturale dell’epoca. La sua intransigenza nel rifiutare etichette. La sua indisponibilità a rientrare nel coro, sulla base del conformismo o dell’opportunismo. La vera e propria irriverenza, con la quale ella si riferisce a un personaggio allora circondato quasi da venerazione, quale era Sartre, sta a confermare fino a che punto Rachel resti irriducibile agli schemi storiografici tradizionali, e fino a che punto la sua ricerca sfugga ad una catalogazione rigida e univoca.

In termini ancor piú specifici, si può affermare che la polemica indirizzata a colui che era considerato uno dei padri piú autorevoli dell’esistenzialismo ribadisce che il tratto piú significativo e originale del pensiero della Besseloff coincide con una serrata *Auseinandersetzung*, che non risparmia proprio gli autori riconosciuti piú affini e “simpatichi”. ²⁴ Dopo Šestov e Kierkegaard, dopo Marcel e Nietzsche, anche Sartre finisce sul banco degli imputati di quella incessante e spietata *inquisitio*, che rappresenta il piú significativo principio di individuazione della ricerca condotta dalla Besseloff. ²⁵

²³ Besseloff, *Copie d'une lettre*, cit., p. 163.

²⁴ Con la preghiera di accogliere il suo “*sentiment très sympathique*”, si chiude la citata *Copie d'une lettre*, p. 163.

²⁵ Una ulteriore conferma di questo atteggiamento può essere individuata in un passaggio vibrante di una lettera inviata all’amico Boris il 17 novembre del 1946. Dopo aver rilevato che la soggettività che Sartre contrappone all’interiorità magica è in realtà il presupposto di un nuovo conformismo, Rachel scrive: «L’esistenzialismo non può far altro che stabilire una *solidarietà aggressiva* in un mondo ostile o soggiogato. Se l’Istante è distrutto, non resta altro che la morale! La libertà vera non esiste se non là dove noi non siamo piú proiettati verso l’av-

6.2 Morte e liberazione in Camus.

«Un piccolo trattato, due racconti, un dramma, una tragedia, qualche lettera, poche pagine, poche parole, ma in questo poco, l'uomo moderno e il suo tormento, le sue debolezze, la sua grandezza. Ridotto alla sua espressione più semplice, il pensiero di Camus si riduce tutto in una sola questione: agli occhi del condannato a morte che rifiuta la consolazione del soprannaturale, qual è il valore che si conserva?».²⁶ A questo quesito, nel suo ultimo saggio intitolato *Les carrefours de Camus. Le monde du condamné à mort*,²⁷ pubblicato postumo nella rivista "Esprit" nel 1950 su suggerimento di Emmanuel Mounier, in quello cioè che è da considerarsi in un certo senso il suo testamento filosofico, Rachel cerca di fornire una risposta.²⁸

Per esprimere i temi che lo assillano, Camus²⁹ si è servito alternativamente di due forme letterarie distinte e complementari, il rac-

venire, ma ricondotti dall'avvenire verso un presente sostanziale. L'intimità magica crea questo presente – attraverso il ricordo o il presentimento» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946, I, cit., p. 450*).

²⁶ Bepaloff, *Le monde du condamné à mort*, cit., p. 1. «Tutti i personaggi descritti da Camus rispondono in realtà costantemente a questa domanda, si tratta solo di saperli ascoltare.» – scrive Rachel – «Ne *Lo straniero*, Camus ha già messo a punto il suo strumento: quel realismo che io chiamerei "criptico" per distinguerlo dal realismo naturalista. Inoltre, egli dispone di una forma già perfetta, quella del racconto di Gide, che egli può liberamente adattare ai suoi bisogni [...]. Gide gli ha mostrato l'uso che si poteva fare dell'*io* per esprimere con il massimo del distacco l'esperienza più intima» (*ivi*, pp. 1-2).

²⁷ Bepaloff, *Le monde du condamné à mort*, cit. Parlando di questo saggio all'amico Boris De Schloezer in una lettera a lui inviata il 21 giugno del 1948, Rachel scrive: «Questo saggio è informe, insoddisfacente da tutti i punti di vista. È certamente troppo lungo per essere pubblicato così come è e d'altra parte non saprei dove tagliarlo. Se voi me lo poteste dire, vi sarei riconoscente» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II, cit., pp. 540-541*).

²⁸ In una lettera inviata all'amico Boris l'8 febbraio 1948, Rachel motiva la scelta di dedicare la sua analisi all'opera di Camus: «Perché Camus? Forse perché egli mi aiuta a pensare i miei problemi... Soprattutto, perché Camus mi è simpatico. La sua opera mi sembra di sostanza, non truccata. Vi si trova di più di quanto ci si attenda di trovare. Non rimpiango dunque di averlo studiato molto da vicino» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II, cit., p. 531*).

²⁹ Albert Camus, importante filosofo e scrittore francese, nasce a Mondovì, Algeria, nel 1913, e muore in un incidente stradale a Villeblevin, Francia, nel 1960. Presto orfano di padre, Camus trascorre l'infanzia in Algeria, in difficili

conto e il dramma. Nei suoi racconti, egli ha saputo fondere con successo la tradizione dei piú “puri artisti francesi”, e in particolare di Gide, con le influenze di Kafka.³⁰ In particolare, l’opera di Gide rappresenta agli occhi del giovane scrittore il punto di contatto fra l’autenticità e lo stile. Se Kafka aveva dichiarato di scrivere per compiere una missione che nessuno gli aveva affidato, Camus sostenne che la sua missione era sempre stata quella di essere «al servizio della verità e della libertà», con la consapevolezza che «la verità è misteriosa, sfuggente, sempre da conquistare. La libertà è pericolosa, dura da vivere quanto esaltante».³¹

Come scrittore, Camus può essere associato ad autori, come Gabriel Marcel e Sartre, pur fra loro molto diversi, i quali avvertono tuttavia comune il bisogno di accompagnare all’espressione discorsiva la carica drammatica del proprio pensiero. Al suo teatro, Camus ha riservato il tema della volontà di potenza, ai suoi racconti quello della lotta degli oppressi ai quali è interdetta la ribellione violenta.³²

condizioni economiche. Durante la giovinezza, lavora come attore teatrale e come giornalista. A partire dal 1935 segue alla Facoltà di Filosofia dell’Università di Algeri le lezioni di René Poirier, studioso di Kierkegaard, Husserl e Heidegger. Ottiene diverse borse di studio, con le quali riesce a ultimare i suoi studi con una laurea in filosofia, discutendo brillantemente una tesi su *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*, pubblicata postuma presso Galimard, Paris 1965 (trad. it. a cura di G. Chiuchiú, Reggio Emilia 2004). Dal 1943 si trasferisce in Francia, dove partecipa alla Resistenza come esponente di *Combat*, il movimento che darà il nome alla rivista. Influenzato da Nietzsche, Kierkegaard e Dostoevskij, Camus interpreta in chiave letteraria le implicazioni nichilistiche dell’esistenzialismo. La peste di Algeri del romanzo *La peste* (1947) diviene allora quindi l’emblema della malattia mortale che pesa sul destino dell’uomo, cosí come *Il mito di Sisifo* (1942) indica la vanità dei rimedi umani. Il sentimento dell’assurdo che deriva dai suoi testi si trasforma in una rivolta piú etica che politica (Camus, nel 1952, rompe con Sartre sulla questione dello stalinismo). Nel 1957 gli viene conferito il premio Nobel per la letteratura. Tra le sue opere piú importanti si ricordano, oltre alle già citate, *Il rovescio e il diritto* (1937); *Nozze* (1938); *Lo straniero* (1942); *L’uomo in rivolta* (1951); *La caduta* (1956).

³⁰ «Quanto al dramma» – commenta Rachel – «io non gli vedo altro maestro di lui stesso» (Bespaloff, *Le monde du condamné à mort*, cit., p. 18).

³¹ Come si legge nel *Discorso del 10 dicembre 1957* (pronunciato a Stoccolma, in occasione della cerimonia per il conferimento del premio Nobel), trad. it. di A. Sensini in *Opere*, a cura di R. Grenier, Bompiani, Milano 1988, p. 1243.

³² «Avevo un piano preciso quando ho cominciato la mia opera: volevo prima di tutto esprimere la negazione. Sotto tre forme. La romanzesca, e fu *Lo straniero*.

Non che la violenza o la rivolta siano assenti, ma esse sono mascherate dall'indifferenza, ovvero cedono il passo all'azione liberatrice da esse suscitata.³³ «Poiché la tragedia è per definizione il luogo in cui si affronta il tema di una libertà in rivolta, è ad essa che Camus ha fatto ricorso per trattare il problema dei rapporti della libertà con la rivolta».³⁴ In Camus, sottolinea la Bepaloff, l'oggettività non crea l'illusione del reale, ma al contrario fa sentire l'incoerenza di un mondo che ha per così dire perduto i propri parametri di riferimento.

Il quadro che Camus presenta attraverso i suoi personaggi è un quadro senza commenti, e spetta sempre al lettore cogliere la risposta alla questione fondamentale. Questo perché è il narratore stesso che non conferisce significato e ordine agli avvenimenti. Si può dire che Camus abbia «perduto la chiave del proprio segreto, è divenuto estraneo alla propria vita. [...] Egli non può dunque dare alla sua esistenza un senso che ne costituisca l'unità. Senza passato e senza futuro, egli non ha che un presente che si sgretola e non diviene ricordo. Il tempo, fino alla rivolta finale, non è per lui se non una sequela di movimenti distinti che nessun Dio cartesiano può ricucire; che nessuno "slancio vitale" può attraversare, che nessuna rimembranza può trasfigurare».³⁵

Drammatica: *Caligola, Il Malinteso*. Ideologica: *L'uomo in rivolta*» (cfr. R. Grenier, *Introduzione* in A. Camus, *Opere*, cit., p. VIII).

³³ Per un profilo generale dell'opera di Albert Camus, si vedano: J.-C. Brissville, *Albert Camus*, Gallimard, Paris 1959; R. Grenier, *Albert Camus. Soleil et ombre*, *ivi*, 1987.

³⁴ Bepaloff, *Les carrefours de Camus*, cit., p. 18.

³⁵ *Ivi*, p. 2. Questa caduta del presente nell'insignificanza, aggiunge Rachel, è resa mirabilmente attraverso un uso paradossale della narrazione in prima persona. «Il personaggio principale racconta i fatti della sua vita fino alla vigilia della sua esecuzione, nella prospettiva di un passato immediato, senza prolungamenti e senza risonanze. Nulla è spiegato, ma tutto è rivelato mediante il tono e la struttura dell'opera, attraverso il contrasto dei suoi due punti culminanti: l'omicidio pressoché involontario, dove "l'esplosione rossa del sole" ha più parte di quanto non ne abbia l'uomo, e che segna l'apogeo della fatalità; la rivolta che fa sorgere la libertà nella prigione di un destino strettamente limitato dalla morte. L'arte di questo racconto consiste precisamente nel sottile impiego di procedimenti che si sostituiscono all'analisi, nel modo in cui il discontinuo dell'esistenza è sottolineato mediante la continuità del tono che pone tutti gli avvenimenti sul piano unico dell'indifferenza» (*ibidem*).

Straniero a se stesso e agli altri,³⁶ il protagonista dei romanzi di Camus si mostra intrattabile nel suo rispetto assoluto della verità; una verità che va difesa eroicamente ad ogni costo, testimonianza di una fermezza sorprendente, placabile solo con la morte.³⁷

Come Sartre e come Malraux, Camus appartiene ad una generazione che la storia ha fatto vivere nel clima della morte violenta. Forse in nessun'altra epoca «l'idea della morte è stata legata in maniera altrettanto ossessiva a quella di un parossismo della crudeltà arbitraria. Anche sul piano dell'umanesimo tragico – il piano di Corneille e di Shakespeare – la morte non aveva questo aspetto»,³⁸ poiché essa era semmai giudice della grandezza. «Al giorno d'oggi», aggiunge Rachel – «niente di tutto questo. Il fumo dei forni crematori ha messo a tacere il canto magico che, da Chateaubriand a Barrès, da Wagner a Thomas Mann, non poteva esaurire le sue modulazioni. Ormai, in vicinanza della morte, le suppli che rimpiazzano l'estasi, e il sadismo sostituisce la voluttà. Poco a poco si estenua, d'altra parte, quella grande certezza di guarigione che il cristiano associava alla morte, la speranza infinita di una patria della quale la morte era la "sentinella alata". Non ci resta che la morte nuda. In una bufera di fredda violenza. [...] Né il culto della morte, né la religione delle gloria, né la fede nella vita immortale la seguono in questo inferno. È questa l'immagine della morte che ogni pagina di Camus porta nella sua filigrana».³⁹

Il merito di Camus, sottolinea la filosofa russa, è di tenere costantemente fisso lo sguardo sulla morte, allorché affronta il problema della volontà di potenza. Il dramma di questa generazione nietzscheana è che, vivendo del pensiero di Nietzsche, essa ha dovuto vedersela, nell'ordine pratico, con la sua realizzazione caricaturale, cioè quella che ha esaltato la volontà di potenza nell'individuo, proprio nel momento in cui essa si apprestava a combatterla al di fuori

³⁶ Sul tema filosofico dello straniero (che è al centro dell'opera di Camus), si veda il bel volume di AA.VV., *Xenos. Filosofia dello straniero*, a cura di U. Curi e B. Giacomini, "Annuario di Paradosso", Il Poligrafo, Padova 2002.

³⁷ Cfr. Bessaloff, *Les carrefours de Camus*, cit., p. 3.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

sotto la forma dell'imperialismo.⁴⁰ Per misurare la gravità di questo dramma è sufficiente paragonare il modo in cui la generazione napoleonica ha riconosciuto la volontà di potenza, rispetto alla generazione nietzscheana. La generazione napoleonica ha potuto verificare l'energia come principio di una grandezza umana che l'umanità nel suo insieme non può raggiungere, se non attraverso il superamento dell'individuo. «Ne consegue che il loro ideale di una grande personalità energica comporta necessariamente una gerarchia di valori fondata sull'accrescimento della volontà di potenza».⁴¹

Attraverso il mito di Sisifo, Camus ha compreso con Nietzsche che la prova suprema dell'assurdo è la ripetizione, è il ricominciamento fino alla morte.⁴² Di qui «quella strana impressione che si

⁴⁰ In questa interpretazione del pensiero nietzscheano, è evidente la convergenza con quanto scriverà lo stesso Camus quando, citando la *Genealogia della morale*, afferma che «chiunque abbia mai costruito un nuovo cielo, ha trovato la potenza necessaria a siffatta impresa solo nel fondo del proprio inferno personale» (A. Camus, *Taccuini 1951-1955*, pref. di R. Grenier, trad. it. di E. Capriolo, Bompiani, Milano 1963, p. 104).

⁴¹ Besseloff, *Les carrefours de Camus*, cit, p. 3. Totalmente diversa è invece, secondo Rachel, la situazione dell'eroe moderno. La sua esistenza si è dislocata sotto la pressione di una contingenza assurda, di una necessità insensata. «Su questo punto è sufficiente paragonare l'atteggiamento di Meursault a quello di Julien davanti alla morte. Mentre il primo non ha né giocato né perduto, il secondo dichiara apertamente di aver premeditato il suo crimine. Meursault è stato travolto, come la sua generazione lo è stata nella guerra, dall'effetto congiunto della paura e della violenza, ed è giunto al punto morto dell'indifferenza in cui tutto si equivale. Al contrario, Julien si trova nel punto culminante della differenza che decide del prezzo di un'esistenza unica. E tuttavia, entrambi davanti alla morte si incontrano nella rivolta dell'aspirazione alla felicità. La rivolta di Julien ha un oggetto limitato: egli pone di fronte alla società l'individuo e la sua esigenza sovrana, mentre la protesta di Meursault, al di là dell'ingranaggio sociale che lo afferra, ha di mira la condizione umana. Nell'indifferenza di un mondo privato di Dio, nulla ha importanza e nulla ha valore, se non il puro atto di vivere. La vita come passione, sfida, rifiuto ostinato di ogni consolazione soprannaturale, *amor fati*. Si vede dove Meursault raggiunge Julien, e si vede anche dove essi si separano. Julien conquista il suo destino. Appena egli raggiunge la vetta, è precipitato a picco nell'abisso. Imprigionato, poi condannato, egli pensa di poter evadere, ma non si arresta a questa idea. La grande individualità non ricomincia la sua avventura, essa non consente di ripetersi. Per parte sua, ammaestrato dal suo fallimento, Meursault conclude in tutt'altro modo. In ciò la rivolta moderna si distingue dalla rivolta romantica di cui essa è erede: al punto in cui essa è arrivata, deve porsi la questione di ricominciare» (*ivi*, pp. 4-5).

⁴² Cfr. *ivi*, p. 5-6.

prova nel leggere *Lo straniero*. Questo libro senza speranza, o piuttosto contro la speranza, si conclude su una promessa»: ⁴³ spogliati di ogni illusione, non si può far altro che ricavare dal fallimento un'acettazione violenta della vita.⁴⁴

Secondo Rachel, alla generazione nietzscheana è stato dato di provare una delusione ben superiore rispetto a quella della generazione napoleonica. Formata da Marx e Nietzsche, essa ha vissuto ad un tempo la caricatura delle idee di Nietzsche nello stato hitleriano, e la falsificazione del marxismo nella dittatura staliniana. «Sarebbe ingiusto far carico a Marx e Nietzsche della responsabilità di queste terribili contraffazioni che essi sarebbero stati i primi a denunciare». ⁴⁵ Il vizio che ha provocato queste deviazioni è la razionalizzazione, e dunque la giustificazione, della volontà di potenza. Ciò che Rachel rimprovera, dunque, a Marx, non è di avere consigliato la lotta, ma di averla trasformata in sistema. «Si può essere costretti alla violenza: chi potrebbe sostenere in buona fede che, senza di essa gli operai sarebbero riusciti a convincere la borghesia che anch'essi sono degli uomini? Chi negherebbe che il proletariato debba il suo affrancamento a Marx più che ad ogni altro teorico? D'altra parte, ci avrebbe insegnato a pensare Nietzsche se non ci avesse fatto violenza, se non avesse messo a soqquadro le nostre certezze, distrutto la nostra sicurezza, e scatenato questa guerra di verità tra di loro che è la condizione del nostro progresso?». ⁴⁶ Il male, scrive ancora Rachel, non si produce se non nel momento in cui la ragione interviene per soffocare la pluralità delle libertà mediante la volontà di potenza. Questo solo fatto spiega il tragico pervertimento del pensiero di Marx e di Nietzsche. Questi grandi liberatori che hanno voluto creare il mito dell'avvenire e liberare gli uomini dalla «tradizione delle generazioni morte che pesano come un incubo sul cervello dei vivi», ⁴⁷ riconducono in verità al passato, con il concetto di autorità e

⁴³ *Ivi*, p. 6.

⁴⁴ Ma il tema è ripreso da Camus anche altrove: «vi è speranza e speranza: alcune di esse, nel loro vuoto ottimismo, producono solo scoraggiamento, mentre talune insensate speranze incendiano i cuori» (*Il mito di Sisifo*, trad. it. di A. Borelli in *Opere*, cit., p. 331).

⁴⁵ Bepaloff, *Les carrefours de Camus*, cit., p. 7.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

di uomo divinizzato. Non è dunque un caso, sottolinea ancora Rachel, se la rivolta aristocratica di Nietzsche e la rivoluzione proletaria di Marx finiscono entrambe per instaurare una classe eletta, un gruppo dominante, ai quali è demandato il diritto di dettare legge al resto dell'umanità, la quale ha il dovere di obbedire. «Ma non si può dimenticare che Nietzsche trascende la storia mediante un vigoroso oltrepassamento di ciascuna verità parziale, mediante la dialettica dei miti contraddittori del superuomo e dell'eterno ritorno». ⁴⁸ Né si può dimenticare che Marx trascende il materialismo dialettico mediante una critica radicale alle degenerazioni del materialismo stesso.

Nel romanzo *La Peste*, identificando il male con la malattia, ovvero la guerra con la peste, Camus ha voluto dare un'immagine del peccato senza Dio, e in questa prospettiva anche i partigiani del flagello non sono tanto dei posseduti quanto piuttosto dei malati. In questo modo, Camus dissolve pericolosamente la responsabilità individuale in quella che è da considerarsi la colpevolezza diffusa della vita: «“Che cos'è la peste?” – si domanda uno dei suoi personaggi –», “è la vita e nient'altro”». Inoltre, «avendo intrapreso la lotta contro la volontà di potenza, Camus doveva anzitutto guarire, mediante una sorta di ascesi, dalla passione del disprezzo, fare l'apprendistato di una nuova disciplina di umiltà». ⁴⁹ Certamente non è facile disfarsi del disprezzo dell'uomo, «resistere all'impulso che, dopo un secolo e mezzo, spinge l'uomo a deificarsi, o a divinizzarsi nell'umanità, perché egli non può più sopportare se stesso. [...] Gli eroi del *La Peste* restano sottomessi alla precarietà che li rende solidali a noi, dei quali essi fanno e vogliono far parte. Insomma, cercando di essere modesti senza Dio, essi hanno la suprema ambizione di fare a meno di Dio senza aspirare a diventare dei». In realtà, ciò che essi scoprono, nel tragitto della vita, sono le tre virtù teologali. «Cosa sostiene il dottor Rieux nella sua lotta contro la peste, se non la fede? E cioè, al di là delle ragioni e delle prove, la certezza che il combattimento debba essere condotto fino alla morte? Dove trova Tarrou la forza di fare “una buona fine”, se non nella speranza, questa risorsa suprema, sconosciuta, che sgorga dalla morte dello sperare umano? E come si pro-

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, p. 10.

pone egli di raggiungere la santità, se non mediante la carità, che egli chiama “simpatia”? Ma le tre virtù hanno cambiato aspetto e andamento: esse non riconoscono altra origine che la passione della vita terrestre in rivolta contro la morte. Se Dio non risponde, se non esiste più il potere di obbligarlo a rispondere, l'uomo è ricco soltanto di un'infinita pazienza riguardo a se stesso. È soltanto in questa pazienza ormai che si fonderanno le tre virtù». ⁵⁰

Ne *La Peste*, la risposta di Camus alla questione fondamentale – qual è il valore che resiste alla condanna a morte? – non è la stessa di quella fornita ne *Lo Straniero*. «Per l'io esiliato la cui esistenza è letteralmente una caduta – caduta nel passato, nel peccato dell'indifferenza – il solo valore autentico è questa gioia sconosciuta che rifluisce nel ricordo, la gioia di essere. Ma nello stadio della lotta, vivere non è più sufficiente. [...] Essere un uomo condannato, con e fra altri uomini ugualmente condannati, questo è il compito. Qui si colloca, secondo Camus, il domino dell'etica – quello che *ci* impegna in un'impresa disperata – [...]. Ma questo sforzo comune, Camus vuole fonderlo sulla libertà individuale». ⁵¹

A colui che “marcisce nei campi di concentramento della vita”, l'etica della rivolta non dice “tu sei libero” o “interrompi i tuoi pianti”, ma denuncia invece l'incapacità di accettare il male e la distruzione. Si impegna affinché egli possa, attraverso il sacrificio di tutti, ottenere la liberazione. Un'etica certamente differente, quindi, a quella più propria del cristianesimo, la quale, invece, pone la rassegnazione come fondamento della fede. ⁵² Non si tratta, sostiene Rachel, di contrapporre queste due etiche. «Non si sceglie un'etica come si sceglie un mantello. Essa si insinua, essa è già al suo posto quando ancora se ne discute. In più di un modo, l'etica scristianizzata è l'erede del cristianesimo, non foss'altro che per aver dato al tema

⁵⁰ *Ivi*, p. 11.

⁵¹ *Ibidem*: «“l'individuo non può nulla, e pertanto egli può tutto”, diceva Camus nel *Mito di Sisifo*. *La Peste* riprende questa asserzione riconducendola a noi».

⁵² Cfr. *ivi*, p. 12 L'etica cristiana dice: «Rassegnati infinitamente perché in questa agonia comincia il rapporto con Dio. Ama questa agonia che ti svela il Dio che ama. Desidera questo sradicamento che ti getta nel divino, questo bene è la tua libertà, e questa libertà è la grazia» (*ibidem*).

della condanna a morte, che è quello della passione, un'importanza primordiale. Essa ha cominciato con la sfida, e si conclude con la fusione paradossale della rivolta (nel tempo) e dell'accettazione (nell'eternità). Se questa etica implicasse, come crede Camus, una abiura all'eternità, essa si cancellerebbe nel distruggere il paradosso. Tutte le contraddizioni di Camus scaturiscono dal fatto che egli vuole ricondurre la libertà alla libertà di azione nella storia, mentre attraverso la storia egli cerca "la libertà nella salvezza"⁵³.

D'altra parte, aggiunge Rachel in un passo particolarmente intenso: «Se io rilevo queste contraddizioni, non è per contestarle a Camus. Fino a che egli resta fedele a esse, fino a che egli prosegue questo confronto senza tregua, egli è nel vero. Egli parla per voi, per me, per migliaia di altri, credenti e non credenti. Egli dice la nostra esperienza terribile e meravigliosa, la nostra nostalgia dell'equilibrio nella verità, i nostri spasimi e i nostri ricominciamenti. Il pericolo che egli corre, per contro, è di scivolare dall'etica alla morale, dall'esistenziale all'esistenzialismo, di installarsi nelle posizioni dei nuovi razionalisti che non finiscono di seppellire il Dio che essi non hanno assassinato. Il solo rimprovero che gli si possa fare è precisamente quello che egli indirizza, seppure a torto, a Kierkegaard e a Dostoevskij quando egli li accusa di essere scivolati verso l'edificazione e la predicazione. Ma Camus lo sa bene: l'uomo assurdo per eccellenza, il ribelle, Giobbe, non si accontenta affatto di tutte queste "certezze della storia". Egli domanda, egli esige, tutt'altra risposta. Succede che i muri siano troppo spessi perché le voci di *noi* possano raggiungere l'appestato. Succede che nella sua solitudine egli non abbia più la consolazione di dirsi "che non vi è una delle sue sofferenze che non sia nello stesso tempo quella di altri", ovvero che questa assicurazione invece che consolarlo, lo riempia di orrore. Se Camus si ferma ad una saggezza, rischia di andare ad ingrossare il coro degli amici di

⁵³ *Ibidem*: «Era senza dubbio necessario ritrovare il legame originario fra la rivolta e l'etica. In questo senso *La Peste* facilita questo compito perché essa chiama l'azione comune nell'ora in cui il pericolo stesso è l'ultimo rifugio. Ma se si vuol fare della rivolta il valore supremo, in nome di che si condannerà il partigiano del flagello? Non è possibile evincere dalla rivolta di qualcosa la preferenza della santità o della crudeltà. Si potrebbe dire che il violento si rivolta contro l'amore mentre il santo si ricolta contro il male? Ma in questo caso si sarebbe posto al di là della rivolta un valore che la qualifica e la determina».

Giobbe. Meglio dunque che egli resti nella sua vocazione di pensatore “assurdo”, che consiste nel rimettere tutto in questione, senza tregua, di riprendere nei suoi personaggi la contestazione che in lui contrappone Montaigne a Pascal». ⁵⁴

A questo punto Rachel approfondisce la sua analisi attraverso il confronto fra la “semplicissima verità” che i personaggi di Camus scoprono, e ciò che emerge dagli scritti di Malraux e di Antoine de Saint-Exupéry, in particolare dal romanzo di quest’ultimo *Pilota di Guerra*. Nel paragone fra il rivoluzionario di Malraux, il pilota eroico di Saint-Exupéry, il guaritore di Camus, la filosofa coglie una comune ricerca della santità attraverso la disciplina – la disciplina del partito, la disciplina militare, la disciplina della resistenza – vale a dire attraverso delle organizzazioni di combattimento che hanno per obiettivo il trionfo di una forza sull’altra. La santità consisterebbe appunto nella capacità di superare gli ostacoli senza evitarli. Sono anzi questi limiti concreti, con tutto ciò che essi comportano, di ingiustizia, fanatismo e violenza, la condizione immutabile del superamento eroico o religioso. Secondo Rachel, Camus si è dunque sforzato di razionalizzare l’ascetismo. Diventare un santo, è accettare le conseguenze estreme di questo “minuto di risveglio”; l’ideale della santità ragionevole suppone a torto che queste contraddizioni si risolvano nell’atto del sacrificio. Egli cerca un metodo che lo conduca alla santità attraverso il cammino della ragione. Ma come potrebbe la ragione dargli la pace che sorpassa l’intendimento? Secondo l’autrice, il silenzio di Camus a questo riguardo sfocia nell’equivoco in cui si perde ogni tentativo di santità laica. ⁵⁵

Il dibattito personale di Camus coincide, comunque, con la tragedia politica del suo tempo. Camus scrive il *Caligola* e *Il Malinteso* ad un tempo per dominare la sua situazione personale e per resistere alla pressione della storia. Seguendo il suo esempio, i suoi eroi vivono una situazione generale di grande problematicità, e attraverso i loro conflitti si percepisce il rumore di un dramma più vasto che replica l’ordine della storia. ⁵⁶

⁵⁴ *Ivi*, p. 13

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 15-16.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 18: «Il suo esordio e la sua caduta, le vette che essa raggiunge in Stendhal e in Dostoevskij, i colpi addotti da Flaubert e Tolsto, le sue crisi, e il suo

Piú Caligola si sforza di proclamare la sua innocenza, piú la sua colpa si proietta davanti a lui, cambiando la sua libertà in fatalità, e la sua rivolta in potenza. Tutto ciò che egli fa non è che un suicidio differito. Giunto al termine della sua logica, egli è costretto a riconoscerne lo scacco. Affascinata dal nulla, la libertà in rivolta ha ucciso la libertà creatrice identificandosi con la volontà di potenza. Quando ha fatto della rivolta il tutto della libertà, Caligola ha dimenticato che l'autoannientamento è parte di essa. «In un certo senso, Camus ha

finale insuccesso, compongono una storia che rivive ancora nei personaggi in rivolta di Camus. Essi mimano la passione e l'agonia dell'individualità; il loro grido è il suo grido, la loro violenza prolunga la crudeltà che accompagna la distruzione di un grande modello, si tratti del Cavaliere, dell'Uomo colto o della Personalità significativa Caligola ha compreso che gli uomini muoiono e che non sono felici. Se la morte ha ragione di tutto è perché essa ha ragione in quanto tale, ed è necessario proclamarlo. Come accade allorché Achille ha ucciso Patroclo, Caligola dichiara il suo odio per la creazione tutta intera. Egli farà di se stesso un flagello per decimarla. Dall'istante della sua scoperta, Caligola è entrato in una solitudine assoluta, che è il segno della sua sovranità. Tutte intercambiabili, spersonalizzate attraverso il solo sguardo che egli getta su loro, le sue vittime non sono alla lettera che l'alimento della sua solitudine. Ormai egli non può giustificare la sua esistenza, se non svolgendo le funzioni del Delegato della morte. Ma l'allegria stridente che sferza la sua corsa al nulla non può mascherargli il fatto che la sua potenza, che egli pretenderebbe fosse infinita, trova indefinitamente davanti a sé un mondo da distruggere, dei valori da negare. [...] Nella misura in cui il tiranno non è all'altezza del suo progetto di totale annichilimento, e lo sa benché non voglia saperlo, la sua fede malvagia esige che egli giochi davanti a se stesso e agli altri la commedia del potere assoluto. [...] Di atto in atto ingrandiscono la paura e l'odio delle vittime, l'angoscia ansimante dell'Assassino fino a che alla fine Caligola soccombe, non davanti alla rivolta dei suoi mediocri nemici, ma ai colpi dei due amici che egli ha giudicato degni di liberarlo del suo destino. [...] Vinto, ma non punito, egli riconoscerà il suo errore che consiste nell'aver preteso l'infinito dell'assoluta finitudine che è la morte. Cosa domanda egli? L'impossibile, la luna, "qualcosa che sia forse folle, ma che non sia di questo mondo", e di cui egli possa fare l'attributo della potenza. Questo desiderio che lo pone in un rapporto di dipendenza rispetto a qualcosa che egli non può formulare, è necessario che Caligola lo estirpi dalla sua anima. Ma è proprio la sola cosa che egli non può fare. Là è il suo limite, là il suo paradosso. Egli si vuole colpevole, egli ha bisogno della trasgressione del sacrilegio per affermare la sua libertà. Allo stesso tempo, con tutte le sue forze, egli nega la sua colpevolezza, perché in effetti quale giustizia vi sarebbe sotto il regime dell'equivalenza? Egli esteriorizza il male per liberarsi, e proprio in questo modo egli aderisce alla necessità e fa il suo gioco. L'esteriorizzazione del male, non è così che un modo per rigettare su un Dio assente la responsabilità del peccato originale» (*ivi*, pp. 18-20).

ragione: il male è al di fuori; Sofocle ha ragione: gli dei hanno condotto tutto. Ma è vero anche il contrario, come ci ricorda il mito del peccato originale: l'attentato della libertà contro se stessa si consuma nell'interiorità». ⁵⁷

Si rimprovera a Camus, soggiunge Rachel, «di lasciarci in un vicolo cieco, ma cosa fare se questa *impasse* esiste e se noi siamo dentro essa con lui? Quando egli afferma che l'uomo non ha null'altro che il mondo, la finitudine e la morte; quando sostiene che il coraggio consiste nel vivere questa brevità facendo pienamente il proprio mestiere di uomini, noi non possiamo opporgli altro se non l'audacia di una fede altrettanto poco "giustificabile" della sua. Fra il santo e il distruttore vi è lo stesso scarto che sussiste tra il mondo – da distruggere o da salvare – e l'eternità. Impossibile concludere per la ragione che vi sia qualcosa che designi l'informulabile. Ugualmente impossibile amputare l'esistenza di questo appello, di questa certezza incerta, senza svuotarla in un colpo solo della sua verità». ⁵⁸ Camus si sforza invano di sfuggire a questo dilemma celebrando l'eroismo di una via intermedia: il «"giusto equilibrio" fra il sacrificio e l'inclinazione alla felicità, fra lo spirito e la spada... questa sfumatura che separa il sacrificio dalla mistica, l'energia dalla violenza, la forza dalla crudeltà. Ma è certo che esista questa via intermedia? Sì e no. Senza dubbio *bisogna farla esistere* fra gli estremi». ⁵⁹ Camus ha compreso che la scelta fra la santità e la crudeltà si opera nel quotidiano, nell'esperienza banale e che si tratta sempre di riformularla. Così Camus per quanto abbia voluto trovare una soluzione, gli è stato impedito di raggiungerla dalla sua stessa opera. «Si ha il diritto di esigere che Camus, come uomo d'azione, proponga una condotta, una meta, una politica. Ma come moralista e poeta, egli non ha altro da fare che chiarire questa verità della quale egli soffre, e della quale noi soffriamo con lui, attraverso la mediazione della sua arte. E questa arte non è stata forse mai più certa di quanto non lo sia nel *Malinteso*». ⁶⁰ In effetti, da una parte il *Malinteso* termina con una negazione indignata, una totale negazione di Dio davanti all'infinito della sofferenza umana. E

⁵⁷ *Ivi*, p. 20.

⁵⁸ *Ivi*, p. 22.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ivi*, p. 24.

come sempre, questo sentimento oltraggiato dell'ingiustizia fatta all'uomo è così intenso che esso travolge l'affermazione dell'esteriorità del male. Ma d'altra parte, Camus mostra la volontà di deificazione compiersi logicamente nel deicidio o nella morte del Figlio. «Così, malgrado tutto è l'individuo libero che è responsabile dell'alienazione della sua libertà. Il peccato senza Dio non è altra cosa che la scelta di una falsa libertà».⁶¹

Nell'opera di Camus non si può certo parlare di evoluzione, quanto piuttosto di tensione onnipresente. «Non è indispensabile fermarsi alla nozione di assurdo, che non è né una concezione filosofica feconda, né una categoria filosofica utile. In tutta evidenza, più che una concezione del mondo, l'assurdo è in Camus un'ossessione, nella quale nessuno di noi può dirsi indenne. Al termine di una guerra mostruosa che ha pressoché cancellato la distinzione tra innocenti e colpevoli, così profonda è l'umiliazione che essa ha inflitto all'uomo, come scartare la tentazione di rassegnarsi alla futilità della storia?».⁶²

Sebbene Rachel non renda esplicita questa connessione, è evidente il legame che unisce Camus a Šestov, il primo maestro della filosofia, precisamente sul tema dell'assurdo. Pur dandogli atto di aver posto il problema in tutta la sua inderogabile necessità, lo scrittore algerino rimprovera a Šestov di conferire contraddittoriamente all'assurdo i caratteri di Dio. L'incomprensibile, il contraddittorio, l'ambiguo non possono comunque che manifestare la volontà onnipotente di Dio, fino a coincidere integralmente con essa: «l'assurdo è riconosciuto, accettato, l'uomo vi si rassegna, da quel momento sappiamo che non è più l'assurdo».⁶³ Viceversa, Camus non accetta l'ipotesi sestoviana dell'assurdo, perché la considera una forma di elusione: in Šestov, «l'assurdo non è più quell'evidenza che l'uomo prova senza acconsentirvi [*Il mito di Sisifo*, p. 223], e non resta che un lirismo isterico che si scioglie nell'estasi d'una mistica deriva verso un'eternità al tempo stesso incomprensibile e insoddisfacente».⁶⁴

⁶¹ *Ivi*, p. 25.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Il mito di Sisifo*, cit., p. 332.

⁶⁴ L. Chiuchiú, *Metafisica della rivolta* in A. Camus, *Metafisica cristiana*, cit., pp. 121-196; qui p. 182.

In questo senso, la lotta di Camus contro l'assurdo è una lotta per la fede, per il significato, per la possibilità di respirare nell'inferno delle ripetizioni inutili.⁶⁵ «Romantico mediterraneo per la sua insaziabile nostalgia del finito, di ciò che è tangibile, dei contorni che la luce non consuma e che la notte stessa rispetta, egli è vicino agli elegiaci latini nel suo lirismo, e ai tragici greci nel suo *pathos*. Non deve dunque allontanarsi dal proprio ambiente per raggiungere i classici francesi. Scettico per temperamento, non per convenzione filosofica, *scettico in quanto artista*, egli discende da Montaigne e da Saint-Evremond. Ma anche appassionato, seriamente, virilmente appassionato, egli può dichiarare la sua discendenza da Corneille e da Pascal. Perciò, egli non deve compiere alcuna abiura per conciliare in sé l'insegnamento dei classici e quello di Kierkegaard, Dostoevskij e Šestov».⁶⁶

In Camus, conclude nel suo bel saggio la Bepaloff, è presente la singolare coesistenza del dono della fusione e della contraddizione. Nel *Mito di Sisifo* vi è un brano che, a detta della filosofa, rispecchia meravigliosamente tutto ciò: «si può concepire un'altra specie di creatore che procederebbe mediante supposizioni. Le loro opere potrebbero sembrare senza rapporto tra di loro. In una certa misura, esse sono contraddittorie. Ma ricollocate nel loro insieme esse ritro-

⁶⁵ «Il mito di Sisifo succede al mito di Satana che fu quello del diciannovesimo secolo. Il paziente ribelle non finisce di ricostruire ciò che l'angelo furioso ha distrutto. Sisifo, nemico degli dei, non pretende di essere il loro rivale. Egli non abbandona l'ingrato dominio che essi gli hanno assegnato e del quale egli è il padrone e lo schiavo. Lo spazio attorno a Satana era più vasto; la sua caduta e il suo progresso ricollegano l'inferno ai cieli. Fra l'angelo del Tempo e l'Eternità, la riconciliazione non era impossibile. Sisifo non può e non vuole essere rassicurato. Non vi è per lui né l'abisso né l'empireo. La pietra che egli fa rotolare verso la sommità non ricade mai più in basso dei piedi della montagna in cui egli la ritrova. Egli ha preceduto la Croce, ma è sempre lo stesso uomo piegato sotto il medesimo fardello. Ci si può domandare se la libertà in ciò ha vinto, se veramente Sisifo risalendo la china è più libero del cristiano che porta la sua croce. Non è affatto certo che si possa disarmare il suo destino mediante l'umiltà, ed è ancora più in dubbio che si possa vincerlo mediante il disprezzo. Sisifo è stoico, vi è molto orgoglio nella sua pazienza. Si può immaginare Sisifo felice, ma la gioia è per sempre fuori dalla sua portata. Camus lo sa meglio di qualunque altro, ed è per questo che egli non si tranquillizza affatto vicino a Sisifo. È per questo che egli non si tranquillizzerà mai» (Bepaloff, *Les carrefours de Camus*, cit., pp. 25-26).

⁶⁶ *Ivi*, p. 26.

vano il loro ordine. Esse ricevono il loro senso definitivo dalla morte. Esse accettano ciò che è piú chiaro della loro luce dalla vita stessa del loro autore. In questo momento la sequenza di queste opere è solo una collezione di fallimenti. Ma se questi fallimenti conservano tutti la medesima risonanza, il Creatore ha saputo rispettare l'immagine della sua propria condizione, custodendo il segreto sterile di cui egli è il detentore". Depenniamo la parola "sterile", e non possiamo concludere meglio se non con questo giudizio di Camus su se stesso». ⁶⁷

Come è evidente, il tono e la sostanza del giudizio – peraltro, nient'affatto indulgente – riservato dalla Bepaloff all'opera di Camus sono lontanissimi dalla requisitoria, ai limiti dell'invettiva, da lei rivolta a Jean Paul Sartre. Benché anche allo scrittore algerino non siano certamente risparmiate critiche talora anche severe, si nota immediatamente una maggiore consonanza, e in qualche caso perfino una simpatia, che sono viceversa introvabili nel ruvido approccio ai testi sartriani. Da un lato, insomma, Rachel conferma la propria diffidenza nei confronti di quella filosofia – l'esistenzialismo, i cui "padri" sono appunto considerati Sartre e Camus – alla quale pure abitualmente ella è associata. Dall'altro lato, in questa presa di distanze è possibile cogliere la segnalazione di una differenza, in forza della quale l'autore de *La peste* è nettamente privilegiato, rispetto a colui a cui si deve *Quest-ce que la littérature*. ⁶⁸

⁶⁷ *Ivi*, p. 26. Nella nota posta dopo il nome dell'autrice si legge: «Rachel Bepaloff non è piú. Questo testo postumo è senza dubbio l'ultimo che ella abbia scritto» (*ibidem*).

⁶⁸ Tutto ciò è esplicitamente confermato da quanto Rachel scrive in una lettera indirizzata a Daniel Halévy, e datata 11 luglio 1946. Confidando all'amico la propria tristezza per essere costretta a vivere lontana dall'ambiente intellettuale francese – la cui vitalità giudica inconfondibile con la sonnolenta vita intellettuale statunitense – Rachel dichiara il proprio stupore per "l'abbondanza di talenti, la ricchezza del pensiero, la vitalità spirituale" che ritrova nei testi francesi. Da notare che la stessa Rachel afferma di non conoscere affatto numerosi nomi fra gli autori dei quali ha letto di recente le opere, ritenendo tuttavia molto verosimile che essi sarebbero diventati di lí a poco nomi molto conosciuti; e cita, fra essi, «Maurice Merleau-Ponty, molto notevole (anche se sono lontana dall'essere sempre d'accordo con lui), Blanchot, eccellenti articoli su Nietzsche, Mallarmé e Kafka». In questo contesto, dopo aver ricordato i titoli di alcune opere di Sartre (soprattutto *Les Mouches* e *Huis-clos*) e di Camus (*Le Malentendu*) Rachel dichiara: «Mi sento molto piú vicina a Camus che a Sartre. Egli non si lascia mai imprigionare in un sistema» (*Lettres à Daniel Halévy, 1939-1947, II, cit., p. 676*).

La ragione principale di questa asimmetria può essere rintracciata in uno dei temi più caratterizzanti e ricorrenti nella ricerca di Rachel, vale a dire la puntigliosa distinzione fra un pensiero, quale è quello che ella cerca di elaborare, che assume quale riferimento costante l'*esistenza*, e quella filosofia che trasforma l'aggancio concreto all'esistenza in *esistenzialismo*, vale a dire in una dottrina, come tale omogenea alle grandi sintesi del razionalismo ottocentesco. Leggendo in parallelo i saggi riguardanti i due filosofi francesi, è agevole constatare che la maggiore vicinanza (o sarebbe più corretto dire la minore lontananza) dichiarata rispetto a Camus è motivata dal fatto che egli avrebbe resistito alla cristallizzazione dottrinale del suo pensiero, mentre Sartre avrebbe colpevolmente assecondato la tendenza ad omologare la "filosofia dell'esistenza" alle più influenti correnti del XX secolo.

In ogni caso, il confronto con i due autori, realizzato proprio nella fase conclusiva della sua vita, e dunque anche della sua indagine, segna anche il tormentato punto di arrivo della riflessione di Rachel, nella tensione fra l'ansia della trascendenza e la non dimenticata lezione del nichilismo di ispirazione nietzscheana. Sebbene ella appaia riluttante ad ammetterlo, proprio la severità e il rigore manifestati nell'analisi dei testi di Sartre e di Camus, è indiretta ma significativa testimonianza del fatto che quei testi "parlano" dei problemi e degli enigmi, sui quali Rachel si interroga in maniera sempre più angosciata al culmine della sua non lunga esistenza.

6.3 *Tracce di un testamento spirituale.*

«Rachel Bepaloff ci ha lasciato bruscamente» – scrive Wahl nella prefazione al saggio *L'instant et la liberté chez Montaigne*,⁶⁹ l'ultimo articolo⁷⁰ che Rachel aveva cominciato a scrivere, e che è rimasto

⁶⁹ Bepaloff, *L'instant et la liberté chez Montaigne*, in *Vérité et liberté*, cit.

⁷⁰ In realtà, come risulta da una lettera inviata a Daniel Halévy in data 27 novembre 1948, originariamente la Bepaloff aveva progettato di scrivere un libro su questo argomento; il tragico epilogo della sua esistenza lasciò il testo incompiuto, sicché esso verrà pubblicato postumo come articolo: «Ho scritto quest'estate la prima, o piuttosto la seconda, parte di un piccolo libro che mi piacerebbe finire prima dell'ultimo Giudizio: *L'istante e la libertà*. Questo capitolo è dedicato a Montaigne (e a sant'Agostino). Avrei voluto mostrarvelo, perché sarebbe que-

incompiuto.⁷¹ «Senza dubbio», continua Wahl, «all'ultimo momento, in questa notte tragica, ella si è ripetuta la frase di Montaigne che ella cita in questo saggio: “Mi avvicino alla morte. Mi avvolgo e mi ritiro in questa tempesta che mi acceca e mi rapisce con impeto, con un fardello immediato e insensibile”. Nello stesso tempo, ella si sentiva condotta, come da Dio, fuori da una sorta di inferno. Di grandissima intelligenza e carattere sublime, ella si era consacrata a un compito di decifrazione delle più belle opere dello spirito; congiungeva la leggerezza dell'intuizione con il rigore della ricerca». Allieva di Šestov, influenzata in parte da Heidegger, furono senza dubbio Tolstoj e Omero, Sant'Agostino e Pascal, i suoi maestri più veri.⁷²

In *exergo* al suo saggio,⁷³ che si propone come un vasto e rigoroso studio sul tempo, Rachel scrive: «Questo tempo non è in grado di

sto il solo modo per dirvi dove ora mi trovo. Sfortunatamente, non ne ho alcuna copia disponibile. Questa sezione comparirà in Francia e qui, in inglese. Ve ne farò mandare un esemplare quando sarà pubblicato» (*Lettres à Daniel Halévy, 1939-1947, II*, cit., pp. 690-691). Da notare che – sia pure col senno di poi – è possibile cogliere nell'altrimenti inspiegabile riferimento al “ultimo Giudizio” il preannuncio della volontà di Rachel di porre fine ai suoi giorni.

⁷¹ Cfr. Monique Jutrin, *Préface à la deuxième édition*, in Bespaloff, *Chemine-ments et Carrefours*, cit., p. 9. Il clima generale in cui prende forma questo saggio, destinato ad essere pubblicato solo dopo la morte dell'autrice, è descritto da Rachel in una lettera inviata a Boris de Schloezer il 18 luglio 1948: «Lavoro senza sosta all'“opus” promessa (*L'instant et la liberté*), e per la prima volta dall'estate scorsa riesco a lavorare senza disgusto. Il breve soggiorno a New York, la lettura del vostro libro, più Marx e Montaigne, e infine la CALMA, mi hanno restituito a me stessa. Non avevo più gusto per nessuna cosa e non avevo la minima voglia di scrivere. Ben inteso: tutto procede lentamente e mi riterrei felice se arrivassi a completare i due primi capitoli: 1. Sant'Agostino, Montaigne e Rousseau; 2. Blake» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II*, cit., pp. 542-543).

⁷² Cfr. Bespaloff, *L'instant et la liberté chez Montaigne*, cit., p. 65; Wahl poi aggiunge: «Ella aveva pubblicato *Chemine-ments et Carrefours* e un libro sull'*Illiade*. Mounier, che noi pure piangiamo, in un recente numero di *Esprit* aveva pubblicato un suo bel saggio su Camus» (*ibidem*).

⁷³ In una lettera a Padre Fessard, datata 21 luglio 1947, ne descrive così la genesi: «Fra le mie visite all'ospedale [per assistere la madre ricoverata] e i miei corsi, ho cominciato a scrivere qualcosa su la *Libertà e l'Istante*. Mi è accaduto di riflettere a lungo sulla scristianizzazione dell'istante. Ciò che mi colpisce è che, da una parte, questo processo culmina direttamente nella distruzione dell'istante, vale a dire nella negazione della libertà – penso a Sartre, al mondo moderno in generale – ma che, d'altra parte, esso potrebbe condurre ad una nuova coscienza dell'istante e della libertà» (Bespaloff-Fessard, *Correspondance*, cit., p. 695).

migliorarci se non a ritroso, per disaccordo piuttosto che per accordo, per differenza piuttosto che per somiglianza». ⁷⁴ È difficile intendere cosa volesse dire. Sicuramente con questa frase l'autrice suggella l'analisi di un'intera vita dedicata a cogliere l'intrinseca conflittualità e ambivalenza dell'esistenza. Volgendo lo sguardo al passato, la coscienza finalmente trova quelle risposte che, a lungo, ha cercato, o che forse non ha saputo riconoscere; alla fine, sono comunque l'incertezza, il conflitto, la disarmonia, che, attraverso il tempo, arricchiscono la consapevolezza di una vita. ⁷⁵

Nei periodi di trasformazione violenta – sottolinea Rachel – l'individuo, bersagliato dal disordine e dall'infelicità, acquisisce una percezione nuova del tempo della sua esistenza. «Non è un caso se i due grandi libri che hanno segnato più profondamente il pensiero occidentale – le *Confessioni* di Sant'Agostino e i *Saggi* di Montaigne ⁷⁶ – apportano entrambi una concezione della durata nella quale l'istante mette in causa il problema della libertà. [...] Agostino ha visto il crollo dell'unità romana sotto la pressione dei barbari, Montaigne la rottura dell'unità cristiana nelle guerre intestine. L'essenziale non è che essi si siano posti la questione del tempo, ma che essi l'abbiano impostata in funzione di un io sensibile nello scorrere del suo essere, spogliato delle sue assicurazioni di continuità». ⁷⁷

Agostino associa «il tempo alla libertà del Creatore e alla libertà della creatura: “è indubitabile – egli afferma – riferendosi al *Timeo* di Platone, che il mondo non è stato creato nel tempo, ma col tempo”». ⁷⁸ Il mondo non può separarsi dalla creatura che gli costrui-

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Qualche indizio in questa direzione si può cogliere anche nella già citata lettera ad Halévy del 27 novembre 1948, in cui si accenna alla stesura del saggio su Montaigne: «Questo modo di lavorare col contagocce è poco soddisfacente, e la lotta quotidiana contro la fatica mi sfinisce. Aumentano anche la mia nostalgia per l'Europa, per Parigi, il mio orrore della lettera che non rimpiazza affatto i contatti effettivi, il mio desiderio di rivedere la terra che amo» (*Lettres à Daniel Halévy, 1939-1947, II, cit., p. 691*).

⁷⁶ «Mi sembra di aver scoperto in Montaigne delle cose che non avevo mai visto bene in precedenza. Che meraviglia questo Montaigne!» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II, cit., p. 543*; la lettera è datata 18 luglio 1948).

⁷⁷ Cfr. Bespaloff, *L'instant et la liberté*, cit., pp. 65-66.

⁷⁸ Agostino, *De civitate Dei*, XI, 6: qui in *ivi*, p. 66.

sce una storia e un significato, questo perché non sono i movimenti degli astri, ma è l'essere umano che conferisce misura e ritmo al tempo. «Riconducendo per la prima volta il passato, il presente e il futuro a operazioni della soggettività – ricordo, attesa, attenzione – Agostino descrive la durata in termini che si riferiscono al divenire della coscienza. All'idea di una successione anonima, indefinitamente rinnovabile, egli sostituisce l'immagine di una totalità temporale le cui tre modalità si compenetrano. [...] Egli non teme di identificare il tempo con le oscillazioni dell'esistenza mediante la nozione di *distentio* [...] (*non secundum distentionem sed secundum intentionem*)».⁷⁹ In questo modo l'istante cessa di essere un limite astratto, «una particella di durata emergente da un flusso indistinto», bensì diventa «l'evento che tiene in sospenso la possibilità di compiersi, il punto culminante dell'*extentio*, del movimento dello spirito verso l'unità divina. Questa presenza a sé, a Dio, nel distacco del sé, unifica i tre modi della durata perché l'uomo non può essere presente a sé senza assumere il suo passato, né presente a Dio senza tendere all'avvenire in cui è la salvezza».⁸⁰

Agostino ritiene dunque che il passato e l'avvenire esistano unicamente nel momento in cui sono vissuti al presente.⁸¹ Occorre tuttavia guardarsi, sostiene Rachel, dall'attribuire a questa conclusione un carattere puramente idealista o kantiano. «Agostino non isola mai il tempo dalla storia di un essere libero; anche gli angeli ne hanno una. Ma per avvicinare il Dio della Bibbia al Dio immutabile di Platone e di Plotino, egli è obbligato a mantenere ad un tempo la prescienza divina e il libero arbitrio. Di qui, il paradosso di una libertà imprevedibile e al tempo stesso prevista. Paradosso che, del resto, riflette la situazione stessa di Agostino diviso fra la filosofia e la santità».⁸²

Per quanto differenti siano l'immutabile volontà divina dalla mutevole volontà umana, in realtà sono l'una l'anima dell'altra:

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 66-67.

⁸¹ «Questi tre modi, egli afferma, sono nel nostro spirito e io non li vedo altrove» (*ivi*, p. 67).

⁸² *Ibidem*.

«Questo Dio che dall'eternità vede e vuole il mio destino, è in me stesso che io lo incontro o lo fuggo». ⁸³

Che la storia dell'esistenza individuale e la storia dell'umanità siano entrambe comprese nella prescienza divina, ciò non impedisce all'autore della Città di Dio, continua la Bespaloff, di mostrarci in esse «l'avventura della libertà umana alienata, dilaniata, o infine liberata. Così non può parlare del tempo senza raccontarsi, o rivivere la storia dell'umanità. Dio ha creato il tempo *con* il mondo, *per* una libertà che si prova nel mondo e che, con lo stesso movimento con cui si slancia verso il suo fallimento, tende a superarla verso l'eternità. Ne risulta che l'uomo prende davvero coscienza della sua propria finitudine solo nel suo rapporto, o nel suo conflitto, con l'eternità divina». ⁸⁴

Ad di sotto dell'istante della conversione ⁸⁵ Agostino situa i momenti di estasi nei quali l'anima riceve la premonizione della pace eterna: «“dimentico di ciò che è alle mie spalle, senza aspirazione inquieta verso ciò che deve venire e passare, concentrato solamente verso le cose presenti, io perseguo con uno sforzo esclusivo questa vocazione celeste”. È sufficiente cambiare una sola parola in questo testo, sostituendo “vocazione celeste” con “vocazione terrestre” per trovare una definizione perfetta dell'istante in Montaigne. Quando l'autore dei *Saggi* riscopre, questa volta al di fuori del cristianesimo, il senso dell'interiorità, egli può essere considerato a buon diritto come l'erede diretto della dottrina agostiniana del tempo». ⁸⁶

È interessante notare, aggiunge la filosofa, il fatto che «per il fondatore, così come per il rinnovatore, del pensiero occidentale, l'estasi non sopprime affatto la distanza fra l'uomo e Dio», non implichi la

⁸³ «Si tratta di esteriorizzare la libertà e di interiorizzare la necessità assimilando il destino della creatura alla volontà di Dio. [...] Più tardi, Cartesio potrà insistere sulla somiglianza tra la libertà dell'uomo e la libertà di Dio: essa era già contenuta nel paradosso di Agostino» (*ibidem*).

⁸⁴ *Ivi*, p. 68: Agostino, continua Rachel, ha vissuto questo avvenimento e lo testimonia: «egli ha conosciuto il momento della chiamata, in cui, sotto l'impulso della grazia, l'impossibile, improvvisamente è divenuto possibile» (*ibidem*).

⁸⁵ «istante per eccellenza, poiché conduce al parossismo il paradosso della libertà che può tutto e non può nulla» (*ibidem*).

⁸⁶ *Ibidem*.

dissoluzione del finito nell'eternità. Né Agostino né Montaigne ammettono che l'istante possa scaricare l'uomo dal tempo.⁸⁷

Anche Montaigne descrive la durata della coscienza come una *distentio*, un "movimento regolare, perpetuo senza inizio e senza fine". Ma all'incompiutezza del divenire egli oppone un'altra forma di eternità che è la pienezza del presente. «L'immagine che rende meglio questa impostazione è forse quella in cui Montaigne evoca la gioia di recuperare "la bella luce della salute così libera e così piena". "La salute mi sembra più bella dopo la malattia, così vicine e così contigue che io le posso riconoscere in presenza l'una dell'altra nel loro apparato più elevato". Così come la salute ritrovata si ricorda della malattia, la pienezza si ricorda della morte. La morte "si mescola e si confonde in tutta la nostra vita", essa non è all'estremità, ma al centro dell'esistenza, dunque anche nell'istante in cui il ricordo, l'attenzione e l'attesa fusi insieme costituiscono un'unità. Ma qui essa non incombe più come una minaccia di incompiutezza che consegna la nostra vita all'assurdo, essa è questa vita stessa».⁸⁸ In questo modo Montaigne sostituisce la concezione religiosa dell'eternità con la concezione poetica dell'imperituro. Egli impiega i tre aggettivi "libero, pieno, profondo" per descrivere questo possesso sottratto alla morte nel quale l'uomo è *ciò che ha*. Si possono discernere, sebbene trasposti nel registro dell'immanenza, i tre elementi di cui si compone la stessa estasi di Agostino: la visione, l'attenzione e la grazia, con la differenza che la salvezza ha per equivalente la salute fisica e spirituale. «La luce "così libera e così piena" dell'istante è per Montaigne una sorta di grazia, "un presente", nel duplice senso della parola, un dono fatto all'uomo dalla natura».⁸⁹

Quando Montaigne loda Socrate – sostiene Rachel – per aver ricondotto la saggezza dal cielo all'uomo, collocazione più adeguata e più utile, egli in realtà celebra la rivoluzione che egli stesso ha compiuto. Egli infatti ha riportato sulla terra la passione della pie-

⁸⁷ «Agostino rifiuta il rifugio che gli offre al di là della storia l'estasi unificante della mistica plotiniana. Montaigne non cerca affatto un'estasi sensibile che lo guarisca dalla malattia di esistere» (*ibidem*).

⁸⁸ *Ivi*, p. 69.

⁸⁹ *Ivi*, p. 70.

nezza.⁹⁰ Per Montaigne «l'istante perfetto è ad un tempo un richiamo dell'Essere “che mediante un solo ora riempie il sempre” e un riflesso del divenire nella misura in cui riflettere significa circoscrivere, catturare, trascrivere l'apparenza che sorge dal nulla. La ricompensa di questa attenzione è la gioia: “perché la misura nella gioia dipende più o meno dall'applicazione che ad essa noi prestiamo”. Principalmente in quest'ora nella quale io percepisco la mia vita così breve nel tempo, io la vedo estendersi in me... Nella misura in cui il possesso del vivere è più breve esso mi si impone più profondo e più pieno».⁹¹

La verità non appartiene più alla sola ragione, illuminata dal lume naturale o divino; bensì consiste anche nell'approfondimento del sentimento dell'esistenza, aiutato dalle sensazioni. È sicuramente questa, sentenza la filosofa russa, una delle innovazioni più ricche nel pensiero di Montaigne fra quelle connesse alla conversione al terreste.⁹²

Montaigne non avrebbe mai potuto amare la rivoluzione; egli, infatti non esita ad assimilare l'odio dell'uguaglianza alla mancanza di equità: le leggi sono fatte sovente da degli sciocchi, più spesso da uomini vani ed irresoluti.⁹³ «Si potrebbe rimproverargli di non essere che un borghese con un'ideologia da borghese, un liberale che accoglie l'oppressione, un antidogmatico che finisce per accettare il dogma, un dilettante che rifiuta di comprendere che a cambiare la storia non è la critica ma la rivoluzione. A questi rimproveri, Mon-

⁹⁰ In Agostino come in Platone, l'idea della perfezione restava legata a quella dell'immutabilità divina. Il pensiero, secondo lui, «reclama senza esitazione che l'immutabile debba preferirsi al mutevole. [...] Egli ama in Dio “una luce che non limita alcuna estensione...delle melodie che non implicano il tempo...dei profumi che non si disperdono al soffio del vento...”» (*ivi*, p. 70).

⁹¹ *Esse*, p. 1073; qui in *ivi*, pp. 70-71.

⁹² Cfr. *ivi*, p. 71. In una lettera inviata a Boris de Schloezer il 3 ottobre 1948, Rachel scrive: «Insomma, Montaigne mi appare come il primo pensatore che sostituisce il Dio senza volto al Dio sulla croce. Io penso a questo aforisma di Eraclito che Montaigne avrebbe potuto sottoscrivere (e con lui anche Nietzsche): “Dio è giorno e notte, inverno ed estate, guerra e pace, sazietà e fame; ma egli assume forme differenti, come accade quando l'incenso si mescola all'incenso; ciascuno gli dà il nome che preferisce”» (*Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II*, cit., p. 555; corsivo dell'A.).

⁹³ Cfr. Bespaloff, *L'instant et la liberté*, cit., p. 106.

taigne risponde che la critica non è né una passione della testa né la testa della passione e che il terrore non risparmia a nessuno l'apprendimento della libertà in vista della ricerca del vero. Egli risponde, che, per gli individui come per le classi, come per le nazioni, l'arte di vivere è l'arte di curare, se non di guarire, la malattia originaria, la presunzione che fomenta perpetuamente la rivolta di sé contro se stesso. Egli vi aggiunge qualche massima sulla quale sarebbe opportuno riflettere: "ogni assicurazione dogmatica è testimonianza di follia e di estrema incertezza"⁹⁴.

L'ultima parola della saggezza di Montaigne è la grazia, in tutte le accezioni del termine: la grazia come dono divino, come libertà ricevuta, come libertà conquistata, come frutto di un addestramento tanto paziente quanto quello del danzatore, talvolta tanto rude quanto quello dell'asceta.⁹⁵ «La via intermedia tra gli estremi non è spesso più larga della corda rigida sulla quale si avvanza per un prodigio di equilibrio. Montaigne non risponde a tutti i nostri problemi. L'abbiamo già detto, egli non è disceso agli Inferi. Più modestamente egli insegna a non trasformare la vita in un inferno. È già molto difficile».⁹⁶

Quelle ora citate sono le ultime parole scritte da Rachel, quando ormai si profila imminente il giorno in cui porrà fine volontariamente alla propria vita. Ne cogliamo il preannuncio in una lettera scritta il 25 agosto all'amico Boris De Schloezer: «So bene che questo mio saggio [su Montaigne] dovrebbe essere "riorganizzato", ma è proprio quello che io non ho assolutamente il tempo di fare, se voglio terminare almeno questa prima sezione del mio "opus-postumum-chenon-sarà-mai-pubblicato". Non posso dirvi con quale ansia vedo avvicinarsi la data fatidica».⁹⁷ La "data fatidica" – il 6 aprile 1949 – sarebbe giunta di lì a pochi mesi.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 107.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II, cit.*, p. 548.

EPILOGO

Con la morte di Rachel Bepaloff si spegne un'intelligenza fra le piú acute e vivaci, inquieta e insofferente di ogni disciplina, custode fedele di quanto di meglio la ricerca filosofica contemporanea ha saputo proporre, e insieme aperta all'esplorazione del nuovo. Se si volessero adoperare criteri di valutazione del tutto impropri nell'ambito della filosofia, quali sono quelli che presumono di misurare la "grandezza" di un autore, si dovrebbe forse riconoscere che la Bepaloff non può essere annoverata fra i "maggiori" pensatori del XX secolo. Troppo esigua la sua produzione – almeno quella finora pubblicata, visto che la gran parte dei suoi scritti, soprattutto la corrispondenza intrattenuta con alcune personalità intellettuali di spicco, è ancora inedita. Troppo poco sistematico il suo lavoro, sviluppato per lo piú in forma di saggi, come quelli compresi nel volume originariamente edito nel 1938, oppure condotto a ridosso di testi di altri autori, da Omero ad Agostino e Montaigne. Sostanzialmente indeterminato il suo rapporto con le grandi correnti della filosofia contemporanea, con le quali ella dialoga assiduamente, senza mai tuttavia lasciarsi compiutamente assimilare ad una fra esse, e dunque senza poter vantare alcuna specifica "appartenenza". Ininfluente, dal punto di vista filosofico, il suo magistero, non già perché, come si è visto, ella non sia stata docente scrupolosa e amatissima dalle sue allieve, bensì perché la sua attività didattica riguardava un settore ben distinto, e in realtà lontano, rispetto alla filosofia.

Certamente non ha giovato, infine, al consolidamento della sua notorietà, e ad un piú ampio dispiegamento della sua influenza speculativa, la morte prematura, in una stagione della vita nella quale abitualmente i filosofi raggiungono la condizione di piena maturità teoretica. Per tacere il fatto, in realtà tutt'altro che irrilevante, che il

suo essere donna, in un contesto culturale ancora in larga misura refrattario a superare un pregiudizio di genere, non ha certamente aiutato ad acquisire visibilità. Tutto ciò può spiegare i motivi per i quali la figura della Bespaloff sia rimasta a lungo pressoché sconosciuta, e risulti tuttora difficile assegnarle una precisa collocazione nell'ambito del pensiero contemporaneo.

D'altra parte, se si procede oltre l'impiego di criteri di valutazione del tutto inadeguati, quali quelli di tipo "dimensionale" o quantitativo, e ci si concentra piuttosto sulla ricchezza problematica dei suoi scritti, e più ancora sul vigore e l'originalità con i quali ella ripropone gli interrogativi fondamentali che sono alla base del pensiero contemporaneo, si deve riconoscere che la sua personalità filosofica appare ben più significativa di quanto si potrebbe a prima vista congetturare. Ne è indizio non trascurabile il giudizio espresso da coloro che hanno avuto l'opportunità di conoscerla, o anche semplicemente di incontrarla – da Jean Wahl a Gabriel Marcel, da Gaston Fessard a Jean Paul Sartre, da Lev Šestov a Benjamin Fondane. Ma ne sono prova soprattutto la persistente attualità dei suoi scritti, l'incisività e la freschezza del suo modo inconfondibile di condurre il ragionamento, la perfino non comune capacità di cogliere il nocciolo delle questioni affrontate, senza accademismi né diplomazie.

Fino alla fine, Rachel resta irriducibile ad ogni etichetta filosofica, sottraendosi alla troppo facile omologazione all'interno di un filone speculativo. Al contrario, come ella stessa ha francamente ammesso, «è vero che io invoco Šestov contro Marcel, e Nietzsche contro Šestov; ed è vero anche che io ho posto Tolstoj al di sopra di ogni contrasto». ¹ È vero cioè – per sviluppare fino in fondo ciò che in questa citazione è semplicemente alluso – che l'approccio radicalmente critico di Rachel, proprio nei confronti degli autori a lei più cari, non cede mai il passo ad una "posizione" filosofica positivamente caratterizzata, a qualcosa che possa essere indicato come approdo definitivo della sua ricerca. Al contrario, la sua indagine resta peculiarmente connotata da una incessante *Auseinandersetzung* che non si ferma di fronte ad alcuna *auctoritas*, si tratti anche di colui che pure (è il caso di Šestov) è stato il suo primo maestro, o di colui (come Sar-

¹ *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, cit., p. 54.

tre), piú o meno motivatamente additato come il massimo esponente dell'orientamento di pensiero al quale ella è stata per lo piú annessa. Un "dibattimento-con-l'altro" non soltanto enunciato in termini programmatici, o in chiave meramente metodologica, ma costantemente e puntualmente realizzato nei suoi scritti, i quali assumono talora l'aspetto di vere e proprie *disputationes*, sostenute da un forte slancio di ricerca della verità.

L'unico limite a questa sorta di *redargutio philosophorum*, mediante la quale ella riprende il meglio di una tradizione di pensiero che culmina con la critica nietzscheana, è compendiato nella seguente citazione: «Ma il mio ultimo riferimento al fondo di tutto non è Tolstoj, ma la Scrittura, i Profeti. Essi soli mi parlano di ciò che ho vissuto in settembre, di ciò che vivo durante queste terribili settimane di novembre».² La Scrittura, i Profeti. Sebbene il tormento del dubbio non l'abbia mai abbandonata, impedendole di aderire senza riserve ad una visione religiosa, precludendole comunque ogni forma di "ortodossia", e per quanto il dialogo con alcuni autori di orientamento cristiano l'abbia indotta a ricercare anche nel messaggio evangelico qualcosa che corrispondesse alla sua ricerca della trascendenza, la Bibbia resta il "riferimento ultimo" e decisivo.

La Scrittura, i Profeti. Fra i "libri", quello che tuttavia maggiormente "assomiglia" alla filosofa ucraina – a lei, piú ancora che agli altri autori di una tradizione di pensiero particolarmente rigogliosa nel Novecento, da Rosenzweig e Benjamin fino a Levinas – è quello il cui titolo in ebraico suona come "*weelleh Shemoth*", dedicato alla narrazione della fuga degli Israeliti dall'Egitto, e soprattutto della loro permanenza nel deserto. L'*Esodo* non è un libro fra gli altri, rispetto a quelli che costituiscono la "Scrittura". È il testo in cui si descrivono da un lato le dolorose peregrinazioni di Israele uscito dall'Egitto, e dall'altro si testimonia la promessa formulata a Mosè da JHWH di condurre quel popolo nella terra a lui assegnata.³

Ma l'*Esodo* è anche il libro in cui si rispecchia maggiormente la vicenda storica degli Ebrei, il fenomeno della diaspora, le ricorrenti persecuzioni alle quali essi sono stati sottoposti, l'incrollabile tenacia

² *Ibidem*.

³ *Es.* 6, 7-10.

con la quale essi hanno perseguito il loro destino, pur tra mille dolorose peripezie.

Come il popolo a cui ha sempre rivendicato di appartenere, anche Rachel è stata costantemente *in viaggio*, sempre *esule*. Ha dovuto colaudare la fatica e le sofferenze dell'attraversamento del deserto. Ha provato su se stessa cosa voglia dire l'essere continuamente costretti ad abbandonare la propria casa, a non avere mai una patria, ad essere sempre *nomadi*. Dall'Ucraina alla Francia, da Parigi ad un piccolo borgo della campagna francese, da qui a New York, e poi in una cittadina sperduta dell'East americano: sempre in *movimento*, sempre alla ricerca, sempre precaria.

Rispetto alla vicenda descritta nell'*Esodo*, e più in generale a differenza del destino storicamente toccato al suo popolo, a Rachel è mancato tuttavia l'atto conclusivo di questa tormentata peripezia. Proprio pochi mesi dopo l'atto ufficiale di costituzione della Repubblica di Israele, col quale l'esodo di un popolo durato tanti secoli sembrava essere finalmente giunto al termine, Rachel non ha resistito e ha scelto di togliersi la vita. Almeno per lei, la terra promessa è rimasta un sogno irraggiungibile.

NOTA BIBLIOGRAFICA

*Per quanto riguarda gli scritti redatti da Rachel Bepaloff, è possibile distinguere tre gruppi di testi: 1) I testi – libri, saggi o articoli – pubblicati vivente l'autrice; 2) I testi, per lo più corrispondenze con altri pensatori, pubblicati postumi, e 3) I testi tuttora inediti, comprendenti saggi, lettere, articoli e note. Fra questi ultimi, particolare importanza hanno i manoscritti custoditi presso l'Archivio Boris de Schloezer, i cui materiali furono originariamente raccolti dalla nipote dell'intellettuale russo emigrato in Francia, Marina Scriabine, e donati nel 1997 alla Bibliothèque Louis Notari del Principato di Monaco, dove sono tuttora conservati. Questi testi sono altresì raccolti presso gli archivi privati di Monique Jutrin e di Olivier Salazar-Ferrer. Inoltre, di grande rilievo sono le lettere di Rachel custodite presso l'IMEC (indirizzate a Lucien Lévy-Brubl, Jean Paulhan e Jean Wahl), e quelle inviate alla famiglia, consultabili presso l'Archivio della Biblioteca del College di Mount Holyoke. A partire dal 1998, la rivista francese "Conférence" ha iniziato la pubblicazione di alcuni testi e di gran parte dell'epistolario della Bepaloff, in particolare le lettere indirizzate a Daniel Halévy, Gaston Fessard, Boris de Schloezer, e Gabriel Marcel. Nei primi anni del Duemila, l'editore Allia di Parigi aveva acquistato i copyrights degli scritti dalla figlia di Rachel, Naomi Levinson, con l'intento di procedere alla pubblicazione dell'opera completa della filosofa. Per il sopraggiungere di difficoltà ancora non definitivamente chiarite, il progetto editoriale si è prematuramente arenato, né è dato sapere se e in quali tempi potrà essere ripreso. La presente nota bibliografica, raccogliendo le indicazioni relative a tutti gli scritti, editi (in vita o postumi) e inediti, della Bepaloff, e a tutti i testi riguardanti il pensiero della filosofa ucraina (alla data della fine di agosto del 2007), può essere considerata completa ed esauriente. Una bibliografia relativa alla Bepaloff, aggiornata ai primi mesi del 2003, curata da Monique Jutrin, è contenuta in *Lettres à Jean Wahl 1937-1947* (cfr. infra).*

1. TESTI EDITI VIVENTE L'AUTRICE

A: LIBRI

- *Cheminements et Carrefours*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1938 (2^a ed.: *Cheminements et Carrefours*. Julien Green, André Malraux, Gabriel Marcel, Kierkegaard, Chestov devant Nietzsche, con una Préface di Monique Jutrin, J. Vrin, Paris 2004).
- *De l'Iliade*, Préface di J. Wahl, Brentano's Inc., New York 1943 (rist. Allia, Paris 2004); trad. ingl. (*On the Iliad*) di Mary McCarthy, *Introduction* di Hermann Broch, Princeton University Press 1947; trad. it. (*Dell'Iliade*), di A. Paris e A. Rizzi, Città Aperta, Troina (EN) 2004.

B: ARTICOLI

- *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", novembre-décembre 1933; rist. in "Conférence", n. 6, printemps 1998.
- *Notes sur la Répétition de Kierkegaard*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", mai-juin 1934; rist. in *Cheminements et Carrefours*, cit., pp. 119-160.
- *En marge de Crainte et Tremblement de Kierkegaard*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", janvier-février 1935; rist. in *Cheminements et Carrefours*, cit., pp. 161-200.
- *Note sur André Malraux*, "La Nouvelle Revue française", octobre 1935; rist. in *Cheminements et Carrefours*, cit., pp. 43-78.
- *Notes sur Julien Green*, "La Nouvelle Revue française", mars 1936; rist. in *Cheminements et Carrefours*, cit., pp. 21-35.
- *Lettre à Jean Wahl sur Karl Jaspers*, "Bulletin de la Société française de Philosophie", *Subjectivité et Transcendance*, XXXVII, 1937.
- *La Métaphysique de Gabriel Marcel*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", janvier-février 1938; rist. (*Notes sur Gabriel Marcel*) in *Cheminements et Carrefours*, cit., pp. 79-118.
- *Lettre à M. Daniel Halévy*, "Revue Juive de Genève", juin 1938; rist. (*Sur la question juive*) in "Conférence", n. 13, automne 2001.
- *Notes sur les Études kierkegaardiennes de Jean Wahl*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", juin-juillet 1939.
- *Sur la Lettre aux Anglais de Bernanos*, "Renaissance", New York, 1943.
- *Twofold Relationship*, "Contemporary Jewish Record", n. 6, New York, 1943; trad. francese (*La Double Appartenance*), "Conférence", n. 12, 2001.

- *Réflexions sur l'âge classique*, "Les Lettres françaises", 15 avril 1945.
- *L'Humanisme de Péguy*, "Renaissance", New York, 1945; rist. in "L'Amitié Charles Péguy", n. 96, octobre-décembre 2001; trad. inglese (*The Humanism of Péguy*), "Review of Politics", Notre Dame, Indiana, January 1947.
- *Notes sur les Lettres de Van Gogh*, "Fontaine", mars 1946; rist. in *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, pp. 137-148 (cfr. *infra*).
- *Réflexions sur l'esprit de la tragédie*, "Deucalion", n. 2, Neuchâtel, 1947.
- *À propos de Qu'est ce que la littérature? de J.-P. Sartre. Réflexions sur une exégèse*, "Fontaine", novembre 1947; rist. in *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, pp. 149-161 (cfr. *infra*).

2. TESTI PUBBLICATI POSTUMI

A: LIBRI

- *Lettres à Jean Wahl 1937-1947. "Sur le fond le plus déchiqueté de l'Histoire"*, introd. e note di Monique Jutrin, Éditions Claire Paulhan, Paris 2003.

B: ARTICOLI

- *Le monde du condamné à mort*, "Esprit", janvier 1950, pp. 1-26.
- *L'instant et la liberté chez Montaigne*, "Deucalion", Éditions de la Baconnière- Neuchâtel, n. 3, octobre 1950, pp. 65-107.
- *La poésie de Jean Wahl* in *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, cit., pp. 129-136.

C: CORRISPONDENZA

- *Lettres au R. P Fessard*. La corrispondenza fra la Bespaloff e padre Fessard, inizia con una lettera inviata da Rachel il 15 luglio 1946, alla quale risponde Fessard in data 24 agosto 1946; le due lettere sono originariamente pubblicate nella rivista italiana "Humanitas", n. 8-9, agosto-settembre 1947, e poi riprodotte in *Correspondance G. Marcel-G. Fessard*, a cura di Henri de Lubac, Marie Rougier e Michel Sales, introd. di Xavier Tilliette, Beauchesne, 1985. L'intera corrispondenza fra i due intellettuali viene pubblicata per la prima volta

nella rivista “Deucalion”, Neuchâtel, ottobre 1955, pp. 141-168, a cura di Jean Wahl. Le lacune di questa pubblicazione, e taluni errori di datazione, hanno poi recentemente indotto ad una nuova edizione completa, comprendente 8 lettere della Bespaloff, 1 lettera di Gaston Fessard, 2 poesie di Rachel e 2 lettere inedite di Fessard a Daniel Halévy e a Jean Wahl: cfr. R. Bespaloff-G. Fessard, *Correspondance (1941-1948)*, presentata e annotata da M. Sales, “Conférence”, n. 21, automne 2005, pp. 613-722.

- *Lettre à Benjamin Fondane*, 14 juillet 1936, in Benjamin Fondane, *Le Voyageur n'a pas fini de voyager*, Paris-Méditerranée, 1996.
- *Lettres à Boris de Schloezer, 1942-1946, I*, introd. e note di Olivier Salazar-Ferrer, “Conférence”, n. 16, printemps 2003, pp. 407-459.
- *Lettres à Boris de Schloezer, 1947-1949, II*, “Conférence”, n. 17, automne 2003, pp. 521-568.
- *Copie d'une lettre inédite à Jean-Paul Sartre*, 23 novembre 1947, in *Lettres à Jean Wahl*, cit., pp. 162-163.
- *Lettres à Gabriel Marcel*, “Conférence”, n. 18, printemps 2004, pp. 547-612.
- *Lettres à Daniel Halévy, 1931-1937, I*, “Conférence”, n. 19, automne 2004, pp. 559-610.
- *Lettres à Daniel Halévy, 1939-1947, II*, “Conférence”, n. 20, printemps 2005, pp. 643-692.

3. TESTI INEDITI

La maggior parte degli scritti inediti di Rachel Bespaloff è tuttora conservata presso alcuni archivi privati – come quelli di Monique Jutrin e di Olivier Salazar-Ferrer – o presso Fondi, come quelli intitolati a Boris de Schloezer e a Jacques Schiffrin. Alcune lettere e alcuni testi isolati sono altresì custoditi presso biblioteche o archivi pubblici. Si tratta, in tutti i casi, di fonti accessibili alla consultazione.

A: MANOSCRITTI PRINCIPALI

- *Lettre à M. Halévy au sujet de Histoire d'une histoire*: 9 pp. datt.
- *Approximations par Charles Du Bos*: 10 pp. datt.
- *An Introduction to the Philosophy of Sartre*: 20 pp. datt.
- *Contemplation et engagement* [incompleto]: 18 pp. mss.
- *Sur Blake* [incompleto]: 18 pp. mss.
- *Sur la dialectique de l'instant*: 18 pp. mss.

- *Balzac*: 38 pp. mss.
- *L'Appel au mythe* [incompleto]: 20 pp. mss.
- *Les Deux Andromaques*: 5 pp. datt.
- *Note sur Pierre Emmanuel*: 2 pp. datt.
- *Notes sur Kafka* [incompleto]: 2 pp. mss.
- *Notes sur Man and Saints de Péguy*: 3 pp. mss. et 9 pp. datt.
- *Le Surréalisme* [incompleto]: 4 pp. mss.

B: CORRISPONDENZA INEDITA DISPONIBILE IN ARCHIVI

- IMEC: *Lettres à Lucien Lévy-Bruhl, à Jean Paulban, à Jean Wahl.*
- Bibliothèque Nationale de France, département des Manuscrits: *Lettres à Henri Goubier, à Jean Grenier, à Gabriel Marcel.*
- Bibliothèque de la Sorbonne: *Lettres à Léon Chestov.*
- Médiathèque Valéry Larbaud de Vichy: *Lettre à Roger Caillois.*
- Archives de la Bibliothèque de Mount Holyoke: *Lettres à sa famille.*
- Archives privées de Michel Carassou: *Lettres à Benjamin Fondane.*

4. TESTI RIGUARDANTI RACHEL BESPALOFF

- Jean Wahl, *Cheminements et Carrefours par Rachel Bepaloff*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", janvier-février 1940; rist. in *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, cit. (cfr. *supra*)
- Jean Wahl, *Préface* in *De L'Iliade*, Brentano's, 1943; rist. in "Poésie, Pensée, Perception", Calmann-Lévy, 1948.
- Hermann Broch, *The Style of the Mythical Age, Introduction* in *On the Iliad*, Princeton University Press, 1947.
- Jean Wahl, *Préface* in Naomi Levinson, *Les Chevaux de bois d Amérique*, Julliard, 1954.
- Daniel Halévy, *Présentation*, "Conférence", n. 6, 1998.
- Olivier Salazar-Ferrer, *Introduction a De la double appartenance*, "Conférence", n. 12, printemps 2001.
- Monique Jutrin, *Introduction a L'Humanisme de Péguy*, "L'Amitié Charles Péguy", n. 96, octobre-décembre 2001.
- Monique Jutrin, *Une lectrice de Péguy: Rachel Bepaloff*, "Le Porche", n° 8, Orléans, décembre 2001.
- Olivier Salazar-Ferrer, *Rachel Bepaloff et la nostalgie de l'instant*, "Cahiers Léon Chestov", n. 3, 2002.
- Monique Jutrin, *Préface* in *Cheminements et Carrefours*, II ed., cit. (cfr. *supra*).

- Monique Jutrin, *Introduzione* in *Dell'Iliade*, ed. it., cit. (cfr. *supra*).
- Monique Jutrin, *Rachel Bespaloff, Léon Chestov, Benjamin Fondane: différences et convergences*, Peter Lang, Paris 2004.
- Umberto Curi, *Così Bertin scoprì Rachel Bespaloff*, “Il mattino di Padova”, 23 novembre 2004, p. 53.
- AA.VV., *Artists, Intellectuals and World war II. The Pontigny Encounters at Mount Holyoke College, 1942-1944*, a cura di C. Benfey e K. Remmler, University of Massachussets Press, Amherst e Boston 2006.

INDICE GENERALE

AVVERTENZA	5
PREFAZIONE <i>di Remo Bodei</i>	7
INTRODUZIONE	11

PARTE PRIMA

GLI ANNI FRANCESI

CAPITOLO I	29
1.1 L'emigrazione russa a Parigi negli anni venti	29
1.2 "Ne cherchez d'autre raison pour mon suicide que mon estrême fatigue"	37
CAPITOLO II	51
2.1 Un nuovo confine: Heidegger	51
2.2 L'autenticità del pensiero di Kierkegaard	63
2.3 Šestov di fronte a Nietzsche	97

PARTE SECONDA

GLI ANNI AMERICANI

CAPITOLO III	117
3.1 Pontigny-en-Amérique	117
3.2 Sulla violenza	123
3.3 Un esilio cronico	128
CAPITOLO IV	137
4.1 Due donne e un libro	137
4.2 Vendetta e resistenza	143
4.3 Icona dell'ambiguità	150
4.4 La forza della guerra	159
4.5 La verità nella poesia	171
CAPITOLO V	185
5.1 Rachel Bespaloff e Simone Weil	185
5.2 Fratelli nella stessa miseria umana	191
CAPITOLO VI	201
6.1 Sartre: ambiguità dell'engagement	201
6.2 Morte e liberazione in Camus	210
6.3 Tracce di un testamento spirituale	225
EPILOGO	233
NOTA BIBLIOGRAFICA	237

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

«Momenti e problemi della storia del pensiero»

1. RENATO LAURENTI, *Introduzione alla Politica di Aristotele*.
2. MANFRED BUHR, *Ragione e rivoluzione nella filosofia classica tedesca*.
3. ARBOGAST SCHMITT, *Autocoscienza moderna e interpretazione dell'antichità*.
4. ERNESTO GRASSI, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*.
5. GIOVANNI MASTROIANNI, *Pensatori russi del Novecento*.
6. AA.VV., *L'esperienza e l'uomo nel pensiero di Franco Lombardi*.
7. IMRE TOTH, *I paradossi di Zenone nel Parmenide di Platone*.
8. OTTO PÖGGELER, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*.
9. ARMANDO RIGOBELLO (a cura di), *Il «regno dei fini» in Kant*.
10. LEONARDO DI CARLO, *Tempo, autocoscienza e storia in Hegel*.
11. AA.VV., *La verità nell'antico e nel moderno*, (a cura di Domenico di Iasio).
12. AA.VV., *Il passato degli antichi*, (a cura di Flaviana Ficca).
13. AA.VV., *Il medico tra corpo e anima*, (a cura di Angela Giustino Vitolo e Mario Coltorti).
14. RAFFAELE SIRRI, *Le opere e i giorni d'un filosofo. Bernardino Telesio*.

15. FIORINDA LI VIGNI, *Il concetto di astratto nel giudizio sulla Rivoluzione francese.*
16. AA.VV., *Ricomincio ... da me - Il Counseling esistenziale nel lavoro individuale e di gruppo.*
17. RAFFAELE SIRRI (a cura di), *Giambattista della Porta in edizione nazionale.*
18. NICOLA CAPUTO, *Bertando Spaventa e la sua scuola. Saggio storico-teoretico.*
19. JULIA PONZIO, FILIPPO SILVESTRI, *Il seme umanissimo della filosofia. Itinerari nel pensiero filosofico di Giuseppe Seme-rari.*
20. SOSSIO GIAMETTA, *Colli e Montinari.*
21. PIETRO LAURO, *Nel contesto. Sulla critica di Adorno a Husserl.*
22. SERGIO MAROTTA, *Le nuove feudalità. Società e diritto nell'epoca della globalizzazione.*
23. GIOVANNI STELLI, *Il filo di Arianna. Relativismi postmoderni e verità della ragione.*
24. REINHARD LAUTH, *Fichte in Germania e in Cina. 1957 - 1980 - 2005.*
25. DANIELE PICCINI, *Dalla Scienza nuova all'ermeneutica.*
26. ERNST NOLTE, *I diversi volti dell'Europa.*
27. LAURA SANÒ, *Un pensiero in esilio. La filosofia di Rachel Bespaloff.*