

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA CALABRIA

**DOTTORATO DI RICERCA IN TEORIA E STORIA DELLA
STORIOGRAFIA FILOSOFICA XXII CICLO (A.A. 2008-2009)**

**Angeologia e Demonologia in Fëdor M. Dostoevskij
L'esistenza irredenta tra finitudine e sentimento dell'infinito**

Coordinatore

Ch.ma Prof.ssa Giuliana Mocchi

Tutor

Ch.ma Prof.ssa Ines Crispini

M-FIL/03

**Tesi di Dottorato
Dott.ssa Rossella de Rose**

Indice

Introduzione	1
---------------------	---

CAPITOLO PRIMO

Per una storia delle interpretazioni: prolegomeni alla logica dei «doppi pensieri»

≈ 1. Agli antipodi: V. Šolov'ëv, K. Leont'ev	10
≈ 2. La svolta: V. Rozanov, L. Šestov, D. Merežkovskij	17
≈ 3. Intorno al caso Lukàcs	25
≈ 4. Filosofia e letteratura: H. Hesse, A. Gide, S. Zweig. S. Freud: Dostoevskij e il parricidio	32
≈ 5. Agli antipodi: M. Bachtin, N. Berdjaev	41
≈ 6. Poetica, etica, mistica: P. Ěvdokimov, F. Stepun, X. Tilliette	49
≈ 7. Apocalisse e rivolta: W. Nigg, T. Mann, H. de Lubac, R. Lauth, A. Camus	56
≈ 8. Dostoevskij e la filosofia italiana: R. Cantoni, E. Paci, L. Pareyson	67
≈ 9. Dostoevskij nell'attuale dibattito filosofico: S. Givone, P. Colonnello, G. Zagrebelsky, B. Forte	76
≈ 10. V. Ivanov: "agiologia", "demonologia"	95

CAPITOLO SECONDO

Drammaturgia angelica e tragicità del sacro

≈ 1. L'orizzonte ambivalente della ierofania	103
≈ 2. Ieropatia e innocenza	146

CAPITOLO TERZO

Il mondo alla rovescia: titanismo, demonologia, empietà

≈ 1. Titanismo, temerarietà, viltà	189
≈ 2. Fondamenti di una Satanodicea	244
≈ 3. Amoralismo e annichilimento: Stavrogin	270
≈ 4. Empietà e profanazione: Versilov	276
≈ 5. Con il nichilismo, al di là del nichilismo	281
≈ 6. La torre di Babele dell'Umanesimo, l'Uomo-Dio	286
≈ 7. La memoria del finito	300

CAPITOLO QUARTO

Nichilismo-Esistenzialismo-Ateismo.

Forze ctonie e Forze solari: una gigantomachia

≈ 1. Prolegomeni alla “questione della colpa”	306
≈ 2. Persona, tempo, esistenza in Nikolaj Berdjaev	333
≈ 3. Vladimir Šolov'ëv: il problema della falsificazione del bene nella filosofia escatologica	359
≈ 4. L'esorcismo della storia: Lev Šestov	383
≈ 5. Miguel de Unamuno e la Cristologia “poetica”	402
≈ 6. Albert Camus: la fondazione teoretica dell'assurdo	419

Ultima multis	437
----------------------	-----

Bibliografia	443
---------------------	-----

Introduzione

«L'insondabile si diverte a farsi gioco della nostra passione indagatrice, le offre mete e punti d'arrivo illusori, dietro cui, appena raggiunti, si aprono nuove ampie vie, come succede a chi, camminando lungo le rive del mare, non trova mai termine al suo cammino, perché dietro ogni sabbiosa quinta di dune, a cui voleva giungere, altre ampie distese lo attraggono più avanti, verso altre dune»

T. Mann, *Joseph und seine Brüder*

Quanto alla lettura proposta, dev'essere chiarito un punto essenziale. Leggere filosoficamente Dostoevskij è inteso qui nel senso di lasciar irrompere nell'orizzonte della filosofia le molte e decisive questioni che i personaggi dostoevskijani pongono a se stessi e gli uni agli altri, in un gioco dialettico di prospettive fatte scorrere lungo assi incrociati, dove l'ipotesi di un punto di vista superiore e assoluto viene revocata. Se v'è un passaggio da una dimensione letteraria ad una dimensione speculativa, ciò avviene nel segno del «pensiero doppio». E dunque del pensiero tragico, pensiero che non scioglie le contraddizioni, ma le assume riconoscendo che contraddittoria è la realtà stessa. Gli effetti di senso che Dostoevskij ha prodotto sono innumerevoli. La polifonia legge gli eroi dostoevskijani come una *comunità d'anime non fuse tra loro*, come una raffigurazione di diverse verità senza un *punto di vista terzo* che le possa compiere, perché si è realizzata un'estrema kenosi divina ed *autoriale*. Negli scritti bachtiani e nelle sue revisioni si percepisce l'eccitazione per una scoperta che inizia con il tentativo di spiegare l'essenza dell'innovazione artistica dostoevskijana; la sua creazione di «un tipo assolutamente nuovo di pensiero artistico (*myšlenie*)», che Bachtin chiama «polifonico» (Dostoevskij «pensava non

con pensieri, ma con punti di vista, consapevolezza, voci»). Ci sembra che Bachtin non imponga soltanto rispetto e gratitudine, ma un certo (dialogico?) scetticismo- quest'ultimo suscitato non dalla sua capacità di penetrazione, ma dalla sua abitudine a presentare come assolute quelle che sono indubbiamente le *tendenze* centrali non solo nell'arte, ma nella *concezione* dostoevskijana. Bachtin pare negare l'esistenza di quest'ultima. La transitoria intensità di questa interpretazione offusca i momenti strutturali più profondi e più stabili della visione dello scrittore. Insistendo sul fatto che alla resa dei conti il tutto in Dostoevskij è «dialogico» e che l'autore stesso «è solo un partecipante al dialogo», pone scarsa attenzione alle conclusioni che segnano il limite filosofico dell'opera dostoevskijana. Perciò, pur ponendo una unità formale nel lavoro di Dostoevskij, definisce quest'ultimo solo negativamente ed approssimativamente. È nostro convincimento che, quando si prende conoscenza con l'opera dostoevskijana, si abbia l'impressione trattarsi non di un artista, autore di romanzi e racconti, ma di una serie di interventi filosofici pronunciati da *alcuni* pensatori: Raskol'nikov, Myškin, Stavrogin, Ivan Karamazov, il Grande Inquisitore. Uno studio specifico della *concezione* dostoevskijana è pur sempre un compito attuale della storia e della teoria letteraria. Ogni punto di vista sul mondo appare possibile: dal regno dell'amore attivo di Zosima, all'eternità di una stanza con ragni di Svidrigajlov. Questo esito estremo di un orizzonte cristiano può arrivare a *coincidere* con lo spazio relativistico, secolarizzato, se non addirittura carnevalesco, del romanzo. La pluralità responsiva delle letture è perciò già in nuce nella pluralità di centri ideologici dell'opera dostoevskijana. Tutto ruota intorno alla domanda: in che modo i protagonisti dei suoi romanzi rispondono all'appello cristico? Il paradigma *applicativo* al quale vien fatto riferimento trova perciò il suo sfondo originario nella ermeneutica biblica, nella comprensione responsabile della Parola contenuta nello scandalo della croce, nello scandalo della morte di Dio per la salvezza umana. La secolarizzazione è possibilità insita in una lettura *nichilistica* di questa morte. La riflessione intorno al dogma

teandrico può arrivare a pensare la morte di Gesù come morte realissima, del tutto umana: come appunto il *farsi nulla della natura divina*. La parola del romanzo diviene lo strumento più adeguato per narrare non solo la perdita d'autorità della parola divina, confusa tra le altre; ma addirittura la possibilità di dare volti diversi, anche contraddittori, a quella stessa parola. Se il romanzo è quel particolare genere che fa suo lo spirito sperimentale della modernità, tale lavoro viene compiuto in Dostoevskij a partire da una comprensione profonda della figura cristiana, la quale a sua volta viene investita da tale opera di continua messa alla prova. Dostoevskij aveva previsto con largo anticipo e con esattezza la svolta del nichilismo in chiave positiva. Il nichilismo nasce come rivolta assoluta, totale, e si converte via via in un movimento che accompagna docilmente e con spirito benevolo le situazioni che ne derivano, mettendosi in sintonia con la realtà. Prima ancora dell'ordine esistente, l'obiettivo da distruggere è Dio in quanto tutt'uno con il senso della vita. Una volta dileguate le speranze ultraterrene, cadute le illusioni che ne riempivano di *pathos* l'esistenza ma che ne intingevano di veleno le aspettative, perché non vivere come se mortalità e finitezza fossero la condizione di ogni cosa che ci è cara e preziosa e non un limite intrinseco? E perché non riconoscere che solo ciò che muore è degno di essere amato, perché non rovesciare l'angoscia in nostalgia, perché non benedire il nulla che è alla radice dell'essere? Con un procedimento che è tipicamente suo, Dostoevskij prende un'idea, la stessa idea, e la mette in bocca a personaggi diversi. Accade così che una leggera velatura d'ironia lasciata cadere sopra una tesi senza confutarne l'assunto possa diventare squarcio di luce abbagliante, e nel trapasso da un romanzo all'altro il senso autentico di essa acquisti sempre maggiore evidenza. Se Versilov ne *L'adolescente* pone la sua concezione di un nichilismo votato a riconciliare l'uomo con il suo destino di morte non senza accompagnarla con il dubbio che d'una terapia illusoria si tratti, nei *Fratelli Karamazov* sarà il diavolo in persona a riproporla quasi con le stesse parole, ma per precipitare infine il sospetto nel sarcasmo e il sarcasmo in aperta irrisione. In ogni caso a farne le

spese è la libertà, ridotta ad arbitrio sempre e comunque violento, concepita in funzione aggressiva, sfigurata a potenza negativa, demoniaca. Affermando che «se Dio non esiste, tutto è permesso», Dostoevskij non paventa affatto il trionfo della libertà. Al contrario, ne preconizza la sconfitta ed anzi la disfatta. Si individua, dunque, un nichilismo degli inizi, quando fedi e valori erano ancora stabili sui loro fondamenti, e perciò oggetto di critica violenta, distruttiva, sostanzialmente liquidatoria, ma v'è anche se non soprattutto un nichilismo della fine, che ormai s'è lasciato alle spalle quel lavoro di corrosione e dissoluzione, e si nutre di ciò che resta venendo perfino a patti con il nemico di un tempo, con Dio e con quanto Dio rappresenta. Il nichilismo degli inizi, svuotando di senso la realtà, necessariamente implode e non può non elevare l'insensatezza a denominatore comune dell'esperienza. Ed è qui che avviene il rovesciamento del nichilismo della fine, che trasforma il negativo in paradigma estetico e nella realtà che tramonta e muore individua nuove possibilità percettive e un inedito gioco sociale. È necessario ancora ricordare, fra gli aspetti dell'opera dostoevskijana messi in luce, la riflessione sulla bellezza. Ancora una volta la prospettiva dostoevskijana rovescia i termini del problema, oltre a riscoprirne la forza nascosta. Dostoevskij non si chiede se e come la bellezza rappresenti un valore: al contrario si chiede se la vita avrebbe ancora valore (e significato) senza la bellezza. Essa è passione e conoscenza, è il principio che schiude il segreto intorno a grazia, dignità e rovina, è la potenza originaria di ogni rivelazione possibile. Cosa grande e terribile è la bellezza ed è lì che Dio e Satana si disputano il cuore dell'uomo. Ad un primo capitolo dedicato alla ricostruzione delle interpretazioni filosofiche dell'opera dostoevskijana, ne seguono altri tre che insistono sulla tripartizione canonica dei temi a dimostrazione della loro intrinseca organicità. La storia delle interpretazioni filosofiche dostoevskijane costituisce un singolare capitolo della filosofia contemporanea: lì viene in chiaro quale chiodo conficcato nel corpo vivo dei problemi sia Dostoevskij. Il primo capitolo svolge nelle sue linee essenziali le fila di una vicenda ermeneutica che ha segnato

l'attualità filosofica nel profondo, e si interroga sulle provocatorie istanze teoriche che ne emergono. Sono stati di volta in volta gli stessi motivi che hanno imposto alla filosofia la ripresa di Dostoevskij nel segno di una qualche decisa inversione di marcia, a impedire l'accoglimento della difficile parola dostoevskijana. Lo dimostra la tendenza, comune a molti interpreti, all'irrigidimento dell'uno o dell'altro corno di quella «dialettica religiosa» che, com'è stato evidenziato, costituisce l'anima dell'opera di Dostoevskij e ne esalta la portata filosofica. Naturalmente rispetto a questa tendenza esistono delle eccezioni, nelle quali tra l'altro occorre riconoscere alcuni degli esiti più interessanti della filosofia europea; e appunto ad un'interpretazione che saldi *dialetticamente* i due diversi aspetti –dubbio radicale e fede, nichilismo e cristianesimo– del pensiero dostoevskijano, conducono studi pur lontani tra essi come quello di Vasilij Rozanov, quello di Nikolaj Berdjaev o quelli di Luigi Pareyson e Sergio Givone. Ma sicuramente, al di là di queste eccezioni, è un pensatore diviso e lacerato il Dostoevskij con cui la filosofia contemporanea ha per lo più fatto i conti: da una parte l'apologeta, dall'altra il nichilista suo malgrado. Una tale influenza appare piuttosto ambigua e sorprendente, almeno a giudicare dagli accostamenti che ne sono derivati, dai confronti, dalle filiazioni. Di tutti, il caso più clamoroso è quello di Lukàcs, il quale prova a spingere la domanda sulla caduta del senso e del valore fino al suo ribaltamento. Nel mondo «perfettamente iniquo» e «abbandonato da Dio», il senso coincide con il non senso e il valore con la trasgressione. L'unica, disperata speranza di uscire dal cerchio infernale d'una irredenzione esasperata dall'idea di redimibilità, consiste nell'assurdo d'un agire indifferentemente santo o criminale: solo forzando l'assurdo con l'assurdo stesso ci si potrà trovare dall'altra parte, ed è questo che in definitiva attestano i personaggi di Dostoevskij, per i quali santità e criminalità appaiono interscambiabili. In particolare, la tematica religiosa, inquieta e sofferta, può essere ricostruita a partire da una "fenomenologia della colpa", cioè dalla descrizione e dall'analisi dei temi fondamentali che costituiscono l'itinerario che va dall'esperienza del male al

dolore, dalla colpa che si trasforma in tormento, fino al pentimento che segue all'angoscia e alla disperazione. Si tratta, anzitutto, dei temi dell'empietà e della responsabilità solidale nella colpa; ma a questi si intrecciano l'idea di una colpa dei singoli e di una colpa originaria dell'esistere, il tema della sofferenza inutile o quello dell'assurdità dell'esistenza. Un problema centrale è se in Dostoevskij si scorga la possibilità di stringere il tempo stesso nel cerchio della redenzione, e dunque di redimere lo stesso *istante* nell'eterno, l'attimo nell'infinito, oppure sia presente l'idea di una redenzione differita all'infinito. Vero è che nella prospettiva dostoevskijana, i due abissi, quello della fede e quello del negativo o della disperazione, si rivelano come indissolubilmente connessi. Si entra così nel vivo di quella dialettica, dove la rovina è successo, e il naufragio è trionfo. Un'altra idea chiave è quella della *possessione diabolica*, cui si associa il tema dello sdoppiamento. Molti che cadono nel peccato e nella colpa scorgono e hanno coscienza del proprio doppio; e il doppio è a volte identificato con il potere diabolico o con lo stesso demonio. Nondimeno, di contro e accanto alla demonologia, nell'opera dostoevskijana è sviluppata una vera e propria cristologia, come si accennava già all'inizio. Romanzi come *Memorie dal sottosuolo* o *l'Idiota*, i *Demoni* o i *Fratelli Karamazov*, rappresenterebbero il "controcanto" alle diagnosi del nichilismo proposte da Nietzsche e poi da Heidegger. Ma tale spiegazione cristologica del nichilismo nelle interpretazioni più radicali si rovescia in una comprensione nichilistica dell'immagine cristiana, fino a leggere anche la deriva totalitaria del progetto rivoluzionario all'interno dell'orizzonte di senso che "quel fragile discrimine" ha istituito. Il presente lavoro, nella sua parte segnatamente teorica, punta sulla nozione di nichilismo. È questa nozione, infatti, o meglio questa intonazione e questa inclinazione del pensiero contemporaneo, che misura il significato, per esso, dell'opera dostoevskijana. Dostoevskij non ha conosciuto il nichilismo che nella sua forma primitiva, cioè nella forma del terrorismo rivoluzionario, collocando esso al di là dell'idea stessa di rivoluzione: in un mondo liberatosi dal Senso e offertosi

all’Azione e alla Manipolazione. Qui il nichilismo resta sospeso a una medietà che non rende conto di sé: ad esempio, non rende conto di sé nella forma che gli dà, con una coerenza tutta nichilistica, l’Inquisitore, il produttore del consenso, l’operatore che allestisce *autodafé* tanto più seducenti quanto meno sanguinari. Figure, queste, che il nichilismo prospetta senza però svolgerle nella loro doppiezza controfigurale, nel loro carattere –dice Dostoevskij- di «satira», di occulta violenza, di perverso e tragica mistificazione. Lo svelerebbe soltanto un «pensiero di altri mondi». Come ha osservato Sergio Givone: *è solo dal punto di vista della fede che il nichilismo si lascia pensare fino in fondo*. Intimamente connessa all’interrogativo sul senso della storia è la riflessione sul male e sull’aspetto tragico dell’esistenza. Un chiarimento della posizione dostoevskijana a questo riguardo viene peculiarmente dal penetrante confronto con l’opera di alcuni autori, da Šolov’ëv a Šestov a Berdjaev sino a Unamuno e Camus. In modi diversissimi e talvolta opposti tra loro, questi autori hanno affrontato il dramma del moderno, il significato della sua origine e soprattutto della sua fine, hanno tutti basato la loro interpretazione sulla capacità di cogliere questi aspetti contraddittori che costituiscono la trama profonda del moderno. Nell’ultimo capitolo questi autori vengono messi l’uno di fronte all’altro, interrogati, fatti dialogare tra loro, rilevandone il diverso orientamento esistenzialistico. Ciò che sostiene e limita criticamente l’impianto di questo lavoro è una tesi filosofica: dimostrare che, riferendosi ai caratteri tipici del pensiero cristiano russo, la fine del moderno e le crisi, le prospettive filosofiche che da esse sono nate, rivelano meglio la loro natura e le loro valenze più nascoste. L’intento del lavoro è perciò quello di analizzare filosoficamente alcune delle linee principali della dissoluzione del moderno, riferendosi ai caratteri specifici del pensiero russo; a quei caratteri, cioè, che lo differenziano dal pensiero occidentale nel cui ambito il moderno si è sviluppato. Esponendosi in tal modo all’opera di Dostoevskij, è la filosofia che rischia se stessa: dovendosi ribaltare, per conservarsi. Giudicata da ciò che dovrebbe esaminare, invasa da ciò che dovrebbe penetrare, costretta alla paralisi

concettuale dalla restituzione al concetto, la filosofia si spinge, avendo a che fare con Dostoevskij e con la sua opera, verso il punto di massima contraddizione. Dostoevskij, che diceva di amare la filosofia pur non essendo filosofo, di fatto si sottopone sperimentalmente alla verifica della sua stessa resistenza. Ed è qui, alla radice, e cioè nel punto in cui è la possibilità della filosofia ad essere messa in discussione prima ancora che i suoi contenuti, che ci sembra che Dostoevskij manifesti una «potenza di negazione» in cui si riconosceva superiore a quelli che lo trattavano come un superato ed anzi, come un «retrogrado» nel momento in cui ne venivano scavalcati.

CAPITOLO I

*Per una storia delle interpretazioni:
prolegomeni alla logica dei «doppi pensieri»*

I. *Agli antipodi: V. Šolov'ev, K. Leont'ev*

La storia delle interpretazioni filosofiche dell'opera di Fedor Dostoevskij prende avvio a partire dalle considerazioni di V. Šolov'ev e K. Leont'ev.

Entrambi fanno riferimento al discorso tenuto da Dostoevskij in occasione delle celebrazioni puskiniane¹, proponendo una lettura dell'opera dello scrittore dal punto di vista della filosofia.

Il discorso puskiniano costituisce, difatti, la prima pietra di paragone: vi si richiamano, subito, tali due proposte interpretative che decideranno della ricezione filosofica di Dostoevskij fino alla svolta del secolo.

Dostoevskij era legato da profonda amicizia al giovane V. Šolov'ev (al punto d'ispirarsi a lui, probabilmente per la figura di Alëša Karamazov, la sua più amata, quella incaricata di fornire risposte alle questioni più spinose) e con lui amava confidarsi circa il problema da cui, secondo le sue stesse parole, ogni cosa poi consegue: il problema dell'esistenza di Dio.

Ed appunto tale problematica viene additata da Šolov'ev come assolutamente centrale nell'opera di F. Dostoevskij, fin dalla commemorazione funebre dell'amico e del maestro che sarebbe toccato a lui tenere di lì a pochi mesi.²

Tuttavia, non si può fare a meno di osservare come Šolov'ev affronti questo punto espungendone gli aspetti tormentosi, dialettici, tragici.

L'aspetto maggiormente significativo relativo alle considerazioni da lui espresse, riguarda l'aspirazione dostoevskiana ad una sintesi universale, una sintesi fondata sul concetto di "uni totalità" (*vseedinstvo*) del reale.

¹ Dostoevskij avrebbe pubblicato il suo discorso nel *Diario di uno scrittore*, facendolo precedere da "Una parola di spiegazione". F.M. Dostoevskij, *Dnevnik pisatelja*, Zarogodnij, Moskva 1873-1881; trad. it. di E. Lo Gatto, *Diario di uno scrittore*, Sansoni, Firenze 1963.

² Tale commemorazione e gli altri due saggi redatti da Šolov'ev subito dopo la morte di Dostoevskij si possono trovare anche in traduzione italiana: V. Šolov'ev, *Dostoevskij*, La casa di Matriona, Milano, 1981, alla quale si fa riferimento.

Pur manifestandosi come vivente molteplicità, la realtà presentata nei romanzi dostoevskijani si compone armonicamente in unità.

«La ragionevolezza di qualsiasi fatto presentato da Dostoevskij nei suoi romanzi, consiste proprio ed unicamente nell'idea della sua correlazione con il tutto, nella sua unità con il tutto; comprendere il senso o la ragione di una qualsiasi unità, di un qualsiasi fatto dostoevskiano significa proprio comprenderlo nella sua unitotalità».³

L'opera dostoevskijana, secondo Šolov'ev, illustra il trionfo del positivo sulla negatività, della più alta riconciliazione sull'apparente contraddittorietà e separatezza dell'essere. Se Dostoevskij si cala nella tragedia dell'esistenza moderna, è per mostrare come la rivelazione, che la implica e la spiega, dica su di essa l'ultima parola e ne risulti esaltata. Ma tale proposta, che sembra occultare quanto di più drammatico vi è nel pensiero di Dostoevskij, e cioè la reale possibilità di un'esperienza del nulla e del male dal punto di vista della fede, finirà non a caso con l'essere presa in considerazione principalmente come obiettivo polemico.

Šolov'ev allude alla concezione tipicamente dostoevskijana per cui il mistero d'iniquità fuori di Dio non è neppure pensabile, ma in Dio lo è solo a patto di riconoscerlo come interno alla sua terribile vicenda divina. Ma Šolov'ev, pare, spoglia tale quadro teorico della sua dialetticità, o, meglio, pare consegnarlo ad una dialettica «non tanto tragica quanto idealistica».⁴

Se Dostoevskij sceglie di calare l'uomo in quel vortice di ambiguità che è il moderno, e di condurlo attraverso i gironi infernali della sua alienazione, è unicamente per celebrare il trionfo finale della luce sulle tenebre. Dostoevskij è un insuperato fenomenologo dell'aberrare, del trasgredire, dell'eccedere. Ma è tale prefigurandosi come scopo finale quello di condurre la negatività fino alla autonegazione. Se Dostoevskij inaugura una forma d'arte finalmente capace di

³ *Ibidem*, p. 31.

⁴ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2006 p. 13.

piegarsi ai più nascosti e ripugnanti enigmi terreni, è per elevare l'arte a strumento spirituale di rigenerazione della terra. Ciò risulta possibile, secondo la visione šolov'eviana, perché «Dostoevskij giudica il suo tempo a partire da un ideale religioso e storico insieme, cioè dalla Chiesa come anticipazione del regno di Dio».⁵

Altri due temi, almeno, dell'interpretazione di Šolov'ev sono meritevoli d'essere ricordati.

Da una parte, il trasferimento dell'annuncio dostoevskiano più specificamente millenaristico sul piano d'un progetto teocratico che saldi la "libera unione di tutta l'umanità" e "l'universale fratellanza in Cristo".⁶

Dall'altra, il ritrovamento in Dostoevskij dei presupposti per una teologia della gloria⁷ (anche qui non è difficile vedere quanto della propria concezione speculativa Šolov'ev attribuisca a Dostoevskij) in grado di ricollegarsi, attraverso l'esperienza del pensiero ed anzi del mondo moderni, alle fonti della tradizione ortodossa e di recuperare il senso perduto della "nascita dall'alto".⁸

Resta vero, però, che l'intesa di Šolov'ev con Dostoevskij era più profonda di quanto non lascino supporre alcuni evidenti forzature ed assimilazioni; esiste una precisa testimonianza di Dostoevskij stesso in proposito, il quale in una lettera del marzo 1878 sente in dovere di affermare che è anche «a nome di Šolov'ev» ch'egli ribadisce, e professa personalmente, la centralità per il cristianesimo della

⁵ V. Šolov'ev, *cit.*, p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁷ La «gloria» (*Herrlichkeit*) è il tema della riflessione teologica di H.U. von Balthasar. Nella sua opera principale, *Gloria. Una estetica teologica*, essa viene spiegata tramite il concetto trascendentale di bellezza. Avendo il suo luogo peculiare nell'amore, la bellezza consente di porre un nesso fra agape e bello, trascesi poi nella rivelazione del Logos. Mediante tale via, assolutamente personale, Balthasar volle evitare i pericoli sia del confinare Dio in una trascendenza inaccessibile, sia del volerlo coinvolgere nella storicità del mondo.

⁸ S. Givone, *cit.*, p. 14.

fede nella resurrezione, da intendersi, come Šolov'ev voleva, in senso «reale, letterale e personale», ossia come «resurrezione della carne su questa terra».⁹

L'interpretazione šolov'eviana, che innesta teologia della gloria e idealismo nella colonna portante d'una concezione rigorosamente teocratica, conoscerà una sorta di vistosa nemesi storica quando Šolov'ev, rifacendosi non esplicitamente ma in modo inequivocabile ad una più autentica ispirazione dostoevskjana, condurrà l'idea stessa di teocrazia sul piano ideologico e la sottoporrà ad una critica tanto lucida quanto ispirata ad un vibrante patos profetico.

Anzi, nel sistema della salvezza teocraticamente organizzata ed imposta vedrà balenare, nella forma d'una seduzione sia religiosa sia politica che surroga ciò che di fatto svuota dal di dentro, l'immagine già che Dostoevskij aveva indicato e nominato a proposito dell'ibrido connubio di Chiesa e Stato, di potere temporale e di potere spirituale, e soprattutto a proposito dell'ideologia che ispira tale connubio: l'immagine dell'Anticristo.¹⁰

Lo stesso Leont'ev profetizzava che nel XX secolo ci sarebbe stata una rivoluzione sanguinosa in Russia guidata da un Anticristo. Il nuovo centro di potere che si sarebbe venuto a creare avrebbe assunto natura socialista e tirannica. Egli polemizza aspramente con chi, nel tentativo di avvicinare alla modernità il cristianesimo, gli pareva ne deformasse il messaggio. Tra questi anche Dostoevskij, il cui «cristianesimo all'acqua di rose» viene contestato in pagine non necessariamente condivisibili, ma di scintillante intelligenza e vibrante passione.

⁹ La lettera è indirizzata a N. Petersen. A proposito di questo tema, Del Santo nella prefazione alla traduzione citata, ricorda l'influenza esercitata sia su Dostoevskij sia su Šolov'ev da N. F. Fedorov, quello che sarà chiamato «il filosofo solitario ed incompreso».

¹⁰ Ciò accade in un'opera pubblicata nel 1900 nella quale Šolov'ev raccolse i Tre dialoghi sulla guerra, il progresso e la fine della storia umana insieme con la leggenda dell'Anticristo. (L'edizione alla quale ci si riferisce è: V. Šolov'ev, *Tri razgorova o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii so vključenjem kratkoj povesti ob Antichriste*, 1899-1900; trad. it. di A. Ferrari, *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Vita e Pensiero, Milano 1995. Questa paradossale conversione a Dostoevskij da parte di Šolov'ev è stata sottolineata da P. Evdokimov nel secondo dei suoi volumi dedicati a Dostoevskij. *Gogol' et Dostoievskij, ou la descence aux enfers*, Desclée De Brauwier, Paris 1964; trad. it. *Gogol' e Dostoevskij, ovvero la discesa agli inferi*, Ed. Paoline, Roma 1978.

Nel pamphlet scritto l'indomani del discorso di Dostoevskij ed intitolato *I nostri nuovi cristiani*, Konstantin Leont'ev non esita a forzare la presentazione delle tesi di Dostoevskij precisamente nella stessa direzione in cui le aveva spinte Šolov'ev, ma nel tentativo di poterle meglio impugnare e sfondare nel loro punto debole. «Cosa ha a che fare – si chiede Leont'ev – la fratellanza dei popoli, la pace universale e l'universale armonia con l'insegnamento evangelico?».¹¹

Non sta scritto invece che negli ultimi tempi, i tempi dell'approssimarsi della fine saranno segnati da un convulso e precipitoso peggioramento dei rapporti fra gli uomini, da uno spasimo furioso che scatenerà la lotta di tutti contro tutti, dalla cancellazione dell'idea stessa di futuro? Ed ancora: l'invocazione della pace non surroga ideologicamente l'adorazione della bestia salvatrice?¹²

Leont'ev fa delle importanti concessioni, le quali dimostrano ch'egli nel pensiero di Dostoevskij sia penetrato più a fondo di quanto non lasci supporre la sua animosità. Leont'ev riconosce che in Dostoevskij il “tragico” lega termini opposti come “armonia” da una parte e “delitto, pena, sofferenza” dall'altra, fino a dar luogo ad una dialettica pensata tragicamente, non idealisticamente: per cui là dove la misura della lacerazione (dolore, sofferenza, male, in special modo la creaturalità inutilmente offesa, ossia il male che infligge una sofferenza insensata e dunque incapace di elevarsi al dolore, al ritrovamento del senso nel cuore dell'insensatezza) si dilata smisuratamente e occulta anche il ritorno del tempo in cui la salvezza era sembrata possibile, tanto più questo tempo appare incombente e sovrastante nella forma d'una sentenza finale che restituisce la misura stessa.¹³

Ciò che preme sottolineare è il fatto che Leont'ev accusi Dostoevskij di intendere tutto questo sulla base d'una logica del risarcimento che appare compatibile con la tentata riscoperta d'un cristianesimo severo, tragico. Secondo la visione di Leont'ev, Dostoevskij resterebbe dentro i confini d'una teodicea

¹¹ K. Leont'ev *I nostri nuovi cristiani: discorsi contro Dostoevskij e Tolstoj*, Greco e Greco, Milano, 2007, p. 11.

¹² *Ibidem*, p. 17.

¹³ *Ibidem*, pp. 91 sgg.

sostanzialmente “mezzo-tragica”: il suo pensiero gli si presenta diviso tra una falsa infinità di violenza/caduta/negazione ed una falsa infinità di estasi/quiete/consolazione, ma per offrirsi, (“in un movimento estetizzante”)¹⁴ alla “legge armonica della espiazione”.¹⁵

Inoltre, egli trasferisce l’annuncio apocalittico dei nuovi cieli e della nuova terra sul piano d’una positività intemporale, d’una panica contemporaneità dei contrasti: ciò che, secondo Leont’ev, risulta perfettamente anticristico, com’è anticristico il mancato riconoscimento del carattere puramente allegorico, simulato di termini come “verità” e “amore”, che Dostoevskij invece assolutizza ed immanentizza. Non è un caso, sembra concludere Leont’ev, che Dostoevskij abbia potuto credere, nei *Demoni*, di opporre ad un nichilismo satanizzato la sacralità non meno tellurica e paganeggiante che si esprime nella figura della santa Russia, e non è un caso che Dostoevskij nei *Fratelli Karamazov* abbia fatto coincidere la sua concezione del cristianesimo con quella, permeata di misticismo panteistico, dello starec Zosima.¹⁶

Sia Šolov’ev che Leont’ev traggono spunto dal discusso discorso in onore di Puškin per procedere ad una valutazione complessiva della portata teorica dell’opera di Fëdor Dostoevskij. Si tratta di osservare come in Leont’ev affiorino le ragioni dell’inizialmente mancato accostamento del pensiero dostoevskijano da parte della filosofia.

Vero è che il contenuto di questo pensiero, alla luce di alcune indicazioni fornite da Dostoevskij nel *Diario di uno scrittore*, poteva sembrare essenzialmente apologetico, anche se condotto, come in realtà sarebbe accaduto per opera di Šolov’ev, all’altezza di un sistema speculativo. Ed è precisamente contro una tale lettura che (prima ancora che prenda corpo, ma già prevista nelle indicazioni che Dostoevskij stesso pareva voler dare) Leont’ev muove le proprie argomentazioni.

¹⁴ S. Givone, *cit.*, p. 18.

¹⁵ K. Leont’ev, *cit.*, p. 2.

¹⁶ *Ibidem*, p. 97.

Con ciò egli promuoverà sul lato opposto, vale a dire sul lato della scoperta in Dostoevskij d'una cifra ancora inesplorata della negatività, un vero e proprio rovesciamento interpretativo, dall'ottimismo metafisico al pessimismo tragico. Cosa questa che troverà un suo compimento esemplare nella interpretazione di L. Šestov.¹⁷

¹⁷ La quale, a sua volta, come si vedrà, inaugura un filone interpretativo che influenzerà fortemente l'intera storia successiva delle interpretazioni filosofiche dostoevskijane, grazie anche alla risonanza che ad essa dettero alcuni giovani intellettuali russi (von Bubnov, Hessen, Stepun) giunti a perfezionare i propri studi filosofici in Germania, dove avrebbero trovato, alla scuola di Weber e di Windelband, alcuni coetanei, come Lukàcs e Bloch, pronti a raccogliere ed a sviluppare le indicazioni in essa contenute.

II. *La svolta: V. Rozanov. L. Šestov, D. Merežkovskij*

È solo a partire dalla svolta impressa da Lev Šestov al modo di recepire filosoficamente l'opera di Fëdor Dostoevskij che l'interpretazione di V. Rozanov potrà apparire in tutto il suo significato, ed è dunque dal libro (dedicato a Dostoevskij ed a Nietzsche) che Šestov pubblica nel 1901 con il titolo *La filosofia della tragedia* che occorre partire.¹⁸

La filosofia con Dostoevskij (prima ancora che con Nietzsche) si trova di fronte al tragico come alla sua stessa contraddizione. «Com'è possibile una filosofia della tragedia? Com'è possibile dominare e controllare con il concetto ciò che di fatto si sottrae a questo dominio ed a questo controllo spingendo il concetto stesso sulla soglia dell'inconcepibile? (...) In realtà se il compito di Dostoevskij fosse consistito nella lotta col male, egli si sarebbe dovuto sentire magnificamente. La coscienza stessa prese su di sé la causa del male! (...) L'idea è sviluppata minutamente e in altra forma in Nietzsche nella sua *Genealogia della morale* ed ancor prima in *Umano, troppo umano*».¹⁹

Guardando a Dostoevskij, come Šestov invita a fare, nella prospettiva dell'ultimo Nietzsche, la filosofia della tragedia condotta da Dostoevskij sulla scena filosofica è qualcosa di talmente smisurato ed anche di contraddittorio che lo scrittore finirebbe con l'evaderne, non potendo portare il peso. Dunque, secondo la visione di Šestov, Fëdor Dostoevskij anticipa la soluzione nietzschiana del problema del tragico, ma, al pari di Nietzsche, la scavalca con un movimento di fuga in avanti che di fatto costituisce un arretramento al di qua di essa.²⁰

Difatti, fino alle *Memorie dal sottosuolo*, F. Dostoevskij nei suoi romanzi dedicati all'umiliazione ed all'offesa dell'innocente, all'ingiustizia che grida

¹⁸ Traduzioni tedesche e francesi risalgono agli anni Trenta; più recente la traduzione italiana: *Dostoevskij e Nietzsche. Filosofia tragedii*, S. Pietroburgo 1903; trad. it. *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*, Ed. Scientifiche, Napoli 1950, cui si riferiscono le citazioni.

¹⁹ *Ibidem.*, p. 108.

²⁰ S. Givone, *cit.*, p. 20.

vendetta, alla pena che riscatta, non aveva fatto altro che indossare la maschera dell'anima bella.

«La realtà, certo, è cupa e repellente, specie la realtà dell'ergastolo, e gli ideali sono chiari e luminosi. Ma questa contrapposizione era il terreno sul quale erano cresciuti gli ideali: essa non soltanto non li respingeva, ma li giustificava».²¹

Non è l'"anima bella" che è schiacciata dalla lacerazione, e tuttavia la ricomponi in sé, specchiandosi nella sua infinita capacità di compattare e di accogliere e di riunificare in sé stessa ciò che è lacerato, di lacrimare e insieme godere del proprio pianto?²²

L'uomo del sottosuolo, secondo Šestov, è Dostoevskij nell'atto di togliersi la maschera: la maschera dell'"anima bella". Questo non significa, però, precisa Šestov, trovare un solido punto d'appoggio da cui procedere alla scoperta delle motivazioni perlomeno ambigue se non addirittura abiette che si ammantano di idealità; perché, invece, lo smascheramento si spalanca sul proprio vuoto, all'infinito, come dimostra il fatto che l'appagarsi di esso riproduce la logica dello stare in maschera, sia che si tratti del piacere della autodenigrazione sia che si tratti della vertigine della frantumazione psichica. Il terreno vacilla, scrive Šestov, sotto i colpi di uno scuotimento incontenibile, abissale. Aggiunge Šestov: «Dostoevskij vorrebbe precisione, chiarezza, pienezza di vita; ma egli deve confessare che una tale felicità è stata per sempre inghiottita dalla storia (...) Se compito dell'uomo è conquistare la felicità sulla terra, tutto è perduto per sempre: può forse la felicità futura scontare l'infelicità passata e presente?».²³

Eppure, secondo Šestov, Dostoevskij ritiene che una via d'uscita dal sottosuolo possa esservi: precisamente, là dove si applichi ad esso quella che Nietzsche avrebbe chiamato «volontà di potenza». Dal sottosuolo, cioè, si esce volendolo come luogo della pura negatività voluta, accettata, sottratta al bene ed al male. Secondo il monito di Zosima: «Bisogna amare anche il peccato», che

²¹ L. Šestov, *cit.*, p. 35.

²² S. Givone, *cit.*, p. 21.

²³ L. Šestov, *cit.*, p. 97.

libera il tempo alla contemporaneità estatica ed intemporale dello stare dionisiaco.²⁴

Tuttavia, osserva Šestov, il tempo in F. Dostoevskij resta fondamentale diviso, «spezzato», come resta in Nietzsche, perché il tentativo di stringerlo nel cerchio della redenzione risulta essere al di qua del tragico, che vi sfugge all'infinito impedendo la saldatura dei due capi. In F. Dostoevskij, tra colpa ed espiazione vi è -«amleticamente», precisa Šestov- uno iato che costringe il colpevole ad inseguire freneticamente, ma sempre in modo fallimentare, il riscatto. Non solo. Quando Dostoevskij indica in uno stato auratico di armonia la possibilità di amare – accogliere – volere l'infinità dei contrasti, inevitabilmente questo stato gli appare in rapporto con la follia e con la morte, divenendo in tal modo un testimone a proprio carico. E qui, il giudizio di Šestov si fa drastico: *Delitto e castigo* gli sembra nascondere né più né meno che un «inganno», nella pretesa di piegare il male ad un ideale di rigenerazione, *l'Idiota* appare a lui dedicato ad una figura che nella sua mansuetudine evangelica cela l'impotenza di un «aborto» e di una «nullità». *I fratelli Karamazov* li vede percorsi, là dove il tenebroso groviglio dei sentimenti si scioglie nell'affermazione della redimibilità del mondo, da una speranza «dozzinale». La discesa nel sottosuolo non ammette mediazioni dialettiche: essa è senza ritorno, vale a dire tragica.²⁵

Tale lettura dostoevskijana potentemente in negativo, tale lettura “infera”, per cui la profondità speculativa di Dostoevskij starebbe tutta dalla parte oscura del male, mentre fiacco ed evasivo si farebbe sempre il suo pensiero sulla corda del bene e della santità, ha esercitato una grande influenza sulla storia successiva delle interpretazioni dostoevskijane in chiave filosofica, nonostante la sua provocatoria unilateralità. La quale appare datata, soprattutto nel punto, del resto centrale, in cui appiattisce l'opera di Dostoevskij su quella di Nietzsche, secondo la formula: “Dostoevskij sta e cade con Nietzsche”.

²⁴ S. Givone, *cit.*, p. 21.

²⁵ L. Šestov, *cit.*, p. 109.

Ad ogni modo, rispetto all'interpretazione di Šestov, quella di V. Rozanov costituisce già un correttivo valido. Soprattutto in un punto: là dov'essa avverte, con impareggiabile finezza, che «il male in Dostoevskij è rappresentato dal punto di vista di ciò che il male pensa di stesso».²⁶

Verso l'illustrazione di questa tesi tende l'intero commento, dedicato esclusivamente alla leggenda del Grande Inquisitore. Avverte Rozanov: la Leggenda, per la sua interna coerenza e per la sua compiutezza, può anche essere esaminata di per sé, come allegoria della occulta presenza d'un modello teocratico in seno al socialismo; però il suo significato non può essere colto se non tenendo conto della sua collocazione nel romanzo e soprattutto del suo presentarsi come opera di un personaggio (Ivan Karamazov), il quale se ne serve a partire dalla realtà del male per portare alle estreme conseguenze la contraddizione, che quella stessa realtà rende insanabile, tra Dio e la storia dell'uomo. Nelle tese, sconnesse parole che l'Inquisitore rivolge al Cristo imprigionato «vengono anticipate tutte le variazioni della più tarda dialettica: l'affermazione dell'essere divino, da una parte, fino alla sua tangibile e vivente esperienza, e dall'altra l'odio contro di lui, che arriva fino alla minaccia di annientarlo, di linciarlo, di ridurlo in polvere».²⁷

Di qui la restituzione dell'uomo e della storia alla pura naturalità, alla soddisfazione dei bisogni elementari, al primato della vita rispetto al valore ed al senso. Del resto, gli argomenti contro l'esistenza di Dio appaiono inconfutabili, aveva scritto Dostoevskij in una lettera, e la vita viene prima del senso della vita, aveva fatto dire Dostoevskij non solo a Ivan Karamazov ma anche a Zosima: ed allora non bisogna riconoscere qui, dice Rozanov, una tentazione dello stesso Dostoevskij, quasi che sia Dostoevskij stesso, e non solo Ivan, a mettersi dalla parte del Grande Inquisitore? Dunque se Ivan sacrifica Dio all'uomo, è in nome di

²⁶ «Prospettive veramente infernali: non ciò che l'uomo pensa dello spirito malvagio che lo insidia, ma ciò che questo spirito pensa di se stesso – ciò è quanto la Leggenda esprime in modo mirabile», si legge nelle pagine conclusive del saggio di Rozanov. V.V. Rozanov, *Leggenda o Velikom Inkvizitore F.M. Dostoevskogo. Opyt kritices kogo kommentarija*, Russkij Vestnik, Sankt Petersburg 1894; trad. it., *La leggenda del Grande Inquisitore*, Marietti, Genova 1989.

²⁷ *Ibidem*, pp. 114-115.

una umanità liberata almeno dallo strazio di dover patire la irredenzione nella luce della redimibilità. Ma, è d'uopo aggiungere, Ivan sacrifica Dio in nome di Dio stesso. E così, come Dio uccide l'uomo volendolo salvare, occorre che l'uomo uccida Dio allo scopo di realizzarne l'opera di salvezza. Anche a costo di sacrificare, con Dio, l'uomo.²⁸

Ma questo appunto costituisce il teorema della negatività, quale si sviluppa - e si lascia cogliere- solo dal punto di vista della negatività stessa.

Dostoevskij non ha esitato a mettersi dalla parte del Grande Inquisitore: per scendere alla radice della insolubilità del problema del male, osserva Rozanov, e rintracciare il punto dove poterla scalzare. Dove, anzi, si scalza da sé. Questo punto resta certamente nascosto là dove si ha a che fare con la negazione in atto: negare, distruggere, annichilire tutto ciò è pur sempre qualcosa che si mantiene nell'orizzonte del positivo, sia perché il negativo ne ha bisogno per esercitarsi e dunque lo esige, sia perché ne conserva l'idea per opporvisi e dunque lo rievoca.²⁹

La negatività invece, osserva Rozanov, è veramente tale dove si occulta, giustificando se stessa. Nell'Inquisitore non v'è traccia di passione prometeica, sanguinaria e catartica; egli da una parte allestisce i suoi roghi, e provvede sollecitamente al benessere di coloro a cui non chiede che obbedienza, dall'altra agisce, con la consapevolezza del funzionario che sa che non c'è altro da sperare. Di tutto ciò, la cifra, precisa Rozanov, è da ravvisare nel passo apocalittico

²⁸ Ivi, pp. 144 sgg. La lettera di Dostoevskij ricordata poco sopra è quella di N.A. Ljubimov del dieci maggio 1879; quanto all'idea del primato della vita sul suo stesso «senso» è interessante notare come Zosima innalzi al libro di Giobbe la prospettiva di Ivan per cui varrebbe la pena di vivere anche se il mondo fosse un inganno diabolico e benedicendo con Giobbe la vita anche nell'infuriare del male. Implicitamente indica una possibile risposta alla fondamentale obiezione di Ivan secondo la quale «il mondo di Dio» non può essere accettato neppure, ed anzi a maggior ragione, se la fine giustificasse «tutto» (II, 5, pp. 335 sgg, 418 sgg). Problematica, questa, che Rozanov tocca magistralmente, in particolare alle pp. 75-77.

²⁹ S. Givone, *cit.*, p. 24.

ripetutamente citato da Dostoevskij: «Conosco le tue opere; so che non sei né freddo né caldo. Se tu fossi almeno o freddo o caldo! Ma sei tiepido...».³⁰

Né la messa in chiaro di questa dialettica implica, secondo Rozanov, il ricorso a una teodicea, sia pure di secondo grado. Infatti, tanto più il dolore e la sofferenza appaiono, nell'opera di Dostoevskij, come le sole vie di rigenerazione ed anche, in definitiva, come i soli strumenti di conoscenza, tanto più il volerli e il pensarli su questa base ne svuota il potere e ne capovolge il senso. Il male non può essere superato dal bene, che anzi di fronte ad esso si rivela quanto mai debole ed impotente. Il mistero del male esige di essere penetrato dalla parte del male stesso, secondo la lezione di Dostoevskij. Solo seguendo tutte le articolazioni in cui esso si dispiega come processo dialettico per eccellenza, il male può essere colto per quello che è: potenza del negativo talmente consequenziale ed inarrestabile da non poter infine che negare se stessa, principio distruttivo che schianta su di sé, forza perfettamente contraddittoria.³¹

Il che, secondo la visione di Dostoevskij -osserva Rozanov- non autorizza affatto a pensare che, dunque, il male è destinato necessariamente ad essere vinto: un tale passaggio è ancora interno alla logica del male stesso ed anzi ne rappresenta il più sottile espediente.

Il significato complessivo dell'interpretazione di Rozanov viene in chiaro, anche prospetticamente, ossia in relazione all'interpretazione di Šestov, di cui rappresenta una vera e propria critica *ante litteram*. Ed infatti come sostenere, ancora, dopo Rozanov, che a spingere continuamente Dostoevskij verso la stessa sponda, da cui peraltro egli si ritrae continuamente con compromessi religiosamente sospetti, sia la passione (come patimento e come attrazione) e per il male e per l'orrore dell'esistenza? In Dostoevskij vi è anche questo; ma v'è anche, come Rozanov intravede già al di là di Šestov, un movimento ulteriore, che

³⁰ Il peccato della disperazione, o, in senso religioso, la malinconia, secondo Rozanov è il tratto caratteristico della cultura moderna come cultura permeata dal senso di una mancata redenzione. Perciò la Leggenda, sottolinea Rozanov, è una metafora della modernità (*cit.*, pp. 172-174).

³¹ F. Vercellone, *Introduzione a: il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 32.

si inflette su quella passione e ne fa il luogo stesso d'un estremo, rischioso e decisivo esperimento sulla negatività.

Eppure sarà L. Šestov, ben più che Rozanov, il punto di riferimento di quegli interpreti che nei primi anni del secolo riannoderanno le fila della ricezione filosofica dell'opera dostoevskijana. Tra questi, senz'altro, D.S. Merežkovskij la cui interpretazione si configura come una specie di cassa di risonanza di quella di Šestov. Essa mette subito avanti, facendola sua, la principale tesi šestoviana: «Dostoevskij si è sgomentato della estrema conseguenza dei propri pensieri, e ha spezzato ad essi la punta (...) Giunto sull'orlo dell'abisso, se n'è ritratto, e, per non cadere, si è di nuovo aggrappato alle immote pietrificate forme della slavofilia».³²

Non che Merežkovskij riduca Dostoevskij al rango di un pensatore mancato. Egli riconosce pienamente a Dostoevskij ciò che lo scrittore stesso si era attribuito, e cioè di aver fatto uso di una «potenza di negazione» che gli stessi nichilisti non si sarebbero mai neppure «sognata». E proprio qui si misura la portata del suo cristianesimo. A fronte del quale il cristianesimo mondanizzato e liberale –il cristianesimo del compromesso e della demitizzazione, che trovava allora in Tolstoj il suo mentore- appare nient'altro che un «innocente scherzetto».³³

Di certo Merežkovskij non erra nell'affermare che Nietzsche sarà destinato ad essere l'autentico interlocutore di Dostoevskij. Ed infatti il tragico -questo luogo centrale, questo luogo di contraddizione- già in Dostoevskij come poi in Nietzsche implica «l'affermazione della vita nei suoi più oscuri e crudeli enigmi».³⁴

³² Il libro di D. Merežkovskij è stato tradotto in italiano nel 1938 da A. Polledro e ristampato nel 1939: *Tolstoj i Dostoevskij*, Mir iskusstva, S. Pietroburgo 1901; trad. parziale *Tolstoj e Dostoevskij. Vita, creazione, religione*, Laterza, Roma-Bari 1939.

³³ *Ibidem*, p. 331.

³⁴ *Ibidem*, p. 351.

Non solo, ma esso non è dicibile se non da una parola che compendia sia l'insegnamento di Zosima sia l'insegnamento di Zarathustra: quella, che esprime la «fedeltà alla terra», e va nel senso d'un prolungamento postcristiano della preclassicità pagana se gli antichi «nel più profondo del tripudio orgiastico» avevano sempre «il presentimento di un tragico dolore», viceversa «noi, nel più profondo del dolore cristiano, abbiamo sempre il presentimento di una gioia».³⁵

Ma Dostoevskij -come Nietzsche, del resto, e qui secondo Merežkovskij il pensiero di Dostoevskij, allo stesso modo che il pensiero di Nietzsche, mostra il proprio limite- non pensa fino in fondo l'unità degli opposti ed anzi la conversione dell'uno nell'altro. Ad esempio, osserva Merežkovskij, la visione del cadavere di Cristo resta in Dostoevskij come un residuo sottratto all'*amor fati* anche se, paradossalmente, proprio in ciò F. Dostoevskij si spinge oltre Nietzsche, perché ha saputo interrogarsi anche «sull'assurdo problema: come Dio abbia potuto permettere ciò».³⁶

È soprattutto in queste osservazioni solo apparentemente marginali, più ancora che nell'impianto di base dove il tragico è riportato entro il quadro d'un misticismo a sfondo panteistico, che l'interpretazione di Merežkovskij si incrocia con quella di Šestov; e mentre si propone di proseguire la filosofia della tragedia nel senso d'una religiosità sincretistica che inveri e superi simultaneamente paganesimo e cristianesimo, di fatto sembra la riconfermi e addirittura la dilati. Al punto da costituire il preambolo, poi rimosso, di quella irruzione del pensiero dostoevskijano sulla scena della filosofia europea per opera di autori che, come soprattutto Lukàcs, ne esalteranno univocamente le virtualità demoniache e «luciferine», sia nella prospettiva di un messianismo apocalittico e teurgico, sia in quello d'un nichilismo aporetico e malinconico.³⁷

³⁵ *Ibidem*, p. 419.

³⁶ *Ibidem*, p. 481.

³⁷ «Il tutto –osserva Givone- sullo sfondo di quella che appare sempre più come una delle questioni caratterizzanti la svolta del secolo, soprattutto per quello che riguarda la Germania: la questione del tragico, di cui G. Lukàcs non esitò a riconoscere la centralità». S. Givone, *cit.*, p. 27.

III. *Intorno al caso Lukàcs*

L'interpretazione lukàcsiana del pensiero di F. Dostoevskij, occupa una piccola parte di un manoscritto, che poi divaga in una ridda di spunti di cui si può tener conto solo nella misura in cui riflettono il nucleo tematico in questione. Essa s'incentra sull'affermazione del carattere «luciferino» del pensiero dostoevskijano: ciò significa che in Dostoevskij il negativo affiorerebbe come potenza occultata e repressa ma disvelante e maieutica, tanto che Dostoevskij sarebbe costretto a criminalizzare le figure che la incarnano (Raskol'nikov, Stavrogin, Ivan Karamazov) precisamente per conservarne intatta la portata devastante e terroristica ma anche novitativa e aurorale. «Luciferino» si legge nelle pagine del manoscritto, «l'estrema oscillazione del tipo Ivan è: tra l'essere e il non essere di Dio (essi sono atei che credono in Dio, forse Kirillov è una eccezione) perciò come conseguenza del non essere di Dio: una nuova morale, piuttosto: tutto è permesso (e devono fallire). Si deve dar forma, allusivamente, al nuovo silenzioso Dio bisognoso del nostro aiuto e ai suoi credenti che si ritengono ciononostante atei (...) il Messia verrà solo dal più compiuto degli eretici (...) Romanzo criminale, andare fino in fondo, far saltare le istituzioni, delitto necessario. (...) Ciò che è colmo d'orrore, sfondamento della realtà (...) piccolezza di Nietzsche al confronto (...) in Dostoevskij Dio è morto. Perciò solo in Dostoevskij è successo qualcosa a causa dell'ateismo. Terrore come mistica della mancanza di Dio».³⁸

Tale estrapolazione consente di cogliere l'interno movimento dell'interpretazione lukacsiana di Dostoevskij. Secondo Lukàcs accade in Dostoevskij qualcosa di decisivo per il pensiero occidentale (qualcosa di cui

³⁸ G. Lukàcs, *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, Akadémia i Kiadó, Budapest 1985; trad. it. *Dostoevskij*, Se, Milano 2000 (appunti anni '10), pp. 8-40. (Del progettato libro su Dostoevskij rimangono una serie di appunti sistemati dallo stesso Lukàcs in centosessantadue buste oggi conservate al Lukàcs Archivium ès Könyvtar di Budapest. Il manoscritto è stato pubblicato in Italia dalla SE di Milano).

l'occidente non avrebbe potuto prendere atto senza di lui («piccolezza di Nietzsche al confronto»). Cioè: in Dostoevskij la morte di Dio non solo appare come un evento e non come un residuo metafisico liquidabile sul piano argomentativo («per gli altri: un errore chiarito»), ma si spalanca sulla contraddizione che imprigiona la supposizione dell'esistenza di Dio nella sua negazione, che evoca dunque l'impossibile, disperato assurdo compimento messianico («l'estrema oscillazione» del «silenzioso Dio bisognoso»).

«In altre parole –osserva Givone- se pure una traduzione è lecita: Dio muore, e morendo incontra nel non essere il modo d'essere che gli è proprio, tant'è vero che è Dio stesso a presentarsi al di là della sua morte non come risorto bensì come morto, Dio dunque assolutamente povero e nudo e da vegliare in una veglia funebre, Dio in cui tutta la realtà precedente s'inabissa, Dio degli atei. Dunque, non solo Dio non appare come il sostegno metafisico dell'essere, ma al contrario è l'essere che si nega in Dio e si converte nel non essere, dove il Messia viene incontro ma da una distanza infinita e si offre come l'estremo segno della povertà e della nudità della terra. Che, dunque, si apre al terrore, allo spavento rovesciato su sé».³⁹

Dio che, dunque, spiana le vie del terrore, le vie della trasgressione inesausta e del delitto, le vie che spingono la realtà al di là della morte di Dio. Al pari di come Lukàcs afferma: agli atei che credono in Dio, tutto è permesso e devono fallire.⁴⁰

Questa specie di demonizzazione dell'esperienza religiosa -in cui Lukàcs, riconoscerà di lì a poco l'esito inevitabile d'una prospettiva da lui classificata come irrazionalistica- e se ne libererà con toni violentemente polemici resta a mezzo tra la metafisica del tragico e l'utopia della redenzione. Nell'arco dello sviluppo del pensiero del giovane Lukàcs, essa rappresenta sicuramente la parola

³⁹ S. Givone, *cit.*, p. 31.

⁴⁰ Non stupisce che questa via sia apparsa presto, a Lukàcs stesso, del tutto improseguibile. Cfr. la lettera a Paul Ernst dell'estate 1916, riportata in P. Ernst, G. Lukàcs. *Dokumente einer Freundschaft*, a cura di K.A. Kutzbach, Düsseldorf, 1974.

più equivoca ma anche l'ultima, quella che trascina la incompiuta interpretazione di Dostoevskij nell'archivio dei progetti da liquidare. Eppure, quando negli anni cinquanta Lukàcs tornerà su Dostoevskij⁴¹ lo farà riprendendo le fila del suo discorso interrotto e rimosso; anzi, non esiterà a correggerne l'impostazione, sulla base di un marxismo quanto mai ortodosso, ma più sottilmente alludendo a quella serie di scritti risalenti agli stessi anni degli appunti dostoevskijani, in cui si era interrogato sull'aporia che separa come destino della modernità, metafisica del tragico e utopia della redenzione. Ed ecco quanto Lukàcs scrive nel suo saggio dostoevskijano del 1943: il «martoriarsi» dei personaggi di Dostoevskij costituisce «la protesta più ardente che mai sia stata pronunciata contro l'ordinamento sociale dell'epoca», ma l'esito di ciò per un verso è «disperazione» che si consuma nella vana lotta per il senso perduto o in via di perdersi della vita e per l'altro è «sperimentalismo» che si autodivora ed anziché risolversi nella positività dell'azione politica dà luogo alla «tragicomicità del solitario», la cui esistenza priva di contenuto diventa «monomaniacale, scissa, in definitiva ridicola». Stavrogin, la perfetta incarnazione d'una esperienza religiosa demonizzata, lo prova e lo dice esplicitamente.⁴²

Ora, certamente legare il demoniaco al comico è cosa che apparentemente ribalta l'idea d'una demonicità prometeica e ribelle, appunto l'idea che fa da sfondo a entrambe le interpretazioni lukàcsiane di Dostoevskij. Ma non sembra sia così. Il demoniaco ed il comico potrebbero stare insieme. Riprendendo da Lukàcs l'idea che la cifra segreta della storia, e cioè la sua redimibilità, si sveli al modo d'una apocalisse parodistica e caricaturale, non è opportuno esitare nell'identificare il Messia con Lucifero, da una parte, e con don Chisciotte, dall'altra.

Luciferino è il dio che si oppone al “dio del mondo”, ma la cui esistenza dimostra già la rottura dell'originaria armonia metafisica. Lo scopo della storia (e

⁴¹ Precisamente nel 1953, con un breve saggio incluso nei *Saggi sul realismo*, “Dostoevskij”, *Nagi orosz realistik*; trad. it. “Dostoevskij” *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1946.

⁴² G. Lukàcs, *cit.*, pp. 277-281.

dell'arte) non può essere dunque quello di instaurare il regno di Lucifero perché questo significherebbe conferire dignità metafisica all'esistente frattura fra Dio e mondo.

In tal quadro è possibile interpretare quei personaggi di Dostoevskij, la cui essenza trascendentale sta già al di là del mondo delle istituzioni borghesi, la cui "anima" ha ormai spiazzato il linguaggio dell'etica e risponde ad una forma nuova e superiore di umanità (la seconda etica); essi sono l'espressione di questa protesta cristico-luciferina contro l'esistente, contro il mondo abbandonato da Dio. L'archetipo di questi ribelli in nome del nuovo Dio è ovviamente Ivan Karamazov.⁴³

Ivan rappresenta l'ultimo eroe della forma-romanzo, colui che riesce ad opporre al Dio che ha fallito, ormai debole e lontano dagli uomini, il luciferino rifiuto della salvezza. Il luciferino è dunque quella capacità ultima di ribellarsi all'esistente, al potere del Dio di giustizia e di vendetta, magari opponendogli un mondo altro, immaginario. Il luciferino è dunque, per esprimersi in termini nietzschiani, un carattere reattivo che si nutre, nonostante ogni ribellione, dell'esistente ed è proprio per questo che dovrà essere comunque superato. Per far ciò è necessario portare nietzscheamente a compimento il nichilismo, svelarlo in tutta la sua pervasività.

L'ateismo degli eroi di Dostoevskij rappresenta l'ultimo atto dell'era della compiuta peccaminosità, l'ultimo gesto che può essere descritto in un romanzo. Proprio in virtù di quanto s'è detto, va da sé che la grandezza epocale di

⁴³ Il carattere "ribellista" del luciferino è certamente un elemento blochiano. Nello *Spirito dell'utopia* si legge: «Ma ciò deriva dall'eroico che vive in noi, da Lucifero, il Rivoltoso che finalmente torna a casa, il Soggetto che vuol conoscere meglio, il Ribelle teso verso la meta; deriva dalle insegna di Michele e dall'aureola di Cristo. Ed in esso appare come il debole, lontanissimo, ultimo Dio e l'idea utopica, l'idea del bene non combattono contro Lucifero scambiandolo con Satana, ma contro l'oscurarsi del sole e contro la notturna forma del demiurgo, l'unico essere davvero caduto». E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweit Fassung*, Frankfurt a.M; trad. it. *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Cappellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 190. Va tuttavia sottolineato che proprio nello studio su Dostoevskij, Lukàcs considera questo "attivismo", di chiara matrice espressionista, un'intensificazione del soggettivismo occidentale che è proprio il nemico da combattere. Da qui il richiamo alla "positività" dostoevskijana.

Dostoevskij non sta dunque nella figura di Ivan, figura di ateo che comunque appartiene al luciferismo della ribellione e della negazione di Dio, al nichilismo portato alle estreme conseguenze, dunque al passato, ma piuttosto nell'aver elaborato nei propri romanzi nuove figure che con i loro atti estremi possono introdurre alla seconda etica, figure di contraddizione che fanno farsi carico di tutto il male del mondo delle istituzioni per farlo precipitare, in una rovina comune, verso gli inferi, atei mossi da un impeto religioso (Raskol'nikov) e religiosi che non esitano dinanzi al più orribile peccato (Alëša, Dmitrij).

Ma cosa sono dunque queste figure così paradossali, così contraddittorie ed incomprensibili se rapportate all'etica occidentale, alla prima etica kantiana? Qui risiede la grande novità dello studio su Dostoevskij, giacché qui, per la prima volta, Lukàcs coglie nella trasgressione, nel negativo, nelle forme di non-conciliazione con l'esistente, nel paradosso di una divinità diveniente, nella follia e nel delitto, le forme di una nuova utopia filosofica e religiosa. Poco importa se i protagonisti di questi romanzi saranno dei criminali (come Raskol'nikov) o dei santi (come Myškin o Alëša), dei derelitti (come Marmeladov), o degli aristocratici (come Svidrigajlov), se predicheranno l'amore per il prossimo contro ogni ragione, e quello per il Cristo contro ogni verità, oppure l'assassinio e il terrorismo come sola igiene del mondo; tutti non possono non inserirsi in quell'unica categoria che è inconciliabile con la prima etica kantiana: il sacrificio dell'anima.

I frammenti del libro su Dostoevskij che trattano delle categorie della seconda etica e sul piano estetico delle nuove figure narrative di Dostoevskij sono certamente tra i più lungimiranti e fecondi. Per Lukàcs, l'opera di Dostoevskij può essere letta come un unitario commento al paolino «è terribile cadere nelle mani del Dio vivente».

Nel mondo abbandonato da Dio ogni contatto con la trascendenza non può essere altro che un contatto devastante per la creatura e naturalmente per le istituzioni. Già l'etica luciferina si nutre della "demonia" di chi afferma di

essere meglio dei propri dei e dunque tendenzialmente della distruzione dell'esistente.

Ora, nell'epos dostoevskijano «la demonia ha acquistato senso»⁴⁴, non è più fuga nella artificiale totalità del soggetto, ma affermazione della volontà di trasvalutazione di tutti i valori, distruzione dell'esistente, che sul piano etico significa principalmente crisi delle “istituzioni” dell'etica kantiana. Chi ha visto Dio, o chi è incarnazione di Dio sulla terra, come il popolo russo, non può che «andar oltre il diritto e l'etica»⁴⁵ anche se ciò dovesse significare il sacrificio della propria anima. Non a caso nello studio su Dostoevskij si elabora tutta una fenomenologia di figure che incarnano questo ideale riconducibile all'idea della inevitabilità del peccato in un mondo che è incarnazione somma di Satana. Figure di questa fenomenologia sono i “peccatori santi”, cioè coloro che nel peccato trovano una strada verso Dio⁴⁶, come Grušenka nei *Fratelli Karamazov*, uomini per i quali la colpa è già espiazione, come Kirillov e Svidrigarjlov, folli e idioti che non vogliono vedere le “relazioni” del mondo che li circonda, come il principe Myškin.

⁴⁴ G. Lukàcs, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954; trad. it. *La distruzione della ragione*, a cura di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1974. Le più belle e penetranti pagine che Lukàcs abbia scritto sull'“ateismo religioso”, a prescindere dal giudizio sostanzialmente negativo che ne dà, sono proprio contenute nel capitolo kierkegaardiano di questa controversa opera, dove per altro appare anche il “sacro nome” di Dostoevskij: «Rimando soltanto brevemente a Dostoevskij, il quale, in circostanze del tutto diverse, con altri fini e con altri mezzi, assume spesso una posizione assai simile di fronte al confluire di religione e ateismo. Una ricerca nelle corrispondenze e nelle divergenze sarebbe certo molto istruttiva. Ci dobbiamo qui limitare ad osservare che nei “santi” di Dostoevskij l'ateismo si presenta persino come il “penultimo passo verso la fede perfetta”».

⁴⁵ *Idibem*, p. 119.

⁴⁶ Di come questo sia stato un problema reale del Lukàcs marxista, costretto a scegliere la strada della violenza e del terrore per instaurare il socialismo, testimonia, oltre agli scritti politici, un importante documento riportato da Lee Congdan nel saggio *The unexpected revolutionary*. Questa testimonianza mostra la sopravvivenza di questi temi kierkegaardiano-dostoevskijani anche nel Lukàcs marxista. Lukàcs infatti passò dalla condanna netta del bolscevismo, inteso dostoevskijanamente come via attraverso il peccato, esemplificata nel saggio *Il bolscevismo come problema morale* (1918), allo scritto *Tattica ed etica* (1918), in cui accetta la visione dostoevskijana di una via per la redenzione dell'umanità che passa per il terrore e l'assassinio. Nel Lukàcs marxista dunque il seme dostoevskijano aveva definitivamente cancellato il rigorismo etico kantiano.

Non si può non porre in risalto come, per Lukàcs, Dostoevskij significhi anche assoluta dedizione all'altro, *pietas* cristiana che si fa abnegazione e sacrificio. Tutto lo studio su Dostoevskij non è che un appassionato commento a questa tradizione "sotterranea" della rivoluzione e della rivolta del singolo contro le istituzioni. Lo studio su Dostoevskij avrebbe rappresentato, se ultimato, la più radicale riflessione primo novecentesca sulla guerra.

Il grande problema politico dello studio dostoevskijano si lascia riassumere: com'era possibile mantenere nella civiltà occidentale, sempre più teatro dello scatenamento dei nazionalismi con il loro volto inevitabilmente bellicistico, una prospettiva umanistica che riguardasse il mondo intero? Quale "cultura", nel senso forte del termine, poteva farsi carico di sviluppare le istanze di una comunità che doveva essere universale, oppure sarebbe stata condannata al fallimento? Quale popolo avrebbe potuto portare a compimento il progetto dell'idealismo tedesco, dell'umanesimo illuminato da Herder a Humboldt, quale nazione avrebbe potuto farsi interprete del progetto comunitario dell'umanità? La risposta a tali quesiti è per Lukàcs netta ed univoca: visto che l'esito ultimo del soggettivismo occidentale si era dimostrato sul piano filosofico il nichilismo e su quello politico l'imperialismo, l'unico interprete di un'etica alternativa a quella del dovere (kantiana) poteva essere il popolo russo. Lo stato patologico degli eroi di Dostoevskij sempre sull'orlo della follia e della crisi epilettica, li induce ad essere "passivi" oltre ogni immaginazione e dunque espressione di quella *Sklavenmoral* che già Nietzsche stigmatizzava nella sua riflessione sul Cristianesimo.

Ancora una volta, la direzione interpretativa è quella della linea che da Šestov, per quanto l'accostamento appaia discutibile, arriva a Lukàcs.⁴⁷

⁴⁷ G. Lukàcs, *Dostoevskij*, cit., p. 37.

IV. *Filosofia e Letteratura: H. Hesse, A. Gide, S. Zweig.*

S. Freud: Dostoevskij e il parricidio.

Gli anni dell'immediato dopoguerra segnano una nuova svolta nella storia delle interpretazioni dostoevskijane. Traduzioni dell'opera completa come quella a cura di Moeller van der Bruck, ma anche traduzioni di saggi fortunati (Šestov, Merežkovskij) si accompagnano a prese di posizione sempre più ricorrenti da parte di poeti e scrittori, sollecitando interventi spesso clamorosi ma in fondo, occasionali e datati. Questa tendenza vistosamente riduttiva è riscontrabile in alcuni dei poeti e degli scrittori che in quegli anni non mancarono di confrontarsi con F. Dostoevskij. È possibile affermare, però, che in alcuni di essi il presentimento della portata dell'opera dostoevskijana scavalca senz'altro il piano di un discorso meramente espressivo del gusto di un'epoca. Lo attesta, tra l'altro, il prepotente affiorare di costellazioni concettuali che il precedente lavoro ermeneutico aveva individuato, ma non ancora divulgato o addirittura, come s'è veduto, lasciato cadere. In un'opera pubblicata a Berna nel 1920, Hesse raccoglie due saggi dostoevskijani, dedicati rispettivamente all'*Idiota* ed ai *Fratelli Karamazov*.⁴⁸

La prospettiva si presenta spengleriana; ma sembra evidente che, se Hesse vi si avvicina, è per forzarla in una direzione che ne liquida senz'altro i presupposti.

Leggere Dostoevskij, osserva Hesse, significa infatti prendere atto che i termini «declino dell'Europa», «crisi dell'Occidente», e «destino della civiltà» -il riferimento a Spengler risulta evidente, anche se inesplicitato, e del resto la stesura di questi due saggi è immediatamente successiva alla lettura da parte di Hesse della prima parte del *Tramonto dell'Occidente*- esigono per essere compresi altre

⁴⁸ Givone riferisce che i due saggi citati (*Gedanken zu Dostojewskjs «Idiot» e Die Brüder Karamazoff oder der Untergang Europas*), entrambi scritti nel 1919, si trovano ora nel vol. VII, *Betrachtungen und Briefe, delle Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M 1957. S. Givone, *cit.*, p. 34.

categorie che quelle di «ciclo» e di «processo», le quali appartengono ad un quadro teorico ancora influenzato dal positivismo e comunque scompaginato proprio da ciò che l'opera dostoevskijana porta in primo piano. Ciò che viene maggiormente messa in questione è l'idea stessa di tempo, sulla base del riconoscimento del carattere epocale della storia: idea, questa, sottoposta da Dostoevskij ad una specie di verifica paradossale ed estrema, attraverso la saldatura di esperienza auratica della intemporalità e di esperienza escatologica della fine del tempo. Ne risulta una concezione del «ritorno» non organicistica ma semmai naturalistica, che punta direttamente all'origine, nel cono di una luce micidiale. Luce auratica e apocalittica -«il tempo non ci sarà più»-, ma d'una apocalisse infera, rovesciata, regressiva: si tratta infatti del disvelamento dell'inizio e non della fine, dell'accettazione del disordine e non del compimento del senso, dell'abbandono al passato remoto (che è intemporale e dissipatamente produttivo come l'impeto sotterraneo della natura) e non dell'attesa del futuro anteriore (che è l'intemporale, chiuso in se stesso, accartocciato alla maniera del cielo dell'ultimo giorno). Se Muškin si consegna all'inconscio, alla follia, all'animalità è per ritrovare nel «fango primigenio» la possibilità di «ricominciare daccapo a creare, a valutare, a dividere il mondo», e se i *Karamazov* e la loro «sostanza spirituale ancora informe», si consumano nella «forma» in cui si può soltanto morire e non vivere, è, sembra concludere Hesse, per riaprire la via verso «l'Asia, le sorgenti, le madri».⁴⁹

Anche André Gide ha notato questo «rifiuto di concludere» derivante in Dostoevskij da «un bisogno di lealtà del suo spirito». Gide appartiene a quei critici che ammirano in Dostoevskij soprattutto la reazione alla psicologia geometrica e cartesiana dell'occidente, che semplifica ed impoverisce la realtà complessa e contraddittoria dell'uomo. Dostoevskij ci rivela le ambiguità, le oscillazioni, le antinomie della personalità; attraverso le sue rivelazioni, la topografia dell'anima umana si arricchisce e si complica, la scala gerarchica dei

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 161 sgg.

valori muta profondamente e non si lascia più comprendere se non da uno sguardo ammaestrato dalla dialettica che trasmuta i valori e ne scorge le radicali antinomie.

A Dostoevskij Gide si era accostato fin dagli anni Dieci, con due articoli sul «Figaro»; ma di particolare rilievo è la conferenza da lui tenuta al Vieux-Colombier, nell'arco delle celebrazioni del centenario dostoevskijano, nel 1921.⁵⁰

Sembra che Gide vi ribadisca la tesi dell'atteggiamento sperimentale che Dostoevskij assumerebbe programmaticamente, ma per trasferirlo in ciascuno dei suoi personaggi: i quali, appunto, sperimentano, saggiano, portano all'estremo quella che in definitiva è la disperazione di Dio. Il movimento è dialettico: giacché, dice Gide, Dio lo si incontra all'estremità del suo abbandono, dove la fede negata è ripresa dalla parte della sua stessa negazione.

È per questo, ad esempio, che Dostoevskij mette il superuomo in rapporto – sia nel senso dell'inciampo nella propria contraddizione, sia nel senso dell'apparizione del proprio doppio- non con la volontà di potenza, bensì con la volontà di patimento, di dissipazione, addirittura di peccato. Gide fa osservare come Raskol'nikov trovi nel miserabile Marmeladov il suo unico, autentico interlocutore, quello capace di dirgli: «Ma voi sapete cosa significa non saper più dove andare?»; accade che Zosima s'inginocchi davanti a Dmitrij; accade che Tichon veda Stavrogin caricato di sventura più che di colpa. Questo per esprimere che il «demonismo dostoevskijano è di fatto al di là di se stesso: non, dunque, un praticare la negatività in senso costruttivo e progressivo, bensì un mettersi dalla sua parte con disperata speranza, fino all'esaurimento di tutte le vie della negazione».⁵¹

⁵⁰ A. Gide, *Dostoevskij*, Plon, Paris 1923. Anche Gide, per quel che riguarda l'aspetto più propriamente filosofico della sua interpretazione, muove dal confronto Dostoevskij-Nietzsche. Secondo Gide, la questione centrale intorno a cui ruota il pensiero dell'ultimo Nietzsche- non chi è l'uomo, ma cosa può- è già posta da Dostoevskij e da lui sviluppata conseguentemente. (*Ibidem.*, pp. 183 sgg).

⁵¹ *Ibidem*, p. 196.

«Chez Dostoievskij, en effet, nulle pose, nulle mise en scène. Il ne se considère jamais comme un surhomme; il n'y a rien de plus, humblement humain que lui; et même je ne pense pas qu'un esprit orgueilleux puisse tout à fait bien le comprendre (...) Les quelques vérités d'ordre psychologique et moral que les livres de Dostoievskij, vont nous permettre d'aborder me paraissent de vains paraitre paradoxaux si je les abordais de front. J'ai besoin de précautions».⁵²

I *Fratelli Karamazov* costituiscono appunto un attento rilievo topografico dell'animo umano, un grande dramma antropologico dal quale emergono tutte le forze da cui è composto l'uomo. «Quali sono queste forze che nel loro insieme rappresentano l'uomo?» si è chiesto Zweig. «Essi sono il senso, l'intelletto e l'amore, che si incarnano in varie forme e proporzioni, nei diversi componenti della famiglia Karamazov». Il volume che Zweig dedica a Dostoievskij fu pubblicato nel 1920.⁵³

In esso si sostiene che «demoniaco» e «tormento di Dio» sono tutt'uno in Dostoievskij, e sono cioè il risultato della rottura più radicale dell'orizzonte della fede positiva come luogo di ricomposizione e di riconciliazione. «In Dostoievskij – scrive Zweig – la antitesi è permanente, l'unità è distrutta, l'oscillazione è insaldabile. È il demonio che tormenta l'uomo con l'idea di Dio, ma per lasciarlo senza risposta».⁵⁴

«Io non so se Dio esista o no»,⁵⁵ esclama l'infernale parassita apparso a Ivan Karamazov. Dostoievskij resta «inchiodato alla croce della sua incredulità» e, se si professa credente, la sua non è che «un'umile menzogna», mentre la sua parola più autentica è da lui detta là dove osa affermare il primato della «vita» sul «senso della vita».⁵⁶

⁵² Ivi, p. 102.

⁵³ S. Zweig, *Drei Meister*, Frankfurt a. M. 1920; trad. it. *Tre Maestri. Balzac, Dickens, Dostoievskij*, Bompiani, Milano, 1968 da cui si cita.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁵ F.M. Dostoievskij, *Brat'ja Karamazovy*, Zarogodnij, Moskva 1879-1881; trad. it. di N. Cicognini e P. Cotta, *I fratelli Karamazov*, Mondadori, Milano 1994, p. 818.

⁵⁶ S. Zweig, *cit.*, p. 108.

Difatti il «segreto di Dostoevskij», il suo cercare un Dio che non trova, sta tutto nell'affermazione d'un sempre inconcluso differimento dell'esperienza, che proprio in quanto tale attesta come tutto ciò che è in ogni momento ha nel fatto di essere, qui ed ora e non altrove, la sua ragione, e dunque è degno di esistenza, di amore, di vita. Il che significa: Dostoevskij, predicatore cristiano, di fatto compie il passo decisivo verso il superamento del cristianesimo.⁵⁷

(Tesi, questa, che Zweig sostiene sul filo della contraddizione: egli procede, infatti, secondo uno schema ampiamente usato da molti degli interpreti di Dostoevskij, a quella unilaterale demonizzazione di Dio che proprio in base al riconoscimento del carattere ancipite del pensiero dostoevskijano dovrebbe in realtà escludere). Trova ulteriore conferma la linea delle interpretazioni dostoevskijane che nell'opera dello scrittore intravedono l'affacciarsi di una forma liminare e precaria di nichilismo tragico, nella direzione che, come s'è veduto, va da Šestov a Lukàcs e oltre. Esempio, a questo proposito, il caso di S. Freud; il quale, intorno alla metà degli anni Venti, in un saggio su *Dostoevskij e il parricidio*⁵⁸ di grande risonanza, non esita a dirsi tentato di «annoverare Dostoevskij tra i delinquenti». Per Freud, possono distinguersi in Dostoevskij quattro aspetti: lo scrittore, il nevrotico, il moralista, il peccatore. Di questi, Freud, che giudica grandissimo il valore dello scrittore, considera, in particolare, solo il secondo, mentre per il “moralista” ed il “peccatore” ha accenni brevi e discutibili, da cui trarrà origine una interessante polemica con Theodor Reik.⁵⁹

⁵⁷ Lo compie, cioè, nel caso della messa in chiaro delle condizioni d'un pensiero che si colloca al di là del problema di Dio, in quanto problema dell'“Unità” metafisica o del senso ultimo di tutte le cose: ciò che Dostoevskij appunto, secondo Zweig, rende impensabile. Zweig chiama Dostoevskij «il grande distruttore dell'unità». (*Ibidem.*, p. 171).

⁵⁸ Il saggio di Freud è stato pubblicato per la prima volta nel 1927; *Dostoevskij und die Vätertötung*, prefazione all'edizione tedesca de: *I fratelli Karamazov*, a cura di R. Füllöp-Miller e F. Eckstein, München 1928; trad. it. di S. Daniele, *Dostoevskij e il parricidio*, in: Freud, Sigmund, *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, p. 124.

⁵⁹ Reik aveva giudicato troppo severe le riserve fatte da Freud sulla moralità di Dostoevskij e non era d'accordo col contenuto del terzo capoverso del saggio. Freud rispose a questa critica con una lettera (si veda S. Freud, *Lettere 1873-1939*, lettera a Reik del 14 aprile 1929).

«L'aspetto più aggreabile in Dostoevskij è quello etico. Se lo si vuole esaltare come uomo morale con l'argomentazione che soltanto chi ha toccato il fondo estremo del peccato può raggiungere il grado più alto della moralità, si trascura una riflessione: morale è colui che già reagisce alla tentazione avvertita interiormente, senza cadervi. Chi alternativamente pecca e poi, una volta in preda al rimorso, avanza alte pretese morali, si espone al rimprovero di fare i propri comodi (...) L'ammenda diventa una pura e semplice tecnica volta a rendere possibile il delitto».⁶⁰

Considerare Dostoevskij un peccatore o un delinquente provoca una violenta opposizione, che non si fonda necessariamente sulla valutazione filisteica del delinquente. Il motivo reale dell'opposizione, scrive Freud, si fa presto evidente: i due tratti essenziali del delinquente sono l'egoismo illimitato e la forte tendenza distruttiva; «elemento comune a questi tratti, e premessa alle loro manifestazioni, è la mancanza di amore, l'assenza di apprezzamento affettivo degli oggetti».⁶¹

Ci si domanda da dove proviene la tentazione di annoverare Dostoevskij tra i delinquenti. Secondo l'autore del saggio, la scelta del materiale operata dal narratore, il quale predilige ad ogni altro caratteri violenti, assassini, egoisti, indica l'esistenza nel suo intimo di tali tendenze. Freud osserva che «la fortissima pulsione distruttiva di Dostoevskij si dirige nella sua esistenza principalmente contro lui stesso e si esprime perciò in forma di masochismo e di senso di colpa».⁶²

Il parricidio costituirebbe la fonte principale del senso di colpa, l'origine psichica della colpa e del bisogno di espiatione. In *Delitto e castigo*, Dostoevskij sembra anticipare la teoria freudiana formulata nel saggio del 1916. *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico*, secondo la quale si avrebbe, in alcuni casi, un nesso di casualità tra senso di colpa e commissione dei delitti.

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 65.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibidem.*, p. 63.

Dostoevskij lascia intendere che l'omicidio descritto in *Delitto e castigo* sia stato commesso da Raskol'nikov al fine di dimostrare che la morale esisterebbe soltanto per le persone comuni, mentre le nature dominatrici (che opererebbero per il bene dell'umanità), avrebbero il diritto di compiere dei crimini per creare qualcosa di migliore rispetto alla realtà esistente.⁶³

Ma leggendo il romanzo in chiave psicoanalitica, è possibile individuare un diverso movente dell'omicidio di Raskol'nikov. Questo movente, profondo, sincero, svincolato da costruzioni intellettualizzate, è il bisogno di punizione che nasce dal senso di colpa del protagonista. Dostoevskij non fa mai riferimento esplicito ad un nesso causale tra senso di colpa e commissione dei delitti. Per di più, in un frammento dei taccuini degli anni 1872-1875, sembrerebbe escludere una sorta di determinismo nei delinquenti.⁶⁴

Tuttavia, in *Delitto e castigo*, egli menziona ripetutamente un sentimento inconscio e indefinito che spinge il protagonista del romanzo a compiere il delitto, come se fosse mosso da una forza misteriosa. È possibile identificare questo sentimento indefinito, alla luce delle scoperte della psicoanalisi freudiana, con il senso di colpa che induce alla commissione di delitti. Questa tesi, anche se espressa in forma dubitativa, sembra essere condivisa da Roberto Speciale-Bagliacca, il quale si domanda se Dostoevskij avesse “spianato la strada” a Freud per l'intuizione di un nesso di casualità tra senso di colpa e delinquenza.⁶⁵

In *Delitto e castigo* esistono tre diversi livelli di profondità delle motivazioni del criminale: il livello più superficiale è quello utilitaristico, il secondo livello è quello ideologico-intellettualistico ed il livello più profondo, che viene dal subconscio, è costituito dal desiderio del dolore. La spinta verso il dolore si lega nel profondo con un preesistente sentimento di colpa, che è a sua

⁶³ F.M. Dostoevskij, *Prestuplenie i nakazanie*, Zarogodnij, Moskva 1866; trad. it. di G. Kraiski, *Delitto e castigo*, Garzanti, Milano 1989, pp. 291-292.

⁶⁴ F.M. Dostoevskij, *Taccuini degli anni 1872-1875*, in F.M. Dostoevskij, *Saggi*, Mondadori, Milano, 1997, p. 334.

⁶⁵ R. Speciale-Bagliacca, *Colpa. Considerazioni su rimorso, vendetta e responsabilità*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1997, p. 42.

volta collegato ad una inconscia necessità di punizione. Tali concetti, che rivestono un ruolo considerevole nella psicologia del profondo, sono già tutti espressi in Dostoevskij nella loro sostanza, anche se non nella formulazione che verrà ad essi data dalla psicoanalisi. Il senso di colpa, che è già presente prima di commettere il delitto, e la necessità della punizione inducono il criminale al compimento del reato.

Scrive Freud: «La simpatia di Dostoevskij per il criminale è senza limite, supera assai i confini della compassione alla quale l'infelice ha diritto. Il criminale è per lui quasi un redentore che ha preso su di sé la colpa, che in caso contrario sarebbe toccato agli altri portare».⁶⁶

Il delinquente, però, al contempo, si sente spinto a dare sfogo al fortissimo senso di colpa preesistente (che, nella sua vaghezza, diviene sempre più insopportabile) tramite il delitto ed a consegnarsi, senza essere in grado di spiegare né la ragione, né la finalità del suo comportamento, ai tormenti della pena. Il senso di colpa di Dostoevskij si manifesterebbe, secondo Freud, come una pulsione distruttiva che, se in certi casi conduce alla delinquenza perché viene rivolta verso l'esterno (sotto forma di sadismo), nel caso dello scrittore russo si rivolgerebbe soprattutto verso l'interno (sottoforma di masochismo). Il senso di colpa di Dostoevskij spiegherebbe anche la sua posizione politico-reazionaria e quella religiosa. Per Freud, infatti, lo zar, da un lato, Dio, dall'altro, avrebbero rappresentato per Dostoevskij dei sostitutivi della figura paterna punitrice.

D'altro canto, al saggio freudiano non sono mancate critiche. Tra le tante si segnala quella dell'allievo e amico di Freud, Theodor Reik, il quale, nel paragrafo dedicato allo scrittore russo del volume *Thirty years with Freud* accusa il suo maestro di aver sottovalutato la grande conoscenza di Dostoevskij della mente umana. Freud avrebbe dovuto rivalutare l'acume psicologico di Dostoevskij e

⁶⁶ S. Freud, *op. cit.*, p. 82.

avrebbe dovuto riconoscere nello scrittore uno dei più grandi precursori della psicoanalisi.⁶⁷

Ciononostante, nella lettera a Theodor Reik del 14 aprile 1929, Freud replica all'allievo che l'acume di Dostoevskij non andava oltre la vita psichica anormale e che la sua rinuncia pessimistica a qualsiasi forma di un futuro migliore gli risulta irritante.

Anche Magda Campbell⁶⁸, commentando la lettera di Freud a Theodor Reik, insinua che il padre della psicoanalisi fosse invidioso di Dostoevskij. In ogni caso, qualunque fosse il sentimento di Freud nei confronti di Dostoevskij, è innegabile che la psicoanalisi ha fornito uno strumento di lettura delle opere dello scrittore russo che ne esalta la grandezza. Le teorie freudiane, difatti, consentono di mettere in luce, accanto agli indubbi pregi artistico-letterari, gli aspetti psicoanalitici degli scritti di Dostoevskij, che ne fanno se non un precursore della psicoanalisi, almeno un prefiguratore di alcune importanti teorie.

⁶⁷ T. Reik, *The study on Dostoevskij*. In: T. Reik, *Thirty years with Freud*; trad. ingl. di Richard Winston, New York, International Universities Press, 1949.

⁶⁸ M. Campbell, *Dostoevskij and Psychoanalysis*. In "Transactions of the Associations of Russian – American Scholars in U.S.A. 5 (1971).

V. *Agli antipodi: M. Bachtin, N. Berdjaev*

In questione per Bachtin è precisamente la possibilità di interpretare filosoficamente Dostoevskij. Possibilità, questa, che Bachtin sembra senz'altro escludere, sulla base d'un doppio assunto. Non solo, secondo Bachtin, l'opera di Dostoevskij fa resistenza contro qualsiasi principio di unificazione e dunque si sottrae alla conclusività, alla anticonclusione del gioco dialogico, ma in ciascuna delle voci che la compongono è lo stesso movimento di rottura del sistema a impedire il coagularsi di una prospettiva singola e personale ma nello stesso tempo dotata d'una capacità di sistematizzazione che trascenda tutte le voci discordanti e tuttavia le comprenda in sé.⁶⁹

Ciò sarebbe possibile se Dostoevskij lasciasse i suoi personaggi liberi di contraddirsi ed anzi di portare ciascuno il proprio problema al punto di massima contraddizione, ma per far valere così un punto di vista superiore in grado di render conto del contraddittorio prodursi delle relazioni tra i diversi personaggi secondo una progressione geometrica; o almeno se, pur rinunciando a nascondersi dietro il parossismo della trama per dire infine l'ultima parola, di fatto proponesse di volta in volta una tesi perfettamente autonoma ma come da lui già giudicata ed esibita in un suo univoco svolgimento. Al contrario Dostoevskij, secondo Bachtin, nel momento in cui toglie a se stesso la parola la dà senza riserve ai suoi personaggi; i quali, dunque, vengono per un verso mantenuti alla luce d'una possibile autodifesa al di là della supposta o esplicita sentenza, e vengono per l'altro infinitamente sdoppiati ed anzi moltiplicati all'infinito nei modi dell'apparire reciproco, cioè del mutuo specchiarsi l'uno nell'altro e ciascuno in tutti gli altri.⁷⁰

⁶⁹ M. Bachtin, *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Sovetskij pisatel', Moskva 1963; trad. it. *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968, p. 30.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 64-66.

Dostoevskij, nella sua opera, sopprimerebbe l'«autocoscienza» superando quella forma ideologica di coscienza che è la «coscienza reificata»: ogni coscienza, ogni voce, ogni figura in Dostoevskij è pienamente responsabile per sé e mentre non abdica alla propria responsabilità demandandola alla totalità di un essere in cui ogni ente sia posto come dialetticamente sottoposto, simultaneamente conserva se stessa nello spazio linguistico -mai sperimentato prima di Dostoevskij, il creatore del «romanzo polifonico»- dell'infinita discordanza, dell'infinita compresenza del disordine. Scrive Bachtin: «Là dove gli altri vedevano un solo pensiero, Dostoevskij ha saputo trovare e sondare due pensieri, uno sdoppiamento (...) In ogni voce, egli ha saputo sentire due voci discordanti, in ogni espressione l'incrinatura e la disposizione a passare ad un'altra, opposta espressione (...) Ma tutte queste contraddizioni e duplicità non sono divenute dialettiche, non si sono messe in movimento lungo un cammino temporale lungo una linea in divenire, ma si sono dispiegate sullo stesso piano come coesistenti e contrastanti. La visione di Dostoevskij è chiusa in questo istante di svelata multiformità e resta in esso, organizzando e inquadrando questa multiformità nello spaccato di quel dato istante».⁷¹

Ed ecco mostrarsi ciò che secondo Bachtin caratterizza il lavoro di Dostoevskij: ossia, la capacità non tanto di riprodurre magari su un piano più alto il reale e la sua configurazione oggettiva, bensì di suscitare la rivolta contro di esso e anzi di scuoterlo, aggredirlo, dissestare i confini precisamente nel momento in cui viene rappresentato nella forma di una oggettività incontrovertibile e vincolante. Invece, in Dostoevskij l'uomo non coincide mai con se stesso ed a lui non si può applicare la formula dell'identità.⁷²

In Dostoevskij il personaggio si sa tale -si sa mascherato e quindi sa di offrirsi alla derisione, alla catalogazione entro gli archetipi d'una oggettività che è

⁷¹ *Ibidem*, pp. 44-45.

⁷² Ciò spiega, secondo Bachtin, la predilezione dostoevskijana per le situazioni e i tipi «carnevaleschi», cioè per le figure che, come quella dell'idiota, dell'uomo del sottosuolo o del posseduto da forza demoniache, sono appunto in maschera.

comica in quanto inesistente- e fa di questo sapere uno strumento di negazione della sua esistenza oggettiva. Non importa che questo avvenga per vie divergenti, come il delitto o il sacrificio di sé, perché ciò che conta è il punto di partenza: dove viene messa in moto la logica della mascheratura come libera azione dell'identità di maschera e soggetto, attraverso, appunto, il gioco che il soggetto intrattiene con la propria maschera. Del resto, il "carnevale" è al di là (meglio, al di qua) dell'etica e in ogni caso la sospende. Coronazione e scoronazione rispondono ad uno schema combinatorio che coniuga tutti i tempi al futuro, poiché «nel mondo [del carnevale] non è ancora avvenuto nulla di definitivo, il mondo è aperto e libero, tutto ha ancora da venire e tutto avrà sempre da venire».⁷³

All'idealismo "fonologico", che non conosce altro principio di individuazione se non l'errore, Dostoevskij oppone la polifonia, la coesistenza nello spazio di tutti i contrasti, il «campo di lotta» che mentre abbraccia il tutto discordante si scioglie anche da se stesso in quanto tutto, in quanto totalità.⁷⁴

Da questo punto di vista, la storia delle interpretazioni filosofiche di Dostoevskij appare a Bachtin come assolutamente sospetta. Sia che nell'opera di Dostoevskij gli interpreti abbiano visto lo sviluppo organico e dialettico d'un sistema di pensiero sorretto da una concezione fondamentalmente unitaria, sia che la negazione di questa unitarietà abbia suggerito l'ipotesi d'un Dostoevskij filosofo essenzialmente sperimentale e cioè capace di produrre e di portare all'estremo nei diversi personaggi possibilità speculative anche opposte, il significato dirompente dell'opera dostoevskijana resta nascosto. Questo significato, difatti, non sta in una determinata visione del mondo, bensì nel fatto che l'idea stessa di visione, di concezione comprensiva e conclusiva, risulta infine impossibile. Non è un caso che Dostoevskij faccia deliberatamente scadere il pensiero aforistico, come pensiero solo falsamente liberato dalla malia della

⁷³ *Ibidem*, p. 100.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 217 sgg.

totalità ma di fatto allusivo di essa e dunque ancora interno ad essa, al rango dell'arguzia triviale o ridicola.

Un altro «sapere» si fa strada nell'opera dostoevskijana, che non solo esige di essere interpretata unicamente in base ad esso, ma che fa di quest'opera un evento di autentica rottura della tradizione in cui tuttavia si colloca: non quello che, in un modo o nell'altro, fissa l'idea e la contempla nella sua specifica costellazione, bensì quello che la getta nella ridda di tutte le combinazioni possibili e la sorprende mentre continuamente «muta la forma stessa del suo essere».⁷⁵

Bachtin, con la sua proposta interpretativa, sembra mettere in questione la storia della ricezione filosofica di Dostoevskij, contestando addirittura la legittimità dei presupposti su cui essa si baserebbe. Ciononostante, Bachtin non fa che portare un suo contributo a quella storia, perché si tratta pur sempre del problema circa la filosoficità (condizioni, contenuto, superamento) dell'opera dostoevskijana. Non solo: ad apparire filosoficamente impostata è ancora, e non lo è di meno, la prospettiva cui Bachtin consegna Dostoevskij togliendolo alla filosofia, o, meglio, al pensiero sistematico e totalizzante con cui la filosofia può essere identificata solo a patto di farne un'araba fenice. Difatti, come scrive Givone, è pur sempre la filosofia che lavora alla tematizzazione di quella rottura permanente del concetto, espressa dal «carnevale», che dovrebbe rappresentare la sua stessa negazione: e vi lavora portando alla luce il movimento del negativo come ciò che si imporrebbe alla positività dell'essere e lo fagociterebbe nel movimento «onnivoro» del trasgredire e del ribaltare. Ed è questa, precisamente, la tesi che aveva caratterizzato la linea dominante nell'ambito delle interpretazioni filosofiche di Dostoevskij. Di certo Bachtin imprime uno sviluppo destinato a durare ed a rafforzare quella linea. In direzione diametralmente opposta, anche se

⁷⁵ *Ibidem*, p. 127. Caratteristica del pensiero aforistico, secondo Bachtin, è anche la sua «impersonalità»: altra ragione, questa, perché tale pensiero appaia particolarmente estraneo e ostile a Dostoevskij. Il quale infatti, secondo Bachtin, «non conosce verità impersonale» (*Ibidem*, p. 126).

implicitamente adottandone alcuni punti di vista, si muove, rispetto a Bachtin, Nikolaj Berdjaev.⁷⁶

Quasi un'anticipata risposta a Bachtin è ritrovabile nelle prime pagine del libro, dove Bardjaev non esita ad affermare che Dostoevskij è stato «un dialettico visionario», anzi «il più grande metafisico russo»: ciò perché in lui l'«idea» nel momento stesso in cui affonda nell'«elemento orgiastico», anziché intorbidarsi, raggiunge un'«acutezza estrema». Essa si offre a una specie di «estasi» speculativa, però mossa dialetticamente, e si trasporta simultaneamente dentro il campo stesso della fede. Di qui una profonda tensione. La tensione è quella che separa gli estremi del nichilismo e del pensiero apocalittico; anzi, è la tensione per cui nichilismo e pensiero apocalittico appaiono come reciprocamente legati, al punto da costituire l'orizzonte cui la filosofia appare consegnata. L'interpretazione di Berdjaev può essere scandita in tre momenti, ciascuno dei quali accentua, rispettivamente, l'idea della tragicità dell'esistenza come esistenza in Dio e di Dio, il problema che ne discende del male e della libertà, l'affermazione dell'origine religiosa del socialismo in generale ma particolarmente di quello russo. Berdjaev sostiene che Dostoevskij si muove nella linea della tradizione mistica e dialettica che culmina in Boehme; e per quanto egli non abbia esplicitato la concezione della compresenza nella divinità di un doppio principio -«diabolico» e «divino»- tuttavia di fatto l'ha riconosciuta, perché nella

⁷⁶ Berdjaev si era dedicato a Dostoevskij fin dal 1920, sulla spinta dell'impressione esercitata su di lui dalle interpretazioni che da circa due decenni andavano rinnovando il campo degli studi dostoevskijani in chiave filosofica, in particolare quella di Merežkovskij. Del 1923 è il suo maggiore contributo a Dostoevskij, un volume dal titolo: *Mirosozercanie Dostoevskogo, Zarogodnij*, Moskva 1923; trad. it. *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977. Questa traduzione italiana dovrebbe essere ricordata anche come un tentativo quasi inverosimile di strumentalizzazione d'una determinata prospettiva ermeneutica. La quale, discutibile o meno, è però d'una limpidezza cristallina. Scrive difatti Berdjaev: «Dostoevskij è il profeta della rivoluzione russa nel senso assoluto di questa parola. La rivoluzione si è svolta secondo le sue previsioni. Dostoevskij ha rivelato le sue basi ideali, la sua dialettica interiore e ha dato ad essa un volto (...) Nessuno come lui ha denunciato la falsità dello spirito che agisce nella rivoluzione: egli ha previsto il futuro affermarsi dello spirito dell'anticristo, dello spirito della deificazione umana. (...) L'ostilità di Dostoevskij per la rivoluzione (...) è la ostilità dell'uomo apocalittico» (pp. 131-133).

sua opera «il conflitto della luce e delle tenebre si rivela nella profondità stessa dell'essere» e questo conflitto ha la sua sede nel cuore dell'uomo. Dostoevskij, per un verso vede scendere «la tragedia della polarità (...) nel più profondo della vita divina» e, per l'altro verso, sente pulsare «il cuore dell'uomo, che è antinomico [...] nel suo fondamento primo, ma anche nelle profondità abissali dell'essere». Questo significa che l'esistenza è tragica⁷⁷ a misura ch'essa ha in Dio -sia affermato sia negato, come dimostra il fatto che in Dostoevskij l'affermazione di Dio è indistinguibile dalla sua negazione e viceversa- il suo tormento, perché Dio non solo in quanto senso dell'essere che non è o che è venuto a mancare o che si è sfigurato, ma prende su di sé, rendendola tragicamente definitiva, la passione di questo mancamento e di questo sfiguramento; significa inoltre che tragica è l'esistenza stessa di Dio, perché allora Dio appare come il tormentatore e dunque come intimamente conflittuale e antinomico, in dissidio con se stesso.⁷⁸

Un tale scandalo è lo scandalo del male; e ciò immediatamente, secondo Berdjaev, precipita l'uomo in una doppia contraddizione. Lo scandalo del male difatti, non ha ragion d'essere se non in virtù della libertà, che a sua volta è giustificata e richiesta proprio dal fatto che il male c'è e scandalizza. Così, allo stesso modo, lo scandalo del male contiene in una forma per cui essa è costretta a reclamare Dio per stare in piedi, giacché è solo nella prospettiva d'un senso finale e compiuto che qualcosa -un residuo, un grumo di sofferenza abbandonato all'insensatezza- può gridare vendetta, può porsi come dissenso che incrina il senso nel suo stesso eventuale compimento. La risposta che Berdjaev trova in Dostoevskij non può non essere paradossale: «Dio appunto perciò esiste, perché

⁷⁷ Il tema della tragicità dell'esistenza (che porta Berdjaev a questa affermazione conclusiva: «noi in modo fatale siamo condannati a essere realisti tragici») è svolto anzitutto in riferimento a quella che Berdjaev chiama la dostoevskijana tragedia della libertà, ossia il riconoscimento del nesso indissolubile di libertà e male. Ma la tragedia della libertà è appunto, nel suo fondamento, la tragedia di Dio (cfr. *Ibidem*, pp. 65 sgg e 215 sgg).

⁷⁸ Berdjaev presenta questo tema come uno spunto non del tutto sviluppato nell'opera dostoevskijana. Egli scrive, nella prosecuzione del passo sopra citato: «Se Dostoevskij fosse andato fino in fondo alla scienza di Dio, dell'Assoluto, sarebbe stato costretto a riconoscere la polarità persino della stessa natura divina, l'abisso in Dio, qualcosa di affine alla dottrina di Jacob Böhme sull'Urgrund» (*Ibidem*, p. 57).

esiste il male e il dolore del mondo: l'esistenza del male è una prova dell'esistenza di Dio. Se il mondo fosse esclusivamente buono e giusto, allora Dio non sarebbe più necessario, allora il mondo sarebbe Dio. Dio esiste perché esiste il male. Ciò significa che Dio esiste, in quanto esiste la libertà».⁷⁹

Necessità del male? Non si può negare che l'interpretazione di Berdjaev appaia su questo punto abbastanza ambigua; lo dimostra il suo stesso citare Boehme e più ancora il dichiarato aggancio (all'interno del quale si colloca la stessa citazione böhmiana) della problematica dostoevskijana alla gnosi, qui senz'altro identificata con «la conoscenza del mistero d'iniquità». Sarebbe però come fare un torto a Berdjaev non vedere come nella sua interpretazione di Dostoevskij il problema del male solo in parte possa essere ricondotto alle fonti che pure ne ispirano lo sviluppo. Lo dimostra il suo protendersi dalla metafisica alla storia, in un movimento che caratterizza la sua intera interpretazione.

Qui, secondo Berdjaev, il nodo da sciogliere è il socialismo russo e la sua origine religiosa. L'origine religiosa del socialismo russo, osserva Berdjaev, si lascia cogliere sia sul piano antropologico sia sul piano escatologico.

Essa consiste, infatti, nella postulazione del regno di Dio che, per giustificarsi, deve negare Dio. Dio è negato in nome del suo regno. Il regno di Dio è impossibile, se c'è Dio, perché Dio implica la libertà e la libertà implica il male. Negare Dio escatologicamente, negare Dio e insieme il male: ecco il socialismo, il socialismo russo, il socialismo che non si comprende se non a partire dalla escatologia che ne è l'anima e che non può non produrre, come perfettamente previsto da Dostoevskij, un esito rivoluzionario in senso catastrofe, chiliastico. Ma già la logica del socialismo, com'è tratteggiata da Dostoevskij, è d'una coerenza assoluta: l'ateismo ne costituisce il presupposto là dove esso si appoggia a una speranza messianica, così come la soppressione della libertà ne costituisce la rigorosa conseguenza, appunto là dove esso si decide per il perfezionamento della creazione. Quale libertà, del resto, se in Dio è anzitutto il tempo ad essere

⁷⁹ *Ibidem*, p. 85.

soppresso, il tempo della distinzione tra essere e dover essere? Sicché Berdjaev può ribadire la sua tesi: «Dostoevskij ha compreso che il problema del socialismo è un problema religioso, è il problema di Dio».⁸⁰

Si potrebbe obiettare a Berdjaev che in Dostoevskij l'assertore di questa vera e propria svolta metafisica, vale a dire Ivan Karamazov, imprime al suo ragionamento un movimento simmetricamente opposto. Tant'è vero che la conclusione del discorso di Ivan non è: bisogna negare Dio per affermare l'insostenibilità di tale ipotesi (e aprire in tal modo lo spazio ad operazioni squisitamente nichilistiche come quelle, solo apparentemente lontane ma tutte implicite nella formula del «tutto è permesso», che si concludono da una parte con la conferma delle tecniche del dominio, dall'altra con l'esposizione a una deriva segnata dall'indifferentismo morale). Non è questo, però, il luogo per sviluppare questa obiezione. Semmai, val la pena di ricordare che appunto lo sviluppo critico, oltre che la ripresa, dell'interpretazione di Berdjaev porterà definitivamente alla luce l'altra linea, quella impedita e spesso interrotta, all'interno della ricezione filosofica di Dostoevskij, dall'imporsi di prospettive clamorose ma caduche.⁸¹

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 135 sgg.

⁸¹ Affiora così, in contrapposizione a quella che ho voluto indicare come la linea Šestov-Lukàcs, la linea invece Rozanov-Berdjaev. Si potrebbe aggiungere fin da ora che, mentre la prima troverà il suo sbocco più significativo in A. Camus, la seconda invece raggiungerà in L. Pareyson il suo esito più compiuto. (Tra l'altro, è precisamente Pareyson che raccoglie l'idea di Berdjaev d'uno spunto, presente nell'opera dostoevskijana in forma embrionale, da sviluppare sul piano d'una teologia dialettica consapevole del suo radicamento non solo in Böhme, ma nella mistica tedesca in genere e soprattutto in Schelling).

VI. *Poetica, etica, mistica: P.Evdokimov, F.Stepun, X. Tilliette*

Sulla stessa linea di Berdjaev si muovono due pensatori russi, Pavel Evdokimov e Fëdor Stepun.

Evdokimov aveva dedicato a Dostoevskij la sua tesi di laurea nel 1942.⁸²

Secondo Evdokimov, il male in Dostoevskij si manifesta in un duplice aspetto: tragico e apocalittico. Tragico, non solo in quanto surrogazione parassitaria dell'essere, ma in quanto surrogazione e principio distruttivo che si alimenta della sua stessa distruttività e appunto si porta sul luogo del suo schiantare e dileguare rivolgendo la propria azione contro se stesso: il male, lo «spirito dell'autodistruzione e del non essere» non fa che «confermarsi nel suo elemento» là dove non avendo più altro su cui applicarsi, e anzi per potersi meglio applicare, sceglie per oggetto le sue controfigure e persegue l'ideale d'una esistenza liberata dal tormento di Dio (ma si tratta di un ideale a sfondo antropofagico e autofagico, come dimostra Ivan Karamazov) oppure lascia in sé trionfare l'equivoca concupiscenza del divino (ma si tratta di una concupiscenza che è diretta al nulla come dimostra Stavrogin). Apocalittico, invece, per il «modo condizionale» che lo caratterizza: il male preme e comprime e con ciò esalta, allontanandolo indefinitamente, il «potrebbe», il «se si potesse» della salvezza.⁸³

⁸² Questo contributo, destinato a rimanere il suo più importante, sarebbe stato ripubblicato nel 1978 in Francia e poi tradotto in altri paesi, ma già nel 1964 la problematica lì discussa avrebbe avuto uno sviluppo significativo e si sarebbe nello stesso tempo prestata ad alcune illuminanti digressioni nel libro su *Gogol e Dostoevskij ovvero la discesa agli inferi*, che raccoglie, com'è giusto rilevare, la paradossale affermazione tipicamente berdjaeviana secondo cui il male è la prova dell'esistenza di Dio. P. Evdokimov, *Dostoïevskij et le problème du mal*, Desclée De Brauwver, Paris 1978; trad. it. a cura di E. Confaloni, *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova, Roma 1995.

⁸³ *Ibidem*, pp. 369-371. Questa tesi fa da sfondo anche al libro del '64, dove l'idea di una congenialità profonda che legherebbe Dostoevskij a Gogol' è sviluppata sulla base del riconoscimento del carattere disperatamente comico di figure che, tanto in Dostoevskij quanto in Gogol', starebbero inaspettatamente e inverosimilmente nella luce del giudizio proprio come incarnazioni del piccolo anticristo borghese, l'anticristo nostro contemporaneo, l'anticristo che «si eterna in circuito chiuso». Il libro è ricchissimo di spunti che vanno in direzioni diverse e che non sempre vengono sviluppati, ma soprattutto sembrano alludere a un mutamento di prospettiva (quanto al problema del tragico, ad esempio) rispetto al libro precedente.

C'è il tentativo di riportare Dostoevskij al centro dell'ortodossia e di farne anzi la punta di diamante, come pensatore in grado di mediare teologia della croce e teologia della gloria, due prospettive che, isolate, finirebbero col condurre, secondo Evdokimov, al pessimismo tragico, l'una, all'ottimismo metafisico, l'altra.⁸⁴

C'è inoltre il suggerimento di considerare Dostoevskij nella singolare congiunzione dell'aspetto visionario e dell'aspetto crudelmente sperimentale del suo pensiero; cosa, questa, che Evdokimov esprime osservando come con la sua opera Dostoevskij vada sempre e comunque alla ricerca del punto di massima contraddizione, quasi che lì potesse guardare finalmente il mondo come con gli occhi di un crocifisso.⁸⁵

E c'è ancora la proposta, suggestiva ed in ogni caso documentabile anche sulla base delle letture condotte da Dostoevskij nei suoi ultimi anni, di rileggere l'opera dostoevskijana nel quadro della mistica apofatica del cristianesimo orientale: anche per Dostoevskij, dice Evdokimov, l'«estasi o “uscita da sé” è uno spossessarsi di sé, un alienarsi in Dio».⁸⁶

Questo atteggiamento estatico, riconoscente verso tutte le forme della vita, questa partecipazione all'essere, sentita come una corresponsabilità, è uno dei motivi fondamentali dell'etica dostoevskijana, come ha messo in luce F. Stepun. Questo mondo religioso ed etico sta nello sfondo del pensiero di Dostoevskij e costituisce l'aspetto positivo e fideistico della sua opera. Stepun evidenzia come il principio della responsabilità universale sia il principio della solidarietà piena e

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 369-371.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 240. Sempre, però, in Evdokimov la teologia della croce non va disgiunta dalla teologia della gloria: «[Dostoevskij] scorge il mondo attraverso il Cristo crocifisso, ed è già il mondo visto alla luce del risorto». Evdokimov interpreta sulla base di questo rapporto che lega teologia della croce e teologia della gloria anche la formula dostoevskijana -che è religiosa, dice Evdokimov, non estetica- per cui sarà la bellezza a salvare il mondo: bellezza è catarsi, quella che nella stessa morte in croce rivela il «trionfo sulla morte».

⁸⁶ *Ibidem*, p. 238. Evdokimov sottolinea però anche, pur mettendo il pensiero di Dostoevskij in relazione con movimenti religiosi a sfondo quietistico (ad esempio, l'esciasmo), il carattere fondamentalmente escatologico ed apocalittico del suo pensiero; addirittura presenta Dostoevskij, nelle pagine conclusive del libro, come «fenomeno escatologico del nostro tempo, commentario vivente dell'Apocalisse» (*Ibidem*, p. 240).

fraterna fra gli uomini e Dostoevskij, in pagine di mirabile chiarezza, ha abbozzato le condizioni psichiche per l'avvento di questo nuovo mondo che si configurerebbe come una specie di comunismo a sfondo cristiano.

Nella breve monografia dostoevskijana, pubblicata nel 1950 con il titolo *Il punto di vista nel mondo e la visione del mondo di Dostoevskij* e poi riedita nel 1961 con l'aggiunta di due saggi, uno sull'*Analisi profetica di Dostoevskij sulla rivoluzione bolscevica* e l'altro sulla *Tragedia religiosa di Tolstoj*⁸⁷, Stepun va subito al cuore del problema e si chiede che cosa significhi leggere filosoficamente Dostoevskij. Ma prima ancora: com'è possibile questo? Infatti, osserva Stepun, non solo nell'opera di Dostoevskij manca un «principio d'ordine» che riconduca a una unità di senso le forze centrifughe che l'attraversano, ma proprio in ragione di ciò accade che venga elevato a sistema di conoscenza «il disordine febbrile», la scomposizione e la dislocazione delle prospettive, lo sdoppiamento speculare e anzi l'infinita moltiplicazione specchio contro specchio d'ogni sguardo sul mondo. Perciò in Dostoevskij, dice ancora Stepun, l'«idea» appare sempre come straniata, sia per il suo quasi inevitabile uscire da sé e mutar di tono e assumere carattere ossessivo (il soggetto ne è posseduto come da una potenza che si è alienata da lui e lo incuba, come nel caso esemplare di Ivan Karamazov, che giunge a rimproverare al demonio i suoi stessi pensieri), sia per il suo non essere mai conforme a se stessa (e infatti è per natura essenzialmente ancipite e ambigua, tanto da trascinare con sé la propria caricatura e talvolta la sua confutazione, come nel caso non meno esemplare di Raskol'nikov o di Kirillov). Questo processo si fa perfettamente consapevole e s'incarna compiutamente in Stavrogin: il quale è davvero il prototipo del filosofo sperimentale, e cioè di colui

⁸⁷ F. Stepun, *Vergangenes und Unvergängliches*, vol. I Che il gruppo di Heidelberg vedesse in D. Merežkovskij l'interprete più qualificato di Dostoevskij, è un fatto che illustra ulteriormente il privilegiamento di una lettura tutta in negativo di Dostoevskij, quella che Lukàcs avrebbe chiamato «luciferina»: prospettiva, questa, da cui Stepun prenderà sempre di più le distanze, come dimostra il suo libro dostoevskijano degli anni Cinquanta. D'altra parte, la ricerca di contatti con «Die Kreatur» conferma la presenza nel gruppo di forti interessi teologici, quali erano emersi, del resto, nel dibattito sulla questione del tragico.

che sperimenta la praticabilità e l'equivalenza di tutte le vie, la possibilità di tutte le maschere, la dissoluzione della personalità in una miriade di movimenti - decisioni- gesti perfettamente contraddittori. Eppure questo processo, osserva Stepun, risulta del tutto inconcluso e rimanda ad altro. Difatti, in esso viene in chiaro come il nichilismo abbia la sua spina nel fatto di non potersi sciogliere dal rimando sia pur negativo alla positività. Sostenere infatti che tutto è possibile, come sostiene Stavrogin (precisando e contemplando anticipatamente la celebre formula di Ivan Karamazov, precisandola cioè nelle sue implicazioni gnoseologiche oltre che etiche) suona per il senso e la sua unità come una operazione che, mentre fa il vuoto, si rovescia su di sé e si consegna alla paralisi, all'impotenza dello stare nel mezzo, alla medietà del non essere «né freddo né caldo». Ed ecco il punto. La parola che giudica Stavrogin è apocalittica: nel senso negato, essa proclama il compimento e il disvelamento del senso. Apocalitticamente, trova risposta la domanda su cui Dostoevskij ha costruito i *Demoni*: «Come può il nulla attestare l'essere?». L'apocalisse è appunto questa attestazione, di fatto paradossale, impossibile.⁸⁸

Leggere filosoficamente Dostoevskij implica che la filosofia in qualche modo faccia un passo al di là di se stessa e s'insedi sul terreno stesso della religione. È lì, del resto, che secondo Stepun, la filosofia ha la sua radice; recisa la quale, essa si abbandona a quella che Dostoevskij con lucidità profetica ha descritto come una specie di «danza di morte delle ideologie».⁸⁹

La preghiera, la contemplazione, hanno il posto della filosofia o, a rigore, della teologia. È questa una linea persistente del pensiero cristiano. Le grandi verità cristologiche si inseriscono dunque al loro posto nella problematica filosofica: teodicea, filosofia del sacrificio amore. Questa cristologia al servizio della filosofia, nell'eredità della filosofia cristiana, non è meno importante della cristologia speculativa del *Logos* incarnato. Tale cristologia filosofica tacita,

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 16-18.

⁸⁹ Cfr. anche quanto Stepun dice molto finemente circa il passaggio del «pellegrino russo» al nichilismo, che rappresenterebbe una sorta di sradicamento dello sradicamento (*Ibidem*, p. 43).

discreta, attenta di preferenza all'uomo ed al suo destino, le cui premesse giacciono sparse nei romanzi di Dostoevskij, affiora costantemente in X. Tilliette il quale dedica a Dostoevskij un capitolo del saggio *I filosofi leggono la Bibbia* con particolare riguardo ed attenzione per la Leggenda del Grande inquisitore. L'«idea» di Ivan Karamazov, l'idea della imperdonabile ingiustizia del mondo costituisce la tesi del nichilismo radicale.⁹⁰

L'Inquisitore di Dostoevskij è un nichilista nel senso più profondo e più vero del termine. Questo è il suo segreto.⁹¹

Qui la volontà di rovesciare il paradosso per sconcertare il lettore è troppo evidente, per cui si preferisce seguire il suo avversario Berdjaev, araldo della libertà, o meglio S. Hessen.⁹²

Tilliette ha ragione a minimizzare la polemica con Roma e il cattolicesimo che Merežkovskij e Šestov tendono a sottolineare. In realtà si tratta di ben altro che di una polemica tra Chiese. Ma se dietro il conflitto grandioso della storia umana occorre vedere profilarsi atteggiamenti politici e sociali, movimenti di masse, allora Dostoevskij ha indicato con una chiaroveggenza profetica, i grandi miti d'epoca del socialismo e dell'umanesimo ateo. Tilliette e Berdjaev sono d'accordo.

Dostoevskij attacca duramente, con divinazione, il comunismo ateo. Nondimeno non bisogna smussare troppo la polemica anticattolica e antigesuitica, sapendo che egli fu un nemico acerrimo della Babilonia ecclesiastica -tradito in questo dal suo allievo Alëša- Šolov'ëv.

Tilliette ammette, in Dostoevskij, la colpa del cristianesimo secolarizzato e di tutti i secolarismi e “umanismi” che fioriscono sulla “morte di Dio”. Tuttavia il senso religioso della parola si indirizza a una realtà che va al di là della disputa

⁹⁰ X. Tilliette, *Les Philosophes lisent la Bible*, Les Éditions du Gerf, Paris 2001 ; trad. it. *I filosofi leggono la Bibbia*, Queriniana, Brescia 2003, p. 169.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² S. Hessen, *Tragedija dobra v “Brat’jach Karamazovich” Dostoevskogo*. *Sovremennye zapiski*, n. 35, Moskva 1928; trad. it. *La tragedia del bene nei Fratelli Karamazov. Problemi di etica dostoevskijana. Il bene e il male in Dostoevskij*, Armando, Roma 1980.

religiosa e del tradimento della Chiesa romana. A tal proposito sconcerta la lettura ristretta di Guardini. Egli ha concentrato su Ivan la sua interpretazione e per lui Ivan è un mezzo folle, un personaggio conturbante, perturbato, un “enigma”. E gli eroi del poema sono creature febbrili e da incubo. Si è lontani dal profondo filosofo di Pareyson e dall'impressionante Inquisitore di de Lubac. Tilliette rileva come il vero senso della Leggenda non sia la psicologia né le relazioni umane tanto drammatiche: è la storia dell'umanità, il destino dell'uomo.⁹³

Esso esibisce una storiografia, uno sguardo visionario sulle vicende umane. Così spiegava in precedenza Rozanov. Berdjaev raccoglieva la verità invincibile del racconto nell'essenza dell'uomo, la libertà, implicante il libero arbitrio e la libertà del male. Ovunque il racconto riacquista lo splendore perduto nell'esegesi di Guardini.

Recupera tutta la sua ampiezza: Tilliette, allo stesso modo di Berdjaev, vi vede la *Magna charta* di un cristianesimo antico e nuovo, la risposta anticipata a Zarathustra. Tanto più che l'opposizione a Cristo -Ivan, l'Inquisitore- è forte e persuasiva. Da parte sua Tilliette vi vede «la confessione (*Beichte*) dell'intera umanità», la riflessione sul suo destino, il Giudizio generale, il simbolo della vita umana.⁹⁴

A onta delle interpretazioni di Guardini e di Merežkovskij, è Cristo la figura centrale secondo Tilliette. Sui passi del Grande Inquisitore avanzano il «servitore dell'umanità» di Auguste Comte, l'uomo nuovo di Marx, il superuomo di Nietzsche e, più timidamente, l'uomo in rivolta di Albert Camus e l'eroe russo di Ernst Bloch.⁹⁵

Scrive Tilliette: «Tutti i grandi cristiani dei tempi moderni -Pascal, Kierkegaard, Goethe- hanno sentito come Dostoevskij; tuttavia ciò che distingue il pensatore russo è che nel dibattito quale lui lo coglie, hanno ragione entrambi: il

⁹³ X. Tilliette, *I filosofi leggono la Bibbia*, cit., p. 173.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 175.

⁹⁵ *Ibidem*.

cardinale Grande Inquisitore e il Cristo, non Cristo soltanto, come per Pascal, Goethe, Kierkegaard».⁹⁶

Rimane tuttavia il fatto che il bacio divino non convince l'Inquisitore, il quale persiste nel suo rifiuto, nella sua idea, come del resto il suo creatore Ivan. Ciò che può essere salvato dall'atteggiamento ostile di Guardini è che il Cristo non può essere un Cristo arrogante, isolato, bensì un Cristo addossato alla Chiesa e ai sacramenti. È interessante che Tilliette completi il ritratto del Cristo della Leggenda con la visione di Alëša «Canaa di Galilea» (anche con la figura dello stareč Zosima) o con l'ultimo capitolo del discorso ai fanciulli.

È segno del valore della concezione "libertaria" della Leggenda che essa abbia affascinato mentalità così diverse come Šolo'ev e Rozanov, Šestov e Berdjaev, Barth e Jaspers, Simone Weil.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 179.

VII. *Apocalisse e rivolta: W.Nigg, T.Mann, H. de Lubac, R. Lauth, A. Camus*

Che del nichilismo si dia un superamento religioso, è la tesi che Walter Nigg aveva proposto con un saggio intitolato *Dostoevskij. Il superamento religioso del nichilismo*.⁹⁷

Secondo Nigg, per il pensiero contemporaneo Dostoevskij rappresenta l'occasione di una svolta decisiva: dalla «fantasticheria dell'abissalità», che sembra accompagnarne le manifestazioni più avanzate, alla «apocalittica cristiana».⁹⁸

Pensiero fantasticante per eccellenza, dice Nigg, è il nichilismo. Esso resta preso dentro le maglie della dialettica del cattivo infinito, perché è costretto a sopporre ciò che s'impone di negare. Da questo punto di vista, un esponente tipico di questo atteggiamento filosofico appare l'uomo del sottosuolo. Il quale ne distilla l'essenza, attraverso un esercizio della negazione che punta diritto alla negazione stessa, facendo subito il vuoto dentro questa circolarità viziosa, dove s'installa come su di un suolo già da sempre sprofondata dentro se stesso (Sottosuolo, dunque, più come spaccato, fenditura, crepa della conoscenza che come recesso oscuro, a suo modo custodente e rassicurante, dell'anima).

Vi è, anzi, in questa essenzialità qualcosa che induce a misurare i tentativi che dal sottosuolo muovono verso la luce del sole come tentativi falliti, come ricadute nel sottosuolo stesso. L'uomo del sottosuolo non ha bisogno di uscire allo scoperto, come invece sono obbligati a fare quegli altri suoi simili -Raskol'nikov, Stavrogin, Ivan Karamazov- che hanno con il sottosuolo un rapporto mediato. Raskol'nikov, ad esempio, deve fingere il valore di un'astratta legge morale per procedere alla distruzione di tutti i valori e liberare all'infondatezza ed alla

⁹⁷ W. Nigg, *Dostoevskij. Die religiöse Überwindung des Nihilismus*, Hamburg s.d. 1940.

Quest'opera risale al 1940 e in un certo senso inaugura quella controversa e convulsa ripresa degli studi dostoevskijani che accompagna, restandone segnata anche quando il discorso tenta di farsi filosoficamente disteso, la tragedia della Seconda Guerra Mondiale.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 12-16.

gratuità questa stessa distruzione. Stavrogin compie l'operazione più difficile, quella che unisce gli opposti secondo il principio dell'equivalenza del piacere nel fondo della crudeltà e al culmine dell'abnegazione, ma questa narcosi del sentimento fa di lui non una persona bensì un calco, un gesso, una maschera mortuaria. Ivan Karamazov, a sua volta, prende tutte le maschere: fa della metafisica, si atteggia a Giobbe, nel suo citare il Creatore di fronte al suo stesso tribunale, ma per rovesciare alla fine il suo discorso, e, rovesciandolo, lasciarlo risuonare nel falsetto di un movimento riuscito solo a metà. Nigg omette di porre in rilievo, però, come tali personaggi hanno pur sempre bisogno di «avere ragione», come di fatto hanno, e cioè di servirsi di quella stessa logica che li giustifica mentre ne risulta da loro stessi vanificata, e quindi di mantenersi in equilibrio sul piano che si tolgono da sotto; non così l'uomo del sottosuolo, che, appunto, “sotto” lo è già e ci resta. In questo, l'uomo del sottosuolo è un autentico nichilista; gli altri -Raskol'nikov, Stavrogin, Ivan Karamazov- nel momento in cui lo divengono già se ne collocano al di là, sia pure solo negativamente, cioè con il loro fallimento che significa disperazione, morte, follia. Ed è precisamente qui che, secondo Nigg, il nichilismo cela la sua cifra, ossia: del nichilismo non può darsi un superamento che là dove il nichilismo è giudicato ex alto. Il fatto è, secondo Nigg, che nel nichilismo è l'idea stessa di storia a consumarsi, a portarsi al suo estremo confine, come Dostoevskij ha ben veduto, il quale concentra nell'orizzonte nichilistico della consumazione le vie opposte del totalitarismo e del libertarismo per incrociarsi nel punto cieco della loro complicità, della loro complicità. Ma la consumazione della storia non appartiene alla storia, bensì all'apocalisse: se la storia, difatti, non conosce che il proprio trascorrere indefinitamente aperto, l'apocalisse invece chiude il cerchio, in quanto svelamento del carattere precipite e conclusivo di questo stesso trascorrere di apertura in apertura. Il nichilismo, dice Nigg, appare sì in Dostoevskij come una «possibilità permanente», ma al contempo come possibilità su cui si abbatte il suono dello Shofàr, del pensiero finale, del «tutto è compiuto», non appena lo si guardi «dal

punto di vista della morte». Per questo, conclude Nigg, la lezione di Dostoevskij è fondamentale: essa mostra, apocalitticamente -e difatti l'opera dostoevskijana è attraversata da un continuo, esplicito e sotterraneo, rinvio a passi dell'Apocalisse-, che un superamento del nichilismo non può darsi che oltre la storia, nell'arresto apocalittico del tempo, dove la storia nichilisticamente consumata è restituita al futuro anteriore, che la giudica come dal suo catastrofale compimento.⁹⁹

Lo scorrere del tempo mette in crisi il sé, la continuità individuale e ciò rimanda per altro verso alla difficoltà insormontabile di incontrare l'altro. È quanto testimonia T. Mann, il cui confronto con il nichilismo si fa esplicito nel *Doktor Faustus*. Se Dostoevskij, il complesso del cammino speculativo dostoevskijano, costituisce per lo meno per un certo verso -agli occhi di Mann- l'esempio, il paradigma del nichilismo come estetismo, Leverkühn ripete il destino dostoevskijano e incarna il volto disumanizzato della nuova arte. All'armonia si è sostituita la dissonanza: il demoniaco è penetrato nelle sembianze di una ὄβρις dissolutiva.¹⁰⁰

In gioco, essenzialmente, è la trasposizione della figura di Ivan Karamazov, il nichilista russo che piega l'ateismo postulatorio ad un pensiero in grado di oscillare dall'etica del «tutto è permesso» alla logica del dominio, nella figura di Adrian Leverkühn. Come specchio, il demoniaco. Allo stesso modo di Ivan, così anche Adrian incontra il demonio, e lo incontra non solo nella forma d'una protezione di sé, ma d'un sé rimosso e negato: il demonio, infatti, è negazione che si nega, e perciò non si può presentare che in veste di parassita e non può scegliere come proprio veicolo che la malattia. E se Thomas Mann non manca di cogliere, nel passo dostoevskijano a cui si richiama e di cui anzi presenta un vero e proprio

⁹⁹ *Ibidem*, (Da rilevare, a p. 154, una citazione da Spengler «Il prossimo millennio appartiene al cristianesimo di Dostoevskij»).

¹⁰⁰ Tra di essi, in particolare, uno scritto occasionale pubblicato come prefazione a una raccolta dei racconti dostoevskijani nel 1945, le pagine del diario relative ai mesi a cavallo tra il 1944 e il 1945 e poi ritrasposte nella *Genesi del Doktor Faustus*, e infine quel capitolo XXV del *Doktor Faustus* che non è se non un calco quanto mai denso di implicazioni del capitolo IX (libro undicesimo) dei *Fratelli Karamazov*.

rifacimento scivolando sulla sua trama, il carattere parassitario della negatività; se fa suo anche il suggerimento, che Dostoevskij mette in bocca al demonio, secondo cui la malattia è all'origine della vita e non c'è vita senza malattia, tuttavia scende anche più nel dettaglio e illumina magnificamente, del resto attenendosi al proprio più sobrio modello, quello che è il lavoro del nichilismo al corpo della metafisica. La struttura dell'argomentare è identica, e Thomas Mann lo rileva prontamente: bisogna mettersi dalla parte di Dio, perché la sua stessa idea appaia insostenibile, bisogna mettersi dalla parte dell'armonia, perché la dissonanza possa avere finalmente libero corso. Con una conseguenza decisiva: che il tempo escatologico, cioè il tempo cui la fine dà senso e direzione in quanto chiusa finale suggellata da Dio, si trasforma nel tempo seriale sempre aperto e sempre presente a sé, tutt'intero, in ciascuno degli istanti che lo compongono.¹⁰¹

Là dove in Dostoevskij il demonio tesse l'elogio di quel tempo che, per quanto limitato nella sua durata, è però totalmente padroneggiato dall'uomo al punto che l'uomo in esso fa di sé un dio, lo stesso tempo, affidato a quel perfetto padrone del tempo che è il musicista, diviene in Mann opera della «bestia» che «stupisce il mondo con molte arti infernali, come fosse un gran negromante».¹⁰²

Tuttavia, proprio questa accentuazione dell'elemento apocalittico fa sì ch'esso venga di fatto espunto e neutralizzato. Infatti, se l'accento finisce col battere sull'eterno instaurarsi e rinnovarsi della vita attraverso il lavoro del negativo, cosa ne è dell'ultimo movimento, quello che in Dostoevskij si presenta nella forma del sarcasmo con cui il demonio apostrofa l'accettazione d'un punto di vista demoniaco? A Leverkühn, diversamente che a Ivan Karamazov, il colpo di ritorno decisivo, quello che chiude la partita denunciando per bocca dello stesso demonio la retoricità e la comicità dello stare dalla sua parte, è risparmiato: ed ecco che la fine gli appare nella luce di una nuova genesi, non d'un disvelamento

¹⁰¹ Mann non esita, paradossalmente -paradossalmente in quanto l'idea di apocalisse è risucchiata da una concezione ciclica e semmai palinogenetica della storia- ad accentuare quanto di apocalittico già c'è nel suo modello, non solo come sfondo ma come citazione o almeno allusione esplicita.

¹⁰² *Ibidem*, p. 282.

finale, d'un effettivamente tragico essere giudicati dalle proprie parole, d'una raccapricciante restituzione della speranza in termini d'ironia.¹⁰³

Dostoevskij è stato il primo ad aver riconosciuto il male nella sua intenzione satanica, immediatamente antimorale, nemica a Dio, e che ce lo ha posto in maniera viva dinnanzi agli occhi. È quanto viene posto in rilievo anche da Henri de Lubac il quale giudica Dostoevskij primariamente come un «pensatore etico», e nell'etica –annota de Lubac non senza una reminescenza kierkegaardiana- “può darsi soltanto un *aut aut*”.

Nel 1944 appare in Francia un suo ampio saggio dedicato a *Dostoevskij profeta*. Tema, questo, che de Lubac sviluppa nel senso del rilevamento in Dostoevskij ed anzi dell'affiorare in lui per la prima volta in tutta la sua complessità, d'una vasta problematica che avrebbe caratterizzato in seguito la vicenda della filosofia contemporanea.¹⁰⁴

Molti gli esempi fatti da de Lubac. Merita ricordare, come già di per sé significativo, il singolare rapporto di opposizione e di solidarietà (de Lubac lo sottolinea e lo svolge problematicamente) che lega, sul piano di un'ideale continuità teorica, l'uomo del sottosuolo e Ivan Karamazov. Questi, Ivan Karamazov, è il rappresentante del «pensiero euclideo», cioè d'un pensiero che poggiando sulla propria interna coerenza e univocità ritiene di vincere la lacerazione da cui di fatto è dominato; ma, a ben vedere, sull'asse di tale pensiero Ivan oscilla in modo perfettamente equivoco, approdando alla constatazione dell'assurdità radicale dell'esistenza, assurda in Dio, e dunque all'affermazione della liceità del suo manipolamento, sia che si tratti di opprimerla sia che si tratti

¹⁰³ Quando Thomas Mann, nel *Diario*, ritornerà sul problema ricordando i suoi ripetuti incontri con Adorno e le discussioni in proposito, l'idea di apocalisse, che pure nel *Doktor Faustus* fa da basso continuo, sarà inevitabilmente integrata, e dissolta, in una filosofia della storia a sviluppo mitico e «ciclico». Dell'uso del capitolo dostoevskijano, non è detto nulla.

¹⁰⁴ Dostoevskij, dunque, come profeta non tanto o non più soltanto (come volevano molti degli interpreti fra le due guerre) della rivoluzione e più in generale del destino dell'Europa, bensì della linea di tendenza del pensiero occidentale. Il saggio di de Lubac su Dostoevskij è compreso nel volume *Le drame de l'umanisme athèè*, Plon, Paris 1950, che nel dopoguerra avrebbe avuto notevole diffusione. H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, in *Opere*, a cura di R. Grenier, Milano 1992.

di sopprimerla. Quello, l'uomo del sottosuolo, a sua volta è il rappresentante del primato del «desiderio» e del rifiuto del «*due più due fanno quattro*», cioè del rovesciamento continuo d'ogni possibilità determinata in quella contraria; ma, nel momento stesso in cui si cala in questo vortice, egli scopre ch'esso non è che la sua tana e il suo carcere, nel quale a tenerlo imprigionato è una logica tanto più ferrea quanto più arbitraria. Perciò Ivan Karamazov e l'uomo del sottosuolo, dalle sponde d'una contrapposizione che ingenuamente si pretenderebbe di definire in termini di razionalismo e di irrazionalismo, di fatto appaiono complici. Li rende tali l'affidarsi a una doppiezza di movimento che, mentre smembra e decompone il pensiero, di fatto lo restituisce a se stesso come pensiero doppio, ma anche programmaticamente falsificante e distruttivo. Ma, chiede de Lubac, alludendo a quella che sarebbe la segreta intenzione teorica di Dostoevskij, non è nel suo disfarsi e pervertirsi, nel suo darsi alla malattia, che il pensiero si lascia penetrare, non fosse che per il patimento d'una assoluta alterità, del loro «altro», dell'«altro mondo»? È pur vero che l'errore e il male sono un gorgo che chiede altro buio e altro nulla, al fine di allargarsi; ma qui occorre fare delle distinzioni, quelle che in Dostoevskij appaiono come i gradi di una stessa idea. Si consideri, ad esempio, l'idea dell'arresto estatico del tempo: Myškin la mette in rapporto con le «manifestazioni più infime dell'essere» e ne coglie la verità grazie al fatto di non prendersi sul serio, mentre Kirillov, ignorando tale rapporto, non può che farne la tragica caricatura. Ciò vale, in Dostoevskij, per quella che può definirsi la sua dialettica; la quale è tutt'uno con l'infinito differenziarsi dell'idea cui aderisce fino all'identificazione col suo movimento cellulare e seminale, e dunque rifugge dall'astrazione e sfugge alla sistematizzazione.¹⁰⁵

Non soltanto i buoni sono incarnazioni di idee, anche i malvagi lo sono; solo, essi attingono a forze vitali differenti da quelle cui attingono i primi. Dostoevskij sviluppa creativamente la sua visione della realtà secondo un metodo

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 363-366.

che R. Lauth chiama «antitetico», lontano dallo «schematismo dialettico» dell'idealismo tedesco.

Il tentativo di ridurre il pensiero di Dostoevskij a sistema è esplicitamente alla base della ricerca, tanto ampia quanto documentata, che egli ha dedicato a Dostoevskij, pubblicandone nel 1950 i risultati con il titolo *La filosofia di Dostoevskij in una presentazione sistematica*.¹⁰⁶

«Qui si cerca precisamente», scrive Lauth nell'introduzione, «di cavar fuori dagli scritti di Dostoevskij il loro contenuto filosofico come un tutto unitario» indipendentemente dalla forma artistica che lo riveste e di «cristallizzarlo in tesi».¹⁰⁷

Lauth non potrebbe essere più chiaro, né più drasticamente coerente, e non stupisce, dunque, che l'intera storia delle interpretazioni filosofiche di Dostoevskij gli appaia come sostanzialmente insignificante e con un bilancio fallimentare, al punto ch'egli la liquida in poche pagine piuttosto sbrigative. Quanto mai analitico risulta invece il discorso svolto nel corpo del libro; che, anche nella divisione delle parti e dei capitoli, allude a quella sistematicità cui il pensiero di Dostoevskij si lascerebbe ricondurre. Si hanno così, oltre all'introduzione ed all'appendice, sei parti, di cui tre dedicate alla psicologia, all'etica e all'estetica, e tre invece alla metafisica. Dove, per quanto riguarda la psicologia, l'etica e l'estetica, i principali problemi trattati sono rispettivamente quello della dissociazione della personalità e della sua ricomposizione superiore, quello della decisione morale come condizione della stessa distruzione dei valori, quello dell'intuizione dell'unità armonica di tutti gli enti nell'essere, e dove, per quanto riguarda la metafisica, in questione è il processo che va dalla separazione di «filosofia negativa» (l'essere svuotato di senso, Dio negato, la terra in balia di un «sapere» che è volontà di

¹⁰⁶ R. Lauth, *Dostoevskij e la verità*, a cura di M. Ivaldo, il Ramo, Rapallo 2005.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 14. Tuttavia Lauth corregge o meglio tempera più avanti questa sua affermazione osservando che in Dostoevskij si tratta sempre d'una «filosofia vissuta, e vissuta conseguentemente», cioè calata nella vita dei personaggi, che incarnano una determinata idea o più idee magari tra esse in contraddizione, e ne sviluppano tutte le implicazioni (*Ibidem*, p. 18).

dominio) e di «filosofia positiva» (il conflitto degli opposti principi nell'uomo, la riaffermazione del senso come «senso della sofferenza» l'idea di una «moralità oltrepassante in Cristo») ma verso la saldatura dialettica dell'una e dell'altra, sulla base della loro reciproca implicazione.

C'è un punto che per la sua centralità serve bene da esempio illustrativo dell'intera interpretazione di Lauth, ed è quello in cui Lauth discute del «significato filosofico» della morte di Cristo. Scrive Lauth: «Può l'essere avere un senso, se l'essere stesso ha annichilito quanto di più perfetto, per quel che si può umanamente giudicare, era stato in grado di produrre e di portare in sé, cieco per il suo valore ed insensibile per la giustizia ferita?».¹⁰⁸

Lauth parafrasa la domanda che Dostoevskij pone due volte nella sua opera, entrambe per bocca di esponenti di quella che Lauth chiama «filosofia negativa»: il giovane Ippolit, nell'*Idiota*, e Kirillov, nei *Demoni*. Dostoevskij lascia tale domanda senza risposta, o, meglio, offre una risposta indiretta: sia mostrando com'essa scaturisca da una logica che si autodivora (come si vede dallo stesso esito suicida della ὑβρις intellettuale di Ippolit e di Kirillov) sia alludendo alla possibilità di scavalcare questa logica terrena ed «euclidea» attraverso quello che Dostoevskij chiama il pensiero «di altri mondi». In ciò Lauth riconosce il punto nodale del passaggio dalla «filosofia negativa» alla «filosofia positiva». Ed osserva che se per positività deve intendersi una realtà fattuale e rivelata -la resurrezione di Cristo, in tal caso- tuttavia tale realtà, trascendente l'empiria, è penetrabile dalla metafisica. La metafisica difatti vi trova la conferma della sua tesi per cui «la realizzazione di una più alta esistenza morale è possibile».

È dal punto di vista del pensiero «di altri mondi» che la logica terrena ed «euclidea» è giudicata e mostra il suo limite contraddittorio e tragico, non viceversa. Dostoevskij, prosegue Lauth, «dà assolutamente la precedenza al pensiero del senso e del valore sull'esperienza empirica».¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 448.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 448.

Ed è quanto egli ha espresso attraverso il paradosso: tra la verità e il Cristo, sceglierei il Cristo.¹¹⁰

È un'esperienza di secondo grado, quella della fede, che fonda l'esperienza e nello stesso tempo la scuote, la sfonda, la rovescia. Né c'è, in definitiva, scuotimento -sfondamento- rovesciamento dell'esperienza che non implichi l'esperienza della fede. Si consideri la morte di Cristo, scrive Lauth: se Cristo non fosse risorto, la sua vita sarebbe un errore, e dunque perché giudicare la sua morte, al pari di Ippolit e di Kirillov, dopo aver avanzato quell'ipotesi pur restando nell'ambito della «filosofia negativa», tale da trascinare nel non senso il senso stesso dell'essere? Viene così definitivamente alla luce l'interno movimento del pensiero dostoevskijano: che è tanto più metafisico, e dunque riconducibile ad una concezione sistematica, quanto più annoda i suoi fili alla scissione tra il piano dell'empiria e il piano della fede. Metafisicamente, tale scissione appare come dialettica.¹¹¹

Al modo di una specie di controcanto del saggio di Lauth, possono essere lette le pagine che nel 1951 Albert Camus dedica a Dostoevskij e più precisamente a Ivan Karamazov, nell'*Uomo in rivolta*.¹¹²

Camus toglie Ivan Karamazov dal corpo dell'opera dostoevskijana, dialoga con lui, ne fa la sua filosofia. Secondo Camus, Ivan Karamazov inaugura «la storia del nichilismo contemporaneo».¹¹³

A differenza dei romantici, che si oppongono a Dio e, nel bestemmiarlo, lo confermano nella sua signoria e strapotenza, Ivan pone al di sopra di Dio la giustizia e lo giudica. Ma se, per giudicarlo, deve ammettere l'esistenza in via ipotetica, di fatto Dio è condannato al nulla in nome della giustizia. Difatti, che cos'è la giustizia offesa infinitamente, l'infinita sproporzione di colpa e pena, se

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 447-449.

¹¹² A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951; trad. it. di L. Magrini, in *Opere*, a cura di R. Grenier, Bompiani, Milano 2000.

¹¹³ *Ibidem*, p. 201.

non la prova dell'assurdità del mondo e dunque dell'inesistenza di Dio? Non solo; ma, ciò che è anche più importante, giudicare Dio per Ivan Karamazov significa, secondo Camus, giudicare il mondo, condannare Dio al nulla significa condannare al nulla il mondo. In Ivan Karamazov l'opposizione a Dio, la rivolta, si fa consapevole del suo carattere nichilistico: «Il nichilismo non è solo disperazione e negazione, ma soprattutto volontà di disperare e di negare».¹¹⁴

Disperazione di Dio e negazione di Dio, di per sé, esaltano l'uomo, e lo intronizzano al posto di Dio. Non così il nichilismo: che compie un passo in più, e, con maggiore coerenza, dirige la disperazione e la negazione al mondo, aprendolo così realmente, e cioè fuori d'uno schema di surrogazione del divino, all'azione, alla manipolazione, alla «correzione dell'opera del Creatore». Come nudo spazio dell'azione, sulla scena del mondo «tutto è permesso». Ivan, per tale motivo, «fa il male per coerenza». Ivan non può tollerare che una sola creatura soffra inutilmente -un tenerissimo amore per tutto il vivente lo ricolma, il vagheggiamento di un futuro redento dalla paura della morte lo seduce- eppure è pronto a tutto. Questo, sulla base della posizione del nichilismo come antitesi del cristianesimo. Ciò che Ivan rifiuta è «la dipendenza profonda che il cristianesimo ha introdotto tra la sofferenza e la verità».¹¹⁵

Anche se la verità fosse un mistero che contiene la spiegazione della sofferenza assurda, insensata, inutile, ragiona Ivan, proprio per questo, e cioè proprio per il suo ammettere la sofferenza come qualcosa da spiegare, la verità non meriterebbe che la rivolta.

«Se c'è una verità, non può che essere inaccettabile» e dunque: se c'è una salvezza, deve essere rifiutata.¹¹⁶

Ed ecco la «vera questione» posta da Ivan, secondo Camus: «Ci si può rivoltare e mantenere nella rivolta?».¹¹⁷

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 205.

Ivan prova che questo è impossibile. La coerenza nichilistica è in se stessa perfettamente contraddittoria, dal momento che libera al male quella stessa «volontà di disperare» che più ne patisce lo scandalo. Perseguirla significa dunque, come appunto significa per Ivan, la follia, L'unica alternativa, osserva Camus, Ivan l'aveva intraveduta, anche se poi lasciata cadere: ed è la correzione della creazione, la quale si lascia correggere da coloro che, esattamente come Ivan fa dire al Grande Inquisitore, si caricano il peso di quel suo errore, che è la libertà, per restituirla meno dolente e lacrimante. Alternativa tragica, tragicamente fondata su di un coerente nichilismo e non, come sembrerebbe, su di un umanismo che toglie Dio solo per surrogarlo, quella tra la follia e l'organizzazione totalitaria della società. Ma inevitabile. Camus, per parte sua, non ha esitazione, e lo dichiara con disperata onestà: dopo Ivan, non resta che correggere la creazione (anche se questo significa stare dalla parte del Grande Inquisitore).¹¹⁸

¹¹⁸ *Ibidem.* Poco dopo la stesura di questo suo saggio dostoevskijano, Camus preparerà una riduzione teatrale dei *Demoni*; dove ad essere messa in discussione, tra l'altro, sarà appunto l'idea della «correzione della creazione».

VIII. *Dostoevskij e la filosofia italiana: R. Cantoni, E. Paci, L. Pareyson.*

Remo Cantoni pubblica nel 1948 un suo ampio studio su Dostoevskij dal titolo *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij*.¹¹⁹

In esso sono rintracciabili temi che riflettono la temperie culturale dell'epoca, soprattutto per quel che riguarda alcune correnti del nascente esistenzialismo italiano, ma anticipano almeno in parte i successivi sviluppi che quelle correnti avrebbero assunto: si veda, ad esempio, il riferimento alla nozione di «problematicismo umanistico», con cui Cantoni allude alla possibilità di una ripresa del pensiero dialettico oltre le secche della «metafisica della storia», per un verso, e della «teologia dogmatica», per l'altro.¹²⁰

Questo ed altri temi analoghi in parte si riflettono sull'interpretazione che Cantoni propone di Dostoevskij, in parte ne derivano. Il presupposto è di stampo šestoviano; ed infatti non solo, secondo Cantoni, le *Memorie dal sottosuolo* rappresentano una svolta fondamentale nell'arco dell'opera di Dostoevskij, ma è a partire da questo racconto che risultano investiti di tutto il loro significato sia i romanzi che seguono sia i romanzi che precedono. «Alternativa infinita dei possibili» è la logica che, secondo Cantoni, nelle *Memorie* l'uomo del sottosuolo scopre nel cuore stesso della libertà. Logica anti-logica, questa: essa difatti sostituisce il principio di indeterminazione, sulla base della consapevolezza che ogni atto ha motivazioni contrarie, al principio di non contraddizione. E che tale logica deliberatamente inconclusiva e dissolvente contraddica se stessa fino

¹¹⁹ La crisi dell'uomo a cui allude il titolo del libro è propriamente la crisi di quell'uomo del sottosuolo che secondo Cantoni è tout-court l'uomo contemporaneo. R. Cantoni, *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, Mondadori, Milano, 1948; Il Saggiatore 1975.

¹²⁰ *Ibidem*. Da notare: se Cantoni da una parte trova nell'opera di Dostoevskij come inesauribile «meditazione sul tema della libertà» lo spunto per questa sua proposta teorica, dall'altra parte la stessa opera gli appare inficiata da quella «teologia dogmatica» e da quella «metafisica della storia» ch'essa contribuirebbe a superare. E commenta: «Bisogna avere il coraggio di essere severi con le idee errate e retrograde anche se esse si trovano in un grandissimo artista» (*Ibidem.*, p. 225). Gli accade però di leggere in modo ingenuo passi in cui Dostoevskij, ben lungi dall'identificarsi come vorrebbe Cantoni con il sogno utopico d'un suo personaggio, ne propone invece lo smascheramento, come nel caso del *Sogno di un uomo ridicolo* (*Ibidem*, p. 240).

all'autodistruzione del soggetto che l'adotta, comporta il suo superamento e il suo passaggio alla «dialettica dell'esistenza»; la quale non solo non elimina il negativo (errore, peccato, morte) ma lo esalta come elemento «necessario» e «insopprimibile» dell'affermazione della singolarità della persona.¹²¹

Da questo punto di vista, qualsiasi fuga in avanti verso la trascendenza o la totalità riconciliata appare equivoca e sospetta, comunque preda della stessa logica del sottosuolo che intenderebbe contrastare. Perciò Cantoni, šestovianamente, divide Dostoevskij in due: da una parte lo spietato analista dell'esistenza, dall'altro il solare apologeta della fede. Al punto da concludere che «l'opera dostoevskijana non cessa mai di stupirci per la sua infinita problematicità», ma per deplorare in Dostoevskij subito dopo, «l'antiquata e metafisica concezione che teologizza astrattamente tutti i problemi».¹²²

Non solo: il «messianismo russo» che Dostoevskij forzerebbe in senso nazionalistico è definito senz'altro come «una delle costruzioni più primitive e barbaricamente assurde che siano uscite da una mente geniale», mentre la «religiosità patetica» di Zosima appare come una «astrazione edificante» arbitrariamente strappata a un processo che in realtà si svolge e resta nelle «tenebre».¹²³

Il che, d'altra parte, rappresenta lo sviluppo coerente dell'assunto di partenza: il primato e la funzione esclusiva accordati al sottosuolo non possono avere, come s'era già visto in Šestov, altro esito.

Questa ribellione contro il formato, contro ciò che nella sua fissità ha espulso da sé l'antinomia e la problematicità, è un elemento caratteristico dell'arte di Dostoevskij, che si muove di preferenza nell'ambito incandescente e fluido

¹²¹ *Ibidem*, p. 76.

¹²² *Ibidem*, p. 79.

¹²³ *Ibidem*, pp. 229-237.

della coscienza. È quanto non manca di osservare Enzo Paci le cui lezioni raccolte in volume, sono dedicate complessivamente all'*Opera di Dostoevskij*.¹²⁴

Centrale in Dostoevskij, secondo Paci, è il rapporto di «arte» e «pensiero». Lo dimostra l'idea che Dostoevskij ha dell'artista come soggetto d'una sperimentazione continua e programmatica; il quale, perciò «si precipita su ogni possibilità e la svolge fino in fondo con una logica inesorabile». ¹²⁵

Questa idea Dostoevskij l'applica tanto a se stesso quanto ai suoi personaggi, come ad esempio Stavrogin; meglio, Dostoevskij attraverso Stavrogin si decide per l'al di là del bene e del male e adotta quegli strumenti conoscitivi che evocano il bene e il male per tentarli provocatoriamente e sorpassarli. Sfrenamento mistico dell'orrore come volontà di potenza, rovesciamento degli opposti dell'istante auratico che sopprime il tempo alla notte oscura che lo prolunga indefinitamente, dissolvimento delle forme nelle loro continue metamorfosi: tutto ciò fa dell'arte l'organo della filosofia perché costituisce una radicale interrogazione sul «senso dell'esistenza». ¹²⁶

Ma Dostoevskij, osserva Paci, non si ferma qui. La stessa adozione di una tale prospettiva è a sua volta oggetto di critica, l'immersione nella corrente pluriversa del reale è a sua volta interrogata e smascherata, lo stavroginismo -in Dostoevskij, che si distacca così, come sempre fa, dallo stesso personaggio con cui si è identificato- è messo in questione, portato al punto di rottura, rovesciato. Ciò accade là dove Dostoevskij mostra come Stavrogin sviluppi il suo atteggiamento artistico-filosofico (di questo, appunto, si tratta: estetismo come forma di conoscenza) sulla base del dissidio tra fantasticherie e violenza. Egli vuole provocare i contrari e con ciò si consegna all'indifferenza: in lui la sollecitazione violenta dell'esperienza non dà luogo che a un fantasticare privo di

¹²⁴ L'intenzione originale era, come Paci dichiara nelle pagine del libro, di dare «un'importanza fondamentale alle opere giovanili» di Dostoevskij (*Ibidem*, p. 6); in realtà, Paci sofferma la sua attenzione sulle grandi opere della maturità. E. Paci, *L'Opera di Dostoevskij*, Edizioni Radio Italia, Torino, 1956.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 82-85.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 82.

contenuto o dove il contenuto non è che il pretesto per un esercizio nervoso, mentale. Se si afferma e nega Dio nello stesso tempo, non è per la nostalgia che porta l'ateo a opporsi a ciò di cui patisce l'assenza o il silenzio, ma per la «tiepidezza» in cui si spegne l'opposizione non appena i due poli si fanno equivalenti; e se vive tutto, in realtà non vive nulla, perché là dove il bene ed il male sono vissuti come degni di esserlo allo stesso modo, essi paralizzano l'azione che si presume crudele o sublime e la svelano semplicemente come ridicola. Non a caso Stavrogin si uccide nel momento in cui si rende conto che il comico spezza il legame ch'egli ha preteso d'istituire tra vita come opera d'arte e opera d'arte come veicolo di conoscenza. Egli arretra di fronte a quel passo in più che consentirebbe, come gli indica Tichon, nel prendere il comico su di sé, nel trasformarsi da ironista sublime in oggetto di scherno, nel capovolgere la disperazione nell'umiltà: perciò egli resta preso al laccio di una gnoseologia, si potrebbe dire, segnata e guastata dal Kitsch.

Si ricava dunque da queste lezioni di Paci (che pure hanno un carattere semplicemente divulgativo, un importante suggerimento critico: svolgendolo ne risulta superata l'idea per cui il pensiero di Dostoevskij sarebbe fondamentalmente ispirato a una sorta di demonismo romantico, che censura come parenetici ed edificanti quegli aspetti che ne rappresentano invece l'effettiva confutazione, mentre a imporsi come urgente è la considerazione di questo pensiero nella sua globalità, nel suo intero movimento dialettico. Osserva Paci, conclusivamente: Dostoevskij svela come faccia parte del «peccato dell'uomo demoniaco» il trovare ovunque il peccato, il male, il dolore, e lo svela portandosi sul piano di Zosima, cui affida il suo «insegnamento finale».

Un Dostoevskij tutt'altro che dimezzato e interiormente scisso, ma ben saldo nelle articolazioni d'un pensiero che sviluppa dialetticamente le proprie vertiginose antinomie, si affaccia all'attenzione degli interpreti. Lo prova l'interpretazione di Luigi Pareyson, d'estrema risolutezza teoretica; e già se ne può cogliere il disegno unitario nei saggi cui Pareyson l'ha affidata. Tra di essi, in

particolare: *L'esperienza della libertà in Dostoevskij* (1978), *L'ambiguità dell'uomo in Dostoevskij* (1980) e *La sofferenza inutile in Dostoevskij* (1982).¹²⁷

Specialmente un episodio, nell'opera di Dostoevskij (che Pareyson non esita a collocare al centro, anzi al culmine del pensiero contemporaneo) e precisamente un episodio dei *Fratelli Karamazov*, quello in cui Ivan presenta al fratello Alëša la sua «*Leggenda del Grande Inquisitore*», secondo Pareyson «contiene con luminosa evidenza il senso della problematica filosofica d'oggi». Tesi, questa, che Pareyson enuncia e discute nell'ultimo dei saggi citati, avvertendo ch'essa implica preliminarmente sia dissipato l'equivoco, così spesso ripetuto dagli interpreti, d'una trattazione della Leggenda a sé, come autonoma e indipendente dalla presentazione che ne dà Ivan e della risposta che suscita in Alëša, mentre appunto solo quella presentazione e quella risposta mettono a fuoco il significato dell'intero discorso.¹²⁸

La presentazione della Leggenda da parte di Ivan consiste nel sollevare lo scandalo del male esibendolo in quella sua forma assolutamente scandalosa che è la sofferenza inutile, cioè la sofferenza che non solo non si lascia utilizzare in vista di uno scopo trascendente (come ad esempio la futura armonia universale, non importa se celeste o terrestre) ma che, se lo fosse, denuncerebbe a maggior ragione, in quanto strumentalizzata o dall'uomo o da Dio, e quindi ancora più crudelmente svilita e tradita, la mostruosità del mondo e dunque non solo l'ingiustizia ma anche l'inesistenza di Dio.

Ivan non nega che Dio, cui si compiace di concedere l'esistenza, posseda le ragioni della sofferenza, anche di quella più atroce, più inutilmente atroce. E con ciò dichiara inesistente quello stesso Dio da lui supposto per denunciare

¹²⁷ Questi saggi sono apparsi, rispettivamente, in «Filosofia», XXIX, 1, gennaio 1978, pp. 1-16, nel «Giornale di metafisica», nuova serie, II, 1980, pp. 69-94 e nello stesso «Giornale di metafisica», IV, 1982, pp. 123-170. Nel 1993 sono stati raccolti in volume unitariamente. *Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1993.

¹²⁸ *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, cit., pp. 142-143.

l'assurdità della sua creazione, dal momento che la creazione è tale, cioè di Dio, solo se è dotata di senso.¹²⁹

Senza questa presentazione, osserva Pareyson, la *Leggenda* risulterebbe incomprensibile; anzi, la *Leggenda* non è che il secondo movimento di un discorso unitario e globale. Se infatti, nel dialogo introduttivo con Alëša, Ivan denuncia il fallimento della creazione e dunque giunge all'ateismo partendo dall'idea stessa di Dio, nella *Leggenda* denuncia il fallimento della redenzione e proclama l'anticristianesimo muovendo dalla figura stessa del redentore. Il quale non solo non ha liberato l'uomo dalla sofferenza, ma, imponendogli il peso della libertà, non ha fatto che accrescerla smisuratamente. Di qui il programma di un nichilismo radicale (più esplicito e rappresentativo di quello che si ritrova, ad esempio, in Nietzsche) che tanto più appare incontrovertibile quanto più è sottratto a quell'atteggiamento religioso da cui pure aveva ricevuto la spinta iniziale.

Infatti Ivan non esita a calare il suo pensiero sul piano d'una quotidianità sempre riconciliata con se stessa in ogni suo momento, dove il «tutto è permesso» non significa altro che liberazione alla attualità, alla tranquilla ed accomodante identificazione con il reale, alla pura trasparenza del presente «nel suo perpetuo rinnovarsi». Così come l'affermazione del demoniaco ha luogo attraverso la sua dissoluzione e cioè la sua «completa inserzione nella realtà». Ivan lo sa bene, ed infatti sdoppiandosi si sente dire dal suo doppio che il demone non desidera che incarnarsi in una grassa bottegaia perfettamente soddisfatta di sé, allo stesso modo la risoluzione dell'ateismo nel nichilismo implica che la negazione sia dissolta, dunque perfettamente realizzata, in quella «completa identificazione di sé con sé» che è il niente dell'esistenza, l'esistenza nientificata nella sua tragicità rimossa e sospesa.¹³⁰

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 140-141.

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 140-141.

Ma esiste davvero una risposta a Ivan? Non è quella tentata da Alëša, troppo debole e messa a tacere dall'evidenza? La passione e la congenialità con cui Dostoevskij anima la figura di Ivan, discostandosi invece quasi con pudica discrezione da quella di Alëša, non dimostrano già che Dostoevskij sta con Ivan magari senza saperlo? Rispondere affermativamente a queste domande, come peraltro fa la maggioranza degli interpreti, significa disconoscere gravemente il pensiero di Dostoevskij e amputarlo del suo naturale proseguimento. Intanto, nota Pareyson, la vicenda di Ivan contiene già una «cupa ed amara premonizione», davvero rivelatrice della linea di tendenza propria del «mondo contemporaneo», qualora si osservi come lo «spirito religioso» alienatosi dalla coscienza non possa «farsi sentire che attraverso la voce angosciata e dolente della disperazione e della follia». Inoltre, vi è da considerare che il positivo è di per sé tacito e silenzioso. Ma soprattutto qui s'impone il rilevamento di una risposta a partire dalla quale l'esito che Ivan dà al suo discorso appare «affrettato e semplicistico». Giacché, se Ivan annichilisce l'idea della creazione e della redenzione, è precisamente questo annichilimento che la reclama, proprio come la sofferenza inutile tanto più esige un senso quanto più è inchiodata alla sua insensatezza.¹³¹

La risposta -la risposta di Alëša- non può che essere paradossale, ossia inconcepibile per il «pensiero euclideo». Chi può perdonare, aveva chiesto Ivan, il gratuito, feroce assassinio d'un innocente, chi può perdonare il generale che ha sciolto la sua muta contro il bambino che gli ha azzoppato per sbaglio la cagna preferita, fino a farlo sbranare sotto gli occhi della madre? Alëša, che pure ammette a bassa voce che quel generale merita la fucilazione, risponde: c'è chi lo può, dal momento che, innocente, ha dato il suo sangue per tutti e per tutto. Questo significa: la sofferenza inutile è così poco spiegabile (riportabile ad altro,

¹³¹ Pareyson ricorda anche, a questo proposito, la storia del fratello di Zosima, che «soffre usque ad mortem eppure [...] “benedice” la vita» perché mostra come attraverso il perdono si possa realizzare un sistema in cui la stessa sofferenza si trasforma in gioia e indica la possibilità teorica di tutto ciò nel «pensiero di altri mondi», nel pensiero che rinvia alla trascendenza, di cui parla Zosima stesso (*Ibidem*, pp. 157-159).

strumentalizzabile) che Dio stesso, anziché darne «la natura e le ragioni» vi si cala fino a identificarsi con essa, ed è tuttavia così poco insensata da essere il luogo in cui si dà l'unico senso possibile, se Dio giunge a «caricarsela su di sé». Lo scandalo del male resta, ma là dove Ivan ne deduce impazientemente il fallimento della creazione e della redenzione, consegnando il mondo a un'assurdità dove lo scandalo in definitiva non ha più ragion d'essere, Alëša lo spinge ancora più a fondo, si mantiene nella stessa tragica luce, ne vede tragicamente soffrire Dio stesso, e con ciò afferma Dio come il centro dell'orizzonte in cui la scandalosità dello scandalo è conservata in quanto tale, legata al senso, patita -da Dio- e per tale motivo espiata e redenta.¹³²

Fin qui Dostoevskij. Ma, osserva Pareyson, «si può e si deve andare oltre»: anzitutto, portando la domanda nel cuore stesso della «tragedia divina». Scrive Pareyson, nello spirito d'una prosecuzione fedele ed esplicita del pensiero di Dostoevskij: «E' un mistero grande e terribile, profondo e insondabile, che per un verso l'atto con cui Dio riscatta il dolore prendendolo su di sé sia anche l'atto con cui Dio si oppone a se stesso, insorge contro di sé, infierisce sul Figlio, cioè aggrava, aumenta, estende il dolore nel mondo al punto da renderlo, da umano che era, addirittura cosmico e teogonico; e che per l'altro verso l'atto con cui Dio si oppone a se stesso, e vuol soffrire e morire, e abbandona il Figlio tacendo di fronte al suo massimo dolore, e anzi si distrugge da sé consegnandosi alle potenze trionfanti del dolore e della morte, sia anche quelle con cui egli vince la sofferenza, redime l'umanità, conferma se stesso».¹³³

¹³² Scrive Pareyson: «La sofferenza divina giunge ad essere completa espiazione e liberazione, cioè vittoria ultima sul male e sulla sofferenza, proprio perché è il momento del massimo trionfo della negatività, cioè del male e del dolore, che arrivano sino a impossessarsi di Dio; proprio perché è il posto più avanzato dello sperduto cammino della negatività, oltre il quale essa non ha potuto né può andare; e se questo argine di minima resistenza non s'è infranto al massimo urto, allora la negatività -è stata vinta per sempre, e l'umanità è stata affrancata dal dolore» (*Ibidem*, p. 168).

¹³³ *Ibidem*, pp. 168-169.

A tal proposito Pareyson rammenta l'ipotesi berdjaeviana in base alla quale «se Dostoevskij avesse approfondito la propria concezione, sarebbe giunto all'idea dell'antinomia presente in Dio».¹³⁴

Indicazione, questa, particolarmente significativa dal punto di vista di una rassegna delle interpretazioni filosofiche di Dostoevskij. Muovendosi lungo tale direttrice Pareyson porta in primo piano quella linea interpretativa ch'era parsa minoritaria rispetto alla tendenza dominante, tanto efficace ed eloquente nelle sue variazioni sul negativo, quanto disarmante di fronte alla doppia ma dialettica polarità del pensiero dostoevskijano.

¹³⁴ Pareyson avverte che l'ipotesi di Berdjaev è da raccogliere, non però nel senso, boehmiano, in cui la propone Berdjaev; giacché allora si dovrebbe ammettere la necessità del male, in quanto presente in Dio, e con ciò il male ancora una volta sarebbe «soppresso e sottratto alla libertà dell'uomo». È da raccogliere, invece, nel senso «tragico e angoscioso» e più propriamente dostoevskijano «del Dio crocifisso» (*Ibidem*, p. 166).

IX. *Dostoevskij nell'attuale dibattito filosofico: S. Givone, P. Colonnello, G. Zagrebelsky, B. Forte*

Il volume che Sergio Givone dedica a *Dostoevskij e la filosofia*, pubblicato nel 1982, ha avuto una sua ricezione non insignificante, la quale ha lasciato evidenti tracce nel più recente dibattito filosofico. Quanto alla lettura proposta da Givone, va chiarito preliminarmente che leggere filosoficamente Dostoevskij è da intendere nel senso di lasciar irrompere nell'orizzonte della filosofia le molte e decisive questioni che i personaggi dostoevskijani pongono a se stessi e gli uni agli altri, in un gioco dialettico di prospettive fatte scorrere lungo assi incrociati, dove l'ipotesi di un punto di vista superiore ed assoluto viene revocata. Se c'è un passaggio da una dimensione letteraria ad una dimensione speculativa, ciò avviene nel segno del «pensiero doppio». E dunque del pensiero tragico, pensiero che non scioglie le contraddizioni, ma le assume riconoscendo che contraddittoria è la realtà stessa. Lì, nel cuore dell'esperienza viva, nel racconto che la custodisce e l'interroga, proprio lì la filosofia va alla ricerca di risposte possibili. L'inattuale Dostoevskij sembra divenuto ora più attuale, osserva Givone, tant'è vero che tornano ad essergli attribuiti, rispetto al nostro tempo, prodigioso acume diagnostico, incomparabile forza profetica, rara capacità argomentativa.¹³⁵

Questioni tipicamente dostoevskijane come quelle riguardanti le cose ultime, il senso della vita, il bene e il male, la libertà, sembravano non essere più in agenda. Avevano contribuito alla loro liquidazione due indirizzi apparentemente opposti ma in realtà convergenti nel loro progetto, volto a dissolvere piuttosto che a risolvere quelle questioni: da una parte la convinzione (ma quanto veramente critica?) che la tradizione andasse non tanto ripresa o rifiutata, bensì decostruita, dall'altra la fiducia che l'emancipazione dal passato, quasi un indefinito tramontare, fosse inserita negli esiti «post-moderni» del moderno. Venuto in chiaro il carattere fondamentale elusivo del progetto, era

¹³⁵ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit.

inevitabile che problemi impropriamente consegnati all'archeologia del sapere od al sapere puramente ideologico si ripresentassero. E come affrontarli se non partendo ancora una volta da Dostoevskij? Uno in particolare. Sul quale occorre soffermarsi.¹³⁶

Si tratta del rapporto fra nichilismo e terrorismo. Negli anni in cui il terrorismo sembrava essere stato vinto o sulla via di esserlo, era tesi corrente che il nichilismo avrebbe potuto sciogliersi dall'abbraccio con il terrorismo in modo indolore. Non che si volesse negare il legame. La matrice era quella. Ma grazie alla influenza esercitata dal pensiero di Nietzsche fu possibile distinguere fra nichilismo puramente reattivo di ascendenza terroristica e nichilismo positivo a carattere liberatorio e addirittura edificante. Se il primo nichilismo, nota Givone, non vedeva nella realtà che qualcosa da distruggere, il secondo nichilismo abituava e riconciliava con essa e si proponeva come una vera e propria παιδεία. Sarebbe però un errore considerare le due forme come antitetiche. Al contrario, l'una era pensata come l'evoluzione dell'altra. Perciò il legame, benché sottaciuto, veniva di fatto affermato. Da dove una questione meno aggressiva dei conflitti? E da dove una più amichevole accettazione di sé e degli altri?

Evidentemente dall'annichilimento delle strutture autoritarie e violente che governano la conoscenza non meno dell'agire morale e dei più diffusi comportamenti sociali. Ovvio che, nota Givone, Dostoevskij, il quale per primo aveva portato alla luce il mutuo specchiarsi di nichilismo e terrorismo affermandone l'indissociabilità, potesse sembrare non più attuale. Secondo Dostoevskij il nichilismo nasce come rivolta assoluta, totale, e si converte via via in movimento che accompagna docilmente e con spirito benevolo le situazioni che ne derivano, mettendosi in sintonia con la realtà e prendendosene cura. Prima ancora dell'ordine esistente, per il nichilismo l'obiettivo da distruggere è Dio in quanto tutt'uno con il senso della vita e dunque custode di ciò per cui vale la pena vivere. Una volta dileguate le speranze ultraterrene, cadute le illusioni che

¹³⁶ *Ibidem*, p. 16.

riempivano di patos l'esistenza ma che ne intingevano di veleno le aspettative, perché non vivere come se mortalità e finitezza fossero la condizione di ogni cosa che è cara e preziosa e non un limite intrinseco? E perché non riconoscere che solo ciò che muore è degno di essere amato, perché rovesciare l'angoscia in nostalgia, perché non benedire il nulla che è alla radice dell'essere? Con un procedimento che è tipicamente suo, Dostoevskij prende un'idea, la stessa idea, e la mette in bocca a personaggi diversi. Accade così che una leggera velatura d'ironia lasciata cadere sopra una tesi senza confutarne l'assunto possa diventare squarcio di luce abbagliante, e nel trapasso da un romanzo all'altro il senso autentico di essa acquisti sempre maggiore evidenza. Se Versilov ne *L'adolescente* espone la sua concezione d'un nichilismo votato a riconciliare l'uomo con il suo destino di morte non senza accompagnarla con il dubbio che d'una terapia illusoria si tratti, nei *Fratelli Karamazov* sarà il diavolo in persona a riproporla quasi con le stesse parole, ma per precipitare infine il sospetto nel sarcasmo ed il sarcasmo in aperta irrisione. C'è dunque, in Dostoevskij, così come osserva Givone, nichilismo e nichilismo;¹³⁷ c'è il nichilismo degli inizi, quando fedè e valori erano ancora stabili sui loro fondamenti, e perciò oggetto di critica violenta, distruttiva, sostanzialmente liquidatoria, ma vi è anche, se non in special modo, il nichilismo della fine, che ormai si è lasciato alle spalle quel lavoro di corrosione e dissoluzione, e si nutre di ciò che resta venendo perfino a patti con il nemico di un tempo, e cioè con Dio e con quanto Dio rappresenta. Da notare che in Dostoevskij ciascuna delle due forme di nichilismo è radicalizzata ed al tempo stesso confutata: sia da se stessa, vera e propria auto confutazione, sia l'una dall'altra. Il nichilismo degli inizi, svuotando di senso la realtà, necessariamente implode e non può elevare l'insensatezza a denominatore comune dell'esperienza. Ed è qui, osserva Givone, che avviene il rovesciamento nel nichilismo della fine, che trasforma il negativo in paradigma estetico e nella realtà che tramonta e muore (che sempre tramonta, sempre muore) individua nuove possibilità percettive e un

¹³⁷ *Ibidem.*

inedito gioco sociale. Di più. Agli occhi di Dostoevskij il nesso fra nichilismo degli inizi e nichilismo della fine nasconde un rovesciamento di prospettiva non meno urtante che illuminante. All'origine è il terrore. Difatti il nichilismo nasce come terrorismo. Ma se il nichilismo terroristico è «una fiammata che si spegne producendo braci e bagliori chiaroscurali»¹³⁸, il nichilismo giocoso e conciliante che ne risulta sotto le ceneri cova il terrore. Processo, questo, si ammette con Givone, che ha una sua necessità filosofica prima ancora che etico-politica. «Vero è che il nichilismo della fine è in grado di elaborare strategie assai raffinate».

Prospettando un orizzonte in cui senso e non senso possono tranquillamente sovrapporsi, esso apre lo spazio di una teoria e di una pratica finalmente autonome, in cui a dettar legge non è l'essere, non è la pienezza della vita, ma è il nulla.¹³⁹

Poi, è solo questione di accento. Potrà essere l'esplosione di una volontà di dominio spinta «fino all'antropofagia», dice Dostoevskij. O invece (ma non si tratta di opposizione, bensì di semplice variazione sul tema, fa notare Givone) l'affettato compiacersi di una nostalgia vagamente cimiteriale per ciò che non è stato ma avrebbe potuto essere o per ciò che è stato, ma non è più. In ogni caso a farne le spese è la libertà: ridotta ad arbitrio sempre e comunque violento, concepita in funzione aggressiva, sfigurata a potenza negativa se non demoniaca. Affermando che «se Dio non esiste, tutto è permesso», Dostoevskij non paventa affatto il trionfo della libertà. Al contrario, ne preconizza la sconfitta e anzi la disfatta. In particolare, vede che il terrore nasce da lì. E avanza l'ipotesi seguente: il terrorista non uccide nel nome del dio in cui crede, ma in nome del Dio in cui non crede più. Stornare la possibilità stessa d'una considerazione filosofica dell'opera di Dostoevskij o riportarla a un quadro concettuale stabilito è perciò, osserva Givone, un doppio movimento che si configura come naturale reazione difensiva: difensiva d'un pensiero che non può accogliere Dostoevskij se non

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ *Ibidem*, p. 33.

schiodandosi nuovamente su se stesso, sul proprio sì rimosso. Questo pensiero è proprio il nichilismo. Testimone della sua inevitabilità storica, Dostoevskij ha per primo sorpreso il nichilismo nella sua portata decisiva per la vicenda della modernità ed ha nello stesso tempo sottoposto all'unica critica che ha finito col risultare proponibile: questo, «risucchiando nel tragico la vocazione terapeutica e consolatoria della filosofia».¹⁴⁰

Tale vocazione appare evidente nel modo tipicamente nichilistico di determinare il rapporto di essere e tempo, per cui o l'essere è identificato con il tempo o il tempo è identificato con l'essere. Con la conseguenza che il mobile fluire temporale, avendo fatto suo l'essere, si ripiega su di sé come in una insoluta continuità di monadi sottratte a crisi/iato/contraddizione, così come l'immutabile fissità ontologica avendo dissolto il tempo si rispecchia in sé e pronuncia il suo «sì» gioioso e incondizionato. Il risultato è identico: di rassicurazione per il soggetto liberato dall'identità personale, di esorcismo dell'oscuro grumo del sacro, di controllo e di riparo dalla violenza del negativo e più precisamente del male. Ecco dunque, da una parte, la concezione per cui l'essere, tanto che l'essere non è mai più se non nella forma del non essere, dell'essere altro da sé, del divenire, del venir meno e del cadere, del togliersi di mezzo per lasciar essere ciò che con l'essere non ha più niente a che fare, anzi non ha a che fare se non con il proprio niente, il proprio dire no, il proprio coincidere con la variabilità e la mutevolezza del tempo atmosferico.¹⁴¹

Ma ecco anche, d'altra parte, la concezione per cui il tempo è l'essere, e lo è nel senso di una ontologia paradossale e ultrametafisica che fissa l'accadere all'eterno e fa di ogni accadimento ciò che, accadendo una volta per sempre, di fatto sempre accade al punto che non solo il mutare e il cessare vengono dissolti

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 156.

¹⁴¹ Di qui la conversione in positivo della caducità e anche della stessa morte, che depongono il loro carattere crucialmente contraddittorio, ed anzi assumono la funzione di veicoli dell'infinito traslocare e trapassare, e di qui anche l'indulto dalla crudele condanna alla libertà ed alla personalità, che si dissolvono con il dissolvimento del principio d'imputazione. *Ibidem*, p. 157.

in quanto tali nell'apparenza, ma lo stesso apparire dell'apparenza si eternizza ed eternizza quel mutare e quel cessare: di qui la trascrizione del passato e del futuro nel presente e prima ancora del congiuntivo nell'indicativo; di qui, in altri termini, la trascrizione del non ancora nel già da sempre compiuto, nel già da sempre sottratto alla dissipazione, nel già da sempre consegnato al regno dell'immutabilità, regno che viene, ora e in ogni ora, regno che non conosce se non la beatitudine e la gioia.¹⁴²

Quanto di terapeutico e di consolatorio vi sia in un orizzonte che, come questo, comprende punti di vista ancora una volta solo apparentemente opposti e che, pur delineato sulla falsariga di proposte recentissime, implica lontane ascendenze e più vasti richiami, chiunque vede da sé. In questo orizzonte, a essere decisamente allentata è la presa stessa di quella negatività che pure lo costituisce e lo domina: la presa del tragico. «E' qui visibilmente in atto una spettacolare sollevazione del tragico, del tragico che nessuna misura può più restituire alla catarsi, del tragico smisurato quale soltanto la rottura cristiana della classicità poteva predisporre».¹⁴³

L'opera di Dostoevskij è una macchina che risucchia dentro quel cristianesimo tragicamente apocalittico che lungo l'asse del nichilismo può apparire superato, ma che è il nichilismo in definitiva a riportare in primo piano. Quando Dostoevskij mette in scena e denuda, nei *Demoni*, il delirio della volontà di dominio, lo fa avendo di mira non tanto l'esecuzione d'un piano di eversione politica, quanto la disposizione (incarnata da Stavrogin, che di Dostoevskij

¹⁴² Né tragga in inganno il fatto che, se la prima di queste due prospettive si richiama espressamente al nichilismo e vi si intitola, la seconda invece si pone come assolutamente al di là di esso e anzi come insediata in quell'al di là del quale soltanto se ne può cogliere il decorso ma restandone fuori: in realtà non meno nichilistica di quella è anche questa, e lo è forse nella forma, più radicale, perché procede a un rovesciamento dell'esperienza che annienta l'esperienza stessa e la consegna al nulla dell'assolutamente altro da sé: ad esempio, se la passione e la fine accadono come accadimenti eterni-eterni pazienti ed eterni finiti- cos'hanno a che fare con questa mia esperienza e con questa mia fine?

¹⁴³ *Ibidem*, p. 159.

costituisce forse il sosia più tremendo) a sperimentarla e a osservarla in laboratorio come un pretesto per la destituzione del senso.¹⁴⁴

In realtà, è portando il nichilismo ai suoi esiti estremi che Dostoevskij lo rovescia, e lo rovescia dall'interno. Chi, ad esempio, più nichilista di Dostoevskij, quando saggia con Ivan Karamazov, nella direzione d'un nichilismo quotidiano e debole tutte le possibilità che si aprono con la soppressione dell'idea di Dio, svolgendole sia verso l'affermazione del primato del negativo contro la positività della ragione metafisica, sia invece verso il riconoscimento della caducità, e della mortalità come strutture del senso della terra? Chi più nichilista di Dostoevskij quando verifica, con Kirillov, nella direzione di un nichilismo sublime e forte, l'ipotesi dell'estaticità dell'istante come variabile indipendente rispetto al nodo tempo-dolore e scioglie questo nodo nella cristallina rotondità dell'essere?

Difatti, la stessa «potenza di negazione» lavora, nella formulazione delle differenti ipotesi nichilistiche, al loro smontamento, mentre le instaura e le conferma. Per il nichilismo, dunque, nessuna chiusa pacificante e liberatoria. L'esercizio del negativo, in Dostoevskij, sembra suggerire Givone, portato al punto in cui non ha altro oggetto su cui agire che se stesso, va a scovare nel profondo quel rimosso su cui pure aveva fatto leva ed è il puro delirio. La liberazione dal morso dell'assoluto stende i visceri dell'umanità come dopo uno spasimo. Rovina e catastrofe non danno però luogo, in Dostoevskij, a un aggiornamento della figura della coscienza infelice ed al suo aggirarsi nel circolo d'una irredenzione che è la stessa redimibilità a confermare. Dostoevskij, al contrario, pensa apocalitticamente, e, nel momento stesso in cui adotta il nichilismo («siamo tutti nichilisti»), già lo giudica come da una positività disvelata, cioè dall'inflettersi oltrepassante del senso ultimo del non senso. Per Dostoevskij la fede deve passare nel crogiuolo del dubbio, ma il dubbio e la

¹⁴⁴ Così Dostoevskij individua, secondo Givone, il punto di appoggio in cui il nichilismo si concentra, come poi storicamente è avvenuto, per saltare non solo al di là del terrorismo rivoluzionario, ma al di là dell'idea stessa di rivoluzione, nello spazio aperto e lasciato vuoto – vuoto dell'imperativo morale e di Dio- della manipolabilità universale.

negazione devono a loro volta passare nel crogiuolo anche più tormentoso della fede, pena il loro arrestarsi su posizioni evasive ed accomodanti.

Questo significa, per Givone, scavalcare, mettendola fuori gioco, la vocazione terapeutica e consolatoria della filosofia, e scavalcarla precisamente attraverso un'inversione che apra al tragico, al tragico cristiano. «E' terribile cadere nelle mani del Dio vivente». La citazione paolina che Dostoevskij mette in bocca al più «misterioso» dei suoi personaggi va letta anche nel senso di questo venire in primo piano d'una lontana e tuttavia aurorale tragicità: quella per cui terribile è essere salvati, terribile è essere conservati (salvare come *servare*) e consegnati al dovere della memoria: memoria della vita offesa irreparabilmente e per sempre, tanto che solo il ricordo può rendere ad essa, tragicamente, l'unica, l'infima giustizia. «Il fatto è che l'opera di Dostoevskij porta a compimento la crisi del razionalismo metafisico, cioè la crisi di quel pensiero che ha in Hegel il suo sempre più allentato cardine».¹⁴⁵

Ciò appare evidente in almeno tre punti. Anzitutto, Dostoevskij nel sottosuolo espone la coscienza alla sua infinitamente moltiplicabile doppiezza e liquida la nozione d'una sua unità fondante in grado di restituirla non solo all'originarietà più o meno brutale delle motivazioni e delle pulsioni, ma prima ancora a se stessa, a se stessa come autocoscienza. Motivazioni e pulsioni, da una parte, e coscienza della coscienza, dall'altra, figure dello smascheramento, sue maschere. È l'ateismo, nota Givone, è il nichilismo che pretendendo da Dio la spiegazione della sofferenza, pensa ancora Dio nei termini del razionalismo metafisico, cioè come principio, fondamento, ragione del mondo e della storia. È il nichilismo che resta prigioniero d'un pensiero metafisicamente strutturato, come denota il suo costruirsi il proprio obiettivo polemico con i resti d'una metafisica già autosoppressasi. È il nichilismo che nel momento stesso in cui nega il senso dell'essere, e cioè Dio, si lascia mettere fuori gioco da un pensiero che nella stessa negazione di Dio scopre Dio negato e sprofondato nell'abisso della negatività, ma

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 163.

dalla negatività stessa reclamato: un pensiero, dice Dostoevskij, in grado di contemplare «l'uno e l'altro abisso», quello del «dubbio» e quello della «fede». Perciò Dostoevskij si appellerebbe, contro la nozione di verità come rispecchiamento dell'ordine ontologico, alla storicità della rivelazione, e prima ancora al carattere personale e incarnato d'ogni formulazione della verità stessa; ciò accade quand'essa sia concepita metafisicamente, come qualcosa di disincarnato e di impersonale, come qualcosa che è oggetto di dimostrazione.

Una lettura in chiave esistenzialistica di Dostoevskij è suggerita inoltre da Pio Colonnello, che prende le mosse dall'interpretazione freudiana secondo la quale, il criminale, per Dostoevskij, sarebbe una sorta di redentore che ha preso su di sé la colpa che altrimenti avrebbero dovuto portare agli altri. Secondo Freud, infatti, nella visione di Dostoevskij uccidere non sarebbe più necessario dopo che il delinquente ha già compiuto il delitto. E dunque bisognerebbe essergli grati, perché altrimenti avremmo dovuto noi stessi compiere quell'omicidio. Per Freud, questa idea dimostrerebbe l'identificazione di Dostoevskij con il criminale, fondata sugli stessi impulsi omicidi. Ma la stessa idea dimostrerebbe anche l'esistenza di una colpa ontologica, originaria dell'uomo, di cui alcuni personaggi dostoevskijani vorrebbero farsi carico, per liberare gli altri dal peso delle scelte. Dunque Colonnello suggerisce che il Grande Inquisitore sarebbe un redentore che, in quanto peccatore, si farebbe carico dei peccati altrui, per togliere agli uomini il peso della colpa. Lo stesso ruolo di redentore sarebbe ricoperto da Dmitrij Karamazov, e per questa ragione Dostoevskij avrebbe fatto inginocchiare lo *starec* Zosima al suo cospetto non appena lo vede. Colonnello sostiene che nella prospettiva dello scrittore russo, l'esistenza appare «l'epifania della "colpevolezza"»¹⁴⁶, anche se si è lontani dall'orizzonte propriamente

¹⁴⁶ P. Colonnello, *La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij*, in *Percorsi di confine*, Luciano, Napoli 1999, p. 33.

ontologico che delinea e circoscrive la “questione della colpa” nella *Existenzphilosophie* di Heidegger e Jaspers.¹⁴⁷

Per i due filosofi tedeschi, difatti, l’idea di colpa ontologica è sottratta ai concetti desunti dall’ambito esistenziale, come quelli di assenza, di danno, di manchevolezza. Tuttavia, sembra sostenere Colonnello, anche nella concezione di Dostoevskij vi sarebbe l’idea di una colpa comune e originaria dalla quale sarebbero immuni solamente i bambini, gli animali e gli idioti.¹⁴⁸

Egli non ripercorre tutti i luoghi in cui ricorre il tema della colpa nell’opera di Dostoevskij; piuttosto, gli interessa seguire preliminarmente una “fenomenologia della colpa” soprattutto nel suo capolavoro, i *Fratelli Karamazov*, per tentare di reinterpretare questo tema in rapporto alla temporalità ed al tempo vissuto, dunque per scandagliare un aspetto scarsamente considerato nella letteratura filosofica. Tentare di ricostruire una fenomenologia della colpa nell’opera dostoevskijana significa additare anzitutto i temi fondamentali che compongono quel complesso itinerario che va dall’esperienza del male al dolore, dalla colpa che si trasforma in tormento, dal delitto che richiama il castigo e la sofferenza fino al pentimento che segue all’angoscia e alla disperazione. Si tratta, anzitutto, dei temi dell’empietà, dell’espiazione e della responsabilità solidale nella colpa; ad essi si intrecciano l’idea della possessione diabolica, il tema della sofferenza inutile o dell’assurdità dell’esistenza, l’idea di una colpa dei singoli e di una *colpa originaria* dell’esistere e, ancora, il problema della contraddizione insita nella stessa natura divina o dell’“ambiguità” dell’essere. Dall’idea di empietà, l’autore non distingue l’idea di una responsabilità solidale nella colpa o di una compartecipazione di ciascuno ai peccati dell’umanità. Colonnello precisa, preliminarmente, che la fenomenologia della colpa, desunta dall’insieme dell’opera dostoevskijana, non dà luogo ad un aggiornamento, in chiave esistenziale e drammatica, della fenomenologia hegeliana della coscienza infelice.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 24-26.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

«Nel caso della figura hegeliana della “coscienza infelice” -osserva- la lotta che la coscienza compie è la lotta contro il corporeo, la materia, il sensibile (...). Viceversa, nella prospettiva dostoevskijana, i due abissi, quello della fede e quello del negativo, si rispecchiano continuamente a vicenda come in un gioco infinito di specchi». ¹⁴⁹

Un'altra idea chiave di questa fenomenologia della colpa è l'idea della *possessione diabolica*, in cui l'autore associa il tema dello sdoppiamento. Il saggio di Colonnello contiene una proposta di lettura di Dostoevskij articolata e precisa, che non soltanto si concreta in una serie di prospettive inedite su problemi che la critica ha largamente dibattuto, ma costituisce un'interpretazione unitaria del suo pensiero. Dell'interpretazione di Ivanov condivide l'idea del romanzo-tragedia; di quella di Šestov la rilevanza attribuita alle sconvolgenti analisi dell'«uomo del sottosuolo»; da quella di Pareyson a cui più che a ogni altra è vicina, raccoglie l'idea della centralità del problema della libertà come facoltà del bene e del male da svolgersi nelle sue suggestioni ontologiche; ed ancora quella di Evdokimov a cui lo lega l'idea che Dostoevskij abbia spinto la meditazione sul male alle sue profondità ultime, aprendo così nuove vie al pensiero religioso. Dio e uomo sono coinvolti in una storia di male e di dolore, peccato ed espiazione, in cui si dischiude il senso ultimo di una sofferenza, che nel suo significato redentivo non solo accomuna tutti gli uomini sullo sfondo di una solidarietà universale nella colpa e nel dolore, ma che li accomuna al Dio della cenosi, che non esita a farsi peccato e ad attraversare i momenti della sofferenza e della morte. Certo, di volta in volta, suggerisce Colonnello, risalta in una luce nitidissima la colpa individuale. ¹⁵⁰

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁵⁰ Scrive Colonnello: «Colpevole è il vecchio Fëdor Karamazov, cinico e amorale, che sperpera il denaro in stravizi e coltiva una insana passione per la donna che egli contende al figlio; colpevole è Dmitrij, che odia il padre fino a desiderarne la morte; colpevole è Smerdjakov, l'autore materiale del delitto, e nondimeno Ivan, il regista occulto, che ha guidato, restando nell'ombra, la mano del fratellastro». *Ibidem*, p. 26.

Nell'opera di Dostoevskij, che vive e si riflette nell'età del nichilismo, è presente, in fondo, l'idea di una redenzione differita all'infinito o piuttosto si scorge la possibilità di stringere il tempo stesso nel cerchio della redenzione e dunque di redimere lo stesso *istante* nell'eterno, l'attimo nell'infinito, il singolo evento vissuto nell'universalità del senso?¹⁵¹

È d'uopo chiedersi: non è, ancora una volta, una forma di redenzione la scoperta di un mondo già redento? Ma in Dostoevskij è possibile intravedere ancora un'altra forma di *redenzione*, quella che non succede al peccato, ma lo anticipa, togliendo il peccato e cancellando la colpa, prima ancora che essi siano. In tale orizzonte redentivo, non bisogna attendere il futuro, l'al di là del tempo, perché il delitto sia espiato.¹⁵²

Tuttavia, avverte Colonnello, non bisogna alla fine tentare di sovraordinare l'una forma di redenzione sull'altra, creando così gerarchie e finendo col fraintendere la complessa, poliedrica posizione dostoevskijana, che è quella di contemplare entrambi «gli abissi», l'abisso della fede e quello del dubbio e della disperazione. Nell'attimo della scelta si decide per l'esistenza come colpevolezza o come dono. È evidente che, se il tempo si arresta e l'eternità tutta intera si raccoglie nell'istante, quell'istante, fosse anche quello della morte, toglie di mezzo il morire e instaura il senso pieno, ossia la «felicità»: che è intemporale,

¹⁵¹ A parere di qualche studioso, nell'opera dostoevskijana risulta senz'altro abolito ogni conato di redenzione. Anzi, sia in Dostoevskij sia in Nietzsche, ha osservato Federico Vervellone, «l'idea di Dio è, per così dire, compromessa dalla logica della redenzione, dalla dilazione continuamente differita dall'avvento del significato. È solo abolendo questa logica che si può guardare al mondo per scoprirlo già redento. Ovvero esso non è mai stato bisognoso di redenzione (...) Ogni istante può così assumere un volto estatico. Esso non rimanda oltre di sé, ma contiene in se stesso il proprio significato (...)». F. Vercellone, *Introduzione a: il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 35.

¹⁵² Scrive Colonnello: «Non v'è alcuno iato temporale non solo tra la caduta ed il riscatto, la rovina e la benedizione, il naufragio e il trionfo, ma anche, se si vuole, tra la profanazione e l'innocenza, perché manca la separazione del bene dal male, del valore dal disvalore». P. Colonnello, *La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij*, cit., p. 33.

piena, assoluta non appena la si tolga nell'istante in cui il tempo è «arrestato», rimosso o messo tra parentesi, dove appunto essa risiede.¹⁵³

Alla fine, un nodo problematico fondamentale sembra essere costituito dal rapporto tra la colpa ed il tempo, o meglio, tra la colpevolezza e la temporalità vissuta o «estatica», nell'orizzonte della dialettica polare tra «divino» e «diabolico». In definitiva, solo la responsabilità solidale nella colpa prepara la solidarietà universale nel riscatto e nella rigenerazione. Colpa, libertà e dolore sono dunque, nella prospettiva esistenziale di Dostoevskij, intimamente legati ed imprescindibili. Consapevole fino in fondo che “giustizia”, “legge”, “diritto”, non sono termini astratti, ma riguardano da vicino ogni minuta realtà delle singole vite umane, il modo in cui tra esse si intrecciano e intessono possibilità di convivenza e di costruzione di una *polis* comune, Gustavo Zagrebelsky ha osato elaborare una proposta di “diritto mite”, proprio a significare che, in definitiva, una *cura* dell'umano, e non una rigida volontà sistematrice del vivente, deve essere oggetto di ogni pensiero e pratica degli uomini di legge. È per questo che Zagrebelsky introduce, nella sua attività di giurista e costituzionalista, una modalità interrogativa sulle connessioni in cui i complicati scenari dei codici, delle costituzioni, si innestano nelle questioni religiose e nelle vite dei singoli. Del Grande Inquisitore gli interessa il «teorico del potere», che costituisce, a sua immagine, il sogno di una umanità redenta a prezzo della libertà; il vincente nella storia, che tramuta la responsabilità in dispotismo. È qui che, per Zagrebelsky, sorgono anche le interrogazioni sulla dimensione religiosa, non esente dalle seduzioni del potere, ma anche dalle seduzioni di una comoda rinuncia alla ricerca

¹⁵³ «Eppure –si legge altresì- la colpevolezza, umana non cessa di svelare la propria dimensione universale: non solo perché si è sempre colpevoli, oltre che delle proprie colpe individuali, pure delle colpe individuali di tutti gli altri uomini; non solo perché si è responsabili di tutto davanti a tutti, cioè dinanzi a Dio e agli uomini e, nondimeno, dinanzi agli animali ed alle cose; la colpevolezza è universale proprio perché esiste una colpa comune e originaria del genere umano». *Ibidem*, p. 26. L'idea di una solidarietà del genere umano nella colpa, di una responsabilità «solidale», ritorna peraltro, sia pure sotto differenti angolazioni, nella letteratura esistenziale del Novecento. Cfr. quanto scrive Karl Jaspers, a proposito della *colpa metafisica*, ben distinta dalla colpa giuridica, politica e morale. K. Jaspers, *La colpa della Germania*, a cura di R. De Rosa, Napoli 1947, p. 79.

della verità. Il “genio cristiano”¹⁵⁴ di Dostoevskij è quello che ha saputo portare più a fondo la tensione tra la durezza delle “anime calcificate” che abitano il mondo e il “battesimo di fuoco” promesso a loro salvezza, che, solo, ha la possibilità di “fonderle”, trasformando i cuori di pietra in cuori di carne.¹⁵⁵

E giustamente Zagrebelsky si sofferma a lungo, in chiusura, sul bacio – imprevedibile, silenzioso, enigmatico- del Prigioniero Cristo, come unica “risposta” al lungo, sottile, perverso disquisire dell’Inquisitore. Un bacio, come rileva Zagrebelsky, ha un precedente nella «riverenza fino a terra», fino ai piedi di Dmitrij, «l’uomo russo», compiuta dallo *starec* Zosima. Ma che trova la sua spiegazione nel bacio che lo stesso Zosima raccomanda al giovane Alëša , in poche pagine che sono tra le più compiute esegesi delle parole di Gesù narrate negli Evangelii. E allora, si domanda Zagrebelsky, non potrebbe il bacio del Prigioniero all’Inquisitore essere *semplicemente* un gesto incondizionato, gratuito, una scommessa sulla forza di conversione del perdono di Dio? Non è, questo bacio –narrativamente posto come un inciso, più che come un punto finale- il luogo in cui il giudizio, che rimane, si incontra con la libertà di avere misericordia? Non è in quel bacio che consiste il rovesciamento di quella logica del mondo che ha provveduto a innalzare il Cristo sugli altari, dimenticando di cercarlo tra i prigionieri, i vinti, gli umiliati, gli offesi, i peccatori? A giudizio di Zagrebelsky, il merito di Dostoevskij non sta soltanto nell’aver sondato e svelato la problematica complessità della creatura umana, ma nell’aver “dimostrato” che l’ultima parola non è quella problematicità, ma la *rivelazione*. Ma per accogliere questa rivelazione occorre mettersi nell’ottica di una “prospettiva rovesciata”.¹⁵⁶

¹⁵⁴ G. Zagrebelsky, *La leggenda del Grande Inquisitore*, Morcelliana, Brescia 2003.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 9.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 11. «Poiché il perdono non viene annunciato dai sapienti e prudenti, dai pii e dai giusti, perciò le pietre gridano; poiché esso è dimenticato nelle chiese, perciò echeggia per le strade. Poiché gli uomini, senza Dio, sono diventati giusti, prudenti, sapienti e pii, perciò Dio è messo da parte sulla terra e viene visto e compreso soltanto dai reietti e diseredati, dai caduti e dai corrotti». *Ibidem*, pp. 11-12.

Ancora, Zagrebelsky osserva come Dostoevskij abbia sempre attribuito molta importanza alla riproduzione della vita che si svolge nelle aule giudiziarie. Il delitto ha sì un aspetto giuridico, ma ha essenzialmente per lui il significato di una spia importante per penetrare la natura morale dell'essere umano. Per quanto riguarda la pena, sicuramente Dostoevskij era lontano dalle idee giuridiche di riabilitazione sociale. La pena, per lui, -rileva Zagrebelsky- è un male sofferto, che non vale nel suo aspetto meramente retributivo o nel suo aspetto emendativo. La pena vale come dolore che conduce al riscatto, come espiazione che porta alla liberazione. In Dostoevskij non esisterebbe la distinzione tra delitto e colpa morale. La pena è perfino *desiderata*, come la premessa di riscatto. «È un male ma aperto al bene».¹⁵⁷

Zagrebelsky parla di «inimicizia speculare» tra Cristo e l'Anticristo: quest'ultimo non sarebbe qualcosa di *completamente* diverso dal Cristo. È una "deviazione", che *alla fine* si rivela una opposizione, ma che nasce dallo stesso ceppo: la libertà che Cristo ha donato all'essere umano. La stessa matrice, gli stessi contrari. La figura dell'Inquisitore è altamente drammatica, tant'è vero, rileva Zagrebelsky, che gli interpreti non sono concordi nel dire che il bene stia dalla parte del Cristo e il male stia dalla parte dell'Inquisitore. Esistono interpretazioni secondo le quali il Cristo è fautore di una fede disumana, mentre il personaggio umanamente positivo è l'Inquisitore. Zagrebelsky prova a guardare il racconto dal punto di vista del prigioniero (Del resto si potrebbe dire che tutto il discorso del Grande Inquisitore è una risposta a obiezioni che si sollevano da sé, senza nessun bisogno di formulazione). Chi dei due soggetti, che si trovano faccia a faccia, tiene la posizione più eloquente? «Stare in silenzio e lasciare andare avanti senza limite il proprio contraddittore è uno strumento che mette l'intera responsabilità e tutt'intero il peso delle cose che si dicono sulle spalle dell'interlocutore».¹⁵⁸

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 82.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 91.

La posizione di colui che è silente scarica sull'antagonista –in maniera dialetticamente molto efficace- l'intero onere di condurre a termine il dialogo. Il silenzio diviene, in tal modo, una «colpevolizzazione totale dell'altro».¹⁵⁹

Il bacio e la liberazione del Cristo equivalgono a due precise assoluzioni. Il bacio –rileva Zagrebelsky- potrebbe essere un atto di riconoscimento, di gratitudine del Cristo al Grande Inquisitore, per aver fatto quello che il Cristo non ha fatto, sbagliando, per l'umanità: quindi il riconoscimento della superiorità del progetto di governo dell'Inquisitore su quello di libertà del Cristo.¹⁶⁰

Ma il bacio è anche il simbolo stesso dell'amore, è una manifestazione d'amore. «Nemmeno nei confronti dell'Anticristo, il Cristo rifiuta il gesto d'amore».¹⁶¹

Questa conclusione chiuderebbe tutto il discorso con un pareggio: Dostoevskij ha voluto dire che il suo fine, il fine della «Leggenda», è quella di «sollevare un problema. È il problema della tensione tra libertà ed eudaimonia».¹⁶²

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Il bacio potrebbe essere interpretato anche come un atto anticipato di compassione nei confronti di chi sta davanti. In fondo, può voler dire questo: «Patisco con te, mi rendo conto del tuo progetto, ne avverto il carattere orribile e mi rendo anche conto che ormai sei prigioniero di una macchina più forte di te. Quindi ti compatisco. È un bacio di conforto». *Ibidem*, p. 95.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 96.

¹⁶² *Ibidem*, p. 97. Zagrebelsky fornisce in conclusione alcune indicazioni per qualche ulteriore riflessione; una indicazione che non riguarda la bibliografia secondaria "classica" su Dostoevskij. Nell'epistolario Hannah Arendt-Martin Heidegger vi è, ad un certo punto, l'accostamento alla figura del Cristo della «Leggenda» di quella di Billy Bud, il protagonista dell'omonimo racconto di Hermann Melville. La storia è quella di un marinaio, presentato come un uomo totalmente buono il quale, per difendere il proprio onore da una accusa malevola, aveva causato accidentalmente la morte di un superiore. Il capitano della nave, pur convinto dell'innocenza di questo marinaio, lo condanna coscientemente alla morte pur manifestando verso di lui la massima pietà e provando in se medesimo lo stesso dolore che stava infliggendo. Billy Bud muore dicendo: «Dio benedica il capitano Vere», il che, se non è un bacio, gli assomiglia molto. Hannah Arendt suggerisce un'analogia tra la posizione di questo capitano e quella dell'Inquisitore da un lato, e la figura del marinaio innocente e totalmente buono e quella del Cristo. È una lettura parallela che può farsi con un certo vantaggio per la nostra comprensione. Cfr. H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere. 1925-1975*, Comunità, Milano 2002. Il tema è ripreso, in un confronto tra Dostoevskij e Melville a proposito delle distinzioni bontà-virtù e malvagità-vizio, in H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano 1990, pp. 87 sgg.

È a questa condizione «tragica» dell'esistere umano -conseguente al dramma della colpa, ma permanente, e per certi aspetti amplificata- che anche Bruno Forte volge l'attenzione, per completare in qualche modo il quadro di una «antropologia negativa». Forte sottolinea come Dostoevskij esprima una radicale e costitutiva ambiguità: attraverso paradossi spinti fino all'estremo, in cui esercita tutta la sua «potenza di negazione», egli scopre «la contraddizione tragica e il movimento tragico che esistono nello strato più profondo dell'essere umano, dove tale movimento e tali contraddizioni sono immersi nello sconfinato essere divino senza tuttavia dissolversi in esso».¹⁶³

Nell'opera di Dostoevskij il nichilismo tragico viene ad affacciarsi precisamente lungo le frontiere, che sono emerse nell'esame della fallibilità umana: il nulla fascia lo spirito nell'attività della sua conoscenza del vero, della sua volontà del bene, del suo sentimento del bello. La tragicità del nulla si affaccia anzitutto sul *piano teoretico*, nelle vie della conoscenza del vero: è qui che, secondo Forte, la questione radicale del male si presenta come sfida permanente dell'esistenza di un Dio. La «singolarità del vero»¹⁶⁴, la verità incarnata in un Singolo, identificata con la sua persona, è quanto di più lontano possa esserci rispetto a un pensiero «euclideo». La tragicità dell'esistenza umana si affaccia non dimeno sul *piano etico*: la dignità del patire –che pure appare fra le forme più alte di purificazione e di accesso al bene, osserva Forte- si rivelerebbe anch'essa ambigua. Anche la responsabilità e la colpa, dunque, si commisurano con una legge, ma diversa da quella giuridica, che guarda a determinati atti, comportamenti, prestazioni considerati nella loro dimensione puramente oggettiva. L'etica chiama in causa il soggetto, la sua interiorità, la sua libertà: prima che un “fare” richiede un “volere” che si autodetermina, perché ha in se medesimo il proprio principio, così che tutto quello che diventa moralmente significativo, deve passare in qualche modo attraverso il crogiuolo della

¹⁶³ B. Forte, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, San Paolo, Milano 1993, p. 106.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 107.

soggettività: anche la legge morale, anche la legge naturale o razionale. La medesima ragione, puntualizza Forte, per la quale la colpa sfugge di necessità al pensiero oggettivante e scientifico, che dalla prescrizione metodologicamente richiesta, o della negazione di quelle dimensioni molto perde in umana rilevanza. La posizione di Forte su questo aspetto del problema è delicata: ne conosciamo l'opposizione a tutte le concezioni giustificazioniste. La colpa va comunque inquadrata entro un sistema di relazioni che appartiene all'individuo, o nel quale l'individuo prende figura. Forte fa giustamente osservare che altri aspetti presentano un indubbio rilievo, sebbene vadano considerati prioritariamente, se non esclusivamente quali interpretazioni caratteristiche di Dostoevskij, piuttosto che valutazioni atte a divulgare la realtà del fenomeno in questione. Intendiamo riferirci anzitutto all'accentuata spersonalizzazione che sembra accompagnare l'esecuzione del delitto, la quale, tra l'altro, pare muovere in senso opposto ad un'altra dinamica: quella dell'interiorizzazione, processo coscienziale, di quella coscienza che tende a fagocitare l'esteriore, l'oggettivo; in una parola l'alterità. Si delinea qui l'intero orizzonte della coscienza etica, ove assumono determinata figura i concetti che strutturano il discorso etico: responsabilità, dovere, colpa, castigo; anche miseria e perdizione. Ma dell'etica Forte coglie anche il limite, che il discorso di Dostoevskij trasgredisce, procedendo e invitando oltre: decisiva, infatti, diviene la prospettiva religiosa, e specificamente quella che Dostoevskij identifica come prospettiva cristiana, con la sua peculiare imposizione del problema di Dio. Con due determinanti risvolti: critico e negativo il primo, quale opposizione al nichilismo: sino alla domanda sospesa tra insipienza e paradossale significanza: "se Dio non esiste, di che cosa sono capitano?"; positivo il secondo, nella delineazione di una prospettiva che dà un senso all'esistenza umana, e dà adito alla speranza. La sintesi di Forte raccoglie interessanti ed essenziali motivi, che naturalmente esigono una più sviluppata considerazione critica, alla quale può introdurci e avvicinarci un'indagine sui singoli protagonisti delle opere di Dostoevskij e sulle loro vicende interpretate come cammino di redenzione e di

salvezza. Cammino problematico nell'identificazione della sua traccia e nella sua predelineazione, soprattutto perché, oltre una plethora di condizionamenti vari, esso chiama in gioco la libertà dei protagonisti e dei loro antagonisti; e questa libertà è dono di grazia, precisa Forte, la quale deve essere sempre invocata, nell'atto stesso in cui se ne rendono grazie, mai però la si può vantare come posseduta. Qui sorge, e da questa complessità trae la propria profonda verità la speranza, che appare debole al pensiero volto al dominio sulla realtà, e dunque opposto alla speranza che poggia non sulla sicurezza del proprio potere, ma nell'affidamento al potere altrui, che con sovrana gratuità assume come propria la nostra causa: su questa gratuità poggia la nostra speranza e da questa trae la propria forza; ed ancora, essendo questa energia divina impegnata alla realizzazione del Regno di Dio, che non è di questo mondo, la speranza assume preciso carattere escatologico, così come, per converso, è vero che una integrazione libera ed impegnata in una simile dinamica divino-umana, in definitiva, altro carattere non può avere che quello della speranza.

X. V. Ivanov: “agiologia”, “demonologia”

Con l’opera di Vjaceslav Ivanov -il quale, non a caso, si richiama a Rozanov- si assiste a un capovolgimento di prospettiva, al punto che il pensiero di Dostoevskij è trattato alla stregua di un sistema teosofico. Ma, nonostante questa pesante armatura, l’interpretazione di Ivanov¹⁶⁵, permette di liberare Dostoevskij da quello che stava diventando un luogo comune, cioè dalla sua appartenenza al novero degli autori maledetti e satanizzanti. In un suo libro su *Dostoevskij. Tragedia, mito, mistica*¹⁶⁶, l’Ivanov riprende alcuni spunti di un suo primo saggio e fa notare che l’opera dostoevskijana non solo non si lascia catturare, pur rappresentandola, dalla «terribile letale pestilenza» in cui la ὕβρις della destrutturazione del senso e del valore spinge il soggetto a celebrare «l’apoteosi della propria mancanza di fondamento», ma, nel momento in cui la mette in scena, già la oltrepassa nella direzione del tragico: dove per tragico deve intendersi soprattutto il luogo della produzione e della sperimentazione del mito e di quella sua forma trascendentale, entro cui esso si produce, che è la lotta della luce e delle tenebre. Qui, la stessa caduta del senso, come esperienza radicale e non superabile dialetticamente, della lacerazione, dell’ambiguità, della doppiezza, resta ancorata, al suo controsenso.

Essere posseduti da un’immagine che si dissolve e tuttavia rimanda all’inesauribile deposito degli archetipi che presentano come esterna l’idea stessa

¹⁶⁵ Ivanov si era occupato di Dostoevskij fin dai primi anni Dieci, con un saggio di notevole importanza per quel che riguarda la successiva storia delle interpretazioni dostoevskijane in Russia: si pensi a Bachtin, che in quel saggio riconoscerà alcune anticipazioni delle sue tesi. Cfr. M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*: «Per la prima volta la caratteristica strutturale di base del mondo artistico dostoevskijano è stata avvertita da Vjačeslav Ivanov, ma, a dire il vero, si tratta soltanto di un primo approccio. Il realismo di Dostoevskij è definito da Ivanov come fondato non sulla conoscenza (oggettuale) bensì sulla “penetrazione”. Formare lo “io” altrui non come oggetto ma come altro soggetto, tale è il principio della visione del mondo di Dostoevskij. Affermare l’altrui “io” –il “tu sei”- è, secondo Ivanov, il compito che gli eroi di Dostoevskij devono superare, il proprio solipsismo etico, la propria “idealistica” coscienza superata» (*Ibidem*, p. 17).

¹⁶⁶ V. Ivanov, *Dostoevskij: Tragödie-Mythos-Mystik*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1932; trad. it. *Dostoevskij. Tragedia, mito, mistica*, Il Mulino, Bologna 1994.

di dissoluzione, essere valutati da una misura che non c'è o che è venuta a mancare ma proprio perciò sovrasta paradigmaticamente la propria assenza, essere assaliti da una speranza che è tolta ma insieme affidata alla disperazione, che appunto la conserva: questo il tragico. Questo il tragico secondo Ivanov, sul suo rapporto con il pensiero contemporaneo: liberandolo, Dostoevskij indica l'alternativa a quella che sarebbe, invece, l'inevitabile conclusione nel solipsismo idealistico, che non è altro, secondo Ivanov, che «nichilismo».¹⁶⁷

Qual è la collocazione dell'ermeneutica nel sistema generale dell'opera di Ivanov? Quali sono le particolarità del metodo ivanoviano di interpretazione di Dostoevskij? Più facile è rispondere alla prima domanda, tenuto conto del fatto che in uno degli ultimi saggi di Ivanov noi troviamo in questa prospettiva una dichiarazione illuminante: «E la nostra comprensione vera d'un capolavoro consiste nel vivere dentro di noi quell'atto che dopo averla procreata continua ad animare l'opera che spira, e spande attorno a sé l'alito e il ritmo della sua vita arcana».¹⁶⁸

E così l'interpretazione è un proseguimento della creazione e, quando l'ermeneutica è vicino all'atto creativo iniziale (è proprio così nel libro di Ivanov su Dostoevskij), essa è un proseguimento della di lui opera originale. Analizzando il saggio ivanoviano si scoprirà nella definizione della particolarità del realismo ontologico di Dostoevskij o nell'analisi della demonologia la presenza del principio etico, estetico e teologico centrale, proprio, del poeta stesso alla cui definizione è dedicato l'articolo *Tu sei* del 1907 e successivamente il poema *Uomo degli anni 1915-1919*. La risposta alla questione relativa alla particolarità

¹⁶⁷ Il fondamento filosofico della prospettiva che Ivanov sviluppa da Dostoevskij risiede nell'intuizione interiore di Dio, la quale consentirebbe appunto il superamento di quella forma di interiorità senza Dio rappresentata dal «nichilismo solipsistico». Scrive Ivanov: «L'uomo coglie Dio in se stesso. O il mio cuore mente, o il Dio-uomo è la verità (...) La quale attesta ciò che io sento, in me e intorno a me per mezzo di un oscuro presagio, come essenziale» (*Ibidem*, p. 24).

¹⁶⁸ Una serie di essenziali categorie estetiche di Dostoevskij coincide effettivamente con le categorie estetiche di Ivanov come ha mostrato in modo convincente Victor Terras in *The Metaphysics of the Novel. Tragedy: Dostoevskij and Vjaceslav Ivanov*, in *Russianness. Studies on a Nation's Identity*, Ann Arbor, 1990, pp. 153-154.

del metodo interpretativo ivanoviano è rintracciabile in modo esplicito nei titoli delle prime due parti del libro: prendendo in esame immagini e significati dei testi di Dostoevskij, l'Ivanov aspira ad individuare e mostrare il principio della tragedia ed il mito che ad esse sottostanno. Nella terza parte Ivanov pone la questione della natura del diavolo e dell'ideale di Santità per Dostoevskij. La sua interpretazione tende a combinare gli aspetti filologico e filosofico-religioso. Secondo l'Ivanov tragica è la visione del mondo stessa di Dostoevskij, giacché la vera tragedia è possibile non ai livelli bassi dell'essere (il piano degli accadimenti esteriori della vita quotidiana, il piano psicologico), ma solo sul loro piano più alto, in determinati momenti critici (di crisi), quando tutta la vita si apre alla luce del fulmine: solo allora l'uomo agisce come una personalità compiutamente libera decidendo quale parte nel dramma metafisico egli debba sostenere, quella di Dio o quella dei suoi nemici. La speculazione di Dostoevskij nelle sue opere si solleva fino alla massima tragedia metafisica, fino alla diretta contemplazione della realtà superiore, *dell'Ens realissimum*. Tuttavia, occorre enumerare tutte le possibilità che offre all'interpretazione dei romanzi di Dostoevskij il loro confronto con la tragedia attica. Il punto più alto di questa tragedia, erede del rito purificatorio dionisiaco, è la catarsi, la purificazione dell'eroe. Se si accetta la tesi ivanoviana sulla presenza del principio della tragedia nei romanzi di Dostoevskij, allora è possibile applicare all'interpretazione di questi romanzi la categoria della catarsi.

Ma alla stessa tesi, l'Ivanov giunge attraverso l'interpretazione del loro contenuto in prospettiva filosofico-religiosa. Certo un fatto è vedere nella tematica e nelle idee di *Delitto e castigo* il tema della morte spirituale e della resurrezione di Raskol'nikov. Un altro fatto è invece vedere come la struttura stessa, la forma del romanzo con tutto il suo intreccio di cause-effetti conduca il romanzo al suo punto più alto, alla purificazione ed alla salvazione dell'eroe, e altro ancora è notare che questo punto più alto della narrazione corrisponde alla catarsi finale della tragedia antica. Sotto una luce del tutto particolare cade l'episodio catartico di *Delitto e castigo* quando l'ermeneuta mostra che nei tempi arcaici la

purificazione catartica era sentita in «senso puramente religioso come illuminazione beatificante e pacificazione dell'anima» nel servizio di Dioniso che senso religioso e destinazione della catarsi «era la restaurazione della norma trasgredita dei rapporti reciproci tra la personalità e gli dei celesti e attraverso di loro la cittadinanza civile sottomessa ai loro comandamenti».¹⁶⁹

Nell'ultimo caso il dramma della libertà, del compimento, della vittima e del pentimento, che si sviluppa davanti a Raskol'nikov, acquista già dimensioni del tutto diverse, attribuendo nell'ultimo caso all'interpretazione tratti propriamente contenutistici. Dallo studio di Dostoevskij attraverso il prisma della religione arcaica, l'Ivanov dedusse la tesi sul «dionisismo» dello stesso Dostoevskij.¹⁷⁰

La tesi che Dostoevskij giunga all'affermazione religiosamente fondata della realtà ontologica dell'altro, "tu sei", è una delle tesi principali del libro di Ivanov. Essa è riportata brevemente nella prefazione del libro: «La concezione del mondo di Dostoevskij si presenta come una specie di realismo ontologico, costruito sopra una auto-identificazione mistica con l'Io estraneo, come una realtà fondata nell'*Ens realissimum*». Trasferita nella sfera etica e filosofica la formula "tu sei" risulta un principio dialogico. Il quadro antropologico di Dostoevskij, secondo l'Ivanov, è inquietante perché l'uomo che egli descrive, l'uomo contemporaneo, è disarmonico, scisso tra opposte esigenze che cercano e non trovano la loro sintesi. Soprattutto nei *Fratelli Karamazov* l'Ivanov individua un disegno abbastanza completo dell'antropologia dostoevskijana, la quale non descrive l'uomo eterno e paradigmatico ma l'uomo storico nella realtà delle sue

¹⁶⁹ Secondo l'Ivanov, lo scrittore, condannato a morte per la partecipazione al circolo di Petraševskij, sperimentò una sorte di morte spirituale e di nuova nascita che nella lingua della religione dionisiaca è possibile chiamare «partenza e ritorno, individuazione e sua dissoluzione», nella lingua dei mistici medievali «morte della personalità». Questa rinascita interiore della personalità condizionò l'unicità e l'originalità dello scrittore, la particolarità del metodo artistico del suo realismo «superiore», simbolico o ontologico (secondo la terminologia di Ivanov), la scrittura architettonica del mondo artistico da lui creato. Prima conseguenza di questa rinascita «dionisiaca», secondo Ivanov fu che Dostoevskij scoprì il miracolo della penetrazione dell'io altrui. (v. seconda parte, cap. I).

¹⁷⁰ Con questo schema, ad esempio, la soluzione dell'*Idiota* è l'amore per gli uomini di Myškin, quella dei *Fratelli Karamazov* il messaggio religioso di Zosima, raccolto da Alëša, quella dei *Demoni* la confessione che Stavrogin fa a Tichon.

contraddizioni. Questo quadro dell'uomo lo si ottiene non già considerando alcune figure demoniache (Mitja, Ivan, Smerdjakov) o angeliche (Alëša, Zosima, il fratello di Zosima), ma avendo presente l'intero dramma della famiglia Karamazov. Nel destino di questa famiglia, nella personalità del padre e dei suoi quattro figli, in tutto ciò che ruota intorno a queste cinque persone in cui si incarnano aspetti diversi dell'uomo, si deve ravvisare il quadro completo dell'uomo. Troppo spesso l'Ivanov semplifica il proprio compito e si lascia sedurre da uno schema semplicistico, senza scavare in profondità per saggiare la reale consistenza di quello schema. Tale semplificazione consiste nell'applicare alle tragedie di Dostoevskij la seguente astratta formula: ogni tragedia dostoevskijana descrive l'itinerario di un errore, ne addita le conseguenze funeste e fa intravedere la soluzione positiva.¹⁷¹

Tale impostazione ivanoviana a tendenza "edificante", che interpreta la problematicità solo come esperienza dell'errore, come descrizione della malattia nichilistica, come crisi di un'epoca corrotta e smarrita, senza scorgere in essa altro valore che quello d'essere la zona di oscurità che dà risalto alla luce, ha una verità apparente. *I Fratelli Karamazov* costituiscono un attento rilievo topografico dell'animo umano, un grande dramma antropologico dal quale emergono tutte le forze da cui è composto l'uomo. «Quali sono queste forze che nel loro insieme rappresentano l'uomo?» -si chiede Ivanov- Esse sono il senso, l'intelletto e l'amore, che si incarnano, in varie forme e proporzioni, nei diversi componenti della famiglia Karamazov.

Alëša, l'uomo chiaro, angelico, ritrova nell'umanità molto amore «quasi simile all'amore di Cristo»; Ivan, l'oscuro, il demoniaco, invece di questa traccia divina scorge nell'uomo la traccia beluina. Il grande disegno antropologico di Dostoevskij, il suo quadro dell'uomo, secondo l'Ivanov, non sarebbe completo senza la descrizione dal punto di vista terrestre di Ivan. L'antropologia di Dostoevskij è un quadro completo in cui l'uomo compare con tutte le sue

¹⁷¹*Ibidem*, p. 122.

antinomie, con tutti i suoi valori e disvalori, accettato nell'infinita ampiezza dei motivi che lo compongono. Alla fenomenologia dell'uomo appartengono in egual misura, secondo Ivanov, Mitja, Ivan e Alëša.

Però, se si vuol essere criticamente rigorosi, bisogna dire che mentre Alëša, come Myškin, rappresenta il dover essere dell'uomo, la chiarezza sognata, la luce ideale, l'esistenza storica dell'uomo è assai più vicina a Mitja e a Ivan, all'oscurità del senso, della passione, dell'intelletto, incapace di elevarsi fino alle vette etiche cui pervengono gli spiriti chiari come Alëša, Myškin, Zosìma. In Ivan l'affermazione ateista, il punto di vista euclideo, è vissuto con tale passione da esser prossimo, forse, spiega l'Ivanov, a convertirsi nel suo opposto. «L'ateismo di Ivan è problematico e profondo fino alla possibilità di un'inversione nel senso opposto».¹⁷²

L'amore nelle sue forme più primitive è desiderio irresponsabile, impulso cieco, Trieb impersonale che mira al soddisfacimento. L'amore si rischiarà, si obietterà, si espanderà, ascendendo a forme spirituali in cui diviene consapevole di sé e degli oggetti cui si dirige. In queste forme più alte l'amore è ricco di contenuti intellettuali, è comprensione non immediata e sentimentale ma attraversata dalla mediazione e dall'esercizio. Che cos'è "l'intelligenza primaria" di Myškin, la saggezza di Zosìma, l'apostolato laico di Alëša, se non questo amore in cui è stata soffiata appunto l'intelligenza primaria e cioè un'intelligenza libera da tutte le schematizzazioni che l'intelletto adopera?¹⁷³

La posizione degli uomini come Zosìma, Myškin o Alëša è singolare. Spiriti chiari in un mondo avvolto di tenebra e di equivoco mistero. Spiriti fermi, decisi, equilibrati in un mondo dove nulla sta fermo e tutti sono agitati e irrequieti. Essi, mostra l'Ivanov, sono necessari al mondo nel quale vivono e il mondo nel quale sono gettati è necessario ad essi, così come due termini dialettici sono in un rapporto di polarità tra di essi. In Alëša v'è qualcosa dell'angelo divenuto uomo in

¹⁷² *Ibidem*, p. 126.

¹⁷³ Ivanov accentua sempre il senso mistico dei testi dostoevskijani. In Alëša egli vede realmente il "cherubino", l'inviato da Dio, il profeta, il salvatore.

carne ed ossa,¹⁷⁴ o, meglio, dell'uomo in cui si scorgono tratti angelici. Il suo legame con la chiesa e con la religione istituzionale, sebbene non dogmatico, è stretto. L'Ivanov è riuscito a ritrarre felicemente gli elementi caratteristici della posizione di Alëša nel mondo: «...privo di qualsiasi pretesa e desiderio per sé, lontano come un uomo veramente libero dalla generale malattia del suo tempo, l'egoismo e nello stesso tempo integro e incorruttibile: un giovinetto che non si spaventa né di fare un passo indipendente nella vita, né di apparire ridicolo agli occhi degli uomini, né di una vicinanza tentatrice, né di un mutamento pieno di fatali conseguenze nelle circostanze della vita, né davanti a un pensiero velenoso che ponga alla prova le sue più profonde convinzioni religiose».¹⁷⁵

Questa mancanza di rilievo e di formato del personaggio angelico ha un suo significato profondo. Nell'orizzonte morale la figura purissima di Alëša emerge su quella degli altri componenti della famiglia Karamazov. In fondo Alëša costituisce la controfigura di Ivan. Figli della stessa madre e dello stesso padre, essi sono necessari l'uno all'altro, come la domanda e la risposta, la ribellione e il suo superamento.

Dostoevskij, secondo l'interpretazione che l'Ivanov ne offre, si trova nella sfera di pensiero di Barth e di Kierkegaard, e tutte le opere hanno un significato religioso e descrivono la condizione dell'uomo in una vita che, all'infuori del suo riferimento con il Dio sconosciuto, è necessariamente problematica e demoniaca. Dostoevskij getta il suo sguardo nel caos e mostra l'uomo sperso, miserabile, colpevole, contraddittorio, soprattutto quando è invaso dal demone del prometeismo e del titanismo. *Eritis sicut Deus*: ecco il titanismo dell'idea, la bestemmia, la trasgressione dei limiti che separano il cielo dalla terra, la seduzione dell'uomo-Dio. Il fine dell'uomo non è su questa terra e il Dostoevskij di Ivanov, dopo avere descritto la protervia e la miseria dell'uomo, fa irradiare dalle sue opere una luce misteriosa, non più terrena. L'opera di Dostoevskij

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 126.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 62.

avrebbe dunque una funzione maieutica e il suo insegnamento coinciderebbe con le verità ultime della Bibbia. Se Dostoevskij ha sezionato in modo implacabile tutta l'ingenua immediatezza della natura umana, scoprendo sotto le lustre ingannevoli della morale, dell'estetica e della religione, i tratti ferini di una umanità senza presupposti, egli è importante, secondo l'Ivanov, non per il radicalismo delle sue negazioni ma per l'affermazione ancora più grande che sorge da queste negazioni.

L'interpretazione di Ivanov è satura di metafisica e di teologia e ripercorre il mondo di Dostoevskij con una intenzionalità polemica per configurarlo secondo un ordine mentale preordinato. Dostoevskij, anche se intriso di inconsapevoli motivi kierkegaardiani, fu storicamente l'apologeta della chiesa ortodossa russa e non già del protestantesimo alla Kierkegaard od alla Barth.

Le figure positive di Dostoevskij, da Alëša a Myškin, a Zosima, sono figure di uomini saldamente legate al mondo, la cui innegabile religiosità, dai toni dolci ed umani, appare assai lontana dall'atmosfera apocalittica e tragica dei teologi della crisi. L'Ivanov interpreta la problematicità di Dostoevskij unicamente come una fenomenologia del peccato ma non intende il significato positivo di questa stessa problematicità. Se Dostoevskij svaluta la ragione e la scienza è per il dogmatismo insito nella ragione e nella scienza del suo tempo. Attraverso la sua opera egli volle proteggere la delicata complessità del vivente, e protestare contro la pretesa di semplificare astrattamente l'uomo riducendolo ad un anello casuale ed insignificante di una catena deterministica. Sotto questo profilo, la sua opera si può avvicinare al vitalismo antintellettualistico di Bergson. Intendere l'opera di Dostoevskij come una introduzione alla rivelazione, come un preludio all'escatologia, significa deformarne il problematicismo in un duplice senso: dal basso, per così dire, rendendo ancora più tetra, inquieta, torbida, esasperante la raffigurazione dell'uomo; dall'alto, giustificando paradossalmente questo problematicismo nella mistica irrazionale del Dio sconosciuto.

CAPITOLO II

Drammaturgia angelica e Tragicità del sacro

I. L'orizzonte ambivalente della ierofania

«Ponendo la santità sopra ogni altro valore, Dostoevskij riconosce la realtà di una misteriosa rinascita dell'uomo, la quale lo trasforma, già su questa terra, in un essere di natura diversa, più divina. Egli comprende che la gioia del popolo non può paragonarsi a nulla, quando sui suoi campi terreni, tra le spighe intristite e quasi soffocate dalle erbacce, cresce, nato in Dio, il germe divino di una umanità diversa, quasi una spiga eucaristica nella quale lo Spirito Santo ha invisibilmente transustanziato la terra in sole, i granelli di frumento in corpo dell'Agnello»¹⁷⁶

Se si accetta la tesi ivanoviana sulla presenza del principio della tragedia nei romanzi di Dostoevskij, allora è possibile applicare alla interpretazione di questi romanzi la categoria della catarsi. Per Dostoevskij, le rivelazioni creatrici dello spirito umano sono organicamente collegate con «l'azione spirituale»¹⁷⁷ nascosta ai nostri occhi, che compie la santità, la quale congiunge direttamente la terra con gli «altri mondi».¹⁷⁸

Dai santi partono impulsi ad una coscienza superiore; essi sono per così dire antenne che la terra tende in mondi più alti e nervi che fanno da intermediari dell'influsso di questi mondi sulla terra. In una omelia dello *starec* Zosima si legge: «Dio ha preso semi dagli altri mondi e li ha gettati in questa terra e ha piantato il Suo giardino; e tutto quel che poteva germogliare, è germogliato. Ma tutto quel che è cresciuto, cresce solo ed è vivo solo attraverso il senso del legame con altri mondi misteriosi».¹⁷⁹

La vita demoniaca vista nel suo inevitabile fallimento e nella sua fatale autodistruzione, è già possibile sede di vita divina. Persino le cadute e le bestemmie possono avere il carattere di una ribellione a convinzioni ipocrite e

¹⁷⁶ V. Ivanov, *Dostoevskij: Tragödie-Mythos-Mystik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1932, trad. it. di E. Lo Gatto, *Dostoevskij. Tragedia. Mito. Mistica*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 160.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 161.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ F.M. Dostoevskij, *Brat'ja Karamazovy*, Zarogodnij, Moskva 1879-1881, trad. it. di Nadia Cicognini e Paola Cotta, *I Fratelli Karamazov*, Mondadori, Milano 1994, p. 427.

irrigidite e di una preservazione di ricchezze interiori e potenziali, persino le forme esteriori della dissolutezza e del cinismo possono celare una sete appassionata di purezza e di sincerità; al punto che non soltanto nella sua parte finale, e cioè nel suo epilogo di resurrezione e salvezza, ma anche nella sua parte errabonda e peccaminosa una vita di questo genere si può considerare come una vita posta sotto il segno del bene, come una vita che sta ritrovando il suo radicamento vivificante nell'essere, come una vita in cui la presenza dell'assoluto non è contrastante o rifiutata ma cercata e accolta.

La presenza antinomica di santità e ribellione, di colpa e di bontà in una sola persona è stato uno dei motivi conduttori di tutta l'opera di Dostoevskij, al punto che egli aveva ideato di scrivere un voluminoso romanzo, che avrebbe dovuto costituire l'opera principale della sua vita, e che avrebbe dovuto intitolarsi *Vita di un grande peccatore*; dove la parola «vita» è espressa con un termine arcaico che viene adoperato in russo solo per le vite dei santi; sì che il titolo esatto avrebbe dovuto suonare *Agiografia di un grande peccatore*, sanzionando così dall'inizio la polarità dialettica e la paradossale compresenza di «peccato» e «santità» in una stessa persona.¹⁸⁰

Risulta significativo il programma d'una rappresentazione simultanea della fede e del negativo in un solo soggetto, con una tragica e drammatica vicenda di caduta e resurrezione, di ateismo e di fede, di ribellione satanica e dedizione religiosa, di perdizione e salvezza. La figura della bella e appassionata Grušenka, in nessun modo può essere ricondotta alla retorica romantica della donna perduta o della vittima sociale o dell'abnegazione eroica. Essa è piuttosto la dimostrazione vivente che gli eredi del regno di Dio sono i fanciulli, gli umili, i pubblicani e le peccatrici, che la debolezza indifesa è una forza indomabile, pari soltanto all'umiltà vera e silenziosa; che la virtù cristiana più difficile è l'umiltà, perché è così arduo realizzarla nel pieno interesse, senza ombra di superbia, senza traccia

¹⁸⁰ Il progetto non fu eseguito, e la figura del «peccatore santo» si scisse in seguito nella figura luminosa dell'idiota Myškin e nella figura tenebrosa del demone Stavrogin, per poi riunirsi nell'intera famiglia Karamazov.

di compiacimento, senza volontà di avvilitamento, come appare dal fatto che essa, senza nemmeno tentare di giustificarsi e pienamente convinta della propria colpa, tuttavia trova il coraggio di perseverarvi, che le potenze del male sono vinte soltanto dalla forza dell'amore, nelle diverse forme della compassione, dell'indulgenza, della dedizione, del sacrificio, e soprattutto nella forma suprema della fiducia nel principio del bene: la sicurezza che «ciò che è impossibile agli uomini è possibile a Dio», la certezza di una presenza divina anche in una vita di peccato e di morte, la fede nell'intervento del Cristo «in quella misera stanza in cui l'assassino e la prostituta s'incontravano per leggere il vangelo».¹⁸¹

Fra i due termini si insinua una sottile ambiguità: i limiti non sono più così netti, e ogni termine è legato al suo rovescio e tende ad assumerne le apparenze. La virtù sembra avere un risvolto di fango e bruttura, di cui essa può essere così bene il superamento come la copertura: chi può dire se una virtù vince veramente o soltanto dissimula il male da cui emerge, se essa lo trascende purificandosene o ne è tuttora avvolta ed intrinseca? L'estremo dilemma fra perdizione e salvezza si decide nel regno dell'ambiguità, e la vicenda dell'uomo prigioniero di questa ambivalenza è descritta nell'epistola di San Giacomo, quando esorta l'uomo a decidersi: *santificate i cuori, (gente) di animo doppio*.¹⁸²

«La virtù diventa probabile solo se è descritta come nascente dalla equivoca e melmosa mescolanza di bene e male che s'impaluda nel cuore dell'uomo, o per lo meno come emergente dal fondo oscuro della coscienza, là ove agiscono le motivazioni profonde, i conflitti nascosti, i desideri segreti e inconfessati».¹⁸³

È per questo che occorre investigare non soltanto la «psicologia», ma anche e soprattutto quella che Nikolaj Berdjaev chiama la «pneumatologia»¹⁸⁴, cioè un modo di prospettare la realtà spirituale dell'uomo, il suo tragico destino, la sua

¹⁸¹ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, p. 94.

¹⁸² ἀγνεύσατε, καρδίας, δίψυχοι, *purificate corda, duplices animo* (Giac. 4,8).

¹⁸³ *Ivi*, p. 145.

¹⁸⁴ N. Berdjaev, *Mirosozercanie Dostoevskovo*, Zarogodnij, Moskva 1923, trad. it., *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977, p. 88.

natura ancipite ed enigmatica, le sue possibilità di bene e di male, il suo potenziale di distruzione e di morte e la sua speranza di resurrezione e di vita. E se nell'ambito della psicologia regna l'*ambivalenza*, in quello della pneumatologia domina l'*ambiguità*, per studiare la quale può servire la riflessione che prende le mosse da Vjaceslav Ivanov, tutta rivolta al problema dello sdoppiamento, della duplicazione spirituale, del carattere bifronte e dilemmatico della natura umana, tutta incentrata su quella costitutiva ambiguità dell'uomo che rende ogni suo aspetto passibile di duplice direzione e di doppia significatività. La personalità umana non è unitaria, ma divisa in due: da un lato la persona onesta e retta, in cui ognuno si riconosce o vorrebbe riconoscersi; dall'altro gli aspetti peggiori, che nessuno vorrebbe ammettere in sé, donde la tendenza ad attribuirgli un *alter ego*.

Se la personalità umana è intimamente scissa e divisa, come alienata e dissociata, in una parola, ambigua, ciò è perché in essa si è insediata l'angosciosa realtà del male. Non è dunque soltanto per una ragione psicologica, ma anche e soprattutto per una ragione filosofica che è inaccettabile il concetto di «anima bella».¹⁸⁵

Vi si oppone la fondamentale disarmonia dell'animo umano. Dunque, il problema non è l'armonia dell'anima bella, ma la tragedia della coscienza: non la vicenda tutta umana, sia individuale che cosmo storica, della perfezione come

¹⁸⁵ Il punto di partenza della riflessione del secondo Pareyson può essere individuato nella polemica contro l'"anima bella". L'"anima bella" è quella che, in virtù di uno spontaneo accordo tra la legge morale e la sensibilità, non ha mai esperienza di un conflitto, ma esegue spontaneamente e istintivamente i doveri più penosi. È stato Hegel a sottoporre l'"anima bella" ad una critica spietata, mettendone in evidenza l'inconsistenza effettuale e la sostanziale infelicità: essa, pur col desiderio di verità e di assoluto, rimane irreal e vuota, perché non si confronta davvero mai col negativo e col suo contenuto, ma, chiusa nel bozzolo di una immaginaria perfezione, non ha una autentica esperienza e conoscenza del mondo, al quale continuamente reagisce mostrando una morbosa suscettibilità. Pareyson condivide questa critica e ritiene che la figura dell'"anima bella" trovi una nuova attualità nel mondo contemporaneo. Essa tuttavia non dev'essere più cercata nella religiosità quietista o pietista: le nuove "anime belle" sono quelle che «sotto la apparenza della spregiudicatezza sono bisognose della leggerezza del vivere, e desiderose di una vita dolce, pacifica, senza inquietudini né tormenti» ("Rivista di estetica", 1993, n. 40-1, "Un'estetica dell'eccesso"). Esse stanno sotto il segno del nichilismo e dell'"alleggerimento": «si tratta –prosegue Pareyson- di un nichilismo che nega tanto la divinità quanto la negatività e che si presenta come un ateismo confortevole e consolatore, privo di tratti sulfurei e insieme destituito di tragicità in quanto completamente al di fuori di ogni orizzonte religioso». *Ibidem*

conciliazione e armonia, ma la storia trascendente della redenzione del peccatore, opposta alla possibilità della sua perdizione.¹⁸⁶

Agiografia di un peccatore. Questa espressione attesta che Dostoevskij ritrasse un solo personaggio, considerato nella sua ambiguità, e dunque nelle più diverse forme che assumono in lui i rapporti fra gli opposti, o in termini di compresenza o tensione o confusione o mescolanza, o come radicalizzazione e lotta di estremi, o come alternanza e rimbalzo continuo dall'uno all'altro, o come reciproca vicinanza di essi e mutua scambiabilità.¹⁸⁷

Nessuno dei personaggi può essere considerato come un'anima bella, dato che la potenza del negativo, in essi variamente ma parimenti operante, esclude che sia angelico quello che non contrasta con l'elemento demoniaco, che sia amore quello che ignora l'odio, che sia fede quella che non passa attraverso il crogiuolo del dubbio. La figura angelica si presenta non in termini di armonia e conciliazione. Bisogna escludere gli uomini spirituali, i santi, come il vescovo Tichon, il pellegrino Makar', lo starec Zosima, i quali non sono veri personaggi, ma piuttosto punti di riferimento, e non prendono direttamente parte all'azione, ma rimangono sullo sfondo, agendo, più che con opere o atti, con la semplice presenza. A parte queste figure, è d'uopo riconoscere che anche le donne dolci e miti hanno un elemento di negatività che opera attivamente nel loro spirito, a costituirne il pregio oltre che il destino, come la condizione di prostituta in Sonja,

¹⁸⁶ È noto che, al termine della stesura del romanzo *L'idiota*, Dostoevskij intendeva scrivere un romanzo intitolato *Agiografia di un peccatore*. Con questo programma di una rappresentazione simultanea del bene e del male in un solo soggetto, il titolo esprimeva già sin dall'inizio quella fondamentale ambiguità dell'uomo per cui non c'è buono che in qualche modo non sia toccato dal male né delinquente così degradato che non abbia un qualche sentore del bene; per cui il bene non è mai ignaro del male ed il male è sempre consapevole di sé; per cui la libertà umana è fatalmente coinvolta in una drammatica vicenda di caduta e resurrezione, di ateismo e fede, di ribellione e dedizione, di perdizione e salvezza. Il progetto non fu eseguito, ma quel che ne restò costituì il laboratorio da cui emersero i personaggi delle opere successive, ciascuno dei quali non si realizzò se non attraverso l'accentuazione di certe possibilità con la retrocessione di altre, ma la cernita fu così poco selettiva che nel corso del concepimento e persino della stesura ogni personaggio continuava ad esser suscettibile di diventare cose opposte, e che l'impronta di questa ambiguità continua ancora a contrassegnare le figure ormai definitivamente realizzate e compiute.

¹⁸⁷ Ciò dà luogo ad una enorme varietà di personaggi, riconducibili sempre, tuttavia, a quella natura costitutivamente doppia e bifronte, ancipite e bivalente dell'uomo.

la consolatrice di Raskol'nikov, la storpiatura in Mar'ja, la moglie di Stavrogin, l'ignoranza in Sofija Andreevna, la madre dell'adolescente. Persino nel serafico Alëša agisce qualcosa di limaccioso e terrestre: anch'egli è impastato della materia fangosa dei Karamazov. Egli stesso si accusa: «Anch'io sono un Karamazov», e aggiunge: «forse non credo nemmeno in Dio».¹⁸⁸

Alcune notazioni serviranno a sviluppare in modo più adeguato questo punto. Dostoevskij avverte che i motivi delle azioni umane sono infinitamente più complessi e più vari di come vengono spiegati sempre in seguito, e raramente si delineano con precisione. In uno stesso atto vi sono spesso compresenti ed ugualmente efficaci motivazioni non solo diverse, ma addirittura contrarie, le quali nella loro contrarietà non solo non si escludono, ma anzi cospirano con egual titolo e pari influenza al medesimo risultato. In una stessa azione collaborano ad esempio franchezza e menzogna, generosità e avidità, bisogno di sincerità e tentazione di sfruttamento, slancio di altruismo e desiderio di esibizione, nobiltà di propositi e venalità di interessi.¹⁸⁹

La coscienza morale di ciascuno oscilla pericolosamente, sbalestrata tra la scrupolosità e l'indulgenza verso se stessa, e presa talvolta fra uno scrupolo così eccessivo da parodiare ipocritamente la nobiltà d'animo e una indulgenza così dichiarata da avere almeno il merito della franchezza, e in ogni caso sempre incline a sfumare o confondere la linea divisoria fra *angeologia* e *demonologia*. Ma del resto, questa tendenza a non distinguerle, anzi a confonderle fino al punto da renderne possibile la simultanea attribuzione a una stessa e identica cosa, deve essere ben radicata se essa ritorna sotto tanti aspetti. Anzitutto, nell'ambivalenza dei sentimenti. Si è in grado di distinguere, ad esempio, l'esatto confine fra l'umiltà e la superbia? Molto spesso la superbia si presenta vestita d'umiltà, tanto

¹⁸⁸ F.M. Dostoevskij, *I Fratelli Karamazov*, cit., p. 625.

¹⁸⁹ Si tratta di ciò che nella sua penetrazione psicologica il principe Myškin chiama il «problema dei doppi pensieri» e che egli nella sua bontà considera come una «semplice coincidenza»: «due pensieri si sono congiunti insieme», e non è il caso di considerare questa congiunzione come una «bassezza».

più luciferina quanto più modesto e dimesso è il suo volto. Inoltre, una stessa cosa può presentarsi così duplice ed ambigua da poter essere interpretata in modi non solo diversi, ma addirittura opposti: le idee possono essere divine o demoniache, cioè possono essere quelle «semenze di altri mondi», che «Dio ha seminato su questa terra coltivando il suo giardino», oppure le ideologie che si impossessano degli uomini, come i demoni che uscendo dall'indemoniato entrano nei porci, e l'intero branco si butta a precipizio nel lago e lì affoga, come suona il passo del Vangelo che serve da motto ai *Demoni* e che Stepan Trofimovic commenta prima di morire. Sulla scia di Dostoevskij e prolungando il suo esercizio si può ancora chiedere se in queste supreme altezze si è veramente al riparo dall'ambiguità. Non se ne incontreranno piuttosto, a questo livello, forme nuove ancora più complesse? Anche Dio, infatti, ha le sue ambiguità: niente, anzi, è più ambiguo nel suo rapporto con l'uomo, del regno della trascendenza. E non soltanto perché Dio si nasconde e nascondendosi si rivela, né si rivela che nascondendosi, ciò che è, in fondo, la costitutiva ambiguità di ogni trascendenza; ma anche, e ciò vale per il Dio del cristiano, per la sua kénosis, la sua straziante agonia, la sua autodistruzione misteriosa e terribile.

È sulla base di tali presupposti, ha osservato Pareyson, che Dostoevskij smaschera «*l'homme de la nature et de la vérité*», e attraverso il principe Valkoskij la «bontà» schilleriana degli «umiliati e offesi».¹⁹⁰

Sembra chiaro anzitutto che quella «bontà», sia essa naturale e spontanea, fatta di impeti generosi e di esaltati entusiasmi, sia essa moralistica e umanitaria, intessuta di nobili sacrifici e di premurose abnegazioni, è per un verso inconsistente, e per l'altro verso impotente, perché affidata a persone sensibili ma fragili e velleitarie, non sostenute dalla forza del carattere e dall'energia della volontà. Per di più l'idea del principe è che «alla base di tutte le virtù umane c'è il più terribile egoismo». Ai suoi occhi spietati non sfugge che anche le «anime sensibili», pur soffrendo le pene più amare, sono capaci del più feroce egoismo, e

¹⁹⁰ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 151.

non si peritano di far soffrire gli altri in nome delle proprie idee e della propria dignità a causa dei propri sentimenti e delle proprie decisioni. Il «buon cuore» ed i «nobili sentimenti» non impediscono l'infedeltà e l'inganno, la doppiezza e la crudeltà; e può essere che un atto di generosità incattivisca chi ne è soggetto, ingenerando in esso paradossalmente un moto di ingratitudine e di ribellione. Gli «umiliati e offesi» non sono così infelici e così innocenti: nel loro patire è presente un egoismo profondo, costituito da una ebbrezza di indignazione e da un piacere di tribolazione, da un'esaltazione di odio per l'offensore e da una compiaciuta ammirazione per la propria nobiltà, dalla consapevolezza di trovare un sostegno morale nel colpevolizzare il persecutore e dalla coscienza di sfidare, dall'alto della propria infelice generosità, il mondo intero.¹⁹¹

Nell'inesauribile regno dell'ambivalenza un posto particolarissimo è occupato dalla tematica amorosa, sempre tesa fra l'attrazione e la repulsione, l'elevatezza più sublime e la più ignobile abiezione. Piuttosto che darne una presentazione frettolosa, è meglio tacerne, o limitarsi a ricordare che l'amore -ne sono esempi incomparabili per diverse vie Rogožin e Dmitrij- è una vera e propria tragedia della personalità, non soltanto perché ambivalente, teso fra la dolcezza e la tortura, l'ebbrezza e l'avversione, l'estasi e il rancore, né soltanto perché fatalmente infelice, ma anche perché ulteriormente complicato dalla prorompente cosmicità dell'eros, dalla sconcertante ambiguità della bellezza. Persino quest'ultima, che è da Dostoevskij ritenuta come l'unica cosa che possa salvare il mondo, è duplice ed ambigua perché per un altro verso avrebbe essa stessa bisogno di essere salvata.¹⁹²

¹⁹¹ F.M. Dostoevskij, *Zimmie zametki o latnich*, Zarogodnij, Moskva 1864, trad. it. di Serena Prima, *Note invernali su impressioni estive*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 60.

¹⁹² «La bellezza è difficile giudicarla; io non ci sono ancora preparato. La bellezza è un enigma». F.M. Dostoevskij, *Idiot*, Zarogodnij, Moskva 1870, trad. it. di A. Polledro, *L'idiota*, Einaudi, Torino 1941, p. 80.

Da una parte essa può salvare: ovunque si trovi costituisce l'armonia del tutto, l'ordine assoluto in cui ogni cosa trova il suo posto e la sua stabilità ontologica, la consonanza perfetta di uomo, natura, Dio.

In fondo la bellezza dovrebbe essere riservata solo a ciò che è valido, buono e vero, ma innegabile ed inquietante è anche l'altro aspetto della bellezza per cui essa risplende anche nel disordine, nell'indifferenza e persino nella stupidità.

Dmitrij Karamazov è ben consapevole della tremenda antinomicità della bellezza, segno di contraddizione e di lotta, capace di innalzarsi sino al celeste ideale della Madonna o di degradarsi sino alla potenza infernale di Sodoma.¹⁹³

Il mistero della bellezza ha nel principe Myškin una voce diversa, che sembra venire da un tempo anteriore al peccato e tuttavia conosce il peccato. Si potrebbe meglio definirla, con Guardini, una voce del regno dell'Apocalisse, che canta la bellezza escatologica del mondo riscattato, ma in cui trema ancora un ricordo del passato, della «prima» esistenza, con la sua sofferenza ed il suo male.¹⁹⁴

Con il principe Myškin ci si trova davanti ad un'anima caduta giù da quel «luogo ultraceleste» (επουράνιος τόπος) di Platone, dove gli uomini non nati contemplanò insieme agli dei le forme della bellezza eterna.¹⁹⁵

Ma perché si è compiuta questa caduta sulla terra? Non ne è causa l'appassionata aspirazione alla terra e all'incarnazione terrena? Da qui il suo quotidiano rivivere del paradiso, la diretta contemplazione della natura nella sua purezza primordiale che essa conserva in ogni tempo nella sua essenza eterna e nelle sue sacre profondità. Myškin scorge sul luminoso volto della natura passare

¹⁹³ Si pensi anche a Makar', il pellegrino, ed allo *starec* Zosima; alla «bellezza interiore» che è nelle loro anime e nel mondo, come essi lo vedono. Nel loro pensiero la bellezza esprime uno stato di perfezione, un che di celeste e di sacro, esprime la trasfigurazione di ogni cosa per virtù dell'amore. Nei discorsi dello *starec*, il «bello» non appare soltanto come il più alto concetto riassuntivo di tutti i valori, ma anche come una realtà che comprende la santa verità e il bene che «il popolo ha sete di riavere».

¹⁹⁴ R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskij Werk*, Mainz Frankfurt am Main 1939, trad. it. di Maria Luisa Rossi, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 290.

¹⁹⁵ V. Ivanov, *Dostoevskij*, cit., p. 102.

ombre di sofferenza; egli vede meglio la bellezza «perfetta» sul bel volto di Nastas'ja Filippovna quanto più vi vede i tratti della sofferenza. Tutta la sofferenza segreta di questa anima che, per così dire, non si è incarnata fino alla fine, deriva proprio dalla sua incompletezza. Perché gli è interdetta una totale incarnazione? Perché deve restare per l'eternità uno spirito smarrito, uno straniero, un ospite da terre ignote? Quest'uomo colmo della felicità della bellezza e da questa martoriato, comprende che la bellezza è per lui un enigma che egli non può risolvere, anche se sa con certezza che proprio «la bellezza salverà il mondo»; egli contempla tutta la svelata magnificenza della natura dinanzi ai suoi sguardi veggenti, si lamenta: che cos'è questa allegria, che cos'è questo perpetuo giorno di festa che non ha fine e lo attira da tanto tempo, ma al quale non gli è dato mai di partecipare?

Egli sente anche troppo amaramente che per lui non c'è posto in questa festa e perciò egli tanto più ama la vita.¹⁹⁶

La divergenza fra i due aspetti del principe, cioè da un lato la sua malattia, che lo rende ingenuo e sprovveduto, e dall'altro la sua concentrazione spirituale, che lo rende elevato e superiore, attesta non solo la compatibilità di essi ma la loro indissociabilità, e indica in tale indissociabilità il significato stesso della figura del principe, cioè la sua natura simbolica.¹⁹⁷

L'enigmaticità della figura del principe risiede proprio in tale natura simbolica, vale a dire in quel carattere «cristoforico» che ne rivela con patente chiarezza il significato; sì che si può dire, paradossalmente, che ciò che lo rende incomprensibile è proprio ciò che meglio lo spiega. Certo, l'ambiguità del

¹⁹⁶ Il primo amore del giovane Myškin, quando egli in Svizzera si sveglia dal suo stato di oscura incoscienza e si guarda intorno nel mondo che gli si apre per la prima volta dinanzi, era, secondo la sua stessa confessione, un asino al quale lo legava non soltanto la cattiva reputazione della stupidità, espressione dell'umana ingiustizia, affibbiata a tutti e due, ma anche quell'eroismo tenace fino al sacrificio che insegnò loro l'amore per la vita, un amore da martiri.

¹⁹⁷ Come ha giustamente messo in evidenza Pareyson, la vita del principe Myškin ha due aspetti: per un verso è una vita terrestre, una vita straordinaria, eccezionale, imprevedibile, ma completamente umana; ma per l'altro verso ha una risonanza ultraterrena, perché in tutti i suoi eventi, benché minimi e irrilevanti, allude a un senso ulteriore e rinvia a un essere superiore. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 42.

principe è assai facile da rilevare; e il fatto stesso che all'interpretazione simbolica della sua figura non sembra esservi altra alternativa che quella che vede in lui un essere morboso, anormale, è già una riprova del fatto che non la si può considerare se non simbolicamente, più precisamente come simbolo non soltanto del bene, ma del Cristo. Alla figura di Cristo si addice lo «scandalo», nel senso che il Cristo è Dio stesso in «figura di servo», come dice San Paolo, e che non ci poteva essere incarnazione più adeguata a Dio che questa figura umile e vile. Ora, l'assurdo che Dio per incarnarsi abbia scelto la «figura di servo» non è maggiore dell'assurdo di prendere un «idiota» a simbolo del Cristo.

Ponendoci al cospetto del principe Myškin «dobbiamo scegliere» fra una interpretazione psicologica e un'interpretazione simbolica, cioè se considerarlo come un essere debole e malato o se vederlo come simbolo del Cristo; e la possibilità di interpretarlo come simbolo del Cristo è non contrastata, ma piuttosto corroborata dalla sua malattia, che è a sua volta simbolo della «umiliazione» del Cristo, della sua presenza non luminosa o gloriosa, ma umile e dimessa, della sua possibilità di essere sconosciuto, disprezzato, deriso.¹⁹⁸

Basta una semplice riflessione per convincersi che nel rapporto in cui Myškin si trova con Nastas'ja è racchiuso un altro simbolo. Questa compassione per una creatura che, creata per essere perfetta, si è poi perduta, compassione non voluta per decisione morale ma irrompente dal cuore così impetuosa da determinare per l'amore che essa suscita il destino di Myškin, è simbolo della redenzione. Il senso del paradiso in terra, dell'immortalità di ogni momento, la grazia infusa in ogni essere, tutto ciò porta Myškin assai vicino ai bambini e lo

¹⁹⁸ Fra le moltissime doti di bontà del principe ve ne sono molte che lo rendono atto a figurare il Cristo: la sua mitezza mansueta e paziente, la sua modestia insieme umile e fiduciosa, il suo disinteresse totale e distaccato, la sua pietà compassionevole e coraggiosa, la sua infinita capacità di perdono e d'amore. Altre qualità lo avvicinano al Cristo: la sua influenza sulle anime disperate, la sua attitudine a consolare gli afflitti, la capacità di concentrare su di sé l'amore delle anime più sensibili, come quelle dei bambini, il dono di saper trasformare gli uomini con la sua sola presenza. «Sei proprio una santa innocenza», esclama la generaledda Epancin, la sua singolare e materna amica. «Tutti ti ingannano, tu lo sai, e ti fidi ugualmente». F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, cit., p. 276.

accomuna interiormente con loro. L'amore per i bambini, la gioconda comunione con essi, l'imminente vicinanza ad essi è sempre il segno di un particolarissimo stato di grazia.

La metafisica del bambino sarà oggetto di una indagine particolare: il bambino è al centro della dottrina del mondo e dell'uomo, propria dello scrittore.¹⁹⁹

Il fanciullo è un mistero sacro: è la creatura ancora vicina a Dio, in cui sopravvive un pò del paradiso terrestre. Myškin vive con i bambini, torna fanciullo tra i fanciulli e partecipa alla loro esistenza dall'interno, restando nella loro cerchia. Egli prende i bambini sul serio, non li tratta «da bambini». Per lui il fanciullo è un essere completo e sotto diversi aspetti più profondo dell'adulto. Myškin è un bimbo coi bimbi e nel suo profondo, nonostante che i suoi pensieri indaghino la più segreta natura del male, resta sempre un bimbo. L'incontro con i bambini è al principio della sua vita cosciente: l'unica azione che egli è stato capace di compiere sulla terra è la salvezza della fanciulla di un villaggio svizzero, Marija, e la conversione dei suoi piccoli persecutori. Nel simbolo dell'epilessia si può vedere un tentativo di evadere dall'esistenza autonoma dell'adulto, dalla responsabilità storica, per rifugiarsi in una forma di esistenza pre-personale così come nella partecipazione alla vita dell'infanzia si può scorgere un segno di infantilismo. Ed infatti, anche nell'interpretazione che il principe stesso dà di questo suo particolare stato d'animo, l'idea del «fanciullo» si associa con un passaggio molto significativo a quella dell'«idiota», di uno stato di demenza e di impotenza in cui il principe era allora veramente venuto a trovarsi.²⁰⁰

¹⁹⁹ Ci si ricorderà che nei romanzi, uomini saggi e pii hanno una singolare affinità col fanciullo, lo *staret* Zosima, padre Anfim, il suo compagno e Alëša, la cui immagine è inseparabile da quella della schiera dei ragazzi.

²⁰⁰ «Può darsi che anche qui mi si prenda per un bambino, e sia! Anche idiota mi credono tutti, non so perché, e in realtà un tempo fui tanto malato, che allora ero proprio simile a un idiota; ma ora che idiota potrei essere, quando capisco anch'io che mi ritengono un idiota?»

La figura del principe Myškin è realmente di una scoraggiante ambiguità. Ma il simbolismo di Myškin si arricchisce di un nuovo tratto decisivo. Il carattere e il contegno di Myškin sono così enigmatici da rendere possibile gli apprezzamenti più contraddittori. Si potrebbe pensare che il romanzo stesso suggerisca in qualche modo l'interpretazione esatta, sia mediante il rilievo che la figura del principe va via via acquistando, sia facendo trasparire dalle sue azioni la sua intima natura o mostrando l'ascendente che egli esercita sugli altri, con tutti quegli aspetti che determinano un'atmosfera, carichi di valenza simbolica.

Ma l'intenzione è proprio di non farlo. La figura del principe non è mai veramente spiegata, né di lui si dà mai un giudizio definitivo. L'ascendente della sua personalità non appare mai chiaramente. Il suo destino non ha un carattere determinante e, quel che più conta, non è mai considerato da un punto di vista generale e giudicato obiettivamente. L'ambiguità gli è essenziale per natura. Lo si incontra, kierkegaardianamente, sempre nella «simultaneità». Dunque, l'appello che sale da questa figura perpetuamente ondeggiante ed ambigua può essere raccolto non sotto la forma di una certezza oggettiva, ma solo sotto quella di una decisione arrischiata.

Tutto è nel romanzo ambiguo ed enigmatico: ciò vale anche per la figura del dissoluto Rogožin, avvolta in un oscuro mistero. Il redentore impotente e l'assassino che compie l'azione redentrice, sono stretti fra loro da legami magnetici: dove è l'uno si trova inesorabilmente anche l'altro. Rivali, essi si sdoppiano vicendevolmente come «fratelli nemici»²⁰¹, sebbene siano esseri di due mondi diversi, che non hanno nulla in comune. Si può infatti supporre che l'anima di Parfen Rogožin (παρθένιος il virgineo), sia l'anima sorella di Myškin, per quanto ruvido sia l'involucro della materia che l'avvolge e per quanto sia esso

F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, cit., p. 78. Non è ritratta qui l'immagine di un uomo che sa di essere venuto d'«altrove», di vivere interiormente secondo la misura più alta, di essere, dunque, creatura celeste e insieme è conscio di dar motivo di sospettare di ciò che vive in lui, motivo, dunque, di «scandalo»?

²⁰¹ V. Ivanov, *Dostoevskij*, cit., p. 112.

immerso profondamente e senza speranza nell'oscuro caos delle sfrenate passioni che spengono demonicamente la sua luce interiore. Entrambi in modo misterioso hanno bisogno l'uno dell'altro e si contemplan reciprocamente.²⁰²

Ecco la suprema ambiguità della coscienza del bene e del male: non c'è la legge morale; non esiste propriamente un'etica, sì che bisogna osare il salto al di là del bene e del male; ma ciò può voler dire due possibilità direttamente contrarie: da un lato l'uomo-Dio, dall'altro il Dio-uomo, cioè l'esempio del Cristo;²⁰³ da un lato la soluzione androteistica e dall'altro quella teandrica. Due ipotesi in cui l'ambiguità è ulteriormente accresciuta dal fatto che in entrambe il risultato autentico consiste paradossalmente nel capovolgimento dello scopo, perché l'esempio del Cristo è un giogo terribile («È terribile cadere nelle mani del Dio vivente»), ma in definitiva soave, perché realizza la piena libertà e la perfezione dell'uomo come tale.

²⁰² L'uno e l'altro hanno la stessa fede, la stessa visione del mondo, ovvero la stessa chiaroveggenza; perciò tutti e due riconoscono in egual misura il volto metafisico di Nastas'ja Filippovna (ανάστασις, resurrezione). Essi si affratellano, si scambiano la croce e, sebbene rivali, si amano come se fossero fratelli carnali. «L'uno fa valere sulla propria sposa i diritti dell'amore sconfinato di un figlio della terra per la bellezza celeste che discende dall'alto e vuol redimere il mondo, l'altro i diritti di un figlio del cielo che è colmo della pietà divina per il martirio della bellezza sfigurata e oltraggiata dal mondo». *Ibidem*.

²⁰³ Che l'*idiot* sia uno *jurodivj* (ossia, appunto, un folle di Dio; come tale, nel romanzo, il principe non è mai direttamente designato) è ampiamente provato dai *Taccuini*, non solo per l'esplicito e ricorrente accostamento di Myškin al Cristo, di cui fa fede anche una lettera a Sofia A. Ivanovna del 1° gennaio 1867, ma anche per l'altrettanto esplicita designazione di Myškin come tale (cfr. in particolare l'importante appunto di Dostoevskij, nei *Taccuini* alla data 22 ottobre 1866, generalmente considerato, tra l'altro, come il primo effettivo nucleo del romanzo). Ciò trova la sua esatta collocazione nello sfondo apocalittico del romanzo, che si coagula in Myškin come figura messianica per eccellenza: tragicamente messianica, apocalitticamente messianica. La «bontà» di Myškin è la «mitezza» del «buono deriso», afferma lo scrittore, è la mitezza dell'Agnello... (cfr. la citata lettera alla Ivanovna, ma anche quella a Majkov del 31 dicembre 1867, dove Dostoevskij esplicita inoltre che l'«idea principale del romanzo è di rappresentare un uomo positivamente buono», idea «la più difficile al mondo» da realizzare e che rimanda direttamente al «miracolo dell'incarnazione» nel senso del Vangelo di Giovanni). Da questo punto di vista lo *jurodivj* appare come il colpito da Dio, colui che Dio spossa e simultaneamente inhabita. Ma prima ancora appare come il martire di Dio: se si lascia deridere, se si lascia condurre al macello della derisione, ciò accade perché, apocalitticamente, egli testimonia che Dio è il solo interlocutore, e lo testimonia *sopportando* tutto, *patendo* tutto: *Ecce homo*, dunque (leggerei in questo senso il saluto di Nastas'ja Filippovna al principe: «Addio, principe, per la prima volta ho veduto un uomo». F.M. Dostoevskij, *L'idiot*, cit., p. 670).

Ma *nel* mondo umano, nell'inferno di questo mondo, in mezzo alle passioni e alla lotta, la risposta è Dmitrij. Ed è la risposta, in quanto offre un diverso rapporto fra il sì e il no, l'affermazione e la negazione (rapporto diverso da quello di Ivan). Dmitrij vede il sì e il no in lotta, partecipa di entrambi, ma non accetta l'inesorabilità della negazione (necessità), bensì intravede sì e no, compresenti nella lotta, in tensione, come termini di una scelta da decidersi liberamente di volta in volta (libertà). E non è un caso che l'incipite immagine del «peccatore santo» si sia scissa per poi riunirsi in Dmitrij, il vero esemplare di questi uomini «misti».

Egli rappresenta quella «stupefacente mescolanza di bene e di male», che ne fa «uno spirito ampio, alla Karamazov, largo, vasto», «uno spirito capace di riunire in sé tutti i contrasti possibili e di contemplare contemporaneamente i due abissi, l'abisso che è al di sopra di noi, cioè quello di supremi ideali, e l'abisso che è sotto di noi, cioè quello della più abietta e fetida degradazione», e che lo fa essere insieme «sinceramente generoso e altrettanto sinceramente vile».²⁰⁴

Alëša lo considera «un uomo forse violento e trascinato dalle passioni, ma anche nobile, fiero, generoso, pronto perfino a sacrificarsi, se qualcuno gli avesse chiesto un sacrificio».²⁰⁵

Odia il padre, e avrebbe potuto ucciderlo, ma afferma che è un «angelo» quello che gli ha fermato la mano.

Si compiace fino all'avvilimento e all'autodenigrazione della propria bassezza, ma ha un senso nettissimo dell'onestà, dell'amore per il bene, della dignità personale.

«Ero un vizioso, ma amavo il bene»: si accusa sinceramente delle colpe commesse, ma non meno sinceramente respinge la responsabilità del male non compiuto.²⁰⁶

²⁰⁴ F.M. Dostoevskij, *I Fratelli Karamazov*, cit., p. 117.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 105.

²⁰⁶ «Mi riconosco colpevole di ubriachezza e di stravizi, di pigrizia e di sregolatezza. Volevo diventare per sempre un uomo onesto proprio nel momento in cui il destino mi ha colpito». È

Nonostante tutto ciò egli è sempre in pericolo di diventare in tutto e per tutto preda di Ahriman.²⁰⁷

Nemmeno l'alta nobiltà spirituale ereditata dalla madre può trattenerlo dalle vergognose e criminali azioni di una passionalità sfrenata; neanche i momenti di grande e santo entusiasmo lo conducono a una rinascita. Con certezza di martire Dmitrij è consapevole del «cherubino» che è in lui, e che «sta davanti a Dio» e, nello stesso tempo, anche del «verme» al quale «è data la voluttà» come dice Schiller.²⁰⁸

Da Lucifero, osserva Vjaceslav Ivanov, nella sua fedeltà di fronte alla terra, la quale preserva l'uomo da un'autocoscienza arrogantemente chiusa in se stessa, da Lucifero egli è così libero come nessun altro, perché non dice mai allo Ahriman che ha in sé il «sì» e l'«amen», ma vive in una continua contrizione e

pronto a riconoscere con sincera umiliazione la sua depravazione, ma è fiero della gioia che ha provato quando ha saputo trattenere la propria sensualità e non abusare di Katerina Ivanovna, pur potendolo: «Mi piaceva la depravazione, mi piaceva la depravazione più ignobile. E mi piaceva la crudeltà: non sono forse una cimice, un insetto malefico?(...) Ma per quanto bassi siano i miei desideri, e per quanto io ami la bassezza, però non sono un disonesto (...) Chi vi parla è un galantuomo, un uomo che ha commesso un'infinità di bassezze, e proprio per questa ragione si è tormentato tutta la vita, perché aveva sete di onestà, era una specie di martire dell'onestà, la cercava col lanternino, e intanto durante tutta la sua vita non ha fatto che porcherie».

Ivi, p. 202.

²⁰⁷ V. Ivanov, *Dostoevskij*, cit., p. 146. Vjāčeslav Ivanov, basandosi sull'antica tradizione gnostica contrappone Lucifero, "spirito della ribellione", "forza che serra le fila, divinizzazione della volontà individuale, ad un altro principio satanico, Ahriman", "spirito della corruzione", "forza che disgrega", dissoluzione della individualità. Ahriman, nella religione zoroastriana demone e avversario di Dio, secondo una tradizione iranica, è il malvagio e maleodorante demone della morte, della tenebra, della malattia, del sudiciume e del cibo infetto. Egli è l'antitesi del luminoso e profumato dio Ormuzd. Questi nomi erano spesso impiegati da Rudolf Steiner nelle sue opere antroposofiche, tuttavia Vjaceslav Ivanov ha tenuto a precisare che l'impiego da parte sua di tale terminologia non aveva nulla in comune con l'antroposofia. In una lettera a E. Müller Gangloff dell'11 giugno 1949 Vjaceslav Ivanov scriveva: «Ora mi rincresce di non aver dato un altro nome a Lucifero e Ahriman nel mio saggio su Dostoevskij (per esempio Lucifero e Letifero, da *lètum*, morte), affinché nessuno dei miei lettori prendesse le mie considerazioni per una variazione della dottrina antroposofica sulle due entità che Rudolf Steiner contrappone l'una all'altra. Il mio pensiero diverge radicalmente da questa dottrina che ignora Satana e che non sembra dare per scontata la libertà iniziale dell'uomo creata da Dio». Cfr. V. Ivanov, M.O. Gersenzon, *Corrispondenze da un angolo all'altro*, Aktis, Roma 1991, p. 78.

²⁰⁸ Proprio l'*Inno alla gloria* di quest'ultimo, come anche le sue parole sulla tristezza di Cerere di fronte all'umiliazione dell'uomo (nella *Festa di Elensi*) egli non si stanca mai di ripetere come una preghiera.

tristezza per la sua prigionia, per la sua bassezza, in continuo pentimento per i propri peccati.²⁰⁹

Questo sdoppiamento dell'individuo non ne contraddice l'unità che anzi è la sua caratteristica peculiare. Tale unità emerge proprio dal fatto che l'individuo, nello sdoppiarsi, soffre. Una persona non fortemente individualizzata non solo non si accorge neanche che la vita, gli uomini, le circostanze lo tirano con diversi fili da tutte le parti, come una specie di burattino. L'idea dello sdoppiamento non ha di solito il semplice significato di instabilità empirica della coscienza, ma un significato mistico di possessione. Il "doppio" è un tema mistico troppo ricorrente per non avere un ruolo nell'ambito del tema fondamentale. Anzi, è proprio tale figura a fornire una delle chiavi per la comprensione del rivolgimento interiore vissuto da Dmitrij Karamazov. In questo modo, la soluzione della crisi religiosomorale è una lotta tra i due principi che convivono nell'uomo.

E quello che attira l'uomo al delitto e a tutte le sofferenze ad esso connesse è qualcosa che ha un potere temporaneo, talvolta nefasto. Versilov, nel raccontare all'adolescente la sua prima impressione sull'Achmakova, dice apertamente che si è trattato del suo "fato". Ma tale fatalità della forza tentatrice introdotta nell'uomo sotto l'aspetto di doppio o di passione magnetica non annulla la libertà umana. La libertà consiste proprio nel fatto che ciò che viene compiuto al di fuori della legalità può portare a due conclusioni: al radicamento dell'uomo nel suo delitto o al ravvedimento. Nell'ultimo caso, non solo la caduta conduce alla riabilitazione, ma si trasforma anche nello strumento della rinascita, nell'animo dell'uomo, in forma più salda e più ricca di ciò che prima era stato respinto. Nella singola anima umana si ripete in piccolo la storia religiosa dell'umanità.²¹⁰

²⁰⁹ V. Ivanov, *Dostoevskij*, cit., p. 145.

²¹⁰ Questo è il motivo che spiega la particolare inclinazione dostoevskijana per i traviati, inclinazione che non deve essere trascurata quando si parla delle sue considerazioni sulla vita. Il gusto artistico e umano di Dostoevskij non è attratto dalle persone normali, equilibrate e morali, ma da quelle che recano segni profondi e cicatrici prodotte da ogni genere di trauma morale. La normalità, la costante serenità dell'animo nauseano il suo spirito. E la cosa peggiore è che sotto di essa si annida inesorabilmente qualche male nascosto, e in fondo a tutto, il male più orribile:

La prima risposta all'interrogativo su quali siano le vie per ritornare alla legge morale in un primo momento respinta consiste nel riferimento alla coscienza della verità morale di tale legge, coscienza che vive in eterno nell'uomo, anche se viene temporaneamente soffocata, e che diviene ancora più viva nel momento in cui ne sono state respinte le basi non religiose. La legge della vita viene respinta ed infranta dallo spirito indagatore dell'individuo umano solo nel suo aspetto di regola imposta dall'esterno per poi rinascere sotto un'altra forma. Si comprende come nessuna spiegazione può dare l'etica ottimistica della bontà naturale né l'etica razionale sia eudemonistica che moralistica, né in generale alcuna etica: di fronte all'immenso problema della coscienza che si trova a un livello più originario e profondo, che è quello della lotta immane fra il bene e il male e della loro differenza, che nell'atto di dividersi vengono accomunati sotto il peso di una opprimente ambiguità.²¹¹

Con questi presupposti, si dovrà dunque accettare l'idea che l'umanità è da dividersi non fra buoni e cattivi, quanto piuttosto fra deboli e forti? E si dovrà, soprattutto, accettare il corollario che ne consegue, cioè che ogni etica della norma è fatta per i deboli, mentre i forti sono al di là del bene e del male? L'ambiguità si riempie di significato non appena una scelta suprema tagli il nodo e decida la drammaticità alternativa. È sconcertante che l'ambiguità stessa si sviluppi in due alternative assolutamente dissonanti: essa può irrigidirsi in una dialettica della

l'autocompiacimento. I normali sono sempre compiaciuti di se stessi. Sono coloro i quali, secondo le parole di Marmeladov, "esclamano" a proposito dei traviati: "Signore, perché li accogli?" e ai quali sarà risposto: "Li accoglierò, o saggiissimi, li accoglierò, o molto assennati, perché nessuno di loro se n'è considerato degno". F.M. Dostoevskij, *Prestuplenie i nakazanie*, Zarogodnij, Moskva 1866, trad. it. di G. Kraiski, *Delitto e castigo*, Garzanti, Milano 1989, p. 118. Quel che dice Marmeladov degli ubriaconi, dei deboli e dei viziosi si applica naturalmente anche a tutti i traviati. Ovviamente se essi hanno coscienza di essere tali.

²¹¹ Scrive Pareyson: «Fra il bene e il male non c'è differenza quanto a energia: in entrambi è la stessa potenza che agisce, se non che, nel caso del male l'energia rimane senza impiego, come un'enorme potenzialità inutilizzata, la quale non potendo esplicarsi finisce con l'assumere un carattere non solo distruttivo, ma anche autodistruttivo, e nel caso del bene quell'energia, avendo trovato un impiego, non solo si disperde né si volge contro di sé, ma anzi si rigenera e si riconferma continuamente». L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 165.

necessità, che considerando il male come *necessario* al bene finisce col cancellare la distinzione fra i due termini, oppure culminare in un estremo appello alla libertà che, decidendo l'alternativa, offre un significato alla natura bifronte dell'uomo. Il carattere ancipite delle cose umane si rivela esposto a una doppia possibilità: per un verso può essere assorbito in una dialettica che istituisce i termini contrari in momenti necessari, e quindi rende ogni distinzione indifferente, facendola degenerare nell'equivoco; per l'altro verso può essere dispiegato in un esercizio di libertà, in cui i termini contrari diventano oggetto di una consapevole scelta, mostrando così la loro natura più alternativa che antinomica, più dilemmatica che bivalente. Difatti, che importanza può avere l'ambiguità delle cose umane se la loro duplicità non è che una confusa compresenza, e non assurge all'altezza di una contraddizione che si deve risolvere con una scelta? Qui sono contrapposte due concezioni del mondo: da un lato la dialettica della necessità, che degrada l'ambiguità a mera indistinzione e indifferenza, dall'altro la dialettica della libertà, che esalta l'ambiguità sino alla tensione dell'alternativa e della decisione.²¹²

È proprio la dialettica della necessità che porta con sé l'eliminazione della distinzione fra bene e male, cioè l'indifferenza e la tiepidezza; la dialettica della libertà pone invece l'alternativa e la scelta, e quindi conferisce all'azione del giusto il suo pieno valore e al peccatore la possibilità della salvezza. Se l'esperienza del peccato è *necessaria* alla salvezza, se per realizzare la vera virtù è *necessario* impegnarsi nella via del male, allora la differenza fra bene e male scompare nell'indistinzione e l'ambiguità degenera nell'equivoco.²¹³

²¹² Particolarmente illuminante su questo punto è la ricorrente citazione di un passo dell'*Apocalisse* nei *Demoni*: «Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né ardente. Oh, se tu fossi freddo o ardente! Ma poiché sei tiepido, e non ardente né freddo, ti rigetterò dalla mia bocca» (3, 15-16). Veramente buono è l'ardente, cioè chi fa il bene sapendo che potrebbe anche fare il male, e avrebbe il coraggio di farlo. Ecco in qual senso, a mio giudizio, il delitto è la prova suprema dell'uomo, perché esso solo offre la possibilità di poter distinguere il freddo e l'ardente.

²¹³ A questo riguardo, Pareyson sulla scia di Dostoevskij e prolungandone l'esercizio, osserva che l'esperienza della libertà è assai più profonda di quella del male, e lo stesso male è tale solo se prodotto dalla libertà, allo stesso modo che solo dalla libertà dipende che la sofferenza riesca a riscattarlo attraverso la libera esperienza del pentimento. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 169.

La stessa libertà, a cui si fa supremo ricorso, risulta ambigua. La costitutiva ed essenziale illimitatezza della libertà può essere tanto quella dei demoni quanto quella del Cristo, per un verso la libertà della ribellione e dell'arbitrio e per l'altro la libertà della scommessa e dell'obbedienza. Con ciò è dato toccare l'essenza della tragedia che conferisce una specifica impronta alle creazioni nelle quali la vita umana è svelata e definita fino all'ultima sua interna conformazione. La tragedia è possibile soltanto sul terreno di una concezione del mondo profondamente ambigua. Essa si svolge tra Dio e l'anima umana, si riflette nell'incarnarsi della seconda, si ripete, duplicata e triplicata, nei rapporti tra le realtà dell'anima umana. E derivi essa dall'odio originario per Dio, oppure dall'ottenebramento dell'anima posseduta da selvagge passioni: si accende la lotta tra il principio divino nella creatura e la potenza del «principe di questo mondo», nella quale l'uomo ora, come Dmitrij Karamazov, viene a trovarsi in straziante contraddizione con il suo io più alto e migliore, ora come l'«Idiota» che considera il mondo come perfetta armonia e pace in Dio, ma aspira ad una piena incarnazione e ad un'attiva partecipazione alla vita ed alla sofferenza, non è capace di affermare la legge dell'esistenza terrena e seguirla.²¹⁴

Ma com'è possibile questa correlazione, com'è possibile definirne i portatori, qual è l'essenza della volontà universale comune? La personalità ha una natura antinomica. Da una parte essa è in sé sostanzialmente unitaria: per quanto possa essere scissa in molte parti, piena di contraddizioni, strappata da un dissidio interiore, deve univocamente concordare in se stessa e adempiere il proprio destino. D'altra parte, nonostante tutto ciò non è una entità chiusa in sé. La sua stessa unità è fondata sul fatto che una unità superiore vive in essa in una particolare maniera. I legami che la tengono stretta al suo tutto e la rendono con

²¹⁴ Vjaceslav Ivanov evidenzia come il principio tragico che determina il rapporto tra Dio e l'umanità, si intende al di là della sfera umana su tutte le creature subordinate all'uomo e trovi correlativi nella vita spirituale della Natura. La Madre-Terra, che alla fine rappresenta tutta la Natura, è partecipe di tutto il ciclo della Passione del Dio-uomo. L'uomo porta davanti ad essa una colpa antica, la accresce a causa della sua peccaminosità, ma allo stesso tempo per mezzo della sua santificazione tende alla sua espiazione.

ciò stesso partecipe del vero essere sono sacri: è infatti qualità del vero essere rivelarsi come unità in una molteplicità di volti. Se tuttavia la personalità è possibile solo in connessione con l'essere, se l'integrazione in una unità personale superiore costituisce la base ontologica del singolo, base che pone una barriera salvifica alla individuazione assoluta, bisogna allora ammettere l'esistenza tra le due sfere confinanti, l'uomo universale e l'individuo umano, di una serie graduale di unità personali sincretiche che si riferiscono al tutto, come gli «angeli» dell'Apocalisse di Giovanni si riferiscono alla Chiesa unica di Dio. Bisogna risalire alla concezione biblica per comprendere questa visione nella sua concretezza: l'idea dei popoli come personalità e angeli è infatti alla base di tutta la storiografia ed escatologia biblica.²¹⁵

La religiosità della vita è avvertita non nelle norme della vita stessa, ma nelle sue perversioni, nella devianza umana, nella lotta tra le passioni umane. Dio è avvertito molto più nell'opera di demolizione dei capisaldi dell'autoaffermazione che nell'ascesa al cielo che è propria ai metodi tradizionali dell'ascetismo e della santità cristiana.

In sostanza, dall'attrazione particolare per i perversi, i traviati, i passionali, traspare un pensiero di grande significato il quale, pur non essendo espresso in forma astratta, si impone come ineluttabile conclusione delle intuizioni religiose dello scrittore. Tale pensiero consiste nell'idea che le supreme conquiste religiose possiedono un legame organico con alcune manifestazioni peccaminose della volontà umana e che la morale cristiana purificata e sublimata non è patrimonio dell'essere umano. E anche se lo è, ha sempre un legame intimo con il peccato nel passato personale. Il peccato è una sorte di concime spirituale; è il letame in assenza del quale non può crescere un rigoglioso e saldo germoglio religioso.²¹⁶

²¹⁵ Appunto nella sua dottrina sul popolo Dostoevskij si appoggia all'autorità della Chiesa, come si vede specialmente nella sua ultima opera, ma egli non separa tuttavia in modo abbastanza distinto i concetti di popolo e di Chiesa, il che, nonostante tutti i suoi sforzi di rimanere fedele al principio «ecumenico», lo conduce al nazionalismo confessionale.

²¹⁶ S. Askol'dov, *Il significato etico-religioso di Dostoevskij*, in *Un artista del pensiero. Saggi su Dostoevskij*, Cronopio, Napoli 1992, p. 121.

Ovviamente ciò che conta non è il peccato in sé e per sé, ma ciò che ad esso è collegato nell'anima umana: la sincerità, la sofferenza, l'umiliazione, il pentimento.

Questa è la dialettica di Dmitrij, che ne spiega la concezione contro Ivan: «Ho aspettato fino all'ultimo, per svelarti il mio animo. Fratello, io ho sentito dentro di me un uomo nuovo, è risorto in me un uomo nuovo! Era prigioniero dentro di me, ma non sarebbe mai comparso senza questo fulmine. Ho il terrore di altro, ora: che quest'uomo risorto mi abbandoni. Si può far rinascere un cuore che si era fermato; si può curarlo e far uscire alla luce un'anima nobile, una coscienza sofferta; far rinascere l'angelo (...) Le filosofie mi uccidono, che il diavolo se le porti via!». ²¹⁷

Non potrebbe esservi un capovolgimento più radicale della tesi di Ivan. Ed è alludendo a questo capovolgimento, in fondo, che Dmitrij può esclamare: «Se caceranno Dio dalla terra, noi lo ritroveremo sotto terra! (...) Noi, uomini chiusi sotto terra, dalle viscere della terra innalzeremo un tragico inno a Dio». ²¹⁸

«Tragico» è l'inno che Dmitrij innalza a Dio. Così come trapassa da un orizzonte di tragedia classica a un orizzonte di tragedia cristiana. L'espiazione cercata da Dmitrij è tragica perché *non* libera dalla sofferenza e dal patire, ma coincide con essi. E vi si mantiene: tanto che il dolore riattivato e moltiplicato dal suo stesso venir meno e cadere ma soprattutto dalla consapevolezza di ciò e dalla

²¹⁷ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 818.

²¹⁸ Nei *Taccuini* relativi ai *Fratelli Karamazov* (che, ricordo per inciso, a differenza di quanto accade per le altre opere dostoevskijane, riflettono solo uno stadio avanzato della composizione del romanzo) questo passo presenta la seguente variante: «Noi innalzeremo un triste e tragico inno dalle viscere della terra -alla natura, al misterioso e inevitabile genio del destino, a Dio infine». Un'ipotesi: che la caduta del «misterioso e inevitabile genio del destino» corrisponda al bisogno di togliere qualsiasi equivoco circa il carattere direi *postclassico* di questa «tragedia». In ogni caso, osservo che la tragicità dell'espiazione, quale viene esplicitamente alla luce in questo passo, è in rapporto non tanto con la sofferenza in generale, che nulla vieta di pensare come strumento di un occulto piano divino di redenzione, bensì con la sofferenza inutile: sofferenza che dissolverebbe l'idea stessa di Dio, *se Dio dovesse darne ragione*, e che quindi non può essere pensata, in Dio, *che come da Dio presa su di sé*. Su questo tema, di importanza fondamentale per la comprensione della «dialettica religiosa» di Dostoevskij, Luigi Pareyson ha scritto pagine assolutamente decisive (L. Pareyson, *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, in *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit.), di cui questo studio è ampiamente debitore.

resistenza a ciò, nel dolore che non è se non il dolore di Dio, il suo universale patire, la sua sofferenza per tutto e per tutti, l'espiazione semina una possibilità estrema. Quella che «nel grande dolore» fa intravedere a Dmitrij, come una specie di lampo profetico la «gioia»; ma soprattutto quella che fa apparire come gioiose (tragicamente gioiose) le parole, *tragiche*, pronunciate da Alëša sulla tomba del bambino morto: «Non dimentichiamoci mai di lui. (...) Ci ricorderemo del suo viso, del suo vestito, dei suoi poveri stivaletti, della sua piccola bara, del suo debole, infelice babbo, e di come egli insorse coraggiosamente, solo contro tutta la classe, per difenderlo! (...) Eterna memoria al piccolo morto!».²¹⁹

Espiare è lottare con Dio. Dmitrij in carcere dice: «Sono tormentato dall'idea di Dio. È l'unica cosa che mi tormenti». ²²⁰

Colui che espia, lottando con Dio, ne riceve una ferita inguaribile, perché appunto in questo consiste l'espiazione: in una paradossale e cenotica forma di deificazione. Colui che espia, imputa a sé quello strazio, lo raccoglie nel profondo, se lo infligge, esattamente come se lo infligge Dio. Sul problema, il problema della espiazione, si tornerà in diversi luoghi: tra questi, l'appendice ai *Demoni*, di cui Dostoevskij stesso ha voluto sottolineare l'eccezionale importanza togliendola al corpo del romanzo e conferendo ad essa la dignità di un suo sigillo conclusivo. Questa appendice è divisa in tre parti, e contiene, nella seconda, la confessione di Stavrogin data in lettura, dallo stesso Stavrogin, al vescovo Tichon.²²¹

²¹⁹ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 1071. «Dio li dimentica per sempre» è detto, viceversa, dei dannati nella «Leggenda del Grande Inquisitore». *Ivi*, p. 359.

²²⁰ *Ivi*, p. 823.

²²¹ La confessione di Stavrogin, inoltre, è preceduta da una breve presentazione da parte dell'anonimo io parlante. Sono poche righe, tra le quali si legge: «Questo documento, secondo me, è opera di un uomo in stato morboso, dettato dal demone che si era impadronito di lui (...). L'idea fondamentale del documento è la terribile, non simulata esigenza del castigo, l'esigenza della croce, del pubblico supplizio. E tuttavia questa esigenza della croce si fa sentire in un uomo che non crede nella croce (...). Realmente, il fatto stesso di redigere un documento simile è una nuova sfida». F.M. Dostoevskij, *Besy, Zarogodnij*, Moskva 1871-1872, trad. it. di R. Küfferle, *I demoni*, Mondadori, Milano 1987, p. 772.

Si accenna molto chiaramente alla sua alta vocazione: non per nulla porta un nome segnato da croce (σταυρός). Misteriosi indizi gli hanno promesso una unzione per così dire regale. Gli fu data la grazia di conoscere misticamente gli ultimi misteri, gli furono rivelate l'anima del popolo e la sua attesa dello sposo, portatore di Dio. Egli inizia Šatov e Kirillov ai misteri originari del messianismo russo e trapianta nelle loro anime un profondo sentimento del Cristo, insieme al più profondo dubbio sull'esistenza di Dio. Ma egli stesso, in un momento decisivo del suo terribile passato, ha tradito la santità rivelatagli. Traditore davanti a Cristo, egli è infedele anche a Satana, tradisce la rivoluzione, tradisce la Russia stessa (simboli: l'assunzione di un'altra nazionalità ed in particolar modo la separazione dalla moglie, da Mar'ja Timofeevna). Ma benché abbia tradito Satana, egli rimane il latore passivo, il sensibilissimo canale percorso dalla forza satanica che si impadronisce per suo tramite, intorno a lui, del gregge dei possessi (Marco 5,9).²²²

Stavrogin confessa la propria passione per l'ambiguità, si dichiara irresistibilmente attratto dalle situazioni ignominiose, umilianti e soprattutto ridicole: lì uno sdegno smisurato si accompagna sempre a un incredibile piacere, ed è il piacere che si sprigiona dalla capacità di dominare e contemplare lo sdegno stesso. Questo accade sulla base di una professione di radicale indifferentismo etico: al di là del bene e del male la vita rischia di diventare noiosa fino all'incretinimento, sicché, a chi si sia collocato in quella dimensione, si impone la decisione di spingerla ai suoi confini (dove essa si rivela sinistramente solidale con la propria negazione), di provocare un sussulto liberatorio tanto più efficace quanto più iterativo e tuttavia tanto più paralizzante quanto più abnorme, non fosse per l'assuefazione che richiede aumenti progressivi e sempre più letali.

A contrassegnarlo, infatti, è il suo non poter essere ricordato, il suo spegnersi nella successione indifferenziata degli istanti, il suo sottrarsi al tempo

²²² La citazione del Vangelo di Marco, dove si parla dei diavoli che, dopo la guarigione del posseduto della legione, si trasferiscono in un gregge di porci, è messa come epigrafe a tutto il romanzo.

del dover rendere conto: tempo che richiede durata, tempo ora frantumato e sciolto. Occorre sottolineare, tuttavia, come il personaggio non manchi di cogliere il malinconico legame di liberazione e perdizione. Con assoluta esattezza ne formula il pensiero: non solo, egli osserva, di ignorare (di non conoscere, non sentire, avendone perduto il senso) la distinzione del bene e del male, ma di sapere che il male e il bene non esistono se non come pregiudizi, eppure se sta proprio a lui liberarsi da essi, raggiunta quella libertà non potrà che perdersi, avendo modo di esercitarla solo negandola, solo rivolgendola contro se stessa, solo identificandola di volta in volta con l'infinito prodursi di fatti tutti diversi e tutti equivalenti. Stavrogin, che è spinto a uccidersi perché «preso dalla malattia dell'indifferenza»²²³, si decide per l'azione più abietta: seduce una bambina, spia in lei il tormento della colpa in una sorta di colpevolizzazione vicaria che mentre solleva lui schiaccia lei, e lascia infine che la bambina si uccida nella convinzione di aver «ucciso Dio».²²⁴

Stavrogin «cerca il dolore»²²⁵, o almeno vorrebbe cercarlo, per liberarsi dalla supposta liberazione, dalla labilità della immersione nel fluire indifferenziato ed estetizzante di eventi immemori di sé, dalla tiepidezza per cui non c'è mai nulla che faccia veramente differenza. Ma appunto il dolore, come ciò che al di là o al di qua del bene e del male svanisce perché con il bene e con il male ha un rapporto costitutivo, gli si nega; semmai, a lui, che «non è né freddo né caldo», è concesso solo in un contraccolpo della memoria che però lo presenta nella forma abortiva e velenosa di una espiazione inevitabilmente mancata.²²⁶

²²³ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 117.

²²⁴ F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 779. «L'avvenimento, scomparso il pericolo, l'avrei dimenticato affatto, come ho dimenticato tutte le cose di allora (e invece) ecco quello che accadde allora! Vidi dinanzi a me –oh, non da sveglio! Almeno fosse stato un vero fantasma! –vidi Matrëša (...) La misera disperazione di una creatura impotente, dalla ragione non ancora formata, che minacciava me (di che? Che cosa mai poteva farmi, o Dio), ma che accusava, certamente, soltanto se stessa!». *Ivi*, p. 785.

²²⁵ S. Givone, *Dostoevskij*, cit., p. 118.

²²⁶ Diversi i modi di questa confessione, che Stavrogin fa a Tichon mostrandogli alcuni foglietti a stampa in cui l'ha messa per iscritto. (Stavrogin ha deciso di renderla pubblica, e se ne comprende la ragione: il gesto da lui compiuto e subito cancellato, svuotato di senso, richiede un suo

Anzitutto, c'è il restituirsi alla memoria della responsabilità alienata e dissolta, che perciò suscita il bisogno del pentimento e insieme esaspera l'impossibilità di soddisfare questo bisogno. In secondo luogo, la sete di sofferenza, che però resta ambigua. La difficoltà è tutta lì; che è doppia: infatti, da una parte il desiderio di sfidare il proprio giudice e l'impulso ad andare oltre ogni eccesso (secondo quella regola implicita nell'estetismo stavroginiano, per cui ciascun istante è negato da quello successivo, nel tempo immemoriale dell'istantaneità che spezza il legame tra il passato e il futuro) fanno sì che il criminale sia esaltato piuttosto che il peccatore umiliato, dall'altra la paura dello scherno «spalanca sotto i piedi un abisso quasi insuperabile».²²⁷

Da questa incapacità di distinguere il bene e il male deriva l'indifferenza e l'equivalenza di due termini: per Stavrogin è indifferente fare il bene o il male, e il criterio in base al quale egli compie o l'uno o l'altro dei due è completamente indipendente dalla loro distinzione.²²⁸

La sua forza originaria era positiva, ma una misteriosa decadenza l'ha inficiata alla radice; egli avrebbe potuto essere la stella del mattino, e ora non emana che barlumi maledetti. L'amoralismo e l'indifferenza portano con sé la morte dell'anima, la più fredda insensibilità: il peccato di sicuro più grave della vita interiore, cioè l'accidia, che non è soltanto indolenza, ozio, pigrizia, ma è soprattutto noia, mancanza di interesse, aridità interiore, congelamento degli

superamento, una ulteriore e più disperatamente provocatoria affermazione). Nodi, questi, che il vescovo Tichon coglie con una prontezza pari alla discrezione cui nulla fa più torto che l'insinuazione di Stavrogin: «Sentite, io non amo le spie e gli psicologi, quelli che mi frugano nell'anima». (Tichon in realtà trasferisce il discorso, in modo impareggiabilmente delicato, dal piano psicologico al piano, secondo l'espressione berdjaeviana, pneumatologico. Cfr. N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, cit., pp. 15 sgg. Tichon riconosce senz'altro che il documento è dettato «dall'esigenza di un cuore mortalmente ferito». F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 791.

²²⁷ *Ivi*, p. 794.

²²⁸ Ed è precisamente di questo assoluto amoralismo che Šatov lo accusa: «È vero che voi avete assicurato di non saper trovare differenza di bellezza tra un atto di sensualità bestiale e un gesto nobile qualsiasi, anche magari il sacrificio della vita per l'umanità? È vero che voi avete trovato in tutti e due gli estremi una coincidenza di bellezza, e un piacere uguale? (...) Nemmeno io so perché il male sia brutto e il bene sia bello, ma so perché la sensazione di questa distinzione si cancelli e si perda in uomini come Stavrogin». F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 504.

affetti e dei pensieri, incapacità di slanci e di abbandoni, distacco dalla vita, non per ascetismo ma per sazietà, scetticismo radicale e profondo. Si tratta di quella noia, di quell'accidia, di quel vuoto spirituale che è il peccato principale da cui viene tutto il resto, e di cui si legge nel taccuino dei *Demoni*: «Indispensabile mostrare che la noia è sempre presente». Si tratta dell'attività che, per essere svuotata dall'assenza di limite di norma e quindi di scopo e di intento, gira ormai a vuoto, «senza più nessuna sensazione di piacere, unicamente per una spiacevole necessità, apaticamente, pigramente e anzi con noia».²²⁹

In sostanza, Stavrogin nel romanzo non c'è: è presente come un sole che tramonta oltre l'orizzonte. Questa sottrazione a tutto ciò che accade nel romanzo, questa sua rimozione in un passato che potrebbe anche non essere mai esistito, questa sua mortificazione fu notata per la prima volta da Sergej N. Bulgakov: «L'eroe della tragedia -si legge in lui- è sicuramente Stavrogin; a lui fanno capo tutti i pensieri del romanzo, ma in realtà egli non c'è».²³⁰

Secondo Bulgakov, il fatto che «in realtà egli non c'è» indica che Stavrogin è un figlio del non essere e quindi anche un servo dell'Anticristo. Tale concetto trova conferma nell'affermazione dello stesso Stavrogin al metropolita Tichon cui dichiara che «crede canonicamente nel proprio demonio».²³¹

Stavrogin contempla inattivo e come morto il suo volo. Sul suo torpore mortale lo scrittore si sofferma più volte nei *Demoni*, osservando la meccanicità dell'anima di questo personaggio ed il «marionettismo» del suo corpo. Qualsiasi moto dell'anima di Stavrogin può, proprio come uno stantuffo, far saltare in

²²⁹ L. Pareyson, *Dostoevskij*, cit., p. 35. Le persone che l'avvicinano credono di trovare in lui delle ricchezze misteriose; interpretano la sua indolenza come l'immobilità del drago che cova a guardia di tesori nascosti, come il profondo silenzio che precede la rivelazione di qualcosa d'immenso. E qualcosa di simile affiora davvero. Non è l'aspirazione alla scienza o alla cultura ma qualcosa di più profondo: una nostalgia infinita, un sogno di bellezza. Anche nell'aspetto fisico Stavrogin presenta qualcosa di eccessivo: «I suoi capelli erano un po' troppo neri, gli occhi luminosi un po' troppo tranquilli e chiari, il colorito del viso un po' troppo bianco, delicato, i denti come perle e le labbra come corallo; sembrava bello come un angelo, ma, al tempo stesso, aveva in sé qualcosa di ripugnante». F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 92.

²³⁰ S.N. Bulgakov, *La scala di Giacobbe sugli angeli*, Lipa, Roma 2005, p. 36.

²³¹ F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 401.

avanti per poi tornare di nuovo indietro. Romano Guardini osserva che dietro la meccanicità di Stavrogin si sente l'immobilità di uno scheletro. E a tale meccanicità della morte si aggiunge la meccanicità del letargo. Il torpore mortale di Stavrogin, almeno al primo sguardo, contraddice la multiformità del suo animo e la contagiosità delle sue idee. Kirillov chiede a Stavrogin di non dimenticare ciò che ha rappresentato per lui nel passato. Šatov lo colpisce in viso per il fatto che egli ha tanto significato nella propria vita. Verchovenskiĭ gli bacia la mano, lo chiama "sole" e dinanzi a lui si sente un verme. Di fronte alla passionalità di tali affermazioni involontariamente torna alla mente la meraviglia di Aleksandr Blok per il fatto che:

*Al morto è dato di generare
la parola in cui infuria la vita.*²³²

E infatti, come va interpretato il fatto che Stavrogin -che secondo le parole di Bulgakov è inesistente- sia la forza motrice dell'intreccio e dello sviluppo ideologico del romanzo? Nel porre questo interrogativo ci si avvicina all'ultimo segreto di Stavrogin. Ritengo che tale segreto consista nella perdita totale della propria personalità, cioè della custodia della somiglianza dell'uomo con Dio. Testimoniano tale perdita sia l'affermazione di credere solo nel diavolo (che si dedica sin dalla notte dei tempi a recidere il legame tra l'uomo e Dio), che tutta la sua così impersonale e multiforme attività provocatrice o meglio, forse, la sua provocante inattività. L'approfondito sistema teologico di Nikolaj Kuzanskij che S. L. Frank ha posto alla base della propria interpretazione dell'ortodossia poggia sull'unità degli opposti (*coincidentia oppositorum*).

Secondo l'insegnamento del mistico e studioso, per quanto contraddittori possano essere i pensieri espressi su Dio, essi possono essere sempre conciliati, in quanto tutte le contrapposizioni e persino le contraddizioni umane si estinguono sulla ineffabilità di Dio che si trova al di sopra di tutte le contraddizioni. Tale insegnamento, fondato su una profonda esperienza mistica, è, naturalmente, in

²³² A. Blok, *Poesie*, Guanda, Milano 2000, p. 50.

totale contrapposizione con la prassi stavroginiana di mescolare idee e teorie d'ogni sorta. La differenza consiste nel fatto che Stavrogin, il quale non crede in Dio, non ha esperienza di quel luogo mistico in cui tutte le contraddizioni possono essere estinte e riconciliate. Nella sua anima tutte le concezioni da lui professate vivono senza poter trovare una conciliazione, come forze ostili. Per Nikolaj Kuzanskij tutte le affermazioni sono, in ultima analisi, giuste perché la verità è inesprimibile, mentre per Stavrogin sono giuste perché non esiste nessuna verità inesprimibile. Ma dove non esiste verità, non esiste neanche menzogna: domina l'assoluta indifferenza verso tale differenza. In tal modo, la mistica della teologia negativa si trasforma nel cinismo della demonologia positiva.

L'anima di Stavrogin, in preda ad un torpore mortale, distaccata dalle radici dell'essere, anela alla vita e all'azione, cose di cui per la propria natura e per il cammino già compiuto nella vita, è incapace.

Per soddisfare tale brama essa si incarna in altre figure e, poiché non crede in alcuna idea, avvelena con le proprie menzogne i cuori e le coscienze dei suoi vari doppi; nel godere spudoratamente del proprio potere quest'anima devastata sente di stare vivendo. Ma tale illusione di potere sulla vita sfuma inesorabilmente, e il fatto che essa sfumi fa sprofondare il provocatore dai molti volti nel non essere.²³³

La cosa più importante di cui occorre tener conto è che in lui il male viene rappresentato non nella sua forma attiva, ma solo come conseguenza nefasta di una devastazione spirituale. In realtà, non sembra accettabile l'idea, sovente portata avanti da diversi studiosi, secondo la quale sarebbe opportuno cercare in Stavrogin qualche manifestazione attiva di questo male. Si tratta, piuttosto di un

²³³ Sia Kirillov che Stavrogin si suicidano. Ma il significato del suicidio di Stavrogin è diverso. Il primo superuomo o, per usare la terminologia dostoevskijana, il primo uomo-dio si spara perché non ha preso coscienza del suo amore per il Salvatore. Stavrogin si lega il cappio al collo perché prende coscienza della sua fede canonica nel demonio. «Nei personaggi e nelle sorti di Kirillov e Stavrogin, eroi diversi, ma legati dialetticamente, Dostoevskij ha rivelato la natura anti divina della rivoluzione bolscevica che iniziava a nascere sotto i suoi occhi». F. Stepun, *I «Demoni» e la Rivoluzione bolscevica*, in *Un artista del pensiero. Saggi su Dostoevskij*, cit., p. 89.

uomo senza alcuna passione, inclinazione o proposito, benché sia una persona piena di forze e di possibilità. Proprio nella potenzialità di queste forze che non si manifestano risiede la sua ambiguità. Ma cosa fa di male e di cattivo contro l'etica e la religione Stavrogin in quanto figura centrale del romanzo? La sua vittima è Liza; ma si può dire che egli sia stato attivo nella sua distruzione o non è forse stata lei a gettarsi sotto i suoi colpi come sotto una pietra che precipita dall'alto senza pietà? In realtà, tutto il male di Stavrogin non è nell'azione del romanzo ma nel *passato*: è un uomo che ha già chiaramente voltato le spalle al male, un uomo che nulla ormai può più sedurre e che quindi, in questo senso, si trova sulla via della guarigione.

È vero che egli interrompe tale via con il suicidio, ma il giudizio religioso sul suicidio è un problema estremamente sottile e complesso. In ogni caso, il punto di vista religioso deve tener conto non solo di come viene interrotta la vita umana, ma anche della direzione in cui stava procedendo tale vita dopo l'ultima svolta. Relativamente a Stavrogin, bisogna constatare che vi era stata una chiara svolta *dal male*. Naturalmente, in tale svolta non vi è nulla che implichi un avvicinamento al bene. Si tratta del punto zero dell'indifferenza in cui l'uomo diventa privo di energia vitale. Se non è una vittoria del bene, non è però neanche una vittoria del male, è un gioco finito in parità sul piano empirico dell'esistenza. E sulla continuazione di tale gioco nel mondo dell'al di là si può affermare solo una cosa: "ignorabimus".

Che Dostoevskij non potesse vedere il *maximum* del male nella vita, nel principio individuale della natura umana è un asserto confermato anche sul piano teorico.²³⁴

Nel peggiore dei casi, l'esito del male individuale è un fuoco spento che non può accendersi di nessuna fiamma come avviene nel caso di Stavrogin. Non è qui

²³⁴ Scrive Stepun riguardo a questo punto: «Ogni individuo, per quanto forte possa essere, è sempre una entità troppo piccola dinanzi alle forze della storia. Le forze individuali del male trovano il proprio limite o in qualche ostacolo insuperabile del destino individuale o in un inevitabile disincanto, nella noia della vita». *Ivi*, p. 138.

che si può prevedere la vittoria del male, ma nella fiamma che è costantemente accesa e che divampa per l'afflusso di nuovi materiali combustibili. Tale fiamma sempre rinvigorita e inestinguibile è rappresentata nella storia dell'umanità da un altro tipo di male. È il quarto e più nefasto, che può essere definito come *male sovraindividuale di origine trascendente*.²³⁵

È un male che Dostoevskij sentiva e che è stato da lui rappresentato? Se si accetta l'esistenza di questa convivenza tra il turpe e il sublime, tra la corruzione e la santità, nessun uomo è mai interamente buono o interamente cattivo. I valori e i disvalori si mettono vorticosamente in movimento e, tratti fuori dall'alveo in cui li pone il giudizio corrente e superficiale, perdono la loro fissità e trapassano scandalosamente l'uno nell'altro. Nel delinquente si scopre la bellezza spirituale, nell'uomo buono la belva in agguato. In realtà si conclude alla non-esistenza di un tipo univoco di uomo, si chiami esso delinquente o uomo buono. Sarebbe equivoco ed erroneo affermare che lo scrittore intendesse esaltare il delinquente, la prostituta, l'ubriacone, sebbene il luterano "*pecca fortifer*" dovesse, in ultima analisi, non dispiacergli.

Dal momento che gli opposti convivono nell'uomo, in un dialogo tormentoso o in guerra continua, poiché le forze che compongono l'entità uomo sono molteplici e compresenti, la risultante di questo parallelogramma di opposti e di forze diverse non è mai chiara o evidente. Si prenda in considerazione, come esempio, il caso di Raskol'nikov: in nessun momento della sua storia egli è solo nell'errore, nella perversione; al fondo stesso della sua colpa logica ed etica vi è un grande pensiero, il bisogno ardente di compiere delle opere a beneficio dell'umanità; è pieno di nobili slanci verso gli umili, gli infelici; in nessun

²³⁵ *Ibidem*. Eppure, questo processo è del tutto inconcluso e rimanda ad altro. Difatti, in esso viene in chiaro come il nichilismo abbia la sua spina nel fatto di non potersi sciogliere dal rimando sia pur negativo alla positività. Sostenere che tutto è possibile come sostiene Stavrogin (precisando e completando anticipatamente la celebre formula di Ivan Karamazov, precisandola cioè nelle sue implicazioni gnoseologiche oltre che etiche) suona per il senso e la sua unità come un'operazione liquidatoria; ma appunto si tratta di un'operazione che, a mio giudizio, mentre fa il vuoto, si rovescia su di sé e si consegna alla paralisi, all'impotenza dello stare nel mezzo, alla medietà del non essere «né freddo né caldo».

momento della vicenda appare sotto sembianze odiose o ripugnanti, perché si avverte sempre in lui una coscienza in lotta, una intelligenza acuta in movimento. La dialettica è presente in ogni momento della storia degli uomini e non la si desume soltanto dall'epilogo, quando è avvenuta una conversione o una catarsi. Il principio stesso della *Vielschichtigkeit* dell'uomo, della staticità del suo essere, fa comprendere che gli strati componenti entrano in urto ad ogni istante determinando il conflitto delle tendenze.²³⁶

Marmeladov, in *Delitto e castigo*, è un ubriaccone, (questa è la sua etichetta sociale) ma tra i fumi del vino il suo cuore vibra su tonalità di profonda tenerezza. Sonja è una prostituta, sui suoi documenti vi è una stampigliatura che la classifica inesorabilmente, ma Sonja ha la dolcezza di Myškin, la fermezza di Alëša, la bontà di una santa, e tutti i suoi interpreti hanno sottolineato concordemente la bellezza cristiana della sua figura. Gli ergastolani della Siberia sono uomini come tutti gli altri, capaci anche di sacrificio, di umiltà, di purezza. Gli uomini ufficialmente per bene, come il generale Epanč'in, Lužin, si rivelano capaci di grandi bassezze e sprovvisti di senso morale. Il sensuale Mitja, l'uomo che incarna simbolicamente fin nel nome (Dmitrij-Demetra) gli attributi della terra, la potenza vitale, il dinamismo elementare, l'assenza di ogni principio personale e paziente, l'irritabilità, Mitja, l'uomo che trascinato dalle passioni non conosce argini e sfiora ripetutamente il delitto e il parricidio; Mitja, il violento ubriaccone dedito agli stravizi, ha una tendenza non meno forte verso il bene, è nobile e fiero, generoso, schietto. Ivan, l'intellettuale scettico, è interamente un Karamazov, avido di vita, sensuale, e il suo intelletto oscilla e si tende sempre tra gli opposti pali del senso e dell'amore. Egli nega Dio, la morale, il dovere, è corresponsabile

²³⁶ A queste osservazioni si può aggiungere ciò che Remo Cantoni scrive nel suo studio dostoevskijano del 1948: «Lo sguardo dell'intelletto, costruttore di schemi d'uso sociale, semplifica il giudizio sugli uomini e li riassume in uno schema: l'ubriaccone, la prostituta, l'assassino, l'ergastolano, il gentiluomo, il professionista, il prete, il sensuale, l'intellettuale, il mistico. Nel mondo dostoevskijano, dove il personaggio non è mai schematizzato dall'esterno ma rivissuto simpateticamente dall'interno, cadono tutti questi schemi e queste formule». R. Cantoni, *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, Il Saggiatore, Milano 1975, p. 262.

del parricidio, ma i tormenti del suo pensiero sono di natura elevatissima, metafisica ed escatologica, e la sua negazione, fondata per metà sulla disperazione, anche se erronea, è il tormento religioso di uno spirito nobile. Anche in alcune figure di santi, l'*iter* percorso, dal vizio alla santità, dalla dissolutezza alla virtù -come in Zosima, nel visitatore misterioso, in Markel' fratello di Zosima- comprova che il misticismo non si ottiene per sottrazione degli impulsi vitali e tellurici ma è una polarità costante dell'esperienza umana che è in continua tensione dialettica tra gli opposti, perché l'uomo è l'essere dialettico per eccellenza, l'essere in continuo movimento, una traiettoria vivente e straordinariamente complessa.

Questa continua dialettica che nasce dalla convivenza degli opposti, dal loro fluttuare spesso disordinato ed inconscio, si esaspera negli uomini in preda a tale movimento vorticoso senza capacità di conferire ad esso un significato e una direzione. Ne nascono alcune figure enigmatiche, personaggi da *sottosuolo*, o da "menippea" intrisa di spirito carnevalesco -se si vuole adoperare il linguaggio bachtiniano- perché non è possibile stabilire qual è il loro centro, la loro legge di movimento, il fine che si propongono nell'esistenza. Intere opere sono concepite sotto il segno dell'enigmatico, come l'*Adolescente*. Non è dato di sapere con esattezza cosa voglia l'«adolescente» e neppure con certezza chi sia Versilov, la figura enigmatica e centrale del romanzo, verso cui tutti sono protesi in uno sforzo inteso a decifrarne il mistero. Nell'*Adolescente*, che, a parere di Berdjaev è una delle opere più significative di Dostoevskij, tutto si aggira intorno alla personalità misteriosa di Versilov, centro di un campo magnetico di forze che sono, volta a volta, attratte o respinte da lui. «Tutti -osserva Berdjaev,- hanno solo un pensiero: chiarire il mistero della sua personalità, del suo strano destino. Le contraddizioni del carattere di Versilov colpiscono tutti. Nessuno può trovar pace se prima non

ha risolto il mistero del suo carattere. Questo appunto è l'“interesse” vero, serio, profondamente umano da cui tutti sono occupati».²³⁷

La stessa enigmaticità è rintracciabile nella figura stavroginiana, forza smisurata, formidabile ma disordinata e arbitraria. Anche in tal caso non si sa chi egli sia veramente, che cosa voglia, perché si abbandoni alla sregolatezza, perché i congiurati ripongano tante speranze in lui. Egli attrae magicamente tutti per la potenzialità infinita che è in lui, per il mistero racchiuso in questo suo poter essere qualsiasi cosa; ma il fatto stesso che non sia possibile indicare la legge cui obbedisce la sua natura vulcanica, che non sia rintracciabile una linea di continuità nella sua esistenza, dimostra che il suo essere è il luogo di tutte le contraddizioni, il bacino collettore di tutte le tendenze. Nessun imperativo etico presiede il corso della sua vita in cui domina soltanto l'arbitrio, l'impulso, la suggestione dell'attimo. La molteplicità delle tendenze non si raccoglie nell'unità di una direzione e non si subordina alla coerenza di una norma. L'enigmaticità, l'*equivoco*, costituiscono quella che Cantoni delinea come la “cattiva infinità”, la “falsa dialettica”²³⁸, la molteplicità perduta in se stessa che non è più ricchezza ma dispersione. La personalità si corrompe poiché non si incunea altro che nel proprio arbitrio, distruggendo l'ordine gerarchico delle tendenze. Sussiste la personalità del bene, ma è morta la capacità della scelta, della selezione, della discriminazione. L'abbandono alla falsa infinità finisce col dissociare la personalità. Stavrogin mette a nudo il gusto dell'alienazione, della colpa, della bestialità, della crudeltà, verso gli altri e verso se stesso, e, in genere, dipinge le

²³⁷ N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, cit., p. 43. «Da che cosa è occupato l'“Adolescente”, il figlio illegittimo di Versilov, di che s'affanna da mattina a sera, dove corre di continuo senza respiro e senza posa? Per giorni interi corre dall'uno all'altro, per conoscere il “mistero” di Versilov, per risolvere l'enigma della sua personalità. Tutti sentono la personalità di Versilov e tutti sono colpiti dalle contraddizioni della sua natura. A tutti salta agli occhi la profonda irrazionalità del suo carattere. Si impone il vitale problema di Versilov. È il problema dell'uomo, del destino umano. Perciò nel carattere complesso, contraddittorio, irrazionale di Versilov, nel destino di quest'uomo non comune, si cela l'enigma dell'uomo in generale». *Ivi*, p. 44.

²³⁸ R. Cantoni, *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, cit., p. 265.

volute della coscienza illecita che solo la miopia della retorica edificante può rifiutarsi di riconoscere come uno strato esistente nell'uomo.²³⁹

Non ama e non detesta nulla, e per tale motivo le sue infinite possibilità sfociano nel capriccio, nella velleità del momento che surroga una volontà che non esiste per mancanza di oggetti capaci di metterla in movimento. Se Stavrogin crede, non è convinto di credere. Se egli non crede, non ritiene di non credere: è sopportabile uno scetticismo così radicale? L'uomo si fa persona in quanto concentra la sua molteplicità in unità, o almeno, in quanto cerca una sintesi alla sua falsa infinità o molteplicità dispersiva. La dialettica non dominata, la contraddizione dei motivi che genera l'ambiguità e l'equivoco, possono riscontrarsi in alcune figure femminili, in Nastas'ja Filippovna nell'*Idiota*, in Grušenka nei *Fratelli Karamazov*.

Nastas'ja è in bilico: tra il principe malato, casto, buono fino alla stupidità ed il crudele e sensuale Rogožin; oscilla tra la sua volontà di salvezza e la sua volontà di annientamento in un oscuro *amor fati*, e permane stabilmente in tale oscillare enigmatico. Grušenka presenta molti punti di somiglianza con quest'ultima e la sua ambiguità è data dalla problematicità della sua natura scissa tra gli opposti della carne e dello spirito, delle tendenze demoniache e delle tendenze angeliche. «Voglio pregare! Una donna cattiva come me! Anche se siamo cattivi, il mondo è bello. Siamo cattivi e siamo buoni. Anch'io sono buona. Ho saputo oggi donare una cipollina a un'affamata».²⁴⁰

²³⁹ «Posso sempre», dice Stavrogin di sé nella sua lettera a Mar'ja Pavlovna, «come potevo sempre prima, desiderare di fare un'azione buona e ne sento piacere; insieme ne desidero anche una cattiva e ne sento ugualmente piacere». F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 532. Una tormentosa lucidità di coscienza, un potere crudele di autocritica, non fa che rendere più critica e difficile la situazione dell'uomo che non crede ai valori. «Non conosco e non sento il male ed il bene», ripete Stavrogin, «Posso essere libero da qualsiasi pregiudizio, perché non esistono il bene e il male ma soltanto i pregiudizi». *Ibidem*. E mentre raggiunge quella libertà da ogni pregiudizio, che lo sospende in un vuoto assoluto, si distacca da qualsiasi partecipazione all'essere.

²⁴⁰ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 500. Così basta una cipolla, offerta in elemosina ad un povero, per strappare il peccatore all'inferno. D'altra parte, è il peccatore stesso che non può essere escluso dall'immagine del Cristo. Delle creature di Dostoevskij, ha osservato Xavier Tilliette, «si potrebbe osservare, come il cantico di Palmira, che in tutte, fino alla più miserabile prostituta ed al più sporco ubriaccone, esiste un punto sacro che dice *Pater noster*». Cfr., a questo

Riempie l'animo di Alëša di una sensazione di pienezza, sicurezza, pace. «Guarda lei piuttosto: hai visto che premura mi ha usato? Ero venuto qui sicuro di trovare un'anima malvagia –questo mi aspettavo, perché ero vile e cattivo- e ho trovato, invece, una vera sorella: ho trovato un tesoro, un'anima capace di amare (...) Agrafena Aleksandrovna (Grušenka), parlo di te. Tu hai risollevato ora la mia anima. (...) Chi sono io dinanzi a lei? Oggi, adesso, ho ricevuto una lezione. (...) Nell'amore ella è migliore di noi».²⁴¹

Ora non si tratta della tensione del ricongiungimento con l'Altro, con l'essenziale, con l'intrasmutabile o con l'assolutamente trascendente, e dunque del cammino verso la riunificazione, perché tanto l'inessenziale quanto l'essenziale fanno parte della coscienza stessa che tende a ricostruire l'unità dell'unità e della non-unità. Se è vero che questo intreccio di problemi apre sempre a nuovi interrogativi, nondimeno è possibile rintracciare alcune domande-cardine o dei sentieri-guida: qual è il nesso che collega intrinsecamente la redenzione, l'evento vissuto e il senso? Ripensare filosoficamente la tematica dostoevskijana può significare pertanto investigare i rapporti tra la redenzione e la temporalità "estatica" o il tempo vissuto, a prescindere dunque dall'idea di tempo come struttura necessaria della successione o come ordine mirabile del movimento.²⁴²

riguardo, X. Tilliette, *Dostoevskij e il Cristo*, in *Filosofi davanti a Cristo*, Morcelliana, Brescia 1989, p. 313.

²⁴¹ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 507.

²⁴² P. Colonnello, *La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij*, in *Percorsi di confine*, Luciano, Napoli 1999, p. 17. L'importanza del tempo nell'opera di Dostoevskij non è data soltanto dal ritmo (temporale) che hanno i suoi romanzi. Il tempo è vissuto dai personaggi anche, e soprattutto, come problema: il problema del tempo è quello del suo rapporto con l'eternità. Ora, è vero che per i personaggi cristici la temporalità e dunque la finitezza e mortalità dell'uomo sono sempre accompagnate dal dolore e dal peccato, ma essi, anziché attendere un'eternità futura che redima e annulli la finitezza, proclamano la necessità di conservare questa nella memoria, salvandola dall'oblio. I personaggi atei, invece, rifiutando Dio in nome della libertà, e l'eternità futura in nome di una eternità presente nella quale il tempo è annullato, sono costretti contraddittoriamente a negare la libertà e ad ammettere il tempo, come accade nel caso esemplare di Kirillov, nei *Demoni*. La sua affermazione che «tutto è bene», infatti, implica al tempo stesso che «tutto è necessario» e questo significa che non c'è più spazio per la libertà; inoltre, che «tutto è bene» deve essere dimostrato agli altri mediante un atto, il suicidio, e ciò fa sì che tale eternità sia rimandata al

In questa traiettoria esistenziale che conduce al bene, da Satana a Dio, dall'isolamento alla partecipazione, qual è il significato del male, di Satana, del principio di oscurità e di isolamento?

Il male è accettato da Dostoevskij come una realtà ineliminabile, inclusa, di proposito, nel piano divino della creazione? Egli non solo accetta, al pari di Nietzsche, il significato vitale del male, ma anche sostiene, contro Nietzsche, l'intimo rapporto morale esistente tra santità e malvagità. Lo scrittore intravede e rintraccia nel male –come ha notato Walter Schubart- non soltanto la potenza piena della vita terrena, ma anche la porta nascosta attraverso la quale si entra nell'eterno.²⁴³

L'«angelico» è anche la parte notturna del divino, come ben evidenzia Ivanov (dal quale prende le mosse questa riflessione), non si possono separare uno dall'altro; anche Lucifero è una figura religiosa. Si è dunque destinati a brancolare nell'irrazionalità? Non avrà mai termine la catena dell'ingiustizia, delle sofferenze, della miseria? Non esistono dunque vie d'uscita, e il miglior consiglio è quello di chinare il capo all'ineluttabilità dell'irrazionale? Henry Troyat ha osservato, riguardo a Stavrogin, che egli si presenta come un *habitué* dell'ambiguità. «Egli *non ama* la sua opinione, perché non l'ha pagata con una sufficiente passione. Essa si è installata in lui per una misteriosa osmosi. Che Dio non esista, che la morale sia assurda, che *tutto sia permesso* e che non esistono castighi interiori, gli sembra di una evidenza elementare».²⁴⁴

Le forze del senso e quelle dell'intelletto sono formidabili in lui, ma ad esse manca qualsiasi direzione morale. Esse stanno sospese nel vuoto metafisico della

futuro, e si affermi così quel tempo che si voleva negare. Cfr. su questo punto le profonde e stimolanti riflessioni di Vincenzo Vitiello in V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari 1995, in part. pp. 75-93.

²⁴³ W. Schubart, *Dostoevskij und Nietzsche*, Luzern 1946, p. 77. «La volontà delittuosa è una volontà segreta di pentimento e di rinascita. Egli introduce, senza che noi lo si sappia, il rinnovamento morale partendo dal polo opposto. Se commettiamo dei peccati, cerchiamo inconsciamente la possibilità dell'espiazione. Promessa eccelsa e supremo pericolo sono intrecciati l'uno nell'altro. Il male fa scaturire la santità». *Ivi*, p. 77.

²⁴⁴ H. Troyat, *Dostoevskij*, Fayard, Paris 1990, p. 481.

noia esistenziale, della sua incredulità, della sua apatia, della sua indifferenza, che è veramente il mondo della falsa infinità. Tale immenso serbatoio di energie non va ad alimentare alcuna idea; serve a distrarre capricciosamente, morbosamente, con un capriccio e una morbosità che non conoscono origini di alcuna natura, il suo possessore. Non vi è calore di umanità, non vi è un principio di fecondazione; egli potrebbe essere tutto ma non è nulla di positivo, è solo capriccio degenerare in cerca di situazioni anormali.²⁴⁵

Egli ricorda la figura di Nerone, descritta da Kierkegaard in *Aut-Aut*. Quanto Kierkegaard ha scritto sull'inconsistenza e sulla tragicità della vita estetica, che si consuma e si dissipa nella ricerca del piacere, e di un piacere sempre più raffinato e morboso, può essere riferito anche a Stavrogin.²⁴⁶

La *Weltanschauung* estetica culmina necessariamente nello stavroginismo. L'intento da perseguire è la ricerca di un piacere intenso e freddo nello stesso tempo, indipendentemente dalla sostanza morale di questo piacere. Se per Kant, nella morale, non riveste importanza il contenuto dell'azione ma solo la sua obbedienza al principio formale del dovere, per Stavrogin, nella sua immoralità, non ha importanza il contenuto dell'azione, ma solo il fatto che l'azione adempia alla funzione di stimolare il suo piacere, obbedisca cioè al principio del libito, per quanto equivoco sia tale principio. «Sono convinto che potrei passare tutta la vita

²⁴⁵ Osserva con acutezza Grossman: «Il pensiero, giunto al livello di forza mostruosa, è una specie di colossale Ragione-Vaal, in sacrificio alla quale sono portati il sentimento, la fantasia e le emozioni liriche. È questa la formula della personalità stavroginiana. (...) questo puro cervello, che ha raggiunto una inconsueta ipertrofia, sbalordisce per l'intensità delle sue grandissime concezioni. (...) Il pallore di morte è la pietrificazione di un geniale teorico davanti all'impossibilità latente di elevare l'idea di rottura alla categoria di creazione, di identificare la volontà di distruzione con la passione creativa». Cfr. L. Grossman, *Dostoevskij*, Garzanti, Milano 1977, p. 533.

²⁴⁶ «È vero» -domanda innanzitutto Šatov- «che voi avete appartenuto a Pietroburgo a una società segreta di sensualità bestiale? È vero che voi avete assicurato di non saper trovare una distinzione di bellezza tra qualche atto di sensualità bestiale e un gesto qualsiasi, anche magari il sacrificio della vita per l'umanità? È vero che voi avete trovato in tutti e due i poli la coincidenza della bellezza, l'uguaglianza del piacere?». F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 383.

come un monaco, malgrado la sensualità bestiale di cui sono dotato e che ho sempre provocata».²⁴⁷

Avviene talvolta che per rendere l'espressione di un volto o l'aspetto di un uomo si debba ricorrere a qualcosa di non umano perché nella persona sembra di vedere agire un meccanismo, la marionetta, o addirittura l'animale. È questo un fenomeno di cui è facile intuire, ma non altrettanto facile spiegare il significato. Nell'uomo, infatti, vi è anche un meccanismo, ma è inserito in un tutto vivente e perciò non si fa notare. Appena esso desti invece la nostra attenzione, come nell'impressione di cui si è detto sopra, si produce come una scissione: ai nostri occhi appare come qualche cosa di «inanimato», che tuttavia «vive». Accade allora un fatto profondamente inquietante: qualcosa che «non ha vita» si pasce di vitalità umana ed acquista una vita apparente. Come se lo «spirito» e la materia si fossero congiunti, senza l'intervento del sangue e del cuore. Non abbiamo in questo caso un «corpo» unito o un'anima, ma un «fisico» semplicemente materiale, dalla cui irreal vitalità può trasparire la grazia e la veemenza, ma che nello stesso momento può anche convertirsi in qualche cosa di orrido, di spettrale, di demoniaco.²⁴⁸

Se Stavrogin è tale uomo, se questa è la sua natura, bisogna considerarlo fin da principio perduto? Questa freddezza, questa assenza di vita, questo vuoto interiore significano forse una predestinazione alla condanna? Se qui si tratta di una "struttura" tipica, sia di un uomo che di una situazione, allora un senso c'è e c'è una via che conduce alla salvezza. Alla "vacuità" è dato il compito di subire la finitezza dell'essere, di sentirne tutta l'impotenza, il non-valore, l'assurdità. Ad essa è imposto di perdere l'illusione di poter contemplare, senza venir meno, il

²⁴⁷ *Ivi*, p. 1042.

²⁴⁸ Quando nell'uomo appaiono le caratteristiche del meccanismo o dell'animale ci troviamo di fronte a una minaccia di involuzione, a un pericolo demoniaco. Possiamo ancora annotare in margine, come un sintomo importante, a proposito della madre di Stavrogin, che qualcosa nella forma della sua testa ricorda vagamente quella di un cavallo. Il significato di questa rassomiglianza mi colpisce sgradevolmente perché mi fa pensare lungo quali correnti sotterranee si sviluppi l'esistenza umana.

volto svelato dell'esistenza. Deve perseverare, sorretta soltanto –cosa ben difficile a dirsi- da un *quid* impalpabile, da una fiducia quasi ingiustificabile, dalla presenza, appena avvertita. E la verità, la bontà, la semplicità di un significato appariranno e saranno scarne e acerbe, ma molto pure. E questa sarà la garanzia che il vuoto sta per colmarsi, che una realtà e una significanza si manifesteranno. Ma se ciò non avviene, la vacuità si trasforma nel nulla. È questo l'inizio della caduta. Allora è l'impotenza, lo «stridor di denti», l'assurdo spaventoso. Nulla vale a scuotere quell'indifferenza perché tutto è già saputo, e di tutto ciò che potrebbe esser detto è pronta un'interpretazione diversa. Si potrebbe rilevare che esiste un'analogia e altrettanto precisa corrispondenza tra il personaggio e certi orientamenti del pensiero kierkegaardiano.²⁴⁹

Egli è il più miserabile degli uomini. Si può provare per lui una compassione immensa, nient'altro. Ma anche Lucifero non è un "titano". È l'ingannato per eccellenza, colui che inganna se stesso. È povero e nudo e non ha proprio niente di grandioso. È il miserabile *simius Dei*. Dostoevskij ha ben compreso che cosa deve necessariamente seguire da un'ambivalenza consapevolmente voluta: alla fine la volontà della libertà etica sarà motivata contemporaneamente in maniera edonistica, mentre il proprio abbandonarsi al piacere verrà determinato dalla libera volontà.

Non c'è parola per designare la sfrontatezza morale impertinente e senza fondo di Stavrogin. Secondo Reinhard Lauth, lo scrittore avrebbe qui messo in evidenza una possibilità estrema che non riuscirono a comprendere né Goethe, né Hölderlin, né Schelling e neppure lo stesso Jacobi, perché non conoscevano l'autentica religiosità e dunque neppure la sua concreta realtà.²⁵⁰

²⁴⁹ Soprattutto la psicologia e la teologia stavroginiane sono come la vera incarnazione del più cupo libro di Kierkegaard: *Il concetto dell'angoscia*. I diversi gradi di angoscia, il processo di obliterazione progressiva, il nulla e il demoniaco risultano in Stavrogin con una evidenza esemplare. Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1991.

²⁵⁰ R. Lauth, *I "Demoni" di Dostoevskij, come esplicazione omoiotetica del nichilismo* in: *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, Trauben edizioni, Torino 2001, p. 86.

Dostoevskij ha conferito a Stavrogin questo senso per la religiosità e perciò qui l'antitesi dell'edonismo naturalistico non è la libertà, ma la santità. E Stavrogin porta la sua intenzionale ambivalenza fino alla sfera della purezza religiosa, che nel romanzo si concretizza nella sua relazione con Marija Timofejevna. Ciò che con la sua ambivalenza sperimentatrice, cerca di realizzare con lei viene caratterizzato dallo scrittore con una espressione molto difficile da comprendere: "*nrawstvennoe sladostrastle*", la cui traduzione letteraria suona: "voluttà etica". Si tratta del tentativo, compiuto pur sempre in ambito etico, di abusare dell'etico trasformandolo in maniera perversa in oggetto di piacere. È ovvio che la vera religiosità non può né essere distrutta come tale, né perdere la sua sovranità. Ma qui ne va delle conseguenze per lo stesso Stavrogin. Marija Timofeevna lo comprende, lo smaschera e lo condanna: «Il falso Dmitrij fu sette volte maledetto!». Questa maledizione lo sorprende al di fuori, ma si realizza nel suo intero destino. L'ultima conseguenza dello sperimentare tutte le possibilità è la perdita dell'identità. Per potersi decidere definitivamente per una delle possibilità lasciate aperte, egli dovrebbe poter trovare ancora in qualcosa una solida base: ma proprio questo è ciò che egli non può più fare, poiché a causa del simbolismo da lui voluto *tutto* è divenuto assiologicamente indifferente e pertanto nessuna presa di posizione è in grado di sfuggire a questo naufragio nell'indifferenza. Qualora tutto sia divenuto indifferente e ambivalente in modo da concretere insieme al suo contrario, un uomo siffatto perde la sua capacità di agire. Non essendo più capace di un chiaro atteggiamento valutativo, non è più realmente in grado di decidersi per alcunché. Non a caso all'inizio dei *Demoni* si trova la poesia di Stepan Trofimovic con la visione della costruzione portata a termine della Torre di Babele. Il tentativo di espugnare in tal modo il cielo è il risultato conseguente della caduta del politeismo. Si tratta di un tentativo che fallisce a causa della confusione linguistica, ovvero per l'antagonismo insuperabile delle diverse intenzioni. In Bab-el (che significa "la scala verso Dio") accade esattamente il contrario della costruzione della casa di Dio (Beth-el). La

perdita di ogni chiarezza è di per sé la maledizione che si realizza abbattendosi su chiunque abbia perduto il timore reverenziale per l'assoluto comando di Dio e respinga consapevolmente e volutamente la chiara voce della coscienza.

II. *Ieropatia e innocenza.*

«Ricordo che una volta, per strada, vidi una bambina di non più di sei anni, tutta stracciata, lurida, scalza, e che era stata picchiata: il corpo che si intravedeva tra gli stracci era ricoperto di lividi. Andava come dimentica di sé, senza affrettarsi in alcun luogo, e sa Dio per quale motivo gironzolasse tra quella folla: forse aveva fame. Nessuno le prestava attenzione. Ma quello che sopra ogni altra cosa mi colpì fu che camminasse con una tale area di dolore, con una tale irrimediabile disperazione sul volto, che il vedere questa creaturina che già recava su di sé tanta maledizione e disperazione era persino in qualche modo innaturale e tremendamente doloroso. Continuava a fare oscillare la testa arruffata da una parte all'altra, allargava le braccine, gesticolando, e poi improvvisamente intrecciava le mani e le premeva sul petto nudo. Tornai indietro e le allungai un mezzo scellino. Ella afferrò la monetina d'argento e mi guardò negli occhi in modo selvaggio, con stupore timoroso, e all'improvviso si gettò in avanti correndo con tutte le forze, temendo che le riprendessi i denari».²⁵¹

Testo stupefacente. Occorre tentare di individuarvi qualcosa di più del patetico racconto di un moralista e cioè la presentazione quasi parossistica, ma capace in questo senso di andare al di là di ogni pateticità, della debolezza dell'*angelo*. Povertà, al di qua di ogni povertà, nuda debolezza, impotenza già di «chi mangia le bucce». Entrando in campo come il povero, l'*angelo* è da pensare come il “debolissimo”, vittima offerta a chi vorrà essere il suo carnefice, esposto a tutti i colpi che gli si vorrà infliggere. Descrizione, evocazione, di quel «fuori-natura» che è lo spazio della miseria, del fuori-mondo in cui erra la bambina. (nel caso della citazione riportata) Ad essere in gioco è la privazione di un soggiorno, di un mondo da abitare. In questo non-luogo, in un certo senso, non accade niente, o nulla che non sia perfettamente insignificante. Come si spiega, in effetti, il

²⁵¹ F.M. Dostoevskij, *Zimnie zametki o letnich, Zarogodnij*, Moskva 1864, trad. it. di S. Prina, *Note invernali su impressioni estive*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 60.

ritornare di Dostoevskij sui propri passi, e che cosa è quella monetina donata in preda ad una ben comprensibile emozione? Tuttavia il passo indietro è compiuto ed il mezzo scellino è dato senza che nulla costringa il narratore. Tale gesto di «carità» è ancora da essere compreso. Nasce senz'altro dalla pietà; ma che cos'è, ancora, questa «pietà»? Perché una tale pietà possa manifestarsi è necessario che il volto della bambina, il volto del “povero”, dell'*angelo*, divenga «voce di fine silenzio»²⁵² che non solamente piega o curva l'io, ma ne interrompe anche il corso, ne interrompe l'ordine e l'ordinamento, fa così nascere la pietà e porta infine a compiere il gesto caritatevole. Lo sguardo problematizzante toglie l'uomo dalla sua *securitas* oggettiva, animale, della protezione di *monsieur tout le monde* e lo costringe ad osservare con occhi diversi, nuovi. Si rivela una fondamentale distinzione tra i personaggi immersi nel conformismo sociale, divenuti meccanici e dunque irrilevanti per la vita dello spirito e della conoscenza ed i personaggi fluidi, interessanti dal punto di vista psicologico e conoscitivo. Questi ultimi sono, abitualmente, uomini senza radici, perduti, falliti, prostitute, ubriacconi, oppure esseri che ancora non hanno conquistato una compiuta figura sociale, come i bambini. Proprio in questi esseri posti al margine del conformismo sociale si attua la possibilità di uno sguardo *diverso*. I fanciulli, in particolare, rivestono una importanza che di solito gli interpreti non hanno posto nel dovuto rilievo. Essi rappresentano la sfera presociale in cui lo spirito è libero, disponibile, aperto alla verità ed ai valori, non ancora rattrappito in una ortodossia di impressioni e valutazioni. Il principe Myškin ha nei fanciulli i suoi migliori amici. Egli dialoga con loro schiettamente e seriamente, convinto che «al fanciullo si può dire tutto». Nei rapporti tra i grandi e i piccoli, Myškin, (Dostoevskij), è convinto che i grandi non conoscono i piccoli, che i padri e le madri non conoscono i loro figli.²⁵³

²⁵² L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 92.

²⁵³ «Ai fanciulli» egli dice «non si deve nascondere nulla col pretesto che son piccoli e che è troppo presto perché essi sappiano. Che triste e malaugurata idea! E come i ragazzi stessi si avvedono che i padri li considerano troppo piccoli e incapaci di capire, mentre essi capiscono tutto! I grandi non sanno che un fanciullo, anche in un caso difficile, può dare un consiglio di molta importanza. O Dio! Quando vi guarda quel grazioso uccellino, con aspetto fiducioso e felice,

Più che insegnare ai fanciulli, sono i fanciulli che insegnano a noi. «Grazie alla compagnia dei fanciulli l'anima si risana».²⁵⁴

I fanciulli «sanno già la verità», per quanto si cerchi di nascerla loro, e per tale motivo è bene parlare loro schiettamente.²⁵⁵

I fanciulli compaiono sempre come i portatori di una vitalità immediata, fresca, istintivamente orientata verso la verità e i valori. La loro crudeltà, le loro cattiverie, le loro animosità, o sono la testimonianza di una innocente animalità non ancora giunta alla distinzione tra il bene e il male, o sono il riflesso dell'ambiente sociale che preme negativamente su di loro, o sono l'espressione di un interiore tormento, di un'intima mortificazione ed offesa che si traduce e si scarica in quelle forme.²⁵⁶

La fanciullezza si configura come una categoria ideale e non come un semplice dato cronologico, un'atmosfera di schiettezza e di purezza che emana da alcuni personaggi, quelli che Nikolaj Berdjaev chiama i «chiari» in antitesi agli «oscuri», agli uomini tormentati dalla demonicità, avvolti nel groviglio delle contraddizioni e incapaci di dominare armonicamente la antinomicità della loro natura.²⁵⁷

voi avete pur vergogna d'ingannarlo! Io li chiamo uccellini perché al mondo non c'è nulla di meglio degli uccellini». F.M. Dostoevskij, *L'Idiota*, cit., p. 70.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ L'episodio di Myškin, di Maria e dei ragazzi costituisce un vero e proprio capitolo di alta pedagogia e Dostoevskij ha coscienza di porsi in radicale contrasto col la pedagogia ufficiale, rappresentata, nell'episodio, dal pastore del villaggio e dal maestro di scuola, che aizzano contro di lui i bambini. La verità sul principe Myškin è parzialmente intuita da Schneider, il medico della clinica svizzera, il quale afferma che Myškin «è un perfetto bambino, un vero e proprio bambino, che solo per la statura e il viso rassomiglia a un adulto, ma quanto a sviluppo, anima e carattere, e forse anche intelligenza, non è un adulto». In realtà, Myškin ha del fanciullo le doti migliori, la verginità e la freschezza dello spirito, la capacità di avere impressioni libere. F.M. Dostoevskij, *L'Idiota*, cit., p. 13.

²⁵⁶ Gli esempi più tipici sono, rispettivamente, le due bimbe in *Netočka Nezvanova*, la piccola Nelly in *Umiliati e offesi*, e Iljuša e Kolja nei *Fratelli Karamazov*.

²⁵⁷ Di questi personaggi «chiari» e «chiarificatori» -perché tale è la funzione della chiarezza: irradiare se stessa e illuminare gli altri- Myškin costituisce il prototipo, e Alëša il suo fratello spirituale. Indubbiamente, l'*Idiota*, termine che in greco significa l'uomo privato, l'uomo cioè che non prende parte alla vita pubblica, possiede una saggezza che gli altri non possiedono, appunto quell'intelligenza primaria a cui si accennava. Eppure il mondo travolge Myškin al pari di come travolge Don Chisciotte, Socrate e Cristo.

È possibile che i valori dell'intelligenza primaria siano nel mondo tanto offuscati e vilipesi che il loro portatore ed il loro rivelatore debba apparire come un fenomeno assurdo e paradossale, come follia e malattia? È possibile che Dostoevskij sia convinto che la verità risieda unicamente nel paradosso, in ciò che è marginale, in ciò che è sconveniente? È possibile, come suggerisce Thurneysen, che la vera interpretazione, il senso di ogni evento in terra, sia così completamente spostato verso il margine che soltanto coloro che in un certo qual modo si trovano al di fuori, meretrici, assassini e dementi possono rintracciarlo e comprenderlo? Che, ove questo senso, questa interpretazione venga nuovamente spostata verso il centro, essa possa apparire di fronte a tutto ciò che finora è stato pensato e che avviene, in primo luogo come turbamento di tutte le abitudini, come ingenuità ridicola, come idiozia, come qualcosa del tutto inconsueta, differente in modo inaudito?²⁵⁸

Tuttavia, questi interrogativi si presentano estremamente gravi e rischiosi perché potrebbero suggerire di cercare la verità ed i valori in una direzione opposta a quella che conduce all'esperienza e al mondo nella loro normalità, in un sopramondo di essenze e norme ideali di cui nell'esperienza non traluce che un pallido e misconosciuto riflesso.

Trasparente nella semplicità del suo cuore, il fanciullo pone in contatto con una verità che si lascia cogliere solo dalla schiettezza dell'animo e sfugge alle tortuosità dell'intelletto. In lui vi è qualcosa dell'angelo divenuto uomo in carne e

²⁵⁸ E. Thurneysen, *Dostoevskij*, Berlin 1921, trad. it. *Dostoevskij*, Tipografia operaia romana, Roma 1929, p. 51. Dostoevskij, secondo l'interpretazione thurneysiana, si colloca nella sfera di pensiero di Karl Barth e Soren Kierkegaard, e tutte le opere del russo hanno un significato religioso e descrivono la condizione dell'uomo in una vita, che all'infuori del suo riferimento con il Dio sconosciuto, è necessariamente problematica e demoniaca. Il mondo degli uomini è un mondo cupo e misterioso, caotico e inquietante. Sotto la superficie dell'esistenza, così bene ordinata in apparenza, cova l'ardore focoso di una vita primitiva piena di una problematicità indomita e di enigmi insolubili. Il Dostoevskij di Thurneysen, dopo avere descritto la protervia e la miseria umane, fa irradiare dalle sue opere una luce misteriosa, non più terrena. «L'ultima parola dei suoi romanzi è resurrezione». *Ibidem*, cit., p. 37.

ossa²⁵⁹, o, meglio, dell'uomo in cui si scorgono tratti angelici. Egli sta con la verità in un rapporto del tutto speciale. C'è in lui una forza di verità che non soltanto non mente ma afferma apertamente quello che è, e precisamente in un modo che trasforma il semplice fatto di dire il vero in un atto religioso, in una "illuminazione" che opera in lui. Ed ecco che un particolare apparentemente secondario s'illumina all'improvviso di un significato inatteso: Alëša è chiamato continuamente «angelo».²⁶⁰

Dostoevskij traduce in evidenza e concretezza umana l'essere non umano, in modo che tuttavia l'immagine del sovrumano appaia nella persona che davanti ai nostri occhi vive e si muove, perfettamente reale. La qualità del fanciullo non è soltanto umana: si esprime in lui anche qualcosa di sovrumano, la natura angelica. Ed è una figura di angelo particolare, in cui la verità è atto dell'esistere, che vive la santa verità. Così in certi momenti dire la verità significa parlare come un messo di Dio. La verità prorompe allora da lui quasi come un'estasi. Egli sente di doverla dire, di essere illuminato e incaricato di parlare. Questa è di tutte le missioni la più difficile, la più insidiata. La natura angelica presuppone difatti la possibilità di una caduta, poiché solo chi sta in alto può "cadere". Anche la serenità, la castità, il disinteresse, traggono le loro origini qui e sono espressione di una singolare elevatezza e insieme della possibilità di una caduta precipitosa. Alëša è un essere che non solo può declinare, ma anche cadere, precipitare.²⁶¹

²⁵⁹ R. Guardini, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, cit., p. 47. Guardini (pp. 129 ssg), accentua sempre il senso mistico dei testi dostoevskijani. In Alëša egli vede realmente il *cherubino*, l'inviato da Dio, il profeta, il salvatore.

²⁶⁰ Il vecchio Karamazov lo chiama «il mio angelo» e l'eccentrica Kochakov dice ch'egli «si è comportato come un angelo». Ma la definizione più profonda è di Dmitrij –e Ivan la fa sua– quand'egli chiama Alëša «cherubino».

²⁶¹ In un'ora di profondo sconforto, parlando con la piccola Lise, quella singolare creatura, mezza malata e mezza corrotta, che si direbbe perfino della natura degli elfi, Alëša dice: «I miei fratelli si perdono, mio padre anche. E perdono altri con sé. È la "forza dei Karamazov, una forza terrena, frenetica e brutta... Non so nemmeno se al di sopra di questa forza aleggi lo spirito di Dio... Sono un monaco, io, un monaco? Sono un monaco, Lise? Avete detto un momento fa che io sono un monaco? –Sì, l'ho detto. –E io, forse, non credo neanche in Dio! –Voi non credete, che cosa dite? –Ma Alëša non rispose. C'era in quelle sue parole così improvvise qualcosa di troppo misterioso e di troppo soggettivo, qualcosa forse che per lui stesso non era chiaro, ma che senza dubbio già lo

Qui l'angelo sta veramente davanti a un abisso. Disegnando nelle figure dei *Fratelli Karamazov* simbolicamente i misteriosi e tragici destini della Russia, si racconta di un sogno profetico che Dmitrij ha avuto sulla soglia del suo martirio, sogno nel quale la Russia gli appare come un villaggio arso, sprofondato nell'oscurità e nella disperazione, nel quale madri affamate tendono a colui che passa i loro lattanti; colmo di pietà e di terrore Mit'ja cerca nel sogno di scoprire da dove derivi tutta questa sofferenza e riceve come risposta le parole disperate che si ripetono all'infinito e lo colpiscono nel fondo del cuore: «Il bambino piange». Il bambino piange, è questa l'origine di tutta la sofferenza del mondo: l'inesauribile colpa del mondo è la colpa verso i bambini. Secondo la concezione dostoevskijana, in ogni istante intere schiere di anime che hanno conservato in se stesse il ricordo del paradiso scendono sulla terra; esse possono trasfigurare la terra in paradiso, perché il dono che hanno portato resti immacolato, intatto, non profanato. Con fiducia infantile essi si avvicinano agli uomini sulla terra e portano loro la lieta novella che ad ogni momento il paradiso può rivelarsi, gli uomini tuttora li oltraggiano e li traviano, li contagiano con la loro peccaminosità e trasformano i semi paradisiaci che sempre si rinnovellano in amara cicuta. «I bambini debbono crescere nei giardini», si legge nel *Diario di uno scrittore*: «nel futuro anche le fabbriche saranno circondate di giardini». «Non tormentate, non macchiate, non corrompete i bambini»²⁶², si ripete continuamente con un fervore quasi morboso. Myškin, come Alëša, è un bimbo coi bimbi e nel suo profondo, nonostante che i suoi pensieri indaghino la più segreta natura del male, resta sempre un bimbo; così egli porta in sé, secondo le parole del Vangelo, la luce del regno dei Cieli. L'incontro coi bambini è al principio della sua vita cosciente: l'unica azione che egli è stato capace di compiere sulla terra, è la salvezza della

tormentava. –Ed ecco, oltre a tutto il resto, che il mio amico se ne va, il più grande fra gli uomini abbandona la terra». F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 243.

²⁶² F.M. Dostoevskij, *Dnevnik pisatelja, Zarogodnij*, Moskva 1873-1881, trad. it. di E. Lo Gatto, *Diario di uno scrittore*, Sansoni, Firenze 1963, pp. 749-752.

fanciulla di un villaggio svizzero, Marija e la conversione dei suoi piccoli persecutori.

È senza dubbio da accettare l'idea pareysoniana secondo la quale la sofferenza è uno dei temi fondamentali di Dostoevskij; egli ha accolto la tradizionale dottrina cristiana del dolore, scavandone con impietosa coerenza l'insondabile profondità. La sofferenza è non soltanto l'inevitabile punizione di un delitto particolare, ma anche l'inesorabile espiazione di un destino di colpa che grava sull'umanità intera.²⁶³

Pareyson assume da Berdjaev la centralità del problema della libertà intesa schellinghianamente come facoltà del bene e del male, come quella che impone un ripensamento dell'essere intero. Pareyson tuttavia va oltre Berdjaev su due punti estremamente qualificanti. Innanzitutto per la tesi che l'esperienza della libertà è più importante che quella del male (Berdjaev non è chiaro su questo punto e talvolta sembra pensare ad una necessità del peccato originale); egli può così riprendere, mantenere e approfondire certe tesi dostoevskijane come quella che Berdjaev chiama della antinomicità del male (che si esprime nella tesi da tutti comprensibile della superiorità della virtù che ha conosciuto e vinto il male rispetto all'innocenza che lo ignora) liberandola da quella pericolosità (minaccia della purezza della coscienza morale) che Berdjaev vede ad essa connessa, ed

²⁶³ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 170. Pareyson ha presentato, come si sa, la sua ultima filosofia come una ermeneutica dell'esperienza religiosa: che in concreto si presenta come un "ripensamento filosofico del cristianesimo". (L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, pp. 152-153). Qui noterò solo che l'ermeneutica dell'esperienza religiosa prende l'aspetto di un ripensamento filosofico del cristianesimo perché il cristianesimo è per Pareyson il grande problema filosofico dell'Occidente. Dostoevskij fu per Pareyson un compagno di vita, la meditazione su Dostoevskij accompagnò tutta la sua esistenza, e quanto fosse penetrato nella sua problematica lo dimostrano le dispense universitarie del 1967, cui seguirono vari saggi (1972, 1980, 1982) sino all'ultimo, rimasto nella forma di annotazioni, a cui lavorò l'estate della sua morte, *Dmitrij contro Ivan*. Questi saggi, oggi raccolti in volume, costituiscono certo un'interpretazione unitaria del pensiero dostoevskijano, tanto da poter essere messa accanto alle grandi opere che questo pensiero hanno cercato di ricostruire. Il libro di Pareyson è, al pari di quello di Berdjaev, un libro che più che una ricostruzione storiografica del pensiero di Dostoevskij vuol essere un dialogo in profondità con lui. «Non si può parlare con lui senza diventare in qualche modo uno dei suoi personaggi, senza partecipare attivamente a quella polifonia di uomini e di idee che caratterizzano la sua opera». *Ivi*, p. 143.

altresì può giungere a distinguere nettamente il male come colpa dalla sofferenza che non può essere semplicemente riassorbita nel male, in quanto, liberamente assunta, si pone come strumento catartico, via di purificazione da esso. In secondo luogo ha compiuto un approfondimento decisivo nei confronti di Berdjaev del problema della teodicea esplorando in abisso come prima mai era avvenuto nella letteratura filosofica la problematica della sofferenza inutile (la geniale dottrina dostoevskijana della “lacrima del bambino,” come veniva definita da Berdjaev). È proprio nel saggio su *La sofferenza inutile* che Pareyson incontra il nichilismo e questo incontro costituisce un approfondimento notevole della stessa problematica dell’ateismo.²⁶⁴

Di fronte alla «potenza di negazione» che Dostoevskij mette in bocca ad Ivan è impossibile ridurre la sua posizione all’ateismo russo qual è teorizzato da Berdjaev, secondo il quale esso, avendo per fondamento l’amore di giustizia e la compassione per l’umanità, e derivando dall’impossibilità di ammettere l’esistenza di Dio di fronte alle ingiustificabili sofferenze della vita, ha un valore squisitamente religioso. Certo non si deve disconoscere che negazione totale e rifiuto di salvezza si trovano in Ivan, come anche è stato sottolineato da Albert Camus, e ne rappresentano l’ispirazione religiosa e l’intrepido spirito di rivolta che costituiscono senza dubbio la parte più nobile del suo pensiero. Questo pensiero comunque non si libra soltanto nella sfera dell’indignazione religiosa e del rifiuto prometeico, bensì non tarda a cercare una più concreta presenza nella vita quotidiana per realizzarvi la sua tendenza nichilistica, acquistando in efficacia ciò che perde in elevatezza. Dallo stadio religioso dell’amore di giustizia, ferito dall’assurdità del mondo, Ivan scende anzitutto alla sfera dell’immoralismo,

²⁶⁴ «Non per nulla», dice Pareyson, «la trattazione di questa problematica (della sofferenza inutile) è affidata da Dostoevskij a un grande filosofo, che di fatto non esiste perché è un prodotto della sua fantasia artistica, cioè uno dei suoi personaggi che meriterebbe d’essere oggetto d’un paragrafo o d’un capitolo, riservato esclusivamente a lui, d’un qualsiasi manuale di storia della filosofia, perché enuncia una sua teoria estremamente profonda, di altissima qualità speculativa e di senso compiuto, che forse più di Nietzsche merita di rappresentare l’anima nichilistica odierna: Ivan Karmazov». *Ivi*, p. 188.

dell'indifferenza etica, della soppressione di ogni norma e criterio. Lo scrittore, per un verso opera una maggiore accentuazione dell'aspetto tormentoso e angoscioso della sofferenza, e per l'altro fa del dolore il termine di una dialettica non meno profonda che sottile e l'oggetto di una sconcertante ambivalenza. Vissuta come castigo ed espiazione, la sofferenza, senza nulla perdere del suo tormento, ma anzi resa più intensa dall'essere assunta in una più angosciosa consapevolezza, acquista un potere di lavacro e di riscatto.²⁶⁵

Mettendo in particolarissimo rilievo la disponibilità umana al dolore, è d'uopo svelarne al tempo stesso la caratteristica ambivalente. L'incontenibile ansia di soffrire che trabocca dal cuore di Dmitrij ne è un esempio vistoso ed eloquente. Il destino di liberazione e di gioia che sembra necessariamente inerire al carattere purificatore e redentore della sofferenza vissuta in modo consapevole costituisce il punto di partenza di una dialettica particolarmente ambigua che nella sofferenza sottolinea non meno il piacere che il tormento e al tempo stesso vi indica una inscindibile compresenza di godimento e di strazio. Il bisogno e il desiderio di sofferenza culminano in una inseparabilità di piacere e dolore, capace di trarre la propria regola dal carattere non inverso ma diretto della proporzione che ritma il movimento dei due termini.²⁶⁶

Non è difficile constatare che in diversi luoghi, sia pure per inciso e senza evidente connessione o continuità, si affronta esplicitamente ed espressamente il caso più clamoroso, cioè quello della sofferenza dei bambini. Di quest'ultima viene fornita una trattazione che è veramente decisiva, sia per l'importanza del luogo in cui viene enunciata, sia per il tipo di problematica in cui è immersa, sia per la vastità dell'orizzonte in cui viene prospettata. La sofferenza inutile è quella

²⁶⁵ *Ivi*, p. 170.

²⁶⁶ Di qui tutta la dinamica dell'autopunizione che ricompare ai livelli più diversi, e sulla quale non mi pare opportuno insistere in questa sede, salvo che per ricordare che l'autopunizione serve a purificare e riscattare quel tanto di esterno e di sopraggiunto che sembra inerire al carattere di castigo rivestito dalla sofferenza.

che o per eccesso del dolore o per incapacità del paziente non può diventare né via alla purificazione e alla redenzione né mezzo di maturazione interiore.

Si tratta di una sofferenza senza soggetto: chi ne fa la triste esperienza, è incapace di resistere ad essa e di reagirvi, quando addirittura non ne sia così ignaro da accompagnarla con manifestazioni di gioia. Chi ne fa esperienza è il mero oggetto d'un destino non meno crudele e ingiusto che capriccioso e arbitrario: ridotto allo stato di puro paziente, non può ottenere il nome di eroe, perché non «agisce», ma certamente quello di martire, perché, appunto, «patisce».²⁶⁷

In quanto non fa che patire, può senza dubbio essere il martire, vale a dire il testimone, di una trascendenza che opera in lui e su di lui, ma per la sua passività, incoscienza e arrendevolezza rimane un martire del tutto involontario, in cui la sofferenza resta completamente infruttuosa: in chi non è soggetto che agisce e reagisce, ma semplice oggetto che solo patisce e subisce, la sofferenza non può essere né spunto di elevazione, né causa di miglioramento, né principio di rigenerazione. «È una sofferenza che non ha altro risultato che quello di produrre ulteriore sofferenza».²⁶⁸

Risulta però difficile determinare il punto in cui una sofferenza eccessiva diventa inutile, giacché manca un valido criterio per misurare la capacità di resistenza e la forza d'animo di chi ne è colpito. Sonja Andrejevna e Sonja Semënovna, figlia di Marmeladov, oltre che i vari casi di bambine violate ricorrenti nei romanzi, ne sono tristissimi esempi, com'è attestato dal disperato suicidio che conclude tragicamente la breve vita della seconda. La sofferenza consapevole e purificatrice di Sonja, che nell'umiltà mansueta e nella confidente remissività sapute conservare in tanto strazio, cela una forza irresistibile e dirompente, dalle sue indicibili pene sa trarre un'energia spirituale superiore e irradiante per l'elevazione e redenzione altrui. Sonja Semënovna rappresenta,

²⁶⁷ *Ibidem.*

²⁶⁸ *Ibidem.*

forse, la più soave tra le figure femminili dei romanzi. Ben si può dire che ella rappresenti l'infanzia cara a Dio e sia espressione del mistero del regno di Dio che va ai fanciulli e agli umili, e accoglie i pubblicani e le peccatrici. È «creatura di Dio» in un senso tutto particolare, in quanto su di lei sta insondabile il mistero della divina Provvidenza. In questo mondo è indifesa, eppure è avvolta nella sollecita protezione del padre.²⁶⁹

Soprattutto quando Raskol'nikov le lascia indovinare il suo delitto, appare in lei e commuove il candore infantile.²⁷⁰

Dove risiede la chiave di quest'anima così semplice, eppure misteriosa? Sonja non si difende; accetta. Non chiede nulla, non rifiuta nulla, ecco la suprema santità del suo cuore. Accetta la rovina immeritata in cui l'ubriachezza del padre ha gettato la famiglia. Non cerca di difendersi, neppure ribellandosi interiormente o, almeno, esprimendo un giudizio. Trova naturale che la matrigna le rinfacci la loro miseria. Non si difende, ma non è debole. Quando occorre, rivela una forza indomabile. Esige da Raskol'nikov la verità interiore e l'espiazione della colpa. Ma lo segue poi in Siberia e condivide i suoi sentimenti. Là, dove il sacrificio spontaneo sembra essere la sua naturale atmosfera, si incarica con la stessa spontaneità ed energia dell'assistenza ai condannati, sicché «mammina Sonja»²⁷¹ diviene in breve tempo un personaggio importante. Le lettere in cui manda notizie ai parenti di Raskol'nikov esprimono in maniera assai caratteristica la forza serena che emana da tanta abnegazione. Ci troviamo così davanti al paradosso di un atteggiamento inerme che in ultima analisi è un segno di forza, e proprio solo di

²⁶⁹ R. Guardini, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, cit., p. 48.

²⁷⁰ «Ella gli si avvicinava con un braccio teso in avanti, con uno spavento tutto infantile sul volto, proprio come i bimbi, quando cominciano d'un tratto ad avere paura di qualche cosa, e guardano fissi con inquietudine l'oggetto che li spaventa, indietreggiano e, tendendo innanzi la manina, si preparano a piangere (...) Sonja, cara, silenziosa creatura. Tu non ti difendi, non te ne vai (...) dolce, cara Sonja». F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 166.

²⁷¹ *Ibidem*.

chi si sente nelle più profonde radici dell'essere perfettamente sicuro, sebbene non di sé cosciente.²⁷²

«Pietà insaziabile»: l'altruismo che la disarmava e le fa accettare un destino qualsiasi senza giudicare, senza condannare e che le dà anche la «genialità del cuore»²⁷³, ond'ella vive, come se fosse sua, la sorte altrui, ma senza pretenziosità, senza inframettenze e vanità alcuna. La sua è pura, fervida partecipazione. In questo fervore generoso la figura e il destino del suo prossimo emergono chiaramente e acquistano l'ambito dove esprimersi nella propria verità. Questa compassione chiaroveggente assurge a vera grandezza nell'ora in cui Raskol'nikov le confessa il delitto.²⁷⁴

Sarebbe naturale che si sentisse delusa: Raskol'nikov si è fatto amare senza dire con sincerità a quale destino questo amore l'avrebbe legata e le parla senza affetto, come se piuttosto volesse vendicarsi del proprio affanno tormentandola. Sarebbe naturale che provasse sdegno o paura. Ella ha nel cuore solo il destino di lui, lo vede in una luce che non inganna. Il suo destino vero, quello della sua anima. E quando egli cerca con dei sofismi di ricavare una teoria dal suo delitto, non si lascia per nulla confondere.²⁷⁵

Anche la sua vita non è senza colpa ma a questa colpa ha ceduto per amore di altri. E perciò, nonostante tutto, è pura e la sua purezza sta nel subire soffrendo ciò che aborrisce.²⁷⁶

²⁷² Il discorso cade sulla spaventosa miseria che regna nella casa di Sonja: «Sonja disse ciò in uno stato di disperazione, agitandosi e soffrendo. Le sue pallide guance si accesero e nei suoi occhi si espresse lo spasimo. Una specie di *pietà insaziabile*, se così ci si può esprimere, si dipinse all'improvviso in tutti i suoi lineamenti». *Ivi*, p. 258.

²⁷³ R. Guardini, *op. cit.*, p. 53.

²⁷⁴ «Che avete fatto, che avete fatto di voi! –proferì disperatamente e, balzata in piedi, gli si gettò al collo, lo abbracciò e lo strinse forte forte con le mani. –Come sei strana Sonja, mi abbracci e mi baci dopo che ti ho detto *di questo*. Non hai coscienza di quello che fai». F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 174.

²⁷⁵ «Oh, tacete, tacete! –gridò Sonja giungendo le mani. Vi siete allontanato da dio, e Dio vi ha colpito, vi ha abbandonato al demonio! (...) –A proposito, Sonja, quando io stavo coricato al buio e mi venivano tutti quei pensieri, era il demonio che mi tentava? Eh? –Tacete! Non ridete, bestemmiatore, nulla, nulla voi comprendete». *Ivi*, p. 175.

²⁷⁶ «Ma dimmi, dunque Sonja, una buona volta –proferì, quasi con esaltazione, -come mai una simile vergogna e tanta bassezza possono trovar posto in te accanto ad altri opposti e sacri

Vi è un elemento decisivo, che più avanti è messo ancora più in evidenza: «Immaginatevi, Sonja, di sapere che Katerina Ivanovna e anche i bambini sarebbero periti ugualmente e anche voi, per giunta (siccome voi non vi contate per nulla, così dico *per giunta*)».²⁷⁷

In questo caso l'avrebbe fatto ugualmente. Ciò che in lei vive è puro dono di sé e non considera il valore della posta messa in gioco ma dona semplicemente, dona tutto anche quando il sacrificio sembra inutile. Qui si esprime un atteggiamento di assoluto disinteresse e proprio in questo oblio di sé sta in un senso profondo la salvezza di Sonja.²⁷⁸

Ella è la dove, secondo la parola di Cristo, si trovano gli umili e i reietti, i pubblicani e i peccatori. Tra lei e il Cristo vi è un'intesa; essi hanno un segreto in comune.²⁷⁹

Questo le conferisce autorità, di questo vive. Di qui proviene quella chiarezza interiore che le vieta di lasciarsi sedurre dai sofismi di Raskol'nikov, quantunque lo ami. Non è facile voler spiegare questa figura senza toccare ciò che invece non va nemmeno sfiorato. Subisce la vita, ma con fermezza, come in un profondo consenso e senza lasciarsi dominare o disorientare dagli eventi. Quando un avvenimento decisivo si è compiuto, nulla vale più a cancellarlo dalla sua coscienza ed esso vi acquista una realtà sempre più viva e vissuta. Per il suo modo di sentire, destino, colpa, necessità e sacrificio sembrano stranamente formare una cosa sola. Sebbene non sembri disposta a tornare indietro, riconosce il suo peccato

sentimenti? –E allora soltanto comprese pienamente che cosa significassero per lei quei poveri, piccoli orfanelli e quella pietosa, semipazza, Katerina Ivanovna con la sua tisi e il suo picchiar la testa al muro. (...) Che cosa mai la sorreggeva? Non già la depravazione? Tutta quella sozzura l'aveva toccata solo in modo meccanico; di vera depravazione nel suo cuore non n'era penetrata nemmeno una goccia». *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ Nel grande dialogo, caro a Dostoevskij, Raskol'nikov ha fatto sentire a Sonja profondamente tutta la sua miseria. E poi continua: «Tu dunque, Sonja, preghi molto Dio? –le domandò- Che sarei mai senza Dio? –sussurrò ella rapida, con energia, alzando su di lui i suoi occhi tutt'a un tratto scintillanti, e gli serrò forte la mano nella propria (...) –E Dio che cosa fa per te? –domandò [egli], continuando l'interrogatorio. –Tacetè! Non fatemi domande! Voi non siete degno! Tutto fa!». *Ivi*, p. 177.

²⁷⁹ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 176.

e lo condanna sinceramente. Non sa come avrebbe potuto agire in modo diverso ma non consentirebbe mai a cercare una giustificazione al suo agire. Sa che, ancora oggi, è colpevole e la coscienza di essere colpevole è in lei sempre ugualmente viva e dolorosa, eppure non fa nulla per mutare il suo stato. È profondamente pia, ma questa pietà non le fa evitare il peccato. La pietà di Sonja, forse, sta nel suo doloroso immobilizzarsi in un destino che secondo lei non avrebbe potuto essere diverso, in una colpa che non avrebbe dovuto commettere ma che non vede come avrebbe potuto evitare. Rimane ferma in un atteggiamento di silenziosa e dolente perseveranza per cui ogni cosa, in fondo, risulta incomprensibile e nulla deve essere spiegato: non il destino, non la colpa, non l'amore, non il consenso. Soffrire sino in fondo il mistero dell'esistenza, sembra essere la sua sorte particolare. Tutto in lei esprime questo mistero doloroso di una colpa che pure in qualche modo è *santificata*. Credere che possa darsi un'esperienza simile, vissuta e sofferta nella sua contraddittorietà dolorosa: ma senza ricavarne un principio, una teoria. Appena il suo fare e patire fossero accolti in una teoria che li spiegasse e giustificasse, verrebbe infirmata la distinzione stessa tra ciò che è bene e ciò che è male. Prenderebbe avvio quella mistificazione diabolica a cui soggiace Raskol'nikov e dalla quale Ivan Karamazov trarrà la sua filosofia della rivolta. Tutto diventerebbe falso, ingannevole, demoniaco, se ella cercasse di giustificarsi; ella stessa ne perirebbe.²⁸⁰

Né la ragione, né la coscienza morale possono aiutare a chiarire la posizione di Sonja. La sua pace interiore, cristiana sta nel non giustificarsi in alcun modo – qui anche solo voler capire significherebbe voler cercare una giustificazione- e nel continuare a vivere convinta della sua colpa; in attesa di un segno e pronta alla penitenza, con una fiducia che non oserebbe esprimere apertamente. La

²⁸⁰ Un giorno che Raskol'nikov vorrebbe dissentire con lei la sua teoria del *superuomo* e il diritto che alcuni avrebbero di vivere, altri no, ella gli risponde: «Ma io non posso mica conoscere la Divina Provvidenza (...) E perché domandate quello che non si può domandare? Perché queste domande vuote?». Si tratta di parole dette in una circostanza particolare, ma rivelano il rispetto di Sonja per il mistero delle cose sante. F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 161.

problematica è quella della salvezza il cui processo deve passare attraverso la sofferenza e l'accettazione della sofferenza per condurre poi alla «felicità», alla «vita nuova». Problematica della salvezza, della resurrezione o della rinascita, che passa per un cammino che il peccatore non può percorrere da solo: occorre l'aiuto di un altro che offra il suo amore e, attraverso questo dono d'amore, lo apra all'amore.²⁸¹

Ma a partire da questo punto di vista, è il senso stesso di quel personaggio centrale che è Sonja a trovarsi capovolto. Ella è colei che deve dare a Raskol'nikov quell'amore che gli permetterà di ritornare in seno alla comunità umana. È colei che, silenziosamente, nell'inapparenza, con la sua sola presenza muta, con la discreta insistenza del suo amore, deve volgere Raskol'nikov verso la parola del Cristo che comanda di amare l'altro come se stessi, è colei che deve volgerlo verso questa Buona Parola o questo Vangelo. Non è possibile intravedere in Sonja, come vorrebbe dimostrare Jacques Rolland, la figura per eccellenza dell'Altro il cui puro Volto piega Raskol'nikov che, in questo gesto, ribadisce il fallimento del suo tentativo di negazione e di annullamento dell'alterità in quanto tale. Piuttosto, Sonja si fa guida discreta del cammino di Raskol'nikov verso la resurrezione offrendosi come l'occasione, la causa prossima, «della sua graduale trasformazione, del suo lento passaggio da un mondo a un altro mondo, del suo incontro con una realtà nuova e fino a quel momento completamente ignorata».²⁸²

Figura certamente fondamentale nell'uno e l'altro caso, ma in maniera sostanzialmente diversa. Figura propriamente *centrale* quando viene vista come il Volto nel quale prende carne «tutta la sofferenza umana», Volto che, nella sua stessa nudità di volto, piega l'omicida e determina la sconfitta del suo tentativo.

²⁸¹ Amore, però, nota Rolland, che, a sua volta, si comprende come *fusionne* di due esseri che apre il cammino della reintegrazione del peccatore nella comunità dalla quale si era separato facendosi *raskol'nik* –identificandosi come Raskol'nikov- diventando *prestupnik*: ad un tempo criminale e trasgressore dei limiti il cui rispetto fonda la comunità umana. J. Rolland, *Dostoevskij et la question de l'Autre*, éditions Verdier, Paris 1983, trad. it. di A. Dell'Asta, *Dostoevskij e la questione dell'Altro*, Jaca Book, Milano 1990, p. 142.

²⁸² F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 621.

Figura senza dubbio sempre essenziale, ma non più centrale in senso proprio, quando si fa messaggera cioè si pone come un essere che, per definizione, *si ritrae* davanti a ciò che annuncia, così come fa il segno davanti a ciò di cui è segno. Ciò che annuncia è la Parola evangelica con la quale Cristo offre la promessa della resurrezione e della salvezza, e ciò che essa segnala, è l'Altezza della trascendenza a partire dalla quale Cristo offre questa promessa lasciando in eredità la sua parola. E poiché in virtù della sua funzione di messaggera, si ritrae davanti a questa "alta parola" che annuncia, conduce tutto il romanzo verso l'apoteosi di questa stessa "parola" e fa posare sulle sue spalle la struttura che trova nell'epilogo il centro dell'opera. In questo ritrarsi, cede il posto di figura centrale del romanzo alla figura del Cristo, figura senza dubbio assente dal romanzo²⁸³ -ma romanzo che, peraltro, sembra scritto solo per poter culminare con l'iscrizione di questa figura, là dove si erge la sua "altezza" e dove trionfa la sua "parola". In questo senso, la tensione del romanzo non è più data dalla relazione di Raskol'nikov con questa figura che si ritrae e che, definitivamente relegata nella sua funzione di annunciatrice, si limita ad aprire il cammino alla relazione *verso* la quale il romanzo è teso: relazione di Raskol'nikov alla parola evangelica, relazione del peccatore alla persona del Cristo. Relazione che Dostoevskij non descrive –segno di intelligenza romanzesca? –e che egli, ancora, non iscrive nel romanzo nel suo orizzonte, trasformandola così nel fuoco che, esterno al testo, lo attrae irresistibilmente.²⁸⁴

La figura che si ritrae è peraltro quella dell'Altro come Altri ed è a favore dell'Altro come Trascendente, come Cristo –come «Verbo incarnato, Dio

²⁸³ È soltanto nel suo ultimo romanzo, ne *I fratelli Karamazov*, che Dostoevskij iscriverà direttamente la figura del Cristo nello spazio romanzesco. Ciò avverrà attraverso la finzione poetica di Ivan. Ne *L'idiota*, Myškin è certamente figura del Cristo, o più esattamente figura cristiana, non è evidentemente il Cristo stesso. Si veda a questo proposito: M. Bouttier, «*L'Idiot, figure du Christ?*», in *Les cahiers de la nuit surveillée*, n. 2, p. 108.

²⁸⁴ È in questo senso che si potrebbero interpretare le ultime parole del romanzo: «Potrebbe essere l'argomento di un nuovo racconto; ma il nostro intanto è terminato». F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 630.

incarnato»,²⁸⁵ –che essa, appunto, si ritrae. Tutto ciò lascia intuire sin da adesso che l’articolazione della doppia struttura del romanzo dovrà svilupparsi come articolazione di queste due dimensioni. Nello smarrimento di una situazione umanamente confusa e moralmente equivoca, una fede ingenua e fiduciosa e un sincero spirito di dedizione hanno trovato un sostegno in qualche cosa che, in un senso razionalmente non più definibile, è più profondo della semplice distinzione che la coscienza morale opera tra il bene e il male, sebbene non porti affatto a cancellarla minimamente. E quanto profonda sia anche la certezza nella trasformazione redentrice dell’esistenza ad opera di una sofferenza accertata nella fede dicono le parole con le quali si chiude il dialogo tra Sonja e Raskol’nikov: «Prenderai su di te la tua sofferenza e troverai così la redenzione (...) Poi verrai da me e io te la metterò al collo (la crocetta donata da Sonja a Raskol’nikov), poi pregheremo e andremo via insieme».²⁸⁶

Tuttavia, né il tema dell’espiazione *vicaria* né l’idea di una colpevolezza solidale, né l’idea della possessione diabolica riescono a dare ragione del perché della sofferenza inutile, che è uno dei temi più discussi della fenomenologia dostoevskijana della colpa. Se la sofferenza ha la sua ragione d’essere non solo come via di espiazione di una colpa particolare, ma anche come riscatto di una colpa che pesa su tutta l’umanità, la sofferenza inutile non può mai diventare viatico di salvezza, né strumento di *metanoia* del cuore.²⁸⁷ È una sofferenza inutile, sterile, anche perché essa riguarda i più deboli, i bambini, gli idioti e finanche gli animali. È questo un tema che ricorre spesso nei *Fratelli Karamazov*. Basta ricordare il caso di una povera donna, inebetita dal dolore per la morte di quattro figlioletti, che si presenta a padre Zosima e a lui così si confida: «La mia creatura compiangio, *batjuška*. Aveva quasi tre anni, gli mancavano solo tre mesi e avrebbe avuto tre anni. Per lui mi tormento, padre, per il mio piccino. Era l’ultimo

²⁸⁵ F.M. Dostoevskij, *Taccuini dei Demoni*, in *Romanzi e taccuini*, a cura di E. Lo Gatto, Sansoni, Firenze 1963, p. 904.

²⁸⁶ F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 596.

²⁸⁷ P. Colonnello, *La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij*, cit., p. 36.

figlietto che mi restava; quattro ne avevamo io e Nikituška; ma nella nostra casa i bimbeti non sopravvivono, adorato, non sopravvivono. I primi tre li ho seppelliti, ma loro non li ho pianti molto, invece quest'ultimo che ho seppellito non posso dimenticarlo. Mi ha disseccato il cuore».²⁸⁸

Dunque, i conti non tornano, perché i figli morti comunque non possono essere resi e la ferita non può essere risanata. Ma soprattutto, perché la sofferenza dei deboli e degli innocenti? Si pensi alla folla di bambini fragili e macilenti, magari mendicanti o già alcolizzati, sui quali spesso si accanisce la crudeltà degli adulti, si pensi solo per fare un esempio, a Matrěša, la fanciulla sedotta da Stavrogin e da lui indotta, con la sola persecuzione dello sguardo, al suicidio. La sofferenza inutile diviene, in tal modo, il risvolto dell'assurdità dell'esistenza, un tema lungamente frequentato, oltre che da Pareyson, anche da Albert Camus e Henry de Lubac. Per de Lubac è emblematica la vicenda di Ivan Karamazov, il quale, facendo forza sull'interna coerenza del "pensiero euclideo", vorrebbe vincere il cruccio lacerante da cui, in effetti, è soggiogato. In realtà, sull'asse di questo pensiero egli approderebbe alla *assurdità radicale* dell'esistenza.²⁸⁹

²⁸⁸ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 69. Pareyson osserva che il dolore della madre inconsolabile per la morte del figlio costituisce l'archetipo del dolore eccessivo, così atroce da essere talvolta infruttuoso per chi lo prova, secondo l'esempio biblico di Rachele, «plorantis filios suos et nolentis consolari, quia non sunt». Si sa che la lamentazione di Geremia (31,15), ripresa da Matteo (2,18), viene adattata a quel primo –controproducente e sconcertante- effetto della venuta del Salvatore ch'è la strage degli innocenti, crudelissimo esempio di sofferenza inutile, sia da parte dei figli, martiri involontari, sia da parte delle madri, «che i nati videro trafitti impallidir». Secondo il detto biblico, la madre disperata per la morte del figlio non soltanto è inconsolabile, ma *non vuole* essere consolata, il che attesta che la sua inesprimibile e incontenibile angoscia è al limite della rivolta: in lei il proposito di sottrarsi alla rassegnazione rivela non meno la continua riformulazione d'una domanda che già sa senza risposta che la fedeltà al bene incomprendibilmente perduto e al proprio irrimediabile dolore; e l'ostinata resistenza all'accettazione riesce a evitare la ribellione e la bestemmia solo se non rinuncia alla protesta e all'accusa. Lo *starec* Zosima, ricordando Rachele che non voleva essere consolata, le rivolge le compassionevoli parole: «E dunque non consolarti, la consolazione non ti è necessaria: non consolarti e piangi pure»; e Dostoevskij commenta che «un dolore simile non cerca neanche conforto, e si nutre anzi della consapevolezza d'essere inestinguibile: i lamenti non rappresentano altro che il bisogno d'irritare continuamente la ferita»; col che l'eccesso del dolore viene rinviato ad un groviglio inestricabile di incredulità, isolamento e sfida, urto contro l'assurdo e desiderio di sofferenza. F.M. Dostoevskij, *cit.*, pp. 300-304.

²⁸⁹ Cfr. H. de Lubac, *Dostoevskij prophète*, in *Drame de l'humanisme athée*, Paris 1944.

Secondo Camus, l'infinita sproporzione tra colpa e pena proverebbe l'assurdità del mondo e dunque l'inesistenza di Dio. Difatti, Ivan rifiuta «l'interdipendenza profonda che il cristianesimo ha introdotto tra sofferenze e verità (...) Il che significa che anche se Dio esistesse, anche se il mistero celasse una verità, anche se lo *starec* Zosima avesse ragione, Ivan non accetterebbe che questa verità fosse pagata con il male, la sofferenza e la morte inflitti all'innocente. Ivan incarna il rifiuto di salvezza (...) A queste condizioni, anche se la vita immortale esistesse, Ivan la rifiuterebbe».²⁹⁰

A parere di Pareyson, ogni «scandalo cessa se anche Dio soffre e vuole soffrire». Forse, solo la sofferenza di Dio è la risposta per antonomasia al problema del dolore. Allo scandalo della sofferenza inutile del bambino, dell'idiota, dell'inerte, Alëša contrappone lo “scandalo” della croce, del Dio che “soffre e muore”. Pareyson propone di andare oltre Dostoevskij, svolgendo le stesse idee dostoevskijane. Con l'idea del Dio che soffre, la sofferenza non è più limitata all'uomo, ma «si insedia nel cuore stessa della realtà»²⁹¹: così il dolore acquista una portata non solo umana, ma cosmica. Eppure, l'idea della sofferenza in Dio implica la presenza della negazione nella stessa divinità, o l'idea, secondo l'espressione pareysiana, di “un momento ateo della divinità”. Dio, con l'evento sconvolgente della crocifissione, è coinvolto nella morte e nell'autodistruzione; egli, che è sommamente misericordioso verso l'uomo, proprio per amore è crudele sino alla morte, alla negazione di sé e all'abbandono del Figlio.²⁹²

Lo scandalo del dolore è così lo scandalo di un Dio dialettico che conosce la contraddizione, il conflitto e il dissidio. Si potrebbe parlare nei termini di una salvezza isolata destinata ai puri ed immacolati? Del dovere da parte di chi è puro ed elevato di mescolarsi con chi è laido e vile e di sentirsi colpevole per lui Dostoevskij parla attraverso lo *starec* Zosima, attraverso la cui figura ed i cui

²⁹⁰ A. Camus, *L'uomo in rivolta* (1951), trad. it. di L. Magrini, in *Opere*, a cura di R. Grenier, Bompiani, Milano 1992, p. 682.

²⁹¹ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 211.

²⁹² P. Colonnello, *La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij*, cit., p. 23.

insegnamenti si delinea il nuovo cammino della religione che, per la verità, viene abbozzato solo nelle linee generali. È la via del *monacato laico* a cui lo *starec* Zosima spinge Alëša Karamazov, l'unica figura sulla quale sono concentrate le sue speranze ed aspirazioni religiose. È proprio Alëša a offrire la possibilità di capire la sostanza e l'originalità di questa nuova via che a prima vista appare così rischiosa e piena di contraddizioni interne. Lo scrittore ha inteso mostrare come chi è puro ed elevato debba entrare in contatto con chi è corrotto e vile per compiere la propria missione religiosa. «Lo scopo di tale contatto non è naturalmente quello di imbrattare le proprie bianche vesti spirituali, ma di rivivere dentro di sé il peccato insieme con gli altri, di riviverlo con *compassione* e *comprensione*».²⁹³

La caratteristica di Alëša è infatti proprio quella di essere capace di tale compassione e comprensione. Egli è un rampollo di quello stesso sangue karamazoviano, peccaminoso e ardente, che scorre nelle vene di Ivan e di Dmitrij, ma è un figlio tardivo che ha ricevuto l'onerosa eredità del peccato già allo stadio del suo superamento interno. Proprio perciò Alëša comprende ogni cosa, prova compassione per tutto, ma, per sua fortuna, non vi *prende parte*. Con la propria compassione prende su di sé il fardello dei peccati altrui senza aggiungerne di propri. È puro, ma ciò non gli impedisce di stare in compagnia dei peccatori perché li capisce. La particolarità della sua natura consiste, a mio giudizio, nel fatto che ha in sé *l'esperienza del peccato*, ma solo come un modo particolare di soffrire per i peccati altrui. Tuttavia il peccato in lui non è una vuota finzione né una piena rinuncia, ma, al contrario, sempre una viva possibilità. Anch'egli, innegabilmente, ha le proprie tentazioni personali e lotta contro di esse; non a caso i suoi fratelli lo accusano di avere una natura identica alla loro. Ma se ad Alëša è proprio il karamazovismo, lo è solo come debole eco. Egli non vive l'esperienza dello sdoppiamento; né viene risparmiato perché ha accettato quanto era stato

²⁹³ S. Askol'dov, *Il significato etico-religioso di Dostoevskij*, in *Un artista del pensiero*, cit., p. 126.

respinto dai fratelli, vale a dire la coscienza religiosa della chiesa. Il suo rapporto personale con Zosima e l'obbedienza a lui lo hanno reso invulnerabile, inattaccabile dal forte fascino delle passioni che in lui si agitano solo come estranee, come emozioni provenienti dall'esterno che non si identificano con la sua anima. Proprio per questo, vale a dire per la sua capacità di compatire i peccatori pur senza partecipare ai peccati, egli ha un forte ascendente sugli altri, la forza della conversione. Anche perché lo *starec* gli ha comandato di restare nel mondo.²⁹⁴

«Dal fondo della sua debolezza, Altri mi chiama; dallo strapiombo della sua Altezza, egli mi ordina di dargli risposta; e in questo doppio movimento mi rende responsabile. Responsabilità che non partecipa a “l'amore dell'umanità” ma a “l'amore attivo”, se si riprende la distinzione posta dallo *starec* Zosima».²⁹⁵

Ecco, dice, «ciò che mi raccontava, gran tempo fa, un dottore (...). Io, diceva, amo l'umanità, ma stupisco di me stesso, quanto più amo l'umanità in generale, tanto meno amo gli uomini in particolare, cioè presi separatamente come individui. Non di rado mi sono spinto, fantasticando, fino a concepire degli appassionati propositi di servire l'umanità, e per gli uomini sarei forse idealmente salito sulla croce, se ciò fosse stato comunque necessario (...) Mi è sempre successo che, quanto più odiavo gli uomini in particolare, tanto più si infiammava il mio amore per l'umanità in genere».²⁹⁶

²⁹⁴ La via raccomandata ad Alëša è per Zosima la via generale del cristianesimo del futuro, la vita attiva. Nelle parole “monacato laico” è racchiuso un pensiero di immensa importanza che, in verità, viene solo intuito da Dostoevskij e non sviluppato in tutta la portata del suo significato. In un certo senso in questa idea si intravedono già in parte la teologia di Vladimir Šolov'ëv e dei suoi successori e in parte le idee legate al nome di Dmitrij Merežkovskij. Innanzi tutto, in essa vi è la consapevolezza da parte di Dostoevskij che si è conclusa l'epoca storica della tendenza ascetica del cristianesimo legata alla rinuncia dei monaci al mondo. L'ascetismo poteva realizzare solo una parte dei compiti della storia, intesa come processo cristiano, vale a dire la parte esclusivamente legata all'idea di Dio e consistente nel culto, nella dottrina religiosa e in individuali imprese eroiche di santità. Ciò è stato sentito ed espresso anche da Dostoevskij, soprattutto attraverso il personaggio di Zosima e il suo insegnamento.

²⁹⁵ J. Rolland, *Dostoevskij e la questione dell'Altro*, cit., p. 81.

²⁹⁶ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 61-62.

La responsabilità è responsabilità per colui che viene, quando viene e come viene –per il primo venuto. Fa pensare a questa espressione l’Ammirabile citato da George Bernanos: «Quando sarai rapito in Dio, se un malato ti chiede una tazza di brodo, scendi dal settimo cielo e dagli quello che ti domanda».²⁹⁷

«La responsabilità mi ordina ad Altri non nella grazia del suo volto, ma nella nudità e nella miseria della sua carne».²⁹⁸

E, ordinandomi a lui in questo modo, mi pone al suo servizio in maniera assolutamente concreta. È proprio in quanto tale che essa spinge Raskol’nikov a tentare di salvare Marmeladov travolto da una carrozza: «Intanto Raskol’nikov si era spinto ancora più avanti e si era chinato. Ad un tratto il fanaletto illuminò il viso del disgraziato: lo riconobbe subito. Io lo conosco, lo conosco! –Si mise a gridare cacciandosi proprio davanti- Si chiama Marmeladov! Un dottore, presto! Pagherò io, ecco! –Tirò fuori di tasca il denaro e lo mostrò ad un poliziotto. Era agitato in modo sorprendente».²⁹⁹

Seguirà Marmeladov fino a casa sua, manderà a cercare un pope, insisterà perché il medico tenti l’impossibile e poi, quando il vecchio ubriaccone sarà ormai morto, darà alla vedova, Katerina Ivanovna, tutto il denaro che gli resta. Marmeladov era certamente amico di Raskol’nikov, ma ciò non deve indurre a dare spiegazioni affrettate del suo gesto. Ciò non spiega in effetti come mai, alcuni giorni prima, egli si sia fatto avanti allo stesso modo per salvare dalle grinfie di un uomo che voleva di nuovo abusarne, una giovane che era stata fatta ubriacare per essere violentata. E ciò non spiega, ancora, come mai, mentre era tutto preso tra la decisione di uccidere e l’attuazione del suo progetto omicida, egli

²⁹⁷ G. Bernanos, *Diario di un curato di campagna*, trad. it. di A. Grande, Mondadori, Milano 1946, p. 96.

²⁹⁸ E. Levinas, *L’al di là del versetto*, trad. it. Napoli 1986, p. 74 –È certamente sorprendente rilevare come questa nozione che affiora nel testo di Dostoevskij sia diventata il perno di un ricentrimento del pensiero in alcuni testi di Levinas. Il non –lasciare- solo –l’altro-uomo consiste solo, in questo confronto e in questo accostamento, nel rispondere “eccomi” alla supplica che mi interpella. Cosa che è, senza dubbio, il segreto della socialità, e nella sua ultima gratuità e vanità, l’amore del prossimo, amore senza concupiscenza.

²⁹⁹ F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 208.

si sia lasciato trascinare, come per una necessità assoluta, fuori dalla sua preoccupazione egocentrica, fuori dalla propria tensione su di sé. Per il momento fisso soltanto questo fatto: che la responsabilità, immediatamente, conduce al dono, al *donare*; dono del proprio denaro e del proprio tempo, che lascia già trasparire all'orizzonte il dono di sé. Vestire gli ignudi, in questo caso, equivale forse a spogliarsi. E non si può non pensare ad alcune pagine dell'*Adolescente*, che Dostoevskij non ha d'altra parte mantenuto nella versione definitiva e che ci sono state restituite soltanto dalla pubblicazione dei brogliacci e dei manoscritti. Colmo d'odio e di umiliazione, l'adolescente erra nella notte di Pietroburgo, sognando di «fare saltare tutto, distruggere tutto, tutti, i colpevoli e gli innocenti»³⁰⁰, di vendicarsi di tutto e di tutti appiccando un gigantesco incendio. Mentre si avvicina ad un cumulo di legna che deve permettergli di realizzare i suoi disegni incendiari, egli distingue una forma «somigliante più ad un cane che ad un uomo»³⁰¹ e scopre una bambina che sta per morire assiderata. La sveglia, le dona «una moneta da due soldi» la riporta a casa dove tenta di proteggerla dalle percosse che la famiglia adottiva le prodiga generosamente, poi, ritorna sui suoi passi. Avendo fallito nel tentativo di preservarla dalla violenza, Dostoevskij ritorna sullo stesso luogo dove ha salvato la piccola Ariša dalla morte per assideramento. Ciò che probabilmente potrebbe essere interpretato da un punto di vista psicologico come una volontà di autopunizione, si lascia intendere su un altro registro come un superamento della responsabilità. Come se la carità non consistesse qui nel donare ciò che si ha ma ciò che si è, nel prendere il posto di Altri, in ultima analisi per morire al suo posto. Ma la risposta, esigita nella necessità rigorosa della responsabilità, rivela sempre di avere il fiato corto. Insufficiente o troppo in ritardo, non riesce mai ad aiutare sino in fondo. Raskol'nikov non salverà Marmeladov dalla morte né la giovane sconosciuta da un nuovo stupro, così come Dolgorukij non potrà proteggere Ariša dai colpi della

³⁰⁰ F.M. Dostoevskij, *Podrostok*, Zarogodnij, Moskva 1875, trad. it. di F. Verdinois, *L'adolescente*, Newton Compton, Roma 1996, p. 104.

³⁰¹ *Ibidem*.

matrigna. Ma questa insufficienza non è da intendersi nel senso di una mancanza che potrebbe essere colmata da uno sforzo supplementare, il ben noto «ultimo sforzo»³⁰², di cui parla Jacques Rolland, ma come indicazione della Debolezza superlativa d'Altri³⁰³, che rende vana una risposta alla quale non ci si può peraltro sottrarmi. Come se il soccorso dovesse essere recato, non già ad una povertà circostanziale nella quale l'altro uomo avrebbe potuto anche non cadere, ma alla sua alterità stessa, di cui la sua insigne debolezza è il contrassegno. E se le cose stanno così, ciò significa che la miseria e la povertà non sono delle proprietà dell'angelo, ma il modo della sua apparizione, il suo modo di prossimità.³⁰⁴

Attraverso il suo stesso sviluppo, la nozione di *angeologia* conduce verso la dimensione della colpevolezza. Occorre riferirsi, ancora una volta, ai *Fratelli Karamazov*, il cui tema principale, se già non è l'unico tema sviluppato sia nell'azione romanzesca sia nell'insegnamento dello *starec* Zosima, è appunto l'universale colpevolezza. A tal riguardo bisognerà subito precisare, che non si tratta di una colpevolezza edipica concernente l'omicidio del Padre che sembra essere stato sempre desiderato, ma di una colpevolezza verso gli altri, verso tutti gli altri, che dipende in questo senso da un'esperienza completamente diversa. Colpisce questo rovesciamento della interpretazione psicanalitica, e colpisce ancora di più constatare che questo rovesciamento si realizza nella descrizione di un sogno.

Ciò che svela il sogno di Dmitrij è una colpevolezza che precede la colpevolezza edipica e in questo senso non è condizionata da una determinata struttura -nella circostanza patriarcale- dell'organizzazione sociale. Colpevolezza verso il «bimbo», cioè verso l'*angelo* la cui miseria «senza perché» eccede la

³⁰² J. Rolland, *Dostoevskij e la questione dell'Altro*, cit., p. 87.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ Ed è appunto quello che veniva suggerito dal passo delle *Note invernali su impressioni estive* analizzato in precedenza. Il mezzo scellino non costringerà la bambina ad abbandonare la sua aria selvaggia, l'aiuto offertole e il gesto di bontà tentato non le impediranno di fuggire e di andare a trascinare altrove la sua miseria sempre più grande. Il soccorso recato non libera da un debito misurabile.

mia capacità di aiutarlo ma si radica in me in forma di questione, in forma di «perché?», un perché che è senza risposta o eccede la capacità di rispondere. Figura che consente di portare il romanzo sino in fondo, il «bimmino», peraltro, esiste solo in sogno. Se pure costituisce una delle tante raffigurazioni dell'*angelo* di cui ho già riportato diversi esempi, resta ancora da osservare, però, che si stacca sensibilmente dal loro comune denominatore, sia per la sua natura, ancora più astratta, sia per la sua potenza simbolica, ancora più marcata. Ma la specificità della figura angelica ha un privilegio ulteriore, quello di far comprendere meglio che *l'angelo* non è l'altro incontrato empiricamente, ma la questione posta alla mia stessa vita, questione attraverso la quale la mia esistenza e la sua legittimità sono poste in questione, anche se tale questione è posta in me solo dall'irruzione di questa figura, del primo venuto. E questione, da ultimo, nella quale si pone la questione del mio *diritto all'essere* e nella quale il mio esistere *si inverte in cattiva coscienza*. Ma questo tema, che abbiamo appena visto dispiegarsi per congegnare la trama stessa del romanzo, viene ripreso, ribadito e diversamente esposto nell'insegnamento dello *starec* Zosima. «Sappiate infatti, miei cari, che ciascuno di noi è indubbiamente colpevole per tutti e tutto sulla terra non solo in forza della colpa comune universale, ma lo è anche individualmente per tutti gli uomini e per ogni singolo in questo mondo».³⁰⁵

Osservo qui che il «noi» di cui si serve Zosima non riguarda soltanto i monaci, ma l'umanità nel suo complesso e ogni uomo in quanto uomo; in effetti, secondo l'insegnamento dello *starec*, «i monaci non sono uomini diversi dagli altri» ma l'immagine di quello che «tutti dovrebbero essere sulla terra».³⁰⁶

Riconoscere la propria colpevolezza non è un loro dovere esclusivo, anche se ai monaci si impone in maniera più pressante che non ai laici. E questa colpevolezza non dipende innanzitutto da un peccato o da una caduta originale, il cui «sapere» viene dalla rivelazione di una determinata religione. L'insegnamento

³⁰⁵ F.M Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 176.

³⁰⁶ *Ibidem*.

dello *starec* conferma con grande esattezza ciò che Dmitrij apprenderà poi: che c'è sempre un «bimmino» sofferente nei cui confronti si è colpevoli e per il quale bisognerà andare in Siberia, e che io, che faccio parte di questo «noi», non mi fondo nell'anonimato dove già il «noi» si muta in un «sì» nel quale la mia parte di colpevolezza viene ad essere come con-divisa: questa colpevolezza, infatti, la porto sulle mie sole spalle, con quella di tutti gli altri. Come se, qui, la parte fosse più grande del tutto. E d'altra parte è proprio così. Questo insegnamento di Zosima sulla colpevolezza di tutti verso tutti rinvia in effetti alle ultime parole di suo fratello Markel', riportate nella Vita dello *starec* «compilata secondo le sue proprie parole da Aleksej Fëdorovič Karamazov». «Ognuno di noi è colpevole di fronte a tutti, ed io più di tutti»³⁰⁷, diceva il moribondo. Così la parte è effettivamente più grande del tutto, nel senso che io, in quanto io, sono sempre colpevole in maniera diversa da ogni altro, vale a dire «più di tutti» gli altri. E *deve* essere così, perché solo quest'ultima affermazione permette il mantenimento della radicale asimmetria della relazione etica, del rapporto dell'*angelo*. Perché questa asimmetria possa essere mantenuta è necessario che non sia possibile alcuna reciprocità tra me e l'altro, è necessario che io abbia sempre una responsabilità in più e che io sia responsabile per «i peccati d'altri», per riprendere il titolo del terzo capitolo della prima parte dei *Demoni*. È necessario, in altre parole, che la mia responsabilità non si limiti solo a ciò che ho deciso liberamente, perché in questo caso non sarei responsabile del «peccato d'altri» che disturba la mia coscienza morale, perché in questo caso non lo sarei *più di lui*. È necessario che io sia responsabile anche di ciò che le mie intenzioni di soggetto libero non hanno misurato, è necessario che io sia colpevole più di tutti gli altri, altrimenti che l'altro. Questo sovrappiù di responsabilità che si muta in eccesso di colpevolezza descrive la soggettività come per-l'altro o come sostituzione.

«Sostituzione che non è l'avvenimento psicologico della compassione o dell'entropatia in generale, ma che rende possibili le paradossali possibilità

³⁰⁷ *Ibidem*.

psicologiche del mettersi-al-posto-di un altro. Soggettività del soggetto in quanto essere-soggetto-a-tutto, suscettibilità pre-originaria prima di ogni libertà e al di fuori di ogni presente, accusata nel disagio o nell'incondizione dell'accusativo, nell'"eccomi" che è obbedienza alla gloria dell'Infinito che mi ordina ad Altri. "Ciascuno di noi è colpevole davanti a tutti per tutti ed io più degli altri" scrive Dostoevskij nei *Fratelli Karamazov*. Soggettività del soggetto come percezione e martirio». ³⁰⁸

Ma nella persona di Zosima trovano conferma anche le precedenti osservazioni, là dove si diceva che, pur essendo universale, la colpevolezza mi si impone solo nella prova o nell'approssimarsi dell'*angelo*. Chiamerò qui ad attestarlo un passo della vita di Zosima che Dostoevskij presenta come redatto da Alëša, il racconto della notte che precede il primo (ed ultimo) duello del futuro *starec*. ³⁰⁹

Il futuro *starec* rinuncia a battersi in duello, si prostra davanti ad Afanasij per implorarne il perdono e ben presto prende i voti. Sono fin troppo evidenti le critiche che si potrebbero rivolgere qui a Dostoevskij: lo si potrebbe infatti accusare di essere eccessivamente semplicistico. Ma ciò non toglie che, a un livello di lettura più profondo, parla di qualcosa che è ben diverso da quella «virtuosa conversione» di cui sarebbe come la melensa descrizione. Esso

³⁰⁸ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 183.

³⁰⁹ È opportuno lasciare la parola a Dostoevskij stesso: «Tornato la sera a casa, furioso e sconvolto, mi adirai col mio attendente Afanasij, e lo colpì due volte sul viso con estrema violenza, tanto che lo feci sanguinare. Egli era al mio servizio da poco tempo e già mi era accaduto di percuoterlo, mai però con così crudele bestialità. Lo credete, miei cari? Quarant'anni sono passati da quel tempo e io me ne ricordo ancor oggi con vergogna e dolore. (...) Egli mi stava davanti e io lo colpivo sul viso col braccio disteso, mentre lui teneva le braccia lungo i calzoni e il capo diritto, con gli occhi spalancati, come sull'attenti, sussultava ad ogni colpo e non tentava nemmeno di alzare le mani, per pararsi: un uomo era in quelle condizioni e un altro uomo lo percuoteva! Che delitto! Fu come se un ago mi trafiggesse l'anima. Mi ricordai allora di mio fratello Markel' e delle sue parole ai domestici prima di morire: "Miei cari, perché mi servite? Perché mi amate? E sono io degno di essere servito? Infatti, come posso essere degno che un altro uomo fatto come me a immagine e somiglianza di Dio mi debba servire? Io forse sono realmente più colpevole di tutti, e anche peggiore di tutti sulla terra!" E la verità mi appariva tutta di colpo, in tutta la sua luce: che vado a fare? Vado ad uccidere un uomo buono, intelligente, generoso, di nulla colpevole verso di me». F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 317-318.

suggerisce, piuttosto, che il rispetto dell'umanità nella persona dell'*angelo*, lungi dall'essere evidente o naturale, lungi dal fondarsi sulla ragionevole universalizzazione della massima d'azione, lungi dall'essere il punto d'arrivo dello sviluppo e del progresso continuo di una coscienza, presuppone una soluzione di continuità e l'apertura di questa coscienza ad opera di ciò che assolutamente la eccede: l'altro uomo nella sua miseria, nella sua vulnerabilità o nella sua mortalità. Ma questo testo lascia presentire anche un'altra cosa, e cioè che questa apertura della coscienza è posteriore –e forse in modo necessario- al più violento confronto con l'altro, cioè all'*omicidio*, omicidio reale, o soltanto virtuale ancora, o addirittura soltanto simboleggiato dai colpi inferti al volto dell'altro uomo privo di difesa. In tal senso, la problematica dell'*angeologia* si lascia già intendere come interamente ordinata a partire dalla prova ultima della sua alterità. Occorre osservare che, all'interno di quel grande movimento sinfonico in cui *I fratelli Karamazov* si iscrivono come romanzo di un omicidio che dispiega la tematica della colpevolezza di tutti davanti a tutti, si apre la grande variazione costituita dalla storia di Iljuša e di suo padre, il capitano Snegirëv. Essa consente, in una scrittura che richiama incontestabilmente la pratica musicale della variazione, una ripresa del tema in un modo che potrebbe dirsi minore. Ma essa consente allora di disperdere il tema diversificandolo nella ripetizione, così che, universale per «comprensione», la colpevolezza si rivela tale, nello stesso tempo, anche «in estensione». All'interno di questa variazione tutti finiranno col dimostrare o rivelarsi colpevoli. Colpevole Mitja, anzitutto e ovviamente, Mitja che ha umiliato il capitano Snegirëv, colpevole nei suoi confronti come nei confronti di suo figlio Iljuša. Ma, attraverso Mitja, colpevole anche Katerina Ivanovna che ferisce il capitano facendogli dare duecento rubli, e mettendo in rilievo la sua povertà. E colpevole ancora Alëša che tenta di fargli accettare il denaro. Colpevole anche il capitano nei confronti della sua famiglia ridotta alla miseria e particolarmente nei confronti di Iljuša, che presto morrà tifico. Ma colpevole anche Iljuša (si pensi solamente all'episodio del cane Scarabeo), e

colpevoli nei suoi confronti tutti i ragazzi, anche se il giovane Kolja Krasoktin lo è in modo particolare. Colpevoli tutti, ma anche ciascuno verso ciascuno e verso tutti. E colpevole, ciascuno di noi, di non saper mai rispondere all'appello smisurato dell'*angelo*, del «bimbo» nella sua incessante metamorfosi. Il bambino non si ribella: subisce con fiduciosa arrendevolezza, salvo poi a lenire il tormento con una temporanea dimenticanza o con l'ottusità dell'abitudine. Ciò che caratterizza questo stato è la presenza di un puro paziente, l'inesistenza stessa del soggetto: è un soggetto che non esiste, giacché la sua passività gli impedisce di trarre profitto dalla sua sofferenza, che perciò è inutile, e al tempo stesso lo espone al rischio di essere strumentalizzato da chi voglia approfittarne, e quindi di essere annullato come persona.

Dopo queste precisazioni, non ci sarà ragione di meravigliarsi se si rileva che lo scrittore concentra la sua attenzione sulla sofferenza inutile come motivo di scandalo e ribellione.³¹⁰

Ivan Karamazov riconosce che «di lacrime umane è imbevuta la terra, dalla crosta fino al centro», ma concentra la sua attenzione sulla sofferenza dei bambini evitando di parlare di quella degli adulti. Egli sostiene che adulti e bambini sono «esseri completamente diversi, quasi di un'altra natura», e che la differenza che li divide è la malvagità dei primi, che «hanno mangiato il frutto proibito e

³¹⁰ Nel trattare della sofferenza dei bambini egli in realtà non fa che allinearsi a una ricca e copiosa tradizione ottocentesca, che nella poesia ha spesso affrontato in toni ora lirici ora pensosi il tema della sofferenza degli innocenti, e che nella narrativa si è a lungo attardata sulla sofferenza dei bambini, anzitutto con intenti di chiara denuncia sociale, come nei casi esemplari di Eugène Sue o di Charles Dickens, o con la consapevolezza di una più profonda e intensa tragicità, come Thomas Hardy, oppure con propositi falsamente pedagogici e in realtà soltanto emotivi. Alla problematica della sofferenza dei bambini lo scrittore imprime un colpo d'ala che la distacca completamente dalla impostazione datale dalla letteratura ottocentesca e la trasporta immediatamente al livello della più alta speculazione, collocandola al centro dei grandi problemi dell'uomo, quelli che riguardano il suo destino e il senso della vita. Il piano della denuncia sociale e della compassione pietosa è superato d'un colpo: l'orizzonte, invece di chiudersi su una prospettiva semplicemente umanitaria e patetica, si apre agli spazi metafisici e religiosi di una filosofia consapevole della propria elevatezza oltre che estremamente rigorosa e coerente.

continuano ancora a mangiarlo», e l'innocenza dei secondi, che «non sono ancora colpevoli di nulla».³¹¹

Ora, questa differenziazione perde molto del suo carattere apparentemente ovvio se considerata alla luce del pensiero generale dello scrittore e dello sguardo al tempo stesso amoroso e compassionevole che egli dedica ai fanciulli.³¹²

La questione è complicata dalla forte accentuazione che viene conferita alla tesi dell'onnicolpevolezza umana, la quale, a ben guardare, non è tale da vietare ogni attributo di innocenza agli adulti, purché il punto di riferimento consista in una colpa determinata e particolare, come nei confronti del parricidio si trovano ad essere sia Dmitrij, che pure ne subirà il castigo, sia Ivan, che pure ne sentirà il rimorso; ma può esser tale da inquinare l'innocenza dei bambini, che non sono forse così candidi come pare, e che sono senza dubbio sensibilissimi al genio del male.³¹³

La sofferenza degli adulti è più che meritata in quanto, per desiderio di libertà e di sapere, non hanno esitato a rapire il fuoco dal cielo e a mangiare il frutto proibito, pur sapendo che ne sarebbero diventati infelici. La sofferenza degli adulti è ovvia e naturale, ben diverso è invece il caso della sofferenza dei bambini,

³¹¹ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 331. Ivan affronta il problema della sofferenza dei bambini proprio all'inizio del testo capitale della sua dottrina, cioè nella prima parte di quella conversazione con Alëša, nella quale espone anche il suo «poema», la «Leggenda del Grande Inquisitore». Gli altri suoi testi dottrinali sono, com'è noto, i colloqui con Smerdjakov e il resoconto del suo incubo; ma nessuno di essi supera in importanza la conversazione con Alëša, che contiene i principi fondamentali della sua concezione. Di solito se ne stralcia la «Leggenda», nell'idea ch'essa contenga il messaggio essenziale del pensiero proprio di Dostoevskij, e quindi sia facilmente isolabile e possa esser considerata per se stessa. Da quanto espongo, apparirà invece che nella conversazione di Ivan con Alëša le due parti, il dialogo che precede la «Leggenda» e la «Leggenda» stessa, riguardano entrambe il pensiero proprio di Ivan e sono coesenziali e pertanto inseparabili. Le due parti sono indivisibilmente connesse fra loro, e ciascuna rinvia all'altra e la richiama, legate come sono da un'articolazione che ne fa i due momenti essenziali di una trattazione unica, organica e continua.

³¹² In una delle sue ultime lettere, Dostoevskij ricorda di averli «molto amati e studiati», e a tal punto condivide l'esaltazione cristiana dell'infanzia (*sinite parvulos*) da configurare come un simbolo e una realizzazione dell'amore di Gesù per i bambini nel principe Myškin e in Alëša, capaci di accedere direttamente al loro mondo e di parteciparvi attivamente, e giunge ad attribuire questa propensione ad alcuni dei suoi personaggi più significativi, come padre Zosima, Kirillov e, appunto, Ivan Karamazov.

³¹³ Si deve riconoscere che in più di una delle pagine dei romanzi affiora l'amaro sospetto non solo della facile corruttibilità ma anche dell'effettiva depravazione dell'infanzia.

i quali sono amabili di per sé, «anche da vicino», sì che il loro patimento, lungi dall'averne una qualsiasi congrua motivazione, si presenta con tali caratteri di inspiegabilità e di assurdità da apparire non solo inaccettabile ma addirittura scandaloso. Mentre non può non essere dolente e compassionevole lo sguardo rivolto alla sofferenza dei bambini, martiri inconsapevoli e involontari, del tutto fuori luogo sarebbe compatire gli adulti, che una partecipe esperienza di male rende immeritevoli di pietà; infatti, dove c'è il male perché mai non dovrebbe seguirne il dolore? A riguardo, è senza dubbio da accettare l'interpretazione pareysoniana secondo la quale Ivan accoglierebbe dalla tradizione tanto l'idea di una caduta originaria dell'umanità quanto l'idea d'una «eterna armonia» in cui essa troverebbe riparazione: da un lato l'umanità non avrebbe potuto conseguire né l'esercizio della libertà né la coscienza morale senza uscire dal suo primitivo stato di innocenza, perdendo il quale è tuttavia precipitata nel dolore; dall'altro lato solo attraverso una penosa vicenda di fatiche e tormenti si può sperare di raggiungere alla fine un'armonia universale che conceda la conoscenza totale e l'eterna felicità. La sorte dell'umanità è un destino di sofferenza: sia come effetto della caduta, sia come speranza di felicità. Si può anche ammettere il principio della solidarietà nella colpa e nella espiazione: per un verso tutti gli uomini devono pagare il fio del loro peccato comune, e per l'altro solo attraverso le sofferenze di tutti si può conseguire l'armonia finale. Non si può accettare che in questa vicenda siano coinvolti i bambini; non bisogna dimenticare che ad essi è inapplicabile il principio della solidarietà universale. È forse possibile considerare la loro sofferenza come necessaria al raggiungimento della felicità di tutti? È assolutamente inaccettabile, perché i bambini verrebbero coinvolti in quella solidarietà universale a cui essi naturalmente si sottraggono, e con ciò si rende necessaria la loro sofferenza inutile. Sottoporre l'inutile sofferenza dei bambini ad una utilizzazione crudele e irrispettosa è intollerabile: «se non si capisce assolutamente perché debbano soffrire anche loro», e perché anch'essi debbano

«servire da materiale e da concime per preparare un'armonia futura in favore di chi sa chi». ³¹⁴

Tra l'armonia finale e la sofferenza inutile esiste una contraddizione insanabile e quindi un'assoluta incompatibilità, giacché per un verso nessuna armonia è possibile se quella sofferenza resta senza riscatto, e per l'altro nessun mezzo esiste che sia capace di riscattarla. ³¹⁵

Forse, è accettabile l'idea secondo la quale l'entità della vendetta e l'impossibilità del perdono, impedendo il riscatto della sofferenza inutile, rendono irrealizzabile e impensabile l'armonia finale e la vittoria definitiva sul dolore. ³¹⁶

È ammissibile che la sofferenza inutile venga in qualche modo strumentalizzata, anche se –o, meglio, soprattutto se– questa utilizzazione abbia per autore un essere così elevato e potente come Dio, e per fine uno scopo così

³¹⁴ *Ibidem*. Gli esempi di sofferenze dei bambini narrati per bocca di Ivan sono terribili, desunti dalla realtà quotidiana quale risulta dalle corrispondenze e dalla cronaca dei giornali. Ad esempio, la crudeltà dei turchi in Bulgaria: i bambini strappati con i pugnali dalle viscere materne, lattanti lanciati in aria e infilzati sulle baionette, piccoli accarezzati e fatti divertire per carpirne la fiducia, e sfracellati con la stessa pistola che essi, nel confidente abbandono del gioco, tentano di afferrare con le manine. Ed ancora, gli esempi di cronaca, in cui la crudeltà dell'aguzzino è eccitata sino alla voluttà dall'«aria indifesa» e dall'«angelica fiducia» dei fanciulli: una coppia di genitori «intelligenti e istruiti», che con progressiva eccitazione picchia sempre più forte la figlioletta di sette anni, contenti che le bacchette siano nodose perché «carezzeranno» meglio; un'altra coppia di genitori «istruiti e bene educati», che diabolicamente posseduta dalla passione di torturare gli indifesi percuote la loro piccolina di cinque anni, riducendone il corpicino a un solo livido, e rinchiudendola per intere notti nel gabinetto, al freddo e al buio, dove, poiché essa non chiama in tempo, la imbrattano dei suoi stessi escrementi costringendola a mangiarli («Te l'immagini, un piccolo essere che non può nemmeno capire che cosa gli fanno, che si batte il petto straziato col minuscolo pugno e piange lacrime di sangue, lacrime buone, senza rancore, chiamando “il buon Dio” perché lo aiuti!»); il generale che, scorgendo nella sua muta di centinaia di levrieri la cagna favorita azzoppata, per punire il fanciullo di otto anni che nel giocare l'ha inavvertitamente ferita con un sasso, lo obbliga a correre nudo davanti all'intera muta eccitata, sino a che non cade fatto a brani sotto gli occhi della madre. F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 335.

³¹⁵ Nei casi prospettati, ad esempio, non vi riesce la vendetta, perché la punizione che raggiunge il carnefice non annulla la tortura ormai inflitta alla vittima, né vi riesce il perdono, nessuno al mondo avendo il potere o il diritto di perdonare delitti come quello del bambino sbranato dai cani, nemmeno la madre, che può tutt'al più perdonare il proprio dolore, ma non lo strazio del figlio.

³¹⁶ A suscitare un senso di indignazione già basta l'idea che si possa utilizzare la sofferenza altrui per la felicità di qualcuno, come appare dalla tesi ispiratrice di quel *Discorso su Puškin*, che poco prima della morte raccolse intorno a Dostoevskij un consenso così unanime e un favore così incondizionato: «Quale felicità può essere quella fondata sull'infelicità altrui?». F.M. Dostoevskij, *Neizdannyyj Dostoevskij: zapisnye knizkij tetradi: 1860-1881*, Zarogodnij, Moskva 1883, trad. it. di P. Cazzola, *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini: 1860-1881*, Vallecchi, Firenze 1980, p. 704.

importante e decisivo come la felicità universale, e per oggetto un piccolo essere, il più misero e insignificante che ci sia? Un Dio che si comportasse in tal modo sarebbe non soltanto crudele –e particolarmente crudele, in quanto capace di infierire su esseri indifesi e già pazienti di per sé- ma soprattutto ingiusto, e meriterebbe più disconoscimento che protesta, perché, come ben rileva Pareyson, offenderebbe nell'uomo non tanto il desiderio tutto umano di felicità, quanto piuttosto qualcosa di più profondo e di più elevato, cioè il senso di giustizia, «ch'è il solo a coinvolgere tutti gli uomini veramente *tutti, nessuno* escluso e tutti allo stesso titolo». ³¹⁷

Per definire la reazione di Ivan è necessario, considerare la proposta di un interprete spesso così originale come Rozanov: sottolineare cioè nell'indignazione di Ivan l'inflessione particolare che ad essa deriva dall'attribuzione di un carattere divino al senso di giustizia presente nel cuore umano, nel senso che ciò che in Ivan insorge contro Dio è proprio ciò che c'è di divino nell'uomo, il che è una prima anticipazione dell'idea antica e sempre risorgente di un dissidio di Dio. ³¹⁸

Tra la beatitudine finale di tutti gli uomini e la sofferenza attuale anche di un solo piccolo martire c'è un'enorme sproporzione: l'armonia finale non vale il sacrificio anche di un solo essere, tanto più se è docile e paziente, e spinge la sua passività sino all'acquiescenza o addirittura al consenso. Comunque si consideri il problema, sempre ne traspare l'inconciliabilità dell'esistenza di Dio non tanto con un delitto inespiato quanto con la sofferenza inutile, nel senso che la giustizia è assai più offesa dell'esistenza di quest'ultima che da una colpa invendicata. Nella sua malvagità, che titoli ha l'uomo per pretendere la felicità, cioè qualcosa di più che una dimora commisurata ai suoi meriti? ³¹⁹

³¹⁷ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 186.

³¹⁸ V. Rozanov, *Leggenda o Velikom Inkvizitore. F.M. Dostoevskogo. Opyt Kriticeskogo Kommentarija*, Sankt Petersburg, Prorok 1894, trad. it. di N. Caprioglio, *La Leggenda del Grande Inquisitore*, Marietti, Genova 1989, pp. 71-72.

³¹⁹ È su questo piano che potrebbe trovare conferma l'idea di Berdjaev che in Ivan Dostoevskij abbia raffigurato Vissarjon Belinskij, al punto che Berdjaev può tranquillamente sostenere che «il

Sull'inseparabile nesso tra la sofferenza dei bambini e l'esistenza di Dio ha molto insistito Camus, il quale anzi vi ha ravvisato l'origine unica della fede e del nichilismo, il discrimine della decisione di affermare tutto o negare tutto, il significato ultimo della scelta. Le pagine intensamente drammatiche de *La peste* sulla sofferenza dei bambini e sulle discussioni che ne derivano, e il pensoso capitolo dedicato a Dostoevskij ne *L'homme révolté* costituiscono non soltanto un'ottima guida nell'interpretazione puntuale dei testi dostoevskijani, ma anche un'acuta ripresa della problematica di Ivan. Di fronte al «male apparentemente inutile» non è possibile che un senso d'orrore e un moto di rivolta che rendono semplicistici sia il rifiuto totale proprio dell'ateismo sia la banale rassegnazione caratteristica della «religione di tutti i giorni».³²⁰

L'alternativa si sposta a un livello superiore configurandosi come scelta fra la «religione del tempo della peste» di Paneloux e il «rifiuto della salvezza» di Ivan.³²¹

La religione della peste è tanto più amara, difficile e coraggiosa di quella quotidiana, ma anche tanto più forte, robusta e risoluta: essa passa accanto alla possibilità di odiare Dio per realizzare in termini definitivi l'amore per Dio, per arduo e penoso che esso sia. Proprio perché è impossibile *comprendere* la sofferenza inutile, non si può che *volerla*, il che significa scegliere l'amore di Dio, giacché Egli soltanto può cancellarla e renderla necessaria: bisogna volerla perché Dio la vuole.³²²

dibattito sollevato da Belinskij è quello medesimo di Ivan sulle lacrime dei bambini». L'affermazione delle due concezioni appare chiarissima dai testi di Belinskij citati da Berdjaev: «Che mi importa che viva il generale se il singolo deve soffrire? È molto più importante il destino dell'individuo che il destino del mondo intero, il "singolo" che il "generale" di Hegel». Le coincidenze anche verbali sono impressionanti: «Se mi capitasse di arrivare al gradino più alto della scala dell'evoluzione, esigerei immediatamente che mi si rendesse conto di tutti gli esseri resi martiri dalle condizioni della vita e della storia; se no, dall'alto di quello stesso gradino mi getterei giù a capofitto. Non voglio la felicità, nemmeno regalata, se non sarò prima assicurato su ciascuno dei miei fratelli». Cfr. N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, cit., pp. 83-84.

³²⁰ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., pp. 204-205.

³²¹ *Ibidem*.

³²² «Bisogna saltare nel cuore di questo inaccettabile che ci è offerto perché noi facciamo la nostra scelta; e da quella vetta vedremo la verità scaturire dall'apparente ingiustizia». *Ibidem*. Ma Ivan va

Fra le molte confutazioni del pensiero di Ivan contenute nel romanzo, tre punti mi paiono veramente fondamentali e risolutivi: l'atteggiamento di Dmitrij, il discorso di padre Zosima, le brevi ma decisive osservazioni di Alëša. Che Dmitrij voglia andare in Siberia per il «bimmino» è una confutazione dell'ateismo di Ivan in quanto fondato sull'assurdità di un mondo che contiene la sofferenza, in special modo la sofferenza inutile. Nella sofferenza inutile rientra proprio quella del «bimmino» sognato da Dmitrij, che piange tendendo i braccini nudi e violacei dal freddo. E Dmitrij vuol fare qualcosa, subito e senza indugio e vede che a tal fine non c'è altro da fare che soffrire, accettare il castigo e andare in Siberia pur essendo innocente, appunto per poter soffrire. La sofferenza è l'unico modo di fare veramente qualcosa per gli altri, di riscattare la sofferenza del «bimmino», di sanare il dolore di tutti, giacché della sofferenza altrui «siamo tutti colpevoli, rispondiamo tutti di loro».³²³

Che l'innocente accetti di andare in Siberia per il «bimmino», cioè *voglia* soffrire per lui, non soltanto annuncia la trasformazione delle sue sofferenze in gioia (dice Kolja di Dmitrij: «È caduto vittima innocente per la verità! Che uomo felice! È caduto sì, ma è un uomo felice!»)³²⁴, ma anche contribuisce efficacemente a estirpare dal mondo quello scandalo e quell'assurdità che conclamano la inesistenza di Dio. La potenza della sofferenza riuscirebbe a riscattare la sofferenza. La storia del fratello di Zosima, che soffre *usque ad mortem* eppure è sereno e felice, e ama e «benedice» la vita, è anzitutto la confutazione di ogni scandalo a proposito della sofferenza, non perché giustifichi ogni sofferenza, anche quella inutile o ammetta che quest'ultima possa essere strumentalizzata, ma perché mostra, a mio giudizio, col suo stesso esempio, come

oltre: riconosce che solo l'amore può rendere accettabile l'ingiustificabile sofferenza dei bambini. Secondo Camus, Ivan incarna il «rifiuto della salvezza»: la chiave per interpretare la sua posizione è l'«anche se». Questa interpretazione di Ivan non è tanto distante da quella che Berdjaev propone dell'ateismo russo, e in un certo modo insiste anch'essa sul carattere religioso che malgrado tutto ispira la sua posizione, la quale tuttavia deve considerarsi come assai più complessa e sfumata.

³²³ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 434.

³²⁴ *Ivi*, p. 630.

sia possibile realizzare un sistema di armonia e felicità in cui ogni sofferenza si trasforma in gioia attraverso il perdono universale. Lo spettacolo delle lacrime umane di cui è imbevuta la terra, pone all'uomo degli interrogativi escatologici. Perché? A qual fine? Già qui (sulla terra) l'uomo cerca la spiegazione di ciò che accade. Proiettare la soluzione nel mistero dell'infinito, in un paradiso dove non valgono più le leggi dello spazio e del tempo, della materia e della causalità, significa rinunciare all'intelletto, alla logica di uomini terrestri.³²⁵

Per questo Ivan rifiuta la suprema armonia; essa non vale le lacrime dei bambini, non le riscatta; e se non le riscatta, di quale armonia si parla? «Io non voglio l'armonia, non la voglio per amore verso l'umanità. Preferisco che le sofferenze rimangano invendicate. Troppo poi si è esagerato il valore dell'armonia!». ³²⁶

Crede Ivan o non crede? Anche se crede, non accetta né logicamente né moralmente l'irrazionalità e l'ingiustizia. Anche se tutte le sofferenze saranno sanate e cancellate, anche se tutte le contraddizioni saranno superate; anche se in ultimo, «alla fine del mondo e nel momento dell'eterna armonia», «si compirà e si rivelerà qualcosa di tanto prezioso che basterà per colmare tutti i cuori, per placare tutte le indignazioni, per riscattare tutti i misfatti degli uomini, tutto il sangue da

³²⁵ Questo è il punto di vista di Ivan. «Io non ho mica sofferto per concimare con il mio essere, con le mie colpe e le mie sofferenze, la futura armonia in pro di qualcuno. Io voglio vedere coi miei occhi il daino ruzzare accanto al leone e l'ucciso alzarsi ad abbracciare il suo uccisore. Io voglio esser presente quando tutti apprenderanno di colpo perché tutto sia stato così». *Ivi*, p. 337. La logica terrestre è la logica dell'*hic et nunc*, la logica della certezza e non del mistero. «La solidarietà fra gli uomini nel peccato io la comprendo, comprendo la solidarietà anche nell'espiazione: ma la solidarietà nel peccato non riguarda i bambini, e se la verità sta realmente nel fatto che anche loro sono solidali coi padri in tutti i delitti da questi commessi, una tale verità non è certo di questo mondo e mi riesce incomprensibile». *Ivi*, p. 339.

³²⁶ *Ibidem*. La volontà che ha creato il mondo è, forse, una volontà malvagia. Berdjaev, come nota Evel Gasparini, «vede nel rifiuto della creazione di Ivan Karamazov una delle fonti "marcioniche" dell'ateismo russo. Marcione, infatti, vedeva tutta la storia del mondo, com'è raffigurata nel Vecchio Testamento, come un dramma malvagio e contraddittorio, messo in atto da un Dio che ha creato questo mondo nel modo peggiore possibile e che non è, Egli stesso, migliore della sua creazione. Cristo, per conseguenza, non può essere figlio di questo creatore (...) ma figlio di un Dio buono sconosciuto agli uomini ed estraneo al mondo, figlio del "Dio straniero" che Paolo predicava nel mercato di Atene». E. Gasparini, *Il cosiddetto Cristianesimo di Dostoevskij*, in S. Graciotti, *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Sansoni, Firenze 1981, pp. 133-144.

essi versato», anche, afferma Ivan, «se le parallele si congiungono sotto il mio sguardo io lo vedrò e dirò che si sono congiunte, ma tuttavia non l'accetterò». ³²⁷

Inorridisce al pensiero che il regno dell'armonia ultima si eriga attraverso l'itinerario doloroso della sofferenza. Come si possono amare i prossimi se li si considera per quello che obiettivamente sono? ³²⁸

A questa osservazione cruda e realistica, la vera replica è quella di Alëša: c'è chi può perdonare perché ha sofferto innocente, c'è chi «può perdonare tutto, tutti e *per tutti* perché lui stesso ha dato il suo sangue per tutti e per tutto» ³²⁹; né il mondo è assurdo né la redenzione è fallimentare: il mondo non è fondato su un architetto che finalizza la sofferenza inutile all'eterna armonia, ma sul redentore e sulla sua infinita sofferenza, e la stessa *Leggenda* è un grande elogio del redentore. A tutta prima il richiamo sembra banale. Prima doverosa notazione è che la posizione di Alëša è del tutto nuova. Egli non insiste sul fatto che nessuno ha diritto di lamentarsi dopo le sofferenze del Cristo; non è questo, a mio giudizio, il fulcro del suo ragionamento, ma tutt'al più una conseguenza secondaria. La sua posizione appare fondata invece su due elementi fondamentali: lo scandalo e il perdono. ³³⁰

Il rifiuto dello scandalo può avere due esiti: quello di Ivan, e quello di Alëša, per il quale l'affermazione dell'esistenza di Dio esce non solo

³²⁷ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 259.

³²⁸ «Sono precisamente i prossimi che, secondo me, non si possono amare, i lontani forse sì. Ho letto, a proposito di Giovanni il Misericordioso (un santo) che, essendo venuto da lui un uomo affamato e intirizzito e avendolo pregato di scaldarlo, si coricò nel letto insieme a lui, lo abbracciò e si mise ad alitargli sulla bocca purulenta e fetida per non so quale orribile malattia. Io sono persuaso che egli lo fece con strazio, con lo strazio della menzogna, per un sentimento d'amore impostogli dal dovere. Per amare un uomo, bisogna che egli rimanga nascosto; non appena mostra il suo viso, l'amore vien meno». *Ivi*, pp. 260-261.

³²⁹ *Ivi*, p. 336.

³³⁰ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 208. Concordo con Pareyson nell'asserire che anche Alëša enuncia il suo «non accetto il mondo». Quando egli, a Rakitin che acutamente l'ha sorpreso nel momento del dubbio, dichiara, riprendendo la formula di Ivan: «Io non mi ribello al mio Dio, soltanto "non accetto il suo mondo"», segna chiaramente il limite fra il rifiuto e la rivolta, fra la ripulsa e la negazione, fra lo scandalo e la bestemmia, col che stabilisce la barriera entro la quale può procedere d'accordo con Ivan e oltre la quale deve divergere da lui, e la misura in cui il discorso di Ivan è ammissibile.

compromessa ma addirittura rafforzata dallo scandalo e dal rifiuto. Scrive Pareyson: «Per Alëša il problema è di rimuovere le cause che affrettano indebitamente il ragionamento di Ivan verso la negazione senza che vengano esperite altre vie; e il motivo di ciò non può essere che il pensiero euclideo, che sin dall'inizio ha scartato la possibilità di “pensieri di altri mondi”, quale potrebbe essere l'idea della redenzione, e che segue con razionale e rettilinea impazienza la propria dimostrazione in due tempi circa il fallimento della creazione e quello della redenzione».³³¹

L'antropologia dostoevskijana culmina nel fermo amore di Alëša, ma questo amore ha un senso solo perché passa attraverso la problematicità di Ivan, che non è semplicemente l'errore o il male, come ritengono alcuni critici. Ivan aveva enunciato il principio dell'assoluta imperdonabilità della sofferenza inutile. Ma quando Alëša dichiara che c'è chi per aver sofferto innocente può perdonare e quindi riscattare la sofferenza dei bambini, mostra di ritenere che dalla stessa sofferenza si leva un'esigenza di perdono e di riscatto: «La sofferenza inutile, nell'atto stesso che grida allo scandalo e ingiunge il rifiuto, eleva un'aspirazione di riscatto e una implorazione di perdono».³³²

L'esempio dei bambini ha un'evidenza e una forza singolari e dimostra quanto sia incoerente ed ingiusto il presunto ordinamento provvidenziale del mondo. Alla negazione di Ivan fa subito da contrappeso l'affermazione di Alëša, e l'antitesi non meno della tesi entra a comporre l'uomo, in cui convivono gli opposti. In ogni uomo si nasconde una belva e un santo: è questo il paradosso dell'esistenza. Ciò che Ivan non accetta è di unirsi al coro: egli preferisce restare dalla parte della «sofferenza invendicata» -la sofferenza dei bambini, oggetto di sevizie gratuite e perverse- perché quella sofferenza *non può e non deve* servire ed essere piegata ad altro, sia pure a un'armonia che la fagociti in una eternità di redenzione.

³³¹ *Ivi*, p. 209.

³³² *Ibidem*.

Non può perché precisamente quell'armonia non le farebbe che un'ulteriore violenza e un ulteriore sfregio, con ciò spesso contraddicendosi e mostrandosi disarmonica anche solo per questo fatto; *non deve*, perché anche se lo potesse, e se cioè anche questa contraddizione logica fosse a sua volta riassorbibile dall'armonia stessa in quanto teodicea, l'imperativo etico che ne impone il rifiuto sarebbe non meno categorico. Giustamente Givone sostiene che, da questo punto di vista, Dio appare come un doppio e un simulacro.³³³

Niente si incunea in questa struttura teorica più fortemente che il sommeso ma fermo rilievo di Alëša. Quando Ivan racconta di un certo latifondista che ha fatto sbranare dai cani il figlio di un servo della gleba, Alëša esclama: «Che sia messo al muro!» Come si può parlare di un programma di attività sociale? Del resto, in Alëša vediamo venirci incontro prima di tutto l'uomo della comunità. Comunità è, in prima linea, unione di uomini; e intorno ad Alëša tutto si riunisce come spontaneamente. Il simbolo della fratellanza fondata da Alëša è significativo. Prescindendo da profonde esperienze vissute nelle relazioni coi fratelli, è prima di tutto una metamorfosi interiore che lo ha reso spiritualmente uomo e saggio. Mi riferisco a ciò che gli è accaduto nel monastero dopo la morte dello *starec*, quando dopo una breve ma terribile «rivolta» luciferina, egli provò una impreveduta estasi, dopo di che lasciava il monastero per «perseverare nel mondo» secondo l'ordine dello *starec*. L'azione di Alëša nel mondo comincia con la creazione di un particolare legame tra gli uomini che lo circondano. Questo legame viene stabilito non per il conseguimento di un qualsiasi scopo né per servire ad una qualsiasi idea determinata: esso è concreto e lega tutto l'uomo in ognuno di coloro che si affratellano a lui. È il legame degli uomini in nome di una personalità che è vicina a tutti e allaccia tutti tra loro, una personalità che in vita

³³³ Il punto di vista di Ivan, sottolinea Givone, è quello del pensiero da lui chiamato «euclideo», pensiero che si attiene all'esperienza, pensiero che concepisce il mondo sul modello della meccanica: qui, se è riconoscibile la realtà della sofferenza, non lo è però quella dei colpevoli, se non altro perché ogni cosa deriva naturalmente da un'altra e «tutto scorre e si equilibra». Cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit., p. 143.

era al contempo fanciullo ed eroe, ribelle e martire, ma se stesso nella sua totalità. Già Ivanov riconosceva l'importanza del carattere personale, reale della fratellanza di Iljuša.³³⁴

Si può dire che il ricordo di Iljuša proteggerà dalla disperazione e dalla rovina, dall'ultimo cedimento di fronte allo spirito del non-essere.³³⁵

Il fondatore di questa piccola comunità, devota alla memoria sacra del giovinetto-martire Iljuša, è appunto Alëša. La conclusione educativa di Alëša, con la quale ha termine il romanzo, è l'invito a «non temere la vita», perché essa è buona, «quando si fa qualcosa di buono e di giusto».³³⁶

La piccola lega è un'autentica Chiesa mistica e invisibile e in essa sopravvive l'apostolato umile di Alëša. Ma tale apostolato, per quanto elevato, a

³³⁴ Scrive Ivanov: «Questo legame somiglia piuttosto ad una coppa che gira, nella quale una volta, durante l'epoca amara e sconsolata di una fanciullezza comune quasi ancora pura di ogni colpa, si siano mescolati tutta la vita ogni singolo, la comune colpa e il comune perdono, come se tutta la vita di Iljuša si fosse diffusa sulla vita di ogni singolo, arricchendola e mutandola per l'eternità e ognuno fosse in contatto con l'altro in Iljuša e per mezzo di Iljuša». Cfr. V. Ivanov, *Dostoevskij. Tragedia. Mito. Mistica*, cit., p. 154.

³³⁵ Il filosofo tedesco Peter Sloterdijk considera che ciò che caratterizza la posizione dostoevskijana nel campo della filosofia delle religioni è il fatto di essere stata la prima a riconoscere e a pensare fino alle sue estreme conseguenze la possibilità di riprogrammare la cristologia su base idiota, anziché su base angelotica. L'idiota, ma anche il bambino, è un angelo senza messaggio, colui che completa intimamente e senza distanza ogni entità che incontra casualmente. Anche la sua entrata in scena è legata all'apparenza, ma non perché nell'al di qua essa richiami alla mente lo splendore trascendente. Non è il suo carattere infantile, nel senso corrente del termine, ad aprirgli una particolare via d'accesso verso gli esseri umani. È possibile qualificare come infantile la propensione, nelle relazioni con gli altri, a non mettere in gioco il proprio Sé, ma a rimanere a disposizione quale complemento dell'altro. Quando la possibilità dell'essere infantile così compreso si trasforma in attitudine, ci si trova di fronte a quello che lo scrittore ha espresso col termine "idiozia". È questo tratto, sempre secondo Sloterdijk, che deve avere interessato Nietzsche nella questione della presunta idiozia di Gesù, dal momento che questi incarna in modo infantile l'ideale della vita nobile e senza risentimento; non, però, dalla parte del Sé attivo, ma da quella dell'accompagnatore, di colui che incoraggia e completa. Di conseguenza, avremmo un'idiozia eminente che si esprime sotto forma di disponibilità e di propensione a servire al contempo, preumani e sovrumani. La vasta opera di Sloterdijk può risultare a tratti irritante. Ma sempre intelligente e raffinata nelle sue analisi. Cfr. P. Sloterdijk, *Sfere*, a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009.

³³⁶ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 825-826. «Se l'uomo può raccogliere molti vitali ricordi e portarli con sé nella vita, egli è salvo per sempre. E quand'anche un solo buon ricordo rimanesse con noi, nel nostro cuore, anche quello potrebbe un giorno servire alla nostra salvezza. Forse anche noi più tardi diventeremo cattivi, non avremo la forza di astenerci dalle male azioni, rideremo delle lacrime umane; e di coloro che dicono, come Kolja: "voglio soffrire per tutti gli uomini", anche di questi forse ci befferemo malvagiamente». *Ibidem*.

mio avviso rimane catechistico. Ci porta realmente Alëša su di un piano di umanità superiore? Incarna veramente un tipo perfetto e armonico di uomo, in cui siano superate le manchevolezze biologiche dell'“idiota”? Credo sia lecito dubitarne. Attraverso Alëša, lo scrittore intendeva uscire dalla crisi dell'uomo, additando nell'amore religioso la soluzione alla colpa di vivere unilateralmente nel senso, nell'intelletto o in un loro infelice abbinamento. Alëša rappresenta uno degli aspetti di quella crisi in cui Dostoevskij stesso si dibatte. Certo non si può sostenere che la sua figura sia marginale o mancata o non vissuta. Essa rappresenta forse l'impotenza dello spirito e dell'etica. Queste considerazioni, anche se non chiaramente esplicitate, sono contenute nella replica di Alëša, che non è da ricondurre alla tesi banale che nessuno ha diritto di lamentarsi di soffrire di fronte alle sofferenze del Cristo. Ciò che egli intende affermare è che perfino la sofferenza perde molto del suo carattere di scandalo di fronte ad uno scandalo infinitamente più grande, quale può essere quello della sofferenza del redentore. La sofferenza del redentore è l'unica risposta che si può dare al problema del dolore: è la risposta in generale al problema della sofferenza.

Allo scandalo della sofferenza del puro paziente, Alëša contrappone lo scandalo del redentore, del Dio che soffre e muore. Il problema di Dio, in quanto problema soltanto metafisico, è superato d'un colpo: giacché se Dio ha preso su di sé il *carico*, nella sua forma più folle e scandalosa, allora non è più possibile far valere contro Dio questo scandalo e questa follia: questo, è il nichilismo a esigerlo, proprio in quanto è pensiero ancora metafisicamente strutturato, e come tale incapace di vedere in Dio altro che il fondamento, la ragione di tutto ciò che accade, sia pure il fondamento e la ragione da togliere, negare portare al niente.

Dio, piuttosto, *si fa* scandalo e follia, e fa dello scandalo e della follia la condizione tenebrosa del suo essere: senza scandalo, senza follia, come pensare Dio, in che modo averlo come interlocutore all'estremo confine, dove riconoscerlo differente dal semplice disordine delle cose? È Dio che, negando se stesso, portandosi al niente e portando il niente a sé, rende sperimentabile la

negazione, l'annientamento, ed è il movimento dell'annientare che reclama l'essere, così come, là dove è arrestato sul fronte dell'insensatezza dell'essere, ne chiede il senso. Ma in tal modo il problema è davvero risolto?³³⁷

³³⁷ Dostoevskij non affronta lo sconcertante mistero della sofferenza degli animali, se non per riprovare l'uomo che incrudelisce su di essi e diffidarlo dal trasmettere loro il disordine della sua peccaminosità. È evidente che per un'adeguata trattazione di questo problema si deve ricorrere a Schopenhauer; della sofferenza degli animali Dostoevskij offre una rappresentazione poeticissima, ripercorrendola due volte, tanto nel sogno di Raskol'nikov quanto nel discorso di Ivan, in cui seguendo la poesia di Nekrasov si descrive il contadino che percuote senza pietà il suo cavallo mite e indifeso sui «mansueti occhi lacrimanti» sino a farlo morire. Questo atteggiamento verso gli animali riveste un duplice e indivisibile carattere di crudeltà, giacché tanto più si infierisce sull'animale quanto più esso è paziente e indifeso, come se si trattasse di un attentato alla sacralità della vita e al volere divino. Ciò appare non soltanto dal giudizio implicato nelle descrizioni delle atrocità compiute dai ragazzi (Kolja e Iljuša) sugli animali, ma soprattutto dalle parole dello *starec*: «Amate gli animali: Dio ha dato loro un principio di pensiero e una gioia senza inquietudine. Non tormentateli, non turbateli. Uomo, non ti esaltare al di sopra degli animali: essi sono senza peccato, mentre tu contami la terra». *Ivi*, p. 884.

CAPITOLO III

Il mondo alla rovescia:

titanismo, demonologia, empietà

I. *Titanismo, temerarietà, viltà.*

André Gide, richiamandosi a Dostoevskij, pone l'accento sugli elementi caotici e torbidi dell'anima, sulla coesistenza nell'uomo di sentimenti contrastanti, sul pluralismo anarchico della coscienza che non sempre l'intelligenza riesce a dominare. Lo scrittore si ferma sugli aspetti demoniaci dell'opera dostoevskijana sostenendo che «coi buoni sentimenti si fa la cattiva letteratura».³³⁸

Il *côté* demoniaco di Dostoevskij assume per Gide un peso e un significato particolari. L'indagine che Gide dedica all'uomo del sottosuolo mira a sottolineare l'impossibilità di affermare che la legalità dell'universo e l'universalità della ragione siano presenti nell'uomo al punto da guidarne più o meno infallibilmente e costantemente la condotta: all'armonia dell'universo l'uomo può preferire la distruzione al punto che contro tutti i miti ottimistici della ragione e del progresso non si può contestare la presenza del demoniaco nella vita dell'uomo. Scrive Gide: «Tutto al mondo è perfetto, tutto è innocente, meno l'uomo. L'uomo è talmente corrotto che, mentre a governare l'universo basta la sola legge naturale della conservazione, l'uomo è invece sottoposto a tutti i disordini che gli provengono dal fatto che in lui l'istinto della distruzione è altrettanto presente che quello della conservazione».³³⁹

³³⁸ A. Gide, *Dostoevskij*, Plon, Paris 1923, p. 49.

³³⁹ *Ivi*, p. 51. Su questo argomento si svolge una significativa discussione fra i visitatori del principe Myškin: «Il semplice istinto della conservazione non basta forse? L'istinto della conservazione è infatti la legge normale dell'umanità? – Chi ve l'ha detto? È una legge, quest'è vero, ma altrettanto normale quanto la legge della distruzione e forse anche dell'autodistruzione (...) – Sì, signori, la legge dell'autodistruzione e la legge dell'autoconservazione sono egualmente forti nell'umanità! Il diavolo avrà ugualmente il dominio della umanità sino alla fine dei tempi, che ancora ci è ignota. Non credete al diavolo? La negazione del diavolo è un'idea francese, un'idea frivola. Sapete chi è il diavolo? Sapete il suo nome? E non sapendo neppure il suo nome, sull'esempio di Voltaire ne deridete l'aspetto esteriore, il piede forcuto, la coda e le corna che voi stessi avete inventato, giacché lo spirito impuro è uno spirito grande e terribile, anche senza il piede forcuto e le corna che gli avete attribuito». F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, cit. p. 207.

Nell'uomo del sottosuolo la conoscenza del bene e l'azione cattiva possono essere simultanee, anzi lo sono.³⁴⁰

Tali sono anche i Karamazov, simbolo di una umanità demoniaca e angelica insieme, destinata alla perdizione e alla salvezza, all'abiezione definitiva e alla redenzione finale nella sofferenza. Il mondo non è armonia e razionalità, ma contiene la presenza del demoniaco, e la sua condotta non è regolata da criteri che oltre che giudicarla la garantiscano nei suoi esiti, ma è governata dall'arbitrio, che talvolta può giungere a una franca e deliberata volontà di male. Da ciò appare chiaro che quest'ultima non è soltanto la debolezza e la fragilità dell'uomo, vale a dire la sua facilità, anzi inclinazione, a cedere agli istinti irresistibili, ai desideri prepotenti. La realtà è qualcosa di assai più potente e imponente, poiché è frutto d'una forza vigorosa e robusta, qual è la presenza efficace del *demoniaco* da una parte e la risoluta volontà dello *arbitrario* dall'altra. Si assiste alla instaurazione positiva di una realtà negativa, e la decisione di una *libertà illimitata* desiderosa di affermazione di là da ogni legge e da ogni norma. Con tutta una gamma di sfumature che nei romanzi va dai personaggi ignobili ed abietti, che traggono un vile piacere dalla loro stessa degradazione, fino ai personaggi superiori che consumano con risoluto titanismo il delitto, e rimangono annientati da quella stessa decisione che nel loro intento avrebbe dovuto affermarli al di sopra di sé e della legge.³⁴¹

³⁴⁰ «Da che cosa è dipeso che, come a farlo apposta, proprio in quegli stessi momenti in cui io ero maggiormente in grado di capire tutte le finezze “del bello e del sublime” mi accadeva di non capire e di commettere tali brutte azioni, quali tutti forse le commettono, ma che a me capitava di commettere proprio quando ero maggiormente in grado di capire che non bisognava commetterle? Quanto più io capivo il bene e quel “bello e sublime”, tanto più profondamente affondavo nel mio fango e tanto più mi ci introgolavo». F.M. Dostoevskij, *Zapiski iz podpol'ja*, Kudhoz, Moskva 1864, trad. it. a cura di E. Guercetti, *Memorie dal sottosuolo*, Garzanti, Milano 1989, p. 18.

³⁴¹ Già a partire da *La mite* (1876), racconto fantastico inserito nel *Diario di uno scrittore*, ci si imbatte nella figura di un «radicato ipocondriaco, di quelli che parlano da soli», di un uomo avvilito da una esistenza di umiliazioni e stenti, di un risentito che sente il bisogno di «vendicarsi della gente». Per salvarsi dal tormento interiore di essere stato dimenticato e respinto da tutti, sposa una fanciulla povera, una mite ragazza di sedici anni che egli tortura col proprio temperamento chiuso ed egoista, con le sue manie da *sottosuolo*, con il suo desiderio tortuoso di essere adorato come un essere superiore. Questo suo temperamento ambiguo ed oscuro, incapace di un rapporto umano schietto, finisce coll'esasparare la giovane moglie, che, in un attimo di

Generalmente gli studiosi, seguendo il loro temperamento e le loro preferenze, si fermano su un solo aspetto dell'opera dostoevskijana, sul suo *côté* demoniaco o su quello angelico, sull'uomo *sotterraneo* o su Myškin, su Ivan o su Alëša, mentre in realtà è l'itinerario dialettico tra i due momenti che offre il tracciato del destino dell'uomo. Il *sottosuolo* è la maledizione della solitudine, è una sfera ambigua in cui si scopre la propria intimità ritraendola dalla disperazione del mondo, ma è anche l'orizzonte tragico della propria solitudine, la cella in cui si è murati e da cui si *deve* uscire, perché l'uomo è *naturaliter* orientato verso gli altri e la infrazione a questa legge di natura si paga con lo squilibrio psichico e con la nevrosi.³⁴²

V' è dunque una dialettica, cioè un ciclo di svolgimenti e trapassi che obbediscono a una loro interiore legge di movimento, ma tale legge non è neppure quella del progresso fatale per cui lo spirito si identifica con la missione civilizzatrice dell'uomo. La dialettica dostoevskijana, applicata soltanto all'uomo, è quella del salto qualitativo di kierkegaardiana memoria.³⁴³

L'uomo è l'essere che soggiace alla tentazione, che si logora nelle passioni e nei vizi, ma la sua umanità derelitta e mortificata dal peccato, avvilita nella abiezione e nella colpa, trova o può trovare il proprio riscatto in un salto etico, attraverso un processo di interiorizzazione che dischiude un senso nuovo dell'esistenza. La critica di tipo "vitalista", da Stefan Zweig ad André Gide, ha

sconforto si uccide buttandosi dalla finestra. Il breve racconto ritrae la tragedia degli uomini soli, incapaci di comunicare nell'amore. «Gli uomini sulla terra sono soli, ecco il male!» esclama il protagonista. «Tutto è morto, intorno non c'è che la morte. Gli uomini sono soli e intorno è il silenzio, ecco che cos'è la terra. "Amatevi l'un l'altro", ha detto qualcuno. Chi? Di chi sono queste parole?» F.M. Dostoevskij, *Krotkaja*, pubblicato sul settimanale "Grazdanin", nella rubrica: *Dnevnik pisatelja [Diario di uno scrittore]*, Moskva 1877, trad. it. di B. del Re, *La mite*, Bompiani, Milano 1984, p. 32.

³⁴² A proposito della categoria del sottosuolo ha scritto Grossman: «Questa formula risuona nei suoi scritti solo a partire dal 1864, ma si presenta già in Goljadkin, Ordynov, Opiskin. In sostanza, l'uomo del sottosuolo è uno spirito che si è isolato dalla vita e dagli uomini, oppure un carattere torturato dalla vita che a sua volta diviene torturatore e si fa beffe delle cose belle e alte, respingendo tutte le grandi idee percorritrici come astratte ed impotenti ed apportargli un utile qualsiasi. I motivi delle *Memorie dal sottosuolo* sono immediatamente ripresi nelle riflessioni di Raskol'nikov, Svidrigajlov, Ippolit, Šigalëv». L. Grossman, *Dostoevskij*, cit., p. 156.

³⁴³ R. Cantoni, *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, cit., p. 107.

veduto in questo una esaltazione della vita, una frattura degli schemi tradizionali di valutazione, un processo esuberante di salute che rinnova la psicologia, la logica e l'etica; la critica di orientamento esistenzialistico ha indugiato con predilezione sul senso di smarrimento e di desolazione che nasce dalla tragicità di Dostoevskij.³⁴⁴

Quando l'esistenzialismo "religioso" di Thurneysen, Šestov e Berdjaev, non sa scorgere nell'uomo che un essere tragico, colpevole, refrattario a ogni ordine, ad ogni logica e ad ogni sintesi terrestre, non compie un'analisi obiettiva dell'esperienza umana, ma sovrappone all'esperienza umana non indagata liberamente nella ricchezza fenomenologica delle sue forme, una metafisica antiquata che ne deforma il senso. Soprattutto nei *Fratelli Karamazov* Dostoevskij ha tracciato un disegno abbastanza completo della propria antropologia, la quale non descrive l'uomo eterno e paradigmatico ma l'uomo storico nella realtà delle sue contraddizioni. Questo quadro dell'uomo lo si ottiene considerando alcune figure demoniache (Dmitrij, Ivan, Smerdjakov, Fëdor Pavlovic) o angeliche (Alëša, Zosima, il fratello di Zosima), ma anche avendo presente l'intero dramma della famiglia Karamazov. Troppo spesso la critica semplifica il proprio compito e

³⁴⁴ Edward Thurneysen, insieme a Brummer e a Gogarten, è stato uno dei rappresentanti principali della teologia dialettica o teologia della crisi, movimento religioso neo-protestante che ha avuto come caposcuola Karl Barth. La caratteristica di tale movimento, di netta derivazione kierkegaardiana, è l'esasperazione dell'abisso qualitativo esistente tra l'umano e il divino. Umanità per i teologi della crisi, che seguono in special modo la prima fase del pensiero di Barth, significa colpa, insufficienza, limite, incapacità di possedere, esprimere e raffigurare il divino, che, ineffabile, si cela nel mistero irrazionale, affascinante e tremendo, della sua trascendenza. Se Dostoevskij ha sezionato in modo implacabile tutta l'ingenua immediatezza della natura umana, scoprendo sotto le lustre ingannevoli della morale, dell'estetica e della religione, i tratti ferini di una umanità senza presupposti, egli è importante, secondo Thurneysen, non per il radicalismo delle sue negazioni ma per l'affermazione ancora più grande che sorge da queste negazioni. Thurneysen vede dunque in Dostoevskij un metafisico della trascendenza. «L'ultimo risultato di tutte le sue approfondite analisi dell'uomo, è la constatazione di quell'unico e unificante riferimento di ogni cosa umana a un *punto di fuga* che si trova al di là di ogni realtà psicologica. Al di sopra di sé, verso questo *punto di fuga* si svolge tutto lo spettacolo della vita descritto da questa psicologia che non è più psicologia». E. Thurneysen, *Dostoevskij*, cit., p. 110. Intendere l'opera dostoevskijana come una introduzione alla rivelazione, come un preludio all'escatologia, significa deformare il problematicismo in un duplice senso: dal basso, per così dire, rendendo ancora più tetra, inquieta, torbida, esasperante la raffigurazione dell'uomo; dall'alto, giustificando paradossalmente tale problematicismo nella mistica irrazionale del Dio sconosciuto.

si lascia sedurre da uno schema semplicistico, senza scavare in profondità per saggiare la reale consistenza di quello schema. Tale semplificazione consiste nell'applicare alle tragedie di Dostoevskij la seguente astratta formula: ogni tragedia descrive l'itinerario di un errore, ne addita le conseguenze funeste e fa intravedere la soluzione positiva. Con questo schema, ad esempio, la soluzione dell'*Idiota* è l'amore per gli uomini di Myškin, quella dei *Fratelli Karamazov* il messaggio religioso di Zosima, raccolto da Alëša, quella dei *Demoni* la confessione che Stavrogin fa a Tichon. Questa impostazione degli studiosi a tendenza "edificante", che interpretano la problematicità solo come esperienza dell'errore, come descrizione della malattia nichilistica, come *crisi* di un'epoca corrotta e smarrita, senza scorgere in essa altro valore che quello dell'essere la "zona di oscurità che dà risalto alla luce", ha una verità apparente. Berdjaev, che pure è il capostipite di questi critici "edificanti", intuisce la fragilità del suo schema quando scrive: «C'è nella dialettica di Dostoevskij una complessità che rende qualche volta difficile capire da quale parte si mette egli stesso. Che parte prende egli alle stupefacenti riflessioni dell'eroe delle *Memorie dal sottosuolo* o di Ivan Karamazov? Come considera egli, infine, il paradiso terrestre nel *Sogno di un uomo ridicolo* o nel quadro tracciato da Versilov? La vita delle idee in Dostoevskij è al più alto grado dinamica e contraddittoria: non si saprebbe afferrarla in modo netto e statico e domandarle semplicemente un sì o un no».³⁴⁵

Ma poi Berdjaev abbandona questa felice traccia e ritorna allo schema tracciato dinanzi. Anche Gide ha notato questo «rifiuto di concludere» derivante in Dostoevskij da «un bisogno di lealtà del suo spirito». Gide appartiene a quei critici che ammirano in Dostoevskij soprattutto la reazione alla psicologia geometrica e cartesiana dell'occidente, che semplifica e impoverisce la realtà complessa e contraddittoria dell'uomo. Lo scrittore non solo non nasconde l'incoerenza dei suoi personaggi ma la fa spiccare continuamente. Nell'uomo coabitano sentimenti contraddittori e il ritmo dialettico della vita interiore, così

³⁴⁵ N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, cit., p. 110.

scissa, si riflette nelle azioni e nelle parole che quest'ultimo compie e pronuncia nel mondo esterno. Attraverso le rivelazioni psicologiche dostoevskijane, la topografia dell'anima umana si arricchisce e si complica, la scala gerarchica dei valori muta profondamente e non si lascia più comprendere se non da uno sguardo ammaestrato dalla dialettica che trasmuta i valori e ne scorge le radicali antinomie.³⁴⁶

I *Fratelli Karamazov* costituiscono appunto un attento rilievo topografico dell'animo umano, un dramma antropologico dal quale emergono tutte le forze da cui è composto l'uomo. «Quali sono queste forze che nel loro insieme rappresentano l'uomo?» -si è chiesto Zweig- «Esse sono il senso, l'intelletto e l'amore, che si incarnano, in varie forme e proporzioni, nei diversi componenti della famiglia Karamazov. Nei Karamazov vi è anzitutto una brama famelica di vivere, una frenetica sete terrena, un desiderio sensuale oscuro, indecente e irrefrenabile. Questa *libido* è voluttà di vivere, è sfrenatezza portata fino all'insozzamento di se stesso, è un profondo impulso di mescolarsi all'ultima bassezza della vita, solo perché è ancora vita, di godere del suo intimo fondo, della sua feccia, per una esaltazione della vitalità».³⁴⁷

Anche questo universo dei sensuali si configura tuttavia come un mondo differenziato e pluritonale. Se si confronta la sensualità di Fëdor Pavlovic con quella dei suoi tre figli, Dmitrij, Ivan, Smerdjakov, o di Svidrigajlov, ci accorgiamo che il motivo sensuale risuona in tonalità diverse. Dostoevskij sviluppa creativamente la sua visione della realtà secondo un metodo che con

³⁴⁶ Gide intuisce che Dostoevskij quasi sempre è soltanto un pretesto per esporre le sue idee. Ci troviamo, quindi, dinanzi a un Dostoevskij «gidizzato»; ma tale processo è la via maestra della grande critica che non è mai impersonale e obiettiva, benché rivelatrice della personalità, delle idee, del gusto del critico, il quale impegna e cerca nell'autore e attraverso l'autore anche se stesso. D'altra parte, proprio questa coincidenza, questo incontro tra Gide e Dostoevskij è singolare. Il pensiero tradizionale ha voluto ordinare, «edificare» l'uomo, scorrendo in lui un essere soprattutto razionale e unitario.

³⁴⁷ S. Zweig, *Der Kampf mit dem Dämon*, trad. it. di T. Prina e S. Guccione, *La lotta col demone*, Frassinelli, Milano 1992, p. 18.

Lauth potrebbe dirsi “antitetico”, lontano dallo “schematismo dialettico” dell’“idealismo tedesco”.³⁴⁸

Tale metodo non passa dall’opporvi delle idee alla loro sintesi, ma pratica quella che con una immagine non perfettamente adeguata, ma qui simbolicamente espressiva, potrebbe caratterizzarsi come una “partita doppia”: è cioè un metodo che procede come registrazione e svolgimento rigoroso di due serie differenziate e *antitetiche* di fattori, positivi e negativi. Ciò accade perché si tratta primieramente di un “pensatore etico”, per lui ne va essenzialmente del destino dell’uomo, e nell’etica –annota Lauth non senza una reminiscenza kierkegaardiana- “può darsi soltanto un aut-aut, non un et-et”.³⁴⁹

Quanto più lo scrittore rifletteva sulla realtà dell’uomo, tanto più egli doveva rendersi conto che la domanda sull’essere e sulle possibilità dell’uomo stesso non poteva venire sciolta soltanto sul piano della antropologia. Vedeva che l’uomo è qualcosa di “condizionato”, comunque si voglia designare questo “incondizionato” stesso, natura o legge o Dio.

Sicché, sembra che la relazione dell’uomo con la sua condizione condizionante divenga per Dostoevskij la questione centrale della filosofia. Entrando in discussione con le idee filosofiche del suo tempo riguardo alla questione del senso dell’esistere dell’uomo, perviene a mettere a fuoco le due possibilità estreme e ultime che si aprivano a una riflessione conseguente: nichilismo o cristianesimo. S’egli riconosce e afferma la verità di Cristo, come è accaduto di fatto, ciò si è realizzato non per ignoranza o per sottovalutazione della potenza della posizione antagonista, ma grazie alla rigorosa e implacabile

³⁴⁸ R. Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*, Piper, München 1950; seconda edizione invariata, ivi 1980. Si segnala che la filosofia trascendentale di Fichte –in quanto svolge una dialettica pratico-teoretica della libertà (cfr. *L’origine della dialettica nella filosofia di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e associati, Milano 2000, pp. 75-97)- non può essere ricondotta per Lauth a *questo* “schematismo dialettico” idealistico.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 43.

esplorazione di entrambe le possibilità fino alle loro ultime conseguenze (“partita doppia”).³⁵⁰

Lo scopo diretto di questa contrapposizione è però di chiarire e approfondire il senso della differenza di principio che Dostoevskij individua tra i due tipi umani e sociali, quello che conserva la sua fede in Dio e quello avverso a Dio.³⁵¹

Certo, egli chiama i due demoni con nomi diversi.³⁵²

I due demoni sono le due figure di una sola entità, la quale in realtà non si esaurisce necessariamente in questa duplicità, ma al contrario nasconde in sé,

³⁵⁰ «Il perfetto ateo-per riprendere una espressione del vescovo Tichon nei *Demoni*- sta sul penultimo gradino prima della fede più perfetta». F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 402. A proposito di questa antitetica Luigi Pareyson –con cui Lauth è stato per lunghi anni legato da sincera amicizia- ha affermato che «se oggi non si può essere veramente e consapevolmente cristiani ignorando Kierkegaard e Dostoevskij, ciò è perché la loro professione di cristianesimo è confermata e riaffermata sulla possibilità dell’anticristianesimo». Cfr. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985, p. 13. Dostoevskij in particolare ha affermato il cristianesimo avendo sperimentato il nichilismo come «possibilità di cui si accetta costantemente il rischio»; anzi il nichilismo è svolto e condotto da lui sino in fondo, sino al punto in cui, «vinto dalla sua stessa estremizzazione, si rovescia nel suo contrario». Cristianesimo dopo il nichilismo, e avendo “esperienza” del nichilismo come possibilità reale e giudicata: questo sembra l’esito dell’antitetica dostoevskijana secondo Pareyson e Lauth. Lauth ha per parte sua rievocato in una pagina suggestiva la prossimità e la differenza nella interpretazione di Dostoevskij fra lui stesso e Pareyson, una pagina che, dato il suo rilievo, conviene riprodurre per intero: «Consentivamo entrambi che lo scrittore ha compreso in maniera profonda la terribile problematica della libertà e del male che da essa è reso possibile. Ora, ciò che per il mio amico era al centro della sua comprensione di Dostoevskij era la schietta visione della faccia spaventosa del male satanico. Per me il centro risiedeva altrove; consisteva, se così posso esprimermi, nel fatto che Dostoevskij potè guardare e raffigurare il Paradiso non soltanto o prevalentemente in maniera astratta, ma in una concreta vita. Chi soprattutto mi parla non è Ivan Karamazov, non è Stavrogin, ma il suo Myškin e la sua Sofija. Considero il pensiero più profondo di Dostoevskij che l’amore etico, quale si manifesta concretamente in queste figure, non rappresenta soltanto la giustificazione insuperabile di loro stesse ma anche la definitiva vittoria sul potere del male. Myškin, l’apparente “idiota”, ripete per Nastasja Filippovna la morte espiativa di Cristo e con questo libera la “passione della vita” incorporata in Rogožin dalla maledizione del peccato, dal fatto di poter soltanto attraverso un delitto conseguire la meta della sua brama. Ma in questa maniera la collera veterotestamentaria di Dio cede il passo al compimento ed alla sopraelevazione della giustizia di Dio stesso che è il suo amore». R. Lauth, *Ricordi dalle mie conversazioni con Luigi Pareyson*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà*, cit., p. 368; ed. anche in A. Di Chiara (cur.), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La città del sole, Napoli 1996, pp. 43-44.

³⁵¹ V. Ivanov, *Dostoevskij. Tragedia. Mito. Mistica*, cit., p. 130.

³⁵² Scrive Ivanov: «Se in *Delitto e castigo* Raskol’nikov e Svidrigajlov cercano di penetrarsi l’un l’altro coi loro sguardi e il primo, pieno di orrore e disgusto, deve segretamente riconoscere che è nel vero il suo avversario, il quale osserva che il legame fatale che li unisce non è un legame casuale, che essi sono sostanzialmente affini e fanno pensare a due sosia nemici, ciò avviene perché Lucifero che è nell’uno e Ahriman che tiene prigioniero l’altro, si misurano con lo sguardo della nera profondità spalancata in ognuno dei due». *Ibidem*.

nelle «sataniche profondità» un terzo volto, un volto cioè femminile, la «bellezza sodomitica» contrapposta alla «bellezza della Madonna». In ogni caso il diavolo di Ivan Karamazov, meschino, ma tipico, come spirito dell'insulsaggine e della trivialità, sviluppa la tesi puramente luciferina, da lui proclamata come di sua proprietà: «Quando tutto il genere umano si sarà liberato di Dio, l'uomo si solleverà con lo spirito dell'orgoglio titanico eguale a quello degli dèi e verrà l'uomo-Dio».³⁵³

Questa rivolta e la lotta che ne deriva costituiscono insieme uno dei temi ricorrenti dell'opera dostoevskijana. S'è veduto come la responsabilità si aggravi in colpevolezza e come quest'ultima finisca per costituire la dimensione stessa dell'*angeologia*. La persistenza di tale colpevolezza spiega probabilmente il perché la risposta dell'appello dell'*angelo* si dia innanzitutto nel mondo della rivolta.

Ma, in questo senso, potrà essere descritta solo come *omicidio*. D'altra parte non si può non sottolineare come tra i cinque romanzi della maturità, in uno solo, *L'adolescente*, non sia presente l'omicidio, con la precisazione però che anche questo rischia di concludersi con l'assassinio di Katerina Nikolaevna. E Bachtin ha ragione quando rileva a tal proposito che «del mondo dostoevskijano sono caratteristici l'omicidio (raffigurato nell'orizzonte dell'omicida), il suicidio e la follia. Morti naturali ve ne sono poche, e di esse egli si limita ordinariamente ad informare il lettore».³⁵⁴

Tra i romanzi dell'epoca della maturità, *Delitto e castigo* (che è il primo di essi da un punto di vista cronologico), ha però un posto a parte nel senso che

³⁵³ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 881. «Ognuno riconoscerà –continua il diavolo– che egli è mortale, del tutto mortale, senza resurrezione, e che non ha nessun motivo di lamentarsi che la vita dura solo un istante, e comincerà ad amare il suo fratello disinteressatamente». *Ibidem*. «Il contegno –osserva Ivanov– è qui ancor sempre quello solenne di Lucifero, ma l'accentuazione del fatto che l'uomo è mortale, del tutto mortale, senza resurrezione, smaschera Ahriman con la sua cupidigia elementare e la sua ben determinata intenzione: dissolvendo e corrompendo insieme alla spoglia estrema dell'uomo, anche la sua più profonda e intima volontà, distruggere in lui l'immagine e la somiglianza di Dio, uccidere il suo spirito». V. Ivanov, *Dostoevskij. Tragedia. Mito. Mistica*, cit., p. 131.

³⁵⁴ M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, p. 99, nota.

dispiega l'omicidio come tema principale e conduttore, e poi però anche nel senso che lo dà da pensare come modalità fondamentale della relazione con *l'angelo*. Raskol'nikov uccide. Ma, al pari di come Camus scorgeva nel suicidio kirilloviano il solo esempio letterario di suicidio filosofico, così si può vedere nell'atto raskolnikoviano il tentativo di un omicidio filosofico.

La vecchia usuraia dagli occhi “sfavillanti di malvagità”, quest'essere ripugnante che conduce un'esistenza inutile, se non propriamente dannosa, questa avara che maltratta sua sorella, che nasconde una fortuna in una cassapanca di cui non abbandona mai la chiave, che accumula denaro per lasciarlo in eredità ad un monastero avendo come unico scopo quello che dopo la sua morte si dicano delle messe «per il riposo della sua anima»: l'autentico scopo per cui Raskol'nikov uccide la vecchia non è il furto. E non è propriamente la vecchia ad essere uccisa. «Non è una persona, quella che ho ucciso, ma un principio», dirà più tardi.³⁵⁵

Egli ha ucciso per «dimostrarsi qualcosa»: che l'omicidio è possibile, che può essere legittimo, che l'interdizione biblica di uccidere può essere trasgredita.³⁵⁶

Che l'omicidio sia qui ricerca della possibilità dell'omicidio, è proprio ciò che viene dimostrato dalla lunga discussione tra il giudice istruttore Porfirij Petrovič e Raskol'nikov a proposito dell'articolo di quest'ultimo. Sforzandosi di ristabilirne il senso esatto contro l'interpretazione volutamente tendenziosa che ne dà il suo interlocutore, Raskol'nikov dichiara: «Secondo me, se per un insieme di circostanze le scoperte di Keplero o di Newton non avessero potuto essere note agli uomini se non mediante il sacrificio della vita di una, dieci, cento o più persone, che a tali scoperte si fossero opposte o che, comunque, fossero state di

³⁵⁵ F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 307.

³⁵⁶ Osservo che il crimine (*prestuplenie*) commesso da Raskol'nikov è in effetti etimologicamente una trasgressione: questo sostantivo è formato dal verbo *prestupat'/prestupit'* (infrangere, trasgredire, violare, oltrepassare). Come scrive Nina Gourfinkel: «È importante notare che il termine russo “criminale, *prestupnik*” significa etimologicamente “trasgressore”. Dostoevskij continua a giocare su questa etimologia, soprattutto in *Delitto e castigo*». Cfr. *Dostoïevski, notre contemporain*, Calmann-Lévy, Paris 1961, p. 70.

ostacolo sul loro cammino, ebbene, essi avrebbero avuto il diritto, e perfino il dovere (...) di eliminare queste dieci o cento persone, per far conoscere le loro scoperte a tutta l'umanità».³⁵⁷

Il crimine come lo intende e spiega Raskol'nikov è un crimine razionale, commesso «per il bene dell'umanità», dall'uomo «straordinario», che si separa dagli altri solo in apparenza e la cui libertà non è affatto la libertà senza freno del capriccio o dell'arbitrio. Il delitto raskolnikoviano è commesso in nome dell'ordine ed è volto ad instaurare un (nuovo) ordine nel mondo, nel quale e con il quale l'altro uomo è assimilato, ridotto ad essere solo il *mio* altro; dove l'ordine non ha altro fine ultimo se non quello di ridurre o svuotare l'alterità d'Altri.³⁵⁸

È appunto per questo che Raskol'nikov preferisce scegliere i suoi esempi di criminali razionali tra i legislatori.³⁵⁹

Del resto, è possibile una lettura di *Delitto e castigo* che non tenga conto delle *Memorie dal sottosuolo* come della sua indispensabile premessa?³⁶⁰

Dunque, non è che l'uomo del sottosuolo, come vuole tutta una tradizione interpretativa –Šestov, da una parte, e Lukàcs, dall'altra, ne sono i maggiori esponenti-³⁶¹, rovesci la logica dell'anima bella e del sublime, perché anzi

³⁵⁷ F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., pp. 290-291.

³⁵⁸ J. Rolland, *Dostoevskij e la questione dell'Altro*, cit., p. 99.

³⁵⁹ «Più avanti nel mio articolo, a quel che ricordo, io formulo l'idea che tutti...bhè, diciamo, se non altro i legislatori e i fondatori della società umana, a partire dai più antichi sino ai vari Licurgo, Solone, Maometto, Napoleone e via discorrendo, tutti sino all'ultimo siano stati dei delinquenti, già per il semplice fatto che ponendo una nuova legge, per ciò stesso infrangevano la legge antica, venerata dalla società e trasmessa dai padri; inoltre, certamente non si arrestarono nemmeno dinanzi al sangue, quando il sangue (talora del tutto innocente, e valorosamente versato in difesa della legge antica) potè essere loro d'aiuto». F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 291.

³⁶⁰ Addirittura si potrebbe parlare di *tutte* le opere successive di Dostoevskij come di tentativi –in direzioni diverse, ma secondo un disegno organico- per uscire dal «sottosuolo»; tentativi ai quali si riferirebbe Dostoevskij quando confesserà a più riprese e soprattutto a proposito della «confutazione» del nichilismo di Ivan Karamazov (che rappresenterebbe l'ultimo degli uomini del «sottosuolo»), quella sua insoddisfazione che avrebbe portato molti interpreti a isolare nel suo pensiero e nella sua opera il momento negativo. Ma, come ha notato giustamente Lo Gatto in una nota introduttiva ai *Fratelli Karamazov*, bisogna ricordare che Dostoevskij «non aveva coscienza della genialità della sua dialettica religiosa».

³⁶¹ Bisognerebbe, anzi, chiedersi fino a che punto l'interpretazione lukàcsiana non sia influenzata da quella dell'«irrazionalista» Šestov. È verosimile pensare, infatti, che l'interesse lukàcsiano per

l'adotta, per svuotarla dall'interno; non è che l'uomo del sottosuolo, scavando alla radice dei principi morali e gnoseologici, riveli la loro infondatezza consegnandosi tuttavia alla possibilità di approdare a un che di ultimo, all'intimità del dolore, perché anzi il dolore, la sofferenza, il patimento sono scoperti e smascherati come fundamentalmente ambigui; e non è neppure che l'uomo del sottosuolo, gettando la maschera, erompa in un grido che scuote la volta di un pensiero rassicurante e conciliante, perché anzi di questo pensiero ha bisogno e se ne nutre parassitariamente. Se fosse vero, come sostiene Šestov, che l'uomo del sottosuolo straccia il velo che copre l'abissalità tragica della esistenza per ritrovarsi in quell'abisso come in un'apertura risolutiva e definitiva³⁶², oppure, come dice Lukàcs, che l'uomo del sottosuolo distruggendo l'idea stessa di valore prelude a quella disperata rivolta che è l'unica possibile nel mondo della compiuta alienazione³⁶³, dunque si dovrebbe così concludere: l'uomo del sottosuolo fa un passo liberatorio, e lo fa in quanto si sottrae, abbandonandosi al patimento della sua impotenza, all'ultima tentazione del dominio, quella che si esprime per via negativa, cioè la tentazione da cui è guidata la falsa coscienza che si riconcilia con sé godendo della propria capacità di piangere sul dolore e sulla sofferenza. Ma questa conclusione contrasta frontalmente con la lettura del testo. L'uomo del sottosuolo prova a dichiarare precisamente il contrario: la sua esperienza non

Dostoevskij sia stato suscitato negli anni di Heidelberg –forse subito, fin dal 1912- dall'incontro, presso la scuola di Windelband, con giovani pensatori russi come F. Stepun ed N. von Bubnov, i quali appunto leggevano Dostoevskij sulla falsariga di Šestov (e di Merežkovskij, forse più di Merežkovskij che di Šestov). Una precisa conferma di ciò viene dal cosiddetto manoscritto-Dostoevskij recuperato nel 1971 dal Lukàcs-Archivum di Budapest. (A questo proposito rimando non solo alle pagine del volume di Sergio Givone dedicate al problema, ma anche al volume di F. Stepun, *Vergangenes und Unvergängliches, Il punto di vista sul mondo e la visione del mondo di Dostoevskij* ed al saggio di M. Cometa, *Il demone della redenzione. Dostoevskij e il giovane Lukàcs* in «Metaphorein», 8, novembre 1979-febbraio 1980.

³⁶² Cfr. L. Šestov, *La filosofia della tragedia*, cit., pp. 34-36.

³⁶³ Interessante notare come Lukàcs stesso nel suo saggio dostoevskijano del '43 (che pure segna un arretramento rispetto ai frammenti del manoscritto di Heidelberg) individui il limite di questa sua interpretazione, pur senza dichiararlo, là dove sottolinea la «vanità» e la «tragicità» della «lotta per il senso perduto o in via di perdersi della vita» in personaggi come Raskol'nikov o Stavrogin. (Ma forse più che di un'autocritica si tratta di un'implicito richiamo al passaggio, intorno a cui Lukàcs si muoveva negli anni di Heidelberg, dalla questione del tragico alla questione del *romance*). Cfr. G. Lukàcs, *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1976, pp. 275-276.

libera da niente, non ha alternative e neppure esiti o sbocchi («tutto ciò era turpe ma non era possibile che fosse altrimenti, (...) non c'era scampo, non potevo diventare un altro uomo»)³⁶⁴ ed è soprattutto posseduta dal demone della volontà di possesso, di soggiogamento e di assimilazione («qualcosa di orribile soffocò subito in me tutta la pietà, (...) avevo bisogno di potenza, allora, di potenza (...) perché io non posso vivere senza dominare e tiranneggiare qualcuno»)³⁶⁵.

Questo significa che l'operazione compiuta dall'uomo del sottosuolo è perfettamente doppia e sdoppiante, né si lascia ridurre nei termini d'una demistificazione radicale che approdi al tragico o d'una protesta senza soluzione. Anziché contrastare la logica dell'anima bella e del sublime, l'uomo del sottosuolo non esita a farla sua, e con ciò la trasforma in una distruttiva dialettica antinomica; e se ne snida l'antinomicità del luogo stesso che dovrebbe risolverla, è per idolatrare la negazione, assumendo egli stesso il ruolo di vittima e di carnefice. E lo è, però, nell'atto di sdoppiarsi e di scarnificare la propria coscienza soddisfatta e riconciliata con l'orrore della vita dalla sua stessa capacità di contemplare questo orrore: così all'infinito, nel circolo del cattivo infinito, tanto che lo spasimo del riscatto volto a uscirne, e cioè, per usare le sue parole, il «bisogno di sofferenza», è uno sbattere d'ali di cui in realtà non è mai esistito e non vive, anzi non vibra nervosamente, se non della propria allucinazione, tanto più voluttuosa quanto più tormentosa.³⁶⁶

L'idea supera se stessa: assorbe e fa suo il principio della morale utilitaria per liquidare senz'altro la morale, e nello stesso tempo per cavar fuori dall'uomo del sottosuolo l'«uomo superiore», quasi come –ma in senso decisamente rovesciato, demonizzato- l'uomo nascosto. In sostanza, è la morale che supera se stessa, attraverso una sua «decisione», una decisione che le appartiene e la

³⁶⁴ F.M. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, cit., p. 94.

³⁶⁵ *Ivi*, pp. 200-201.

³⁶⁶ «Noi siamo nati morti, e già da molto nasciamo da padri che non sono vivi; e ciò ci piace sempre di più. Ci prendiamo gusto. Quanto prima vorremmo nascere da un'idea». F.M. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, cit., p. 210.

sopprime. (La comprende l'amico di Raskol'nikov, Razumichin, quando osserva, a proposito d'un articolo in cui Raskol'nikov aveva sostenuto la sua tesi: «La cosa veramente *originale*, che appartiene a te solo, con mio grande spavento, è che tu autorizzi la gente a spargere il sangue *in base alla propria coscienza*»³⁶⁷).

Ciò accade in quanto la versione provocatoria di quel principio (dove la provocazione consiste nel mostrarne la ripugnanza, non il divieto, che è supposto come già tolto) di fatto lo dissolve e libera l'azione all'indifferenza, all'equivalenza del «tutto è permesso». Raskol'nikov, che nel sottosuolo ha scoperto la permutabilità infinita del mezzo con il fine, ora sopprime quest'ultima nella decisione in cui non si tratta più del rapporto tra mezzo e fine, perché *il mezzo è il fine*.³⁶⁸

Se tutto si rovescia nel suo contrario, anche il rovesciamento stesso, non resta che decidere, non importa cosa, dal momento che la norma coincide con il fatto.³⁶⁹

Decidere, decide: al punto che il movimento doppio e perciò paralizzante del sottosuolo si fa produttore di senso, senza mediazioni. Immediatamente, la decisione vuole se stessa. Il suo contenuto è ad essa del tutto indifferente; anzi, tanto più questo contenuto le è indifferente e tanto più essa lo domina, lo assoggetta, lo risolve in sé, non lasciando nulla fuori di sé. Ed ecco realizzata di colpo l'aspirazione profonda dell'uomo del sottosuolo, che consiste

³⁶⁷ F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 300. La figura dell'«uomo superiore» e il postulato fondamentale della sua etica o meglio metaetica («tutto è permesso») hanno suggerito ripetutamente un accostamento con Nietzsche, del resto quasi inevitabile, avvalorato tra l'altro dai sia pur rapidi giudizi di Nietzsche su Dostoevskij, da lui «scoperto» in traduzione francese. Questo accostamento sarebbe superfluo riproporre e ridiscutere qui; dove, peraltro, l'interpretazione che fa da sfondo, opportunamente sviluppata, porterebbe a vedere in Dostoevskij non tanto un anticipatore di Nietzsche quanto un suo critico *ante litteram*.

³⁶⁸ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit., p. 109.

³⁶⁹ «Era chiaro che ora bisognava smettere di angosciarsi e di soffrire passivamente, limitandosi a ragionare sull'insolubilità dei problemi, e bisognava fare assolutamente qualcosa, ma subito, alla svelta. Bisognava a qualunque costo prendere una decisione, una qualsiasi, oppure (...) oppure accettare docilmente il destino così com'è, una volta per sempre, e soffocare dentro di sé tutto, rinunciando a ogni diritto di agire e di amare». F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 64.

nell'identificare –come s' è visto- la volontà di sofferenza con la volontà di dominio.³⁷⁰

Se Sonja, l'infelice prostituta, esita a comprendere questa apparente farneticazione, ne coglie invece il senso Porfirj Petrovič, che indaga sul delitto. Questi pone a Raskol'nikov, fin dal loro primo incontro, domande che a un teorico dell'utilitarismo suonerebbero come pure assurdità: se egli creda nella Gerusalemme celeste, e se creda, letteralmente, nella risurrezione di Lazzaro. Raskol'nikov, senza alcuna arroganza, risponde di sì.³⁷¹

Ora, cosa significa questa risposta, in bocca a Raskol'nikov, se non che l'orizzonte nel quale egli intende situarsi è lo stesso orizzonte che fa balenare il senso come dalla sua *eternità*?

Cosa significa, se non che il controsenso del sottosuolo-dolore, morte, peccato, e prima ancora indicibilità del dolore e della morte e del peccato, dissolvimento di essi nel gioco delle infinite variazioni di tono, continuo rovesciamento del sentire oltre che del giudicare nel gorgo d'una abiezione confermata e potenziata dal suo stesso impietoso esibirsi –è tuttavia fissata al senso, al senso irreversibile e compiuto? Sembra che la decisione lo anticipi, imponendosi coerentemente nella forma d'una abnorme testimonianza apocalittica, tant'è vero che Raskol'nikov *si risolve ad essa come al proprio martirio*. Perciò, se Raskol'nikov è disposto a patire qualsiasi tortura e affronta la pena desiderandola, gli è però precluso il pentimento: Raskol'nikov non può pentirsi di aver fatto ciò ch'egli era autorizzato a fare, non può pentirsi di ciò che ha il suo punto debole non nell'idea, che permane *giusta*, ma semplicemente in

³⁷⁰ «Che cosa bisogna fare? Demolire quello che è necessario demolire, una volta per sempre, e poi basta: prendere il dolore sulle nostre spalle! Come? Non capisci? Più tardi capirai (...) La libertà e il dominio, ma soprattutto il dominio! Su tutti gli esseri pavidi e su tutto il formicaio! Ecco la meta! Questo è il viatico che ti do». *Ivi*, p. 372.

³⁷¹ *Ivi*, p. 288.

lui, nel troppo debole soggetto chiamato a eseguirla («Oh, negatori e sapienti da pochi soldi, perché vi fermate a mezza strada?»).³⁷²

È notevole la duplicità delle azioni di Raskol'nikov messa intenzionalmente in evidenza dall'autore: vero è che si incatenano tutte le circostanze, fino alla più piccola, così che ognuna di esse e tutte nel loro complesso lo spingono, lo forzano a compiere quell'azione che gli appare così repulsiva, azione che gli vien suggerita dal di fuori ma che è da lui subito concepita come una maledizione inesorabile. Tutte le esitazioni, tutti i tentativi di resistere sono annullati da pure casualità e lo portano inflessibilmente all'atto fatale.³⁷³

³⁷² *Ivi*, p. 603. Ivanov ritiene che *Delitto e castigo* costituisca per lo scrittore la prima fondamentale rivelazione, pietra angolare della sua futura concezione del mondo: la rivelazione della colpa mistica della personalità che si chiude nel suo isolamento e che a causa di questo isolamento rimane fuori dal vincolo dell'unità universale e quindi anche della sfera d'azione della legge morale. «La formula della autodeterminazione negativa del singolo era trovata: il suo nome era isolamento. Il chiudersi in se stesso di Raskol'nikov, conseguenza della decisione fondamentale del suo libero arbitrio, staccatosi dalla totalità universale, trova nel delitto che egli commette la sua espressione definitiva». V. Ivanov, *Dostoevskij. Tragedia. Mito. Mistica*, cit., p. 93. La via non conduce dal delitto all'autoisolamento in se stesso, ma da quest'ultimo nasce quel tentativo di accertarsi della forza e dell'autarchia della personalità isolata, tentativo che nel piano degli avvenimenti esteriori si esprime nel delitto. Quando Raskol'nikov accetta l'elemosina offertagli per un equivoco e poi getta nella Neva la moneta d'argento, egli sa che con questo gesto recide l'ultimo suo legame con l'umanità. Nella cornice del racconto stesso non ci si presenta il ribelle pentito dell'assassinio, ma soltanto un uomo incapace di sopportare il superbo isolamento ch'egli stesso s'è addossato volontariamente nella illusione di manifestare la sua grandezza d'animo. *Ibidem*.

³⁷³ Come nella dialettica esistenziale di Kierkegaard, anche in quella di Dostoevskij non si passa da una forma all'altra di esistenza per mediazione logica, svolgendo dalla forma inferiore la superiore come sintesi che contiene, invero e conservato nel superamento, il momento precedente; dalla forma inferiore si passa a quella superiore come un uomo nuovo, che si apre a una nuova esperienza spogliandosi dell'uomo antico, rinnegando il proprio passato e la propria storia, saltando paradossalmente ogni mediazione. A questo riguardo scrive Cantoni: «Fedele allo spirito della sua filosofia, Kierkegaard incarna le forme della vita, la possibilità dell'esistenza, in figure concrete, in uomini che difendono il principio a cui è ispirata la loro vita. Se guardiamo allo svolgimento totale del pensiero di Kierkegaard, se giungiamo, cioè, fino al termine dell'arco dialettico da lui percorso, vediamo che la vita estetica e la vita etica procedono innanzi alla vita religiosa e sono come terre mobili e friabili che si disgregano. Quanto scrive di Kierkegaard si può ripetere, in un confronto non storico ma ideale, a proposito di Dostoevskij. In comune Kierkegaard e Dostoevskij hanno il loro rifiuto della metafisica razionalistica, la rottura con le illusioni progressiste e scientiste della civiltà borghese, la scoperta del carattere demoniaco della storia e della civiltà, la reazione alla dialettica della ragione e dello spirito in nome della dialettica dialogica o autocosciente dell'uomo personale, singolo e concreto». R. Cantoni, *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, cit., p. 256.

Cosa insegna la vicenda raskolnikoviana? Non già, come afferma Berdjaev, la crisi dell'umanesimo e la fine della morale umanistica, bensì la sconfitta della morale del superuomo, del titano, che è cosa ben diversa. Dalla morale titanica e prometeica del superuomo alla morale dell'assoluto rispetto della personalità umana, fosse anche la più umile: ecco l'itinerario dialettico di Raskol'nikov. Diviene chiaro che la ragione dell'omicidio –la sua ragione e non il suo movente- è da cercare nella volontà di un Io di *porsi* assolutamente e, perciò, di ridurre l'alterità in quanto tale. Cosa, questa, che viene chiaramente messa in luce dalla struttura della prima parte del romanzo, che si chiude con il delitto, ma viene costruita o scritta come presentazione multipla del suo dibattito con l'altro. Raskol'nikov è appunto colui che si contrae su di sé nella propria volontà di assoluta separazione. Non bisogna d'altra parte dimenticare che il suo nome è formato dal termine *raskol'nik* (il dissidente, il divisore, lo scissionista), che deriva a sua volta dal sostantivo *raskol'*. Quest'ultimo termine significa scisma, dissidenza o scissione, ma è anche divenuto il nome proprio usato per designare il grande scisma consumatosi nella Chiesa russa del diciassettesimo secolo ad opera dell'arciprete Avvakum. Nel suo nome stesso, Raskol'nikov è indicato come colui che si separa. Non è azzardato vedervi l'*ateo* nel senso che Lévinas dà a questo termine.³⁷⁴

Fino all'ultimo, Raskol'nikov non può condannare se stesso. E se in qualche modo gli è dato, proprio in quanto non reclama per sé che il dolore e la sofferenza, di «sentire dentro di sé e nelle sue teorie una profonda menzogna»³⁷⁵, tuttavia è soltanto nei sogni che accompagnano la sua vicenda e la visitano nei momenti

³⁷⁴ «Si può chiamare ateismo questa separazione così completa che l'essere separato sta assolutamente solo nell'esistenza senza partecipare all'Essere del quale è separato –pur essendo capace eventualmente di aderirvi con la fede. La rottura con la partecipazione è implicata in questa capacità. Si vive al di fuori di Dio, a casa propria, si è io, egoismo- L'anima –la dimensione dello psichico- attuazione della separazione, è naturalmente atea. Con ateismo intendiamo così una posizione anteriore sia alla negazione che all'affermazione del divino, la rottura della partecipazione a partire dalla quale l'io si pone come medesimo e come io». E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980/2006, pp. 56-57.

³⁷⁵ F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 604.

decisivi, che questo oscuro sentimento gli restituisce la verità occultata e provvisoriamente rimossa. Tre i sogni di Raskol'nikov. Nell'ultimo, a mezzo tra l'incubo e il delirio, il mondo appare devastato da una inaudita pestilenza asiatica. Invadono il corpo del malato «certe trichine sconosciute», batteri misteriosi dotati di intelligenza e di volontà. Essi infondono nell'appetato un sentimento di salute e di autolatria direttamente proporzionale alla forza della possessione. Sicché, pensando ognuno di essere il solo in grado di «giudicare il bene e il male», ne deriva che tutti «in una specie di furore insensato», finiscono con il divorarsi tra di loro. I salvati, i predestinati, nessuno li vede né nessuno ne «aveva mai udito la voce e la parola».³⁷⁶

Questo invece il sogno di Raskol'nikov, poco prima di uccidere la vecchia usuraia. Un contadino ubriaco pretende di far trottare un misero cavalluccio, attaccato a un grosso carro. La povera bestia è frustata senza pietà: Raskol'nikov, bambino, osserva la scena accanto al padre, e ne chiede disperatamente ragione: «Babbino, babbino (...) che cosa fanno?». Il contadino, per compiacere qualche «spettatore infervorato», abbatte l'animale con una pesante sbarra. «Il povero ragazzo non capisce più niente. Con un urlo si apre un varco tra la folla fino alla giumenta, abbraccia il suo muso inerte, insanguinato, e la bacia, la bacia sugli occhi, sulla bocca».³⁷⁷

A questi sogni potrebbe essere applicata la logica che un interprete come Bachtin³⁷⁸ ha individuato in particolare nel secondo: una logica combinatoria che, legando elementi eterogenei ed opposti –ad esempio il riso, la morte e l'assassinio- si sviluppa secondo il principio della «carnevalizzazione».³⁷⁹

³⁷⁶ *Ivi*, p. 606.

³⁷⁷ *Ivi*, pp. 78 sgg.

³⁷⁸ Si ricorda, come già sottolineato, che i primi studi dostoevskijani di M. Bachtin risalgono agli anni Venti del Novecento; essi hanno avuto, tra l'altro, il merito di sottrarre l'opera di Dostoevskij ai giudizi pesantemente ideologici, oltre che sommariamente liquidatori (in qualche caso), cui era stata sottoposta in Russia. Di questi studi, i risultati più cospicui si trovano raccolti in *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, cit., cui si fa riferimento.

³⁷⁹ *Ivi*, pp. 218 sgg. Bachtin propone anche una ricostruzione storica di questo principio estetico a partire dalla satira menippea.

Questa logica *libera* il mondo al gioco della contraddizione, alla continua inversione delle parti, al rispecchiamento parodistico, secondo un movimento che la liberazione stessa impedisce di costringere nel cerchio del giudizio morale. Giacché il carnevale produce maschere –quella del buffone tragico o dell’assassino ridicolo- che con la loro doppiezza travolgono i ruoli sociali, la loro serietà, la loro univocità, e sottopongono coronazione e scoronazione ad uno scambio ininterrotto, senza che questo disordine costitutivo si ricomponga mai: *all’infinito*, dunque; ossia non per affermare, infine e come conclusione, la verità tragicomica dell’esistenza e dell’essere, ma per spingere l’esistenza e l’essere al di là della verità, nella corrente del tempo multiverso, liberato al possibile.³⁸⁰

I sogni di Raskol’nikov, contrappuntandone la vita cosciente, è come se la risucchiassero in quella onirica, attraverso l’instaurazione della ridda carnevalesca. Ciò che i sogni restituiscono a Raskol’nikov, da questo punto di vista, non è la possibilità di muoversi licenziosamente, secondo eccezione, al di là del bene e del male. C’è una sorta di ultimità, in una logica del genere, ed è la risoluzione degli opposti –pietà e terrore, fede e disperazione- nel fluire sempre differente, e perciò in definitiva indifferenziato, della vita che ricrea pudicamente se stessa. Il che significa che questi sogni hanno non tanto una funzione premonitrice, come parrebbe, o dissuadente, quanto, appunto, legittimante: essi legittimano la decisione che libera il sottosuolo alla festa del differimento e della derealizzazione, in una parola al carnevale. Interpretazione, questa, a doppio taglio. Per un verso, essa sottrae la vicenda di Raskol’nikov alla semplice esemplarità illustrativa e ammonitrice degli esiti catastrofici della morale utilitaria –anche se Dostoevskij stesso aveva insistito su questo punto e aveva non solo dato credito ma addirittura sollecitato una lettura del genere, nell’ambito della

³⁸⁰ «La catarsi tragica (nel senso aristotelico) è inapplicabile a Dostoevskij. La catarsi (nei romanzi di Dostoevskij) potrebbe essere espressa così, naturalmente in modo inadeguato e alquanto razionalistico: *nel mondo non è ancora avvenuto nulla di definitivo, l’ultima parola del mondo e sul mondo non è ancora stata detta, il mondo è aperto e libero, tutto è ancora da venire e avrà sempre da venire*». *Ivi*, p. 217 (il corsivo è di Bachtin).

polemica contro il liberalismo e la cosiddetta critica radicale degli anni Sessanta³⁸¹ -e risolutamente ne individua il fuoco centrale nel superamento, o meglio nella liquidazione, della morale da parte dell'«uomo superiore».

Per l'altro, invece, mette a tacere la domanda decisiva: quella che riguarda il rapporto paradossale di affrancamento della sofferenza e di desiderio della stessa, quella che evoca il fantasma, l'angelo della lotta di Raskol'nikov: l'«espiazione». S'è visto, infatti, che se Raskol'nikov giustifica il suo gesto sulla base dell'utile morale, questa giustificazione appare pretestuosa e insostenibile ai suoi stessi occhi tanto da rovesciarsi nell'affermazione del «tutto è permesso»; ma s'è visto anche che se il gesto di Raskol'nikov non esprime che la volontà di dominio, tuttavia questo gesto è reso possibile, ed anzi consiste esso stesso, nel «prendere il dolore sulle spalle». Dunque, Raskol'nikov vuole espiare non solo e non tanto dopo che il suo delitto gli si è rivelato come menzogna –infatti non gli si rivela tale se non alla fine, e la fine non è neppure raccontabile, e in ogni caso la sua coscienza resiste in nome della liceità del delitto al pentimento-, ma nel momento stesso in cui lo compie. *Il delitto è già l'espiazione* ed in questo consiste la logica del carnevale. Ma questa logica è davvero fine a se stessa o rimanda invece ad altro? Più precisamente: che la recita carnevalesca si nutra di dolore e di sofferenza, ma per restituirli come già da sempre riscattati e assolti nel gioco dell'infinito rovesciare e scomporre, non è a sua volta un fatto che attraversa il carnevale, un fatto non più piegabile al principio della carnevalizzazione, un fatto irriducibilmente tragico nella sua comicità? Lo scrittore, a questa domanda, non dà certo una risposta esplicita; eppure la dà, per via traversa ma nel modo più efficace, per mezzo della figura di Marmeladov, il sottouomo che sta al superuomo come il suo mentore, e che Raskol'nikov incontra *inevitabilmente*.³⁸²

³⁸¹ Cfr. la nota introduttiva di Lo Gatto, *cit.*, pp. 6 sgg.

³⁸² Tutto sembra chiarirsi, qui; si leggano le parole che Dostoevskij mette in bocca a questo frequentatore di luoghi che, non casualmente, stanno al di sotto, qualche gradino sotto il livello della strada. Dove, richiamato ancora una volta dal sottosuolo, Raskol'nikov lo incontra, mentre sta bevendo e pagando coi soldi che la figlia raccatta prostituendosi, per sfamare i suoi fratelli, i figli di lui: «Ecco, questa mezza bottiglia è stata pagata proprio con i suoi soldi (...) Soltanto lassù

L'eloquenza buffonesca di Marmeladov, che però tocca anche un margine di superiore sincerità e verità, ne fa senz'altro una maschera che sta sulla scena come sul luogo di confine, e il risultato è il carnevale, la pietà che si accoppia sconciamente con l'abiezione. Non solo: Marmeladov si piega e si presta all'equivoco come se soltanto in questo modo potesse espierlo, liberandosene. È qui che il sottouomo incontra il superuomo: per entrambi, espia è peccare, ossia abbracciare il proprio "sé" oscuro e ripugante fino alla identificazione liberatoria con la maschera. Quale liberazione, *però*, se questa comicità carnevalesca è tragica, e non dice se non il suo fallire, il suo differirsi all'infinito? Come Marmeladov dimostra a Raskol'nikov –persino facendo inconsapevolmente il verso, con quel richiamo al giudizio finale, alla stravolta escatologia raskolnikoviana-, il bisogno di sofferenza e di dolore, di per sé, non espia che se stesso, eternizzandosi, ostinatamente, nel teatro senza memoria del carnevale.³⁸³

Non è casuale che Dostoevskij faccia compiere a Raskol'nikov un secondo omicidio. Lizaveta è esattamente l'opposto della sorellastra. Quanto questa è cattiva e avara, tanto quella è buona e generosa nella sua povertà stessa; Lizaveta richiama lo *jurodivij*, l'Innocente. Ma, nell'istante dell'omicidio, Lizaveta si presenta piuttosto come il fondo nascosto della sorella o, come la sua *verità* o, comunque, come il suo vero volto. L'omicidio stesso, da esecuzione di una sentenza, diviene omicidio d'Altri, confronto ultimo con l'altro. È come se, nell'istante stesso in cui il braccio dell'omicida cala il suo fendente, e nel momento stesso della perfetta debolezza, la vittima si spogliasse di tutti i suoi orpelli, della sua stessa appartenenza al mondo cui era legata, per non lasciare risplendere più nulla che un *volto*, per non essere più nulla fuor che l'altro la cui

si soffre così, non qui sulla terra. E allora noi ci faremo avanti tutti, senza vergognarci e ci fermeremo davanti a Lui. Ed Egli dirà: "Porci! Voi siete l'immagine e l'emblema della bestialità, ma venite anche voi"». F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., pp. 38-39.

³⁸³ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit., p. 115.

alterità sfugge eccedendo infinitamente il mio potere nel momento stesso in cui ho su di lui il potere più grande.³⁸⁴

Il duplice omicidio va interpretato come una nuova utilizzazione del procedimento dello sdoppiamento, il cui senso in questo caso è quello di far cogliere in Lizaveta la verità di sua sorella *nel momento dell'omicidio* e di far cogliere, ad un tempo, nel secondo omicidio la verità del primo. Compiuto il delitto, sente di essere ormai staccato dal consorzio umano, «che ogni espansione sentimentale, ogni conversazione gli è interdetta».³⁸⁵

Nessuna delle previsioni napoleoniche e titaniche si verifica; Raskol'nikov perde ogni controllo di sé e cade completamente in preda all'automatismo, alla non-libertà. L'intelletto aveva tracciato un quadro in cui la realtà non si adegua in nessun modo. Invece della forza e dello slancio il turbamento e la debolezza, invece della libertà l'incubo, invece del controllo la frenesia e il terror panico. Nei taccuini di *Delitto e castigo* così si dice di lui: «La sua figura esprime l'idea d'un orgoglio smisurato, di superbia e di disprezzo per la società. Aspira a dominare la società per fare ad essa del bene. La sua caratteristica principale è il dispotismo». Il suo atto, esercitando una libertà assoluta e arbitraria, doveva dimostrarlo capace di tale libertà, e collocarlo subito fra gli esseri eccezionali.³⁸⁶

Questo il peccato di Raskol'nikov: l'orgoglio e la superbia; l'infrazione della legge e l'affermazione di sé; la ribellione ed il titanismo. Ma l'atto gratuito si rivela un completo fallimento. I delitti di Raskol'nikov, ossessionato e febbrile, non sono il risultato di un impeccabile piano razionale, bensì il frutto di una complessa e oscura combinazione di ragionamento, caso e fatalità. Questa stessa complessità avrebbe potuto consentire di reintrodurre a posteriori una razionalità

³⁸⁴ J. Rolland, *Dostoevskij e la questione dell'Altro*, cit., p. 109.

³⁸⁵ F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 390.

³⁸⁶ «Non ho ucciso per aiutare mia madre! Non ho ucciso per avere i mezzi e il potere e per diventare un benefattore dell'umanità! Sciocchezze! Ho ucciso e basta. Non era tanto il denaro che mi occorreva, quanto un'altra cosa (...) Avevo bisogno di sapere, e di saperlo subito, se io ero un uomo oppure un pidocchio come tutti; se fossi stato capace di trasgredire o no; se non ero che un essere tremebondo, o se *avevo il diritto*». *Ivi*, p. 414.

che vedesse nel secondo delitto la conseguenza dell'inevitabile sfasatura tra l'idea e il reale. A partire da tali premesse, il mito napoleonico poteva sfociare in una riflessione morale, ossia storica, di cui la letteratura europea fornisce esempi numerosi (a cominciare dall'opera dello stesso Dostoevskij, e dal tema della violenza rivoluzionaria che ha affascinato Albert Camus). Ma di fatto Raskol'nikov rimane indifferente a questa contabilità morale e non rifletterà sul problema della vittima innocente: nel grand'uomo gli interessa la soggettività, più precisamente la naturale attitudine per la *trasgressione* costituita dal delitto. L'idea iniziale (l'assassinio dell'usuraia è un atto perfettamente giusto) è probabilmente tenuta in scacco dal secondo delitto, ma tale scacco non dà origine a nessun tentativo, neppure fallito, per ricostruire una nuova giustificazione razionale. Che importa se un nuovo ragionamento consentirebbe ancora, a rigore, di giustificare l'assassinio di un innocente: curiosamente, l'innocenza di Lizaveta non ha più importanza, proprio come l'esatta entità del bottino sottratto all'usuraia.³⁸⁷

Non è attraverso un processo logico, una dimostrazione che Raskol'nikov supera il suo punto di partenza, ovvero la morale dell'oltreuomo, del titano, del «tutto è lecito». Il superamento avviene attraverso una profonda e radicale esperienza interiore che impegna tutto quanto il suo essere, a cominciare dai suoi nervi e dal suo corpo. La dialettica del “salto” in una nuova fase di vita viene imposta da un lungo processo somatico, psichico, spirituale che non è traducibile in una precisa traiettoria logica.³⁸⁸

³⁸⁷ D'accordo con Jean Bonamour si dovrà al riguardo osservare che il secondo delitto di Raskol'nikov è doppiamente inutile: anzitutto, evidentemente, perché è il delitto imprevisto; ma anche più profondamente, perché non modifica fondamentalmente, e non deve modificare, i dati della situazione morale e spirituale dell'eroe. Infatti, poiché l'orrore supremo è quello della trasgressione, e la fonte del male è nella perversione dell'Idea, al centro dei pensieri di Raskol'nikov rimane l'oggetto primo di questa trasgressione e di quest'idea. Cfr. J. Bonamour, *Il secondo delitto di Raskol'nikov*, in *Dostoevskij e la crisi dell'uomo*, a cura di S. Graciotti e V. Strada, Vallecchi, Firenze 1991, p. 251.

³⁸⁸ Mette conto a tale proposito ricordare il contenuto di due distinti passi tratti dal saggio ivanoviano, i quali rispettivamente, affermano: «L'elemento mitico di *Delitto e castigo* ci appare nel modo più chiaro dal semplice riassunto del nucleo dell'opera. Senza che l'artista se ne renda

In sostanza, l'assassinio della vecchia usuraia è stato inutile, perché ha dimostrato che l'omicida non è Napoleone ma un «pidocchio», che la libertà illimitata e arbitraria nega se stessa, che chi vuol superare la legge e mettersi al di sopra di essa le è invece inferiore e quindi sottoposto, che chi sfida la norma per accertarsene finisce per tremare davanti ad essa, che chi vuol superare la condizione umana non riuscendo a sopportarla finisce per esserne più prigioniero ancora di chi la accetta e umilmente vi si riconosce. Raskol'nikov, come Ivan Karamazov, come Stavrogin, come in genere i nichilisti dei *Demoni*, sperimenta su di sé e documenta per gli altri, la impossibilità di una esistenza in cui l'intelletto eriga la pretesa di essere l'unica guida. La mente euclidea tenta di costruire il proprio mondo fuori dall'alveo della tradizione religiosa, fondandosi sulle forze dell'uomo e su di esse soltanto; questo tentativo è il peccato di Prometeo e dei titani, è insurrezione e violenza. L'intuizione radicalmente cristiana –un cristianesimo personalissimo e che non rientra agevolmente in alcuna confessione positiva- conduce lo scrittore a conferire alle sue tragedie uno svolgimento tipicamente dialettico che riproduce la dialettica storica di Cristo.³⁸⁹

conto, questo nucleo avrebbe potuto servire da tema (ipotesi) per una tragedia di Eschilo. È significativo perciò che lo si possa rendere bene nel linguaggio dell'antica tragedia al pari di come coi concetti dell'etica moderna: rivolta della superbia e dalla tracotanza umana (ὕβρις) contro le leggi sacrosante della Madre Terra, fatale follia (Ἄτη) del reo, collera della Terra per il sangue versato; purificazione rituale dell'assassinio perseguitato dalle Erinni dell'angoscia (non ancora costruito nel senso cristiano) mediante l'atto di baciare la Terra davanti al popolo adunato a giudizio, riconoscimento della retta via attraverso il dolore (πάθειμᾶθος). Costui nella sua aspirazione a un potere sovrumano, ritiene di sollevarsi tanto più in alto, quanto più si estranea dal tutto organico, universale, essenziale, le cui forze vitali egli aveva succhiato fino ad allora dal suolo materno che nutre tutti, egli vagheggia di nutrirsi con venefiche erbe dell'oscuro deserto che egli crea in se stesso ("Il deserto cresce, guai a chi lo porta in sé" ha detto Nietzsche)». «Il delinquente, per Dostoevskij, non è Edipo, e tuttavia egli rimane il capro espiatorio veterotestamentario che accoglie i peccati del mondo, il φαρμακός degli antichi greci. La volontà dei molti intesa a sopprimere la vecchia ributtante, trova il suo fulcro nel libero consenso della volontà di Raskol'nikov, malata perché ribelle al cielo e alla terra (...) Già in *Delitto e castigo* Dostoevskij riconosce pieno d'angoscia la verità che egli stesso esprimerà più tardi in forma dogmatica, la verità della colpa di tutti per tutti e per tutto. Questo tremendo riconoscimento apre davanti a lui un altro abisso, orrido e luminoso allo stesso tempo: egli incomincia a intuire che tutta l'umanità è un Unico Uomo. Omnes unum (Giovanni 17,21)». V. Ivanov, *Dostoevskij. Tragedia. Mito. Mistica*, cit., pp. 91-92 e p. 97.

³⁸⁹ Questa tesi interpretativa è stata avanzata da Nikolaj Losskij nel saggio *Dostoevskij i ego kristianskoe miroponimanie* dove efficacemente si sottolinea che la vicenda raskolnikoviana è la

L'idea dell'anarchismo dei valori di Raskol'nikov diviene nei *Demoni* la filosofia del *libito* dei rivoluzionari, lo *šigalëvismo*. Nell'un caso come nell'altro, Dostoevskij non giustifica il ricorso alla violenza o al delitto. La personalità dell'uomo è qualcosa di sacro e assoluto che, kantianamente, non può usarsi come mezzo o strumento ma si deve rispettare come valore e fine in sé. La stessa legge etica che vale per l'individuo vale per la collettività, che è anch'essa composta di individui che continuano ad essere singolarmente responsabili. I *Demoni* continuano e ampliano la problematica di *Delitto e castigo*, in entrambe le tragedie è descritta una identica traiettoria umana, che è poi una parabola etica e metafisica: quando la libertà degenera in arbitrio e violenza, il trasgressore sperimenta su di sé l'impossibile convivenza della dignità umana con la violenza etica, il regime della personalità si altera. Il problema è identico nelle due opere e può riassumersi in formule di sapore kantiano: può l'uomo essere considerato un mezzo o uno strumento per un fine, piuttosto che un fine in sé? Può la libertà umana, la facoltà di decidere spontaneamente del proprio destino, della propria persona, essere negata o coatta in vista di un fine, di una *causa* che non si identifichi con il fine e con la *causa* che l'uomo sente e riconosce come suoi personali, liberamente scelti? E il problema morale ha nella sfera religiosa il suo vero alveo: possono gli uomini essere arbitri incontrollati della vita di altri uomini? Può l'uomo considerarsi giudice assoluto della libertà altrui, e, in nome di questa felicità, terrena e materiale, tracciare il disegno di una esistenza distolta dal suo riferimento all'opera imperscrutabile di Dio? Ci si potrebbe chiedere se, allorquando si venga chiamati a risolvere un problema sociale o politico, il ricorso ai principi ultramondani e trascendenti soccorra realmente o non, piuttosto, vincoli metafisicamente, impedendo una visione obiettiva e chiara della "realtà effettuale"

vicenda attraverso la quale un uomo, dopo aver smarrito i valori della personalità e della vita, li ritrova attraverso l'amore evangelico di una donna che accelera il suo processo di redenzione. Cristo è comparso nel mondo come un salvatore e un redentore, e il suo evento è la storia di questa salvazione e di questa redenzione. La vicenda di Raskol'nikov riproduce la vicenda dell'umanità redenta da Cristo. N. Losskij, *Dostoevskij i ego kristianskoe miroponimanie*, Cechov imeni, Moskva 1953, pp. 52-54.

delle cose. Le «forze oscure» si trovano disposte nei *Demoni* su due piani: nel piano superiore dominano Stavrogin e Kirillov mentre in quello inferiore a dominare sono Verchovenskiĭ e Šigalëv. La particolarità dei demoni³⁹⁰ del piano superiore è quella di esistere ma, in sostanza, di non agire, mentre i demoni del piano inferiore non fanno che affaccendarsi nella vanità del non essere. È d'uopo approfondire il carattere della “demonicità” in questa opera che ne è tutta saturata. Il carattere della “demonicità” è quello di spingere e travolgere l'uomo suo malgrado, quasi automaticamente, facendogli perdere la libertà e la disponibilità interiore, chiudendolo alla partecipazione viva con l'essere. La “demonicità” non consiste affatto nell'essere socialisti, così come ha posto in rilievo buona parte degli interpreti, ma nel negare la libertà, la personalità, Dio. La “demonicità” e le “ossessioni” sono come forze che paralizzano la personalità, che atrofizzano il senso della libertà. Nei *Demoni* l'ossessione si impadronisce di tutti, ma di ognuno in modo differente, e in questa varia e ricca descrizione fenomenologica del demoniaco e delle forze che ad esso si oppongono risiede l'interesse del romanzo, che non può esprimersi se non mediante un'analisi delle figure toccate dal “demone” stesso. Un primo elemento di demonicità è da rilevare nell'attivismo dogmatico, che si precipita univocamente verso una meta, sicuro di sé, inconsapevole della problematicità che vive in tutte le cose e in tutte le persone. In un certo senso è demoniaca la politica stessa, che ha come conclusione l'inserzione dell'uomo in un ingranaggio sociale invece di considerarlo come un infinito valore in sé. Attraverso la rappresentazione del personaggio stavroginiano, si rinnova la problematicità di Raskol'nikov malgrado il primo si presenti infinitamente più complesso del secondo. L'uno e l'altro hanno infranto

³⁹⁰ In materia di forze oscure Dostoevskij non sembra fare grande differenza tra i concetti di *bes*, *čërt*, *demon*, *d'javol*. Il termine qui usato è, come nel titolo del romanzo, *besy*, abitualmente tradotto come dèmoni mentre si tratta forse di demòni. D'altronde, ciò trova riscontro in una tendenza della letteratura in generale, e di quella russa in particolare, dall'ottocento in poi, a smaterializzare il diavolo e a portarlo dentro il soggetto come proiezione o immaginazione dell'io. Nell'ambito di tale processo, il Male e quindi il diavolo tendono a secolarizzarsi e il demone sostituisce il diavolo.

la morale corrente. La ribellione di Stavrogin non è così vistosa come quella di Raskol'nikov, perché non si ferma all'affermazione titanica, pur presupponendola; ma è assai più profonda e radicale. Raskol'nikov soffre per conquistare una propria libertà anche se illusoria. Nel trasgredire la legge morale ha uno scopo preciso, quello di compiere un delitto per liberarsi delle catene che lo tengono prigioniero e per realizzare in sé la potenza del superuomo. Crede di avere scoperto una verità teoretica e lotta per essa con un ardore fanatico. Stavrogin, ch'è il più coerente sviluppo di Raskol'nikov, non ha uno scopo preciso, avendo superato ogni legge, e non essendo più in grado di distinguere il male dal bene; egli ignora completamente ogni norma, ogni limite, ogni valore. Sono da accogliere a tale proposito le osservazioni di Ralph Harper: «Nella visione stavroginiana, il sole al tramonto del primo giorno dell'umanità diventa quello dell'ultimo giorno; e qui il "giorno", come l'"esamero" biblico, non rappresenta la misura di tempo, ma il simbolo della successione dei momenti. Per Stavrogin questo era il momento primo ed ultimo che comprendeva tutti i tempi di fronte all'eternità quando "il tempo non sarà più"». ³⁹¹

Enorme forza senza impiego, destinata a distruggere e a distruggersi, a scatenare il disordine e la morte negli altri e a dissolvere se stessa nel nulla. ³⁹²

Di qui le sperimentazioni più decisive con cui egli ha distribuito una delle sue idee a ciascuno dei suoi amici, cioè il nichilismo a Pëtr Verchovenskiĭ, il titanismo ateo a Kirillov, il nazionalismo religioso a Šatov, in tal modo ch'egli, che non aveva intimamente aderito a nessuna di quelle idee che pure aveva ideato

³⁹¹ R. Harper, *The seventh solitude. Man's Isolation in Kierkegaard, Dostoevskij and Nietzsche*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1953, p. 59.

³⁹² Come esemplarmente scrive Brigitte Mettang-Weiss: «Stavrogin è l'incarnazione di una forza esclusivamente intellettuale, cerebrale. L'intelletto assorbe in lui tutte le altre espressioni dello spirito, paralizzando e rendendo sterile tutta la sua vita psichica. "Vi sopraffà un nuovo terribile pensiero", "vi agita un grande pensiero", dicono coloro che lo circondano, percependo qualcosa di tragico e di terribile in quest'uomo, corrosivo continuamente dall'idea. Abbiamo di fronte un genio dell'astrattezza, un gigante delle astrazioni logiche, tutto assorbito nelle prospettive sconfinite delle sue ampie, ma infruttuose teorie. E il pathos è nella loro capacità di uccidere tutto ciò a cui si accosta Stavrogin; la tragicità nella loro impotenza di diventare produttive, di trasformare la distruzione in attività creatrice». B. Mettang-Weiss, *Das Kapitel "U Tichona" aus dem roman "Besy" von F.M. Dostoevskij. Eine Textgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1985, pp. 58-59.

e coltivato, assiste al processo con cui gli altri, che vi si sono dedicati interamente, ne vivono e ne muoiono, spinte da lui in vie divergenti e cui egli s'è appena affacciato; e ch'essi percorrono sino in fondo, frammenti di questa personalità straordinaria che va esaurendosi in una completa dissoluzione.³⁹³

Nel cinismo di questi esperimenti dettati dalla noia, ispirati dall'indifferenza, si annida un elemento di falsità, di menzogna, d'impostura che non sfugge a chi ha lo sguardo sincero e perciò stesso acuto, come quello di Mar'ja Lebjadkina, la moglie sciancata la quale scorge in lui non il "principe buono", ma il suo sosia, cattivo e crudele. La falsità fondamentale consiste nella impossibilità di agire se non come spettatore di sé: intimamente sdoppiato, attore e spettatore, egli vede e studia il suo sosia mentre commette gli atti più ignobili, e così s'illude di non prendervi parte, mentre invece il suo sosia è la sua stessa malvagità personificata e oggettivata, il suo se stesso cattivo, quanto c'è di demoniaco e di satanico in lui, tant'è vero che si personificherà nel demonio. Indifferenza metafisica e polivalenza etica si presentano come due lati di una stessa medaglia, che ha nella naturalizzazione dell'assoluto e nella contestazione del primato del fattore morale le sue condizioni caratterizzanti. Orbene, tale indifferenza e polivalenza -che si concentrano ad esempio nell'idea che l'io sia un semplice prodotto di processualità naturali e che in definitiva "i valori" non siano

³⁹³ Di qui ancora le crudelissime e ciniche esperienze con cui egli domina il destino e tortura la vita del povero impiegato, ch'egli deruba, dell'innocente bambina ch'egli violenta e spinge al suicidio, della sciancata Mar'ja ch'egli sposa non per elevarla, ma per sadica curiosità. Si tratta «dei capricci e delle fantasie di un uomo precocemente stanco», di «esperimenti di un uomo annoiato», in cui Stavrogin tocca i limiti dell'abiezione oltre che della crudeltà, perché non soltanto gode nel far soffrire ma soprattutto gode della propria depravazione. Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 36. È assai curioso ricordare quello che Strachov, biografo di Dostoevskij, scrive a Lev Tolstoj, nel 1883, parlando del proprio amico Dostoevskij: «Egli era cattivo, invidioso, vizioso» (...) Osservate che la sua sensualità bestiale non presupponeva alcuna idea della bellezza e del fascino femminile. I personaggi che gli assomigliano di più sono l'eroe delle *Memorie dal sottosuolo* e Stavrogin nei *Demoni*. L'orribile e bestiale violenza esercitata da Stavrogin contro una bambina, stando allo Strachov, sarebbe il riflesso letterario di un triste episodio della vita di Dostoevskij. Sarebbe questo «l'atto infame» raccontato da Dostoevskij a Turgenjev. Elena Dryzhakov afferma: «I documenti non permettono di pronunciarsi su questo argomento, ma l'ossessione erotica di Dostoevskij autorizza, certo, tutti i sospetti». E. Dryzhakov, *Segmentazja vremeni v romane Prestuplenie i nakazanie*, in *Dostoevskij Studies, Journal of the International Dostoevskij Society*, vol VI, Klagenfurt 1985, p. 123.

altro che preferenze soggettive tra esse “equivalenti” interscambiabili a piacere su un “mercato” di opzioni “illimitate” a disposizione degli individui- rappresentano secondo Lauth la stoffa del nichilismo contemporaneo, che si coniuga perfettamente con una enfattizzazione del potere tecnico, compreso come infinita possibilità di disporre dell’essente. In special modo nei *Demoni*, Dostoevskij offrirebbe una esplicazione omoiotetica del nichilismo.³⁹⁴

Nella caratterizzazione dostoevskijana, Stavrogin è la manifestazione conseguente della polivalenza morale ora tratteggiata. Suo tratto peculiare è una volontà manipolatoria e sperimentalistica. Egli –si tenga presente la distinzione fra le determinazioni del valore prima avanzate- manipola una realtà in cui non riconosce l’imporsi di alcun valore intrinseco (indifferentismo morale), ma in cui esistono solo valori di realizzazione arbitrariamente individuati. Stavrogin “sperimenta con la realtà” adoperando strumentalmente le persone che gli gravitano intorno. In questo atteggiamento egli si palesa come rappresentante peculiare del politeismo nella sua forma moderna. Se per l’antico politeismo l’individuo si riconosceva dipendente e guidato da un insieme di forze superiori fra loro contrastanti e inconciliabili, il politeismo moderno muove invece dall’idea di una libera manipolazione di queste forze stesse.³⁹⁵

La formula di Francis Bacon “sapere è potere” ha anticipato questo pensiero. Il sapere conquistato sulla base di procedure soltanto induttive viene

³⁹⁴ Si segnala che per Lauth “omoiotesi” significa “comprensione esemplare di una determinata posizione spirituale in una figura concreta e nella configurazione (fattuale-storica) che da essa deriva” alla luce di una posizione di valore; cfr. Reinhard Lauth, *Dostoevskij Dämonen als homoiothetische Explikation des Nihilismus* (prima ed.: “Fichte-Studien”, 19 [2000], trad. it. *I demoni di Dostoevskij come esplicazione omoiotetica del nichilismo*, in *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, a cura di C. Ciancio e F. Vercellone, Trauben, Torino 2001. Lauth ha caratterizzato l’omoiotesi così: «La conoscenza di una somiglianza ed eguaglianza, o di una dissomiglianza e disequaglianza attraverso il confronto, e sempre in chiave doxica e pratica». *Ivi*, p. 14.

³⁹⁵ *Ibidem*. Sulla lettura lauthiana dei *Demoni* richiamo il bel saggio di Alberto Ciria, *Erscheinung und Schein. Reinhard Lauth transzendente Lektüre von Dostojewskis Dämonen*, in: Erich Fuchs-Marco Ivaldo, Giovanni Moretto (cur.) *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 147-164.

posto al servizio di aspirazioni o intenzioni che non vengono sottoposte a un processo di legittimazione morale –legittimazione che per Lauth proviene soltanto dalla coscienza dell'imperativo categorico- e il cui significato ultimo è quello di estendere il nostro (arbitrario) potere dispositivo sul mondo. Come il valore di realizzazione ha sostituito il valore intrinseco, così l'imperativo ipotetico ha sostituito quello categorico: abbiamo soltanto –afferma Lauth con un accenno alla condizione attuale della filosofia morale- “ethics al posto della inesorabile richiesta categorica della coscienza morale”.³⁹⁶

Tuttavia, la polivalenza etica di Stavrogin, la sua “ostilità alla legge”, non tiene. Lo sperimentalismo e la manipolazione della realtà praticati nel rifiuto dell'imperativo categorico conducono conseguentemente allo smarrimento di ogni identità: “L'indifferenza divora l'identità”. In particolare il nichilismo etico fallisce alla prova dell'azione, cioè nel rispetto pratico-etico. Se –incalza Lauth- «tutto diviene indifferente e ambivalente e ogni cosa concreta con il suo contrario, l'uomo smarrisce la propria capacità di agire. Non essendo più capace di una posizione valoriale univoca, non può più decidersi per nulla di reale». Al termine del romanzo Stavrogin appare in definitiva –come dice di lui Verhovenskij- soltanto come una “barca fradicia, buona ormai solo per la demolizione”.³⁹⁷

Colui che tutto vuole (“Allwill” [tutto vuole]) per tutto determinare (“Vsevolodovič”), deve aspirare a riunire in se stesso anche ciò che si contraddice (“tutti i regni di questo mondo” [Mt 4,8]), per poterne disporre. Dato però che

³⁹⁶ R. Lauth, *I demoni di Dostoevskij come esplicazione omoiotetica del nichilismo*, cit., pp. 111-112.

³⁹⁷ *Ivi*, p. 112. Che Stavrogin sia incarnazione riuscita del nichilismo è anche l'idea a cui perviene, per un diverso cammino, Alberto Caracciolo. Nello scritto *L'interrogazione jobica nel pensiero di Benedetto Croce* del 1983 (ora in *Opere I*, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 195-212) Caracciolo, richiamando lo scritto di Croce *L'Anticristo che è in noi* – nel quale quest'ultimo è detto consistere «nel disconoscimento, nella negazione, nell'oltraggio, nell'irrisione dei valori stessi», sottolinea che l'Anticristo, «opposto al Cristo», si presenta per Croce come «il principio della dis-creazione», e osserva che «l'eroe emblematico della “dis-creazione” è Stavrogin dei *Demoni*» (*Opere I*, cit., p. 209). In tal senso *questo* Croce si avvicina per Caracciolo a Dostoevskij, anche se non lo menziona espressamente.

questo è impossibile, una simile polivalenza conduce necessariamente allo smarrimento di ogni univocità e identità, e in realtà al vuoto completo e perciò al non-essere. Qui il nome *Allwill* è già la parola che sta per la cosa: *Allwill* vuole (*will*) tutto (*alles*) contemporaneamente, vuole realizzare in sé e nella sua vita cose inconciliabili. Si abbandona consapevolmente alla sua natura, accettata senza censura alcuna come “buona”, una natura che richiede che (egli) desti in sé ogni facoltà e solleciti in sé ogni forza umana.³⁹⁸

Nella configurazione dostoevskijana Stavrogin è la manifestazione *conseguente* dell’atteggiamento polivalente prima descritto nel suo decorrere in modo coerente con la proposizione. Il risultato della manipolazione di tutte le idee e delle relazioni umane è un completo immoralismo. L’esito del suo senso per la rigida consequenzialità è il fatto che Stavrogin non procede verso il risultato ultimo del politeismo da lui praticato per vie traverse, bensì in maniera diretta. Come pure è stato autorevolmente suggerito «mai è stato castigato in maniera più umiliante il temerario detto di Kant, secondo il quale si sarebbe preso l’impegno di costruire una repubblica funzionante anche con puri diavoli, “qualora soltanto siano razionali”. Stavrogin è assolutamente “razionale”, perché non fa che “assaporare” la sua propria vita».³⁹⁹

³⁹⁸ Nota puntualmente V.A. Bačinin: «Egli rischia tutto di sé per conseguire *ogni scopo* (...) Chi volesse sottrarglielo, gli sottrarrebbe niente meno che la vita (...) Agisce come un posseduto, cui in quasi nessun caso è concesso agire arbitrariamente. Un carattere spaventoso! E che delusione quando per il solo piacere si appropria del bello e del buono. Un *angelo* nella virtù o un *Satana* nel vizio. La contraddittorietà del suo essere resiste a ogni tentativo di afferrarla. Sfrenata sensibilità e inclinazione allo stoicismo; un modo di sentire da tigre e un cuore da agnello; onnipresente e sempre assente; tutto e mai *qualcosa*». La mescolanza di cose di genere diverso e di cose contrapposte comporta infine per Allwill che «intuizioni, osservazioni, sensazioni di ogni tipo, la più evidente consapevolezza di sé, la presenza di spirito e il raccoglimento interiore, che anche nell’angoscia e nelle passioni più gravi non abbandona mai del tutto gli eroi di questo genere, vengono incessantemente divorate e *di per sé* non abbiano più nessun potere e nessun diritto naturale. L’intero uomo, per quanto concerne la sua parte etica, è diventato *poesia*; e pertanto può accadere che egli prenda ogni verità e che non gli rimanga nessuna autentica fibra. Lo sviluppo completo di questa condizione è una vera mistica della trasgressività e un quietismo della moralità». V.A. Bačinin, *Dostoevskij: metafisika prestuplenija*, Izdatelstvo C-Peterburgskogo universiteta, 2001, pp. 75-76.

³⁹⁹ R. Lauth, *I demoni di Dostoevskij come esplicazione omoiotetica del nichilismo*, cit., p. 85. In Stavrogin anche la sensualità diviene capriccio bestiale, diletto nella esperienza abietta in cui

Varrà esemplificatamente a provarlo il seguente passo lukàcsiano: «Cristo e Satana (rapporto con i demoni); quando il Satana c'è (Lucifero-Anticristo), non vi è alcun impedimento allo spirito (...) Perché il diavolo poteva essere solo allontanato (temporaneamente) e non annientato?». ⁴⁰⁰

L'elemento di insincerità e di menzogna s'insinua persino là ove Stavrogin vuol raggiungere il colmo della sincerità e della schiettezza, cioè quando afferma di volersi redimere dai suoi peccati pubblicando una confessione completa dei

l'individuo misura il proprio potere nel male. La sensualità stavroginiana non ha radici in una esuberante vitalità come quella di Dmitrij, è libito erotico cui si abbandona un uomo impermeabile ai valori, che fa consistere l'esistenza nel dispiegamento sfrenato della propria eccedenza di vita. Stavrogin, che ha tutte le possibilità di una vita edonistica, è incapace di compiere il salto nell'etica. La dissolutezza uccide la capacità di un amore fecondo e costruttivo e lo surroga con la dispersione che si risolve in una cattiva molteplicità. Egli sposa nel corrotto *milieu* cittadino la vegetante Marija Timofejevna. «Il pensiero del matrimonio di uno Stavrogin con una triste creatura di tal genere», egli riconosce, «fa vibrare i miei nervi». In seguito, lo sorprende «il feroce desiderio di una bigamia» che cresce fino a divenire una «folle passione». Una volta fatta conoscere pubblicamente questa bigamia, la salacità cresce ancora. Nella stessa epoca la moglie del suo seguace Šatov, aspetta da lui un bambino. Inoltre si riserba ancora la relazione, con la sorella di Šatov, Darja, che lo ama e che egli ironicamente chiama «la sua infermiera»: impedisce pertanto il suo matrimonio con un altro uomo. Infine, nello spazio di un'unica notte d'amore ottenuta mediante la seduzione, distrugge la vita di Lise. Cfr. F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., pp. 501-502.

⁴⁰⁰ G. Lukàcs, *Dostoevskij, Notizen und Entwürfe*, eredi György Lukàcs, trad. it., *Dostoevskij*, Se, Milano 2000, p. 44. Anche qui il modello della «sintesi-antitetica», della composizione paradossale dei contrari spiega molto di più della riduzione del tutto a un'organica e pacificata unità. Del resto, che Lukàcs intendesse con «luciferino» proprio la facoltà di modificare il contesto della trascendenza ci viene da una icastica definizione del saggio sull'*Ariadne auf Naxos* di Paul Ernst: «Ma se ci fosse un altro Dio? Se solo il vecchio Dio fosse morto, e un altro di razza più giovane, di altra natura e in un rapporto diverso con noi stesse ora nascendo? Se il buio della nostra mancanza di fini fosse solo il buio della notte tra il tramonto di un Dio e l'aurora di un altro? Non è forse l'eroe tragico il ribelle, il portatore di un principio anti divino, del Luciferino? Ed è sicuro che noi qui –cioè nel mondo abbandonato da Dio della tragedia- abbiamo trovato il senso ultimo. Non sta piuttosto nel nostro abbandono un grido di dolore, un'invocazione nostalgica al dio che deve ancora venire?». G. Lukàcs, *Die Theorie des Romans*, Cassire, Berlin 1920, trad. it. di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, Se, Milano 1999, p. 37. Il «luciferino» è dunque un principio anti divino in cui, secondo il vecchio detto «nemo contra deum nisi deus ipse», Dio nega se stesso e annuncia il suo superamento. Qui si scopre tutta la familiarità che Lukàcs doveva avere con l'Ernst Bloch del *Geist der Utopie* (1918), un libro il cui capitolo finale, intitolato *Karl Marx. La morte e l'apocalisse*, teorizzava così la «venuta del regno»: «Dapprima non v'era che un'unica traccia in cui l'uomo non compariva in una chiara prospettiva; poi emerse Adamo, in Gesù la duplice direzione dell'essere: da un lato il Dio del mondo che si identifica sempre più chiaramente con Satana, il Nemico, il ristagno; dall'altro il Dio della futura ascesa in cielo, il Dio che ci spinge in avanti con Gesù e con Lucifero, l'essenza dell'ultimo splendore, della Shekhinà, autentica gloria di Dio». E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, Frankfurt a. M., trad. it., *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Cappellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 190.

propri delitti. Ben se n'accorge il vescovo Tichon, che pure è così pronto a cogliere ogni aspetto positivo della complessa personalità di Stavrogin. La confessione non è sincera. In essa il rimorso ed il pentimento non paiono distinguersi bene dal compiacimento della propria depravazione e dalla voluttà del proprio avvilito: un desiderio di autodenigrazione non si può in verità far passare per un sincero sentimento di penitenza. Il preteso pentimento si direbbe una mescolanza di tortura e godimento, auto denigrazione e compiacimento. Niente di meno cristiano e di più falso di quest'autoaccusa piena di vanità, di questa confessione ch'è in fondo esaltazione di sé.⁴⁰¹

Prive di limite e di norma, la libertà e la volontà sono una grande forza abbandonata a se stessa e lasciata senza impiego: «una grande forza inoperosa», secondo le parole del metropolita Tichon. «Ho provato dappertutto la mia forza. Alle prove, essa è risultata sconfinata. Ma a che cosa applicare questa forza, ecco che cosa non ho mai visto».⁴⁰²

La pura e semplice sperimentazione non ne è un impiego sufficiente e adeguato: ne è piuttosto un enorme spreco e una dispendiosa dissipazione. Non impegnandosi, questa forza non fa nulla, si avvilisce nell'inerzia, si nega da se stessa, s'isterilisce. Diviene priva di significato, estenuandosi in azioni che in fondo non la applicano; anzi, impotente, come una forza senza direzione. «In quest'uomo interiormente senza vita, profondamente inanimato, povero come un pezzo di ghiaccio, la forza originaria non si dimostra, non attesta la propria esistenza, non si attua in realizzazioni positive: anzi, tende a disperdersi e ad esaurirsi: porta alla dissoluzione, alla disgregazione, alla morte».⁴⁰³

⁴⁰¹ E in fondo Stavrogin se ne rende conto egli stesso, quando nella lettera che scrive prima del suicidio afferma: «So che dovrei uccidermi, spazzar via dalla terra me stesso, come un vile insetto; ma temo il suicidio, perché temo di mostrare magnanimità. So che sarebbe un altro inganno, l'ultimo inganno nella infinita serie degli inganni. Che frutto c'è a ingannare se stesso solo per far la parte del magnanimo?». F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 604.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ X. Tilliette, *Les Philosophes lisent la Bible*, Les Éditions du Cerf, Paris 2001, trad. it., *I filosofi leggono la Bibbia*, Queriniana, Brescia 2003, p. 170.

La sua disponibilità è puramente negativa, il suo disimpegno è morte interiore, la sua inattività è disgregazione, la sua forza è distruzione. Non a caso Stavrogin ha per allucinazione la visione del demonio: il carattere demoniaco della sua volontà e la natura satanica della sua perversione consistono in questo spirito di negazione e dissoluzione in cui consiste la sua personalità, e da cui la sua stessa personalità è dissolta e disgregata. La sua forza, così intimamente negativa, diventa distruzione degli altri e di sé. Anzitutto distruzione degli altri. (Ogni contatto con lui è distruttivo: gli uomini che hanno subito la sua influenza si perdono o si uccidono o sono uccisi, e in ogni caso vengono non nutriti, ma distrutti dall'influsso ch'egli esercita su di loro). In secondo luogo la distruzione di sé. La sua potenza era grande, ma per un maledetto sdoppiamento degenera in distruzione, e culmina nella distruzione di sé.⁴⁰⁴

Al riguardo assai opportunamente Girard nota che «più il nostro egocentrismo si accresce, più è facile che si tramuti in un sotterraneo “eterocentrismo” che non ha nulla di “altruistico” in sé, quantunque ami spesso mascherarsi da altruismo. Il desiderio mimetico è un egoismo fallimentare, un orgoglio impotente che genera l'adorante imitazione di idoli non riconosciuti come tali, poiché sono odiati nella stessa misura in cui sono venerati. (...) Più Dostoevskij esplora il sottosuolo, più diventa consapevole di questa dimensione tenebrosa e “satanica” della vita moderna».⁴⁰⁵

Nei *Demoni* viene interpretata apertamente la fascinazione per i modelli-ostacoli come una possessione demoniaca, così che la psicologia del sottosuolo si

⁴⁰⁴ In una nota del taccuino dei *Demoni* si legge: «Carattere cupo, appassionato, demoniaco, disordinato, senza misura; si pone il problema supremo: essere o non essere? Vivere o distruggersi?». E si distrugge. In un mondo in cui poteva esser tutto, egli non desidera nulla, e quindi non è nulla: la sua forza non è che negazione, distruzione, autodistruzione. Col suicidio egli si avvia a quel nulla a cui lo destina il carattere demoniaco e negativo della sua forza: «Il suicidio imprime il sigillo del nulla in una vita che solo il nulla ha avuto come insegna». S. Hessen, *Il bene e il male in Dostoevskij*, Armando, Roma 1980, p. 171.

⁴⁰⁵ R. Girard, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris 2002, trad. it., *La voce inascoltata della realtà*, Adelphi, Milano 2006, p. 183.

trasforma in demonologia. Ciò non significa arrendersi all'irrazionale, bensì denunciarlo.⁴⁰⁶

È la “fame di verità” –secondo Nietzsche- che spinge il nichilista a darsi alla sregolatezza, a ricercare il dolore e a infliggerlo agli altri; è quella stessa volontà di verità “a tutti i costi” che è alla base di ogni fede, di quella di Platone come di quella cristiana, la fede nel valore assoluto della verità sul cui «altare abbiamo prima sacrificato e scannato una fede dopo l'altra», una «fede metafisica *su cui riposa anche la nostra fede nella scienza*».⁴⁰⁷

Nietzsche considera Stavrogin un autentico filosofo nel suo stesso modo di essere e gli attribuisce la stessa esigenza espressa dal suo “uomo folle” che annuncia la morte di Dio⁴⁰⁸, cioè l'esigenza di “diventare noi stessi dei”.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ Notevole è il passo della lettera in cui Stavrogin, che ha preso la cittadinanza del cantone svizzero di Uri, ammette che chi si stacca dalla propria patria perde anche il suo Dio e cioè non ha più nessun fine nell'esistenza. Ecco come Nietzsche commenta alcuni passi da lui trascritti: «Psicologia del nichilista. “Ciò che nell'uomo è più vulnerabile”, secondo Goethe: la coerenza appartiene al nichilista. Intorno a questo tempo egli si persuade alla dissolutezza. È la suprema fame di “verità” che consiglia la sregolatezza –non potrebbe essere “l'amore”: tutti i veli e gli abbellimenti, ossia le falsificazioni, devono “essere” spazzati via: perciò deve trattarsi di sregolatezza, di dolore e di combinazione tra dolore e sregolatezza. Un'accentuazione del dolore è più reale del piacere (...) L'elemento affermativo del piacere ha il carattere del giudizio di valore, dell'inganno e dell'esagerazione (...) –il dolore non inebria facilmente, la sua sobrietà (...) cautela di fronte ai dolori inebrianti e annebbiati (...) –il dolore che si infligge è più reale di quello che si subisce- L'assoluto cambiamento che interviene con la negazione di Dio. Non abbiamo assolutamente più nessun Signore sopra di noi; il vecchio mondo dei valori è teologico –esso risulta rovesciato- Più brevemente: non c'è sopra di noi nessuna istanza superiore: in quanto Dio possa esistere, ora siamo noi stessi Dio (...) Dobbiamo conferire a noi stessi gli attributi che conferivamo a Dio (...)». F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere complete* a cura di G. Galli e M. Montinari, vol VIII, tomo II, pp. 346-347.

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

⁴⁰⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1992, pp. 162-164.

⁴⁰⁹ Qualche pagina più oltre si trova un altro passo, trascritto da Nietzsche, tratto dalle considerazioni svolte dal personaggio narrante del romanzo sul carattere e sul coraggio di Stavrogin confrontati con quelli di un personaggio del passato, il decabrista Lunin, il cui coraggio era quasi leggendario: «Il decabrista ha cercato il pericolo per tutta la vita: il senso del pericolo lo inebriava ed era diventato un bisogno della sua natura (...) I valorosi della leggenda furono certo in alto grado esposti alla paura: altrimenti sarebbero stati molto più tranquilli e non avrebbero trasformato il senso del pericolo in un bisogno della loro natura. Ma vincere in sé la *poltronerie*, con la coscienza di questa vittoria, e pensare che niente potrebbe farli arretrare –è questo che li ha sedotti! (...) Compresa la lotta in tutte le forme; egli valutava il proprio stoicismo e la propria forza di carattere non solo nella caccia all'orso e nel duello. Ma la disposizione nervosa della nuova generazione non accoglie più il bisogno di queste sensazioni libere e immediate, che cercavano con tanto ardore alcuni personaggi del buon tempo antico. N. [Stavrogin] sarebbe stato

Quindi Stavrogin è, per Nietzsche, il nichilista *par excellence*. Il suo carattere, come si è visto, è fondamentalmente apatico; i sentimenti –sia l’amore che l’odio o il disprezzo- non hanno alcuna presa sulla sua personalità sostanzialmente indifferente a tutto. Guardini, riferendosi a Dostoevskij, aveva evidenziato come diversi personaggi dei romanzi incarnino perfettamente i valori e le visioni del mondo messi in primo piano dalla dissoluzione del moderno realizzatasi poi su scala planetaria. Stavrogin, in primo luogo. Per Guardini, i diversi gradi di angoscia in cui cade Stavrogin, «il suo processo di obliterazione progressiva, il nulla, (...) esaltano con una evidenza esemplare».⁴¹⁰

L’epoca moderna come ambiguo luogo in cui si realizza progressivamente la completa apostasia della fede e le complesse conseguenze di tutto ciò, conseguenze negative per i valori stessi del moderno, vengono esaminate in tutte le loro implicazioni. Come è stato osservato, per Guardini alcuni personaggi «moderni» dostoevskijani, quelli che sviluppano fino in fondo il principio di emancipazione della coscienza umana, delle azioni umane dell’idea di Dio, «gettano un’ombra cupa e terribile sul futuro postmoderno».⁴¹¹

Producono «un universo disperato di vuoto al di là di ogni sofisticata fuga intellettuale».⁴¹²

Roberto Valle, nel suo libro su *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, sottolinea il fatto che, in generale, Guardini «ha trovato in Dostoevskij un valido alleato nella lotta contro la scolarizzazione».⁴¹³

La specificità della critica russa alla scolarizzazione, e in particolare quella di Dostoevskij, consiste nel ritenere decisamente negativo, dal punto di vista

tanto valoroso, in tutti i casi, quanto quel decabrista; ma non avrebbe trovato piacere in questa lotta; l’avrebbe accettata con indolenza e noia, come ci si adatta a una spiacevole necessità. Per la collera, nessuno poteva stargli a paragone: era freddo, calmo, *raisonnable* –quindi più terribile di qualunque altro». F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-88*, vol. VIII, tomo II, cit., pp. 354-355.

⁴¹⁰ Lo nota H. Urs von Balthasar, *Riforma dalle origini*, trad. it. di F. Baroncini, Milano 1970, pp. 72-73, cit. in S. Zucal, *Romano Guardini e la metamorfosi del religioso tra moderno e post-moderno*, Quattroventi, Urbino 1990, p. 286.

⁴¹¹ S. Zucal, *op. cit.*, p. 286.

⁴¹² *Ibidem*.

⁴¹³ R. Valle, *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, Archivio Guidi Rizzi, Roma 1990, p. 247.

umano oltre che specificamente religioso, non solo il moderno, ma tutta la storia post-Christum, soprattutto in Occidente, intesa nelle sue linee dominanti. In questa critica russa della secolarizzazione trova espressione il portato della millenaria tradizione ortodossa, l'influsso della tensione escatologica che attraversa l'Ortodossia in generale, ed in particolare quella russa. Da questo pensiero e da questa spiritualità, il cristianesimo orientale riceve una accentuazione della tensione escatologica antimondana, che già caratterizza la fede, la teologia, così come la liturgia, della Chiesa d'Oriente.⁴¹⁴

Sul nesso modernità-demoniaco, soprattutto in riferimento alle analisi del pensiero dostoevskijano, ed in particolare sul fatto che il «demoniaco manifesti, (...) faccia esplodere il destino apocalittico della modernità», ha scritto alcune pagine di particolare rilievo Givone nell'articolo *Thomas Mann interprete di Dostoevskij*.⁴¹⁵

Givone mette bene in luce, tra l'altro, uno dei motivi che spingono tutti coloro che hanno intenzione di cogliere le tensioni e le contraddizioni che agitano il moderno interessarsi del pensiero cristiano russo in particolare di Dostoevskij. Givone fa ciò ponendo a confronto le pagine in cui ne *I fratelli Karamazov* viene descritto l'incontro di Ivan con il demonio, con quelle del patto col demonio fatto da Adrian Leverkün ne il *Doktor Faustus* di Thomas Mann. Non è qui possibile addentrarsi nei dettagli del confronto svolto da Givone; è d'uopo però osservare

⁴¹⁴ È quanto viene messo in luce ad esempio nella introduzione di Ninfa Bosco all'opera di uno dei filosofi russi più singolari ed al contempo più emblematici: *La filosofia dell'opera comune* di Nikolaj Fëdorov, antologizzata nel volume *Occidente cristianesimo e progresso*. Cfr. N. Bosco, *Introduzione* a N. Fëdorov, *Filosofia dell'opera comune* (scelta antologica), in *Occidente cristianesimo e progresso*, antologia di scritti di K. Leont'ev e di N. Fëdorov, a cura di G. Riconda e N. Bosco, Giapichelli, Milano 1981, p.48. Sulla specificità della teologia e della spiritualità russa rispetto a quella tradizionale greca hanno scritto pagine rilevanti Pavel Evdokimov nel volume *Cristo nel pensiero russo*, trad. it. di B. Magi, Città nuova, Roma 1972, e G. Florovskij (anche se da posizioni quasi opposte a quelle sostenute da Evdokimov) in *Vie della teologia russa*, trad. it. di F. Galanti, Marietti, Milano 1989. Anche Berdjaev ha messo ripetutamente in luce la specificità della spiritualità russa, individuando quest'ultima in special modo nella tensione escatologica e apocalittica. Cfr. N. Berdjaev, *De L'inégalité*, trad. it. di C. e A. Andronikof, L'Age d'Homme, Lausanne 1976, p. 22; ma anche cfr. Id., *L'idea russa*, trad. it. di C. De Lotto, Mursia, Milano 1992, pp. 47-61.

⁴¹⁵ Articolo contenuto in S. Givone, *Ermeneutica e romanticismo*, Mursia, Milano 1983.

che vi viene messa in evidenza la maniera palesemente «elusa» con cui Mann finisce per dissolvere il plesso che raccoglie «demoniaco, apocalisse e modernità, in un mito ripetitivo», in un «tempo di nuovo circolare» che finisce per relativizzare «ciò che era stato posto (...) come assoluto e insuperabile», e cioè *la luce della redenzione*. Luce che appare fatalmente dalla consumazione apocalittica della modernità e che era stata colta con acutezza da Mann nelle pagine del *Doktor Faustus* e anche molti anni prima, ma per essere subito dopo, da lui, lasciata cadere. Questo plesso era mantenuto invece fino in fondo, in tutte le sue valenze, nella sua dialettica costitutiva, da Dostoevskij. Ne sono un esempio le pagine in cui, ne *I fratelli Karamazov*, egli descrive il progresso verso la follia del «pensatore euclideo» e «intellettuale europeo» Ivan. Questo divenir folle, come è stato notato anche da Tilliette, esprime la presenza irriducibile nella coscienza umana più rassegnata all'assoluta non realizzazione della pretesa di armonia concreta universale, per la vita qui e ora, di qualcosa di profondamente disomogeneo nei confronti di tale rassegnazione. La follia di Ivan si sviluppa proprio perché rimane in lui, fino in fondo, un irriducibile e drammatico sdoppiamento della coscienza, tra la volontà di abbandonare la tensione alla redenzione, la capacità di patire il male alla luce dell'idea di redenzione e l'inaccettabilità di un mondo, di una coscienza completamente privi di ogni idea di redenzione. In tal modo, Dostoevskij fissa in un tratto del carattere di Ivan ciò che gli sembra di avvertire nel fondo della coscienza europea occidentale: l'impossibilità di conformarsi pienamente all'assenza di una volontà, di una idea di redenzione, l'impossibilità di conformarsi all'assenza di un vero coerente pensiero della natura divina di ogni singolo uomo. Givone afferma che in tale maniera l'orrore che il demoniaco del moderno produce nelle coscienze viene da Dostoevskij colto e mantenuto fino in fondo, mentre in Mann viene arbitrariamente lasciato cadere. Alla crucialità della dimensione escatologica del tempo, del suo tendere verso una fine, del suo avere bisogno di una fine, di una salvezza, si sostituisce, di fatto, in Mann «una visione ciclica del tempo», una

visione in cui lo stesso dramma apocalittico del moderno può essere ricondotto in una visione ciclica (o comunque liberata dalle urgenze e dalle tensioni escatologiche radicali), dello sviluppo della civiltà. Mann, in sostanza, conclude Givone, «concede al suo Leverkühn una possibilità che non è disposto a concedere a Dostoevskij. Si potrebbe anzi dire che, secondo Mann, se il crocefisso Dostoevskij resta in croce, il suo Leverkühn scende a patti col diavolo: Dostoevskij resta sulla croce dell'apocalittica consumazione del tempo e lì consuma anche la demonicità che insidia quel suo restare, mentre Leverkühn ottiene dal diavolo d'essere affrancato dal tempo della fine e di potere dominare il tempo che rinasce da se stesso (...)».⁴¹⁶

La conclusione di Mann è, secondo Givone, che «lo sprofondamento più abissale appare già da sempre iscritto in un disegno di rinnovamento, di rigenerazione, o, secondo le parole di Mann, di “civiltà”».⁴¹⁷

Il tentativo di allontanarsi dalla prospettiva apocalittica, di espungerla dalla propria coscienza e dal possibile futuro dell'umanità, viene fatto anche da Karl Löwith (nei confronti di Berdjaev e di Bloy), ma con minore convinzione e con contenuti e da punti di vista, in una certa misura, diversi. Le analisi di Löwith sono analoghe a quelle berdjaeviane, citate da Löwith nel saggio *Significato e fine della storia*. Entrambi prendono posizione contro la diffusione, ormai planetaria,

⁴¹⁶ *Ivi*, p. 108.

⁴¹⁷ *Ivi*, p. 113. Come ha notato Valle nel suo studio, già citato, *Dostoevskij politico*, Mann opera in realtà, negli stessi anni in cui compone il *Doktor Faustus*, un rifiuto ancora più deciso (e soprattutto molto più esplicito) della radicalità apocalittica dei temi dostoevskijani, e lo fa in una prefazione del 1945 (alla quale, peraltro, fa riferimento anche Givone) ad una edizione americana dei romanzi brevi di Dostoevskij. (Cfr. R. Valle, *Dostoevskij politico*, cit., p. 234 e S. Givone, *Thomas Mann interprete di Dostoevskij*, cit., p. 93. La prefazione di Mann si trova in Thomas Mann, *Volontà dello spirito*, Mondadori, Milano 1953, p. 610 e sgg.). in queste pagine Mann sostiene che Dostoevskij fa vedere solo uno dei lati della verità e neppure, forse, il lato più importante per la vita dell'uomo, qui ed ora. Semplicemente, sostiene Mann, Dostoevskij mostra il «lato oscuro» delle cose. Mann vuole mettere in guardia il lettore da quel rigetto apocalittico, totale, della civilizzazione, così tipicamente dostoevskijano. Lo scrittore tedesco giunge ad affermare, riferendosi a questo atteggiamento religioso, che «tutto sa molto di malignità reazionaria e può scoraggiare quello spirito di buona volontà che oggi pensa essere il più alto compito gettare un ponte sull'abisso apertosi fra le conquiste dello spirito e una realtà sociale ed economica rimasta scandalosamente indietro». Dostoevskij va preso «con misura!», con molte «savie limitazioni». *Ivi*, p. 612.

operata attraverso la secolarizzazione del cristianesimo, di una visione del mondo e di una società perfettamente anticristiane che realizzano, come mai prima era accaduto, una assolutizzazione del profano in modo così intenso che «sarebbe apparso bestemmia» non solo al cristianesimo delle origini ma anche «al paganesimo antico».⁴¹⁸

«Né il cristianesimo né l'antichità erano profani come siamo noi oggi».⁴¹⁹

Anche per Löwith, come per Berdjaev, la profanizzazione assoluta dell'esistenza e di ogni rapporto umano spinge verso una disgregazione fatale della vita sociale e minaccia alla lunga la stessa pura sopravvivenza dell'uomo sulla terra, rovesciando ogni superficiale e sempre più teorica aspettativa di benessere materiale ed anche ogni grado minimo di benessere ottenuto (e ormai per un numero sempre più piccolo di uomini), nella costruzione sempre più concreta dell'Inferno sulla terra. Löwith parla di una «rovina dell'orbis terrarum» come onnipresente «opera dell'occidente cristiano». Opera dello *speculum* fatto «senz'altro mondano».⁴²⁰

E proprio in riferimento a questo fallimento storico del cristianesimo nel mondo post-Christum, Löwith cita, come si è notato, *Il senso della storia* di Berdjaev. Il filosofo tedesco può così concludere che «tutta la storia morale e spirituale, sociale e politica dell'Occidente è entro certi limiti cristiana, e tuttavia dissolve il cristianesimo».⁴²¹

Riguardo al significato più profondo ed ai possibili esiti di questo «insuccesso storico del cristianesimo»⁴²², emergono però radicali differenze tra la visione della storia di Löwith e quella di Berdjaev.⁴²³

⁴¹⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Edizioni di Comunità, Milano 1979, p. 230.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ *Ibidem*.

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² «Insuccesso storico del cristianesimo». È questa la frase esatta che Berdjaev adopera e non Löwith per parlare del destino di svuotamento interno dei contenuti religiosi del cristianesimo nella storia che si è costituita riferendosi ad essi. Cfr. N. Berdjaev, *Il senso della storia*, trad. it. di P. Modesto, Jaca Book, Milano 1977, pp. 152-153.

L'opera di profanizzazione assoluta del cosmo e della società umana, con tutto quello che di negativo ciò implica a livello di tessuto sociale, si rivela in generale come una esplicitazione di un discorso presente in nuce in ogni dimensione profana, o meglio in ogni accettazione della separazione tra sacro e profano. Ogni dimensione profana posta ed accettata come una realtà separata dal sacro, anche se confinante col sacro, in quanto tale ritenuta accettabile (ed è questa una caratteristica costitutiva di ogni visione del mondo che si basa sulla separazione tra sacro e profano), tende fatalmente a dissolvere il valore del sacro. Ogni epifania è infatti caratterizzata dalla tendenza a porre se stessa come la cosa più essenziale, più reale e da cui dipende tutta la realtà circostante. Non si cerca di integrare quelle realtà nell'orizzonte epifanico del sacro, con le verità che l'evento e l'esperienza religiosa trascendente il piano della immediata comprensione umana fanno valere. In tal senso, la cultura *in se stessa* dialetticamente e tragicamente, sostiene Berdjaev, «si prepara la propria rovina separandosi dalle proprie fonti vitali»⁴²⁴ per dare sempre più spazio all'orizzonte «della prassi, del potere, della potenza», l'orizzonte delle cose, cioè, per lo più staccate dal sentimento religioso. Nella cultura, nel sacro che vive in un orizzonte religioso

⁴²³ L'anticristianità del moderno e soprattutto dell'epoca che nasce con la sua consumazione per Löwith rende possibile ancora, attraverso le enormi crisi che caratterizzano questa epoca, un riaffermarsi di una concezione in qualche modo pagana del tempo e della storia, o comunque non cristiana; la possibilità di un riattungimento di un equilibrio e di una separazione armonica tra sacro e profano di tipo pagano antico. Berdjaev ritiene al contrario che il processo di dissoluzione della società umana, tendenzialmente a livello planetario, inneschi, in questa società e nella storia umana in generale, delle tensioni e degli sconvolgimenti così radicali, distruttivi e così profondamente legati a tutto ciò che è stata finora la storia umana, da trasformare per sempre, qualora sopravvivano, quelle che sono state finora le strutture o le forme, più o meno ritornanti, della società umana. Tutto ciò che è mondano appare, nelle fasi avanzate della secolarizzazione, radicalmente antiumano, corrosivo di ogni qualità umana ed alla lunga della sopravvivenza stessa dell'uomo. Ciò conduce fatalmente chi intende veramente riaccostarsi a principi sacri e soprattutto alla loro forma messianica, escatologica cristiana, ad opporsi, volente o nolente, come non mai in precedenza, a tutto ciò che è mondano. Per tale motivo, Berdjaev afferma che, a partire dalla fine del moderno si aprono davanti all'uomo due strade: «Alla vetta della storia avviene il taglio in due definitivo. L'uomo è libero di imboccare la strada dell'autosubordinazione di sé ai principi divini superiori e così rafforzare la sua personalità, ed è anche libero di sottomettersi ed asservirsi ad altri principi, non-divini e non-umani ma superumanistici malvagi (...). La personalità umana, giunta alla vetta della storia, non può sopportare di essere schiava della società e della natura e allo stesso tempo avverte sempre più questa schiavitù». *Ibidem*, p. 151.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 178.

affiancato *costitutivamente* da un orizzonte che religioso non è, fatalmente emerge «una tendenza utilitario-pratica, cioè di tipo civilizzatore» che svuota e travolge, prima o poi completamente, ogni traccia di sacro nella coscienza dell'uomo.⁴²⁵

Tutto ciò diviene evidente, dice Berdjaev, in un primo tempo, prima di Cristo, soprattutto alla luce della civilizzazione romana. Ma è con il processo di secolarizzazione del cristianesimo che questo iter raggiunge il suo apice: la civilizzazione «cristiana», come perfetto dominio della «logica degli avvenimenti correnti» (Dostoevskij). L'Impero romano, appunta Dostoevskij, realizza proprio per questi motivi sulla terra l'uomo. Dio, vale a dire la divinizzazione del profano considerato in quanto tale.⁴²⁶

A questo scopo, per descrivere lo spirito che anima la civilizzazione del mondo realizzata in un modo o in un altro della storia «cristiana» a cui si riferiva anche Löwith. Berdjaev parla –e con lui tutti i maggiori rappresentanti del pensiero religioso russo- di spirito anticristico, «spirito dell'Anticristo». La civilizzazione borghese moderna è perciò, compiutamente, l'Anticristo, inteso come categoria spirituale. E il tratto essenziale dell'Anticristo è proprio il suo essere falsificazione del Bene, il suo essere contraffazione dell'Assoluto, mentre si propone e si realizza come la massima opposizione a Dio ed alla sua salvezza. È la civilizzazione che «si esalterà al di sopra di ogni dio e proferirà enormità ed avrà successo fino a che non si compirà l'ira (...). Di tutte le divinità dei padri non avrà alcun pensiero (...) o di qualsiasi altro dio, perché si esalterà sopra tutti» (*Dn* 11,36). Si manifesta in questa civilizzazione lo spirito di «colui che si oppone e si innalza sopra tutto ciò che viene detto dio ed è oggetto di culto, fino al punto da sedere lui stesso nel tempio di Dio e proclamarsi dio». (*II Ts* 2,4). Riferendosi implicitamente a questi ed a simili testi della tradizione sia ebraica sia cristiana, Berdjaev (al pari di lui, Fëdorov, Leont'ev, Šolov'ëv e Dostoevskij), definisce lo spirito dell'Anticristo «esattamente quello della menzogna e del sotterfugio,

⁴²⁵ *Ibidem.*

⁴²⁶ Cfr. F.M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., p. 1311.

spirito ambiguo, inafferrabile nella sua essenza interna, perché questa essenza consiste nel nulla».⁴²⁷

Si percepisce il massimo dell'apostasia del Dio vivente, il massimo dei mali, il massimo della negazione di ciò che rappresenta la dignità infinita della finitezza, della creatura, proprio sotto le spoglie del Dio vivente e della fede in esso, «sotto le forme ingannevoli del bene».⁴²⁸

Šolov'ëv, al quale spesso Berdjaev si richiama, definisce l'opera peculiare e la consistenza specifica di questo spirito come «falsificazione del bene».⁴²⁹

È tale spirito che «getterà il velo splendente del bene e del vero sul mistero di una estrema iniquità al momento della sua apparizione finale, allo scopo – secondo le parole della Scrittura- di attirare se possibile perfino gli eletti alla grande apostasia».⁴³⁰

Per un processo storico intimamente coerente, all'interno di una società secolarizzata, che è stata in qualche modo cristiana o che ha avuto a che fare con l'orizzonte religioso escatologico cristiano –dunque, nella misura in cui le tracce di quella fede e dei suoi residui, la capacità cioè di agire «prima di tutto» in base ad essa, si dissolvono completamente- si realizza, nelle coscienze degli uomini, lo spirito dell'Anticristo. Berdjaev non ha dubbi al riguardo. La società che conduce a compimento il processo di secolarizzazione è una società fatalmente anticristica. E se di fronte all'apostasia, alla consumazione di ogni traccia di fede di dimensione spirituale si ha ancora la capacità di riferirsi direttamente ai contenuti della fede, dunque la società appare come la più intensa realizzazione di tutto ciò

⁴²⁷ N. Berdjaev, *De l'inegalité*, cit., p. 234.

⁴²⁸ *Ibidem*.

⁴²⁹ V. Šolov'ëv, *Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii, so vključeniem kratkoj povesti ob Antichriste*, 1899-1900, trad. it. di A. Ferrari, *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 55.

⁴³⁰ *Ibidem*.

che si è opposto alla fede ed alla ricerca di una salvezza universale profonda e concreta dell'uomo.⁴³¹

All'analisi della dimensione anticristica e demoniaca della civilizzazione «cristiana», ed in generale della realizzazione *storica* del cristianesimo sulla terra, Rozanov dedica alcune delle sue pagine più profonde, in particolare in due opere. La prima è *La leggenda del Grande Inquisitore*, opera di commento alla leggenda dostoevskijana da cui prende il titolo, e la seconda è *L'apocalisse del nostro tempo*.

Nella prima di queste due opere Rozanov mette in evidenza il destino apocalittico del processo moderno di secolarizzazione, filosoficamente individuato nell'affermazione plurisecolare dello spirito illuministico, inteso nel suo senso più ampio: «La grandiosa immagine dell'Apocalisse dove si parla dell'enorme stella simile “a una fiaccola” che scende sulla terra alla fine dei tempi e per causa sua “le sorgenti delle acque divennero amare” è applicabile all'illuminismo dei nuovi secoli. Risultato di tanti sforzi delle menti più elevate

⁴³¹ Berdjaev è, come s'è veduto, l'autore che pur inserendosi in un dibattito sulla fine del moderno e sulle crisi della civilizzazione occidentale, già aperto all'interno del pensiero europeo, riesce, proprio in virtù della sua dichiarata prospettiva di fede, a cogliere nelle sue riflessioni i tratti più specifici delle crisi e degli eventi catastrofici che la fine del moderno trascina nella storia e, soprattutto, il loro carattere tendenzialmente apocalittico. Il nodo essenziale per comprendere la natura particolarmente maligna dal punto di vista storico e teologico dell'opera di dissoluzione di ogni senso di sacralità e perciò di ogni capacità di fare scelte morali di rilevanza esistenziale, è rappresentato, come si è già accennato, dalla natura anticristiana ed anticristica del processo di secolarizzazione. La civilizzazione che vede al suo apice il regno dell'Anticristo è, per Berdjaev, la semplice attuazione di un processo di decadimento della cultura «sacra». Al livello anticristico, cioè, il massimo di profanizzazione si dà come semplice attuazione di una verità che appartiene ad ogni forma di separazione tra sacro e profano. Nella nostra epoca il regno dell'Anticristo appare infine come l'essenza celata della stessa distinzione tra sacro e profano. La civilizzazione è insita nella cultura, perciò ogni ritorno ad un'epoca di equilibrio tra sacro e profano non appare in nessun modo un'alternativa al Regno dell'Anticristo, ma solo una sua copertura, un suo nascondimento. Copertura e nascondimento del tutto inutilizzabili, poi, una volta che si sono scoperti come tali. In realtà, però, Berdjaev in diversi punti delle sue analisi dimostra di avere ripreso alcune delle sue intuizioni più importanti riguardo al senso e al destino della fine del moderno, non solo da Dostoevskij (e da Leont'ev), ma anche da Rozanov. Sul rapporto tra il pensiero ed in particolare, la filosofia della storia di Rozanov e quella di Berdjaev ha insistito soprattutto V. Zen'kovskij, il quale ha a riguardo notato come l'influsso del pensiero di Rozanov, anche se spesso non esplicitamente riconosciuto, è grande in tutti i più rilevanti pensatori russi novecenteschi. Cfr. V. Zen'kovskij, *Histoire de la philosophie russe*, trad. it. di K. Andronikov, Gallimard, Paris 1992, vol. I, p. 503.

dell'umanità, esso non soddisfa più nessuno e meno di tutti coloro che vi lavorano».⁴³²

Questa opera di Rozanov e *L'apocalisse del nostro tempo*, anche se con esiti diversi, mettono in luce con particolare intensità le forme specifiche dell'affermazione del demoniaco nella coscienza umana alla luce del moderno, con tutto quello che questa affermazione implica. L'uomo, nel suo orizzonte terreno, nella sua quotidianità appare, nel momento in cui questo processo giunge a compimento, completamente separato da tutto quello che nei secoli della storia umana è stato definito, anche se in modi e misure straordinariamente diversi, «Cielo».⁴³³

L'uomo in questa maniera «sta divinizzando come non mai prima d'ora se stesso (...). Ci chiediamo dove sia Dio e la verità, e la via da seguire, perché d'un tratto come mai era avvenuto prima d'ora avvertiamo la nostra ineludibile rovina, sentiamo avvicinarsi un essere terribile e ripugnante, di cui ci avevano così tanto parlato in poesia e in prosa da cominciare seriamente a considerarlo solo una sollazzevole fantasia, mentre adesso sentiamo all'improvviso il suo gelido contatto e il suono –preciso, nitido- della sua voce».⁴³⁴

Mentre l'uomo divinizza se stesso e si libera da ogni tensione al sacro, e soprattutto dalla fede cristiana, e si libera perciò da ogni idea di redenzione universale concreta di tutti e di ognuno; mentre l'uomo fa ciò, avverte, in un certo senso suo malgrado, l'approssimarsi di ciò che *ab origine* si oppone alla grandezza, alla dignità infinita inconcepibile della vita umana, del finito, della creatura, perché si oppone e si colloca (o meglio cerca di collocarsi) al di là di

⁴³² V. Rozanov, *Legenda o Velikom Inkvizitore F.M. Dostoevskogo. Opyt kritices kogo kommentarija*, Sankt Petersburg 1894, *La leggenda del Grande Inquisitore*, trad. it. di N. Caprioglio, Marietti, Genova 1989, p. 130.

⁴³³ Questa critica di Rozanov alla realizzazione storica del cristianesimo, alla civiltà «cristiana» riprende quella che, come si ricorderà, aveva già fatto Fëdorov allo spirito della evoluzione moderna dell'umanità, giudicando che l'inclinazione determinante di questa «evoluzione» era il trionfo della morte, l'assolutizzazione della verità e del potere della morte e del limite della creatura come unica politica possibile e unica vera visione del mondo. Cfr. le pagine citate tratte dalla *Filosofia dell'opera comune*.

⁴³⁴ V. Rozanov, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p. 120.

ogni idea di esistenza, di creaturalità, di creazione: il demonio. In tal modo, afferma Rozanov riprendendo alla lettera alcune frasi di Fëdorov, si incarna fino in fondo nella storia il principio stesso del male. Questo essere, questa forza completamente contraria alla vita, alle sue tensioni e contraddizioni, appare alle coscienze che pure lo venerano, «ripugnante». E non si riesce mai completamente a rimuovere questo senso di ripugnanza nei confronti di ciò che pure, liberando da ogni idea di redenzione, e liberando perciò dagli sforzi, consapevoli, che quell'idea comporta, dovrebbe apparire invece come particolarmente adeguato all'uomo, al limite della sua finitezza.

Rozanov sottolinea come questo spirito finisca per «non soddisfare più nessuno e meno di tutti coloro che (...) lavorano» affinché esso si diffonda fin nei più nascosti angoli della coscienza. Contro le intenzioni degli uomini che vi si assoggettano, sotto il dominio di questo spirito, «le sorgenti della vita si inaridiscono».⁴³⁵

Questo spirito che libera dalle contraddizioni e dalle tensioni laceranti del divino, del sacro, dissecca tendenzialmente, e in una certa misura al di là delle sue intenzioni esplicite, *tutte* le sorgenti della vita, portando «la vita allo sfascio». Irrompono così, al posto dei dolori, tensioni di origine religiosa, sacrale e contraddizioni della fede nel Dio vivente, ben più distruttive e soffocanti contraddizioni, dovute ad irreali semplificazioni dell'esistenza. Irrompono così infine, inattesi, nel regno civilizzato di questo mondo, «inconciliabili contraddizioni (...) e un insopportabile caos nelle singole coscienze».⁴³⁶

In questo non voluto ma violento sentimento di invivibilità, affiora anche e soprattutto all'interno della civilizzazione l'amarezza intollerabile che l'uomo porta nel fondo del proprio cuore da quando, «perduta l'innocenza ed abbandonato Dio, comprese all'improvviso di essere rimasto completamente solo

⁴³⁵ *Ibidem.*

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 147.

con la propria debolezza (...), con la lotta tra luce e tenebre nella propria anima».⁴³⁷

Si scorge una traccia, anche se infinitamente tragica e infinitamente sfigurata, dell'appartenenza di tutta la storia –*anche della storia che più si oppone a Dio*– al Dio vivente, ai suoi drammi, alle sue umiliazioni. Essa si esprime, come in parte s'è visto, nel sentimento di ripugnanza completa al male. È quello che Rozanov definirà come dimensione apocalittica del male, dimensione che il male raggiunge quando si fa assoluto in ogni angolo della coscienza e della società umana. Dimensione apocalittica e perciò sovranaturale. Quanto più l'uomo attraverso la divinizzazione della sua autonomia, attraverso l'abbandono di ogni prospettiva «morale-religiosa» si sforza di vincere la propria sofferenza e di rimuovere la propria insoddisfazione, tanto più queste ultime aumentano e «divengono [alla fine] universali, e gli uomini periscono già, non ad uno ad uno, non a migliaia, ma a milioni ed a popolazioni intere, sempre più rapidamente e sempre più irrefrenabilmente dimentichi di Dio e maledicendo se stessi».⁴³⁸

Jacques Michaut, nella introduzione all'*Apocalisse del nostro tempo*, per descrivere gli eventi dello spirito che, secondo Rozanov, si preparano nel finale apocalittico della storia, afferma che vi saranno «grida di dolore, di rivolta frammista ad un lampeggiare di speranze e di presentimenti febbrili».⁴³⁹

Rozanov stesso, parlando riguardo a ciò, asserisce: «Vedo una specie di svolta apocalittica nelle concezioni storiche non solo della Russia ma anche dell'Europa».⁴⁴⁰

Ma tale presagio del positivo che affiora dal definitivo (dal punto di vista storico) instaurarsi del male nella coscienza e nella società umane, discende per Rozanov dal fatto che qualcosa di positivo, qualcosa di *realmente difforme dal*

⁴³⁷ *Ibidem*.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 92.

⁴³⁹ J. Michaut, *Introduzione a V. Rozanov, L'apocalisse del nostro tempo*, trad. it. di A. Pescetto, Adelphi, Milano 1979, p. 23.

⁴⁴⁰ V. Rozanov, *L'apocalisse del nostro tempo*, cit., p. 24.

male –anche se in forma di traccia, di evocazione, di presagio- si radica fin dentro gli strati più profondi della coscienza e della storia che rinnegano Dio, fin dentro gli strati più profondi del male, per scuotere apocalitticamente l’abisso stesso del male. In tal senso è forse da discutere quanto Givone sostiene riguardo alla dialettica apocalittica di Rozanov. Givone puntualizza che, nella visione rozanoviana «il male non può essere superato dal bene».⁴⁴¹

La consumazione del negativo sembra risolversi per Givone, almeno in parte, in un potenziamento del negativo. L’*esito* finale, è una negazione intensificata, che o lascia posto al nulla o ad un positivo puramente nominale, di tipo per così dire “algebrico” e non ontologico. Il positivo al quale implicitamente Rozanov si riferisce, è un positivo che risulta cioè puramente da una doppia negazione, come un processo del tutto interno al negativo e semplicemente e unicamente dovuto ad esso, come se il positivo, il «bene», in quanto tale, né fuori dal negativo né al suo interno avesse nulla a che fare con la realtà. Quanto emerge dalla interpretazione rozanoviana, e che in realtà riflette la concezione di Givone, è che quest’ultima sembra soggiacere all’incantesimo intellettualistico e idealistico del gioco degli opposti considerato fine a se stesso. Gioco che conduce alla perdita della consistenza ontologica del loro reale differire e contrapporsi. In un orizzonte di pensiero qual è quello al quale attinge l’interpretazione di Givone della dialettica tragica di consumazione del negativo, presente in Rozanov e in Dostoevskij, il positivo in sé e per sé non ha alcuna possibilità, tragica, escatologica, di essere riconosciuto in quanto tale come originariamente positivo. La «tiepidezza» apocalittica (*Ap.* 3,16), e cioè la negazione di Dio che non giunge neppure ad essere negazione, a cui acutamente Givone ricollega⁴⁴², come aveva già fatto Dostoevskij, la realtà di un male che sotto tutti gli aspetti sembra tendere a consumare se stesso, non realizza certo da sola la sua definitiva disgregazione. Se ciò avviene, è per il fatto che qualcosa di diverso dal male, di non conforme ad

⁴⁴¹ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit., p. 24.

⁴⁴² *Ibidem*.

esso ed alla sua assolutizzazione giace nel fondo della coscienza, e perdura e perseguita l'individuo fin dentro i suoi più sicuri quartieri. Non è la tiepidezza in sé che consuma il negativo, ma il suo non poter essere indefinitamente tollerata da qualcosa che è assolutamente difforme da essa. È il fatto che nella tiepidezza permane qualcosa che non tollera anche e proprio quella tiepidezza che è l'ultima più spaventosa e maligna faccia del demoniaco; qualcosa che non tollera e che cerca di gettare via, di respingere, di dissipare proprio quella indifferenza nei confronti delle esigenze più profonde e vitali del finito, la sua divinità, il suo carattere irriducibilmente sovranaturale: «Ah! Ecco perché nella Bibbia è detto in modo così strano “cominciando dalla fine”: “ci fu una sera (tenebre, oscurità, morte) e un mattino e fu il primo giorno”. Si decifrano così la Religione, le costruzioni, la Storia».⁴⁴³

Ciò che consuma il negativo è, e può essere soltanto, l'inizio del suo “essere vomitato dalla storia”; l'inizio dell'apocalittico essere rigettato dallo Spirito, dalla bocca del Dio vivente. E se si ravvisano dei punti di iniziale consumazione della storia, dei suoi valori, delle sue visioni del mondo più dominanti, anche prima della grande consumazione, è perché nella storia stessa, prima della fine ultima, v'è qualcosa che (sul punto resta comunque imprescindibile il riferimento a Berdjaev) tende a questa fine. Non è la tiepidezza del più completo rinnegamento di Dio che causa da sola la sua dissoluzione; se si dovesse attendere un tale autospegnimento della negatività, mai niente sarebbe stato e soprattutto mai niente potrebbe essere giudicato, consumato. «È lo Spirito, dentro e fuori dell'uomo, a vomitare ciò che è divenuto completamente insipido».⁴⁴⁴

Il mondo che nasce e che si attua con la dissoluzione del moderno è per Rozanov un mondo sempre più avviato alla dissoluzione. Nelle pagine del commento dostoevskijano di Rozanov emerge l'idea che questa consumazione del mondo possa continuare eternamente, senza produrre all'interno della coscienza

⁴⁴³ V. Rozanov, *Lettera a Gollerbach*, 26 ottobre 1918, citata da J. Michaut in *Introduzione a L'apocalisse del nostro tempo*, cit., p. 33.

⁴⁴⁴ F.M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., p. 1028.

umana nessun tipo di paralisi, di rovesciamento delle verità maligne, delle visioni del mondo che hanno condotto alla rovina l'intero *orbis terrarum*; ed anzi, di più, spingendo le coscienze umane a credere che lo spirito di accettazione del male e del limite della creatura, anche quando produce un aumento parossistico del potere della morte, rappresenta l'unico punto di vista possibile per l'uomo, l'unico progetto politico che lo soddisfi veramente e l'unico possibile atto d'amore per quel «povero ribelle» che è l'uomo. «Un desiderio di quiete –con acribia rileva Rozanov nel commento all'opera dostoevskijana- si esprime più forte che mai nella Leggenda (...). Gli altri doni della libertà, della verità (...) sono messi da parte come un peso superfluo per l'uomo; e si chiede una cosa sola, *un po'* di felicità, *un po'* di riposo per il “povero ribelle”». ⁴⁴⁵

Le parole dell'Inquisitore devono essere in un certo senso considerate come l'idea dell'orientamento *definitivo* delle sorti dell'uomo. Entrambe in contraddizione con diversi punti del suo commento, Rozanov asserisce di ritenere definitivo e, in fondo, stranamente positivo, o comunque l'unico possibile, l'ordine mondano perfettamente emancipato da ogni tensione religiosa, da ogni idea di ricerca del Regno di Dio. Termini quali «affascinante», «sublime», «elevato», «profondamente umano», sono i termini che più spesso ritornano per descrivere la potenza e l'intelligenza del demonio, la sua visione del mondo. ⁴⁴⁶

Dalla inattesa fedeltà alla visione del mondo demoniaca, Rozanov pare si distacchi sin dagli anni appena seguenti il commento dostoevskijano. Quanto di nuovo emerge nel suo pensiero e nella sua sensibilità è la constatazione che le sofferenze prodotte dalla razionalizzazione della realtà sulla propria esistenza, sulla propria sensibilità, e che minacciano drasticamente la nostra stessa

⁴⁴⁵ V. Rozanov, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p. 146.

⁴⁴⁶ Da essi traspare l'idea che il definitivo svuotamento di ogni idea messianica, di ogni idea di salvezza e di valore paradossalmente infinito e divino dell'uomo nella sua contingenza, realizzerebbe un mondo che anche se fosse votato alla rovina, alla progressiva consumazione, darebbe all'uomo l'unico «bene» possibile, e placerebbe la sua coscienza, persuadendo quest'ultima sempre di più di essere, nell'unico pensiero vero e «profondamente umano», capace di una tranquilla, anche se tenebrosa, eternità.

sopravvivenza, sono straordinariamente violente e svolgono quelle verità evidentemente certe, definibili, astratte (teologiche, filosofiche, sociologiche), molto più di quanto Rozanov potesse figurarsi scrivendo il proprio commento alla leggenda dostoevskijana. Dostoevskij non si stanca di mettere in evidenza questo processo; la storia gli appare come lotta, come una tensione tra dimensioni inconciliabilmente opposte, tensione tra l'*éschaton*, la pienezza di Dio, che cerca di realizzarsi nel mondo e i diversi orizzonti che affermano l'indifferenza nei confronti di tutto ciò. Opposizione tra Cristo e Satana ch'egli scorge *sempre* in atto nel cuore e nella esistenza quotidiana di ogni uomo. Le violente crisi, la dissoluzione in cui, secondo Dostoevskij l'Occidente è abbandonato, proprio quando invece l'emancipazione da ogni idea religiosa, vissuta in senso radicale, avrebbe dovuto condurre l'umanità ad un'epoca di pace e di prosperità universale, dovrebbero, poi, a suo giudizio, rendere evidente, anche se per la via più tragica e negativa, la paradossale consistenza religiosa, escatologica della storia e della esistenza umana. È questo un punto che viene approfondito e spiegato da Dostoevskij nei più diversi modi e nelle più diverse prospettive. La società perfettamente secolarizzata «dovrebbe [alla fine] ripudiare anche il mondo» come qualcosa di troppo irriducibilmente metafisico, trascendente la mera datità.⁴⁴⁷

«Il termine estremo della rivolta [a Cristo] è il nulla e la distinzione del mondo [...]. Il cammino della rivolta [a Cristo] porta alla negazione dei propri risultati».⁴⁴⁸

Per Dostoevskij, nota tra gli altri Lucio Dal Santo nella sua introduzione al *Dostoevskij inedito*, la crisi che l'Europa vive è una «tragedia religiosa» e tutte le sofferenze, «le difficoltà, le contraddizioni in cui l'Occidente si dibatte non sono altro che l'espressione esteriore di tale tragedia [...] avviata alla consumazione».⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, cit., p. 152.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ È questa la definizione che Lucio Dal Santo dà all'ispirazione più profonda dell'arte e del pensiero dostoevskijani, nella introduzione a *Dostoevskij inedito*, a cura di L. Dal Santo, Vallecchi,

La «salvezza della propria esistenza», l'egoismo, l'ideale dell'«isolamento» dell'uomo dall'uomo come fondamento ultimo della società che si cerca di compensare attraverso un accordo estrinseco, da tutti continuamente tradito di fatto, o scelto per calcolo utilitaristico, razionale, tutto ciò che rappresenta un ideale della convivenza sociale, non è che «la più (...) impotente fra tutte le idee che uniscono l'umanità. Questo è già il principio della fine. Si uniscono; ma tengono gli occhi per separarsi di nuovo al primo pericolo. E che cosa può salvare qui l'istituzione come tale presa in se stessa? Se ci fossero i fratelli ci sarebbe la fratellanza. Se non ci sono i fratelli non si ottiene una fratellanza per mezzo di nessuna istituzione. Che si guadagna a creare una "istituzione" ed a scriverci sopra: Liberté Egalité Fraternité? Non si ottiene nessuna utilità con questa o quella istituzione, cosicché converrà –immancabilmente assolutamente converrà– aggiungere a queste tre paroline dell'istituzione la quarta: Ou la mort, fraternità ou la mort, e i fratelli andranno a tagliar la testa ai fratelli per realizzare la fraternità come una "istituzione civica"». ⁴⁵⁰

Firenze 1980, p. 29. La natura escatologica del cristianesimo di Dostoevskij è stata messa in luce precedentemente da J. Moltmann. Cfr., ad esempio, J. Moltmann, *La teologia della speranza*, in AA.VV., *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Sansoni, Milano 1981, pp. 123-132.

⁴⁵⁰ F.M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., pp. 1307-1309. Proprio per questo «un crollo totale e terribile» incombe sull'Europa e le crisi che attanagliano l'Occidente sono solo delle avvisaglie di una disgregazione futura ancora più radicale. «Il formicaio che già da un pezzo (...) è stato edificato senza Chiesa e senza Cristo (perché la Chiesa intorbidatosi il suo ideale, già da un pezzo vi si è trasformata in Stato), questo formicaio dal principio morale scosso alla base, privo ormai di ogni concetto generale ed assoluto, è tutto scavato al di sotto (...). Ho il presentimento che sia stata (già) fatta la somma (...). Una piccola parte dell'umanità non può dominare su tutta la rimanente umanità. E (...) proprio con questo unico scopo si sono formate finora tutte le istituzioni civiche (da un pezzo già non più cristiane) d'Europa. *Ibidem*. Šolov'ev, Rozanov, Berdjaev hanno affrontato il tema specifico del rapporto tra la consumazione del moderno e l'*emergere di un orizzonte apocalittico*. Essi hanno mantenuto, forse in maggior misura rispetto ad altri pensatori russi, la capacità di far sentire, di far valere nell'elemento totalmente storico e quotidiano, e soprattutto in riferimento all'epoca inauguratasi con la fine del moderno, la forza, l'incombere delle realtà sovranaturali, sebbene si tratti, come già in parte s'è veduto, di un incombere drammatico, caricato dei più radicali contrasti. È Pavel Evdokimov che nel saggio su *Cristo nel pensiero russo*, ha dato giusta rilevanza alla centralità filosofica e teologica di questi autori (in particolar modo di Berdjaev). Evdokimov ritiene che la *impazienza* escatologica ed apocalittica sia il fatto essenziale e più prezioso del pensiero russo. Egli può così affermare che Berdjaev che l'idea russa (...) non è mai l'idea di una civiltà, di una sistemazione negli strati intermedi della storia; è quella della salvezza finale ed universale, della trasfigurazione del mondo e dell'esistenza.

Šolov'ëv elabora le visioni del cristianesimo apocalittico e tragico di Dostoevskij alla luce delle filosofie slavofile antioccidentali, ed accogliendo anche il portato antilluministico della tradizione esoterica occidentale, ermetica e cabalistica (in special modo la tradizione della cabala ebraica e quella della cabala e dell'ermetismo cristiani, ed in particolare: Jacob Boehme, Franz von Baader, Molitoz)⁴⁵¹ e nello stesso tempo anche alla luce di un confronto diretto con la filosofia dell'ultimo Schelling.⁴⁵²

Non è tanto nelle giovanili concezioni sistematiche della natura e della storia proprie di Šolov'ëv, quanto negli articoli, nei frammenti, nelle lettere che Šolov'ëv offre, nell'accentuato pessimismo storico e persino escatologico e nell'accentuato apocalittismo che caratterizzano questi ultimi scritti, gli aspetti del suo pensiero più intimamente legati a Dostoevskij. Per il pensatore degli ultimi scritti, l'orizzonte profano, quello degli ideali mondani puramente storici, non può

La vita non nei penultimi valori, ma nell'ultimo, nell'*eschaton* dell'Apocalisse. L'uomo russo è *con* Dio o *contro* Dio (...).» P. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, cit. p. 38.

⁴⁵¹ Uno degli autori menzionati, F. von Baader, ha ricercato un rapporto diretto con il pensiero russo promuovendo tutta una serie di rapporti tra la cultura tedesca, in particolare la filosofia, nei suoi rappresentanti, ed il pensiero religioso dell'ortodossia russa, in cui Baader, al pari di come, prima di lui, Heinrich Jung Stilling, scorgeva l'ambito di un pensiero non consumato religiosamente dall'illuminismo. Baader intendeva riproporre un quadro di armonia superiore di tipo medievale tra fede e scienza, tra autorità, istituzione, successo mondano e libertà della fede, libertà e debolezza dello spirito (cfr. A. Tamborra, *Chiesa Cattolica e ortodossia russa*, Edizioni Paoline, Milano 1992, pp. 28-30). Ad un ben più profondo e tragico livello si situa invece oggi la possibile apertura al pensiero ed alla spiritualità russe.

⁴⁵² Šolov'ëv riconosce, sin dalla sua prima opera (la dissertazione di laurea sulla *Crisi della filosofia occidentale*), la presenza nella sua opera di intuizioni schellinghiane. Ma più rilevanti degli influssi e delle analogie tra il pensiero di Šolov'ëv e quello di Schelling sono le differenze. Tali differenze divengono ancora più evidenti al livello di riflessione sul dogma dell'Incarnazione. Per Schelling, questo dogma deve essere compreso concettualmente, riducendo esso al concetto di *medium* logico tra i due opposti della divinità e dell'umanità. Schelling, in questo modo, depotenzia se non addirittura priva del tutto di contenuto specifico il paradosso dell'Incarnazione, apice, secondo il cristianesimo, del paradosso originario di un Dio che si rivela. Per Šolov'ëv, proprio tale paradosso nella forma sancita dal dogma (la divinumanità, la teandria di Cristo) rappresenta invece la figura più profonda dell'assoluto stesso in sé. Tra il divino e l'umano non si dà nessun medio. Nella Incarnazione il divino, pur restando tale fino in fondo, si rivela e vive pienamente nell'umano, nella carne, nell'assoluta storicità e carnalità umana; ed anzi, solo attraverso questo paradosso, e questa tensione, il divino, inteso come Dio biblico, come Dio vivente, si rivela fino in fondo come Dio, come Dio vivente. Tenendo conto di queste specificità costituite del pensiero di Šolov'ëv, è d'uopo parlare più che a un influsso della filosofia di Schelling, di un influsso delle tradizioni esoteriche a cui si attiene la stessa filosofia di Schelling.

realizzare in sé nessun bene per l'uomo né per la società. Ciò che vi è di positivo nella storia, e ciò che anche per Šolov'ëv, come per Dostoevskij, in fondo costituisce la causa più profonda del durare della vita della società umana nella storia, sono i "semi", le "primizie" del Regno che, nella loro consistenza specifica, sono sempre in lotta, inconsapevolmente o consapevolmente, con la terra che li ospita. Alla luce di questa visione di fede, i valori storici più diffusi risultano essere incarnazione del male. E questo, nota Šolov'ëv (Dostoevskij), non è che l'ultima e più coerente forma di male. Questo male specifico si aggiunge al male consistente nel non essersi già pienamente realizzato il Regno qui e ora. L'indifferenza al dolore dell'assenza del Regno si aggiunge al male che è l'assenza del Regno. Il dolore del non vedere fino in fondo Dio, la sua unità infinita, la sua potenza infinita in tutte le cose. La indifferenza alle «logiche» paradossali della fede, della preghiera, dell'azione svolta interamente all'interno della invocazione del Regno, l'indifferenza al sentimento di Dio, sono dei mali che si aggiungono ad uno stato di incompiutezza radicale della salvezza di Dio nel mondo.⁴⁵³

La irreparabilità del male, del dolore, nella misura in cui è avvertita davvero come tale, è tutt'uno con la invocazione della salvezza completa, tutt'uno con la invocazione della piena liberazione da quel male. L'idea della salvezza assoluta, concreta ed universale, l'idea di una giustizia suprema e della disperata necessità

⁴⁵³ Il carattere demoniaco di ciò che non vive abbandonandosi a Dio, nella storia tende poi a manifestarsi negli effetti e nella natura profonda del progresso scientifico e tecnico. Il progresso, rendendo sempre più possibile all'uomo vivere nella propria autonomia, nella ricerca della autonomia dal Dio vivente, intensifica la natura distruttiva, maligna di questo vivere e pensare distaccati da Dio. Il progresso renderà visibile ciò sotto ogni punto di vista, in quanto esso produrrà anziché un diffuso ed universale miglioramento delle condizioni di vita, che pure, ipocritamente, continuerà a promettere, una "paralisi progressiva delle funzioni essenziali della vita umana". In questo senso, scrive Šolov'ëv, il «progresso è sintomo della fine». (V. Šolov'ëv, *I tre dialoghi e il Racconto dell'Anticristo*, cit., p. 39). Sintomo dell'avvicinarsi delle crisi più dolorose della società umana e perciò anche sintomo dello smascheramento della ragione umana, affioramento dell'aspetto tenebroso e demoniaco di tutto ciò che promette e che anche dà vita staccando dal Dio vivente. Emblema di questa tragicità storica ed escatologica è soprattutto il fatto, già annunciato dai Vangeli, che quando ritornerà «il Figlio dell'uomo non troverà che poca fede sulla terra». Solo una minoranza confesserà la fede nel Cristo crocifisso e risorto, mentre la stragrande maggioranza degli uomini seguirà l'Anticristo. *Ibidem*.

di questa salvezza, è ciò a cui conduce lo stesso senso di irreparabilità del male; è tutt'uno con la irriscattabilità di quel male. Dio e la salvezza appaiono come necessari proprio per il fatto che vi sono il male e il dolore e tutto ciò che violentemente li contraddice. La risposta dello *starec* Zosima è rappresentata dalla evocazione di una felicità diversa, fatta di una gioia tragica: «Io benedico il quotidiano levar del sole (...) ma già preferisce il tramonto, i lunghi raggi obliqui e con essi i dolci (...) commossi ricordi, le care immagini (...) e, sopra ogni cosa, la divina verità che commuove». ⁴⁵⁴

Fin dentro la pienezza escatologica sembra permanere, in un modo o in un altro, il senso doloroso che il male, la manchevolezza, l'offesa subiti dalla creatura non dovevano essere: «Nell'ideale la coscienza doveva dire: moriamo tutti se la nostra salvezza dipende da un solo bambino tormentato (...) e *non accettare*». ⁴⁵⁵

Il sentimento in cui si esprime questo “non accettare” è la sostanza di cui sono fatti quegli «obliqui raggi di tramonto» che rendono struggente, dostoevskijamente, anche la più piena ed indicibile gioia celeste. Queste e simili pagine sembrano costituire una sorta di commento per immagini della scena apocalittica del Dio che, nella Gerusalemme celeste, dopo la consumazione della storia, «asciugnerà le lacrime» di tutti i martiri.

⁴⁵⁴ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 311.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 313.

II. *Fondamenti di una Satanodicea*

Il quinto libro de *I fratelli Karamazov* si intitola *Pro et contra*.⁴⁵⁶

Ivan svilupperà questo titolo completandolo: *pro mundi et contra Deo*. La *Leggenda del Grande Inquisitore* lascerà intravedere un saggio sui fondamenti di una Satanodicea: *pro Satana et contra Deo*. Questo libro riunisce e completa molte idee sparse nelle prime opere, e al tempo stesso segna il punto culminante di tutto il romanzo. «Questo libro contiene la rappresentazione di una empietà completa [...] Una sintesi della condizione contemporanea di anarchia [...] a negazione del significato stesso della creazione divina. Da qui proviene ogni nostra forma di socialismo. Cominciando col negare ogni significato alla realtà storica, esso è sfociato in un programma di distruzione e di anarchia».⁴⁵⁷

Se nella *Lettera a Ljubimov* si afferma che gli insegnamenti dello *starec* Zosima segnano il punto culminante dell'opera, così si trova scritto in una lettera a Pobedonošcev: «Mi accorgo da solo che l'ateismo sembra predominare».⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ La «persuasione» è qualcosa che supera ogni testimonianza ed ogni dimostrazione. Così non si può esercitare la persuasione nell'ambito della matematica perché qui c'è una dimostrazione e non si può avere alcuna dimostrazione contraria. Ma rispetto ad ogni proposizione esistenziale esiste una dimostrazione contraria: vi è un *pro* e un *contra* e il «persuasivo» non ignora il *contra*. Ma malgrado quello, o piuttosto a causa di quello, egli è un «persuasivo». Cfr. J. Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, Vrin, Paris 1967, pp. 626-629.

⁴⁵⁷ F.M. Dostoevskij, *Lettera a Ljubimov* (10 maggio 1879) in *Epistolario*, trad. it. a cura di E. Lo Gatto, Esi, Napoli 1950, p. 994. Dostoevskij sottolinea nella sua agenda il significato fondamentale cui assolvono, per lui, questi capitoli: «Ivan è un personaggio di grande profondità... gli zotici si sono fatti beffe del mio oscurantismo e del carattere antiquato della mia fede. Questi imbecilli non potevano nemmeno sognarsi una negazione di Dio così forte come quella che ho espresso ne *La leggenda del Grande Inquisitore* e nel capitolo precedente. Il romanzo, in tutta la sua interezza, corrisponde a questo [...]. In tutta l'Europa non si può trovare una espressione altrettanto potente dell'ateismo. Dunque io non credo in Cristo, né professo la mia fede in Lui come un fanciullo. Il mio osanna è passato attraverso il crogiuolo del dubbio». *Ibidem*, 16 Maggio. È questo, probabilmente, che permette ad un certo M. Gorbacev di scrivere una prefazione al primo volume delle *Lettere di Dostoevskij (Pis'ma)*, tt. I-IV, a cura di A.S. Dolinin, Ed. di Stato, S. Pietroburgo 1928) e di scoprire che Dostoevskij ha lasciato dei magnifici modelli di propaganda antireligiosa. Aggiungiamo che M. Nels, ne *Le radici e la funzione sociale di Dostoevskij* (in russo, Ed. di Stato), giunge a dimostrare «il significato sociale» perfino del diavolo di Ivan Karamazov, dopo di che l'autore non ha difficoltà a ridurre i romanzi di Dostoevskij a una condanna della piccola borghesia e della *intelligencija*.

⁴⁵⁸ *Lettera del 19 maggio*, cit.

Si impongono alcune osservazioni. Nella dialettica di Ivan i più piccoli dettagli del realismo terreno si mescolano ai fantasmi ed alle visioni del Mondo celeste. L'incontro tra Cristo e l'Inquisitore, il dialogo tra Ivan e Satana appartengono ad un piano che supera l'empirismo consueto. Al pari di come la tentazione di Cristo si compie nel «deserto» -simbolo della profondità ultime dello spirito esposte alla più completa libertà in vista dell'atto strettamente personale- così l'azione si svolge in quadri dove tutti i dettagli reali sono presenti ma ove, al tempo stesso, si avverte l'infinito dell'autocoscienza che li supera. È qui che avvengono gli incontri che determinano gli «avvenimenti» della vita. Il brusco ritorno dal «deserto» alla superficialità della realtà naturale può provocare una sensazione di delirio. La dialettica di Ivan prende avvio con una dissertazione centrata sul problema della sofferenza: «Il mio protagonista sviluppa un argomento che personalmente considero inconfutabile: l'assurdità della sofferenza dei fanciulli, e da questo giunge a dedurre l'assurdità di ogni realtà storica».⁴⁵⁹

Muovendo dalla idea di giustizia, Ivan distrugge il punto di partenza storico, il mito del peccato originale, affermando, d'altra parte, l'inaccettabilità morale del punto di arrivo, del Regno di Dio, armonia in cui tutti i problemi trovano la soluzione. Dopo questo non resterà che rifiutare il senso di tutte le costruzioni «dell'architetto del destino umano» e di concludere che la virtù del «sangue innocente» di colui che «è il solo senza peccato».⁴⁶⁰

La critica dell'idea di espiazione si trova esposta nella *Leggenda del Grande Inquisitore*. È così che vengono distrutti i tre momenti fondamentali della esistenza e sulle macerie di quest'ultimi, un altro "architetto" elabora un piano di salvezza nuovo; la teodicea incontra la satanodicea, la sapienza di Dio, l'intelligenza di Satana. Nell'incubo di Ivan, nel suo dialogo con Satana, la concezione intellettuale della ideologia del Grande Spirito aspira ad andare oltre, a compiere il passaggio dal demonio dell'intelletto a quello della fede, del cuore. Il

⁴⁵⁹ Lettera a Ljubimov, cit., 16 maggio 1879.

⁴⁶⁰ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 370.

metodo di Ivan richiama quello di Šigalëv. Questi proclama anzitutto la assolutezza della idea santa, toccante e buona della necessità di Dio, arrivando a ripudiare la sapienza di Dio; egli «restituisce il suo biglietto» di ingresso al Regno e termina con l'ateismo, dichiarato dalla formula: «tutto è permesso», ove si cela già «lo spirito di autodistruzione». *Il cataclisma geologico*, poema di Ivan rievocatogli da Satana, svela le premesse del suo pensiero.⁴⁶¹

L'antropoteismo avvicina l'ideologia di Kirillov a quella di Ivan; ma se il primo crede totalmente alla sua idea, Ivan fa ancora uso della ragione. Va in cerca di certezze, di «garanzie», non ignora il punto debole delle sue costruzioni: «si attiene ai fatti»⁴⁶²; non intende oltrepassare i limiti, ma è attratto fatalmente dall'irrazionale. Satana è il tormento di Ivan, la sua malattia, ma al tempo stesso questo dolore contiene una speranza, forse l'ultima: «Dio esiste, sì o no? –insiste Ivan con collera- Quali tormenti ci sono nell'altro mondo? –egli domanda con una strana animazione».⁴⁶³

Ivan è assetato di prove, di evidenze. L'unico valore che la fede può avere ai suoi occhi consiste nel possedere le stesse qualità della conoscenza. Le parole di commiato di Satana: «A che serve stabilire la verità?»⁴⁶⁴, rendono conto della sua inquietudine. L'incubo di Ivan termina con questa nota dolorosa. La sua opera di totale razionalizzazione del destino e della esistenza umana ha bisogno di sancire la verità. Giunto ad una difficoltà insolubile, egli pronuncia il fatale «tutto è

⁴⁶¹ «A mio parere non si deve distruggere altro se non l'idea di Dio nello spirito dell'uomo: ecco da dove si deve cominciare [...]. Allora [...] scomparirà l'antica concezione del mondo e soprattutto l'antica morale. Perché non esistono né Dio né l'immortalità, all'uomo nuovo è permesso di diventare un uomo-dio, fosse egli l'unico al mondo a vivere così. Egli potrebbe, a cuor leggero, liberarsi delle regole della morale tradizionale, alle quali l'uomo era soggetto come uno schiavo. Non esiste una legge dal punto di vista di Dio. Ovunque si trovi Dio, è al suo posto, ovunque mi troverò io, quello sarà il primo posto [...] “tutto è permesso”, un punto è tutto». *Ibidem*, pp. 124-125.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 367.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 1000.

permesso» ponendosi al di là di tutte le frontiere: «Per un dio non esistono leggi». ⁴⁶⁵

Il problema dell'irrazionale è risolto con la soppressione del problema stesso. «È ribellione» -afferma Alëša, ma «si può vivere da ribelli?». ⁴⁶⁶

L'*impasse* intellettuale lascia il posto all'*impasse* morale. Il conflitto può trovare soluzione con una fuga pessimistica al di fuori della esistenza o con una divinizzazione dell'uomo in cui è lo stesso principio del dovere ad esser soppresso: per l'uomo-dio «non v'è legge». Ivan annulla l'etica del dovere espressa da Rakitin: «L'umanità rinviene in se stessa la forza di vivere per la virtù, anche in assenza di una fede nell'immortalità dell'anima». ⁴⁶⁷

Ivan si avvicina a Zosima: se Dio non esiste non ci sono né virtù né amore. «In questo caso l'uomo sarà il re della terra [...] soltanto che senza Dio, in che modo egli sarà virtuoso? A chi rivolgerà allora l'uomo il suo amore?». ⁴⁶⁸

Il doloroso stupore di fronte alla esistenza degenera in una rivolta della ragione contro i suoi limiti, ma anche contro il mistero, contro l'irrazionale della esistenza stessa. Il pensiero di Ivan pare muoversi nel circolo vizioso delle contraddizioni. La sua professione di fede è grandiosa, ma nasconde un difetto

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 330.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 335. Il rifiuto dello stato attuale del mondo è troppo forte in Ivan per non riconoscerne la posizione dello stesso Dostoevskij. D'altra parte il progresso, che avrà come risultato finale il bene stesso, è una soluzione moralmente inaccettabile. La felicità di domani non giustifica le sofferenze dell'oggi, perché quelli che esulteranno di felicità domani non sono gli stessi che oggi soffrono. Il mondo, in tutta la sua realtà brutale, è assurdo, e Dostoevskij insorge, con Ivan, contro qualsiasi teodicea ottimistica che sia stata defraudata dall'elemento tragico, ove il male non sia che un accordo necessario nell'armonia universale e dove le vie della Provvidenza si accordino troppo bene con la ragione filosofica. Il mondo deve essere cambiato e Ivan a ragione nel rifiutarsi di accettare esso così com'è. La morale immanente è inefficace nello squilibrio esistente tra le deboli forze dell'uomo e le energie demoniache. È contro questa morale che si erge Dostoevskij. Se l'uomo è ricolmo della libertà annunciata da Cristo ed incarnatasi nella sua persona, a maggior ragione egli sarà impotente ad adempiere le esigenze di imperativi morali impersonali privi di qualsiasi immagine concreta.

⁴⁶⁷ Tale etica ha già subito uno scacco nella persona di Katja, colui che vuole adempiere fino in fondo, con rigidità, il suo amore «doveroso» per Mitja, ma al Giudizio quest'amore si trasforma in odio perché la prova si trovava al di sopra delle sue forze.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 403.

mortale; respinge i principi della ragione per soccombere immediatamente proprio sotto i colpi dello «spirito euclideo».⁴⁶⁹

Al seguito di una professione di fede astratta e unicamente teorica, l'ateismo fa la sua apparizione. È ciò che Mitja avverte istintivamente: «Per quanto riguarda Ivan, egli non ha Dio, ha un'idea».⁴⁷⁰

La pretesa onnicomprensiva della ragione esclude qualsiasi elemento superiore ed attira un castigo ad essa intrinseco. Compare un argomento decisivo. Ivan avverte il suo punto di partenza in nome di una organizzazione razionale dell'esistenza e della concezione unicamente razionalistica della giustizia: «Dopo tutto non rifiuto Dio, nota bene, ma la creazione, è questa che mi rifiuto di ammettere».⁴⁷¹

Come è possibile conciliare la creazione divina con l'assurdità del suo contenuto reale, con «la commedia riluttante delle contraddizioni umane?».⁴⁷²

L'ordinamento divino, il significato superiore, la giustizia di Dio, se pure esistono, appaiono nelle categorie della mente umana come verità estranee a questo mondo.⁴⁷³

⁴⁶⁹ «Confesso umilmente la mia incapacità di risolvere simili questioni; io possiedo essenzialmente lo spirito d'Euclide, uno spirito terreno, e dunque a che scopo risolvere quello che non è di questo mondo? Soprattutto riguardo alla questione di Dio: egli esiste o no? [...] Così ammetto di buon grado non soltanto l'esistenza di Dio, ma anche la sua sapienza, il suo disegno che ci sfugge; credo all'ordine, al senso della vita, all'armonia eterna nella quale si vuole che noi ci fonderemo un giorno: credo al Verbo in cui tende tutto l'universo, che è in Dio e che è egli stesso Dio; credo all'infinito... sono convinto come un fanciullo, che la sofferenza svanirà, che anche la commedia riluttante delle contraddizioni umane svanirà come un penoso miraggio, come la vile manifestazione dell'impotenza e della meschinità, come un atomo dello spirito euclideo; e che alla fine del dramma, quando apparirà l'armonia eterna, ne risulterà una rivelazione, meravigliosa al punto di commuovere tutti i cuori, di placare ogni indignazione, di riscattare tutti i delitti e tutto il sangue versato, così che sia possibile non solo perdonare, ma anche giustificare tutto quello che è accaduto sulla terra». *Ibidem*, p. 356.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 333. Ivan potrebbe far suo il pensiero di Schopenhauer: «Se Dio ha creato il mondo, non vorrei essere al suo posto perché la miseria del mondo mi strazierebbe il cuore».

⁴⁷² *Ibidem*, p. 356.

⁴⁷³ Ivan rifiuta di razionalizzare Dio, ma è quel che fa, necessariamente, mettendo in atto una giustificazione razionale sul Suo piano. «E tuttavia si deve osservare che se Dio esiste, se davvero ha creato la terra, lo ha fatto, come si sa, secondo la geometria euclidea, e non ha offerto allo spirito umano altro che la nozione di tre dimensioni dello spazio». *Ibidem*, p. 355. Se le leggi empiriche dominano perfino il pensiero di Dio sul mondo, non sarà altrettanto per l'essere stesso di Dio?

Ivan esige l'incontro di due parallele nel finito; egli pretende l'assoluto nel relativo, accetta il mondo divino soltanto a patto che vi nascano e vi vivano fanciulli innocenti, alieni dalla sofferenza, che in esso esista una concatenazione razionale di cause ed effetti in grado di spiegare completamente i fatti, che ogni elemento irrazionale sparisca completamente dal mondo. Se Dio esiste, l'esistenza terrena deve essere il Regno di Dio ove regnino chiarezza e misura e, d'altra parte, se il mondo è pieno di enigmi e di contraddizioni contrari alla ragione, Dio non esiste. È la ragione il principio sovrano dal quale dipende il contenuto dell'essere nella sua interezza senza lasciar posto al mistero del Logos. Ivan individua il punto letale nella sofferenza degli innocenti; è questo il punto di applicazione della leva che rovescia la sapienza divina. È quanto di più doloroso e di enigmatico esista; è la causa del tragico, fa parte di tutte le assurdità, è la pietra di inciampo di tutti i sistemi ottimistici. Essa dà ragione alla complessa trama delle dottrine gnostiche e costituisce l'argomentazione più forte dei ribelli, già dai tempi della vicenda di Giobbe, in cui l'elemento irrazionale della sofferenza è posto in evidenza in tutta la sua incisività.⁴⁷⁴

Occorre esaminare il ruolo svolto dall'elemento della sofferenza nella concezione morale di Ivan. Per la sua intima disperazione egli è vicino a Stavrogin. Giunge a mettere in crisi ed a rifiutare la possibilità del fenomeno dell'amore: «Non ho mai potuto comprendere come si possa amare il prossimo. Per me è proprio "prossimo" che non si può amare perché l'amore è possibile soltanto a distanza».⁴⁷⁵

Solo un passo separa questo teismo antropomorfo dell'ateismo logico: Dio è una invenzione dell'uomo. «Nonostante tutto sono esistiti e ancora esistono matematici e filosofi, anche illustri, i quali dubitano che l'intero universo e anche tutti i mondi siano stati creati unicamente secondo i principi euclidei. Questi arrivano perfino a ipotizzare che due parallele ... possono incontrarsi sotto i miei occhi, io le vedrei e direi che si sono davvero incontrate, tuttavia non lo ammetterei mai. Ecco ciò che conta Alëša, ecco la mia tesi». *Ibidem*.

⁴⁷⁴ È il problema morale di Marcione, l'incapacità di risolvere il problema del male è alla base della incredulità dell'*intelligencija* liberale russa: V. Belinskij, N. Dobroljnov, N. Cernyševskij.

⁴⁷⁵ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 351. Proprio a proposito di questo «amore a distanza» Dostoevskij scrive a Šermiševskij: «Voi avete sofferto veramente non per un uomo in particolare, ma per l'uomo in generale. Amare l'uomo in generale significa sicuramente già

L'exploit amoroso, nell'episodio di Giovanni il Misericordioso, so prospetta a Ivan come una menzogna; il fenomeno d'amore è inaccessibile: «Perché si possa amare un uomo, questi deve essere nascosto; non appena mostra il suo volto ecco sparire l'amore». ⁴⁷⁶

Per Ivan è limitato a rapporti esteriori ed impersonali e questo non è già più amore, ma piuttosto uno sguardo di compiacenza, una forma di estetismo indifferente. La perversione dell'amore (proiezione indebita nell'uomo dell'essenza trinitaria di Dio), la sua razionalizzazione che ne produce l'estinguersi, consiste in questo la tragicità della confessione di Ivan. Il dolore non spera di trovare nel suo prossimo altro che una contemplazione estetica: «...nei balletti ove i poveri in cenci di seta e in merletti strappati mendicano, danzando graziosamente si potrebbe anche ammirarli. Ammirarli, non amarli». ⁴⁷⁷

disprezzare e spesso addirittura odiare un uomo concreto che ci sta vicino. Un amore così impersonale è l'amore per una idea e non per un essere concreto». F.M. Dostoevskij, *Epistolario*, cit., p. 799. Petraševskij, nel cui circolo Dostoevskij fece il suo debutto politico, diceva: «Non trovando per me nulla che sia degno di attaccamento, né tra gli uomini, né tra le donne, mi consacro al servizio dell'umanità». (Citato da N. Berdjaev in *Le origini e il significato del comunismo russo*, Einaudi, Torino 1977, p. 33).

⁴⁷⁶ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 359. Segnatamente, Pareyson riteneva indispensabile porre l'accento sul fatto che nell'opera dostoevskijana è dato d'incontrare un filosofo che «ha portato sino in fondo e con estrema coerenza il concetto di nichilismo portandolo alle ultime conseguenze e questo filosofo è Ivan Karamazov». L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, Romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 53. Ivan Karamazov è una concezione organica e unitaria, nei diversi momenti che scandiscono lo sviluppo del suo contenuto speculativo. E come tale va letta. Diversamente, accentuando –come spesso è avvenuto– in modo unilaterale e parziale l'uno o l'altro di questi momenti, non solo si finisce col perdere di vista il disegno complessivo che la sostiene e ne fa veramente qualcosa che porta alla luce il nichilismo nel suo significato storico e nella sua essenza, ma si ha buon gioco ad aprire in essi presunte falle teoriche. Ad esempio, se si evidenzia esclusivamente il momento della rivolta contro l'ordine metafisico, quale si esprime attraverso la denuncia dello scandalo del male e dunque la dimostrazione dell'assurdità e dell'irredimibilità del mondo, si è tentati di obiettare che questo è ancora un pensiero metafisicamente legato all'idea di totalità e di senso ultimo; ma allora non si capisce più come un pensiero del genere scaturisca dallo stesso orizzonte in cui viene affermata vigorosamente la finitezza terrena, la limitatezza del dicibile e così via. Appare, se si considera nella sua presunta autonomia il momento della proposta politica d'una organizzazione totalitaria della società, che culmina in una coerente teoria del dominio e dell'universale manipolabilità della esistenza, allora si è sollecitati ad intendere la «Leggenda del Grande Inquisitore», letta appunto separatamente e come se si trattasse d'un testo estraibile dal contesto, né più né meno che come un apologo; e allora resta oscuro su che basi Alëša identifichi, com'è giusto, l'Inquisitore e Ivan stesso.

⁴⁷⁷ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 357.

L'amore è sostituito dalla compiacenza, ma a sua volta questa viene meno alla vista «della bocca purulenta... infetta per una orribile malattia».⁴⁷⁸

Dalla brutale evidenza del riflesso soggettivo si deduce la impossibilità generale di ogni amore. La incapacità assoluta di amare non proviene da «cattive inclinazioni» ma è «intrinseca alla natura umana».⁴⁷⁹

Tale argomentazione arriva a negare che l'Altro mondo possa mai fare irruzione nell'uomo: «L'amore di Cristo per gli uomini è una sorta di miracolo impossibile sulla terra. È vero che Egli era Dio, ma noi non siamo dei...».⁴⁸⁰

In Cristo ha luogo la separazione della natura divina e umana che si dispongono su piani differenti. Ivan guarda all'idea dell'Incarnazione; egli traccia disperatamente una separazione tra Dio e l'uomo. L'affermazione della solitudine rende assurdo l'amore ed i principi vitali che su di esso si fondono. Ivan non possiede altra idea che quella proveniente dalla sua esperienza soggettiva: «Non lo so ancora e non arrivo a comprenderlo... per me, l'amore di Cristo... è impossibile».⁴⁸¹

“Io” e “per me” rappresentano il rapporto egocentrico del suo pensiero. Nell'esperienza di Ivan non si prospetta che una coesistenza esteriore di individui completamente impassibili: «Un altro non potrà mai sapere fino a che punto si soffre. È un altro, non me».⁴⁸²

Un altro è sempre *lui* e non *te*, non *noi*. Il mondo umano diviene disumano, risorge la sua bestialità, appare l'uomo-bestia. L'episodio di Giovanni il Misericordioso non è reale, l'immagine di Dio è un prodotto astratto dalla fantasia. Tracciando il ritratto di Satana, l'uomo si trova nel reale, parla di qualcosa che gli è intimo e che appartiene alla sua esperienza: «L'uomo ha creato Satana a sua immagine».⁴⁸³

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 358.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ *Ibidem*.

La natura umana si mostra a Ivan nel suo aspetto più oscuro: «Le belve non raggiungono mai la finezza dell'uomo».⁴⁸⁴

Oppure anche, se si ritiene conclusivo e risoluto il momento dell'annuncio profetico e patetico di una terrestrità riconciliata con se stessa e finalmente sottratta all'angoscia dell'assoluto e dell'al di là, secondo una linea che va dalla soppressione di Dio e dunque dalla sua morte nell'uomo al riconoscimento della mortalità come valore restituivo del senso negativo con Dio, allora si è portati a vedere in Ivan l'esponente d'un umanismo ignaro del male e dell'ambiguità ed in sostanza del demoniaco, il che significa computare il pensiero di Ivan dalla sua parte maggiore. Invece questi momenti risultano inseparabili; e non solo l'uomo rimanda all'altro, sicché ciascuno, di per sé, risulta incomprendibile, ma la stessa conclusione si riflette su ognuno di essi e li investe della sua stessa ultimità tragica. «Fratello, perché mi dici tutto questo?».⁴⁸⁵

Nella domanda che Alëša rivolge al fratello è ravvisabile un velo di sospetto. Il sospetto che ciò che Ivan le sta dicendo abbia un doppio senso. E con ragione; Alëša intuisce come doppiezza e simulazione, in Ivan, siano strumenti non tanto di inganno, ma al servizio di una precisa tecnica ermeneutica. Ivan aveva cominciato a fare dello spirito sulla passione dei giovani intellettuali russi per i massimi problemi, ma per confessare, subito, la sua “furiosa e indecente sete di vivere”, che resterebbe tale anche se gli si dimostrasse che l'esistenza non è che «caos orribile, maledetto», trucco «diabolico».⁴⁸⁶

Come non chiamare in causa Dio? Ivan avverte che non è affar suo –egli si attiene alla logica del “pensiero euclideo” che riconosce solo fatti e induzioni- dimostrare se Dio esista o no. Anzi, per lui l'idea di Dio è sublime, e semmai da sbalordire è il fatto che questa idea sia venuta in mente ad un «animale così selvaggio e cattivo» come l'uomo; l'accetta, dunque, accettandone anche il corollario, secondo cui Dio non potrà non rivelare infine un suo occulto disegno

⁴⁸⁴ *Ibidem.*

⁴⁸⁵ *Ibidem.*

⁴⁸⁶ *Ibidem.*

perseguito attraverso la «forza umiliante delle contraddizioni umane», sciogliendo il male e la sofferenza in una eterna armonia. Ciò che Ivan non accetta è di unirsi al coro; egli preferisce restare dalla parte della «sofferenza invendicata» -la sofferenza dei bambini, in particolare, sovente oggetto di sevizie gratuite e perverse- perché quella sofferenza *non può* e *non deve* servire ed essere piegata ad altro, sia pure ad una armonia che la fagociti in una eternità di redenzione. *Non può* perché precisamente quell'armonia non le farebbe che una ulteriore violenza e un ulteriore sfregio, con ciò stesso contraddicendosi e mostrandosi disarmonica anche solo per questo fatto; *non deve*, perché anche se lo potesse, e se cioè anche questa contraddizione logica fosse a sua volta riassorbibile dall'armonia stessa in quanto teodicea, l'imperativo etico che ne impone il rifiuto sarebbe non meno categorico.⁴⁸⁷

Da questo punto di vista Dio apparirebbe come un doppio e un simulacro. Il punto di vista di Ivan è quello del pensiero da lui stesso definito «euclideo», pensiero che si attiene all'esperienza, pensiero che concepisce il mondo sul modello della meccanica: qui, se è riconoscibile la realtà della sofferenza, non lo è però quella dei colpevoli, se non altro perché ogni cosa deriva naturalmente da un'altra e «tutto scorre e si equilibra».⁴⁸⁸

Ma così il pensiero euclideo deve precludersi la possibilità stessa di porre il problema metafisico del male e dunque di Dio, restandone di conseguenza in balia, dal momento che il male in definitiva è veramente scandaloso, come di fatto è, solo se ad essere chiamato in causa è Dio stesso, là dove in natura quell'armonia rifiutata a Dio è già da sempre data, come sistema chiuso di forze che si compensano e si equilibrano. Si ipotizzi Dio, ragiona Ivan, cosa che sul piano ipotetico e come mera concessione non compromette il pensiero euclideo, e allora la sofferenza, là dove non si lascia piegare ad altro ed anzi proprio là dove lo è da Dio, apparirà talmente scandalosa da negare Dio. Col che il pensiero

⁴⁸⁷ *Ibidem*, pp. 343 sgg.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 354.

euclideo estende il suo potere su tutto l'essere e riconduce a sé, facendo oggetto d'una sua negazione e dunque controllandolo perfettamente, quello stesso ambito metafisico e teologico che aveva preventivamente dichiarato estraneo a sé. Così, non un virtuosismo speculativo che conferma in lui il filosofo, Ivan fa sì che l'idea di Dio, dichiarata ad un certo punto «necessaria», si annienti da sé, per ricavare da questo annientamento la conferma ed anzi l'esclusività, sul piano di quella efficacia operativa che viene universalmente dilatata, dallo stesso pensiero che egli, Ivan, non aveva esitato a qualificare, di fronte allo scandalo del male, come inadeguato e «sciocco».⁴⁸⁹

La proposta politica di Ivan s'inserisce in questo vuoto, in questo svuotamento metafisico. Fuori di qui non si potrebbe che fraintenderla, lasciandosi *sviare*, dalla ironia di Ivan («ma questa è tutta una sciocchezza, Alëša [...] Non penserai mica che io ora vada difilato là, dai gesuiti, per unirmi alla schiera di coloro che hanno corretto la Sua opera? Signore Iddio, cosa vuoi che me ne importi?»), là dove Alëša, che ha compreso ogni cosa, risponde «amaramente»: «No, tu vai proprio là proprio per unirti a loro... e se non è così, ti ucciderai, ma non potrai resistere!».⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ *Ibidem*. A suscitare la domanda di Alëša («Fratello, perché mi racconti queste cose?») era stata la valutazione volutamente circostanziata e straniante, da parte di Ivan, di alcuni episodi quanto mai ripugnanti ed atroci di violenza ai bambini («Io non parlo della sofferenza dei grandi, quelli hanno mangiato il frutto proibito, e vadano pure al diavolo tutti quanti! Ma i bambini, i bambini...»). Come quello, ad esempio, della bambina presa in odio dal padre e dalla madre, che, eccitati dalla sua stessa aria indifesa e implorante aiuto, la sottopongono a tutte le sevizie immaginabili ed inimmaginabili; oppure quello, tra i tanti, del soldato turco che, al bimetto rifugiato in preda al terrore nelle braccia della madre, mostra la sua pistola come se fosse un giocattolo, per tranquillizzarlo e farlo sorridere ma anche per sparargli subito dopo –il «bell'artista»– un colpo in viso. Potranno mai perdonare quelle madri, chiede Ivan? Ed anche lo facessero, avrebbero il diritto di farlo? Non si può perdonare, non si deve: *anche se si dovesse aver torto*. Il fatto è che la verità infine disoccultata da Dio, la verità che dà ragione di tutto e rimette tutto a posto in un tutto estremamente armonico –l'«apoteosi della coscienza»– non vale il suo prezzo. Ivan restituisce «rispettosamente» il biglietto d'ingresso. E con questa restituzione sottolinea che si tratta d'una messa in scena che non regge, d'una finzione che frana su se stessa, d'uno spettacolo fallito in partenza: non è necessario detronizzare Dio, anzi, lo s'intronizzi, lo si simuli nella sua regalità tutto padroneggiante, ed è subito il vuoto d'una rappresentazione da cui non ci si può che allontanare con dignità.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 380.

Per tale motivo, come giustamente è stato notato⁴⁹¹, la «Leggenda del Grande Inquisitore» deve essere letta alla luce di quella sua introduzione necessaria che è il dialogo di Ivan e di Alëša nella trattoria. Ed è infatti Alëša a darne la chiave quando, dopo avere attentamente ascoltato il fratello, appunto commenta: «Il tuo inquisitore non crede in Dio, ecco qual è l'unico tuo segreto!». Ivan prosegue osservando che solo i consigli del «terribile spirito della morte e della distruzione» possono mettere «un po' d'ordine» tra quelle «creature incompiute, fatte per esperimento, per burla» che sono gli uomini. Compito, questo –l'unico ragionevole- cui l'Inquisitore sacrifica, non irragionevolmente, la sua stessa vita.⁴⁹²

L'azione della «Leggenda», com'è noto, si svolge in Spagna, a Siviglia, dove domina l'Inquisizione. Tra la folla che ha appena partecipato ad un grandioso *autodafé*, appare il Cristo: che tace e, tuttavia, è subito riconosciuto dalla folla in mezzo a cui passa «con un dolce sorriso di pietà infinita». Lo riconosce anche l'Inquisitore. E lo fa incarcerare, per annunciargli, la notte stessa, nel carcere, la condanna a morte come il peggiore degli eretici. «Noi non siamo con te, ma con *lui*». Con lui, con «lo spirito intelligente e terribile, lo spirito dell'autodistruzione e del non essere, il grande spirito» che tentò il Cristo nel deserto. In quelle tre tentazioni, prosegue l'Inquisitore, in quelle tre «proposte» è racchiuso il senso della storia dell'uomo. Che è debole, e non chiede che d'essere sfamato, e di prostrarsi di fronte a colui che ne soddisfa i bisogni. Perché caricare questo essere debole e servile –tanto debole e servile da non poter sostenere neppure la sua ribellione, che è quella di chi è disposto a inondare di sangue la terra ma per subito inservilirsi- del peso della libertà? Perché dare la libertà e insieme promettere, come ha fatto il Cristo, la redenzione, se la libertà è un tormento che confonde e disperà?⁴⁹³

⁴⁹¹ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 142.

⁴⁹² F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 378.

⁴⁹³ «Sappi che anch'io sono stato nel deserto, anch'io mi sono cibato di locuste e di radici, anch'io benedico la libertà con la quale tu benedicevi gli uomini, anch'io mi preparavo ad entrare nel

Dove stia la forza dell'idea espressa dalla «Leggenda», è evidente: nel mettersi, come viene sottolineato da Alëša, dalla parte dello «spirito dell'autodistruzione e del non essere», per agire con criteri operativi di manipolazione e di trasformazione efficaci a misura che dell'essere non ne sia più nulla, ossia nel mettersi dalla parte di un pensiero tecnico che con rigorosa coerenza ha svuotato il mondo di senso, attraverso la stessa identificazione fatta crollare su di sé di senso del mondo e di Dio, attraverso l'idealità puramente fantasticata d'un liberante abbandono alla temporalità ed alla mortalità. Da questo punto di vista, la soppressione della libertà appare ben più che il presupposto d'una concezione eudemonistica della società (che offre, in cambio della libertà, il soddisfacimento dei bisogni, la felicità); questa soppressione, anzi, si presta al riconoscimento del carattere totalmente manipolabile dell'esistenza e non al caso per sopprimere la libertà è necessario affermare, nello stesso tempo, l'incondizionatezza e l'assolutezza. «Tutto è permesso», proclama Ivan a commento conclusivo della «Leggenda».⁴⁹⁴

Del resto, è precisamente tale oscillare tra la negazione della libertà, spinta fino all'apologia del più equivoco esercizio del potere («si può impadronirsi della libertà degli uomini solo colui che tranquillizza la loro coscienza»)⁴⁹⁵, e la sua affermazione incondizionata, condotta in nome di un vitalismo, d'una sfrenata

numero dei tuoi eletti [...] con l'ansia di "completare il numero". [...] Ma mi svegliai, e non volli servire la causa della follia. Ritornai e mi unii alla schiera di quelli che hanno corretto la tua opera». *Ibidem*, p. 376.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 381. «Partendo da una assoluta libertà, io concludo con un assoluto dispotismo», aveva affermato Šigalëv, esponendo il suo «sistema» (F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 459). Ma il sistema di Šigalëv rappresenta già una anticipata degradazione dell'idea di Ivan, tant'è vero ch'essa ha come scenografia una grottesca riunione politica. Nella quale, peraltro, è da vedere il riflesso delle espressioni ricavate da Dostoevskij al congresso della Lega della pace e della libertà (Ginevra, settembre 1867: erano presenti, tra gli altri, Louis Blanc, Hugo, Garibaldi, Herzen, Bakunin), da lui riferite con toni assai aspri in una lettera a Majkov del quindici settembre 1867 («Tutto è stato stupido: e il riunirsi e il modo come si sono comportati e le decisioni che han preso. [...] Sono stati quattro giorni di grida e di insulti») e poi anche in una lettera a S.A. Ivanovna dell'ottobre dello stesso anno («La comicità, la debolezza, l'irresponsabilità, il disaccordo, la contraddizione con se stessi –non è possibile nemmeno immaginarselo! E queste nullità agitano i lavoratori! È triste») F.M. Dostoevskij, *Epistolario*, cit., pp. 612-614.

⁴⁹⁵ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 368.

volontà di vivere che si colloca al di là del bene e del male («c'è una forza che resiste a tutto [...] la forza infame di Karamazov»)⁴⁹⁶, che spiega l'ultima variante del nichilismo di Ivan, il suo ultimo sogno: quello d'una umanità che tra gli estremi della libertà affermata e della libertà negata sceglie la via di mezzo, e, *occultandone il problema nella cancellazione semplicemente fattuale dell'idea di Dio*, si riconosce stretta nel comune vincolo della pietà, della pietà per il vivente che muore ed è destinato a morire, come se la morte non fosse che silenzio, tacito e indicibile naufragio del linguaggio.⁴⁹⁷

Cero, si tratta d'un sogno al quale Ivan sembra aver già rinunciato; tuttavia, che sia il demonio a ricordarglielo significa che questo sogno non solo si situa in una linea di perfetta continuità con le altre due solo apparentemente antinomiche soluzioni del problema dello scandalo del male e cioè di Dio, ma che la sua radice è lì, nello «spirito del non essere», che è distruttore e anche auto distruttore e perciò copre di sarcasmo la stessa parola che proviene da lui. *Lui*, come scrive Dostoevskij, l'eterno lui dell'io che si sdoppia e ingaggia con sé una lotta che lo vede soccombere nel momento in cui aveva creduto d'essersi liberato del proprio fantasma, del proprio doppio. Ivan ha una esperienza dell'irrazionale; ammetterne la presenza legittima del mondo gli permetterà di cominciare a "comprendere", ma è proprio quello che rifiuta, facendo emergere la base inconscia della sua dialettica: «Non capisco nulla, non voglio capire nulla ora, mi attengo al fatto. Cercando di comprendere modifico i fatti».⁴⁹⁸

Una tale posizione in rapporto al fatto ritorna a considerare assoluto il legame empirico di causa ed a riconoscere soltanto le cause razionali. È così che dal punto di vista della concatenazione di cause empiriche razionali la sofferenza degli innocenti appare assurda, ma per una comprensione totale ci si deve sforzare

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 380.

⁴⁹⁷ «L'amore riempirà solamente quell'attimo di vita, ma la consapevolezza della sua fugacità basterà da sola a ravvivarne tanto la fiamma, quanto, invece, tale fiamma si disperderà prima nelle speranze di un amore ultraterreno e infinito». *Ibidem*, pp. 898-899.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

di prescindere dai fatti, di cercare al di là delle cause attuali e manifeste «una causalità spirituale, meno evidente ma più universale e profonda».⁴⁹⁹

Ivan, volendosi attenere unicamente ai fatti, non può «caper nulla» e tuttavia dichiara: «ciò di cui ho bisogno è una riparazione, altrimenti mi distruggerò».⁵⁰⁰

Da una parte egli «non ha colpe», dall'altra «la sofferenza esiste», lo testimoniano i fatti guardati alla luce delle “frottole di Euclide”. Il sosia di Ivan, il suo demone, dirà più tardi: «Per me esistono due verità: quella di laggiù, la loro, che ignoro completamente, e l'altra, la mia».⁵⁰¹

E Ivan ugualmente: «È una verità che non appartiene a questo mondo e che io non comprendo».⁵⁰²

La verità di Ivan corrisponde alla verità della giustizia terrena e della riparazione naturale «qui sulla terra». Ma egli non può ammettere nemmeno il sogno ateo dell'armonia futura e dimostra la disumanità dell'idea di progresso: «Non voglio che il mio corpo, con tutte le mie sofferenze e difetti serva unicamente come concime per l'armonia futura, a vantaggio d'altri. [...] Se tutto accadesse senza di me sarebbe troppo angoscioso [...] voglio esserci quando tutti apprenderanno il perché delle cose».⁵⁰³

Egli esige con forza la resurrezione («che io sia resuscitato»), ma soltanto per riconoscervi subito ciò che in essa è inaccettabile come soluzione del problema della sofferenza.⁵⁰⁴

⁴⁹⁹ V. Šolov'ëv sviluppa l'idea di questa causalità.

⁵⁰⁰ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 368.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 711.

⁵⁰² *Ibidem*. La opposizione tra la «testa pagana» ed il «cuore cristiano» che coesistono in Jacobi mostra l'impasse alla quale può condurre il dualismo radicale del sapere e della fede. Una tale, duplice verità richiama anche quella di Pierre Bayle.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 716.

⁵⁰⁴ «Arrivo ad immaginare come esulterà di gioia l'universo quando il cielo e la terra si uniranno in un unico grido di gioia, quando tutti i viventi o tutto ciò che ha avuto vita proclamerà: “A Te la ragione, Signore, perché le tue vie ci sono state rivelate”; quando il carnefice, la madre, il fanciullo, si abbracceranno ed esclameranno tra le lacrime: “A te la ragione Signore. Allora, certamente, sarà fatta luce e tutto sarà chiaro [...] si può [...] che io gridi con gli altri, contemplando la madre abbracciare il carnefice di suo figlio: “A Te la ragione, Signore”». *Ibidem*. In seguito, Satana narrerà a Ivan: «Io ero lì quando il Verbo crocifisso ascese al cielo... ho udito le acclamazioni di gioia dei cherubini che cantavano Osanna! E i serafini, i loro inni che facevano

Anche nel caso di Ivan, la personalità si è scissa, la persona ha perduto la propria interezza e l'esistenza si svolge su due piani separati; ed anche qui la duplicazione interiore, esasperata all'estremo, fa sì che il sosia, *l'alter ego*, l'io depravato e cattivo, si distacchi dall'uomo e gli si pari dinanzi, come personificazione del male, come il demonio, se così si può dire, in carne ed ossa.⁵⁰⁵

Come operi questa forza disgregatrice nell'animo che ne è diventato la sede appare chiaramente dalle pagine in cui è riferito il dialogo di Ivan col diavolo. Il diavolo ha due aspetti apparentemente contraddittori, ma proprio nella loro indivisibilità consiste la minacciosa insidia e la loro forza dissolvente: per un verso egli è "assetato" di realtà, desideroso d'incarnarsi, bisognoso di assumere le sembianze stesse della vita dell'uomo; per l'altro verso aspira al nulla, tende alla negazione, non mira che alla distruzione. Sta proprio in ciò il pericolo mortale dell'elemento demoniaco: quella che in fondo non è che una potenza di distruzione e di morte si presenta nella veste della realtà più familiare e quotidiana; il "demoniaco" non sussisterebbe senza il sostegno dell'uomo in cui esso prende sede, ma proprio lì ove trova sede e rifugio esso esercita la sua forza distruttiva e negatrice.⁵⁰⁶

tremare l'universo. Ebbene! Giuro su ciò che c'è di più sacro che avrei voluto unirmi ai cori e gridare anch'io Osanna! Le parole erano lì lì per uscire dal mio petto... Sai che l'aspetto estetico delle cose mi impressiona: ho una grande sensibilità... Ma il buon senso... è quello che mi ha trattenuto nei giusti limiti e mi son lasciato sfuggire il momento propizio!». *Ibidem*, p. 849.

⁵⁰⁵ Le pagine dedicate all'«Incubo di Ivan Fëdorovic» sono d'una potenza straordinariamente drammatica ed al tempo stesso d'una profondità lucidamente filosofica e religiosa. Che il diavolo sia la personificazione del sosia, cioè della presenza del male nell'uomo, risulta con drammatica evidenza: «Sono io stesso che parlo, e non tu... Tu sei una mia allucinazione. Sei una incarnazione di me stesso, però solo una parte di me; di una parte dei miei pensieri e dei miei sentimenti, ma di quelli più schifosi e più stupidi... Insultando te, insulto me stesso! Tu sei me, me stesso, però con un altro muso. Scegli i miei pensieri più brutti. Sei uno zero, sei una mia fantasia. Io vedo in te la canaglia che è uscita da me... tutta la parte bassa, vile e spregevole di me». *Ibidem*, p. 861.

⁵⁰⁶ Per un verso, dunque, il diavolo non si presenta come l'angelo decaduto, bello nella sua luce infernale e terribile nei bagliori del fuoco; piuttosto, è un gentiluomo elegante ma non impeccabile, brizzolato ma un po' volgare, buon conversatore ed esperto della vita di società ma con l'animo d'un servo e lo spirito d'un parassita. Ciò significa, appunto, ch'egli desidera incarnarsi nella vita concreta e familiare dell'uomo, ma lo fa da parassita, perché nella sua insussistenza ontologica sa che non esisterebbe se non appoggiandosi all'esistenza della creatura umana.

Ma per l'altro verso il diavolo è la forza stessa della negazione: «Per una designazione che è prima dei tempi, sono stato destinato a *negare*»⁵⁰⁷, egli afferma; e soggiunge: «L'onore di fare il bene se lo prende per sé qualcun altro, e a me non è rimasto in sorte che il male»⁵⁰⁸; e talmente consapevole di questa sua forza negatrice è Ivan, che gli proibisce di parlare di realtà positive e buone, quale la sua decisione di andare in tribunale ad accusarsi, e la bontà stessa di Alëša. Ma la sua potenza negatrice il diavolo non la esercita con una vistosa distruzione universale: gli basta negare la presenza del bene nell'uomo, cioè distruggere in lui l'idea di Dio: allora «cadrà la vecchia morale», «l'uomo si esalterà in un orgoglio divino, titanico, e allora apparirà l'uomo Dio», e «a ogni uomo è lecito organizzarsi come gli pare e piace, e in questo senso a lui tutto è permesso».⁵⁰⁹

Il diavolo è lo spirito del nulla che insidia l'uomo, è la minaccia del non essere contro l'animo umano, è la decomposizione della creatura e la dissoluzione della persona, è l'abbandono dell'uomo al nulla: Stavrogin finisce per vedere in sé «una esistenza che si disgrega profondamente»⁵¹⁰, e per dire di sé: «Basta, io sono nulla»⁵¹¹; perciò Ivan può dichiarare al diavolo che lo visita: «Io sono arrivato alla negazione di me stesso. Sono andato più in là di te»⁵¹²: perciò essi, divenuti preda del nulla, vanno incontro l'uno al suicidio e l'altro alla pazzia. Secondo Camus, Ivan incarna il «rifiuto della salvezza»⁵¹³: la chiave per interpretare la sua posizione è l'«anche se».⁵¹⁴

«Preferisco tenermi il mio sdegno insaziato *anche se ho torto*»⁵¹⁵, egli ha detto; e ciò significa: «Dio non esiste né può esistere, ma anche se esistesse non lo riconoscerei, perché non potrebbe essere che ingiusto». Questa interpretazione di

⁵⁰⁷ *Ibidem.*

⁵⁰⁸ *Ibidem.*

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 500.

⁵¹⁰ F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 715.

⁵¹¹ *Ibidem.*

⁵¹² F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 860.

⁵¹³ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 311.

⁵¹⁴ *Ibidem.*

⁵¹⁵ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 357.

Ivan non è tanto distante da quella che Berdjaev propone all'ateismo russo, e in un certo modo insiste anch'essa sul carattere religioso che malgrado tutto ispira la sua posizione, la quale tuttavia deve considerarsi come assai più complessa e sfumata. Negazione totale e rifiuto di salvezza si trovano veramente nella concezione di Ivan, e ne rappresentano certamente l'ispirazione religiosa e l'intrepido spirito di rivolta, che costituiscono senza dubbio la parte più nobile del suo pensiero. Ma questo pensiero non si libra soltanto nella sfera superiore della indignazione religiosa e del rifiuto prometeico, bensì non tarda a cercare una più concreta presenza nella vita quotidiana per realizzare in essa la sua tendenza nichilista, acquistando in efficacia ciò che perde in elevatezza. In questa discesa nel quotidiano il pensiero di Ivan tende a divaricarsi in un aspetto oggettivo e in un aspetto soggettivo: da un lato il contenuto teorico, che cerca adattamento e applicazione nella realtà, facendosi sempre più pratico ed empirico; dall'altro la reazione personale, nella quale tende a rifugiarsi la primitiva ispirazione religiosa, variamente configurandosi a seconda della forma assunta dall'aspetto oggettivo. La trattazione di questo punto importante richiederebbe una indagine minuziosa e particolareggiata, ma ci si limiterà alle linee essenziali. Dallo studio religioso dell'amor di giustizia ferito dall'assurdità del mondo l'ateismo di Ivan scende anzitutto alla sfera dell'amoralismo, della indifferenza etica, giacché nessun dilemma è possibile dove tutto è lecito; e nel quale non c'è più nulla d'immorale, nemmeno l'antropofagia, e «il delitto è riconosciuto come la soluzione necessaria, la più intelligente e ragionevole»⁵¹⁶, giacché nessun delitto è possibile dal punto di vista dell'ateo. La reazione soggettiva a questo indifferentismo morale è l'amore per la vita nella sua "elementarità", che è quella viscerale e «furiosa sete di vivere»⁵¹⁷ nella quale Alëša vede inflettersi la religiosità di Ivan: amare la vita prima di ogni altra cosa, prima della logica e del pensiero razionale, anzi a

⁵¹⁶ F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo cit.*, p. 105.

⁵¹⁷ L. Pareyson, *Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 193.

dispetto di essi, e malgrado ogni credenza nel carattere caotico e diabolico della realtà, è la prima metà del cammino verso la salvezza.⁵¹⁸

La discesa dell'ateismo nella realtà, lungi dal potersi considerare come una progressiva attenuazione o una perdita d'efficacia, ne è piuttosto il compimento e la realizzazione. L'ateismo andrà via via perdendo il ruggente furore della rivolta o il rabbioso impeto della protesta, ma questa degradazione non sarà una decadenza, bensì la perfetta risoluzione dell'ateismo nel nichilismo, d'un nichilismo che non ha più bisogno d'innalzare il vessillo della distruzione, perché ormai ha già conquistato tutti alla sua causa, e «da semplice programma si è trasformato in modo d'essere».⁵¹⁹

In questo senso Ivan non è più l'«ateo credente»⁵²⁰, che serba il bisogno e il ricordo della fede, prontissimo a recuperarla e in ogni caso desideroso di

⁵¹⁸ *Ibidem*. L'ateismo di Ivan continua la sua discesa calandosi completamente nella realtà, come appare da quella banalizzazione del diavolo che compare nel suo incubo. Col farsi banale, il diavolo rende banale tutto quello che tocca: «Egli può anche credere in Dio e andare a messa, giacché Dio è ridotto ad una semplice idea, che tutti possono ammettere tanto essa è banale, e andare a messa è nient'altro che una convenzione in cui tutti possono ritrovarsi». *Ibidem*, p. 194. Ma questa banalizzazione del diavolo non è una sua menomazione o estenuazione, bensì la sua completa inserzione nella realtà, e dunque il suo trionfo. Il diavolo tanto più acquista in realtà ed efficacia quanto più la sua immagine perde in spicco e in evidenza, al punto che si potrebbe dire che la vittoria del diavolo non ha luogo se non attraverso la sua scomparsa. Il carattere "soporifero" del banale con la sua apparente affidabilità disarma la vigilanza e ottunde le difese, e col suo aspetto innocuo conduce alla negazione completa.

⁵¹⁹ H. de Lubac, *Dostoïevski prophète*, in H. de Lubac, *Drame de l'humanisme athée*, Plon, Paris 1994, p. 33.

⁵²⁰ A questo riguardo, è d'uopo precisare come la posizione di Camus si riveli apertamente paradossale: pur negando di credere in Dio, egli si rifiuta di definirsi ateo. Ma il paradosso è solo apparente se si precisano il significato di ateismo e la stessa nozione di Dio misconosciuta da Camus, vale a dire l'immagine di Dio come *amore* e *provvidenza*, pronto ad intervenire attivamente nella storia a difesa dei giusti e degli innocenti. Tuttavia, proprio il male e il dolore risultano non solo inaccettabili, ma addirittura ingiustificati, se si accetta una tale nozione di Dio: in realtà, l'antico problema della teodicea –*si Deus est bonum, unde malum?*– è rappresentato dallo scrittore francese in una curvatura nuova ed originale. La presenza del male e del dolore nel mondo comporta l'indifferenza divina per l'uomo, ma questi, a sua volta, vittima di una ingiustizia metafisica, non può essere altrettanto indifferente nei confronti di Dio. Di qui la sfida, che è insieme invocazione ed appello, lanciata da tanti personaggi camusi anzi, che non di rado assumono le sembianze di angeli ingiustamente cacciati dal paradiso, contro Dio. Solo incidentalmente si può qui osservare come il tema del "silenzio di Dio" sia un tema ripreso peculiarmente, in un tempo in cui si fa strada l'immagine di un "cristianesimo senza redenzione", e come esso sia stato discusso da filosofi di diverso orientamento, e non solo da quei pensatori che hanno rielaborato gli echi e le suggestioni del pensiero esistenziale: basti pensare, tra altri a Pareyson o ad Hans Jonas. Di qui

surrogarla. Egli è più moderno e più attuale, perché oltrepassa quel nichilismo religioso e nostalgico, ed esercita la sua azione distruttiva in modo più sottile, più ambiguo, più accomodante, e perciò più radicale. Il suo è un nichilismo quotidiano e tranquillo, del tutto corrispondente al diavolo banalizzato e perciò vittorioso: è una negazione talmente universalizzata e totale da identificarsi completamente con la realtà. Si tratta della completa realizzazione del «tutto è permesso»: la eliminazione della scelta reca con sé l'assenza d'ogni dilemma, e dunque il superamento dei problemi, dei drammi, delle angosce dell'esistenza; la completa identificazione di sé con sé sopprime gli aspetti più crudeli della identità personale, e garantisce la scomparsa di remore, impedimenti, pentimenti; la rigenerazione è istantanea e continua, e coincide con lo stesso presente nel suo perpetuo rinnovarsi. La vittoria del nichilismo implica la completa eliminazione d'ogni spirito religioso da quella realtà in cui esso si è incarnato e ch'esso è giunto a possedere nell'interno. La religiosità, cacciata dalla realtà, si rifugia nel cuore della vita personale; e in una negazione così totale da identificarsi pienamente con la realtà non c'è posto per lo spirito religioso se non nella forma abnorme e insolita della disperazione e della disgregazione della personalità. È lo stadio in cui lo spirito religioso non può farsi sentire che attraverso la voce angosciata e dolente della disperazione e della follia (come accade a Ivan). Ed in questa cupa premonizione del mondo contemporaneo si mostra la singolare attualità del suo pensiero. Il passaggio dall'idea all'esistenza costituisce propriamente l'essenza stessa di ogni atto creatore: ciò che non è mai esistito diviene esistente ed acquista la forma speciale dell'essere che è intrinseca alla sua essenza. Alla caduta, considerata come concupiscenza del divino, risponde l'atto autenticamente divino della creazione del male, che lo trae dal nulla; Satana quando ha tentato Adamo, non ha mentito, dicendo: «Voi sarete come dei»: la creatura, per un istante, è diventata dio, ha "creato" il male, ha introdotto nell'essere il principio di

anche il vivo interesse per alcuni aspetti della riflessione camusiana. Cfr. P. Colonnello, *Voliti del pensiero esistenziale*, in P. Colonnello, *Percorsi di confine*, cit., p. 86.

negazione che gli era esterno ed estraneo. Questa forza non è voluta da Dio, ma dalla creatura. Il desiderio della negazione, la sua stessa possibilità svela la presenza, nella libertà originaria, di elementi non evoluti, immersi nell'abisso del nulla. Il principio di negazione, una volta introdotto, diviene dipendente dal mondo creato e non può abbandonarlo per rientrare nel male; ma nella sua aspirazione al nulla, scompone l'essere fino agli ultimi termini, portando la lotta, l'opposizione, la separazione e l'isolamento. Così il destino finale, la condizione dell'Inferno, la durata del male sono, per Dostoevskij, momenti immanenti al mondo.⁵²¹

Il passaggio del male dal mondo ideale al mondo materiale postula un suo precedente legame ontologico; questa forza concreta della negazione presuppone una personificazione, un essere che ne sia il creatore ed il portatore, uno spirito che possieda ragione e volontà, in cui la forza divenga un principio del male ipostatizzato, personale, ragionevole, libero, dotato della potenza distruttiva. Questo permette di rilevare ciò che Dostoevskij sottolinea spesso: il carattere dell'essere cattivo, il suo spirito parassitario ed usurpatore che usa l'essere e i suoi principi per i propri fini egocentrici. Il primo creatore del male che ne è anche la personificazione, colui che «cade e non può più rialzarsi», corrisponde al Lucifero del racconto biblico. Il male, chiamato e introdotto nel piano angelico, è limitato dalla sua particolare forma di libertà, e la personificazione del male in Lucifero non può essere concepita allo stesso modo dell'incarnazione di Dio nell'uomo. Lucifero non era un Adamo angelico, un angelo universale; la creazione del male è un suo atto personale, che non investe tutto il piano dell'essere angelico. E viceversa, il male non può personificarsi al di fuori della dimensione angelica, altrimenti non consentirebbe alla Incarnazione di realizzarsi pienamente nella natura umana del Cristo.⁵²²

⁵²¹ P. Evdokimov, *Dostoïevski et le problème du mal*, Desclée De Brouwer, Paris 1978, trad. it. a cura di E. Confaloni, *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova Editrice, Roma 1995, p. 129.

⁵²² *Ibidem*, p. 130.

L'antropocentrismo dostoevskijano prende questa forma: l'uomo cade e si rialza, è gettato ontologicamente nell'alternativa tra il piano angelico e quello demoniaco, ma gli è dato qualcosa di proprio: di essere sia angelo che demone restando pienamente uomo, la possibilità di cadere e di rialzarsi. La libertà umana sprofonda nei piani angelico e infernale che si riuniscono nell'anima dell'uomo come «gli altri mondi» e sono vissuti da lui come l'elemento angelico e demoniaco della sua ontologia. Il fallimento dell'esperienza della libertà nell'uomo, come nell'angelo, deriva dalla stessa tentazione: «sarete come dei». A causa della sua dignità di riflesso fedele di Dio stesso, l'angelo passa attraverso il punto vertiginoso della sua libera autodefinizione, e qui l'immagine di Dio in lui appare come arma a doppio taglio. La formula «sarete come dei» si proietta ugualmente sul piano umano; l'uomo diviene dio creando in sé l'elemento demoniaco e, per l'unità primordiale del genere umano, fa comunicare tutti gli uomini al male.⁵²³

Satana si è votato liberamente alla negazione; ne ha fatto la sua seconda natura ed è così che questa negazione è diventata per lui una necessità. Per un accordo comune il «meno» diviene un principio dell'essere che caratterizza l'ordine stesso del divenire, la sua lotta si colloca tra l'affermazione e la negazione ed esso non è più libero di diventare un altro segno. L'essere sceglie liberamente la negazione, introduce essa dentro di sé *–alea jacta est–* e l'uomo,

⁵²³ Nell'incubo di Ivan, il diavolo esprime adeguatamente il momento positivo del male. Il suo destino tragico si riflette nei tratti di un personaggio triviale e volgare e pertanto: «Per una sorta di decreto inspiegabile, la mia missione è “negare”. [...]. Senza negazione non ci sarebbe critica, e che cosa diventerebbe la stampa senza la pagina della critica? Senza critica tutto sarebbe un “osanna”. Ma perché ci sia vita non basta che ci sia l'osanna, bisogna che l'osanna passi attraverso il crogiuolo del dubbio [...]. D'altronde, non sono io che ho inventato la critica, non sono responsabile. Sono servito come capro espiatorio, mi hanno obbligato a fare il critico e così è cominciata la vita. Noi questa commedia la comprendiamo. Io, per esempio, per me chiedo soltanto l'annientamento. No, devi vivere, mi dicono, perché senza di te non ci sarebbe nulla. Senza di te nessun evento; ora ci vogliono degli eventi... le persone... soffrono certo... ma in compenso vivono, vivono una vita reale e non una vita fantastica, perché la sofferenza è la vita. Senza sofferenza che piacere offrirebbe la vita? Tutto assomiglierebbe a un unico interminabile *Te Deum*, santo, sì, ma noioso. E io? Soffro e tuttavia non vivo». F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 860-861.

non potendo tornare indietro, acquisisce un elemento demoniaco. Questo momento di rispondenza interiore tra il piano umano e quello infernale consente al diavolo di dire: *Satana sum, et nihil humani a me alienum puto*.⁵²⁴

Allora tutto diviene «orchestrazione dell'oblio». Oblio è la società razionale, lodata dal Grande Inquisitore, in cui coloro che conoscono il “segreto” (la lucidità del nulla) liberano gli uomini dalla colpa e dall'angoscia, affinché nasca una cultura del piacere. Oblio sono le esperienze di una sorta di materialismo mistico, metodicamente ricercate da Kirillov, oblio è parimenti il sadismo stranamente distaccato di Stavrogin.⁵²⁵

Kirillov vuole trasfigurarsi, e si uccide. Šatov, annunciatore delle religioni che divengono ideologie nazionaliste, comprende di mentire ed è ucciso. Gli «oltre-uomini» Raskol'nikov, Stavrogin, Ivan Karamazov, possono ben affermare che è permesso all'uomo nuovo divenire un dio; non fanno che distruggere e distruggersi, divengono dei «separati» (è il *raskol* [scisma] da cui deriva il nome Raskol'nikov), e poi degli spostati, ossessionati da un “sosia” diabolico: «Agitazione febbrile dell'io in una stanza di specchi», notava in proposito Sergej Bulgakov.⁵²⁶

Nella “penombra” della visione di Versilov, gli uomini orfani –e quelli che hanno voluto essere tali- non riescono «a soffocare la grande tristezza del loro cuore», malgrado la tenerezza disperata che riversano gli uni sugli altri e sulla fragile debolezza del sensibile.⁵²⁷

⁵²⁴ *Ibidem*. Olivier Clément avverte che, invero, il Dio di Dostoevskij ha come sede la sua assenza, un mondo assediato dal nulla che si insinua in noi attraverso gli abissi dell'anima. Se è noto l'aforisma di Nietzsche: «Dio è morto», lo è di meno il seguente passo della *Mite* nel *Diario di uno scrittore*: «Il sole si alza. Guardatelo: non si direbbe che è morto? Tutto è morto, ovunque non ci sono che morti. L'uomo è solo, all'intorno tutto tace: ecco che cosa è la terra». «Tutto sparirà senza lasciare traccia né ricordi», asserisce un personaggio dell'*Adolescente*: «siamo agli antipodi del “memoriale eterno della liturgia” [...]». Cfr. O. Clément, *Berdjaev. Un philosophe russe en France*, Desclée de Brouwer, Paris 1991, trad. it. a cura delle Monache Benedettine dell'Abbasia “Mater Ecclesiae”, *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, Jaca Book, Milano 2003, p. 34.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 35.

⁵²⁶ Cfr. S.N. Bulgakov, *Ivan Karamazov come tipo filosofico* in «Russia Cristiana», n.s. IV, 1969, pp. 36-66.

⁵²⁷ O. Clément, *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, cit., p. 35.

Il che comporta, insieme con la liquidazione del ricorso a un superiore sapere fondante, anche la conferma del fatto che in ogni idea, nonostante ed anzi in forza di quella liquidazione, ne va della verità stessa. Quindi: in Dostoevskij non si ha a che fare, come alcuni interpreti vorrebbero⁵²⁸, con una sorta di abissalmente superficiale moltiplicazione delle prospettive che tutte le azzerava togliendo precisamente quella differenza che presume di affermare, e tanto meno con la soppressione della verità e nei simulacri recisi dal loro rapporto con essa. Al contrario, dostoevskjianamente, lo è lo stesso *perdersi* della verità che la reclama e la instaura. È ben questa la dialettica dell'idea a cui l'intera opera di Dostoevskij si richiamerebbe. Essa ha il suo motore nello sdoppiamento, nello scarto parodistico e dissolvente, che piega l'idea alla sua falsificazione antifrastica, ma per ritrovarla in questa estremità come nel giudizio definitivo ch'essa esprime su di sé e sul processo che l'ha portata a combaciare con la propria controfigura. È quanto accade con la figura, esemplarmente controfigurale, dell'Anticristo: dove lo sdoppiamento della verità è talmente conclusivo che la verità falsificata si presenta come la verità stessa, ed anzi come ciò che la esprime nel modo più conforme ad essa, al punto che i «caratteri della creazione» possono tranquillamente toglierla di mezzo⁵²⁹; e dove la negazione è talmente perfetta da negare se stessa, al punto che a togliersi di mezzo per meglio affermarsi è addirittura il «demonio».⁵³⁰

⁵²⁸ Penso soprattutto a Bachtin, e perciò rimando alle pagine dedicate alla sua interpretazione nel capitolo introduttivo; ma ricordo anche una osservazione di V. Šklovskij, riportata dallo stesso Bachtin (*Dostoevskij. Poetica e stilistica*, cit., pp. 56-57): «Fëdor Michajlovič amava gettar giù dei piani delle sue opere; ancor più amava sviluppare, meditare e complicare i piani e non amava *terminare* i manoscritti. I piani di Dostoevskij *contengono nella loro stessa sostanza l'incompiutezza*, sono come confutati. Suppongo che il tempo non gli bastasse non perché egli sottoscriveva troppi contratti e tirava in lungo le sue opere. *Finché queste restavano a più piani e a più voci, finché in esse la gente dissentiva, non nasceva la disperazione per mancanza di soluzione*. La fine del romanzo significava per Dostoevskij il crollo di una nuova torre di Babele». Cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit., p. 121.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 128.

⁵³⁰ Il quale dice: «Mefistofele, quando è apparso a Faust, ha detto di se stesso che vuole il male, ma fa solo il bene. Beh, padronissimo; io però faccio tutto il contrario. Io sono forse l'unico in tutta la natura che ami la verità e desideri sinceramente il bene», ed ancor prima: «Il mio sogno è di incarnarmi, ma definitivamente, irrevocabilmente, in qualche grossa bottegaia che pesi un

(Ma appunto, con ciò, apocalitticamente «la misura è colma»⁵³¹, il cerchio è chiuso, il principio e la fine sono giudicati). Pura anticristicità appaiono, a Dostoevskij, sia il cattolicesimo sia il comunismo, sia la «chiesa ateistica» sia il «palazzo di cristallo»; anzi cattolicesimo e comunismo ai suoi occhi presentano la stessa origine (a produrre essi è la «disperazione» di quella salvezza cui tuttavia si appellano) e perseguono lo stesso obiettivo: cioè un «sistema politico universale» che instauri il regno di Dio senza Dio. E talmente solidali nell'origine e nell'obiettivo appaiono cattolicesimo e comunismo, ch'egli non esita a profetizzare, come il giorno dell'Anticristo, quello in cui l'uno s'identificherà con l'altro e sarà un solo «spirito possente e minaccioso» destinato a incombere e a dominare «fino a un tempo a noi ignoto».⁵³²

Ma qui occorre distinguere. Si sarebbe tentati, in realtà, di applicare a questa tesi dostoevskijana uno schema interpretativo diventato corrente e concludere osservando come per Dostoevskij il totalitarismo non sia che l'esito inevitabile, e il tragico inveramento, di quelle stesse istanze liberatrici d'origine religiosa e più precisamente messianica, la cui cinghia di trasmissione sarebbe costituita dal terrorismo rivoluzionario.⁵³³

E questo per molte buone ragioni; le quali, però, sono parziali. Sfugge infatti ad una impostazione di questo tipo il significato del fenomeno che a Dostoevskij

quintale, e poi di credere a tutto quello in cui crede lei». F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 861.

⁵³¹ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit., p. 128.

⁵³² Cit. da E. Lo Gatto (nota introduttiva ai *Fratelli Karamazov*, p. 15; ma cfr. anche ivi, p. 664, dove appunto si dice che il comunismo, anzi il socialismo, «è sorto dalla disperazione»). Le espressioni «palazzo di cristallo» e «chiesa ateistica» sono ricorrenti in Dostoevskij, a cominciare dalle *Memorie dal sottosuolo* per quel che riguarda la prima e dall'*Idiota* per quel che riguarda la seconda. Quanto al «sistema politico universale» (anche questa è una espressione che ricorre) lo si trova esemplarmente delineato nel progetto esposto da Šigalëv nei *Demoni* (cit., pp. 458 sgg.) e poi raccolto da Ivan Karamazov, che, con ulteriore approfondimento teorico (ma, si noti, è già di Šigalëv l'affermazione: «Partendo da una assoluta libertà, io concludo con un assoluto dispotismo») lo traduce nella «Leggenda del Grande Inquisitore».

⁵³³ Cfr. N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, cit., pp. 129 sgg. Rappresenta un correlato di questa tesi, anche se le deduzioni sono opposte, l'idea tipicamente marxista per cui il terrorismo rivoluzionario, in quanto ancora legato a istanze religiose, rappresenterebbe la forma primitiva, non ancora scientifica e quindi da superare, di un progetto di liberazione che solo il comunismo realizzerebbe adeguatamente.

appare centrale: il nichilismo. Che non solo sarebbe ingenuo voler considerare esclusivamente nella sua manifestazione più clamorosa –quella violenta e patetica, quella terroristica, appunto- ma che, lungi dal lasciarsi superare dalle ideologie totalitarie, in realtà rappresenta *sia ciò che promuove esse sia ciò che le supera*. (Non è forse Ivan, nichilista che sa esserlo in tutti i modi possibili e del nichilismo percorre l'intero arco teorico, che con la «Leggenda» propone un perfetto esempio di sistema totalitario, ma per disfarsene nelle direzioni solo apparentemente opposte d'un umanismo che vagheggia una esistenza tutta terrestre, riconciliata con se stessa, affrancata dall'angoscia dell'assoluto, e d'un ultraumanesimo che a sua volta vagheggia una esistenza al di là del bene e del male?). In sostanza, il nichilismo *viene dopo* il totalitarismo, non prima, e se viene prima è per scavalcarlo, tant'è vero che Dostoevskij arriva a presentare il progetto totalitario come progetto interno al gioco, al disegno, alla *trovata* nichilista, per quanto il nichilismo se lo veda poi rinfacciato⁵³⁴ (dal proprio doppio demoniaco, nel caso di Ivan Karamazov) e ne subisca il contraccolpo; il nichilismo (non il totalitarismo) è in grado di dire l'ultima parola, la più sottile e convincente, ed è il nichilismo che Dostoevskij si propone soprattutto di confutare.⁵³⁵

⁵³⁴ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit., p. 129.

⁵³⁵ Questa confutazione del nichilismo non è da Dostoevskij sviluppata in termini strettamente filosofici. Eppure in essa viene realizzata una «dialettica religiosa» della cui genialità, com'è stato detto giustamente, egli stesso non era del tutto «consapevole». (L'osservazione è di E. Lo Gatto, che a sua volta riprende da altri). Né poteva esserlo, se questo significa raggiungere un punto di vista da cui il nichilismo appaia già confutato in partenza. Solo dal suo interno il nichilismo si lascia confutare, solo attraverso se stesso: «Siamo tutti nichilisti...» (Cfr. D. Merežkovskij, *Tolstoj i Dostoevskij*, Mir iskusstva, S. Pietroburgo 1901; trad. parziale *Tolstoj e Dostoevskij. Vita, creazione, religione*, Laterza, Roma-Bari 1939, p. 196), aveva detto Dostoevskij. In tal modo, mettendone in scena la tragedia –che è tragedia di idee e dunque di uomini: dire *personaggio* è poco, è debole- è l'autore stesso che sta sulla scena ed è egli stesso ad assumerne le maschere, lasciando affiorare in esse, pur non identificandosi mai con esse, i suoi stessi tratti, i suoi stessi gesti, i suoi stessi pensieri. Ciò vale, esemplarmente, per Stavrogin, per Versilov, per Ivan Karamazov.

III. Amoralismo e annichilimento: Stavrogin.

Così Stavrogin è presentato dall'anonimo cronista, nella prima parte dei *Demoni*, al suo improvviso comparire nel salotto della madre, dopo anni di assenza dalla cittadina di provincia in cui era cresciuto: un uomo che si sarebbe detto decisamente bello se il suo viso non avesse fatto pensare a una maschera, e tuttavia un uomo il cui viso era capace di accendersi di colpo d'«una nuova idea» fino a concentrare, come «nel fuoco d'una lente», addirittura «tutta l'essenza di una vita: tutto il passato, tutto il presente e, magari, tutto l'avvenire».⁵³⁶

Pëtr Verchovenskij ne illustra, come intimo suo, la «vita ironica» condotta a Pietroburgo insieme con una sconcertante brigata di amici. Si tratta d'una esistenza il cui senso è il riso, o, piuttosto, la sistematica ed irresistibile irrisione del senso. Il che non procede, romanticamente, nella direzione d'un principio, d'una soggettività infinita che si esalta del suo sottrarsi al proprio oggetto e si afferma, come potenza di secondo grado, nella negazione. Qui invece la negazione è fine a se stessa, il riso è indiscriminato e vuoto, vuoto di contenuto e *senza passione*. Anzi, se tutti ridono, è anche vero che il soggetto di questo ridere non esiste. Si tratterebbe, in sostanza, del «nuovo esperimento d'un uomo annoiato»⁵³⁷, una prova dal vivo, squisitamente «positiva», sul cuore umano e sulle sue eccentriche reazioni.⁵³⁸

⁵³⁶ F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., pp. 214-215. Ciò accade precisamente in *quel* momento: nel momento, cioè, in cui la madre gli chiede se sia vero ch'egli ha legittimamente sposato una sciancata, una semidemente lì seduta. La risposta silenziosa è un moto di «straordinaria tenerezza», e un gesto «deferente» ed anche rivelativo del «più sincero rispetto». Tanto che la «poveretta», che effettivamente è sua moglie, chiede balbettando di potersi inginocchiare davanti a lui. (*Ibidem*, p. 216).

⁵³⁷ H. de Lubac, *Drame de l'humanisme athée*, cit., p. 61.

⁵³⁸ Stavrogin non ride della moglie sciancata, anzi è l'unico che la rispetti; ma tutto ciò ha un rapporto ancora più sottilmente ironico con il riso. In lei quell'atteggiamento suscita un «amore comico» che a sua volta scatena la comicità generale: «Una volta, mentre la offendevano, egli [Stavrogin], senza chiedere il perché, afferrò un impiegato per il bavero e lo buttò giù dalla finestra del secondo piano. Non c'era nessuna indignazione cavalleresca in favore dell'innocenza offesa:

Ha dunque ragione Kirillov, quando rimprovera a Stavrogin d'aver scelto apposta «l'ultima delle creature», con il solo scopo di vedere «cosa ne sarebbe venuto fuori»⁵³⁹; ha anche ragione Verchovenskij quando individua lo spirito dello sperimentalismo stavroginiano nella «stravaganza», nell'ironia, nella irrisione programmatica e senza scopo; in sostanza, nella volontà di negazione come estremo espediente di controllo del reale tolti i poli del soggetto e dell'oggetto.⁵⁴⁰

Né la madre di Stavrogin, Varvara Petrovna, s'inganna del tutto quando osserva enfaticamente che nel gesto del figlio c'è di più che una cinica interruzione della noia ed un estetizzante culto della eccentricità. Il figlio le appare anzi «straziato», per tutta la sua vita, dal «demone dell'ironia», ma capace di trionfarne e di sfolgorare sopra l'«irrisione della vita», l'«insaziabile sete del contrasto», il «tetro sfondo del quadro».⁵⁴¹

Lo dimostrerebbe il rifiuto di ridere dell'«essere offeso da tutti», in cui Varvara Petrovna non vede che la prova della «pietà» di Stavrogin: ciò che farebbe di lui un essere toccato dal «sacro».⁵⁴²

E c'è anche del vero in quello che Varvara Petrovna afferma; ma ciò di fronte a cui costei è cieca – tanto da sciogliere il suo proposito di verità in una indecente retorica che è materna e letteraria allo stesso tempo: ed ecco che il figlio ai suoi occhi prende le fattezze di un malinconico principe Harry e anzi di un dolente e nobile Amleto- è che l'ironia di Stavrogin è appunto alla seconda potenza e dunque, s'essa si arresta di fronte a ciò su cui più faticosamente fa presa (la pietà, il sacro), è per dominare l'irrompere e lo straripare. Ridano gli altri della pietà, la pietà derisa, ragiona Stavrogin, è un'arma a doppio taglio, e si ritorce

tutta l'operazione si svolse tra il riso generale, e più di tutti rideva lo stesso Nikolaj Vsevolodocič». F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 220.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 221. Col che già incomincia a delinearsi quello che è lo sfondo nichilistico della situazione.

⁵⁴¹ A.L. Volnskij, *Dostoevskij*, Tipologia "Energheja", S. Pietroburgo 1906, p. 447.

⁵⁴² F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 223.

contro colui che pretendesse di renderla inoffensiva appunto deridendola, svuotandola. Stavrogin vuole *sperimentare* la pietà. Ma la pietà come oggetto di esperimento è spietata ed ampia. Ed è qui che Stavrogin realizza il suo capolavoro: che consiste nell'idea della simultanea sperimentabilità dei contrari.⁵⁴³

Ciò viene in chiaro nel colloquio di Stavrogin con Šatov, il fanatico che ha in un altro fanatico, cioè Kirillov, il deuteragonista ed anzi il sodale sia pur di fede diversa.⁵⁴⁴

Questa la risposta di Stavrogin: sì, la supposizione d'un insegnamento contemporaneo di due concezioni opposte e tra esse contraddittorie è «quasi giusta», *quasi* nel senso che non c'è stato inganno, nei riguardi di nessuno, né di Šatov né di Kirillov.⁵⁴⁵

Si ha qui a che fare con la sostanza stessa del nichilismo stavroginiano; che, appunto, è arte dello sdoppiamento, è capacità di vedere i contrari e di mantenere essi nella opposizione fino al punto di decidersi per entrambi anziché astenersi

⁵⁴³ Dai *Taccuini dei Demoni*: «*Conclusione: Stavrogin come carattere*: Tutti i nobili slanci fino a un limite mostruoso (Tichon) e tutte le passioni (accanto a noia, sicuramente)» *ibidem*, p. 837.

⁵⁴⁴ Si noti: entrambi sono stati alla scuola di Stavrogin, tanto che sia l'uno che l'altro non vivono che per una idea ispirata loro da Stavrogin, una idea sdoppiata, che Stavrogin professa o meglio sperimenta nei suoi due corni, ciascuno dei quali dà luogo, impugnato a due mani, a fanatismo. Šatov è un apostolo della speranza messianica, un messianismo, però, ch'egli professa nella forma dell'estremismo nazionalistico, per cui competerebbe al popolo russo la missione di farsi «portatore di Dio», più precisamente il Dio che non è ma sarà (Kirillov invece dice: Dio era, ma non sarà più), il Dio venturo. Egli deve questa fede –che, dichiara, è il frutto d'un seme che ha germogliato- a lui, Stavrogin. Il quale, però, è del tutto *indifferente* ad una fede del genere; non che la rinneghi, semplicemente la considera proponibile come un'altra, e tale, quando sia proposta, da mettere in movimento i meccanismi della persuasione di cui è interessante esaminare lo sviluppo. («Cercando di persuadervi, forse mi preoccupavo più di me che di voi –disse enigmaticamente Stavrogin». *Ibidem*, p. 287). Šatov finalmente capisce. E disperatamente, a Stavrogin che gli fa osservare di non aver per nulla «scherzato», confessa con pathos rabbioso e disarmato: «Non avete scherzato! In America ho dormito per tre mesi sulla paglia, accanto a un ...infelice e seppi da lui che, nello stesso tempo in cui piantavate nel mio cuore Dio e la patria, anzi, forse in quegli stessi giorni, voi avevate avvelenato il cuore di quest'infelice, di questo maniaco, Kirillov [...]. Voi rafforzaste in lui la menzogna e la calunnia e portaste il suo cervello all'exasperazione». *Ibidem*, p. 288.

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

dalla decisione, è forza di negazione che non oltrepassa la negazione stessa, ma vi s'insedia stabilmente.⁵⁴⁶

Šatov crede di poter stanare Stavrogin dalla sua posizione di stallo, appellandosi in definitiva al principio di non contraddizione. Come se per questo principio non esistesse la possibilità d'una adozione ironica, provvisoria, strumentale. Ed ecco l'ingenua domanda: come, in che senso, chiede Šatov a Stavrogin, mi avete detto che se vi avessero dimostrato che la verità è fuori di Cristo, voi avreste preferito restare con Cristo piuttosto che con la verità? Per quanto ingenua, questa domanda pare toccare un punto decisivo per chiarire il quale occorre ricordare che ancora una volta l'affermazione da Šatov attribuita a Stavrogin è la stessa che Dostoevskij aveva fatto a nome proprio.⁵⁴⁷

Šatov *comprende*, con ciò stesso perforando il suo orizzonte ma anche quello di Stavrogin, che quella affermazione in bocca a Stavrogin è sfiorata da un brivido deformante, che la muta nella sostanza; comprende, cioè, che Stavrogin (con uno scarto logico di cui fa ampio uso Ivan Karamazov) afferma di voler restare con Cristo anche gli si dimostrasse che Cristo è fuori della verità semplicemente perché una affermazione del genere si presta magnificamente alle molte varianti d'un gioco linguistico che prenda essa arbitrariamente ed ironicamente a campione. A Šatov, di colpo, non interessa più che Stavrogin si contraddica o meno: l'arco teso tra fili opposti scocca una freccia troppo debole,

⁵⁴⁶ V. Vitiello, *Cristianesimo e Nichilismo: Dostoevskij-Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 68-72.

⁵⁴⁷ Cfr. Lettera indirizzata a N.D. Fonzičina del venti febbraio 1854 in: F.M. Dostoevskij, *Epistolario*, cit., p. 193. Col che si potrebbe anche essere invogliati a pensare ad una "specie di firma" lasciata da Dostoevskij sul "luogo del delitto", ad una chiave interpretativa da lui buttata tra le pieghe del testo per aprire, chi voglia, un sipario inquietante: quello in cui Dostoevskij toglierebbe la maschera di Stavrogin per lasciare comparire, sotto, il suo stesso volto, stavroginianamente intento a provare tutti i pensieri, a mettere in scena tutte le idee. Ma in realtà il dialogo stesso di Stavrogin e di Šatov dissipa l'equivoco: pensare ad una identificazione di Dostoevskij con Stavrogin è impossibile, di fatto, se basta Šatov –questo rimasticatore di pensieri altrui, questo «semiscente» che si riconosce appestato da un flagello «non ancora mai apparso» e «dinanzi al quale trema la stessa scienza» (F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 291)- ad aprire un varco nel circolo vizioso che pure lo ha catturato. Cfr. a riguardo A.L. Voln'skij, *Dostoevskij*, cit., pp. 501-503.

troppo fiacca, ed è l'identità, tanto più monotona e ripetitiva quanto più in cerca del nuovo, d'una sperimentazione che in fondo si applica sempre e soltanto a se stessa.⁵⁴⁸

Sicché, ora Stavrogin gli appare nient'altro che un «ozioso signorotto vagabondo», il quale ha perduto il senso della «distinzione del bene e del male» e non agisce quindi che per «sovraccitazione nervosa».⁵⁴⁹

Dall'al di là della sua stessa morte, su Stavrogin si rovescia la tecnica euristica in cui in fondo consiste il suo nichilismo e tocca a lui, sperimentatore degli estremi, restare nel mezzo d'un esperimento abortito.⁵⁵⁰

Ma la parola definitiva su Stavrogin viene pronunciata da Mari'ja Timofeevna, la sciancata, la demente. Mari'ja scorge in lui, *l'altro*. Lo vede sdoppiato. Vede –d'una vera e propria visione si tratta più che d'un pensiero ch'ella possa formulare pienamente– che non solo Stavrogin non è in grado di dominare lo sdoppiamento, utilizzando esso come tecnica euristica e osservandolo, ma dallo sdoppiamento è dominato, giocato come se fosse *egli stesso* l'oggetto d'una sperimentazione che ha per oggetto il nulla, ridotto al rango

⁵⁴⁸ V. Vitiello, *Cristianesimo e Nichilismo: Dostoevskij-Heidegger*, cit., p. 38.

⁵⁴⁹ F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 301. Il che anticipa quanto Stavrogin lascia sapere di sé in un biglietto che sarà trovato dopo il suo suicidio: «Ho provato dappertutto la mia forza [...]. Alle prove, tanto in quelle fatte per me solo, quanto in quelle che ho ostentato, come anche prima, in tutta la mia vita, essa è risultata sconfinata [...]. Posso ancora, come potevo sempre prima, desiderare di fare un'azione buona e ne sento piacere; insieme ne desidero anche una cattiva e ne sento egualmente piacere [...]. Da me non è uscita che la negazione [...]. Non è uscita anzi nemmeno la negazione». *Ibidem*, p. 758.

⁵⁵⁰ F. Volpi, *Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 33. Volpi ha ulteriormente sottolineato che: «Lo scenario del nichilismo si spalanca in tutta la sua ampiezza e la sua profondità nell'opera dostoevskijana. [...] Egli dà corpo nelle figure e nelle situazioni esistenziali dei suoi romanzi, a intuizioni e motivi filosofici che anticipano esperienze decisive del pensiero novecentesco, prima fra tutte quella dell'ateismo e del nichilismo. In lui il fenomeno della dissoluzione dei valori, vissuto come una crisi che consuma l'anima russa, si squaderna davanti agli occhi in tutte le sue conseguenze nefaste, fino al crimine ed alla perversione. E quantunque la sua esibizione del male abbia come fine ultimo quello di istruirne la requisitoria, la fortuna letteraria della sua opera favorisce in realtà la diffusione del morbo nichilista, contribuendo a minare certezze inveterate ed a corrompere ordinamenti stabiliti». *Ibidem*, p. 32.

di un servo, di uno «sguattero» da assoldare, un «usurpatore», una «civetta cieca».⁵⁵¹

⁵⁵¹ F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 321. Mari'ja lo giudica *per sempre*: «Per somigliargli gli somigli molto, forse sei anche suo parente; gente furba! Solo il mio è un vero falco e principe, mentre tu sei un barbagianni e un mercantuccio! Il mio, anche di fronte a Dio, se vuole s'inchina, e se non vuole no, mentre te Šatuška (quant'è caro, il mio colombello) ti ha battuto sulla guancia; me l'ha detto il mio Lebjadkin. E di che cosa allora avevi avuto paura, quando sei entrato? Chi ti aveva allora spaventato? Quando vidi il tuo viso abietto al momento che caddi e tu mi sorreggesti, fu come se un verme mi fosse entrato strisciando nel cuore: non è *lui*, pensavo, non è *lui!*». *Ibidem*, pp. 321-322.

IV. *Empietà e Profanazione: Versilov*

Ciò che definisce il nichilismo di Stavrogin è la disperazione, propriamente la disperazione di Dio, e questo perché ciò di cui Stavrogin dispera è *l'unità di senso*.⁵⁵²

Per tale ragione, il nichilismo si esprime anche in un programma politico rivoluzionario, essendo tale programma, secondo Dostoevskij, sia nella sua variante terroristica sia nella sua variante eudemonistica, il risultato dell'ateismo tragico e insieme la soppressione della tragicità dell'ateismo, cioè l'instaurazione d'un sistema (nei *Demoni* chiamato dal nome del suo più esplicito teorico il «sistema di Šigalëv»)⁵⁵³, che si regge sullo scambio della libertà con la felicità. La disperazione nichilistica può presentarsi in una sua forma più debole ma forse addirittura più affilata, che se da una parte ne occulta la natura, dall'altra ne sviluppa la virtualità implicita. Ciò accade quando la disperazione si configura piuttosto come «tristezza», come malinconia, come nostalgia per ciò che tramonta e che tuttavia, consegnandosi alla fine e al finire, custodisce il «senso della vita» a misura che lo differisce e lo dissipa, e lo custodisce anzi “accudendo”, per così dire, il differimento e la dissipazione. Incarna questa forma di nichilismo, Versilov, nell'*Adolescente*. Al pari di Stavrogin, Versilov –sono le sue parole- è un vagabondo dell'idea e della coscienza; come Stavrogin, anche Versilov è posseduto dal demone dell'ironia; e come Stavrogin, anche Versilov è un uomo doppio, ed è dalla sua stessa doppiezza, infine umiliato.⁵⁵⁴

⁵⁵² J.E. Golosovker, *Dostoevskij i Kant*, Izdatelstvo, Moskva 1963, p. 81.

⁵⁵³ F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., pp. 458 sgg. In quanto espressione del nichilismo, il programma politico di Stavrogin, che non è se non uno degli esperimenti guidati da quel suo “demone” che ne fa appunto un indemoniato e cioè il “demone dell'ironia”, solo in seconda battuta è preso in considerazione da Dostoevskij. Il quale affida la sua esecuzione non tanto a Stavrogin quanto ai miserabili che ne costituiscono la corte sciagurata, e va a stanarne il significato prima e più che nella sua prassi, nella solo apparentemente remota idea che lo ispira e cioè l'idea della vita ironica e sperimentale. Sicché sarà lo stesso smascheramento a questa idea a smascherare il terrorismo rivoluzionario ben prima e ben più che il suo fallimento.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, pp.551, 160 e 647.

Ma, a differenza che in Stavrogin, il vagabondaggio spirituale di Versilov ha un carattere indulgente e rammemorante anziché spietato e senza memoria, quasi che il “cimiteriale” rapporto con la tradizione, pur reciso sia dal suo legame con l’azione sia dal suo legame con la verità, fosse di per sé degno di essere conservato, malinconicamente, tristemente. E a differenza che in Stavrogin, l’atteggiamento ironico in cui pure si risolve la cifra o il segreto della personalità di Versilov, non è mai crudele o non lo è mai soltanto, ma sempre, anche, benevolo, paterno, così come l’arte dello sdoppiamento (che Versilov padroneggia con squisita finezza), gli sfugge di mano e lo travolge, ma per consegnarlo alla tenerezza di quelli stessi cui ha inflitto, pur senza volerlo, un continuo tormento.⁵⁵⁵

«La piega abituale, quasi di tristezza e insieme d’ironia»⁵⁵⁶, una tale affermazione ha un carattere essenzialmente simulato, in quanto afferma ciò che di fatto nega, custodisce ciò che svuota, prospetta ciò che toglie. In Versilov

⁵⁵⁵ Versilov si confida al figlio naturale Arkadij Dolgorukij; questo, al fine di correggere il giudizio severo che Arkadij aveva espresso su di lui, facendogli torto anche se solo in parte, «Vive solo Versilov, mentre tutto il resto intorno a lui, e tutto quello che è legato a lui, langue sotto l’immanicabile condizione di aver l’onore di nutrirlo con le proprie forze, con i propri succhi vitali». (F.M. Dostoevskij, *L’Adolescente*, cit., p. 159). Racconta allora Versilov come lo spingesse in Europa, a girovagare in modo apparentemente fatuo, una «improvvisa tristezza», la «tristezza di un nobile russo» e sa anche che *questo è il suo compito*. Errare e tacere; ossia: essere sempre l’altro e mai se stesso, perché solo così, appunto, il senso è indefinitamente spinto al di là di sé ed è custodito dal suo stesso differirsi e dissiparsi, meglio, dal suo sciogliersi da sé, dalla sua conclusività, dal suo compimento. Si tratta, per Versilov, di una docile esposizione alla caducità, di una passione della differenza che si attesta sul declinare e sul morire, di una affermazione della molteplicità che ha per oggetto qualcosa che si sottrae continuamente a sé come «queste vecchie pietre altrui, questi prodigi del vecchio mondo di Dio, questi frantumi dei santi miracoli». *Ibidem*, pp. 546 sgg.

⁵⁵⁶ A.P. Vlaskin, *Ideologičeskij Kontekst b romane F.M. Dostoevskogo*, Celjabinsk, Moskva 1987, p. 61. Correttamente lo studioso rileva che una comprensione adeguata delle diverse modalità temporali richiede che, «anteriormente alla loro finale discrezione antica, bisogna cogliere il tratto di primordiale continuità che lega il passato al presente e il presente al futuro». Deriva da questa esigenza la necessità di una sorta di sopravvivenza del passato nel presente (Versilov, Stavrogin), sicché la reciproca implicazione di codeste dimensioni temporali andrà concepita «come un alone di potenzialità che a partire da nucleo luminoso del *nunc* sfuma gradatamente nella completa oscurità dell’oblio». In tale moralizzazione la trasformazione dell’attuale in inattuale avviene attraverso «una gradazione infinitesimale», laddove, nel caso della “rammemorazione”, il passato appare affatto diverso qualitativamente e del tutto incomparabile col presente. *Ibidem*, pp. 136-137.

l'abbandonarsi al passato e intrecciare un dialogo con esso è *fittizio*. Versilov vuole il passato, ma vuole esso appunto nella forma della nostalgia che si separa dal proprio oggetto per colpirlo sul fronte della ripetizione immaginaria e della negazione. Tant'è vero che se Versilov abdica alla propria identità in una specie di elegiaco smembramento di sé nel tempo senza inizio e senza fine del vagabondare attraverso rovine che calamitano l'io e lo dividono nei loro coni di luce spenta, però d'altra parte -precisamente nella parte che appartiene al sosia, all'io divino-, egli appare interamente in balia della propria volontà di dominio e del proprio egotismo. Come nota Girard, la «infernale combinazione» ordita da Versilov per possedere la donna amata in definitiva non è che una mossa feroce dell'«altro» contro «se stesso»⁵⁵⁷, cioè una mossa con cui, nel proprio sdoppiamento, il soggetto sdoppiato incrudelisce sul suo doppio e si autodistrugge. Che il piano di Versilov fallisca non è casuale, ma conseguente; e neppure è casuale che Versilov si salvi (la pallottola diretta contro di sé è deviata), perché salvezza qui significa caduta in una casualità immemore e persa nel miraggio d'una ritrovata innocenza.⁵⁵⁸

Questo chiudersi della vicenda di Versilov con una dissolvenza, tra morte e follia –ma la morte è evitata d'un soffio e la follia, blanda, è rimossa, pare avere un significato preciso: si riconosce in esso, difatti, il segno della appartenenza di Versilov a quello stesso cerchio nichilistico che Dostoevskij aveva tracciato prima intorno a Stavrogin (Versilov lo segue nella pratica, senza possederne la potenza) e che di lì a poco tratterà intorno a Ivan (Versilov ne anticipa la dottrina, ma non

⁵⁵⁷ R. Girard, *Dostoïevski du double à l'unité*, Plon, Paris 1953, trad. it. a cura di R. Rossi, *Dostoevskij. Dal doppio all'unità*, Se, Milano 2003, pp. 62-63.

⁵⁵⁸ «La sua ferita non risultò mortale e si rimarginò [...]. Ora che scrivo queste righe –è Arkadij-fuori è primavera, la metà di maggio, una giornata deliziosa, e le nostre finestre sono aperte. La mamma siede accanto a lui; egli le accarezza con la mano le guance e i capelli e con tenerezza la guarda negli occhi. Oh, non è che l'ombra del Versilov di prima...». F.M. Dostoevskij, *L'Adolescente*, cit., p. 648.

ne possiede la lucidità), accomunando questi personaggi nell'analogia d'un *destino* che esprime la «cifra» della loro esistenza.⁵⁵⁹

Illuminante è in particolare l'anticipazione da parte di Versilov dell'idea che ispira una delle tre varianti del nichilismo di Ivan: quella che può essere indicata nei termini d'una utopia della terra riconciliata con se stessa dopo la soppressione della idea di Dio, e che sta accanto all'ideologia dell'organizzazione totalitaria della società su basi eudemonistiche ed all'etica della distruzione dei valori, delle quali già in Versilov si lasciano peraltro scorgere larvali annunci. Illuminante, anche e soprattutto perché questa idea compare in Versilov nella stessa forma che in Ivan, ossia nella forma del suo già avvenuto superamento: Versilov la presenta al figlio in tono commosso, ma per osservare che essa non è credibile, mentre Ivan, che l'ha rimossa ed abbandonata, se la sente rinfacciare dal demonio: ironicamente, nell'un caso e nell'altro. Versilov muove dalla ipotesi della morte di Dio, e, con una certa raffinatezza speculativa, presenta questa morte non come un frutto della logica bensì come un fatto, un fatto che appartiene al passato e che in quanto tale è già al di là di una possibile rivolta contro ciò che troverebbe conferma ed affermazione là dove negato, rifiutato, contrastato: la battaglia, asserisce Versilov, è già finita. «Alle maledizioni, alle manciate di fango ed ai fischi è seguita la tregua, e gli uomini sono rimasti soli, come desideravano».⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ Dostoevskij, in merito, ha voluto essere esplicito e lo è stato facendo ricorso all'espedito letterario della contaminazione, dalle sue stesse opere: così, nell'*Adolescente*, si riproduce alla lettera la divagazione di Stavrogin (che ha come pretesto il ripresentarsi alla fantasia dell'*Acì e Galatea* di Claude Lorrain) nel sogno dell'età dell'oro e pari pari – da notare l'insistenza sul «sole morente» il sole dell'Europa, che tramonta alla fine del primo giorno dell'umanità – l'attribuisce a Versilov; e così nei *Fratelli Karamazov* riprende il tema versiloviano delle rovine e, con le stesse parole, investe della passione funeraria per quel cimitero che è l'Occidente, Ivan Karamazov. («Voglio andare in Europa, Alëša [...] so bene che non vado a vedere altro che un cimitero, ma è anche il più bello, il più caro dei cimiteri! [...] Io cadrò in ginocchio e bacerò quelle pietre piangenti, lo so già fin da ora, pur essendo convinto con tutta l'anima che quella terra ormai, da tanto tempo, è un cimitero e nulla più [...] mi inebrierò della mia stessa commozione»). F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 336. Interessante notare come Ivan espliciti quell'autocompiacimento che in Versilov resta occultato dal tono prevalentemente elegiaco del suo discorso.

⁵⁶⁰ F.M. Dostoevskij, *L'Adolescente*, cit., p. 553.

Divenuti orfani, gli uomini –prosegue Versilov- non avrebbero potuto che stringersi tra di loro in un unico vincolo di commossa solidarietà, poiché ormai ciascuno sarebbe stato tutto per l'altro. Di conseguenza, liquidata l'idea della immortalità, tutto «l'eccesso dell'amore» per il Dio che l'aveva incarnata avrebbe necessariamente dovuto piegarsi «al mondo e agli uomini», «ad ogni filo d'erba».⁵⁶¹

⁵⁶¹ *Ibidem*. «Essi avrebbero cominciato ad amare la terra e la vita irresistibilmente e nella misura in cui gradualmente prendevano coscienza della propria precarietà e finitezza, amando ormai di un amore particolare, non più quello di prima». (*Ibidem*). È l'amore che non si oppone alla morte, ma che dalla morte nasce, come trepidante consapevolezza della mortalità. «Sia pure domani il mio ultimo giorno –avrebbe pensato ognuno, guardando il sole al tramonto- non fa nulla, io morirò, ma resteranno tutti loro, e dopo di loro i loro figli». (*Ibidem*, p. 554). Allora il pensiero che gli altri sarebbero rimasti avrebbe sostituito il pensiero di potersi incontrare nell'al di là, e si sarebbero tutti riempiti di tenerezza, e nessuno se ne sarebbe vergognato... Ma Versilov si interrompe, lascia cadere: «Caro [...] tutto ciò non è che una fantasia, anzi, la più inverosimile». (*Ibidem*). «Bello, vero?», taglierà corto il demonio di fronte a Ivan, e tanto dovrà bastare. (F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 899).

V. *Con il nichilismo, al di là del nichilismo*

Nel consegnare al tragico una vicenda che, come quella di Ivan, consiste sempre nella pretesa di sfuggirvi e di affermarsi in un suo antitragico movimento –lo stesso vale per Stavrogin e per Versilov, perché in questo caso come nel precedente si ha a che fare con un esiziale e decisivo colpo di coda, da parte della logica dello sdoppiamento- Dostoevskij denuncia il fallimento del nichilismo. Sarebbe del tutto errato, però, credere che egli si limiti al momento diagnostico, e peggio ancora a quello accusatorio e ammonitore, giacché al contrario interviene puntualmente con mano “chirurgicamente” esperta e lavora in profondità sui “tessuti” e sulle articolazioni del suo reperto. Un buon esempio è rappresentato dal dialogo di Ivan e di Alëša. La facondia di Ivan, contrappuntata di passione nascosta e di invenzioni felicemente ironiche, è travolgente, e ad Alëša non resta che osservare timidamente qualcosa, qua e là. Eppure è Alëša ad “impugnare” il discorso di Ivan precisamente nel punto in cui sembra inattaccabile. Alla domanda puramente retorica, tanto sembra al di là di qualsiasi confutazione la tesi ch’essa implica di Ivan, Alëša dà la sua risposta più capovolgente e risolutiva.⁵⁶²

Questo significa: se è vero, come vuole Ivan, che «tutte le sofferenze da vendicare», ed anzi una sola di esse, sono sufficienti a distruggere l’edificio dell’eterna armonia, così come sono sufficienti, di conseguenza, a distruggere Dio, tuttavia chi, se non Dio stesso, è reclamato da quelle stesse sofferenze, anzi, da ciascuna di esse, come colui che soltanto le può raccogliere, conservare, salvare dal nulla? Ma il nulla appunto sembra tradirle, come a tradirle è l’eterna armonia, di cui non è che l’immagine simmetricamente rovesciata. Invece Dio – ciò che Ivan ha dimenticato, argomenta Alëša- può perdonare, ossia, appunto, può

⁵⁶² «Fratello [...] tu hai chiesto dianzi se esiste in tutto il mondo un essere che possa perdonare e abbia il diritto di farlo. Ma questo essere c’è, e lui può perdonare tutto, tutti, e per tutti, perché lui stesso ha dato il suo sangue innocente per tutti e per tutto. Tu l’hai dimenticato, ma è appunto su di lui che si fonda l’edificio, e sarà Lui a gridare: “Tu sei giusto, o Signore, giacché le tue vie ci sono state rivelate”». *Ibidem*. P. 357.

salvare «tutte le sofferenze da vendicare» dal nulla, perché le ha prese tutte su di sé e da quel momento non c'è soffrire che non sia parimenti soffrire di Dio.⁵⁶³

La voce che giustifica Dio non risuona dal cielo della sua eterna armonia, ma sale dalla profondità abissale del suo soffrire.⁵⁶⁴

Come una risacca che non sappia liberarsi del proprio relitto se non sospingendo quest'ultimo al di là della sua portata, allo stesso modo il nichilismo con il problema di Dio. Il nichilismo ed il problema di Dio sono strettamente legati, dostoevskijamente. Il nichilismo, anzi, non è che la soluzione del problema di Dio, cioè la negazione del senso ultimo, che è poi, *tout-court*, la negazione del senso. Per far questo, il nichilismo è costretto a pensare Dio metafisicamente, vale a dire come fondamento, ragione del mondo, totalità inclusiva e conclusiva.⁵⁶⁵

È il nichilismo a rivelare la sua dipendenza dalla metafisica, il suo muoversi ancora all'interno di essa, là dove il problema di Dio che si affaccia al di là della metafisica –come ad esempio attraverso le parole di Alëša- mette inevitabilmente in crisi il nichilismo stesso e la sua effettiva, ma solo sul piano metafisico, non oltrepassabilità. Vero è che la liquidazione nichilistica della idea di Dio avviene in nome di Dio stesso: difatti Dio appare *simulato*⁵⁶⁶ perché il mondo possa svelarsi, nel vuoto di tale simulazione, come senza centro, senza principio, senza fine, ma infinitamente aperto e agibile.⁵⁶⁷

⁵⁶³ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit., p. 148.

⁵⁶⁴ Parafrasando Berdjaev: il soffrire appartiene al «Senso», perciò ad esso è restituito. Cfr. N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, cit., pp. 152 sgg.

⁵⁶⁵ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 44.

⁵⁶⁶ Cfr. N. Losskij, *Dostoevskij i ego cristianskoe miroponimanie*, cit., p. 263. Ciò viene in chiaro magnificamente, a parere dello studioso, con Ivan Karamazov, ma lo stesso vale anche per Versilov e per Stavrogin.

⁵⁶⁷ Mette conto a tale proposito ricordare il contenuto di due distinti passi del già menzionato contributo losskijano, i quali, rispettivamente, sottolineano: «Stavrogin dichiara apertamente il suo ateismo e tuttavia in altri “pianta Dio nel cuore”, così come si lascia torturare dal bisogno della croce pur senza credere in essa: con lo scopo di tenere aperto l'arco d'una inconclusa, onnivora, impassibile sperimentabilità. Più ambigualmente Versilov, che si abbandona alla fede che non ha, tanto da portare il cilicio come porta nel proprio corpo la passione per l'assente, si limita a dire: “Amo molto Dio ma non ne sono capace”. Come se il mutevole gioco dello straniamento bastasse di per sé a giustificare quella ambiguità». *Ibidem*, pp. 118-119. «In modo straordinariamente

Niente s'incunea in questa struttura teorica più fortemente che il somnesso ma fermo rilievo di Alëša: «Tu mi hai chiesto se c'è [...]».⁵⁶⁸

Il problema di Dio, in quanto problema soltanto metafisico, è superato d'un colpo: giacché se Dio ha preso su di sé il carico, il peso del male (fino a farsi *maledizione*, secondo l'espressione paolina) nella sua forma più folle e scandalosa, allora non è più possibile far valere contro Dio questo scandalo e questa follia: questo, appunto, è il nichilismo ad esigerlo, proprio in quanto è pensiero ancora metafisicamente strutturato, e come tale incapace di vedere in Dio altro che il fondamento, la ragione di tutto ciò che accade, sia pure il fondamento e la ragione da togliere, negare, portare al niente. Dio, piuttosto, si fa scandalo e follia, e fa dello scandalo e della follia la condizione tenebrosa del suo essere: senza scandalo, senza follia, come pensare Dio, in che modo averlo come interlocutore all'estremo confine, dove riconoscerlo dal semplice disordine delle cose? (Ciò che Berdjaev ha espresso nel modo più paradossale ed efficace osservando: il male è la prova della esistenza di Dio!).⁵⁶⁹

perspicuo e netto Ivan Karamazov avanza l'ipotesi di un Dio che è in grado di spiegare tutte le contraddizioni e che proprio per questo si condanna alla inesistenza, giacché assurda appare precisamente la totalità delle contraddizioni spiegate, e ben strana quella "razza di armonia", insensato il senso: di qui lo spalancamento di un arco d'azione che va indifferentemente dalle pratiche della liberazione alla organizzazione totalitaria della società». *Ibidem*, p. 230.

⁵⁶⁸ F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 360.

⁵⁶⁹ Cfr. N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, cit., p. 85. Alla osservazione di Berdjaev si può aggiungere che Dostoevskij intende l'espressione paolina per cui Dio «si è fatto maledizione» nel suo senso più capovolgente, al punto di fare del peccatore, del criminale, in quanto *colpito* dal male che è di tutti, un essere in qualche modo più vicino a Dio e investito d'una forma paradossale e sia pur rovesciata di santità: ciò s'intravede già nelle *Memorie da una casa dei morti* («il popolo [...] non rimprovera mai il detenuto per il suo delitto, per quanto orribile sia, e gli perdona tutto per il castigo che ha subito, e, in generale, per la sua disgrazia», (F.M. Dostoevskij, *Zapiski iz Mërtvogo doma*, Celjabinsk, Moskva 1862, trad. it. a cura di E. Carafa d'Andria, *Memorie da una casa dei morti*, Newton Compton, Roma 1995, p. 72); ma viene in chiaro in *Delitto e castigo* (dove Sonja si butta in ginocchio di fronte a Raskol'nikov, dopo che questi le ha confessato il suo delitto, esclamando: «Quanto male vi siete fatto, quanto male!»; F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 461), ed ancora più nei *Fratelli Karamazov* (è lo *starec* Zosima che si prosterne davanti a Dmitrij Karamazov, per indicare poi nel «grande dolore», più che nella colpa, il tratto che fa dello stesso colpevole un essere a cui si debba chiedere «perdono»; F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 130 e 409-410). Sono da accogliere a tale proposito le osservazioni di Pio Colonnello, il quale prende le mosse dalla interpretazione freudiana secondo la quale il criminale, per Dostoevskij, si configurerebbe come un redentore, avendo egli preso su di sé la colpa che altrimenti avrebbero dovuto portare gli altri. Dunque, Colonnello suggerisce che il

Questo significa che il nichilismo è oltrepassato dallo stesso movimento che esso sollecita per ritrarsene. Come Dostoevskij argomenta energicamente, il nichilismo è oltrepassato dalla stessa «potenza di negazione» da esso liberata perché è Dio che, negando se stesso, portandosi al niente e portando il niente a sé, rende sperimentabile la negazione, l'annientamento, ed è il movimento dell'annientare che, là dove è fatto spegnere sulla dichiarazione del niente dell'esistenza, reclama l'essere, così com'è, là dove è arrestato sul fronte della insensatezza dell'essere, ne chiede il senso. Certamente, il nichilismo si presenta in una sua indubbia attualità filosofica, che ne fa la grande forza. È il nichilismo, ad esempio, che spinge la secolarizzazione della speranza messianica al di là delle ideologie ancora grondanti ottimismo metafisico, fino a concepire il dominio e la trasformabilità del mondo (secondo la lezione di Ivan Karamazov) come funzioni sganciate dal concetto di fine e perfettamente aleatorie. È il nichilismo che dà luogo e realizza, non più sul piano eroico e romantico della rivolta bensì su quello quotidiano d'una teoria della apparenza, la possibilità (cui Ivan allude proponendo un ironico «tutto è permesso» di generalizzare e rendere capillare l'esperienza dell'al di là del bene e del male. Ed è il nichilismo che, scavando se stesso, si permette di riscoprire, nella caducità e nella peribilità, il valore: tanto da assumere (Ivan, sempre Ivan ma che sta lì, nell'angolo più remoto del quadro, come l'autoritratto dell'autore) toni esortativi e sentimentali, in un singolare occultamento dei suoi stessi presupposti. Ma in tal modo il problema è davvero risolto? Si comprende come Dostoevskij abbia potuto scrivere, alludendo al filo rosso della sua opera, d'essere stato tormentato, tutta la vita, dal «problema della

Grande Inquisitore sarebbe un redentore che, in quanto peccatore, si farebbe carico dei peccati altrui, per togliere agli uomini il peso della colpa. Analogamente, il ruolo di redentore sarebbe ricoperto da Dmitrij Karamazov e per questa ragione Dostoevskij avrebbe fatto inginocchiare lo *starec* Zosima al suo cospetto non appena lo vede. Cfr. P. Colonnello, *La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij*, cit., pp. 33-34.

esistenza di Dio», come da un problema che esige una «potenza di negazione» ignota a quelli –i nichilisti- che se ne servono per negare Dio *e non vanno oltre*.⁵⁷⁰

Una cosa grande e terribile, tutt'altro che pacifica e da farsi con acuta consapevolezza filosofica⁵⁷¹, come Dostoevskij fa attraverso Ivan Karamazov, è la negazione di Dio; ma più terribile –com'egli fa dire, citando san Paolo, a quello tra i suoi personaggi che più di ogni altro resta nell'ombra- è «cadere nelle mani del Dio vivente».⁵⁷²

⁵⁷⁰ La «potenza di negazione» di cui Dostoevskij parla, è quella -egli asserisce-, che risulta dalla «Leggenda del Grande Inquisitore». Questo fatto conferma che, per Dostoevskij, il problema del nichilismo è anzitutto il problema di Dio, anche se nessun nichilista sarebbe disposto ad ammetterlo, come nel caso di Ivan Karamazov; il quale così si rivolge ad Alëša: «Quanto a me, ho deciso da un pezzo di non arrovellarmi a pensare se è l'uomo che ha creato Dio, o Dio che ha creato l'uomo». F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 342.

⁵⁷¹ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 51.

⁵⁷² Si tratta di quello che Dostoevskij indica come «il visitatore misterioso», in uno dei racconti della giovinezza dello *starec* Zosima. F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 443.

VI. La torre di Babele dell'Umanesimo, l'Uomo-Dio

Nei *Fratelli Karamazov*, il Grande Inquisitore, nella sua chiaroveggenza, parla della Torre, ma la sua conclusione è diversa: «La Torre di Babele... rimarrà certamente incompiuta come la prima... gli uomini verranno a trovarci dopo aver faticato mille anni a costruire la loro Torre e saremo noi a portare a termine la loro Torre». ⁵⁷³

La Torre viene portata a termine grazie all'azione di principi e di forze estranei all'uomo. L'uomo inaugura l'epoca del suo regno e l'uomo-dio ne è il simbolo. Tanto nel poema quanto nella parte della *Leggenda* di Ivan che vi corrisponde, Dostoevskij pone in evidenza il fenomeno dell'umanesimo inteso come una fede completa nell'uomo –come una filosofia dell'uomo sufficiente a costituirsi come destino. ⁵⁷⁴

L'umanesimo lascia emergere uno spirito di distruzione: l'uomo si disumanizza. L'umanesimo raggiunge allora il suo ultimo stadio, quello materialistico ed economico; la dottrina della lotta di classe denuncia le vere motivazioni del progresso umano: la malvagità, l'interesse, il risentimento. Il «bestialismo» ⁵⁷⁵ dell'uomo è messo a nudo. Nelle forme e nelle rozze espressioni delle componenti economiche e sociali del materialismo più esasperato si rivela una intera metafisica avversa a qualsiasi manifestazione spirituale. ⁵⁷⁶

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 381.

⁵⁷⁴ Cfr. a questo riguardo, lo studio di S. Frank, *Dostoevskij i krizis gumanizma*, in: "Put", Mosca, 27 (1931), trad. it. *Dostoevskij e la crisi dell'umanesimo*, in *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, La casa di Matriona, Milano 1991, pp. 193-199. Ed ancora, cfr. la dialettica dell'umanesimo antropocentrico in J. Maritain, *Humanisme integral*, Fernand Aubier, Paris 1936, trad. it. a cura di G. Dore, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 2002.

⁵⁷⁵ P. Evdokimov, *Dostoevskij e il problema del male*, cit., p. 218. «Bestialisme», ecco uno dei consueti neologismi di Evdokimov e non è parso opportuno renderlo in italiano con «bestialità». Qui, infatti, Evdokimov non si riferisce semplicemente ad una attitudine bestiale dell'uomo, ma ad una serie di manifestazioni della bestialità e guarda ad esse come se costituissero una corrente di pensiero, «una metafisica avversa a qualsiasi manifestazione spirituale», dirà poco più avanti. È sembrato, inoltre, necessario mantenere la assonanza-contrasto con il termine «umanesimo».

⁵⁷⁶ Cfr. gli interessanti paralleli: AA.VV., *Le Communisme et les chrétiens*, Cahiers «Présences», Plon, Paris 1937.

Ed alla fine appare l'ultimo anello della catena; si giunge a considerare le antiche fondamenta della religione e della morale come l'indizio qualitativo di uno «spirito schiavo». Non è più Dio a dover essere sostituito dall'uomo, ma l'uomo a dover far posto all'uomo-dio. L'ideale dell'uomo si trasforma in quello dell'«oltre uomo». Il dostoevskijano interesse per l'uomo risulta sufficiente al fine di motivare il suo interesse per le diverse forme di umanesimo. Egli ne studia i mezzi dialettici che riflettono i destini dei suoi protagonisti, si pone alla ricerca di una nuova forma che corrisponda alla essenza dell'essere umano e rinviene essa in quello che può essere definito come l'umanismo cristiano.⁵⁷⁷

Si presenta questo paradosso: l'umanismo materialistico raggiunge le regioni più recondite dello spirito umano, le parti irrazionali consolidando gli elementi bestiali, demoniaci, distruttivi, che non rappresentano altro che fenomeni di deformazione della immagine di Dio.⁵⁷⁸

Il disordine costituito, ateo e borghese, si sente minacciato dal socialismo cristiano. Il Padre Paisj amico e successore di Zosima, chiede: «Vedete forse in noi dei socialisti?»⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Tale apparizione offre una chiave di lettura degli insegnamenti di Zosima e del profilo generale da *I fratelli Karamazov*. Per Dostoevskij nessuna forma di umanesimo estranea alla ontologia cristiana riesce ad attingere il mistero dell'uomo. «Il Soffio divino spazza via i centomila trilioni di bilioni della massa, ma si arresta di fronte all'Unico» (Kierkegaard), dinanzi all'uomo in quanto figlio suo.

⁵⁷⁸ Nella cella di Zosima, Mjusov (nel progetto primitivo di Dostoevskij doveva rappresentare il filosofo Cadajev) riferisce le parole di un personaggio della polizia francese: «Tutti questi socialisti, anarchici, atei e rivoluzionari non ci mettono troppa paura, li sorvegliamo e siamo al corrente dei loro fatti e delle loro azioni. Ma tra di loro c'è una categoria particolare, in verità non molto rappresentata, sono quelli che credono in Dio, pur essendo socialisti. Sono quelli che temiamo di più, una razza pericolosa. Il socialismo cristiano è più pericoloso di quello ateo». *Ibidem*, p. 105. Evodkimov rintraccia qui un parallelo con V. Lenin: «Il pope che corre dietro le donne è molto meno riprovevole del... pope di idee democratiche che predica la costruzione e il diffondersi delle chiese. Perché il primo può essere denunciato, giudicato e cacciato, ma nel caso del secondo, non è così semplice sbarazzarsene, è mille volte più difficile ottenerlo». Citato da N. Berdjaev in *Les Source set le sens du communisme russe*, Gallimard, Paris 1938, p. 81.

⁵⁷⁹ *Ibidem*. Dostoevskij, verso la fine della sua vita, pur avvicinandosi a certi principi reazionari fa intendere, nel *Diario*, di essere rimasto fedele ad un certo idealismo sociale che aveva caratterizzato la sua giovinezza. Egli ravvisa elementi demoniaci in tutte le rivoluzioni e ne mostra l'aspetto rovinoso, ma, al tempo stesso, da tutta la sua dialettica si ricava l'idea che la rivoluzione sia anche un giudizio sulla Chiesa: le rivoluzioni si producono perché la società cristiana ha tradito il cristianesimo. Cfr. F.M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., pp. 1012-1013.

Nel destino di Kirillov viene mostrato l'arbitrio spinto fino all'ultimo limite, fino al fenomeno puro dell'uomo-dio. L'arbitrio considerato come un attributo divino sembra coincidere con la libertà assoluta. Un simile ateismo supera il dominio dell'uomo per diventare una *théosis* naturalistica.⁵⁸⁰

Sugli esiti di queste due esperienze così nettamente contrapposte –quella di Stavrogin, indifferente, egocentrico, freddo, quella di Kirillov, puro in modo infantile, vibrante, disposto al sacrificio, incombe la disintegrazione finale, la distruzione della vita stessa. La incredulità di Kirillov è tipicamente di natura razionalistica, tale che in lui ogni germe di fede è annientato dalla evidenza delle leggi naturali.⁵⁸¹

Stavrogin e Kirillov hanno uno sviluppo personale arbitrario perché non rispettano la personalità né in sé né negli altri. La propria personalità adoperano come strumento del proprio libertinaggio sconfinato (Stavrogin), oppure la negano totalmente (suicidio) a servizio dell'idea fanaticamente professata (Kirillov). L'adesione kirilloviana al nichilismo è di natura puramente teoretica. Egli è il rivoluzionario ideologico, l'uomo che combatte per un'idea destinata a rovesciare l'andamento tradizionale della storia umana, dominata dalla paura della morte e dell'al di là. In Kirillov risuonano motivi feuerbachiani e nietzscheani, condotti alla estrema e paradossale conseguenza. Egli ricerca le cause per cui gli uomini non osano uccidersi. Nell'atteggiamento che l'uomo assume di fronte alla morte, nella paura angosciosa, si riflette la mancanza di libertà, la viltà dell'uomo, incapace di sentirsi artefice integrale della sua esistenza, pavido nel disporre spregiudicatamente di sé. Il singolare ed entusiastico riconoscimento della grandezza di Cristo, del miracolo di Cristo, non fa che confermare Kirillov nel suo

⁵⁸⁰ P. Evdokimov. *Dostoevskij e il problema del male*, cit., p. 221.

⁵⁸¹ Egli si troverà d'accordo con le parole di Ivan Karamazov: «Noi sappiamo che Egli non ha trovato nulla laggiù». Cfr. F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 363. Kirillov argomenta: «Uno di coloro che erano in croce aveva una fede così grande che disse all'altro: "In verità ti dico, oggi sarai con me in paradiso". La sera di quel giorno morirono. Entrambi se ne andarono, ma non trovarono né paradiso né resurrezione... Quest'uomo era il più sublime di tutta la terra... eppure le leggi della natura non hanno risparmiato costui». Cfr. F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 271.

ateismo: «...Se le leggi della natura non hanno risparmiato nemmeno *questo*, non hanno avuto pietà nemmeno del proprio miracolo, ma hanno costretto anche Lui a vivere in mezzo alla menzogna ed a morire per la menzogna, vuol dire che tutto il pianeta è menzogna e si fonda su una stolta irrisione. Vuol dire che le stesse leggi del pianeta sono menzogne e un *vaudeville* del diavolo. A che, dunque, vivere, rispondi, se sei un uomo?». ⁵⁸²

Perché Kirillov si uccide? Non era possibile la via nietzschiana della *Lebensbejahung*, il tripudio vitale della consapevolezza della propria forza e della propria libertà? Il suicidio di Kirillov ha un valore probativo e paradigmatico; egli vuole essere il nuovo redentore, indicare la via, sacrificarsi per gli altri, richiamare la loro attenzione. La problematicità di Kirillov consiste nell'essere contemporaneamente un nichilista e un "cercatore" di Dio, una coscienza atea e una coscienza ossessionata dal problema di Dio. Kirillov predica l'uomo-Dio invece che il demonio-Dio, ma il suo tormento è sempre e solo quello di Dio. Egli pensa la modernità con le categorie dell'antico, rovescia la teologia ma non esce dal suo ciclo. ⁵⁸³

⁵⁸² F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 931. Scrive Camus ne *Il mito di Sisifo*: «Un mondo che possa essere spiegato, sia pure con cattive ragioni, è un mondo familiare, ma viceversa, in un universo solitamente spogliato di illusioni e di luci, l'uomo si sente un estraneo, e tale esilio è senza rimedio, perché privato dei ricordi di una patria perduta o della speranza di una terra promessa. Questo divorzio tra l'uomo e la sua vita, fra l'attore e la scena, è propriamente il senso dell'assurdo». Cfr. A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 30. Il saggio camusiano ricerca il rapporto fra l'assurdo e il suicidio, «la misura esatta nella quale il suicidio sia una soluzione dell'assurdo». (*Ibidem*). Lo scrittore francese dedica molte pagine a Kirillov (pp. 153 sgg), ma l'interpretazione che egli fornisce di questa singolare figura non convince appieno. Kirillov non si uccide, come Camus sostiene, perché l'esistenza gli sembra assurda, bensì per affermare il proprio libero arbitrio, perché ha scoperto la leva con cui sollevare il mondo, l'attributo della sua divinità. La sua morte sarà lo scandalo che richiamerà l'attenzione degli uomini sul nuovo evento: la morte di Dio, la liberazione dalla paura, la razionalità del mondo.

⁵⁸³ Alla figura kirilloviana, Dostoevskij ha conferito molti dei tratti del principe Myškin, primo fra tutti, il misticismo che si annunzia negli attimi che precedono gli attacchi epilettici, comuni a Kirillov ed a Myškin. Il nichilista Kirillov ripete l'esperienza del credente Myškin e l'esperienza è descritta quasi con le medesime parole. Come spiegare la coincidenza dell'ateo Kirillov e del "santo" Myškin? Il Merežkovskij suggerisce che nel principe Myškin, Dostoevskij ami e giustifichi se stesso, che in Kirillov invece si detesti e si accusi, ma che nell'uno come nell'altro egli ritragga se medesimo e che entrambi gli siano egualmente vicini. L'ipotesi è convincente ed illumina l'intero percorso dell'esperienza religiosa tesa tra i poli opposti.

Si può, naturalmente, intendere quel che dice Kirillov nei termini d'una inconcludente isteria linguistica –appunto una ulteriore, delirante provocazione del linguaggio, una spinta in più verso l'*éschaton*-, d'un profetismo patetico e appunto malato, d'una febbrile e morbosa visionarietà. Né il suo discorso ha un rapporto puramente accidentale, col suo modo stravolto di concepire e, prima ancora, di impiegare il tempo. Eppure, questo discorso, proprio là dove si approssima più rovinosamente ma anche più lucidamente alla paranoia, dà luogo ad un "corto circuito" filosofico di straordinaria intensità: tanto che è inevitabile riconoscere in esso un geniale e fulmineo rovesciamento del pessimismo metafisico schopenhaueriano nella più lampante prefigurazione dell'*Übermensch* nietzschiano.⁵⁸⁴

Secondo Kirillov, le cause che trattengono l'uomo dal suicidio e gli fanno preferire questa vita di morte alla morte –là dove, invece, solo l'indifferenza lo restituirebbe a sé, alla sua libertà- sono due: il dolore per lo strazio del corpo ed il timore per il "fantasma" dell'al di là. Questa paura e questo dolore sono Dio, come angoscia del possibile. Solo uccidendo, annichilendo in sé questo Dio tenebroso e crudele, che «c'è ma non c'è» in quanto nel suo nulla risiede tutta la sua potenza negativa, l'uomo diventerà Dio. Perché questo accada, bisogna che l'uomo si faccia indifferente alla morte: non solo convincendosi, attraverso un opportuno esercizio mentale, che il dolore fisico e l'al di là, di fronte alla morte, sono ingiustificati (un masso grande come una casa che ti pende sulla testa incute il timore che, schiacciandoti, ti possa far male, ma non è vero...), ma soprattutto prospettandosi la morte come identica alla vita e dandola come se si desse, a se stessi, la vita, nella consapevolezza che non è la vita o la morte che conta, bensì la libertà, cioè qualcosa di attingibile solo se la morte e la vita si fanno perfettamente equivalenti. L'uomo che si uccide immotivatamente, con un atto di pura indifferenza, uccide in sé il proprio sé e si libera, elevandosi appunto alla libertà

⁵⁸⁴ Ciò appare anche più chiaro quando si consideri la trasposizione ed il prolungamento di questa tematica da Kirillov a Ivan Karamazov.

come alla propria natura redenta, di quel sosia oppressivo che lo rispecchia, lo riproduce a sua immagine e somiglianza, lo incatena a sé e con ciò lo condanna ad una esistenza servile. Inevitabilmente, la storia risulterà divisa in due parti: dalla scimmia alla negazione, ed anzi all'annientamento, di Dio, alla «trasformazione fisica dell'uomo e della terra».⁵⁸⁵

Appunto: dalla scimmia, ossia dall'uomo come dolente caricatura del Dio che soffrendo fa soffrire, all'oltreuomo, ossia all'uomo che si supera non tanto negando Dio e intronizzandosi al suo posto, quanto suicidandolo in se stesso e ponendo quindi se stesso al di là di sé, il sé della sofferenza.⁵⁸⁶

Eppure qui –come spesso, del resto, in Dostoevskij, dove il pensiero rivela la sua equivoca solidarietà con quei suoi presupposti patologici che sembrano sempre sul punto di poterselo risucchiare e risolvere in sé, lampeggia anche il diamante dell'idea, il suo nucleo irriducibile. Infatti, se Kirillov ammette che Dio l'ha tormentato tutta la vita –in bocca a Kirillov, si noti, Dostoevskij mette una sua stessa, più sua di ogni altra, confessione, come attestano alcune lettere-⁵⁸⁷ è per illuminare retrospettivamente tutto quel suo discorso *insieme* lucidissimo e farneticante, a misura che «il tormento di Dio» appare inscindibile dalla più rovente fissazione di Kirillov, la fissazione del tempo. Si tratta della chiave del

⁵⁸⁵ F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 141.

⁵⁸⁶ «L'uomo sarà Dio e si trasformerà fisicamente. Ed anche il mondo si trasformerà, e le azioni si trasformeranno, e i pensieri, e tutti i sentimenti». *Ibidem*. Kirillov è perfettamente consapevole del carattere monomaniacale della sua ossessione profetica. Al suo interlocutore, che lo sottolinea, alludendo alla stravaganza di quelle sue voglie notturne, così poco compatibili, tra l'altro, con la sua professione di ingegnere minerario, Kirillov risponde: «Non so come facciano gli altri, ma sento che non posso fare anch'io come tutti. Ognuno pensa a qualche cosa e subito dopo pensa a un'altra cosa. Dio mi ha tormentato tutta la vita». *Ibidem*, p. 142.

⁵⁸⁷ Cfr. la lettera a Majkov del 24 marzo 1870, in cui Dostoevskij annuncia il progetto di un romanzo di cui, con *I fratelli Karamazov*, non scriverà la prima delle cinque parti previste: «Il problema principale, che attraversa tutte e cinque le parti, è quello che ha tormentato coscientemente e incoscientemente tutta la mia vita, l'esistenza di Dio». Cfr. F.M. Dostoevskij, *Epistolario*, cit., p. 614. Dostoevskij non tralascia, come d'abitudine, di dare anche di questo problema, che più di ogni altro gli sta a cuore, una versione caricaturale. Lo fa nei *Taccuini all'Idiota*, dove si legge: «Lebedev chiede improvvisamente: "Che ne pensate, Principe: Dio esiste o no? Me lo chiedete con tanta leggerezza? Se sapeste come mi tormento per questo, ma rimando sempre la soluzione, perché ho tante cose da fare, comunque dico le preghiere per ogni evenienza». Cfr. F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, cit., p. 872.

pensiero kirilloviano. Lo prova ampiamente un dialogo con Stavrogin. «Siete sempre della stessa idea?», domanda Stavrogin a Kirillov. E Kirillov risponde, con naturalezza e senza nessuna enfasi –importante da notare: per quanto sovraeccitato e teso e carico di profetismo, l’argomentatore di Kirillov non è mai enfatico-: «Sempre».⁵⁸⁸

Chiede poi a Kirillov s’egli ami i bambini; e osserva, avendone ricevuta una risposta positiva, che l’amore per i bambini non è che l’amore per la vita. Ma Kirillov taglia corto: *l’amore per la vita e la decisione di uccidersi non sono affatto incompatibili*. Lo dimostra il fatto che «ci sono dei minuti, voi arrivate a certi minuti, e il tempo ad un tratto si arresta ed ecco l’eternità».⁵⁸⁹

Stavrogin sembra cogliere subito il punto debole della argomentazione. Egli distingue il tempo della fine e la fine del tempo; e se ammette, «senza alcuna ironia» -e qui tutto fa pensare ad un magistrale colpo rovesciante da parte di Dostoevskij: difatti Stavrogin, il nichilista sperimentale che conduce perciò una «vita ironica», depone l’ironia precisamente nel momento in cui soltanto l’ironia, come s’è veduto nel caso di Myškin a proposito dello *stesso* problema, sarebbe in grado di produrre una effettiva ulteriorità del movimento-, che «nell’*Apocalisse* l’angelo giura che il tempo non esisterà più» è per meglio intrappolare Kirillov e rimproverargli «vecchi luoghi filosofici». Kirillov, infatti, si entusiasma della citazione, e risponde che le cose stanno precisamente come «là è detto con chiarezza e precisione», tanto che non esita a riportare la fine del tempo al tempo della fine, cioè a questo, vissuto o anzi per così dire *morto*, annichilito, spento in quello. Stavrogin ha buon gioco di osservare che *il tempo, tuttavia, perdura*: dove nasconderlo, allora?⁵⁹⁰

Kirillov non è certo uno sprovveduto; nessuna ingenuità, in lui, a dispetto del suo ben poco contagioso ed anzi raggelante entusiasmo. Il suo notturno allenamento filosofico è sufficiente per fargli spostare il discorso, assai abilmente,

⁵⁸⁸ *Ibidem*, pp. 274-275.

⁵⁸⁹ *Ibidem*.

⁵⁹⁰ *Ibidem*.

sul piano in cui esso diviene inattaccabile: sul piano estetico. «Avete mai visto una foglia d'albero?», chiede Kirillov a Stavrogin; e prosegue: «Io ne ho vista, or non è molto, una gialla, con ancora un po' di verde; agli orli era marcita. Il vento la portava. Quando avevo dieci anni, d'inverno chiudevo gli occhi apposta e mi rappresentavo una foglia verde, lucente, con le venettine, e il sole che splendeva. Aprivo gli occhi e non credevo, perché era molto bello, e li chiudevo di nuovo». ⁵⁹¹

Ed a Stavrogin, che gli chiedeva se quella sarebbe una allegoria, risponde: «No... perché? Io non faccio allegorie, ma parlo semplicemente d'una foglia, d'una foglia. La foglia è bella, tutto è bello». ⁵⁹²

Questa affermazione è della massima importanza, e lo è se intesa nel senso in cui Kirillov l'intende: nessun allegorismo, in questione è *quella* foglia. Quella foglia «verde, lucente, con le venettine». Che il tempo la sfiori o lasci al suo orlo un po' di marciume, per ridurla in polvere di lì a poco, non intacca minimamente il perfetto risplendere della sua bellezza. In sostanza, il tempo non ha a che fare con la verità, dal punto di vista dell'estetica. Allo stesso modo di come non ha a che fare con la felicità: che è intemporale, piena, assoluta non appena la si colga nell'istante in cui il tempo è «arrestato», rimosso, messo tra parentesi, dove appunto essa risiede. Dove, altrimenti? Si guardi gli uomini, propone Kirillov in definitiva, con gli stessi occhi che guardano la fogliolina e dunque *estheticamente*, allora si dovrà dire: «L'uomo è infelice, perché non sa di essere felice. È tutto qui, tutto! Chi saprà di essere felice, quello stesso lo diventerà subito, all'istante». ⁵⁹³

Il paradosso intellettuale di Kirillov non ammette replica: quella tentata da Stavrogin, che cerca di ritorcere contro Kirillov le sue stesse parole («se sapeste che credete in Dio, voi credereste in lui; ma siccome voi non sapete ancora di

⁵⁹¹ *Ibidem.*

⁵⁹² *Ibidem.*

⁵⁹³ *Ibidem.*

credere in Dio, cioè voi non credete») ⁵⁹⁴, appare a Kirillov nient'altro che «uno scherzo di società», un gioco di parole, una meccanica inversione dell'idea. ⁵⁹⁵

In realtà l'unico, il vero antagonista di Kirillov è Kirillov stesso. Nessuno sa portare, come lui, la sua dottrina al punto di massima contraddizione, ma per spremere una risposta inconfutabile. Ciò viene maggiormente in chiaro nel terzo dialogo, con Pëtr Verchovenskij. Il quale, preso com'è dal suo obiettivo, cioè dal possibile uso terroristico e politico del suicidio di Kirillov, resta per alcuni minuti, nulla capendo, in balia di quella tremenda demenza. E non lo tenta neppure – quello «spirito falso», che non capisce- la curiosità di capire l'eventuale verità nascosta. Che, di fatto, Kirillov nasconde, sia che la urla con feroce semplicità, sia che la traduca in termini di paradosso. ⁵⁹⁶

Tolto di mezzo Dio, ucciso nell'uomo, e liberato l'uomo-dio, la menzogna non ha più ragion d'essere, così come non ha più ragion d'essere la verità o il senso del mondo. Il nodo che stringe la storia dell'uomo è sciolto, perché allora la menzogna è *indifferentemente* convertibile nella verità, come la morte lo è nella vita e il tempo nel suo intemporale arresto eterno. Se l'uomo è libero, se libertà significa perfetta risoluzione dell'universale rigurgito di morte nella volontà di vita come volontà in grado di controllare e dominare la morte al punto di volerla; ⁵⁹⁷ se in conclusione cessa, come arrestandosi nello stesso arresto del tempo, la pensabilità d'un senso ultimo, futuro, anteriormente futuro, che dia conto anche della inesattezza presente o almeno ne attesti l'irriducibilità al

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 276.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 277. Nei *Taccuini* è Kirillov che dice di Stavrogin: «Se crede non crede di credere, se invece non crede non crede di non credere». F.M. Dostoevskij, *Taccuini dei Demoni*, cit., p. 1151.

⁵⁹⁶ «Non c'è idea più alta di quella che Dio non c'è», sentenza Kirillov; ma per osservare, subito dopo, che questa idea è destinata a svelarsi secondo l'annuncio apocalittico del Cristo: «Non c'è nessun mistero che non si palesi». E addita l'immagine del redentore, appesa alla parete, davanti a cui arde un lumino. Pëtr Verchovenskij rimane stupidamente interdetto, storditamente e malignamente sospettando una capitolazione. F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 639.

⁵⁹⁷ Ad affermare la stessa cosa è Ivan Karamazov, quando assicura che anche se gli si dimostrasse che il mondo è una beffa del diavolo, vorrebbe vivere ugualmente, vorrebbe vivere l'assurdo e il puro fatto, vorrebbe “vivere” la morte.

senso⁵⁹⁸, ogni istante apparirà sempre perfettamente adeguato a se stesso e tale da non poter essere che quello che è. Parrebbe aver ragione Kirillov, a sostenere di fronte all'anonimo narratore che l'uomo non si salva che suicidandosi, e di fronte a Stavrogin che tutto, qui ed ora, nell'istante che è contemporaneamente suicidio e salvezza, tutto è bene, tutto è buono, bello (anche morir di fame, anche violentare la bambina, anche sfracellare la testa al violentatore e lasciarlo in pace). Perciò, il rapporto tra l'istante eterno è la morte. Con mostruosa coerenza, Kirillov sfida il sarcasmo di chi gli fa osservare che si sta giocando a bussolotti con il tempo⁵⁹⁹ o di chi, ancora più superficialmente, asserisce che l'istante della morte, per essere eterno, dura assai poco, ed il tempo per deificarsi viene a mancare.⁶⁰⁰

Unico che sappia guardare al tutto prescindendo totalmente da sé: Stavrogin perde ogni terribilità al cospetto di Kirillov.⁶⁰¹

Kirillov pensa veramente, pensa-vive, nell'unico modo in cui un tale pensiero può darsi nel "finito": come negazione assoluta di sé, nella "finitezza". Felice e buono chi ama, felice e buono chi odia, felice e buono lo stupro di una bambina. Nello *Sphairos* celeste e terrestre, in cui il Tutto si rivela nella sua armonia, gli opposti si compongono. Ciascuno partecipa del tutto, della felicità-bontà del tutto: la mano che solleva come quella che abbatte- né più né meno. Questa è la vera Bellezza- divina, che non va turbata. Kirillov ne è all'altezza: prega, ma non chiede. La sua preghiera è il ringraziamento che nel tutto il finito rivolge al tutto, il ringraziamento per essersi liberato dai lacci della finitezza. Prega -ringrazia, perché il ragno che si arrampica sul muro, si arrampica sul muro. Ringrazierebbe, parimenti, se non si arrampicasse. L'infelicità sarà pure solo parvenza, inessenza reale, e tuttavia "è". Come togliere questa inscienza che produce male ed infelicità "parventi" e pur reali, inessenti e pur esistenti? Come

⁵⁹⁸ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, cit., p. 96.

⁵⁹⁹ *Ibidem*.

⁶⁰⁰ F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., pp. 140 e 274.

⁶⁰¹ Cfr., V. Vitiello, *Dall'apocalisse di Kirillov al silenzio del prigioniero. L'etica moderna e il nichilismo in Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*: cit., p. 64.

rendere tutti consapevoli della propria felicità? Come eguagliare il tutto a se stesso? Kirillov è oltre l'umano: "uomo-dio" si definisce, contro il "dio-uomo" del cristianesimo che non ha tolto il male dal mondo: ma è "uomo-dio" solo per il tempo ancora che resta all'ultima apocalisse. L'apocalisse –la *revelatio*– a tutti del tutto, ovvero del tutto a se stesso. L'apocalisse dell'ultimo "uomo" –poi tutti saranno dei. Buoni e felici, perché sapranno che sono buoni e felici. Per questa apocalisse è necessario un atto assolutamente libero, gratuito, un atto che nella sua estrema contrarietà alla vita sia elogio della Vita, inno alla vita. Il paradosso di Kirillov è appunto questo: si può di-mostrare la "bellezza" del tutto, la sua "felicità", la sua "bontà", solo mostrando che anche l'atto che nega la Vita è *per* la Vita. L'atto che nega la Vita propria –ovviamente– non l'altrui. Pertanto, la negazione della Vita sarà un inno alla Vita, quando verrà compiuta senza scopo in modo affatto gratuito. Solo allora sarà evidente che tutto è bene, anche la negazione di sé. Che tutto è felicità, anche la morte.⁶⁰²

Kirillov parla della felicità e del bene al futuro. Il futuro si erige innanzi al presente e lo condanna: non è vero che tutti gli uomini sono felici e buoni. E non sarà mai vero, perché anche dopo l'apocalisse di Kirillov il passato resta fuori della felicità –bontà del *futuro* "eterno presente". La disfatta di Kirillov prende il nome di *tempo*. Il tempo divide la *lex* dall'*ethos*.⁶⁰³

⁶⁰² Dice Kirillov: «Tutti gli uomini sono buoni; tutti felici». Con puntuale finezza interpretativa, G. Genette ha tratto da questo passo la convinzione che noi tutti «sappiamo con quale ambiguità, in apparenza insostenibile, il protagonista dostoevskijano si voti alla ricerca e all'«adorazione», insieme, dell'«extratemporale, e del «tempo allo stato puro»; come egli pretenda di essere, contemporaneamente «fuori del tempo» e «nel Tempo». Lanciando la sfida ad ogni principio cronologico, Dostoevskij tenta di farsi gioco del divenire temporale che agisce in noi, attraverso un'abile sottrazione di sé e della sua opera ad ogni concettualizzazione ontologica. Qualunque sia la chiave di questo mistero ontologico, vediamo forse meglio adesso come tale finalità contraddittoria funzioni e si concreti nell'opera di Dostoevskij: distorsioni, condensazioni, il romanzo dostoevskijano è senz'altro, come ostenta, un romanzo del Tempo, ma è anche, forse in maniera più sorda, un romanzo del Tempo dominato, avvinto, stregato, segretamente sovvertito, o meglio: *pervertito*». G. Genette, *La rhétorique restreinte*, in Id., *Figures III*, Seuil, Paris 1972; trad. it. di L. Zecchi, *La retorica ristretta*, in *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino 1976, pp. 40-43.

⁶⁰³ Zarathustra è il solo che vede il futuro come ricomposizione di tutti i frammenti del passato: il solo che conosca *l'anulus aeternitatis*. Anche per lui, quindi, il macigno dell'«es war» potrà essere

Anche Kirillov, allo stesso modo di Ippolit, considera la brutalità con cui la natura suscita la vita per divorarla, umiliandone il senso là dov'esso si era finalmente dato, come la dimostrazione che l'essere è menzogna, ossia illusorio conato redentivo. Ma anziché trarre la conclusione –come fa Ippolit– che la realtà è irredimibile, perché basta il rifiuto di un solo escluso dal banchetto universale per far sì ch'esso appaia come in scena, a dar spettacolo di sé, sia pure per l'esclusione di quell'unico che fa da spettatore; anziché elevare la sua protesta, Kirillov nella stessa premessa del suo ragionamento trova il motivo per asserire: *la realtà è irredimibile, perché è già redenta*. Irredimibile è creduta dall'uomo che non riconosce essa come redenta, e di conseguenza la commisura ad una alterità che non è mai e che proprio in quanto tale, e cioè proprio per il fatto di non essere, la attira nel proprio vuoto. Questa alterità è Dio, Dio come «altro» -dice Kirillov- che «è e non è»: che non è, ma che rovescia il proprio non essere sull'essere, e costringe quindi l'essere ad “inseguire disperatamente” il non essere, fino a lasciarsene possedere ed a trasformarsi in equivoco, lacerazione, menzogna. Si comprende come, dal punto di vista kirilloviano, (che qui riprende e sviluppa in maniera superba il pensiero di Ippolit); il redentore sia messo a morte più che dalla brutalità e cecità della natura, dalla logica infernale della redenzione. È la redenzione, dunque, che occorre negare, al pari di come occorre negare Dio che impone essa dal suo nulla al nulla della terra irredenta, perché la terra sia, sia quella che è: redenta, perfettamente redenta da esserlo al massimo grado, cioè irrevocabilmente e come oltrepassandosi dall'uomo all'oltreuomo in quell'arresto

sollevato solo in futuro. L'eterno presente non è ancora. Oggi è solo profezia: se ne parla *paradossalmente* al futuro. Se a Hegel non riuscì di riconciliarsi con il passato *essenziale* dell'umanità storica –con l'arte e la religione, che cadono fuori della *parousia* dell'Assoluto filosofico-, se l'apocalisse estrema di Kirillov non “supera” la condanna del *tempo empirico*, Nietzsche dopo avere a lungo lottato “per avere un giorno le mani libere al benedire”, sente di nuovo il fascino dell'“odio”. Lo confessa in *Ecce homo*: «Dopo aver risolto quella parte del mio compito che dice sì, toccava ora alla parte che dice no, *che opera il no*». La oscillazione tra *ethos* e *lex*, paganesimo e cristianesimo, continua anche in Nietzsche. Sul tema, anche per i riferimenti alle opere di Nietzsche citate, cfr. V. Vitiello, *Utopia del nichilismo*, Guida, Napoli 1983, cap. III: Nietzsche e la crisi del “tempo-immagine”, in part. pp. 66-70.

del tempo in cui, per via della identità di istante eterno e morte, della redenzione non ne è più nulla.⁶⁰⁴

Affermazione della libertà assoluta dell'uomo, negazione dell'esistenza di Dio, divinizzazione dell'uomo, culminano tutte nel suicidio, cioè nell'atto gratuito ed assolutamente arbitrario con cui l'individuo afferma la propria libertà illimitata e verifica col sacrificio della propria esistenza l'inesistenza di Dio. Kirillov vuol realizzare l'inesistenza di Dio, dare una *dimostrazione pratica* dell'ateismo, con l'ardimento del pioniere che apre una nuova via all'umanità: «io non capisco come ha potuto l'ateo finora sapere che Dio non esiste senza essersi ucciso subito»⁶⁰⁵: di qui la necessità ch'egli dia testimonianza. E tuttavia, osserva Pareyson, la tragedia di Kirillov consiste nel fatto che proprio ciò che doveva garantire l'affermazione della sua libertà, cioè l'ateismo, è invece la negazione di questa sua libertà, cioè il suicidio.⁶⁰⁶

E questa tragedia è tanto più sconvolgente e sinistra, in quanto sembra parodiare, con la deformazione del teandrismo⁶⁰⁷, la storia salvifica dell'uomo, e risulta tanto più demoniaca quanto più disinteressato e sprovvéduto è il cantore con cui, sia pure con fredda determinazione, è condotta fino alla terribile e pur logica conclusione. L'ateismo, tuttavia, è esso stesso duplice ed ambiguo: può essere la via alla perdizione, ma anche, come dice il vescovo Tichon, il «penultimo gradino».⁶⁰⁸

⁶⁰⁴ D'accordo con P. Colonnello si dovrà al riguardo osservare che, tuttavia «non bisogna tentare di sovraordinare l'una forma di redenzione sull'altra, creando così gerarchie e finendo col fraintendere la complessa, poliedrica posizione dostoevskijana, che è quella di contemplare comunque entrambi "gli abissi", l'abisso della fede e quello del dubbio e della disperazione. [...] Accanto alla redenzione, che non succede al peccato, ma lo anticipa, eliminandolo prima ancora che esso sia, resta viva e operante l'idea di una redenzione che ha da venire, per quanto possa essere differita nel tempo e, forse, in un tempo indefinito». Cfr. P. Colonnello, *La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij*, cit., p. 34.

⁶⁰⁵ F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 504.

⁶⁰⁶ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 137.

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

⁶⁰⁸ Il commento di Tichon è decisivo: «L'ateo assoluto sta sul penultimo gradino della fede perfetta (e non si sa se andrà più su o no), mentre l'indifferenza non ha nessuna fede». Cfr. F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 601. Il passaggio a Dio si direbbe dunque molto più facile a partire

In base alla teoria degli estremi, che rappresenta un lato così importante del pensiero e dell'arte di Dostoevskij, l'ateismo è molto più vicino alla fede di quanto non sembri ad un primo sguardo. Nella sua ambiguità, l'ateismo può consolidarsi come ultimo approdo e presentarsi come tesi definitiva, oppure aprirsi ad una affermazione superiore, che lo lascia dietro a sé avendolo percorso sino in fondo. Non che sia un passaggio necessario, secondo un falso dialettismo, che toglierebbe ad esso la sua violenza negatrice ed alla affermazione di Dio il suo carattere problematico. Esso è oggetto d'una scelta, che ha la fede in Dio come alternativa; ma una volta imboccatene la via (Kirillov), per uscirne non è necessario tornare indietro: basta continuare la strada senza indugiare o fermarsi. La sua realtà e il suo destino sono costituzionalmente negativi; ciò non impedisce alla affermazione di Dio che ne faccia esperienza di riemergere corroborante e rafforzata. Esso è coinvolto nella avventurosa peripezia della libertà, sempre tesa fra l'esperienza del male e l'esperienza di Dio e sempre divisa fra le opposte ma inseparabili possibilità della negazione e della scommessa, del rifiuto e del consenso, della ribellione e della obbedienza. La morte di Kirillov vuol dimostrare che il progetto di assolutizzazione di se stesso riesce solo a distruggere l'immagine dell'uomo. Parafrasando le parole di Plotino sulla ragione si può dire che chi si innalza al di sopra dell'uomo senza passare attraverso l'uomo (la cui pienezza prelude alla unità teandrica) rischia di cadere al di sotto di questo. L'arbitrio non riesce a modificare le leggi della natura, ma accade piuttosto il contrario. L'esistenza ridotta dell'io sovrano è privata di forze che trascendono la natura e da quel momento quell'io cade sotto la potenza brutta delle leggi della natura.

dall'ateismo che dalla indifferenza, poiché l'indifferente è egualmente lontano sia dal credente che dall'ateo, situato com'è su un piano del tutto diverso da quella opposizione.

VII. *La memoria del finito*

Secondo una accattivante intuizione di Antanas Maceinas, «il nichilismo è il segreto. L’Inquisitore di Dostoevskij è un nichilista nel senso più profondo e più povero del termine. Questo è il suo segreto».⁶⁰⁹

Al fondo dell’ateismo si nasconde Satana o l’essenza satanica, una natura che cela la propria solitudine, una tristezza arida e infinita, un male che è sempre un bene corrotto. Nel dialogo, che è in realtà un soliloquio molto teso, aspro, tra il Grande Inquisitore e il Visitatore, il Cardinale svolge il ruolo di Satana o Anticristo, riferendosi esplicitamente alla scena evangelica, e rivolge pure a Gesù il rimprovero di non aver ascoltato i buoni “consigli” del saggio principe di questo mondo. Si tratta di una requisitoria implacabile, che si scontra con il mutismo di Gesù. La figura del vecchio cardinale, qual è scaturita dalla mente febbrile di Ivan, è impressionante, immensa, «la più profetica di quelle prodotte da Dostoevskij».⁶¹⁰

A onta delle interpretazioni di Guardini e di Merejkovskij, è Cristo la figura centrale.⁶¹¹

Il mutismo ostinato di Cristo sconvolge Guardini, che ascolta con orecchio compiacente le recriminazioni del vegliardo e non ne comprende l’atteggiamento da “fantasma”.⁶¹²

Bisogna scegliere tra il Grande Inquisitore e il Cristo: mentre nel sistema del Grande Inquisitore l’arbitrio conduce alla perdita e alla negazione della libertà,

⁶⁰⁹ A. Maceinas, *Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostoëvski*, Kerle, Heidelberg 1952, p. 93.

⁶¹⁰ H. De Lubac, *Le drame de l’humanisme athée*, cit., p. 335.

⁶¹¹ A. Maceinas, *Der Grossinquisitor*, cit., p. 45.

⁶¹² R. Guardini, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, cit., p. 124. Guardini, da parte sua, dichiara di essere stato inizialmente affascinato dal Cristo di Dostoevskij ma di essersi poi ravveduto, di esserne rimasto deluso. In effetti, si trova di fronte ad un Cristo “eretico”, “abbandonato” (*losgelöst*, senza legame), egoista, un Cristo senza significato: né mediatore, né redentore. Non è il Verbo, il *Lògos*; con gli uomini ha una relazione di «semplice compassione», è un «falso Cristo», senza Padre, senza Chiesa, puro e perduto, «ancora una volta il Cristo errante e orfano del Segno di Jean Paul». *Ibidem*, p. 128.

soltanto in Cristo può essere rintracciata la libertà. E, se il Cristo tace sempre, è perché in lui la verità si incarna, si mostra e, in quanto tale, può essere non conosciuta, bensì partecipata; la verità del Grande Inquisitore è invece una verità che ha bisogno di parole, poiché deve essere dimostrata e dunque può solo imporsi: così nel primo caso la verità implica la libertà, nel secondo la rimuove. Il Grande Inquisitore respinge, giudicandola irrealizzabile, la edificazione delle sorti terrene dell'uomo sulla base degli insegnamenti del Cristo e di conseguenza afferma la necessità della loro costruzione sulla base di altri principi. Egli ha compreso che la maggioranza degli uomini non ha la forza di sopportare il peso della libertà rivelata dal Cristo, giacché il cammino della libertà è un cammino difficile e richiede eroismo. Il Grande Inquisitore insorge contro Dio e vuole costruire un ordine del mondo migliore di quello creato da Dio stesso. Se Dio infatti ha creato un mondo pieno di dolore, imponendo all'uomo il peso intollerabile della libertà e della responsabilità, egli invece intende imporre al mondo un ordine nel quale non vi siano più né dolori, né responsabilità, ma neppure libertà. Il Grande Inquisitore ha un segreto: non crede in Dio, né nel senso del mondo.⁶¹³

Se il mondo non ha un senso, se non c'è Dio, né l'immortalità, non rimane che l'ordinamento dell'umanità secondo le idee di Šigalëv e del Grande Inquisitore. Essi credono in una redenzione basata sulla differenza tra il bene e il male, e per tale motivo declinano al futuro; Kirillov invece declina al presente, poiché non c'è differenza tra bene e male, ma tutto è già bene. Qui il presente non anticipa più il futuro, ma è già futuro. Questo assoluto presente è il presente dell'uomo-dio, non del Dio-uomo. È questa la negazione più radicale della redenzione, la negazione della separazione tra fatto e valore. La preghiera dell'uomo-dio toglie senso alla preghiera, dal momento che non si chiede nulla che già non sia realizzato. Tuttavia, il presente di Kirillov resta ancora futuro per

⁶¹³ AA.VV., *The Grand Inquisitor. A study in political Apocalypse*, Ellis Santoz, Cambridge 1967, pp. 189-193.

coloro che attendono le felicità e la redenzione, per coloro che non sanno che tutto è già redento. Ciò significa che il presente di Kirillov non è ancora eterno, ma attende la sua verità dal futuro, e che quindi è ancora nel tempo.⁶¹⁴

Il Grande Inquisitore accusa il Cristo del fatto che, col dare agli uomini una libertà superiore alle loro forze, ha agito come se non li amasse. A differenza del Cristo, che ha respinto le tre tentazioni del deserto –il miracolo, il mistero e il potere dell'autorità- egli, con lo spirito del male, le accetta. A tutto ciò, Cristo non risponde, ma il suo silenzio e il suo sguardo “calmo e penetrante” atterriscono il vecchio Inquisitore, che lascia andare il suo prigioniero. Di che sono segno il silenzio, il bacio e il dileguare del prigioniero «negli oscuri meandri della città?». Il dileguare toglie la possibilità d'interpretare il silenzio ed il bacio come accettazione di tutto, anche della propria condanna.⁶¹⁵

In fondo, il *Leitmotiv* della intera leggenda può essere colto nella intenzione di liberare l'umanità dal dolore e dalla colpa: “il delitto non esiste e non esiste il peccato”. Ma il dolore e la colpa sono tutt'uno con la interrogazione sul tempo.⁶¹⁶

⁶¹⁴ Anche Kirillov, dunque, come fa notare Vitiello, «si è imbrogliato nei suoi propri dati», come si sono «imbrogliati» Šigalëv e il Grande Inquisitore i quali, partiti da una assoluta libertà sono giunti a un assoluto dispotismo. Questo «imbrogliarsi» dimostra che il tempo e dunque il male non sono superabili e che l'idea della redenzione, vista come già realizzata nel presente del «tutto è bene», o come da realizzarsi nel futuro del «tutto sarà bene», non può che essere ingiusta, dal momento che pretende di togliere quella insensatezza al fondo della quale soltanto si può dare il senso: questo è ciò che “dice” il silenzio del Cristo. Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, cit., pp. 82 e sgg.

⁶¹⁵ Sottolinea ulteriormente Vitiello che : «Il Cristo senza braccia, icona del nichilismo contemporaneo, è l'espressione più pura della nostra finitezza –e cioè della nostra passività. Partecipe della tradizione occidentale dell'*homo faber*, della tradizione che privilegia l'agire sul contemplare, Kant ha attribuito all'uomo la volontà morale, la facoltà di contrastare con la ragione pura pratica le inclinazioni sensibili. [...] La volontà morale non è volontà santa. Il Cristo senza braccia indica anzitutto questa *impotenza* del volere, questa *passività* che è all'origine della stessa attività, d'ogni e qualsiasi attività –di bene e/o di male. Il bacio del Prigioniero non significa allora accoglienza di tutto, *philia* che tutto ospita, amore universale in quanto capace di totalità. Ben al contrario indica consapevolezza della nostra irrimediabile finitezza. [...] Ne consegue che questo Cristo non è venuto a redimere, non ha più spada da brandire per il bene di tutti. Dilegua negli oscuri meandri della Città perché non ha più compiti politici –se mai ne ha avuti. Il silenzio, il bacio, il dileguare dicono: *cristianesimo senza redenzione*». Cfr. V. Vitiello, *Dalla apocalisse di Kirillov al silenzio del prigioniero*, cit., p. 71.

⁶¹⁶ P. Colonnello, *La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij*, cit., p. 31. Colonnello perviene ad affermare che «si può rilevare, a buon diritto, la presenza di un tempo *kairologico* nell'opera dostoevskijana. È il tempo della decisione e della scelta, ma anche dell'estremo abbandono e della

Nel grido del Cristo al momento della morte si esprime la consapevolezza che del dolore, del finito e del non-senso non c'è redenzione, ed è proprio questa consapevolezza che bisogna conservare e salvare nella memoria, giacché solo accettando di stare nel mondo, di vivere fino in fondo l'insensatezza, si può avvertire l'esigenza del senso. Del resto, è già una chiave quella che Dostoevskij inserisce nell'*Adolescente*, precisamente nel passo –si tratta dello stralcio da una lettera del precettore Nikolaj Semënovič- in cui lascia affiorare i tratti della sua poetica: «Quando sarà passato il presente e sarà venuto il futuro, allora il futuro artista troverà forme bellissime anche per la rappresentazione del trascorso disordine e del caos».⁶¹⁷

Allora, «paurosa e terribile» apparirà precisamente la «bellezza» di cui parla Myškin, quella dalla quale «il mondo sarà salvato», quella che l'idiozia trattiene e fa oscillare sul filo che separa il duplice abisso del senso e del non senso. Ne consegue che il dettato dostoevskijano non offre né un approdo né una soluzione alla interrogazione fenomenologica che domandi un perché per l'apparire delle

perdita; è il tempo in cui “si gioca” il destino della intera esistenza, l'attimo fatale in cui si recidono infinite altre possibilità per affermarne una sola, la vita o la morte, la santità o la perdizione, il giubilo o la disperazione. È il tempo in cui si supera la logica del “doppio”. *Ibidem*, p. 36.

⁶¹⁷ F.M. Dostoevskij, *L'adolescente*, cit., p. 661. Ma è una chiave soprattutto quella che Dostoevskij nasconde qua e là nei suoi romanzi, citando alcuni quadri a lui particolarmente cari, che gli era occorso di vedere nella Pinacoteca di Dresda o in quella di Basilea: la *Madonna Sistina* di Raffaello, il *Cristo nella tomba* di Hans Holbein il giovane, *Aci e Galatea* di Claude Lorrain. Di fronte al quadro di Lorrain tanto Stavrogin quanto Versilov (significativa questa sovrapposizione dei due personaggi, cui, rispettivamente nei *Demoni* e nell'*Adolescente*, viene attribuito lo stesso sogno, la stessa occasione del sogno e lo stesso commento al sogno) sono indotti a pensare all'età dell'oro come a «una aberrazione dell'umanità» senza la quale, però «i popoli non vogliono vivere e non possono nemmeno morire». (Rispettivamente F.M. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 787 e F.M. Dostoevskij, *L'adolescente*, cit., p. 548). A sua volta Myškin osserva, a proposito del Cristo di Holbein, che «più di uno, guardando questo quadro, dovettero provare un'angoscia e una costernazione terribile in quella sera che aveva frantumato di colpo tutte le loro speranze e quasi la loro fede». (Cfr. F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, cit., pp. 274 e 502). Raskol'nikov infine, scopre nella Madonna di Raffaello «un viso fantastico, il viso doloroso di una demente». (Cfr. F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 129). Un filo rosso attraversa questa “galleria” dostoevskijana, per la quale vale, evidentemente, più il detto di Dmitrij Karamazov che quello di Myškin. A meno che non si voglia, come forse si deve, rintracciare un legame tra l'uno e l'altro detto. (Del resto aveva affermato il principe, con una espressione che prelude a quella di Dmitrij: «È difficile giudicare la bellezza; non vi sono ancora preparato: la bellezza è un enigma». Cfr. F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, cit., p. 107.

cose, ma definisce l'ambito in cui tale apparire possa/non possa aver luogo, offrendo in tal modo un sostegno al principio fondativo che lo stesso metodo dostoevskijano chiede di incarnare per ogni esperienza di pensiero.

«Strane creature sono questi umani,
vedono dove nulla è da vedere,
leggono quello che non fu mai scritto,
stringono insieme confuse figure,
e sanno strade nell'eterna tenebra».⁶¹⁸

⁶¹⁸ H. von Hofmannsthal, *Der Tor und der Tod*, in Id., *Gedichte und Lyrische Dramen*, in Id., *Gesammelte Werke in Einzelaufgaben*, Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1946; trad. it. di G. Pintor, *Il folle e la morte*, in H. von Hofmannsthal, *Narrazioni e poesie*, Mondadori, Milano 1972, pp. 115-135, qui p. 135.

CAPITOLO IV

Nichilismo-Esistenzialismo-Ateismo

Forze ctonie e Forze solari: una gigantomachia

I. Prolegomeni alla “questione della colpa”.

Martin Heidegger, nel capitolo II della II sezione di *Essere e tempo*, prende le mosse dalla considerazione che «tutte le esperienze e le interpretazioni della coscienza sono concordi nel riconoscere che la voce della coscienza parla in qualche modo di colpa».⁶¹⁹

Dunque, partendo dal presupposto che la voce della coscienza si rivolge all'Esserci come colpevole, Heidegger si domanda che cosa sia l'idea di colpa e che cosa significhi esser-colpevole. Egli ritiene che per rispondere a questa domanda e comprendere l'essenza della colpa, occorre indagare l'essere dell'Esserci.⁶²⁰

Se l'Esserci si rivolge a se stesso come colpevole, l'essenza della colpa deve trovare il proprio fondamento nell'Esserci e quindi solo dall'interpretazione dell'Esserci sarà possibile ricavare l'idea di colpa. Ma ogni ricerca ontologica concernente fenomeni come la colpa, la coscienza, la morte, sostiene Heidegger, deve prendere le mosse da ciò che di essi dice l'interpretazione quotidiana⁶²¹

⁶¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1995, p. 339.

⁶²⁰ «Se l'esserci si rivolge a se stesso come “colpevole”, da dove potremmo ricavare l'idea di colpa se non dall'interpretazione dell'essere dell'Esserci? Ma allora rinasce il problema: *Chi è che parla? Come siamo colpevoli? Che cosa significa colpa?* Comunque stiano le cose, non si potrà certo escogitare arbitrariamente una idea di colpa per poi appiccicarla all'Esserci. Se la comprensione dell'essenza della colpa è, in generale, possibile, tale possibilità dovrà trovare fondamento nell'Esserci». *Ibidem*, p. 340.

⁶²¹ La quotidianità media è il punto di partenza per le indagini dell'analitica esistenza heideggeriana. Per “comprensione quotidiana”, secondo Gianni Vattimo, Heidegger intende il modo comune di vedere e giudicare le cose. La comprensione quotidiana è il comprendere le cose del mondo secondo l'opinione comune, il pensare quello che “si” pensa. Questo modo di rapportarsi alle cose è quella che Heidegger chiama “esistenza inautentica”. Nel mondo del “si”, avverte Heidegger, dominano la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco. La comprensione quotidiana è la comprensione delle cose senza una vera *appropriazione* di esse. Di converso, scrive Vattimo, «l'autenticità è *appropriazione* anche e fundamentalmente in questo senso, che ci si appropria della cosa rapportandosi direttamente ad essa [...]; parlare con cognizione di causa si può solo quando si è sperimentato in qualche modo direttamente ciò di cui si parla; e questo sperimentare non è mai inteso, anzitutto, come incontro di un soggetto con un “oggetto”, ma come un rapporto più complesso, quale è quello che si esprime ad esempio nella espressione “fare un'esperienza” o “avere dell'esperienza” [...]; appropriarsi della cosa vuol dire anche più radicalmente assumerla dentro il proprio progetto di esistenza». Cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 38-40.

dell'Esserci che, pur non cogliendo l'essenza dei fenomeni, tuttavia contiene un rinvio all'idea dei fenomeni.

«Ogni ricerca ontologica concernente fenomeni come la colpa, la coscienza, la morte, deve prender le mosse da ciò che di essi “dice” l'interpretazione quotidiana dell'Esserci». ⁶²²

L'indagine sull'essenza della colpa prende avvio, come si è detto, con l'analisi dell'esser-colpevole ancora in autentico. Heidegger individua tre significati e tre tratti costitutivi dell'esser-colpevole nella comprensione quotidiana. Un primo significato del sintagma “esser colpevole” nella comprensione quotidiana è “aver debiti”. ⁶²³

L'analogia tra il concetto di colpa e di delitto è stata evidenziata, prima di Heidegger, da Nietzsche, il quale ha specificamente individuato nel concetto di delitto l'origine del concetto di colpa. ⁶²⁴

Il nesso concettuale tra il concetto di colpa e il concetto di delitto risulta più chiaro se si considera che, in alcune lingue, un'unica e stessa parola ha il significato sia di colpa, sia di delitto. ⁶²⁵

Heidegger individua un secondo significato di *Schuldigsein* (esser-colpevole), non nel senso di essere debitore, ma di essere causa di qualcosa, essere autore di un fatto. ⁶²⁶

⁶²² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 340.

⁶²³ «La comprensione quotidiana comune assume l'“esser colpevole” nel senso di “esser debitore”, “avere un conto aperto con qualcuno”, dover restituire qualcosa a qualcuno che ne è in attesa. Questo “esser colpevole” nel senso di “avere debiti” è una maniera di con-essere con *altri* nel quadro del prendersi cura procurando, producendo». *Ibidem*, p. 342.

⁶²⁴ Si legge in *Genealogia della morale*: «Questi nostri genealogisti della morale non hanno mai sia pur lontanamente pensato che, per esempio, quel concetto fondamentale di “colpa” ha la sua origine nel concetto molto materiale di “delitto”?». F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di V. Perretta, in *Opere, 1882/1885*, Newton Compton, Roma 1993, p. 607.

⁶²⁵ Secondo una ipotesi di Lorenzo Rocci (ipotesi non condivisa da altri lessicologi), nell'antica Grecia la parola ἀφειλη, che significa “debito”, veniva utilizzata anche nel senso di “colpa” (Rocci si riferisce ad Aristotele, *Etica nicomachea* libro 12, 1165, a3 ed a Matteo 6,12). L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Dante Alighieri, Firenze 1980, p. 1379.

⁶²⁶ «Essere colpevole ha anche il significato di “è colpa mia se”, cioè di essere causa, essere autore di qualcosa o anche “esser occasione” di qualcosa. In questa forma di “aver colpa” di qualcosa si può “esser colpevole” senza “essere in debito” con qualcuno o essergli debitore. E, rovesciando, si

Nella comprensione quotidiana la colpa può avere anche il significato di aver colpa se gli altri sono, ad esempio, messi a repentaglio nella loro esistenza, sono indotti in errore oppure sono rovinati. Heidegger sottolinea che in questo secondo caso si usa il significato “colpevole” quantunque non vi sia stata alcuna violazione di legge. L’esser colpevole, in questo senso, significa essere il fondamento di una deficienza dell’Esserci dell’altro. Nella comprensione quotidiana, *Schuldigsein* ha anche un altro tratto costitutivo: la manchevolezza, la deficienza. Tale carenza può essere intesa sia come manchevolezza rispetto ad un ideale non conseguito, sia come manchevolezza rispetto ad una esigenza altrui. In questo secondo caso, intendendo cioè l’esser-colpevole nel senso di “esser-colpevole se gli altri...”, osserva Heidegger, la colpa sarebbe il fondamento di una mancanza altrui.⁶²⁷

Dopo aver esaminato i significati dell’esser-colpevole nella comprensione quotidiana, Heidegger chiarisce che il fenomeno della colpa non è necessariamente connesso all’“aver debiti” o alla violazione del diritto e che l’idea di colpa deve esulare nell’ambito del fenomeno della colpa stessa e dai suoi riferimenti al con-essere con gli altri ed al prendersi cura. L’esser-colpevole è un modo di essere dell’Esserci. Sarà quindi il porre in questione l’esser dell’Esserci, sospendendo l’adesione all’esser colpevole nell’ambito dell’inautenticità, della quotidianità media, che ci si potrà svelare il senso della colpa autentica.⁶²⁸

può dovere qualcosa a qualcuno senza tuttavia averne colpa (esserne la causa). Un altro può “aver debiti” presso un terzo “per colpa mia”». M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 341-342.

⁶²⁷ «Il concetto formale dell’essere colpevole nel senso dell’“avere colpa se gli altri...” può essere determinato così: *esser-fondamento* di una deficienza dell’Esserci dell’altro in modo tale che questo “fondamento” stesso si determini, in ragione del suo “perché”, come “definitivo”. Questa deficienza consiste nel non far fronte a un’esigenza proveniente dall’esistere come con essere con gli altri». *Ibidem*, p. 342.

⁶²⁸ È interessante notare l’analogia del pensiero di Heidegger con quello di Karl Jaspers circa la “questione della colpa”. Qui è appena il caso di osservare che Jaspers chiama colpa “suprema” la colpa autentica di Heidegger e ritiene che essa sia sperimentabile nella solitudine, ascoltando il silenzio. Per Jaspers, il silenzio è la condizione per l’ascolto della voce della coscienza che richiama l’uomo alla consapevolezza originaria. Scrive Jaspers: «Questa “colpa” suprema –qui è necessario non pensare a mancanze ed errori e simili in senso quotidiano, che sono cose esteriori– l’uomo la sperimenta essendo in qualche modo solo, e il silenzio (che non è un silenzio attivo, bensì un rimanere inesperto di qualcosa) è in qualche punto inevitabile a dispetto di ogni volontà

«Il chiarimento del fenomeno della colpa, che non è necessariamente connesso all’“aver debiti” o alla violazione del diritto, può giungere in porto solo se si incomincia col porre in questione l’*esser-colpevole* dell’Esserci». ⁶²⁹

Come scrive Umberto Galimberti, per l’Esserci “gettato nel mondo” la comprensione quotidiana è inevitabile perché, secondo Heidegger, “in essa e da essa” si realizza ogni comprensione genuina; ma poi solo “contro di essa” si può realizzare l’esistenza autentica. Dunque la comprensione anonima quotidiana è come uno sfondo dal quale, staccandosi, l’Esserci fa un’esperienza propria delle cose e, facendola, se ne appropria, rapportandosi direttamente ad esse, sperimentando l’aver cura. Per svelare il senso della colpa autentica dunque, «l’idea di “colpevole” deve essere *formalizzata* quanto basta perché *cada fuori* dal fenomeno volgare della colpa» ⁶³⁰, come appare nella comprensione quotidiana.

a) *La formalizzazione dell’idea di colpevole.*

L’indagine intorno alla comprensione quotidiana dell’*esser-colpevole* ha avuto soltanto la funzione di fornire una grezza materia alla quale è d’uopo conferire una forma, ovvero purificare dalle sue componenti quotidiane e inautentiche ⁶³¹, per individuarne l’idea. È quindi possibile scorgere in Heidegger due momenti: una *pars destruens* della comprensione quotidiana dell’*esser-colpevole*, e una *pars construens* della stessa, attraverso cui si individua la colpa autentica. Sul punto, Pio Colonnello osserva che se si vuole giungere ad una comprensione ontologico-esistenziale della colpevolezza heideggeriana, «dobbiamo iniziare a sottrarre l’idea di colpa al “dominio del prendersi cura calcolante”; ovvero dobbiamo evitare di identificarla con un modo inautentico di con-essere con gli altri, nell’ambito di un “prendersi cura”, che è un procurare,

di comunicazione». K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1925, trad. it. di V. Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, p. 320.

⁶²⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 343.

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ Sul concetto di “inautenticità” e “inautenticità” si veda G. Capozzi, *Praxis e Sorge*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto” 72 (1995), pp. 475-526.

produrre, utilizzare e così via. Parimenti l'idea di colpa deve essere sottratta al riferimento al dovere ed alla legge [...] né dobbiamo ricorrere a concetti desunti dall'ambito esistenziale, come quelli di privazione e di manchevolezza».⁶³²

Heidegger sottolinea che l'idea di colpevole reca con sé il carattere del *non* [*nicht*], e si domanda quindi quale sia, dal punto di vista della ontologia esistenziale, «il carattere di “non” di questo “non”».⁶³³

Per offrire una risposta a questa domanda occorre, anche in questo caso, prendere le mosse dal carattere del “non” della colpa nella comprensione quotidiana. Heidegger osserva che, nell'ambito della comprensione quotidiana, l'esser-colpevole ha in sé il carattere di un “non”. Questa negazione, intrinseca alla colpa intesa come violazione di un dovere morale o di una norma di legge, ha il senso di deficienza rispetto a qualcosa di dovuto, di mancanza di qualcosa che può e deve essere: «Anche in questo caso la colpa è ancora necessariamente assunta come *deficienza*, come mancanza di qualcosa che può e deve essere».⁶³⁴

Heidegger rivela che il senso di mancanza o deficienza dell'esser-colpevole è una determinazione dell'essere della semplice presenza; dunque il carattere di “non” dell'idea di colpa nell'ambito dell'ontologia esistenziale, non può essere costituito dalla stessa mancanza o deficienza.⁶³⁵

Se dunque l'essere-colpevole ontologicamente inteso è un modo di essere dell'Esserci, dal momento che l'Esserci si rivolge a se stesso come colpevole, il

⁶³² P. Colonnello, *La questione della colpa*, Loffredo, Napoli 1995, p. 31. Scrive infatti Heidegger: «L'idea di colpa non solo deve essere sottratta al dominio del prendersi cura calcolante, ma deve anche essere sciolta dal riferimento al dovere e alla legge, violando i quali si incorrerebbe in una colpa». M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 343.

⁶³³ *Ibidem*.

⁶³⁴ *Ibidem*. È interessante notare che il concetto di colpa, connesso al concetto di “delitto”, contiene il senso privativo. Ciò risulta evidente nella parola latina “*debitum*”; essa deriva dal verbo *debere*, a sua volta formato dal suffisso privativo “*de*” e dal verbo “*habere*”.

⁶³⁵ Scrive Heidegger: «Mancare significa non essere, nel senso di non essere semplicemente – presente. Deficienza come non essere-presente di qualcosa di dovuto, è determinazione dell'essere della semplice-presenza». *Ibidem*. Heidegger avverte che non è possibile considerare il fenomeno della colpa esistenziale come *malum* in quanto *privatio boni* perché entrambi i concetti (*bonum* e *privatio*) appartengono all'ontologia della semplice-presenza così come l'idea di valore che da essi deriva. Cfr. *ibidem*, p. 424.

fondamento dell'esser-colpevole va ricercato nell'ambito non più della semplice-presenza, ma dell'esistenza autentica. Ed ancora, Heidegger osserva che il carattere di “non” dell'Esserci non è quello della privazione o della manchevolezza rispetto ad un progetto non realizzato, perché l'Esserci ha già di per sé una nullità che precede qualsiasi progettare.⁶³⁶

Il carattere di non del “non” della colpa nell'ambito dell'esistenza autentica, dunque non può essere lo stesso carattere del “non” dell'esser-colpevole della semplice-presenza, dato che l'esistenza autentica è in tutto differente dalla semplice-presenza. Il “non” dell'essere-colpevole dell'Esserci, nell'ambito dell'esistenza autentica, è invece il “non” che determina un essere; per cui l'esser-colpevole autentico è *l'esser fondamento di una nullità*. Il carattere di “non” nell'esistenza autentica è costitutivo dell'essere dell'Esserci e non dipende da alcuna manchevolezza rispetto ad un ideale non conseguito. Heidegger pone quindi l'accento sull'aspetto costitutivo e fondamentale del “non” della colpa esistenziale.⁶³⁷

Il “non” dell'esser-colpevole, nella comprensione quotidiana, esprime una manchevolezza. Viceversa, il “non” dell'esser colpevole, che è emerso nell'analisi dell'essere dell'Esserci (nell'esistenza autentica), non può indicare una manchevolezza, poiché all'esistenza non può mancare nulla, altrimenti sarebbe una non-esistenza. Ne consegue che il “non” dell'esser colpevole nella esistenza autentica esprime una nullità originaria, costitutiva, una nullità fondamentale nel

⁶³⁶ «La nullità esistenziale non ha affatto il carattere della privazione, della manchevolezza rispetto ad un ideale proclamato non raggiunto. È l'essere di questo ente ad essere nullo precedentemente a tutto ciò che può progettare e solitamente raggiungere, ad essere nullo già come progettare». *Ibidem*, p. 346.

⁶³⁷ «L'idea formale, esistenziale di “colpevole” va quindi definita così: essere fondamento di un essere che è determinato da un “non”, cioè *essere fondamento di una nullità*. Se l'idea del “non” quale si trova nel concetto di colpa esistenzialmente concepito, esclude il riferimento a ogni sorta di semplice-presenza, se conseguentemente, l'Esserci non deve, in generale, essere commisurato a qualcosa di semplicemente-presente [...] che non sia il *suo* modo di essere [cioè non *esista*], allora cade immediatamente la possibilità di considerare “manchevole” un ente che sia il fondamento del modo dell'Esserci, col pretesto che Esserci è fondamento di una manchevolezza». *Ibidem*, pp. 343-344.

senso che è fondamento di una ulteriore nullità, cioè della nullità della colpevolezza quale è emersa dalla comprensione quotidiana.⁶³⁸

Si giunge alla tesi fondamentale dell'ontologia della colpa heideggeriana, cioè quella secondo cui l'Esserci è come tale colpevole.⁶³⁹

La colpevolezza autentica non è, come si è detto, una manchevolezza rispetto ad un ideale non conseguito e non dipende dal compimento di azioni riprovevoli o dalla omissione di azioni lodevoli, utili o necessarie per gli altri. Essa è una colpevolezza originaria, ontologica, innata e fondativa. La colpa esistenziale prescinde sia dal con-essere con gli altri (in quanto l'Esserci è originariamente colpevole anche in assenza di relazioni interpersonali), sia dal prendersi cura (in quanto l'Esserci è colpevole in sé e non per azioni od omissioni verso oggetti di cui ci si può "prendere cura"). Conseguentemente, l'esser colpevole dell'Esserci non può avere il senso di avere debiti, di essere colpevole di qualche fatto specifico, di avere colpa se l'altro è messo a repentaglio, è indotto in errore o è rovinato. L'Esserci può coprirsi di colpe esistentive in quanto è colpevole nel fondamento del suo essere. La colpa dell'Esserci inerisce quindi all'Esserci stesso non contigualmente ed accidentalmente, ma costitutivamente, essenzialmente. Essa è quindi una colpa costitutiva.⁶⁴⁰

Dalla tesi secondo la quale l'Esserci è, come tale, colpevole, deriva un importantissimo corollario: l'esser-colpevole è la condizione ontologica della possibilità del bene e del male. Se l'uomo può esprimere la possibilità del bene e del male è perché il suo essere è ontologicamente colpevole. A questo punto, non sembra arbitrario sostenere che questa colpevolezza ontologica, per Heidegger,

⁶³⁸ «Il fondamento non ha bisogno di desumere la propria nullità da ciò che esso fonda. Ma allora ne consegue: *l'essere colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo "sul fondamento" di un esser-colpevole originario*». *Ibidem*, p. 283.

⁶³⁹ Scrive infatti Heidegger: «*L'Esserci è, come tale, colpevole*». *Ibidem*, p. 346.

⁶⁴⁰ Il poter-essere dell'Esserci è ciò che consente all'Esserci stesso la scelta delle diverse possibilità esistentive. Questo costringe l'Esserci alla continua scelta di possibilità con la conseguente rinuncia ad altre. Scrive Heidegger: «Essendo come poter-essere, l'Esserci è sempre o nell'una o nell'altra possibilità: non è mai l'una e l'altra, poiché nel progetto esistentivo, ha sempre rinunciato a una». *Ibidem*, p. 345.

possa dirsi garanzia della libertà dell'uomo, cioè garanzia della libertà di scegliere tra diverse *possibilità esistentive*. Difatti, è evidente che se non vi fosse la "possibilità" della scelta delle diverse possibilità esistentive, non vi sarebbe libertà. Se l'Esserci non fosse originariamente colpevole, esso non potrebbe, come s'è visto, macchiarsi di colpe particolari, mediante azioni od omissioni (cioè *divenir-colpevole*). E poiché il divenir-colpevole è possibile in virtù della scelta di una possibilità esistentiva, la colpa originaria assurge, nella filosofia esistenziale heideggeriana, a condizione della libertà dell'Esserci. La libertà dell'Esserci è possibile in virtù della colpa originaria e della struttura dell'essere del progettare che, come la colpa, è determinata da una nullità. Il *non* dell'essere del progettare, fa parte, secondo Heidegger, dell'esser libero dell'Esserci. Lo spaesamento, cioè la sensazione di non sentirsi a casa propria, il senso di non appartenenza a qualche cosa, è, ciò che consente di acquisire la consapevolezza di essere un progetto gettato e che dà la percezione della consapevolezza. È lo spaesamento, secondo Pio Colonnello, «lo spartiacque tra l'Esserci inautentico che è "a casa propria" nella tranquillante sicurezza del "commercio" con gli enti intramondani, e l'Esserci autentico che, in un radicale estraneamento rispetto al mondo quotidiano, scorge il carattere della propria colpevolezza nell'essere un "progetto gettato" [...] cioè si riconosce come quell'ente che è nullo non solo anteriormente ad ogni progetto, ma è nullo già in quanto progetto».⁶⁴¹

Si è giunti al cuore del concetto heideggeriano della colpa. La colpa è la costituzione esistenziale dell'Esserci. È l'essere dell'Esserci. Tale colpa costitutiva è la condizione del bene e del male poiché senza di essa non vi sarebbe il poter-essere dell'Esserci, cioè la libertà dell'uomo. In altri termini, senza poter-esserci (senza libertà) il bene e il male sarebbero indistinguibili. Essi diverrebbero un unico oggetto di un agire determinato. In Karl Jaspers la colpa è indagata come caso paradigmatico di ciò che egli chiama situazione-limite. Jaspers distingue tra situazione e situazione-limite. Quanto alla situazione, egli scrive che l'esserci è

⁶⁴¹ P. Colonnello, *La questione della colpa*, cit., pp. 31-32.

sempre un essere-in-situazioni. La situazione è il campo d'azione dell'Esserci, è il limite entro il quale si svolge l'esistenza. Essa è la realtà nella sua concretezza, modificabile, ma mai eliminabile.⁶⁴²

Le situazioni-limite sono invece quelle situazioni caratterizzanti l'esistenza, che sono imm modificabili, ineliminabili. Egli distingue le situazioni-limite generali da quelle particolari. La prima situazione-limite generale è la determinatezza storica dell'esistenza, mentre le situazioni-limite particolari sono la morte, la lotta, il dolore e, come s'è detto, la colpa.⁶⁴³

Le situazioni-limite sono caratterizzate dalla ineliminabilità, inevitabilità e imm modificabilità. Esse sfuggono alla comprensione umana, così come sfugge ciò che sta al di là di esse; non si possono spiegare o giustificare in base a qualche cosa. Sussistono con l'Esserci. Fuggire ad esse sarebbe inutile ed insensato. Le situazioni-limite devono essere affrontate realizzando in noi stessi l'esistenza possibile, entrandovi "ad occhi chiusi".⁶⁴⁴

Solo con un coraggioso salto è possibile calarsi nelle situazioni-limite e cogliere, con l'esistenza, la loro realtà, cioè il loro essere, nell'immanenza, un rinvio alla trascendenza. La colpa, nella concezione esistenziale jaspersiana, è considerata come situazione-limite, dato il carattere di inevitabilità di essa. La

⁶⁴² «Poiché l'Esserci è un essere-in-situazioni, non posso mai uscire da una situazione senza entrare in un'altra. Controllare concettualmente una situazione significa creare le premesse per poterla cambiare, ma non per sopprimere, in generale, l'essere-in-situazione». K. Jaspers, *Philosophie*, Göttingen, Heidelberg, Springer 1956, trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia*, Mursia, Milano 1978, p. 185.

⁶⁴³ La tematica delle situazioni-limite è sviluppata da Jaspers in due opere: *Psychologie der Weltanschauungen* [1919] e *Philosophie* [1932]. Oscar Meo osserva che nelle due opere, ad eccezione di alcune puntuali corrispondenze, le *Grenzsituationen*, situazioni-limite, sono tratteggiate e analizzate in modi differenti: «Nella *Psychologie der Weltanschauungen* è delineata una fenomenologia delle *Grenzsituationen* come modi di una ancora generica "vita spirituale", mentre in *Philosophie* è delineata una fenomenologia delle *Grenzsituationen* come condizione dell'*Existenz* nel suo rapporto con il *Dasein* e con la Trascendenza; ma diverse sono soprattutto la sistematica e l'apparato metodologico». O. Meo, *Psicopatologia e filosofia in Karl Jaspers*, Le Monnier, Firenze 1979, p. 230.

⁶⁴⁴ Scrive Jaspers: «Come Esserci possiamo evitare le situazioni-limite solo chiudendo gli occhi. Nel mondo cerchiamo di conservare il nostro esserci esistendolo; ci riferiamo ad esso senza porre questioni, o dominandolo e godendolo, o soffrendo e sopportando; ma di tutto ciò, alla fine, non resta nulla, per cui non c'è che arrendersi. [...] Sperimentare situazioni-limite ed esistere è la stessa cosa». K. Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 186.

concezione della colpa di Jaspers presenta molte affinità con quelle di Heidegger. In particolare, anche per lui, vi sono le colpe particolari, esistentive, inevitabili e vi è una colpa ontologica, costitutiva dell'uomo. Essa è inevitabile e costituisce una necessaria conseguenza della libertà degli esseri umani, della loro possibilità di scelta. La colpa autentica, dunque, anche per Jaspers è "esistenziale" nel senso heideggeriano di ciò che caratterizza l'esistenza nel suo essere e nella comprensione di questo essere. La colpa, come situazione-limite è inevitabile. L'inevitabilità della colpa deriva dal fatto che la scelta è "la realizzazione escludente" che rifiuta "l'esistenza possibile". Sarebbe illusorio, secondo Jaspers, sfuggire all'angoscia della scelta ed al terrore della colpa mediante la non-azione, l'inerzia, perché anche il non agire è un agire nella forma della omissione. Colonnello, indagando il senso e la funzione della colpa morale in Jaspers, paragona la responsabilità morale, scaturente dalla colpa autentica, al volto completo del tradimento dell'infinita disponibilità delle azioni offerte all'esistenza. Tale tradimento si consumerebbe tanto con l'azione quanto con l'omissione, dato che, non agendo, si rinunciarebbe alla realizzazione dell'esistenza.⁶⁴⁵

La conseguenza del non agire, quindi, per Jaspers, è la colpa di non aver fatto ciò che si sarebbe potuto fare.⁶⁴⁶

Anche nella situazione-limite della non azione non è possibile sfuggire alla colpa. Anzi, per utilizzare un termine giuridico, si diventerebbe responsabili oggettivamente, ovvero colpevoli di un fatto non voluto.⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ P. Colonnello, *La questione della colpa*, cit., p. 55.

⁶⁴⁶ «Nella mia situazione sono responsabile di ciò che accade per non essere intervenuto, e se non faccio ciò che posso fare, mi rendo colpevole di conseguenze che derivano dalla mia situazione. Pertanto, sia l'azione sia la non-azione implicano delle conseguenze, per cui in ogni caso io sono inevitabilmente colpevole». K. Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 221.

⁶⁴⁷ È interessante osservare l'analogia del pensiero di Jaspers, sul tema della colpa, con quello di Schopenhauer nell'opera *Il mondo come volontà e rappresentazione* in cui si legge: «Egli infatti vede chiaramente che qui, secondo l'oggetto e le occasioni, dunque oggettivamente, un'azione del tutto diversa, perfino opposta, era possibilissima, anzi, sarebbe avvenuta, purché egli fosse stato un altro. Ma siccome, come risulta dall'azione, egli è questo e non un altro, ecco che si sente responsabile: qui, nell'esse sta il punto che il pungiglione della coscienza colpisce. La coscienza

L'inevitabilità della colpa conduce, come s'è detto, all'angoscia e alla disperazione alla quale l'uomo può tentare illusoriamente di sottrarsi, ma senza risultato.⁶⁴⁸

Jaspers si domanda quindi quali siano i tentativi dell'uomo per sottrarsi all'angoscia della colpa inautentica e ne individua tre. Il primo tentativo consiste nel sottrarsi alla tensione vivendo fuori della situazione. Il secondo tentativo consiste nel nascondersi la situazione-limite chiudendo gli occhi di fronte al corso delle cose e del mondo. Il terzo tentativo consiste nel sopprimere la situazione-limite considerando ogni colpa come qualcosa di isolato, di particolare e quindi di evitabile.⁶⁴⁹

Tutti i tentativi di sottrarsi all'angoscia della colpa risultano destinati al fallimento perché, essendo "false mistificazioni" finiscono per perdere consistenza da sé di fronte all'esistenza. Solo quando ciò avviene, secondo Jaspers, l'uomo trova lo slancio per ascendere, per realizzare l'esistenza nell'Uno, per vivere quella vita autentica dove si incontra e si accetta la colpa autentica, profonda e inevitabile. La colpa autentica è quindi la consapevolezza di aver evitato la colpa evitabile e di aver rifiutato possibilità di esistenza.⁶⁵⁰

non è che la conoscenza del proprio io, la quale deriva dal proprio modo di agire e diventa sempre più intima. Perciò la coscienza, su indicazione dell'*operari*, incolpa, a rigore, l'*esse*». A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 1972, p. 382.

⁶⁴⁸ «Se chi agisce è consapevole di queste conseguenze diventa *insicuro* perché, nel compiere l'azione, egli pensava ad altre conseguenze. Nella situazione-limite egli si sente *responsabile* della sua azione. Responsabilità significa esser disposti ad assumere le colpe. In questo modo l'esistenza, manifestandosi, si trova immediatamente sotto una pressione ineliminabile». K. Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 221.

⁶⁴⁹ È interessante sottolineare che Norberto Bobbio ha dedicato alcuni studi alla filosofia dell'esistenza e a Karl Jaspers. In particolare, si segnala: *La filosofia dell'esistenza in Italia*, in "Rivista di filosofia", 1-2 (1941), pp. 111-122; *Temi della filosofia esistenziale- 1) L'alternativa*, in : "Rivista di filosofia", 4 (1941), pp. 263-270; *Temi della filosofia esistenziale- 2) L'insecuritas humana*, in : "Rivista di filosofia", 4 (1942), pp. 208-214; *Persona e società nella filosofia dell'esistenza*, in: "Archivio di filosofia", 11 (1941), pp. 320-336. In quest'ultimo saggio Bobbio ritiene che nel pensiero filosofico di Jaspers intorno alla società e allo Stato sia possibile scorgere «una filosofia del diritto *in nuce*».

⁶⁵⁰ Scrive infatti Jaspers: «Quando nella *situazione-limite* queste false manifestazioni sono improponibili all'esistenza, allora sono me stesso, ma come essere colpevole; allora posso vivere in quella tensione in cui cerco lo slancio per ascendere. Non si tratta più di essere innocente, ma di

Nel saggio *La questione della colpa* Jaspers prende in esame quattro concetti di colpa: la colpa criminale⁶⁵¹, la colpa politica, la colpa morale e la colpa metafisica. Trattando di quest'ultimo concetto, Jaspers sviluppa la tesi (anticipata in *Filosofia*), già espressa in Dostoevskij, secondo la quale l'uomo porta su di sé una colpa universale. La colpa universale è, sia per Dostoevskij, sia per Jaspers, la causa della responsabilità di ciascuno per tutti i crimini commessi.⁶⁵²

Secondo Jaspers e Arendt⁶⁵³, esiste una colpa fondamentale, universale, per la quale ciascuno è colpevole per tutti i crimini e verso tutti. La colpa universale non ha nulla in comune con la colpa giuridica perché è data all'uomo *ab origine* e

evitare realmente la colpa evitabile, per giungere a quella colpa autentica, profonda e inevitabile, in cui non è dato trovar pace». K. Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 222.

⁶⁵¹ La colpa criminale è per Jaspers una colpa esistenziale, particolare, evitabile e non ha nulla a che vedere con la colpa autentica, o colpa esistenziale di cui si è detto. Cfr. P. Colonnello, *La questione della colpa*, cit., p. 53.

⁶⁵² Scrive Jaspers: «C'è tra gli uomini come tali una solidarietà la quale fa sì che ciascuno sia in un certo senso corresponsabile per tutte le ingiustizie e i torti che si verificano nel mondo, specialmente per quei delitti che hanno luogo in sua presenza o con la sua consapevolezza. Quando uno non fa tutto il possibile per impedirli, diventa anche lui colpevole. Chi non ha messo a repentaglio la propria vita per impedire il massacro degli altri, ma è rimasto lì senza fare nulla, si sente anch'egli colpevole, in un senso che non può essere adeguatamente compreso da un punto di vista giuridico, politico e morale. Il fatto che uno è ancora in vita, quando sono accadute delle cose di tal genere, costituisce per lui una colpa incancellabile». K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, Piper, München 1965, trad. it. di A. Pinotti, *La questione della colpa*, Cortina, Milano 1966, pp. 22-23. Nel saggio *Colpa organizzata e responsabilità universale* del 1945, Hannah Arendt sembra anticipare la tesi di Jaspers sulla colpevolezza di ciascuno verso tutti per le sofferenze del mondo. In questo scritto Arendt, pur facendo espressamente riferimento alla questione della Germania nazista, indagando di chi siano le colpe e le responsabilità dell'olocausto, enuncia delle tesi di ordine universale. Scrive Arendt: «La passione dei nostri padri per l'umanità era tanto superficiale che essi non solo ignoravano la questione nazionale, ma, ciò che è peggio, non concepivano neppure il terrore implicito nell'idea di umanità e nella fede giudaico-cristiana dell'origine comune della razza umana». H. Arendt, *Organized Guilt and Universal Responsibility*, in: "Jewish Frontier", gennaio 1945, pp. 19-23, trad. it. Di G. Bettini, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in: G. Bettini (ed), *Hannah Arendt. Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 75. Prosegue ulteriormente: «I nostri padri hanno sentito istintivamente che l'idea di umanità, sia che questa appaia in forma religiosa o umanistica, comporta l'obbligo di una responsabilità collettiva che non desiderano assumersi. Infatti, l'idea di umanità, una volta liberata da tutti i sentimentalismi, implica questa gravissima conseguenza: che gli uomini, in una forma o nell'altra, devono assumere la responsabilità di tutti i crimini commessi dagli uomini e che tutte le nazioni devono sopportare il peso del male commesso da tutte le altre. La vergogna di essere un essere umano è l'espressione puramente individuale e pre-politica di questa visione». *Ibidem*.

⁶⁵³ Come ha osservato Amedeo G. Conte, la formula che riassume il pensiero dei filosofi dell'esistenza sul tema della colpa è: *Schuld des Dasein* ("colpa dell'esistere") e si contrappone a quella di Nietzsche: *Unschuld des Werdens* ("innocenza del divenire"). A. G. Conte, *Radici della colpa*, in: "Diritto e processo penale", 3 (1997), pp. 1544-1545.

non può essere espiata con nessuna pena mondana. Tuttavia, la presa di coscienza della colpevolezza universale può costituire la fonte di una trasformazione della autocoscienza umana innanzi a Dio. Il concetto di colpa universale assume grande rilevanza nell'opera dostoevskijana ed in particolare nei *Fratelli Karamazov*. In esso il principio della responsabilità di ciascuno per tutti i crimini e verso tutti gli uomini costituisce uno dei temi centrali e fa eco alla fondamentale questione del male e della sofferenza dei bambini, gli indifesi e incolpevoli per eccellenza. Ben altro orientamento teoretico assume la questione della colpa nella letteratura esistenziale da Jean Paul Sartre ad Albert Camus, dove ricorre sì il tema della limitazione e della finitudine umana, con l'intrinseca implicazione tra finitudine e colpevolezza; tuttavia le considerazioni sulla colpa sono ora sviluppate a partire da un orizzonte tematico più «esistentivo» che esistenziale, più «ontico» che ontologico.⁶⁵⁴

La questione della colpa è infatti introdotta in rapporto a motivi come il dramma quotidiano del vivere, il solipsismo della coscienza, la conflittualità «io-altri». La colpa si rivela dunque l'inferno della coesistenza, l'impossibilità di sfuggire alla prigione del vivere con gli altri nel mondo: «L'enfer sont les autres». Sartre ha cominciato la sua attività di scrittore con ricerche di psicologia «fenomenologica» aventi per oggetto l'io, l'immaginazione e le emozioni. Il punto di partenza di queste ricerche era già la nozione della intenzionalità della coscienza, ma fin da principio Sartre si oppone ad Husserl per l'interpretazione esistenzialistica di questa nozione. Il saggio su *La trascendenza dell'ego* si apre con l'affermazione che «l'io non è un abitante della coscienza»; che esso «non è né formalmente né materialmente *nella* coscienza ma è *fuori*, nel mondo: è un ente del mondo come l'io di un altro».⁶⁵⁵

L'ontologia della coscienza intesa come essere nel mondo è lo scopo dichiarato dell'opera maggiore di Sartre, *L'essere e il nulla*. La coscienza è in

⁶⁵⁴ P. Colonnello, *La questione della colpa*, cit., p. 33.

⁶⁵⁵ J.P. Sartre, *La trascendenza dell'ego*, Egea, Milano 1992, p. 4.

primo luogo coscienza di *qualcosa* e di qualcosa che non è coscienza; ma egli parte comunque dalla coscienza irriflessa, vale a dire da una coscienza «solitaria», caratterizzata dal perenne fluire, dallo scorrere «di tra le proprie dita»⁶⁵⁶ e perciò condannata, in qualche modo, all'impossibilità di uscire dalla stretta della propria soggettività. L'uomo appare così relegato nella sfera della propria coscienza, che, ogni qual volta tenta di uscirne, fallisce e si ritrova solo con il proprio io. La distanza ideale, il lasso di tempo, la differenza psicologica, implicano certo, come tali, elementi di positività; ma la loro funzione è sempre *negativa*. «La fessura intracoscienziale è nulla al di fuori di ciò che essa nega e non può aver l'essere che in quanto non la si vede. Questo negativo, che è un nulla d'essere e insieme un potere nullificante, è il *nulla*».⁶⁵⁷

Condizionando la struttura della coscienza, il nulla condiziona la totalità dell'essere, che è tale solo per la coscienza e nella coscienza. Sartre mette in luce il significato negativo dei termini apparentemente positivi con i quali Heidegger descrive o caratterizza l'esistenza. Tutti i tratti della realtà umana sono interpretati da Sartre in modo analogo. Che la realtà umana sia costituita da *possibili* significa soltanto che essa è costituita dalla mancanza di qualche cosa che la colmerebbe. «Il possibile è ciò di cui manca il per sé per essere sé»⁶⁵⁸: è ciò di cui il soggetto manca per essere oggetto e non esiste quindi se non a titolo di mancanza o di deficienza. Analogamente la *conoscenza*, per la quale l'oggetto si presenta alla coscienza, è un rapporto di nullificazione: l'oggetto non può presentarsi alla coscienza se non come ciò che *non è* coscienza.⁶⁵⁹

Analogamente ancora, l'*altra* esistenza è tale in quanto *non è* la mia: questa negazione è «la struttura costituita dell'essere altrui».⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 32.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 119.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 120.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 59.

Anzi la negazione è qui reciproca. Non solo io devo negare di me l'altro, perché l'altro esista, ma bisogna ancora che l'altro neghi me di lui stesso, simultaneamente alla mia propria negazione.⁶⁶¹

Ma con questa duplice negazione l'esistenza altrui diventa *cosa* fra le cose del mondo: si nega e si nullifica come esistenza. Sicché l'apparizione dell'esistenza altrui porta, per così dire, a compimento quel processo di nullificazione che è la struttura stessa della coscienza. In ogni caso, è il fatto stesso di esistere che rappresenta un «limite» alla libertà dell'altro; anzi io stesso «sono quel limite ed ognuno dei miei progetti traccia questo limite intorno all'altro».⁶⁶²

Il rispetto della libertà altrui diviene così «una parola vana»: «qualunque siano i nostri atti, infatti, è in un mondo che noi li compiamo in cui vi è già l'altro ed in cui io sono *di troppo* in rapporto all'altro».⁶⁶³

Proprio da questa situazione particolare –da questa limitazione «esistentiva» più che ontologica-⁶⁶⁴ Sartre ritiene tragga origine la nozione di colpa e di peccato. Infatti, «solo di fronte all'altro io sono *colpevole*. Colpevole prima di tutto sotto il suo sguardo, quando sento la mia alienazione e la mia nudità come una degradazione che devo assumere [...]. Colpevole inoltre quando, a mia volta, guardo l'altro, perché per il fatto che affermo me stesso, lo costituisco come oggetto e come strumento, e gli faccio giungere l'alienazione che dovrà assumere».⁶⁶⁵

È evidente che la libertà non concerne tanto gli atti e le volizioni particolari, quanto il *progetto fondamentale* in cui essi sono compresi e che costituisce la *possibilità ultima* della realtà umana, la sua *scelta originaria*. Il progetto fondamentale lascia senza dubbio un certo margine di contingenza alle violazioni

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 362.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 285.

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 224.

⁶⁶⁴ P. Colonnello, *La questione della colpa*, cit., p. 35.

⁶⁶⁵ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 499.

e agli atti particolari, ma la libertà originaria è quella inerente alla scelta del progetto stesso. Ed è una libertà incondizionata. La modificazione del progetto iniziale è ad ogni momento possibile. Noi siamo perpetuamente minacciati di sceglierci, e quindi di divenire, altri da come siamo. Certamente, la libertà della progettazione iniziale non è la possibilità di sfuggire al mondo e di annullare il mondo stesso. Alla luce di queste osservazioni Sartre conclude che il *peccato originale* è nascere in un mondo in cui è già sempre in gioco il rimando di limitazione e di negazione «io-altro»; se questo è il peccato primigenio, ogni rapporto con l'altro non sarà altro che una variazione di questa originaria colpevolezza. Ad ogni modo, come evidenzia Colonnello, «nonostante queste precisazioni siamo distanti dalla considerazione della colpa tanto come figura filosofico-ontologica di cui parlano i miti religiosi, quanto come colpevolezza che coinvolge l'intera struttura dell'essere, in modo che all'uomo è dato di fare esperienza della negatività ontologica, dell'assenza di senso».⁶⁶⁶

Difatti, la colpevolezza che si costituisce nel rapporto intersoggettivo –una volta considerata l'impossibilità di negare la libertà dell'altro, che in ogni caso trascende la mia propria soggettività-, finisce con l'assumere un progetto o «un mondo in cui l'altro non esiste»: «vuole distruggere proprio quell'oggetto, per sopprimere nello stesso tempo la trascendenza che lo abita».⁶⁶⁷

Anche in Franz Kafka, l'irraggiungibilità e l'incomprensibilità dell'al di qua del mondo, sono insieme l'irraggiungibilità e l'incomprensibilità della Legge, ossia della vita, che regola il mondo e nella quale l'uomo non può entrare. Di qui l'assurdità delle situazioni e degli eventi che capitano ai suoi personaggi. Di fronte a quest'assurdo però non v'è alcuno stupore, alcun tentativo di ribellione. Se l'irraggiungibilità della realtà fa sentire Kafka “colpevole”, l'assurdo è il segno di questa “colpa”. Così, proprio perché in questo mondo la parola si fa cosa, Gregor Samsa –protagonista della *Metamorfosi*- si fa scarafaggio. Troviamo qui

⁶⁶⁶ P. Colonnello, *La questione della colpa*, cit., p. 36.

⁶⁶⁷ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 500.

dispiegata in modo esemplare quella capacità di descrivere l'impossibile come possibile che caratterizza la scrittura kafkiana e che è il risultato della consapevolezza della sua colpa, del suo sentirsi esiliato dal mondo. L'eroe di Kafka è sempre puro e innocente, mentre l'istanza che lo giudica è sempre corrotta e impura. È per questa orgogliosa innocenza di fronte a un mondo impuro che i suoi personaggi sono colpevoli. La sua assoluta purezza e solitudine lo rendono estraneo alla comunità degli uomini. A questo proposito, è particolarmente importante quanto Kafka annota in una pagina dei *Diari*: «Perché è insensato domandare? Lamentarsi significa far domande e aspettare la risposta. Le domande, però, che non rispondono a se stesse nel nascere, non trovano mai risposta. Non ci sono distanze da superare. Assurdo quindi domandare e aspettare». ⁶⁶⁸

Il fatto è che nel momento stesso in cui l'uomo si pone il problema della vita, egli esclude se medesimo dalla vita. Josef K. non riesce ad abbandonare il punto di vista logico della contraddizione, il punto di vista del vero e del falso. Il punto di vista logico non permette a Josef K. di entrare nello spirito della Legge ed è lo strumento con il quale egli si condanna. La colpa di Josef K. consiste nel domandare, nel voler conoscere «ora» la verità. Il «non ora» significa che questo è l'inganno nel quale precipita l'uomo, quando non si rende conto che la Legge, come l'esistenza, non può essere conosciuta, ma si può soltanto vivere in essa, accettandola nella sua paradossalità, nella sua «necessità», e non nella sua «verità». Il domandare per superare l'inganno fa partecipare l'uomo nell'inganno più profondo, quello di un domandare che non riceve risposta, di un domandare che è un'attesa infinita, alla quale può porre termine solo la morte, come nel caso di Josef K., del quale appunto si dice che «era troppo stanco per poter valutare tutte le conclusioni di quella storia». ⁶⁶⁹

⁶⁶⁸ F. Kafka, *Diari*, Mondadori, Milano 1999, p. 203.

⁶⁶⁹ F. Kafka, *Il processo*, Mondadori, Milano 1995, p. 91.

La letteratura non redime la vita, non conferisce ad essa un senso, ma la lascia nel suo non-senso. È quanto Kafka rappresenta nella *Colonia penale*: qui, la macchina che una volta faceva conoscere al condannato la verità, uccidendolo per mezzo della “scrittura” della sua colpa e quindi facendo della morte il momento della redenzione, ossia il momento nel quale la vita acquistava il senso, ad un tratto si sfascia, rendendo insensata l’esecuzione, senza “scrivere” la colpa e dunque senza concedere la redenzione promessa.⁶⁷⁰

A differenza che in Proust, in Kafka l’amore per la letteratura si accompagna alla consapevolezza di dover espiare una colpa, un “peccato”.⁶⁷¹

Mentre in Thomas Mann l’arte è legata alla malattia e alla morte, per Kafka essa è non destino o elezione, bensì colpa, la colpa dell’uomo che è andato nel deserto, sognando Canaan per tutta la vita: «Mosè non arrivò a Canaan, non perché la sua vita fosse troppo breve, ma perché era una vita umana».⁶⁷²

Kafka ha realizzato nella sua opera il senso negativo e paralizzante delle possibilità umane, che Kierkegaard aveva già messo in luce. L’intera esistenza umana appare sotto il peso di una condanna imminente: sotto la minaccia inafferrabile e inconcretabile, e tuttavia certa e ineliminabile, dell’insignificanza e del nulla, minaccia che si interrompe e si conclude con la morte (*Il processo*). Il tema dell’insicurezza fondamentale della vita, contro la quale non valgono né ripari né rifugi (come per l’animale della *Tana*); l’altro del richiamo incessante a una realtà stabile, sicura, luminosa che continuamente si promette e si annunzia all’uomo e continuamente lo elude e gli sfugge (*Messaggio dell’imperatore*, *Castello*); il tema della caduta nell’insignificanza e nella banalità quotidiana che toglie all’uomo perfino il suo carattere umano (*Metamorfosi*); questi temi sono l’espressione letteraria di ciò che la *Existenzphilosophie* cerca di chiarire

⁶⁷⁰ Cfr., a questo riguardo, le stimolanti osservazioni di G. Baioni, in G. Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1984, in particolare p. 85.

⁶⁷¹ Come ha messo giustamente in evidenza Baioni, è un motivo tipicamente ebraico il rifiuto da parte di Kafka di accettare quella programmatica separazione della bellezza dalla verità che sta alla base della cultura estetica moderna. *Ibidem*.

⁶⁷² F. Kafka, *Diari*, cit., p. 599.

concettualmente nelle sue analisi. Questa letteratura si è fermata soprattutto a descrivere le situazioni che recano in sé più fortemente impressa la traccia della problematicità radicale dell'uomo; e ha perciò sottolineato le vicende meno rispettabili e più tristi, peccaminose e dolorose, nonché l'incertezza delle intraprese, sia buone che cattive, e l'ambiguità del bene stesso che talora mette capo al suo contrario. Questi temi sono tratteggiati con molta originalità e forza negli scritti di Albert Camus: il quale nel *Mito di Sisifo* ha scorto nell'eroe mitologico il simbolo dell'assurdità dell'esistenza sbilanciata tra l'infinità delle aspirazioni e la finitezza delle possibilità e culminante nella vanità di tutti i suoi sforzi. Nell'*Uomo in rivolta* Camus ha descritto nei suoi vari aspetti la «rivolta metafisica» intesa come «il movimento per il quale un uomo si erge contro la propria condizione e contro l'intera creazione». Il paradosso dell'immanenza, che rivela il male quale condizione stessa dell'essere, si presenta nell'immagine dell'assurdo. Il senso dell'assurdo è qualcosa che riguarda in «modi e mondi differenti» qualunque uomo e che periodicamente entra in scena con violenza all'interno di una comunità, a ricordare come il significato delle cose sfugga di fronte alla morte. «Ciò che è assurdo», infatti, «è il confronto di questo irrazionale con il desiderio violento di chiarezza, il cui richiamo risulta nel più profondo dell'uomo».⁶⁷³

Il male appare come eterna sfida collettiva posta dalla insensatezza stessa del mondo che induce ad inventarsi altre «tragiche» ma possibili attenuazioni. Che la peste sia la manifestazione più generale e insidiosa dell'assurdo è espresso in maniera esplicita nel romanzo, e che essa sia dunque una forma di contagio che intride la realtà ben oltre le fasi epidemiche, nella sua stessa natura, nonché nelle sue persistenti costruzioni politiche. Il «microbo», come l'assurdo, è la presenza della morte che contraddice ogni aspettativa umana di «razionale chiarezza» e di

⁶⁷³ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. it. di A. Borelli, in *Opere*, Bompiani, Milano 2000, p. 221.

vita. «(...) Ciascuno la porta in sé, la peste, e (...) nessuno, no, nessuno al mondo ne è escluso (...). Il microbo, è cosa naturale».⁶⁷⁴

La peste viene a collocarsi nella giuntura tra ontologia e storia perché se da un lato essa è «cosa naturale», perciò interna alla stessa struttura «mancante» dell'essere, dall'altro si attua nella storia e nelle azioni degli uomini trova o meno il suo «sostegno». La morte si nutre infatti dell'acquiescenza del dormiente, dell'onnipotenza del giudice e dei poteri costituiti, ma anche dell'appiattimento della politica stessa nella dimensione della contesa, di *polemos*. Se non soltanto l'amorfa acquiescenza della «normalità» ma la politica stessa non costituisce una risposta adeguata all'assurdo, non sottrae alla peste, in quali modi è necessario concepire la reazione umana al flagello? Com'è possibile vedere «Sisifo felice»? Occorre prendere in considerazione più articolatamente i comportamenti umani di fronte alla peste, per verificare gli spazi dell'agire umano. I flagelli, qualsiasi origine abbiano, esprimono con pregnanza le «muraglie assurde» di un mondo «denso», cioè «irriducibile» all'uomo e a lui pertanto, «estraneo», perché non dotato di un senso univoco e preciso.⁶⁷⁵

Nonostante l'incredulità, ben presto una città intera si trova in «esilio», separata dalle persone rimaste fuori dalle sue mura, costretta ad interrompere i legami con il mondo. Alcuni cercano di evadere, altri vagheggiano speranze e qualcuno come padre Paneloux s'incarica di rispolverare, con la colpa, la punizione divina. La peste si spiega con il passaggio di una sorta di angelo distruttore che distribuisce equamente le pene per i peccati commessi dagli uomini. Quel che appare nelle forme del male è invero la realizzazione del carattere distributivo della giustizia proprio del bene. Il male –per quanto terribile sia la pena- è tolto perché ha un senso nella colpa. Ma se così esso può apparire dissolto nel pensiero -«la volontà divina (...) trasforma il male in bene»-⁶⁷⁶, non

⁶⁷⁴ A. Camus, *La peste*, trad. it. di B. Dal Fabbro, in *Opere*, cit., pp. 570-571.

⁶⁷⁵ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 215.

⁶⁷⁶ Proprio Arendt dimostra nel suo saggio sul processo Eichmann come si possa fare il male in tutta «normalità», anche senza essere necessariamente malvagi.

altrettanto avviene nella realtà, tanto che lo stesso Paneloux vedrà la sua idea messa in crisi dalla sofferenza innocente di un bambino. Il male, al di là di quanto pensi Paneloux, si pone per Camus come la condizione paradossale dell'essere che si rafforza nella storia laddove s'incontra con il tentativo di negarne la presenza. Questa «negazione della negazione» può essere operata *a priori* mediante un atteggiamento passivo e abitudinario che si sottrae al conflitto, o mediante quell'ottimismo razionalistico che tende a riassorbire il «flagello», considerandolo con incredulità, e sono forme che rimandano per molti aspetti il concetto arendtiano di «banalità del male». Emerge qui una scissione tra il male strutturale del mondo e la «bontà» dell'uomo che risulta apparentemente contraddittoria. Se il male, invero, è già nelle cose, l'uomo possiede una sua innocenza che solo il «sostegno» al male gli sottrae. È qui però in gioco non più il male come «presenza» di un danno –vissuto o agito–, ma il male come «colpa». Ora la doppia negazione *a priori*, pur «realizzando» il male, non lo vede, ne ignora la portata, lo compie senza saperlo. Ciò, lungi dal negarla, rafforza l'idea della radicalità del male, il quale appare come condizione talmente insita nelle cose, da risultare perfino indistinguibile.⁶⁷⁷

È chiaro che la necessità di vigilare sugli accadimenti con il discernimento del giudizio critico risulta essere di assoluta importanza. «L'uomo infine», scrive Camus, «non è interamente colpevole, ma ha dato inizio alla storia; né è del tutto innocente perché la continua. Coloro che oltrepassano questo limite e affermano la propria innocenza totale finiscono in una smania di colpevolezza definitiva».⁶⁷⁸

La doppia negazione si può infatti attuare anche a posteriori, cioè dopo aver preso coscienza della presenza del male, mediante la tentazione d'assoluto, o in una rivoluzione nichilistica del politico, che tenda ad instaurare il regno dei fini con ogni mezzo –giungendo inevitabilmente ad “ipotizzare” oppressione e violenza che si dichiaravano transitorie–, o, in mancanza, sostituendo a Dio la

⁶⁷⁷ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1993; R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 191-192.

⁶⁷⁸ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 942.

propria soggettività individuale, nell'ottica del tutto è permesso e dell'assurdo come fine. Pur nella coscienza del male, della fugacità, della solitudine, l'individuo deve lottare per il senso, per «un po'» di futuro, perché «se una cosa si può desiderare sempre e ottenere talvolta, essa è l'affetto umano».⁶⁷⁹

Se il male è la condizione dell'essere, l'uomo possiede una sua «innocenza»⁶⁸⁰, ma senza che ciò lo autorizzi a fornire al dolore e alla morte un sostegno consapevole, come nel caso di Cottard. «La mia vera colpa», afferma Rieux, «è di aver approvato nel suo cuore quello che faceva morire bambini e uomini. Il rimanente, lo capisco; ma questo, sono costretto a perdonarglielo».⁶⁸¹

Le tematiche del dolore, del dramma quotidiano del vivere e dell'assurdo conducono nel vivo dell'ermeneutica di Paul Ricoeur ed al suo tentativo di penetrare nella trama profonda del mito. In un primo tempo del suo complesso e multidirezionale itinerario filosofico, Ricoeur, partendo dalla concezione dell'individuo come sintesi aperta dell'involontario e del volontario, delinea una fenomenologia esistenziale tesa ad offrire una fotografia preliminare del mistero dell'esistenza incarnata. In un secondo tempo, rappresentato soprattutto da *Finitudine e colpa*, approfondisce i temi antropologici della finitudine e della colpa. Il sentimento di colpevolezza rinvia ad una esperienza più radicale,

⁶⁷⁹ A. Camus, *La peste*, cit., p. 609. Si può pensare qui a quanto Aldo Masullo scrive a proposito della «grazia», non come «il fideistico opposto della ragione, ma (come) la sua più alta invenzione», nel senso del suo «aprirsi alla consapevolezza del “senza ragione” e (del) “gratuito”». Cfr. A. Masullo, *Il tempo e la grazia*, Donzelli, Roma 1995, p. 105. La gratuità del mondo può a volte anche tradursi nell'evento della felicità, ma soltanto se la memoria del senso non è stata cancellata per sempre. Ecco la ragione della lotta e della testimonianza di Rieux che non vuole «essere di quelli che tacciono», ma «dire semplicemente quello che s'impara in mezzo ai flagelli: che ci sono negli uomini più cose da ammirare che non da disprezzare». A. Camus, *La peste*, cit., p. 615.

⁶⁸⁰ *Ibidem*.

⁶⁸¹ *Ibidem*, p. 610. Tale giudizio evidenzia, tra l'altro, la differenza tra due personaggi pur molto vicini come Tarrou e Rieux. Essi condividono l'analisi dell'esistenza assurda; collaborano nella lotta al male. Tuttavia, Tarrou mira ad una «santità senza Dio», ad una totale immedesimazione nella realtà delle cose che chiama «pace», senza cambiare in alcun modo od uscire dalla realtà presente, senza alcuna speranza, perché il male per lui è troppo radicato. Rieux, invece, «non (ha) inclinazione per l'eroismo e per la santità». Gli interessa, «essere un uomo». Cfr. *ivi*, pp. 572-573. E un uomo, pur senza grandi illusioni, deve sempre spingersi verso la rivolta, rivendicare un senso, osare un giudizio, quando esso si riferisce a valori minimi ma essenziali come la tutela della vita.

l'esperienza del «peccato»; a sua volta il peccato rimanda a una concezione più arcaica della colpa, quella della «impurità». Scorgendo nella persona una sintesi di carattere e felicità, ovvero una sintesi pratica di finito ed infinito, Ricoeur insiste sugli attributi di sproporzione, intermediari età, fragilità e fallibilità che qualificano l'uomo: «[...] Tali categorie proprie della limitazione umana vanno disimplicate direttamente dal rapporto sproporzionato tra finitezza e infinità; è questo rapporto che costituisce il “luogo” ontologico tra “l'essere e il nulla”. [...] È questo rapporto che fa della limitazione umana il sinonimo della fallibilità».⁶⁸²

Nella seconda parte di *Finitudine e colpa*, dopo aver mostrato come la fallibilità contenga in sé quella *possibilità* del negativo⁶⁸³, la quale fa sì che l'umanità dell'uomo sia «lo spazio della manifestazione del male»⁶⁸⁴, Ricoeur approda ad una vasta ermeneutica delle forme molteplici attraverso cui l'uomo, nel corso dei secoli, ha rappresentato il male e la colpa. Tuttavia, da questa possibilità alla realtà del male vi è un salto, come è stato bene evidenziato dallo stesso Ricoeur: ed è proprio qui l'enigma della colpa.⁶⁸⁵

Come giustificare il passaggio dalla possibilità alla realtà del male? In una peculiare riflessione, connotata come ontologica della libertà, un filosofo che ha lungamente sviluppato questa tematica, Luigi Pareyson, sostiene che il tramite di passaggio o il ponte gettato tra la possibilità e la realtà del male consisterebbe nell'esercizio della libertà umana. Contemporaneamente, Pareyson ha manifestato una viva sensibilità sia per l'ermeneutica del *mito*, concepito come «interpretazione primigenia della verità», sia per la problematica del *male*. Partendo dall'idea che «il male non è essenza di essere, privazione di bene, mancanza di realtà», ma «realtà positiva nella sua negatività» e dalla connessa persuasione che «Male e dolore sono al centro dell'universo», essendo «il cuore

⁶⁸² P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 228-229.

⁶⁸³ *Ibidem*, p. 239.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 60.

⁶⁸⁵ P. Colonnello, *La questione della colpa*, cit., p. 37.

della realtà... tragico e dolorante»⁶⁸⁶, Pareyson mette in discussione tutte le filosofie e le teodicee del passato: «Di fronte al male la filosofia o l'ha interamente negato; o l'ha minimizzato interpretandolo come semplice privazione e mancanza; o ancora l'ha inserito in un ordine totale e armonico con una precisa funzione, secondo una dialettica che considera anche Satana collaboratore necessario di Dio. La teodicea ha fatto di Dio e del male i termini di un dilemma esclusivo, senza comprendere ch'essi si possono affermare soltanto insieme».⁶⁸⁷

Se il peccato consiste anzitutto nella sfida alla divinità, nel ripetere l'errore di Adamo di voler essere *come* Dio, allora la «negazione sfugge dalle mani dell'uomo e si rivolta contro di lui che ha osato ravvivarla». La sofferenza nel suo rapporto con la colpa perderebbe il proprio carattere di pena e di punizione, per manifestarsi soprattutto come «espiazione e riscatto», anzi come «rivelazione del senso ultimo delle cose».⁶⁸⁸

La realtà si presenta come gratuita, è «senza fondamento», e come tale «è appesa alla libertà». Occorre allora «abbandonare la centralità dell'essere e sostituire all'essere la libertà stessa».⁶⁸⁹

Muovendo da questo primato della libertà, Pareyson affronta il male come problema cosmico e ontologico. In base alla riflessione schellinghiana sulla libertà, ritiene che l'onnipotenza divina, in quanto assoluta, deve essere intesa anche come libertà di volere il male; la negatività, che in Dio è vinta e superata, sta per contro al centro dell'ambiguità della natura umana. In questa indagine, Pareyson si incontra con la meditazione di Dostoevskij e con la problematicità metafisica e morale dell'uomo in quanto essere finito. La sofferenza inutile, come

⁶⁸⁶ L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in *Dove va la filosofia italiana*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 139-140.

⁶⁸⁷ L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1989, pp. 15-16.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 29. Scrive Colonnello: «Nella pereysoniana "ontologia della libertà", non vi è allora il "rischio" latente di ridurre il problema filosofico della colpa ad una critica dell'idea di peccato originale? E, d'altra parte, perché non lasciare interpellare la ragione filosofica da espressioni meno elaborate e non necessariamente speculative?». P. Colonnello, *La questione della colpa*, cit., p. 39.

⁶⁸⁹ L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, cit., pp. 19-20.

quella che tocca agli animali, ai bambini e agli idioti, che non possono riscattare il male nemmeno attraverso la consapevolezza riflessiva, diviene un paradigma antropologico influente, e insieme l'emblema del male metafisico.⁶⁹⁰

«La potenza del dolore non si ferma qui [...]. La sofferenza diventa rivelativa: apre il cuore dolorante della realtà e svela il segreto dell'essere. Essa insegna che il destino dell'uomo è l'espiazione, e che come più forte del male il dolore è il senso della vita e l'anima dell'universo».⁶⁹¹

«La libertà umana è cominciata con un consapevole e volontario sacrificio da parte di Dio [...]. La radice unica del male e del dolore, ch'è il mistero della sofferenza di cui solo la religione può sollevare il velo, risiede in questa volontà divina di soffrire per l'uomo».⁶⁹²

Queste argomentazioni dischiudono senz'altro l'orizzonte del pensiero tragico. Colpa, libertà e dolore sono dunque intimamente legati e imprescindibili. Il dolore costituisce l'inevitabile espiazione d'un destino di colpa che grava sull'umanità intera. Non solo il singolo è destinato al dolore, ma l'uomo in generale, dal momento che tutti gli uomini sono colpevoli. Il dolore acquista un potere di "lavacro e di riscatto"⁶⁹³, e costituisce l'unica via all'espiazione di cui l'umanità possa disporre. Da questo terribile mezzo di redenzione, scrive Pareyson, l'uomo esce interiormente migliorato e rinnovato, «come da un processo di totale rigenerazione che, mentre conferisce a chi vi è passato un nuovo carattere di genuinità, gli rivela al tempo stesso il senso del mondo e della vita».⁶⁹⁴

La concezione dostoevskijana del dolore prelude all'idea di sofferenza, intesa come situazione–limite, di Jaspers, in cui ci si deve calare con un

⁶⁹⁰ Tutti questi temi sono ripresi in quella che Pareyson aveva concepito come la *summa* del suo pensiero, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*: qui egli chiarisce il suo percorso speculativo come un approfondimento di temi esistenzialistici in direzione ontologica (come pensiero dell'inseparabilità di essere e libertà) e religiosa (come ermeneutica dell'esperienza religiosa o del «mito»).

⁶⁹¹ L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, cit., p. 32.

⁶⁹² *Ibidem*, pp. 32-33.

⁶⁹³ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 170.

⁶⁹⁴ *Ibidem*.

coraggioso “salto”. Essa prelude anche all’idea heideggeriana dell’assunzione della colpa originaria attraverso l’ascolto della “chiamata”. Per Heidegger, il percorso che dalla constatazione della propria colpevolezza conduce all’assunzione della colpa originaria, al riconoscimento ed all’accettazione della colpa ontologica, ha inizio dall’ascolto della “chiamata”, che parla col silenzio. Per Jaspers, questo percorso si compie attraverso un “salto” qualitativo, che permette all’uomo di calarsi nella situazione-limite, cioè nella colpa inevitabile o nella sofferenza inevitabile, e di cogliere, con la propria esistenza, la loro realtà.⁶⁹⁵

Nel saggio *L’esperienza della libertà in Dostoevskij*, Pareyson sottolinea che «tutta l’opera di Dostoevskij è pervasa dal senso dell’onnicolpevolezza umana e dal culto del dolore come espiazione del peccato, sino all’idea di dover prendere su di sé le colpe e le sofferenze altrui: l’umanità si redime nella misura in cui è attraversata dal desiderio di soffrire. Male e dolore, colpa e sofferenza, delitto e castigo, si trovano su una stessa linea di svolgimento sul prolungamento della quale si potranno trovare poi la felicità e il riscatto».⁶⁹⁶

Secondo Pareyson, il passaggio dal male al bene è dialettico, nel senso che l’uomo, nella sua condizione di finitudine ed imperfezione, non ha altra possibilità di giungere al bene se non portando fino in fondo il processo autodistruttivo del male. Questo perché il bene non è tale se non include in sé, come momento vinto

⁶⁹⁵ L’analogia tra i percorsi spirituali di Dostoevskij e di Jaspers è stata colta anche da Cantoni. «L’uomo», scrive, «è l’essere che soggiace alla tentazione, che si logora nelle passioni e nei vizi, ma la sua umanità derelitta e mortificata, macchiata dal peccato, avvilita nell’abiezione e nella colpa, trova, o può trovare, il proprio riscatto in un salto etico che porta l’uomo in una nuova condizione, attraverso un processo d’interiorizzazione che dischiude un senso nuovo della vita». R. Cantoni, *Crisi dell’uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, cit., p. 107. La necessità del riscatto dalla colpa attraverso il salto etico è sostenuta da Semën Frank, nella sua interpretazione della *Leggenda del Grande Inquisitore*, in cui scrive che «se l’uomo, proprio in quanto uomo, non è disposto ad assumersi le responsabilità per la propria lotta spirituale e la definizione di sé, e non ascolta la chiamata di Dio alla vera salvezza né rispetta la dignità di ogni uomo, egli cede alla tentazione del suo doppio aspetto demoniaco: da una parte l’ideale del superuomo e dall’altra il raggiungimento di una schiavitù beatamente ottusa». S. Frank, *Leggenda o Velikom Inkvizitore*, in: “Hochland” [München] 1, 1933-34, *La Leggenda del Grande Inquisitore*, in: *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, La casa di Matriona, Milano 1991, p. 208.

⁶⁹⁶ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 79.

e superato, la stessa realtà o possibilità del male, se cioè non è concepito in termini di riscatto e di redenzione.⁶⁹⁷

La percezione della colpa presuppone, in ogni caso, un soggetto davanti al quale il colpevole si sente in colpa. Colpevole è *qualsiasi* uomo davanti all'umanità sofferente e questa comprende tutti gli uomini. Tale senso di colpa che si basa sul dolore del prossimo, per il quale ci si sente interiormente responsabili, pare rappresentare in Dostoevskij il nocciolo di qualsiasi rapporto tu-ed-io tra uomo ed uomo. Il rapporto interiorizzato tra uomo e uomo sussiste nell'esser colpevole l'uno dell'altro e nell'essere responsabili l'uno per il dolore dell'altro. La singolarità del pensiero dostoevskijano risiede nel fatto che attraverso la modifica del senso di colpa cristiano, da una colpevolezza davanti a Dio a una colpevolezza davanti agli uomini, la religiosità non subisce fratture.

⁶⁹⁷ *Ibidem.*

II. *Persona, Tempo, Esistenza in Nikolaj Berdjaev*

Rispetto a Heidegger e Jaspers, Berdjaev pone a fondamento della sua filosofia dell'esistenza l'esperienza della Trascendenza teologica, convinto che ogni filosofia «rimane sempre religiosa in senso positivo o negativo».⁶⁹⁸

Questo esistenzialismo religioso differisce da quello affine dell'Europa Occidentale, per la profonda appartenenza dell'autore al Cristianesimo ortodosso. È lo stesso Berdjaev a rivendicare, talvolta, questa indipendenza spirituale per la quale egli in fondo non si sente mai tributario o portavoce di nessun pensatore o scuola filosofica. Più precisamente si cercherà di mettere a fuoco come si sviluppa, all'interno della riflessione religiosa di questo autore, il discorso sulla persona e quello sul tempo. Questi temi, che assumono una colorazione particolare nella meditazione esistenziale della prima metà del novecento, sono, a nostro avviso, altrettanto rilevanti nella riflessione berdjaeviana. In esso acquistano, poi, un significato esplicitamente etico-religioso. La definizione della persona, infatti, avviene a partire dalla concezione, propria della teologia ortodossa russa, dalla natura divino-umana dell'uomo, del suo essere creato «a immagine e somiglianza» di Dio. In tale prospettiva religiosa la persona è la realizzazione dell'«idea divina» dell'uomo, il compimento dell'immagine divina in lui in somiglianza. È *théosis*, deificazione dell'uomo. Il tempo a sua volta, diventa l'emblema della vita umana, finita, limitata, subordinata alle situazioni più opposte, nelle quali la libertà dell'uomo si afferma e si prova incessantemente in tutte le sue possibilità e che per la sua tensione escatologica verso l'integrazione finale di ogni cosa in Dio «trasfigura» il tempo in un precorritore dell'eternità. Per poter correttamente ricostruire il discorso sulla persona e quello sul tempo non è possibile però ignorarne i fondamenti: l'esistenza, la libertà, la divinumanità.

⁶⁹⁸ N. Berdjaev, *Spirito e libertà*, trad. it. di A. Miggiano, Comunità, Milano 1947, pp. 35-36.

«La vera distinzione di base è quella dello spirito e della natura, del piano esistenziale e del piano oggettivato».⁶⁹⁹

Ad una lettura immediata, si potrebbe pensare di trovarsi davanti alla distinzione-opposizione classica di spirito e materia, di essere e apparenza, ovvero al dualismo ontologico ricorrente nella storia del pensiero filosofico. Nulla di più distante dalla interpretazione berdjaeviana della realtà. Siamo certamente di fronte ad un dualismo –peraltro sempre tenacemente difeso da Berdjaev contro una concezione monistica di questa realtà⁷⁰⁰ - ma non ad un dualismo ontologico, strutturale dell'essere, bensì ad un dualismo spirituale, derivato dalla perdita dell'integrità originaria dell'uomo. «Si tratta di due stati del mondo corrispondenti a due diverse strutture e orientamenti della coscienza: si tratta anzitutto del dualismo di libertà e necessità, di unità interiore e disunione e ostilità, di senso e non senso».⁷⁰¹

Per questo «noi viviamo nel mondo della necessità, della disunione, dell'ostilità, dell'assurdità, del non-senso. Ma il mondo non si esaurisce in questo stato, che è quello della caduta; un altro è possibile ed esige una diversa coscienza».⁷⁰²

Da un punto di vista ontologico la realtà è, secondo l'autore, unica e indivisa: la realtà autentica è spirito, è libertà. Di fatto, però, l'uomo vive lacerato tra due mondi opposti, tra il mondo dello spirito e quello dell'essere oggettivizzato, tra il regno di Dio e quello di Cesare, in una lotta drammatica che potrà essere superata solo escatologicamente. In altri termini –parafrasando una

⁶⁹⁹ N. Berdjaev, *Verité et révélation*, trad. fr. di A. Costantin, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1954, p. 20.

⁷⁰⁰ N. Berdjaev, *Esprit et réalité*, trad. fr. di A. Costantin, Aubier, Paris 1950, p. 177. «Quaggiù in questo mondo bisogna affermare non il monismo, ma il dualismo». *Ibidem*.

⁷⁰¹ N. Berdjaev, *Regno dello Spirito e Regno di Cesare*, trad. it. di E. Grigorovich, Comunità, Milano 1954, p. 19.

⁷⁰² *Ibidem*, p. 20.

espressione di Berdjaev- l'individuo va dall'integrità originaria a quella finale, passando attraverso il dualismo.⁷⁰³

Per comprendere la teoria della conoscenza di Berdjaev e le sue critiche mosse alla gnoseologia tradizionale è necessario rifarsi a quella che, per l'autore, è l'origine dell'atto conoscitivo: la caduta originale dell'uomo. Prima del peccato «il cosmo era nell'uomo e l'uomo era in Dio»⁷⁰⁴, ovvero il Tutto era la perfetta armonia e comunione delle sue parti. Berdjaev chiama lo stato edemico «regno dell'inconscio» per indicare da una parte che lo stato di non-differenziazione interiore dell'essere era causa dell'assopimento della coscienza umana, e dall'altra che lì la libertà umana non poteva manifestarsi e provarsi in tutta la sua potenza. Ora, con il peccato, che è frutto di un atto libero da parte dell'uomo, ma atto di ribellione per l'affermazione egoistica di sé, l'uomo si distaccò dall'armonia del paradiso e da Dio, e «incominciò a distinguere e a valutare, gustò dell'albero della conoscenza e si mise, con ciò, al di qua del bene e del male. Così, la conoscenza nacque dalla libertà, dalle profondità oscure dell'irrazionale».⁷⁰⁵

La nascita della coscienza è legata, quindi, alla perdita dell'integralità edemica, allo sdoppiamento dell'essere in soggetto e oggetto, al conflitto tra il conscio e l'inconscio, alla conoscenza del bene e del male. Con la caduta, qualcosa di terribile e misterioso si è verificato nelle profondità dell'essere umano e di quello cosmico ad esso subordinato: l'uomo si è allontanato dall'Origine unica del suo essere ed ha perduto l'integrità originaria. Egli non si riconosce più spontaneamente nel Volto divino, ma si aliena nel mondo naturale-materiale divenuto a lui ostile e opposto. Questo processo di alienazione operantesi tanto sul piano esistenziale quanto su quello conoscitivo umano è chiamato da Berdjaev "obiettivazione". La scissione tra il mondo divino-spirituale e quello naturale che si viene ad instaurare dopo l'atto originale dell'uomo non è –cerca di sostenere

⁷⁰³ N. Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Janin, Paris 1947, p. 158. «L'uomo va dall'eternità all'eternità, passando per il tempo». *Ibidem*.

⁷⁰⁴ N. Berdjaev, *De la destination de l'homme*, trad. fr. di I.P. e H.M., Je sers, Paris 1935, p. 55.

⁷⁰⁵ *Ibidem*.

arditamente l'autore- di natura ontologica, bensì spirituale-esistenziale: «C'è un dualismo di modi di esistenza, di stati qualitativi dell'uomo e del mondo».⁷⁰⁶

È un dualismo che riguarda «due diverse strutture e orientamenti della coscienza»: «uno verso il mondo dominante dell'oggettivazione, verso il regno della necessità; l'altro verso un mondo autenticamente esistente, verso il regno della libertà».⁷⁰⁷

In sostanza, l'uomo acquista coscienza di sé solo nel momento in cui viene a distinguersi dal mondo cosmico e da quello divino, e tale distinzione avviene attraverso un processo di rottura che è la caduta. La caduta che comporta la conoscenza del bene e del male «corrisponde ad una esperienza di vita perniciosa e senza Dio, perché l'uomo con ciò si rivolse alle tenebre del non-essere, rifiutò di rispondere in modo creativo all'appello divino, e si oppose alla stessa creazione del mondo».⁷⁰⁸

L'autore propone, in sostanza, un movimento esistenziale-conoscitivo di tipo dialettico; dall'integralità edenica anteriore alla conoscenza e che non ha provato la libertà e la riflessione, l'uomo matura, attraverso lo sdoppiamento, la riflessione, la valutazione e la scelta verso una integralità e pienezza definitiva, arricchita di tutta l'esperienza di tale processo. Sebbene quest'ultima fase si realizzerà compiutamente solo con la fine di questo mondo e di questo tempo, per Berdjaev l'escatologia, l'«evasione del tempo verso l'eternità», è già presente in

⁷⁰⁶ N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, trad. fr. di M. Herman, Aubier, Paris 1950, p. 102.

⁷⁰⁷ *Ibidem*, p. 72.

⁷⁰⁸ N. Berdjaev, *De la destination de l'homme*, cit., p. 56. «L'Eden sopravvive nell'uomo sotto forma di sprazzi luminosi e reminescenze. Attraverso lo sdoppiamento, la sciagura e la sofferenza, l'uomo si dirige verso l'integralità, verso la beatitudine in Dio; attraverso l'esperienza del male, s'incammina verso il bene ultimo». *Ibidem*, p. 58. Ed ancora, nel suo *Saggio di metafisica eschatologica*, Berdjaev ribadisce il concetto affermando che «la coscienza e la conoscenza passano attraverso lo sdoppiamento in soggetto e in oggetto; ma la realtà originaria non cessa per questo di esistere e la possibilità di un ritorno all'unità e alla comunione non è persa definitivamente». N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, cit., p. 82.

ciascun istante di questa vita, poiché «qui, l'irruzione nell'eternità, l'estasi e la contemplazione di Dio, la gioia e la luce sono possibili».⁷⁰⁹

Pur nella apparente chiarezza di tale processo è d'uopo riconoscere che Berdjaev non approfondisce il rapporto fra spiritualità, incoscienza, coscienza e peccato. Tale mancato approfondimento lascia aperti innumerevoli problemi e certamente anche possibili incoerenze ed ambiguità. Ci permettiamo di fare una breve interpretazione della distinzione berdjaeviana tra lo stato "inconscio" e quello "conscio" dell'uomo prima e dopo il peccato, al fine di rendere plausibile la loro sussistenza. Innanzitutto, occorre chiedersi qual è il rapporto tra la vita spirituale e coscienza-incoscienza dell'uomo ed ancora quale il rapporto tra vita spirituale e conoscenza. Il tacito presupposto che parrebbe stare a monte della distinzione berdjaeviana tra i due stati dell'uomo prima e dopo il peccato è quello per il quale la vita spirituale, che è l'intima comunione dell'uomo con Dio e con l'essere creato, non dipende per essenza dal fatto che essa sia vissuta dall'uomo in modo conscio o inconscio. Se coscienza e incoscienza non sono la ragione d'essere della vita spirituale, allora non possono essere neanche la sua radicale negazione. Per questo motivo, infatti, in Berdjaev la negazione della vita spirituale originaria dell'uomo non è legata all'avvento della coscienza bensì a quello del peccato. È il peccato che, in quanto ribellione dell'uomo a Dio, è rottura della comunione dell'uomo con Dio, e quindi negazione della vita spirituale stessa. È il peccato che, in quanto fenomeno di lacerazione, allontana l'uomo da Dio e dal cosmo e permette il formarsi della sua coscienza. Ma, pur scaturendo dal peccato, la coscienza non è opposta alla vita spirituale: Berdjaev vede nel sorgere della coscienza un fatto essenzialmente positivo non solo perché condizione di possibilità della realizzazione dell'umanità dell'uomo, ma anche perché possibile apertura umana e consapevole al Trascendente. L'ipotesi non contraddittoria che più dà coerenza al discorso di Berdjaev è quella secondo la quale la perfetta comunione dell'uomo con Dio, seppure irriflessa, è già in sé una forma di

⁷⁰⁹ N. Berdjaev, *De la destination de l'homme*, cit., p. 372.

conoscenza, conoscenza non esclusivamente umana, ma divino-umana, data la sua origine. Ciò che costituisce la vera ambiguità di fondo del discorso berdjaeiano riguarda l'apparente affermazione della necessità del peccato perché l'uomo possa diventare veramente "uomo", prima di tutto esercitando la sua libertà. Ora, se questa affermazione viene intesa dall'autore come una condizione "a priori", non si può non manifestarne la contraddittorietà, visto che il peccato, cioè l'atto di ribellione a Dio, risulterebbe essere un «necessario atto di libertà», un «consapevole atto non colpevole, irresponsabile». Ma un atto umano è libero solo quando è compiuto in un'autonoma e intima responsabilità, e può essere giudicato oggettivamente colpevole solo in presenza di questa integra responsabilità. Se è così, allora, un atto necessario non può mai essere inteso come peccato. C'è da chiedersi, inoltre, qual è il criterio che faccia affermare come più libero un atto di ribellione a Dio piuttosto che un atto di obbedienza o accettazione di Dio, e che cosa giustifica nel pensiero dell'autore il legame causale che egli pone tra peccato, sorgere della coscienza umana e attuazione della libertà. Ovvero: che cosa nega la possibilità che questo sarebbe effettivamente avvenire anche con un attivo e libero acconsentimento alla volontà divina? Sono domande che nei testi non trovano una esplicita risposta; ciò conduce a considerare le riflessioni berdjaeiane solo come una riflessione a posteriori sull'atto peccaminoso e ad evidenziare il possibile tentativo del filosofo di giustificare in base ad essa quello che precede e a fondare quello che segue. Preme chiarire la natura ontologica e originaria della libertà, fondamento di tutto il "sistema" filosofico di Berdjajev. Si tratta, dunque, di penetrare nel cuore di ciò che è insondabile ed «irrazionale» in virtù di quell'atto conoscitivo che scaturisce dal fondo stesso della vita interiore, esistenziale, in un modo del tutto indipendente dalla ragione e dalla logica. È questo uno dei motivi per cui Berdjajev si rivolge ad uno dei più fecondi e profondi mistici tedeschi: Jakob Böhme. Egli, infatti, «descrive in modo apofatico ed antimonico il mistero

che si produce nella profondità dell'essere, profondità che tocca il nulla originario». ⁷¹⁰

Berdjaev cerca di tradurre la teologia di Böhme in termini di metafisica, pur conservandone la terminologia e il linguaggio simbolico. È importante ricordare che anche l'interpretazione berdjaeiana si muove all'interno della «descrizione intuitiva di un mistero rivelato nell'esistenza» ⁷¹¹, di una visione di tipo mistico quindi, e non di un procedimento razionale dimostrativo. Occorre chiedersi se la *Gottheit* («un al di là dell'essere, un al di là della persona, una profondità inesprimibile dalla quale nasce Dio») ⁷¹² di cui parla Berdjaeov sia in qualche modo accostabile all'Essere di Heidegger quando questi nello scritto *Lettera sul «Umanismo»* afferma: «Non è che a partire dalla verità dell'Essere che si lascia pensare il Sacro. Non è che a partire dall'essenza del sacro che si può pensare l'essenza della divinità. Non è che a partire dall'essenza della divinità che può essere pensato e detto ciò che nomina il termine “Dio”». ⁷¹³

Se l'*Ungrund* di Berdjaeov e l'Esserci di Heidegger convengono nel loro essere definiti da entrambi gli autori come «Nichts», ovvero come Niente dell'essere esistente, restano da evidenziare due differenze sostanziali. La prima è la differenza di procedimenti: mentre quello heideggeriano è integralmente filosofico –il pensiero si sforza di penetrare la verità dell'Essere- quello di Berdjaeov, che è imbevuto della riflessione mistica tedesca, è, nell'approccio al Divino, filosofico, ma nella sua definizione, mistico-visionario. L'interpretazione più corretta sembra, tuttavia, quella secondo la quale il *Grund* ontologicamente è

⁷¹⁰ N. Berdjaeov, *Essai de métaphysique eschatologique*, cit., p. 124.

⁷¹¹ N. Berdjaeov, *Esprit et réalité*, cit., p. 144. «È possibile concettualizzare razionalmente –afferma ulteriormente Berdjaeov- sia la *Gottheit* di Eckhart sia l'*Ungrund* di Böhme, solo un concetto-limite è possibile, indicante il mistero che lo supera»; e poco sopra: «La libertà qui significa il limite di ogni pensiero razionale, essa è l'irrazionale, senza fondo, senza base e non può essere spiegata, né oggettivata, (...) si tratta di un mito, di un simbolo e non di un concetto». *Ibidem*, p. 176; pp. 144-145.

⁷¹² *Ibidem*, p. 176.

⁷¹³ M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 61. Pur escludendo che Berdjaeov potesse essere a conoscenza di questo testo per la reale diacronia degli scritti (*Spirito e realtà* è del 1937; la *Lettera sull'umanesimo* è del 1946) riteniamo giustificabile questo raffronto in base al fatto che Berdjaeov conosceva le opere anteriori di Heidegger.

lo stesso *Ungrund* in quanto, però, rivelatosi all'uomo e con lui entrato in un dinamico e reciproco rapporto personale-esistenziale.⁷¹⁴

È indubbio che Berdjaev compia qui una sorta di “salto” da un piano di tipo ontologico ad uno di tipo squisitamente teologico e, precisamente, di teologia cristiana. Da questo momento, perciò, ci troviamo proiettati in un discorso di carattere teologico, almeno per quanto concerne la sua origine, senza averne compresa la ragione di fondo, poiché l'autore non giustifica il salto compiuto. Con l'aiuto della Rivelazione, Berdjaev cerca di spiegare l'origine dell'atto peccaminoso che ha allontanato l'uomo dalla sua intimità con Dio e da quella con il cosmo. J.L. Segundo fornisce una profonda ed acuta interpretazione della concezione berdjaeviana riguardo a quest'atto: egli spiega infatti che, con il suo rifiuto, l'uomo ha voluto realizzare la sola possibilità che gli apparisse realmente la sua: poiché «Dio è potente sull'essere, sul mondo creato, ma non lo è sul non-essere, sulla libertà increata che gli resta impenetrabile»⁷¹⁵, allora non sottomettersi alla legge dell'essere creato sembrerebbe la possibilità più profonda inscritta nell'essenza umana e la realizzazione più totale del valore di essere se stesso.⁷¹⁶

L'uomo rifiuta la proposta divina, quindi, per affermare la propria libertà nell'unico modo che gli sembra possibile: rifiutando l'essere. Occorre però precisare che, secondo l'autore, il rifiuto dell'essere non è solo il modo attraverso il quale l'uomo si ribella a Dio, ma è anche il modo con il quale egli vuole “negare” l'essere stesso. Di fatto, il rifiuto dell'essere è il rifiuto dell'unico luogo

⁷¹⁴ Con le parole dell'autore: «Non è di due dei diversi che parliamo, ma di un solo e medesimo Dio che talvolta si nasconde e talvolta si manifesta a gradi diversi». N. Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, cit., pp. 62-63. Ed ancora: «Il processo teogonico che si compie nell'eternità indica non la nascita di un Dio che non sarebbe esistito anteriormente, ma il mistero, la vita esoterica e la nascita eterna di Dio precedente dall'*Ungrund*». N. Berdjaev, *De la destination de l'homme*, cit., p. 47.

⁷¹⁵ N. Berdjaev, *Esprit et réalité*, cit., p. 42.

⁷¹⁶ J.L. Segundo, *Une réflexion chrétienne sur l'existence* (Theologie, 55), Aubier-Montaigne, Paris 1963, p. 207.

in cui la reale attualizzazione della libertà dell'uomo sia possibile, poiché è attraverso l'essere che l'uomo edifica la propria vita, ama il prossimo e Dio.⁷¹⁷

Insieme a Segundo ci chiediamo, ora, quando e come mai l'essere naturale, che era in sé la condizione di possibilità per la realizzazione della risposta libera dell'uomo, sia stato colto dall'uomo come costringente. Più profondamente, quindi, è perché l'uomo non attribuiva già più all'essere il destino inscritto nella sua essenza che la necessità di questo non poteva che risultargli come costrizione esteriore. In base a ciò, si potrebbe affermare che per Berdjaev l'atto di peccato è preceduto da un mutamento intenzionale umano sull'essere creato, il quale è scaturito, a sua volta, dalla più originaria volontà dell'uomo di essere Dio senza Dio, dal libero rifiuto dell'amore di e per Dio, amore che solo dà consistenza ontologica alla vita umana e che è l'unico reale «contenuto della libertà»⁷¹⁸ formale o meonica dell'uomo. Venendo meno a questo amore, l'uomo ha creduto di poter «creare il suo proprio mondo ove Dio è scartato»⁷¹⁹, ma in realtà si è trovato trascinato negli abissi del nulla e l'unico mondo che ha saputo costruire con le sue forze è solo l'«inferno».⁷²⁰

Tuttavia, è lo stesso Berdjaev a dire che «il male integrale non è possibile che dopo il Cristo (...). L'alienazione definitiva della libertà e la schiavitù definitiva non sono concepibili che nel periodo della storia posteriore alla rivelazione di Cristo, quando è già nato l'Anticristo che abusa dell'uomo offrendogli la "felicità" del non-essere».⁷²¹

Questo passo impone di riprendere la distinzione che l'autore pone tra lo stato edenico dell'uomo e quello dopo la caduta nel peccato. La libertà in potere

⁷¹⁷ Poiché «se l'essere fosse coercitivo per la sua stessa essenza, allora il rifiuto dell'uomo non avrebbe mai dovuto essere chiamato peccato e nessuna schiavitù avrebbe dovuto procedervene». Invece –risponde Segundo– «l'essere non è coercitivo per essenza, ma a causa di un cambiamento interiore dell'uomo». *Ibidem*, p. 209.

⁷¹⁸ N. Berdjaev, *Le sens de la création*, trad. fr. di L.J. Cain, Desclée de Brouwer, Paris 1955, p. 199.

⁷¹⁹ N. Berdjaev, *De la destination de l'homme*, cit., p. 43.

⁷²⁰ *Ibidem*.

⁷²¹ N. Berdjaev, *Le sens de la création*, cit., pp. 196-197.

dell'uomo originario, secondo l'autore, non è divina né diabolica, ma la sola libertà irrazionale, ancora al di là del bene e del male, per la quale l'uomo non possiede contenuti positivi e creatori di azioni libere. Adamo, l'uomo del settimo giorno della creazione, è ancora spettatore di fronte al creato; i poteri creativi della libertà sono in lui ancora allo stato potenziale, nel cuore della libertà si celano i «fermenti della caduta e del peccato» che con il passare all'atto diventeranno capacità di male.⁷²²

Il peccato dell'uomo edenico sta nella volontà di affermare la propria libertà formale in modo assoluto, ove cioè l'unico contenuto materiale della libertà è ancora la libertà formale stessa. «E volere la libertà per la libertà (...) equivale a volere il vuoto, ad aspirare al non-essere (...). Una libertà negatrice, formale, vuota e senza contenuto degenera in necessità, la sua essenza si degrada».⁷²³

È solo in questa degradazione essenziale della libertà che sembra si giustifichi, per l'autore, il carattere «originale» dell'atto peccaminoso, nel senso che esso corrompe alla loro origine tutti gli atti posteriori il cui rapporto con la libertà è alterato.⁷²⁴

Se la caduta non è solo un evento che si è compiuto una volta nella storia della vita umana, ma è diventata parte “strutturale” dell'esistenza dell'uomo, condizione umana inerente alla temporalità, non si possono più pensare l'essere e il tempo umano senza di essa. Superare la caduta sarà una possibilità escatologica, realizzabile con l'abolizione del tempo. Questo discorso si colloca all'interno della convinzione per cui la conoscenza del bene e del male è un guadagno

⁷²² Il filosofo chiama questo stato «regno dell'inconscio» ove «l'ignoranza sembra essere la condizione della vita (...). La libertà meonica (...) dimorava negli abissi della vita edenica e doveva un giorno manifestarsi. Allora noi vediamo l'uomo rigettare l'integralità edenica, desiderare la sofferenza e la tragedia della vita universale, al fine di provare il suo destino fino in fondo, fino alla sua ultima profondità. Ed ecco sorgere la coscienza con il suo tragico sdoppiamento». N. Berdjajev, *De la destination de l'homme*, cit., p. 55.

⁷²³ N. Berdjajev, *Le sens de la création*, cit., p. 194.

⁷²⁴ Scrive Berdjajev: «La caduta è un avvenimento del mondo spirituale: in questo senso essa è anteriore al mondo, ebbe luogo prima del tempo e coinvolge il nostro tempo». N. Berdjajev, *Spirito e libertà*, cit., p. 57. «La caduta non si è prodotta nel tempo, è il tempo ad essere una conseguenza della caduta». N. Berdjajev, *L'io e il mondo degli oggetti. Cinque meditazioni sull'esistenza*, trad. it. di M. Banfi Malaguzzi, Milano 1942, p. 142.

posteriore alla caduta dell'uomo. Bene e male sono due termini correlativi: non si dà l'uno senza l'altro e compaiono solo dopo l'avvento della coscienza umana. Questo solo sembra giustificare la paradossale affermazione che il male è condizione del bene. È così che «attraverso lo sdoppiamento, il malessere e la sofferenza l'uomo si dirige verso l'integralità, verso l'illuminazione della sua natura, verso la beatitudine in Dio». ⁷²⁵

F. Déchet ritiene che per Berdjaev il fatto che l'uomo dovesse uscire dal suo stato edenico per poter attingere la dimensione umana autentica –la coscienza- e per realizzare la possibilità di incontro con il Figlio, non implicava di per sé però che il male fosse «necessario» al rivelarsi del Figlio. ⁷²⁶

Ancora una volta emerge tutta la positività della caduta e della vita tormentata conseguente: essa è la libertà, l'unica che conferisca vera dignità alla persona e testimoni della sua parentela con Dio. È la libertà dostoevskijana: «La tentazione diabolica non è quella della libertà, come si è troppo spesso immaginato, ma la tentazione della negazione della libertà, quella della beatitudine imposta e coercitiva». ⁷²⁷

Si può affermare che, per Berdjaev, essendo la filosofia la conoscenza dell'essere esistente e del suo senso attraverso l'esistenza umana, ed essendo l'esistenza umana ontologicamente antinomica, allora la conoscenza dell'essere non potrà avvenire che attraverso un approfondimento di questa antinomicità interiore dell'essere umano. L'antinomia, infatti, coerentemente al significato che ad essa viene attribuito dalla teologia apofatica ortodossa, indica, anche per il filosofo russo, la tensione dinamica tra due nature distinte nell'unità di un'unica persona a mai la contraddizione tra due opposti. La coesistenza di questi due elementi nella natura umana implica già in se stessa una loro armonica relazione e

⁷²⁵ N. Berdjaev, *De la destination de l'homme*, cit., p. 58. L'impostazione berdjaeviana risente indubbiamente della lezione idealistico-hegeliana che, insieme a quella mistica di Böhme nonché di certa patristica, segna marcatamente la sua formazione intellettuale.

⁷²⁶ F. Déchet, *L'ottavo giorno della creazione. Saggio su N. Berdjaev*, Marzorati, Milano 1969, pp. 78-80.

⁷²⁷ N. Berdjaev, *De la destination de l'homme*, cit., p. 367.

cioè è possibile solo se l'elemento spirituale non si allontana dallo psichico e dal corporeo, ma li illumina e li spiritualizza in forza della sua natura superiore. È questa relazione, questa sintesi che per Berdjaev costituisce la "persona". A sua volta, però, questa relazione-sintesi interiore di ciascun uomo non è possibile a prescindere dalla realtà oggettiva di altre esistenze con cui entra in relazione: Dio, gli altri uomini, il cosmo. Il fulcro ontologico-esistenziale che permette questa relazione uomo-Dio, uomo-uomo, uomo-cosmo e che fa dell'uomo un essere divino-umano-naturale sembra essere, per l'autore, la coscienza umana stessa. Perché ci sia relazione è necessario che si diano sia identità che differenza. Così l'uomo può entrare in relazione con il cosmo, «l'universo può penetrare nell'uomo, essere assimilato da lui, raggiunto e conosciuto», perché «c'è nell'uomo la sostanza del mondo, in forza e qualità», perché «l'uomo non è un frammento dell'universo, ma nella sua totalità un universo minuscolo».⁷²⁸

L'autocoscienza è l'atto propriamente umano che "sgancia" l'uomo dal flusso indistinto dell'essere naturale e che ne interrompe la "spietata" continuità, facendo sì che egli si riconosca nello stesso tempo unito e distinto da esso. Ora, se nel rapporto attivo uomo-cosmo viene meno la coscienza di questa corretta dualità si va inevitabilmente incontro ad un rapporto sfigurato e deviato ove uno dei due termini viene meno.⁷²⁹

Tuttavia, è d'uopo ricordare che il rapporto "decaduto" uomo-cosmo non è altro che una simbolizzazione particolare del rapporto più interiore tra spirito e natura, ove natura non è più una categoria "naturale" bensì spirituale in quanto negazione dello spirito, sua alienazione, oggettivazione e negazione della persona. Difatti, come ripetutamente Berdjaev sottolinea, «la natura è per me anzitutto

⁷²⁸ N. Berdjaev, *Le sens de la création*, cit., p. 83.

⁷²⁹ Così ad esempio, dice Berdjaev, storicamente si è passati da una fase ove l'uomo era immerso nella vita cosmica ad una ove egli si è liberato dal dominio delle forze cosmiche mediante l'ascesi, per passare, attraverso la conquista scientifica e tecnica della natura, alla fase attuale che vede la disgregazione dell'ordine cosmico e l'esaltazione del potere tecnico dell'uomo sulla natura. N. Berdjaev, *Regno dello Spirito e Regno di Cesare*, cit., pp. 34-35.

l'opposto di libertà, l'ordine della natura è l'opposto dell'ordine della libertà (...) e per ciò stesso l'opposto della persona, dello spirito». ⁷³⁰

La schiavitù alla natura, al di là della forma grossolana dell'asservimento dell'uomo all'oggettività ed alla necessità materiale, può assumere forme molto più raffinate e meno facilmente individuabili, tanto da «prendere l'aspetto di un fenomeno spirituale». ⁷³¹

Berdjaev definisce questo fenomeno «seduzione cosmica»: esso si fonda su una fondamentale esteriorizzazione e illusione della coscienza umana che proietta nel mondo cosmico il suo centro esistenziale e ipotizza i principi, le forze, le energie e le qualità cosmiche nelle quali si disgrega. Berdjaev scrive più volte che «l'io originario (...) è esistente dall'inizio, è per sua natura originale e primigenio» ⁷³², ma nello stesso tempo pure che «io non posso dire "io" senza che questo mio io enunci e moltiplichi il tu e il noi». ⁷³³

È lo stesso che dire che «la coscienza di sé è necessariamente la coscienza degli altri» ⁷³⁴, o più precisamente che l'io è tale solo se in relazione ad un altro io che è un tu, un soggetto e non un oggetto. Così si dà una reciprocità essenziale: l'io è io, un soggetto, solo nel momento in cui è un "tu" e per essere un "tu" ci deve essere un altro io che lo riconosca e lo renda tale. La relazione "io"- "tu" è possibile, allora, laddove c'è qualcosa che unisce e qualcosa che distingue nello stesso tempo e laddove questa dualità è riconosciuta e mantenuta. Io vedo l'altro io come un "tu" nella misura in cui lo percepisco come identico e distinto da me. In questo rapporto è possibile la "comunione", l'unione dei distinti. La comunione diventa così un "superamento immanente" la cui condizione di possibilità è il trascendimento, l'uscita da sé in altro che ritorna al sé, sé non più isolato, ma potenziato dalla "presenza" realizzata in sé dell'altro e di sé nell'altro. La

⁷³⁰ N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, trad. it. di E. Grigorovich, Comunità, Milano 1952, p. 108.

⁷³¹ *Ibidem*, p. 111.

⁷³² N. Berdjaev, *L'io e il mondo degli oggetti. Cinque meditazioni sull'esistenza*, cit., p. 111.

⁷³³ *Ibidem*, p. 133.

⁷³⁴ *Ibidem*, p. 113.

riflessione che a questo riguardo in Berdjaev illumina più profondamente l'esistenza dell'io è la riflessione sulla solitudine.⁷³⁵

La solitudine è uno stato spirituale interiore all'io cui il mondo e gli altri sono diventati estranei, sono degli oggetti. In tale situazione egli sperimenta la sua personalità, la sua originalità, la sua irrevocabilità. La solitudine è da una parte malattia mortale se l'io rimane chiuso in se stesso nell'incapacità di trascendersi, ma dall'altra è una malattia positiva, è sviluppo dello spirito nella misura in cui eleva l'io al di sopra del quotidiano, del mondo scaduto e oggettivato. L'io può superare la solitudine, quindi, non con l'oggettivazione, poiché «l'oggetto è proprio ciò che lascia il soggetto solo in se stesso senza condurlo verso l'altro o altri»⁷³⁶, né con il mezzo della soggettività romantica, perché l'io si perde nell'immensità cosmica che gli permette di superare l'oggettivazione ma non gli permette di riconoscere e di conquistare la sua personalità, bensì «può fare questo solo con la conquista della spiritualità al centro della sua intimità, affermandosi come persona che, pur uscendo da sé, deve rinascere in se stessa».⁷³⁷

Ogni "tradimento" di questa corretta relazione io-tu, perciò, genera una forma di schiavitù dell'uomo che può risultare sia dall'essere esclusivamente assorbito dal proprio "io" e dai suoi stati, fino a dimenticarsi del mondo e degli uomini, sia dall'essere proiettato esclusivamente al di fuori, nell'oggettività del mondo, fino a perdere ogni coscienza del proprio "io". Nel primo stato la coscienza è coscienza di sé come essenziale e dell'opposto come nulla, l'io vive totalmente chiuso in se stesso, è fortemente egocentrico. Berdjaev definisce l'egocentrismo come «un universalismo illusorio, deformato»⁷³⁸ poiché l'io ipotizza e vive in modo esclusivo se stesso e le sue qualità e riporta ogni cosa esterna al sé, incapace di coglierla nella sua differenza da sé. È un isolamento

⁷³⁵ «L'io esiste solo in quanto trascende se stesso, muore se si chiude in sé senza uscita, fintantoché l'io non può dire "noi", prova una sensazione di solitudine». *Ibidem*, p. 115.

⁷³⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁷³⁷ *Ibidem*, p. 126.

⁷³⁸ N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, cit., p. 155.

sterile e mortale, distruttivo della persona umana, perché negazione del trascendimento dell'io nel tu, condizione essenziale per la formazione della personalità. Queste considerazioni hanno condotto al tema centrale della filosofia esistenziale berdjaeviana, la "persona", e d'altra parte attendono da un suo approfondimento una ulteriore chiarificazione.⁷³⁹

Le esperienze umane più significative che rivelano all'uomo la sua appartenenza a due mondi, sono la sofferenza e l'angoscia. L'originaria esperienza della sofferenza nell'uomo sta nel cosciente conflitto interiore tra la sua aspirazione all'integrità e l'esperienza concreta ed immanente della sua «separazione dalle fonti originali della vita, dagli altri uomini, dalla vita cosmica».⁷⁴⁰

L'origine e la causa delle sofferenze stanno nell'inadattamento della natura dell'uomo al luogo cosmico e oggettivo nel quale si trova gettato, nel conflitto incessante tra l'io e il non-io estraneo e indifferente, nella resistenza all'oggettivo, ovvero all'oggettivazione dell'esistenza umana.⁷⁴¹

Parimenti, l'angoscia è l'esperienza in cui l'uomo prova nello stesso tempo la sua solitudine ed estraneità dal mondo empirico e la sua separazione abissale dal mondo superiore, da quel mondo che dovrebbe essere il suo. «L'angoscia presuppone il senso di un vuoto e l'anelito alla pienezza della vita».⁷⁴²

⁷³⁹ S'è detto che l'uomo ha in sé due mondi: in quanto individuo appartiene al mondo naturale, in quanto persona appartiene a quello spirituale. Ora, è uscendo attraverso la sua libertà dal mondo generico e indifferenziato naturale che l'uomo si realizza in quanto persona. Qui sta però anche tutta la sua «situazione tragica». Scrive a questo riguardo: «La tragedia della situazione dell'uomo sta nel fatto che egli è costretto a vivere nell'ordine oggettivato; cioè che l'azione della necessità su di lui prevale sull'azione della libertà in lui»; ed ancora, l'uomo è tragico in forza «della sua natura ambivalente, che lo fa partecipare di due universi, senza che possa soddisfarsi in uno solo di essi». N. Berdjaev, *Regno dello Spirito e Regno di Cesare*, cit., p. 44; N. Berdjaev, *Verité et révélation*, cit., p. 15.

⁷⁴⁰ N. Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, cit., p. 95.

⁷⁴¹ «La penosa e dolorosa contraddizione dell'uomo consiste in questo, che nelle sue profondità nascoste e non svelate egli è un essere infinito, aspirante all'infinito, un essere che ha sete di eternità, ma ridotto a condurre un'esistenza finita e limitata, temporale e mortale». *Ibidem*, p. 93.

⁷⁴² N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, cit., p. 57.

La riflessione berdjaeviana sul tempo gioca un ruolo fondamentale nella descrizione e definizione della persona umana e anch'essa si sviluppa secondo la stessa dialettica che domina tutto il suo sistema filosofico. Così, come s'è visto essere la persona «l'antinomia incarnata dell'individuale e del sociale, della forma e della materia, dell'infinito e del finito, della libertà e del destino»⁷⁴³, non ci si sbaglia, ora, nel disegnarla anticipatamente come l'«antinomia incarnata del temporale e dell'eterno». Il problema del tempo è in Berdjaev il problema del rapporto tra il tempo e l'eternità. Contro ogni affermazione della contrapposizione inconciliabile e della impossibilità di comunicazione tra la realtà mondana che appare nel tempo e l'essenza interiore dell'essere, Berdjaev sostiene e difende il valore ontologico del tempo, cioè la tesi che il tempo esiste per l'essenza stessa dell'essere. Tempo ed eternità non sono uno la negazione dell'altro ma possono interagire uno nell'altro e questa interazione costituisce la storia. Berdjaev aderisce a quella corrente filosofica che «ammette che nel tempo può entrare l'eternità –che il tempo non è un cerchio chiuso in cui niente della realtà eterna possa penetrare, ma è qualcosa che si apre- e che il tempo possa bloccare nell'eternità quando vi agisca un qualche principio eterno».⁷⁴⁴

Nel suo significato autentico e originale il tempo è allora ciò che permette il dinamismo della persona verso la persona, il dinamismo dell'uomo che si doma al prossimo e a Dio. Il tempo è la dimensione ontica in cui l'uomo diventa persona e il “luogo” in cui Dio ha scelto di rivelare e comunicare l'autentica eternità. Questo discorso di tipo teologico si appoggia però anche su una argomentazione filosofica. Difatti, l'autore riallaccia la sua spiegazione della natura e dell'origine del tempo alla sua concezione “metafisica” della realtà come attività e azione. «Il

⁷⁴³ N. Berdjaev, *L'io e il mondo degli oggetti. Cinque meditazioni sull'esistenza*, cit., p. 110.

⁷⁴⁴ N. Berdjaev, *Il senso della storia*, trad. it. di P. Modesto, Jaca Book, Milano 1971, p. 60. Viene immediato il rimando alle parole di Kierkegaard: «Il “momento” è quell'ambiguità nella quale il tempo e l'eternità si toccano; con ciò è posto il concetto della temporalità, nella quale il tempo taglia continuamente l'eternità e l'eternità continuamente penetra il tempo». S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, Sansoni, Firenze 1953, p. 110.

tempo esiste –scrive- in quanto esistono l’attività, l’azione creatrice, il passaggio dal non-essere all’essere».⁷⁴⁵

Non è quindi il tempo che genera il movimento e il cambiamento, ma è il movimento che genera il tempo. La realtà è essenzialmente dinamica e tale dinamismo ha la sua forma suprema di espressione nella creazione che è il passaggio dal non-essere all’essere. Ciò significa che il tempo è generato originariamente dall’atto della creazione divina del mondo. A questo livello il tempo non si oppone all’eternità, ma è anch’esso una «creatura di Dio».⁷⁴⁶

Trattasi dunque di un “tempo eterno”, perché il divenire non porta ancora in sé la corruzione e la morte, ma è ripetizione che insieme è in sé una sempre “fresca” innovazione, e quindi, un tempo come succedersi di istanti eterni. Allo stesso modo, Berdjaev scrive che «ontologicamente non vi è né passato né avvenire, non vi è che un presente continuamente creato», ma subito dopo sembra prendere le distanze da quanto detto sopra affermando che «la caduta non si è prodotta nel tempo, è il tempo che è conseguenza della caduta».⁷⁴⁷

In realtà questa apparente divergenza si risolve nella distinzione che il filosofo fa tra «il tempo buono e il tempo cattivo, il tempo vero e il tempo non-vero. C’è un tempo guasto e un tempo profondo che partecipa dell’eternità e nel quale non c’è corruzione».⁷⁴⁸

⁷⁴⁵ N. Berdjaev, *L’io e il mondo degli oggetti. Cinque meditazioni sull’esistenza*, p. 158.

⁷⁴⁶ A tale proposito, si vorrebbe comprendere ed estendere questo pensiero rifacendosi ad un interessante saggio di Olivier Clément, *Transfigurer le temps*, nel quale l’autore ricostruisce la particolare concezione del tempo nella tradizione ortodossa. In questo scritto, Clément si rifà talvolta anche a Berdjaev. La seguente citazione non riguarda esplicitamente il pensiero berdjaeviano; tuttavia, poiché esiste una profonda assonanza tra la concezione religiosa ortodossa del tempo e quella di Berdjaev, non pare azzardato accostare e integrare la seconda alla prima. «Prima della caduta, Dio era presente all’uomo e si intratteneva con lui; (...) il tempo era così una sorta di miracolo “permanente” nella misura in cui il miracolo restituisce la natura al suo dinamismo originario, la libera dalle leggi in cui la caduta l’ha poi paralizzata (...). Tempo senza triste ripetizione, tempo di una perpetua “prima volta”». O. Clément, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel 1959, p. 53.

⁷⁴⁷ N. Berdjaev, *L’io e il mondo degli oggetti. Cinque meditazioni sull’esistenza*, cit., p. 167.

⁷⁴⁸ N. Berdjaev, *Il senso della storia*, cit., p. 59.

Il tempo generatosi in conseguenza della caduta è proprio il tempo lacerato, il tempo che si è sganciato dalla sua intimità con l'eternità per disperdersi in una infinità di istanti morti. Anche a livello umano, quindi, l'attualità creatrice che porta all'essere il non ancora esistente genera il tempo, ma poiché essa nel produrre si lacera e si disintegra nei suoi prodotti, il tempo ne subisce una oggettivazione. E in tal caso si ha il tempo decaduto: «Il tempo è la conseguenza del fallimento avvenuto nel cuore dell'esistenza. Il tempo decaduto è il prodotto della obiettivazione di uno stato, nel quale tutto è diventato universalmente oggetto ed estrinseco, vale a dire ove tutto è spezzato, disunito, legato, incatenato».⁷⁴⁹

Berdjaev opera, perciò, una distinzione tra un tempo soggettivo obiettivante che è la formalità del creare (e siccome questa è unità e semplicità originaria, esso non può essere in sé spezzato, disunito, incatenato); e un tempo oggettivo obiettivato che invece porta in sé quelle potenze per le quali soltanto si rende possibile l'apparire del timore, della preoccupazione, del cruccio, che dilacerano l'esistenza in un tragico pessimismo. A differenza di Heidegger, per il quale il timore e la preoccupazione temporalizzano l'essere, generano il tempo, per Berdjaev questo non è che un solo aspetto della temporalità e per giunta secondario rispetto alla posizione dell'essere. Ciò per il fatto che Heidegger, secondo Berdjaev, per quanto abbia fornito una teoria del tempo è rimasto ancora nel mondo dell'oggettivazione, nel campo del *Dasein*, dell'esistenza gettata nel mondo, senza aver tenuto conto della libertà dello spirito e di quella soggettività creatrice che porta all'essere il non ancora esistente.⁷⁵⁰

Berdjaev pone l'ontologicità del tempo non come fondamento sovrastante l'esistenza umana finita e chiusa entro i limiti di questo mondo insormontabile, ma come unica condizione possibile del realizzarsi dello spirito umano che, nel

⁷⁴⁹ N. Berdjaev, *L'io e il mondo degli oggetti. Cinque meditazioni sull'esistenza*, cit., p. 158.

⁷⁵⁰ «La filosofia di Heidegger –ribadisce ulteriormente Berdjaev- non è in fondo che la filosofia del *Dasein*, non quella dell'esistenza, la filosofia della preoccupazione, non la filosofia della creazione, ed è, perciò, che egli vede nel tempo che un solo aspetto». *Ibidem*, p. 159.

tempo, prende consapevolezza della sua finitezza e del suo limite, ma, nello stesso tempo, anche della infinita capacità di accrescersi e sviluppare la pienezza delle sue energie. Non nega che l'uomo viva nel tempo obiettivo, lacerato e che questo possa arrivare anche a dominarlo e a determinarne l'esistenza, ma ammette, coerentemente alla sua visione per cui lo spirito libero dell'uomo può vincere e trascendere concretamente la schiavitù del mondo oggettivo, che questo tempo decaduto possa essere superato e trasfigurato. Così come il mondo oggettivo è il mondo in cui si è fossilizzato il fuoco creatore dello spirito e non è più orientato al valore supremo della libertà e della persona umana, allo stesso modo il tempo decaduto è quello che si è chiuso rispettivamente alla discesa in esso dell'eternità e all'ascesa verso l'eterno. Il tempo oggettivo è il «tempo cattivo che include un principio mortifero, (...) il tempo spezzato in passato, presente e futuro» e nel quale ogni parte «insorge contro l'altra».⁷⁵¹

Riprendendo l'insegnamento agostiniano, anche Berdjaev vede in questa lacerazione del tempo la sua illusorietà poiché tutti e tre i momenti in cui è diviso si rivelano umbratili ed irreali. Ma, paradossalmente, questo tempo, che in sé non ha una esistenza propria, per ricevere una sua consistenza deve essere quantificato o, meglio, identificato al movimento dei fenomeni esterni dai quali riceve una sua determinazione. E la natura di questo mutamento determina la natura del tempo. È il caso del tempo cosmico e del tempo storico.⁷⁵²

Tuttavia, il tempo storico, sebbene in modo diverso da quello cosmico, poiché diversa è la natura del movimento che lo genera, è un tempo che si lacera

⁷⁵¹ N. Berdjaev, *Il senso della storia*, cit., p. 63.

⁷⁵² «Il tempo cosmico –scrive Berdjaev– risulta dai cambiamenti che avvengono nel mondo oggettivo della natura. È un moto circolare fatto di incessanti ritorni (...) è un tempo oggettivo suscettibile di determinazione numerica, di divisione e di addizione». N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, cit., p. 310. A sua volta il tempo storico, pur essendo incastrato nel tempo cosmico, se ne distingue perché è generato da cambiamenti diversi rispetto a quelli che si compiono nella circolazione cosmica. Esso può essere infatti «simbolizzato da una linea diretta in avanti» perché sua caratteristica «è l'orientamento verso l'avvenire, poiché è dall'avvenire che attende la rivelazione del suo senso. Il tempo storico porta con sé il nuovo; in esso il non esistito diviene esistente» e sebbene presenti delle ripetizioni e dei ritorni, in esso «ogni avvenimento è individuale e particolare» apportatore di una nuova vita. N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, cit., p. 232; ed ancora N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, cit., p. 312.

in passato, presente e futuro ed è sottoposto al calcolo numerico ed alla divisione. Ciò perché nessuno dei suoi momenti conosce la pienezza dell'eternità. In quanto tale il tempo storico diviene forza di alienazione della persona umana e principio d'oggettivazione e indifferenziazione dei suoi atti liberi e creatori. L'uomo dunque, in quanto vive un'esistenza naturale e storica, è soggetto al tempo cosmico e storico, ovvero al tempo oggettivato. Ma, in quanto essere spirituale appartenente ad un ordine dell'essere non oggettivato e non oggettivabile, ordine della libertà comunicante con l'Eterno all'interno del quale è capace di creare una nuova vita personale sotto il segno dell'unità e dell'integrità, l'individuo può trascendere il tempo cosmico e storico oggettivato.⁷⁵³

Nel tempo esistenziale, che è vicino all'eternità, non c'è differenza tra passato e futuro, inizio e fine, ma tutto converge e si consuma nell'intensità dell'istante. L'istante è la configurazione più propria del tempo esistenziale. Non si tratta in questo senso dell'istante «come piccola frazione del tempo, matematicamente piccola, ma a volte divisibile, intercalata nel corso del tempo tra il passato e l'avvenire» e incapace di condurci all'istante indivisibile libero dal numero, bensì dell'istante come «parte integrante dell'eternità», appartenente ad un presente che non ha tempo, indecomponibile in passato e futuro.⁷⁵⁴

⁷⁵³ Al pari di Jaspers e Bergson, anche Berdjaev avverte che la temporalità in cui si svolge e si attua l'autentico processo formativo del destino umano è di natura diversa da quella perseguita dalla considerazione matematico-naturalista. Non è il tempo "spazializzato", divisibile, quantificabile, bensì è il tempo esistenziale il cui corso dipende «dalla intensità con la quale si vive, dipende dalle nostre sofferenze e dalle nostre gioie, -e nel quale- nascono lo slancio creativo e l'estasi». N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, cit., p. 233. Così come Bergson, anche Berdjaev ritiene che la durata del tempo esistenziale dipenda dall'intensità dell'esperienza interna del soggetto e che questa modifichi il carattere del tempo e ad esso conferisca una misura nuova. Ma, a differenza del filosofo francese, Berdjaev pone la condizione di possibilità di questa esperienza interiore e del superamento del tempo oggettivato non solo nella coscienza che l'io ha di sé, ma oltre, nella partecipazione dell'io all'eternità.

⁷⁵⁴ N. Berdjaev, *L'io e il mondo degli oggetti. Cinque meditazioni sull'esistenza*, cit., pp. 175-176.

E ciò perché l'eternità di cui l'istante esistenziale partecipa non è una infinità quantitativa –questo è di fatto il cattivo tempo oggettivato- bensì qualitativa, è l'infinito presente nel quale tutto è.⁷⁵⁵

L'atto autenticamente umano ed esistenziale che era capace di liberare l'uomo dal giogo del mondo oggettivato e finito in forza del suo trascendimento verso i valori assoluti e verso Dio si rivela, qui e ora, come lo stesso atto creatore capace di introdurre l'uomo nell'eternità, di farlo penetrare in un ordine differente dell'essere in cui il tempo oggettivato e mortifero è superato. L'atto dello spirito, dunque, l'attimo interiore, quello della libertà e quello della collettività, è l'attimo della pienezza, della vita dell'esistenza, quello che porta l'eredità della storia e le tradizioni delle conquiste umane. In esso il tempo spezzato e fratturato dell'oggettività, del mondo esteriore e materiale, è svanito. Lo slancio creatore dell'io conduce esso con sé, assorbendolo ed investendolo dell'eternità, conferendo ad essa una concretezza unitaria e progressiva, nella sintesi evolutiva dell'individuo, trasfigurantesi in persona. Il tempo dunque prepara l'eternità, «è necessario per raggiungere l'eternità: non il tempo dell'obiettivazione, ma il tempo reintegrato nell'eternità. Reintegrazione che si compie precisamente nell'istante, che non è più una frazione di tempo, non più scambiabile con l'istante seguente, ma qualitativamente originario ed individuale».⁷⁵⁶

Il tempo in tale istante diventa atto dello spirito, memoria creatrice e trasformatrice. Non ci si trova più, dunque, in un mondo di oggetti esterni e

⁷⁵⁵ È evidente qui il riferimento, -peraltro dichiarato più volte dall'autore- alla concezione kierkegaardiana dell'istante come rapporto con l'eterno. Il filosofo danese, servendosi dell'immagine metaforica dell'*Augenblick*, definisce l'istante come «atomo dell'eternità; il primo riflesso dell'eternità nel tempo, il suo primo tentativo, per così dire, di arrestare il tempo». Inoltre, è riscontrabile in Berdjaev lo stesso movimento dialettico che per Kierkegaard era la sintesi di tempo ed eternità nello spirito umano portatore dell'"istante". «La sintesi di tempo ed eternità non è altra sintesi bensì l'espressione della prima, secondo la quale l'uomo è una sintesi di anima e corpo, portata dallo spirito. Appena è posto lo spirito, il "momento" c'è». S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, cit., pp. 109-110.

⁷⁵⁶ N. Berdjaev, *L'io e il mondo degli oggetti. Cinque meditazioni sull'esistenza*, cit., p. 180.

discontinui, ma in una proiezione interiore intima allo spirito esistente, che convalida nell'eternità l'elevazione della vita.⁷⁵⁷

Col superamento del tempo nell'atto creatore che comunicando con l'eternità «estratemporalizza l'esistenza»⁷⁵⁸, l'uomo ha ritrovato se stesso, conquistato la coscienza di sé, del suo io intimo, spirituale, eliminando la coesistente distrazione di disperdersi in un mondo a lui estraneo, pur originato dal suo atto creatore. Ma, assieme all'attività creatrice, anche la contemplazione è cardine strutturale dell'esistenza e della persona umana.⁷⁵⁹

Dal tempo distruttore ed assassino –come viene definito da Berdjaev- il quale disperde, dilacera, relativizza l'esistenza in un cieco ed incosciente fluire, nel quale si perde il senso dell'unità e del valore della vita, l'uomo si innalza dunque con l'atto contemplativo dell'istante a sanare tale temporalità obiettivata e tutto il male ad esso connesso. E allora «il tempo diventa eternità»⁷⁶⁰, diventa il tempo ritrovato, il tempo della libertà e dell'attività creatrice ove finalmente abita la persona. È caratteristica realistica e positiva della visione berdjaeviana mantenere costantemente viva la polarità dialettica del finito e dell'infinito, della necessità e della libertà, della temporalità e dell'eternità, dalla cui interazione e lotta si genera quella trama di incontri divino-umani che è la storia. Per l'etica creatrice ed escatologica il problema della morte e dell'immortalità è fondamentale: anzi, secondo Berdjaev, è proprio nella prospettiva della morte che l'etica acquista un valore ontologico, in quanto non si preoccupa di creare dei «valori temporali, passeggeri, corruttibili, favorendo così l'oblio della morte, della

⁷⁵⁷ A. Ciulla, *La libertà creatrice personalistica nelle meditazioni esistenziali di Nikolaj Berdjaev*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», Milano 1945, p. 116.

⁷⁵⁸ N. Berdjaev, *L'io e il mondo degli oggetti. Cinque meditazioni sull'esistenza*, cit., p. 167.

⁷⁵⁹ Al riguardo, Berdjaev scrive: «L'integrità, l'unità e l'approfondimento dell'io implicano la contemplazione, poiché l'istante nel suo valore completo, l'istante non scomponibile è l'istante della contemplazione, che si rifiuta di essere un mezzo per l'istante seguente, che è comunione con l'eternità (...). La contemplazione, proprio come l'attività creatrice, è necessaria per fare dell'io la persona. L'esistenza dell'io è moto e cambiamento, attività e creazione del nuovo, dell'inedito, ma è, anche, contemplazione, approfondimento, concentrazione, liberazione del tempo, assorbimento nell'istante. Senza la contemplazione l'io si perderebbe nell'infinito dell'universo». *Ibidem*, p. 177.

⁷⁶⁰ *Ibidem*, p. 166.

fine e del giudizio, ma (...) dei valori eterni, immutabili, immortali, favorendo la vittoria nell'eternità e preparando l'uomo alla fine». ⁷⁶¹

Tuttavia, si vorrebbe sottolineare il fatto che Berdjaev può dare, a sua volta, un senso alla «morte come senso della vita», solo perché già concepisce l'uomo come un essere divino-umano e quindi aspirante per essenza all'Eterno e destinato a realizzare la sua natura teandrica. In questa prospettiva, o solo in questa, il rapporto morte-vita è paradossale: l'essenza della vita è l'aspirazione all'eternità, ma tale eternità si ottiene solo attraverso la morte; ovvero è solo attraverso la morte che l'esistenza è accessibile: essa è l'unica via d'uscita che consenta di passare dal tempo infinito all'eternità. In tal modo, la memoria della morte e della fine di questo mondo è ciò che determina l'agire umano autenticamente. ⁷⁶²

Qui sta la differenza fondamentale con l'essere-per-la-morte dell'uomo heideggeriano. Anche per Heidegger, in *Essere e Tempo*, la natura specifica del *Dasein*, dell'Esserci è l'esistenza. L'esistenza è un poter essere, una possibilità da attuare, ove poter-essere indica un progettare e il progettare implica un trascendersi. Ora, il trascendimento ha, in Heidegger, come polo dialettico non un Essere trascendente al di là del tempo come per Berdjaev, ma qualcosa che è ancora nel tempo, la morte. La morte, almeno nella fase di *Essere e Tempo*, rappresenta all'interno della svariata gamma delle possibilità da attuare nella vita per l'esistenza l'unica reale ed autentica possibilità data all'uomo. Autentica perché, a differenza delle altre, non può mai non essere, non accadere. Anzi essa, a sua volta, è ciò che rende ontologicamente inconsistenti tutte le altre possibilità. Difatti, la morte è la possibilità reale che tutte le altre possibilità siano impossibili o che, comunque, non si realizzino. In Heidegger, la morte ha per questo motivo un valore ontologico, in quanto definisce l'essere, un essere-per-la-morte, ed

⁷⁶¹ N. Berdjaev, *De la destination de l'homme*, cit., p. 340. Il senso della morte, scrive Berdjaev, «risiede in questo, che l'eternità è irrealizzabile nel tempo, in questo, che l'assenza di una fine corrisponde ad un non-senso». *Ibidem*, p. 325. La frase è in caratteri cubitali nell'opera.

⁷⁶² Ed ecco quanto ne consegue: «L'etica deve elaborarsi non nella prospettiva del bene e della felicità di questa vita infinita, ma in quella della morte inevitabile; della vittoria da riportare su di essa, della resurrezione e della vita eterna». *Ibidem*, p. 340.

esistenziale perché è ciò che rende l'esistenza autentica. Così, solo l'uomo che fa "memoria" continua della sua verità ontologica, del suo essere più profondo può vivere in modo autentico, cioè in modo aderente alla sua situazione esistenziale più intima. Tale coscienza dell'ontologico richiama alla nullità e all'inconsistenza dell'ontico e dell'esistentivo; è, potrebbe dirsi, stimolo incessante a non fissarsi su una situazione, a non esaurirsi in una possibilità, a non fare dell'ontico l'ontologico, dell'esistenziale l'esistentivo.⁷⁶³

Ciò che distingue essenzialmente la filosofia dell'esistenza berdjaeviana da quella heideggeriana e sartriana è perciò quel presupposto religioso dell'esistenza di una esperienza spirituale nell'uomo, che i secondi rifiutano. Questa esperienza spirituale, è, per Berdjaev, un atto primordiale, qualitativamente originale, ove si rivela all'uomo la sua libertà fondamentale, l'atto libero che non è altra cosa che la sua *Existenz*. L'*Existenz* è la realizzazione del noumenico sul fenomenico, attraverso l'atto libero e creativo dello spirito umano. Mentre per Heidegger la preoccupazione e la temporalità dell'essere sono insormontabili, perché l'uomo è collocato solo nella prospettiva del finito, per Berdjaev la fine di questo mondo e

⁷⁶³ Senza dubbio, la riflessione heideggeriana e quella berdjaeviana hanno punti in comune almeno per quanto riguarda le tematiche trattate: il senso dell'esistenza umana, il suo rapporto con il tempo, con la morte, l'esigenza dell'autotrascendimento, l'elevazione della vita nella quotidianità spersonalizzante, la lotta contro l'esistenza oggettivata per la realizzazione dell'esistenza autentica. Ma, nello stesso tempo, il modo e i risultati di queste riflessioni ed il senso che questi temi assumono al loro interno sono alquanto divergenti. È Berdjaev a definire questa differenza: «Ho ragione a ritenermi esistenzialista, benché con maggior diritto, potrei chiamare la mia filosofia, filosofia dello spirito, e meno ancora filosofia escatologica. Ma ecco in che cosa divergo radicalmente dagli esistenzialisti di oggi. Per essi, la dignità dell'uomo consiste nella coraggiosa accettazione della morte come verità ultima. L'uomo vive per morire, la sua vita è vita che tende alla morte. Heidegger vede nella morte l'unico vero trionfo sul vile *das Man*; cioè scorge in essa una profondità maggiore della vita. (...) Gli esistenzialisti vedono questa assurdità, questo non-senso del mondo. La verità più profonda sta nel riconoscere, invece, che il mondo non è assurdo e privo di senso, ma si trova in uno stato senza senso. Questo mondo, questo mondo visibile, è un mondo decaduto in cui trionfa la morte assurda e priva di senso. Un altro mondo, un mondo di libertà e di senso si rivela solo nell'esperienza che gli esistenzialisti di oggi negano». N. Berdjaev, *Regno dello Spirito e Regno di Cesare*, cit., pp. 15-17.

di questo tempo sono il passaggio attraverso la morte verso l'eternità e la resurrezione.⁷⁶⁴

In senso lato, l'escatologia, in quanto dice apocalitticamente del Regno divino ed eterno che attende l'uomo, è ciò che illumina a ritroso il destino storico e temporale dell'uomo e dà senso all'esistenza. In relazione a questo Regno –che non si colloca nella prospettiva del futuro che è ancora quella del tempo infinito e oggettivato, ma nella prospettiva dell'eterno trascendente nell'istante la lacerazione e la finitezza del tempo mortale- l'escatologia indica che il Regno non sarà “alla fine dei tempi” ma “la fine del tempo”: è la sua realizzazione che comporta la fine del tempo e non la fine del tempo che realizza il Regno dello Spirito. Rispetto al processo storico, l'escatologia significa e nello stesso tempo realizza l'irruzione dell'Eterno nel tempo, della Metastoria nello storico e la vittoria dell'*Existenz* sulla morte. Questa prefigurazione ed anticipazione del mondo finale dello spirito si realizza per Berdjaev ogni qualvolta la persona attraverso i suoi liberi atti creatori irrompe nel mondo e nel tempo oggettivato per ricondurre essi alla loro autentica origine eterna e divina. Si vorrebbero ora ripercorrere le linee appena tracciate cercando di coglierne i nodi problematici. La chiave della ricchezza, ma anche della difficoltà dell'opera di Berdjaev, può essere forse rintracciata in quanto lo stesso Berdjaev scrive al termine della sua autobiografia spirituale: «Sono arrivato a creare una filosofia che è totale espressione di me stesso».⁷⁶⁵

Berdjaev non si stanca di ricordare al “filosofo” che il problema primo è quello dell'uomo, del senso della sua esistenza, da cui dipende quello del mondo, del suo destino. Tutto questo va detto a tutto merito di un autentico filosofare. Pur non negando la verità di molte sue affermazioni e l'indiscutibile fascino che

⁷⁶⁴ È condivisibile il giudizio di G.C. Cambon quando commenta: «Nel quadro delle correnti esistenzialistiche, Berdjaev fa da contrappunto a Heidegger, è la risposta più perentoria e appassionata al suo *Sein zum tode* col proprio *Sein zum Gott* o *zum Freiheit*; là abbiamo il finito chiuso nella sua fame; qui il finito affamato di infinito». G.C. Cambon, *Spirito e libertà in Berdjaev*, in «Rivista di storia della filosofia», Milano 1949, pp. 196-206.

⁷⁶⁵ N. Berdjaev, *Autobiografia spirituale*, trad. it. di G. Donnini, Vallecchi, Firenze 1952, p. 366.

frequentemente la sua riflessione suscita, non si possono tacere i limiti di questo stile e di questa filosofia del soggetto concreto. Indubbiamente si riscontra in Berdjaev il rischio di fondare la forza umana sulla debolezza divina. Per quanto riguarda la concezione del tempo, sembra che in proposito Berdjaev non si distacchi particolarmente dalla concezione cristiana tradizionale.⁷⁶⁶

Il tempo è quindi condizione della storia mondana che dalla caduta di Adamo procede verso la dimensione del riscatto e del ritorno a Dio, per approdare infine alla “consumazione del tempo” e al trionfo dell’eternità spirituale. Berdjaev pone particolarmente l’accento sul significato etico ed escatologico del tempo in quanto l’atto creativo umano nel tempo è già partecipazione attiva all’eternità e inizio di trasfigurazione spirituale dell’essere umano e del mondo intero. L’esistere autentico già si realizza nell’istante in cui l’uomo prende possesso di se stesso. Per questo esistenzialista religioso, la personalità ha nella libertà e nel tempo esistenziale come istante, che è l’irruzione dell’eternità nel tempo, le condizioni di possibilità essenziali del suo divenire, sebbene sia solamente in una prospettiva escatologica finale che per Berdjaev la persona si realizzerà completamente. Per questa ragione, egli ha presentato la persona nella ricchezza dei suoi profondi motivi spirituali, religiosi, morali e ne ha difeso l’irriducibilità a qualsiasi insieme di stati d’animo come anche l’interiorità di fronte a qualsiasi dispersione anonima e banalizzante.

⁷⁶⁶ Il cristianesimo, ammettendo un inizio della creazione, abbandona la concezione ciclica della serie temporale mondana e offre la possibilità di un ordine progressivo, in quanto vi è un termine ultimo che conchiude l’esperienza temporale con la sua sublimazione in un ordine superiore.

III. Vladimir Šolov'ëv: il problema della falsificazione del bene nella filosofia escatologica

Non è questo il luogo per occuparsi dettagliatamente della concezione filosofica di Vladimir Šolov'ëv. Si rimanda dunque alle esegesi autorevoli –anche se non sempre concordanti- che ad essa sono state dedicate.⁷⁶⁷

Si deve comunque sottolineare che l'aspetto più significativo del suo sistema è rappresentato dall'aspirazione ad una sintesi universale, una sintesi fondata a sua volta sul concetto di «unitotalità» (*vseedinstvo*) del reale. In questa ottica la conoscenza viene concepita come integrazione di esperienza, ragione e intuizione (o fede) e solo alla luce dell'Uno e dell'Assoluto i molteplici soggetti empirici traggono significato e valore. Per essere spiritualmente fruttuosa occorre quindi che la ricerca filosofica si cali all'interno della dimensione religiosa. In particolare, come nota uno dei suoi interpreti più acuti⁷⁶⁸, in Šolov'ëv la realtà celeste è archetipo di quella terrena e «la cattolicità assoluta delle tre Persone della Trinità diventa legge, forma e contenuto definatori della verità, della bontà e della bellezza umana». Pur manifestandosi come vivente molteplicità, il reale si compone armonicamente in unità. «La ragionevolezza di qualsiasi fatto consiste proprio e soltanto nella sua correlazione con il tutto, nella sua unità col tutto; comprendere il senso o la ragione di una qualsiasi unità, di un qualsiasi fatto significa proprio comprenderlo ... nella sua unitotalità».⁷⁶⁹

⁷⁶⁷ Per una piena esposizione del sistema filosofico di Šolov'ëv, si vedano le storie della filosofia russa di Losskij, Zenkovskij e Piovesana ed i tanti studi dedicati alla sua opera, tra i quali si ricorda soprattutto E.N. Trubeckoj, *Mirosozercanie VI. S. Šolov'ëva*, Moskva 1913; D. Strémooukhoff, *VI. Šolov'ëv et son oeuvre messianique*, Paris 1935; A.F. Losev, *VI. Šolov'ëv*, Moskva 1983; H.U. von Balthasar, *Gloria, III, Stili laicali*, Milano 1976, pp. 261-324; M. George, *Mystische und religiöse Erfahrung in Denken Vladimir Šolov'ëv*, Göttingen 1988. Per quanto riguarda gli autori italiani, si vedano soprattutto gli accurati studi introduttivi di A. Dell'Asta ai volumi delle opere di Šolov'ëv in corso di stampa per le edizioni La casa di Matriona.

⁷⁶⁸ Cfr. A. Dell'Asta (a cura di), *Dal cuore all'unità. Nota sull'estetica e l'eroticità di Šolov'ëv*, in *V.S. Šolov'ëv. Il significato dell'amore e altri scritti*, Milano 1982, p. 29.

⁷⁶⁹ V. Šolov'ëv, *Tre discorsi in memoria di Dostoevskij*, La casa di Matriona, Milano 1981, p. 55, nota 1.

È in Cristo che si esprime il contenuto assoluto del principio divino.⁷⁷⁰

In Cristo, come in ogni organismo, esistono secondo Šolov'ëv un'unità produttrice o attiva (Logos) e un'unità prodotta o passiva che si chiama Sofia. La Sofia, di volta in volta definita come «anima del mondo», «corpo divino, materia della divinità» e così via, costituisce non solo il nucleo della metafisica di Šolov'ëv⁷⁷¹, ma anche uno dei suoi aspetti più controversi. La dottrina sofianica di Šolov'ëv –che ha avuto seguaci illustri come Florenskij e Bulgakov, ma anche critici implacabili⁷⁷² è il vero nucleo della comprensione šoloveniana del divenire cosmico, inteso come progressiva incarnazione della divina Sofia. Una incarnazione resa possibile dall'apparizione di Cristo che, riscattando l'umanità dal peccato e vincendo la morte, ha aperto le porte del Regno di Dio.⁷⁷³

Questa visione metafisica e teologica è strettamente collegata in Šolov'ëv a un ideale di concreta trasformazione –culturale, sociale e politica- della realtà terrena. Da più parti è stato osservato che almeno nella fase iniziale del suo pensiero, Šolov'ëv ebbe una concezione infrastorica del Regno di Dio come ricostituzione dell'ordine divino-umano attualmente infranto.⁷⁷⁴

In effetti, il grandioso progetto teocratico šoloveviano si fonda prima di tutto sulla sua volontà di realizzare nella storia il Regno di Dio per mezzo di

⁷⁷⁰ Cfr. V.S. Šolov'ëv, *Sulla divino umanità e altri scritti*, in *Opere scelte, III*, Milano 1971, p. 114.

⁷⁷¹ L'esperienza diretta che Šolov'ëv ebbe della Sofia è suggestivamente descritta nella celebre poesia *Tre incontri*.

⁷⁷² Evdokimov la definisce «gloria dell'attuale teologia ortodossa» (cfr. P. Evdokimov, *L'ortodoxie*, Gallimard, Paris 1959, trad. it. *L'ortodossia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981, p. 122), mentre Florovskij vede in questa dottrina, soprattutto nell'esposizione fornita da Florenskij, una minaccia alla cristologia (cfr. G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, Marietti, Genova 1987, p. 392).

⁷⁷³ Cfr. L'introduzione di G. Riconda a V.S. Šolov'ëv, *Tre dialoghi*, Torino 1975, pp. 16-17.

⁷⁷⁴ Florovskij parla di «ottimismo chilistico» di Šolov'ëv, attribuendogli una concezione secolare del cristianesimo e definendo il suo ideale storico sociale come una «felice utopia del progresso» (Florovskij, *Vie della teologia*, cit., pp. 245-246). Anche un critico non ostile come Riconda riscontra nel primo Šolov'ëv una impostazione messianica di stampo origeniano (cfr. l'introduzione a *Tre dialoghi*, cit., p. 25).

un'attiva partecipazione umana al disegno provvidenziale della redenzione universale.⁷⁷⁵

Questo ideale di una ristrutturazione palingenetica dell'ordinamento umano sulla base della verità cristiana si tradusse tanto in un atteggiamento politico-culturale di indirizzo riformistico e progressista quanto –e soprattutto- nel tentativo di renderlo concretamente possibile attraverso il superamento della divisione ecclesiale. Le opere “teocratiche” degli anni ottanta segnarono il punto culminante della progettualità šolveviana. In seguito, senza che le sue idee conoscessero profondi cambiamenti, Šolov'ëv visse una evoluzione interiore che è stata variamente interpretata. Una linea esegetica, che risale sino a E. Trubeckoj ed è stata recentemente ripresa da Besançon, legge l'ultimo decennio dell'esistenza e dell'opera di Šolov'ëv come una progressiva disillusione, e talvolta una sconfessione dei precedenti ideali, culminata con *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*. Altri interpreti, a partire da Streémoukhoff sino a Dell'Asta, insistono invece sull'unità profonda dell'opera di Šolov'ëv, un'unità che sarebbe confermata e non smentita dagli ultimi scritti. Secondo la prima linea esegetica, nell'opera di Šolov'ëv, inizialmente caratterizzata da uno spirito profondamente ottimistico ed evoluzionista, si afferma negli anni novanta una tendenza apocalittica che nasce in primo luogo dal crollo della sua utopia politico-religiosa e da una sempre più intensa consapevolezza dell'azione del male nella storia. Se in precedenza l'evoluzione dell'umanità e del cosmo stesso sembrava a Šolov'ëv protesa verso la divinizzazione, nell'ultimo periodo della sua vita compare una nuova e più problematica comprensione del processo storico. Osserva suggestivamente von Balthasar che la concezione šolveviana precorre

⁷⁷⁵ In effetti, l'ideale teocratico-sociale del primo Šolov'ëv è più vicino di quanto si creda alla «resurrezione imminente» di Fëdorov, del quale lo stesso Šolov'ëv disse che «rappresentava il primo passo in avanti compiuto dal cristianesimo sulla via di Cristo». Più in generale, è in larga misura ancora da studiare il circuito intellettuale che nella seconda metà dello scorso secolo collegò Dostoevskij, Tolstoj, Fëdorov e Šolov'ëv in una ricerca –diversificata eppure contigua e interagente- di una profonda ristrutturazione spirituale e sociale che appare complementare al radicalismo palingenetico e ateo dell'*inelligencija* rivoluzionaria.

quella di Teilhard de Chardin, ma con una differenza molto significativa: «l'aver incontrato alla fine della sua carriera speculativa l'apocalisse e l'anticristo conferisce al suo evolucionismo quel salutare contrappeso che a Teilhard è fino alla fine mancato».⁷⁷⁶

Questa nuova consapevolezza, tuttavia, non si manifesta soltanto nella sua ultima opera, ma comincia ad affiorare già in diversi scritti degli anni novanta. Particolarmente notevole a questo riguardo è un testo del 1894, *Il primo passo verso un'estetica positiva*, in cui il consueto "progressismo" religioso e sociale fa dire a Šolov'ëv che «...pur tra cadute e arretramenti, la storia universale procede dall'antropologia alla filantropia», ma subito dopo si legge «...almeno sino all'avvento dell'Anticristo».⁷⁷⁷

In effetti, la figura dell'Anticristo compare nell'opera šolveviana ben prima del celebre racconto che gli è dedicato, insieme a una sempre più intensa riflessione sul significato del male nella creazione e nella storia. Si può pertanto affermare che l'idea della realtà del male, più tardi esemplificata dall'Anticristo, si fa gradualmente strada nella concezione di Šolov'ëv, sino a mostrargli la fragilità della sua precedente aspirazione alla realizzazione inframondana del Regno di Dio. Questo per affermare che –anche se non solo nell'ultimo suo scritto– Šolov'ëv conobbe effettivamente quel «particolare mutamento di disposizione psichica» di cui egli stesso parla nella *Prefazione ai Tre dialoghi*. Si deve evitare di leggere *I tre dialoghi* e soprattutto *Il racconto dell'Anticristo* in una chiave romanzesca, ma sembra che negare o sfumare il rivolgimento interiore vissuto da Šolov'ëv in nome di una sostanziale e armoniosa continuità della sua speculazione conduca a un certo svilimento di questo testo, ad una attenuazione del suo messaggio dirompente: l'intenzione della natura del male e della sua azione nel divenire storico. Con *La crisi della filosofia occidentale*, Šolov'ëv abbozza l'idea di una forma di pensiero capace di riunire scienza, filosofia e religione, chiamata

⁷⁷⁶ H.U. von Balthasar, *Gloria, III, Stili laicali*, cit., p. 271.

⁷⁷⁷ V.S. Šolov'ëv, *Peruyj sag k položitel'noj estetike*, Moskva 1889, trad. it. *Il primo passo verso un'estetica positiva*, La casa di Matrona, Milano 1988, p. 190.

teosofia. È proprio l'interesse teosofico ad essere presente nella filosofia di Šolov'ëv negli anni dal 1874 al 1881, interesse che accomuna le prime opere: *Lezioni sulla teandria*, *La critica dei principi astratti* e *I principi filosofici del sapere integrale*. L'interesse per la teosofia, per una forma di sapere che riesca ad unire la ricchezza delle singole discipline ponendosi come sintesi armonica ed equilibrata, appare strettamente collegata all'idea di unitotalità.⁷⁷⁸

La filosofia di Šolov'ëv è denominata anche filosofia dell'unitotalità proprio ad indicare come questo sia un elemento costante del suo pensiero.⁷⁷⁹

L'origine dell'idea di unitotalità può essere rintracciata, secondo Kozyrev, nella filosofia di Platone e nel pensiero di Anassagora. Kozyrev continua sostenendo che un'altra fonte dalla quale presumibilmente ha attinto Šolov'ëv nel formulare la sua idea di unitotalità, sono i testi attribuiti ad Ermete Trismegisto.⁷⁸⁰

L'idea di unitotalità sottende tutta l'opera *Lezioni sulla teandria* nella quale, analizzando l'interazione di Dio con l'uomo e in che modo si sono accordate le esigenze della fede e quelle della ragione, Šolov'ëv sostiene che Dio è l'unitotalità. Partendo dall'analisi della crisi religiosa del suo tempo, egli prende in considerazione il problema teandrico e il suo rapporto con l'uomo. Šolov'ëv non mette in dubbio che l'esistenza abbia un corso naturale, legato alla materia, ciò che non accetta è l'idea che l'uomo agisca, provi sensazioni e desideri

⁷⁷⁸ Al riguardo, G. Riconda ha osservato: «(...) Solo sullo sfondo della fede, che consiste dunque nell'intuizione immediata dell'unitotalità che ciascuno di noi porta seco nella propria interiorità, le altre fonti della conoscenza possono essere riconosciute nella loro validità relativa e i loro dati possono essere coordinati in un'immagine autentica del reale: pertanto la scienza e la filosofia non dovrebbero mai costituirsi al di fuori della teologia, ma in una sintesi con esso che Šolov'ëv chiama "libera teosofia"». G. Riconda, Introduzione a *I tre dialoghi*, Marietti, Genova 1975, pp. 13-14.

⁷⁷⁹ «(...) Tutta la costruzione filosofica di Šolov'ëv tende a una sintesi comprensiva della realtà e della vita: l'unitotalità, appunto considera il mondo come un processo in cui si attua la forza attiva dell'Idea assoluta, che in quanto tale non può essere dimostrata, ma accettata come un atto immediato della coscienza viva». G. Piovesana, *Storia del pensiero filosofico russo*, Ed. Paoline, Roma 1972, p. 257.

⁷⁸⁰ A. Kozyrev, *Pour l'histoire du concept d'unitotalité chez Šolov'ëv*, in «Istina», XXXII, Moskva 1972, p. 245.

semplicemente perché lo vuole e può volerlo. Nell'ottava lezione fino alla fine dell'opera, Šolov'ëv mette a fuoco la persona dell'uomo, alla luce di ciò che è finora emerso. L'uomo è un punto d'incontro tra eternità e tempo, tra assoluto e relativo, tra mondo visibile e mondo invisibile: «(...) anello tra i mondi divino e della natura è l'uomo».⁷⁸¹

Perché sia possibile un'azione divina occorre avere qualcosa in grado di accogliere questa azione. Questo "qualcosa" è l'umanità, l'uomo.⁷⁸²

L'uomo viene ad essere anello d'unione tra Dio e la natura e per questo non va considerato soltanto come fenomeno; nell'uomo non si deve vedere un essere che inizia con la nascita fisica, determinato dalla sua visibilità fenomenica e che termina con la morte. Proprio per la sua funzione di ponte tra Dio e la natura, l'uomo è radicato nel mondo eterno divino. L'importanza della collaborazione fra principio umano e principio divino torna costantemente nel pensiero di Šolov'ëv e anche questo elemento si inserisce all'interno della sua filosofia con lo scopo di portare a compimento la realizzazione dell'idea unitotale. All'uomo spetta la posizione d'intermediario, poiché solo l'uomo, pur nel suo legame con la natura, può nello stesso tempo elevarsi sino all'unitotalità, all'idea divina ed attuarla nella molteplicità. Si è visto come il concetto di unitotalità compaia nel periodo teosofico divenendone una delle caratteristiche peculiari. Perché dunque si abbia una piena realizzazione dell'unitotalità, occorre l'unità, e non l'unione, della conoscenza e della fede. Il terreno su cui Šolov'ëv muove i passi è quello della gnoseologia slavofila di Kireevskij e di Chomiakov, per i quali si può oltrepassare il mondo dei fenomeni e giungere a conoscere la realtà viva solo attraverso una conoscenza fenomenica; la filosofia porta ad una verità formale; la teologia conduce alla verità assoluta. Affrontare il problema della conoscenza significa

⁷⁸¹ V. Šolov'ëv, *Ctenija o Bogocelovecestve*, Moskva 1878, trad. it. *Lezioni sulla Teandria*, Jaca Book, Milano 1971, p. 149.

⁷⁸² A questo proposito scrive H.U. von Balthasar: «(...) La trinità interiore sarebbe egualmente aperta da sempre anche verso il mondo: il Lògos è il Dio che si manifesta; ma questo presuppone un altro per cui o in riferimento a lui Dio si rivela, ciò vuol dire, presuppone gli uomini». H.U. von Balthasar, *Gloria, III*, Jaca Book, Milano 1976, pp. 284-285.

chiarire quali siano gli elementi fondamentali di ogni conoscenza oggettiva e il legame esistente fra ogni conoscenza particolare e l'unità. Šolov'ëv afferma che in ogni conoscenza reale v'è qualcosa di più di quanto è dato dall'esperienza. Nel momento in cui il soggetto conosce, conosce non l'oggetto in se stesso ma le sue proprietà che non coincidono con l'essere proprio dell'oggetto conosciuto.⁷⁸³

L'esistenza vera dell'oggetto è invisibile al soggetto il quale ne coglie solo le qualità sensibili, tramite le sensazioni, e i rapporti logici, cioè i pensieri. Il soggetto è cosciente che ciò che gli è dato dall'esperienza non è l'essenza del soggetto, perché l'esistenza in sé e per sé dell'oggetto è invisibile agli occhi e alla ragione. Se il soggetto ha questa consapevolezza, riesce a capire che l'essenza del soggetto non è in alcun modo accessibile attraverso l'esperienza. Ma la convinzione dell'esistenza in sé dell'oggetto non legittima il soggetto a sentire già raggiunta l'unità con il medesimo, perché questa convinzione è soltanto indice dell'unità. In definitiva l'atto della conoscenza avviene dall'esterno, attraverso la conoscenza empirica, e dall'interno, in virtù di ciò che lega il soggetto all'oggetto conoscitivo.⁷⁸⁴

L'essenza, l'essere in sé di ciò che è conosciuto non può essere data dall'esperienza, perché se così fosse il soggetto avrebbe solo le sensazioni le quali non potrebbero essere più vere di altre. Perciò l'essere in sé ci è dato dalla fede intesa come affermazione di una esistenza assoluta. La logica può soltanto dirci le cause delle azioni dell'oggetto, le quali però sono estendibili anche a tutti gli altri oggetti risultando generiche. Analogamente, ogni sensazione fornita dall'esperienza esprime il rapporto tra soggetto ed oggetto in un momento ben

⁷⁸³ V. Šolov'ëv, *Kritika otvlecennykh nacal*, Moskva 1877, trad. it., *La critica dei principi astratti*, Jaca Book, Milano 1971, p. 198. «(...) Il soggetto soltanto confina con l'oggetto senza unirvisi interiormente, soltanto lo tocca ma non lo penetra e quindi questa conoscenza non può essere una conoscenza vera ed oggettiva». *Ibidem*.

⁷⁸⁴ Per spiegare meglio questo concetto, Šolov'ëv ricorre ad un paragone: «(...)I rami dello stesso albero si incrociano e intersecano a vicenda e i rami e le foglie si toccano in vario modo con le loro superfici (è la conoscenza esteriore o relativa), ma queste foglie e rami oltre a detto rapporto esteriore sono collegati interiormente per mezzo del tronco e delle radici comuni da cui ricevono egualmente i succhi vitali (è la conoscenza mistica o fede)». *Ibidem*.

preciso e determinato e non esaurisce tutta l'essenza dell'oggetto conosciuto. Il nostro intelletto coglie questa essenza e la rende visibile, da immateriale qual era, concretizzandola in forme reali.⁷⁸⁵

Se è vero che l'esperienza del soggetto ha valore in quanto collegata alla fede, è altrettanto vero che il sapere mistico si completa con l'elemento razionale dal momento che, preso in sé, può esprimere solo l'essenza incondizionata e non l'aspetto fenomenico dell'essenza stessa. Šolov'ëv procede sottolineando come, nel corso dei secoli, l'aver cercato una risposta agli interrogativi umani considerando esclusivamente l'elemento mistico, ha portato l'uomo addirittura a staccarsi da esso, in quanto le risposte venivano sentite come qualcosa di lontano, di estraneo alla coscienza naturale.⁷⁸⁶

Il mio io, quando ha origine il primo contatto razionale con il mondo e quindi il mio pensiero, ha l'intuizione dell'unitotalità e questa intuizione si chiama conoscenza mistica. Per questa intuizione io prendo coscienza che l'oggetto esiste, e ho in me l'idea di ogni oggetto. Ne deriva che, quando il soggetto si pone davanti a me, gnoseologicamente la sua essenza si riunisce alla progettualità che io ho in me di lui e perciò posso dire cosa sia quell'oggetto. Il misticismo determina il principio superiore e la meta ultima della conoscenza integrale; la scienza empirica fa da base esterna e la filosofia razionalista è il termine medio fra

⁷⁸⁵ «(...) Le sensazioni non sono totalmente indifferenti all'immagine ideale che il nostro intelletto ad esse impone; in una maniera o nell'altra corrispondono a questa immagine e perciò l'azione creatrice del nostro intelletto nell'incarnare le idee nelle sensazioni può essere paragonata piuttosto al lavoro del poeta il quale già nel suo materiale (la parola umana) incontra non una massa morta ma un certo organismo sensato atto a cogliere e far sua la propria idea artistica e a conferirle carne e sangue vivi». *Ibidem*, p. 207.

⁷⁸⁶ «(...) Fin dall'antichità la teologia ha dato risposte positive a tutti i quesiti fondamentali dell'intelletto umano in cerca della verità, ma siccome queste risposte si basavano esclusivamente sui dati religiosi che alla coscienza naturale potevano apparire qualcosa di estraneo se non nel contenuto almeno nella forma, l'intelletto umano vi scoprì un motivo per staccarsi dalla verità religiosa, per metterla da parte». *Ibidem*, p. 214. La cosiddetta teosofia o conoscenza integrale, sintesi armonica di scienza, filosofia e teologia, sarà dunque fondata: «(...) sul misticismo, che ha per oggetto suo proprio non tanto il mondo dei fenomeni che mettono capo ai nostri pensieri astratti, ma la realtà viva degli esseri nelle loro relazioni vitali interne; sulla giustificazione che dà alla conoscenza mistica, o misticismo, la riflessione logica; sulla conferma recata al misticismo dai fatti empirici». A. Asnagli, *Storia ed escatologia nel pensiero russo*, "Servitium", Anno 9/10, serie II, 1975, p. 204.

i due ed il legame dell'intero sistema. La teosofia risulta essere in stretta unione con la vita pratica.⁷⁸⁷

Ad ogni modo, per Šolov'ëv il centro deve essere Cristo e la sua resurrezione, ed è sulla base di ciò che osserva come sia presente un'altra insidia. Accanto al pericolo di ridurre la figura di Cristo ad un moralista, v'è l'insidia, ancor più temibile, di non distinguere più il bene dal male.⁷⁸⁸

Per riconoscere l'Anticristo nella sua vera natura, l'elemento decisivo è il rapporto con Cristo crocefisso e risorto: «(...) Finché si discorre di concetti e di “valori”, l'astuzia demoniaca può sempre avere buon gioco, ma davanti all'avvenimento non ci si può travestire».⁷⁸⁹

Il pericolo è quello di assolutizzare verità che possono solo essere parziali e relative; di scambiare per vero un bene falsificato. Il Grande Inquisitore di Dostoevskij e l'Anticristo di Šolov'ëv non accettano Cristo. Ricorrendo alle inquietanti domande sulla libertà, sulla sofferenza, sulla morte, il Grande Inquisitore scuote l'uomo e lo spinge a riflettere sul significato dell'esistenza; inducendolo a trovare spiegazioni umane, per ciò che si verifica nel mondo, lo

⁷⁸⁷ Questi concetti sono presenti anche in quello scritto intitolato *I principi filosofici del sapere integrale* il quale, sebbene incompiuto, contiene cenni importanti per interpretare l'intera filosofia di Šolov'ëv. È infatti nel capitolo introduttivo che Šolov'ëv spiega il valore della teosofia: parla di “sapere integrale” che ricercherà e definirà durante tutta la sua vita in polemica con le mode imperanti del positivismo e del razionalismo. «(...) È chiara l'importanza che deve avere una filosofia autonoma la quale abbia elaborato le proprie forme di conoscenza e una scienza autonoma fornita dagli strumenti complessi dell'osservazione e dell'esperienza ed arricchita da un enorme materiale empirico e storico, quando ambedue queste forme liberatesi dal loro esclusivismo o egoismo esiziale per loro stesse arriveranno coscientemente a vedere la necessità di dirigere tutti i loro mezzi al raggiungimento dello scopo supremo comune della conoscenza, scopo determinato dalla teologia (...) Solo una teologia che ha sotto di sé una filosofia è da considerare, perché libero è soltanto colui che dà la libertà agli altri». V. Šolov'ëv, *Filosofskija nacala cel'nago znanija*, Moskva 1877, trad. it. *I principi filosofici del sapere integrale*, Jaca Book, Milano 1971, p. 51.

⁷⁸⁸ «(...) L'Anticristo esternamente appare come arruolato al servizio del bene e della nostra salvezza. E dal momento che la salvezza nel piano di Dio è contenuta nel Vangelo, egli si ammanta di cristianesimo, propugna “valori” che possono essere intesi come evangelici, usa un linguaggio abbastanza conforme a quello di Gesù, “così da indurre in errore, se possibile, anche gli eletti” (Matteo 24,24). San Paolo parla di “falsi apostoli” che “si mascherano da apostoli di Cristo (2 Cor. 11,13); e aggiunge: “Ciò che non fa meraviglia, perché anche Satana si maschera da angelo di luce” (2 Cor. 11,14)».

⁷⁸⁹ G. Biffi, *Attenti all'Anticristo!*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 28.

porta alla disperazione; l'Anticristo si maschera, falsificando subdolamente la Verità e l'uomo. In entrambi i casi ciò che si intende ottenere è attirare a sé l'uomo, persuaderlo del non-senso della vita, attraverso la mistificazione dei valori, attuata con astuzia e sottigliezza. Sia Dostoevskij che Šolov'ëv sono concordi nel sostenere che tutti i valori non hanno senso se sono avulsi dalla Persona di Cristo; ogni cosa deve essere interpretata alla luce della Resurrezione di Cristo, in caso contrario permane insolubile, generando la disperazione e il vuoto. Attraverso il dilemma della scelta, l'uomo esercita la propria libertà: ciò che è veramente indispensabile per la realizzazione del bene, è l'esperienza della libertà. Libertà di scegliere fra bene e male, di decidere fra ribellione e obbedienza, di riconoscere o rifiutare il principio del bene. La libertà della scelta del bene implica anche la possibilità della scelta del male: del resto, il bene non è tale se è imposto o se è necessario. Il bene è effettivamente bene nel caso in cui ammette la possibilità di sceglierlo o di rifiutarlo, perché la libertà non è già bene e non la si può confondere con esso. Il bene può essere negato in due modi: dalla scelta del male o dalla imposizione del bene. Lo diviene nel momento in cui questa scelta viene indirizzata verso il male e di conseguenza verso il peccato. All'uomo resta sempre la possibilità del riscatto qualora, avendo fatto esperienza del male, ne riconosce l'insuccesso e si orienti al bene. Male e falsità sono la stessa cosa, così come identici sono, per Šolov'ëv, bene e verità. Šolov'ëv e Dostoevskij sono concordi nel concepire bene e male come forze reali e nel credere che il male, non potendo presentarsi come tale, deve mascherarsi.⁷⁹⁰

⁷⁹⁰ A questo proposito è interessante notare come il filosofo abbia introdotto ne *Il racconto dell'Anticristo* la figura di un mago il quale trascina le folle proprio ricorrendo a diversi trucchi. Difatti, solo alla fine dei tempi gli uomini potranno scegliere con piena coscienza fra bene e male. Fino ad allora l'umanità verrà distratta e l'Anticristo si servirà addirittura di un mago per colpire l'immaginazione della folla con svariati e inauditi prodigi. Nell'opera *Tre discorsi in memoria di Dostoevskij* Šolov'ëv sostiene che non si può guardare a Dostoevskij come ad un autore di romanzi, perché in lui si ravvisano delle caratteristiche particolari. L'opera dostoevskijana lascia spazio alla dinamicità con la quale la società si evolve: il soggetto del romanzo non è il quotidiano della società, ma il moto di essa.

Nemmeno Šolov'ëv si ferma alla denuncia del male e delle sue manifestazioni, ma si preoccupa di individuare una strada per combattere concretamente ed efficacemente questo bene falsificato. Šolov'ëv critica quelle dottrine che concepiscono il bene come un principio esclusivamente naturale, perché forniscono concetti sempre più astratti di ciò che è bene; il carattere generico del bene naturale fa sì che questo non si possa distinguere in modo preciso dal male. Una morale empirica ed umana per Šolov'ëv è assurda. Nel suo sistema etico egli spiega che il bene affonda le sue radici nell'Assoluto, viene da Dio; ne deriva che l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima non sono le esigenze di qualcosa che si contrappone alla morale, ma sono invece la base e l'essenza stessa della morale. Dio e l'anima non sono i postulati delle leggi morali, ma le forze creatrici della realtà morale. Si può avere una moralità, si può fare del bene solo se si è convinti della sua necessità. La religione corona e suggella la vita normale; non è una religione qualsiasi, ma il cristianesimo che offre in Cristo l'incarnazione del bene. La presenza dell'elemento religioso nella filosofia šoloveviana è importante non solo per capire ciò che ha ispirato il suo pensiero, ma anche perché è proprio nella religione che la verità raggiunge il grado in cui la mistificazione diventa realmente grave. Šolov'ëv potrebbe usare il termine "Dio" come sinonimo di "Verità", dal momento che entrambi indicano lo stesso. Tolto di mezzo Dio, la menzogna non ha più ragion d'essere, così come non ha più ragion d'essere la verità o il senso del mondo. Il centro del problema è stato tolto e allora la menzogna è indifferentemente convertibile nella verità. Partendo da una verità errata, contraffatta, tutto ciò che ne deriva sarà anch'esso errato e contraffatto. Alla base di ciò che è negativo vi è o una errata comprensione della verità, oppure una presentazione volutamente sbagliata di ciò che si deve intendere per vero: per essere nella Verità, per agire alla luce della Verità, occorre ritornare in possesso di un ordinamento che ci trascenda. Il racconto del peccato originale stabilisce un nesso fra male e libertà: il male risulta

un atto consapevole ed intenzionale di trasgressione di rivolta, di rifiuto e di rinnegamento nei confronti della positività divina.⁷⁹¹

Šolov'ëv, al pari di Dostoevskij, crede nello stretto legame tra il male e la libertà individuale.⁷⁹²

Non è sufficiente postulare l'esistenza di Dio, né basta far coincidere Dio con il Bene perché il bene stesso si realizzi e prevalga sul male. Per Šolov'ëv è fondamentale che l'uomo compia un atto ben preciso: deve scegliere, schierarsi consapevolmente con il bene o con il male. In relazione a ciò, l'uomo deve prendere a modello il Cristo: in Cristo si attua la rigenerazione dell'anima umana, in quanto l'uomo, che è presente in Lui, rinunciando al proprio esclusivismo, vince il male nella propria volontà: in Lui si manifestano cioè l'umanizzazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo.⁷⁹³

⁷⁹¹ «(...) Se il mondo della natura riposa sul male come una terra maledetta che produce triboli e spine, se il mondo della natura è il corollario del peccato e della caduta, il principio del peccato e della caduta è da ricercarsi in quel giardino dell'Eden, nel quale alligna l'albero della vita, insieme coll'albero della scienza del bene e del male, in altri termini l'origine primordiale del male trovasi nel dominio del mondo eterno anteriore alla natura». A. Palmieri, *L'uomo, la natura e il male nella filosofia di Vladimir Šolov'ëv*, in «Bessarione», 1907, p. 16.

⁷⁹² Nell'ambito del pensiero šoloveviano il male costituisce l'oggetto di una problematica assai complessa. La critica non fornisce una risposta univoca a tale questione, mostrandosi divisa su posizioni contrapposte: secondo alcuni Šolov'ëv negherebbe al male qualunque forma di realtà, e tra essi si ricorda Florovskij il quale scrive: «(...) La sua visione del mondo non contiene motivi tragici (...). Il male, per lui, era soltanto disarmonia, disordine, caos, in altre parole, disorganizzazione dell'esistenza; il superamento del male perciò si riduce alla riorganizzazione o, più semplicemente, all'organizzazione del mondo, a cui si giunge mediante il più naturale sviluppo (...) In un insieme organico non ci possono essere elementi superflui; ciò significa che non ci sono neppure elementi non necessari; il male ha radice soltanto nella loro disposizione interna, ovvero nel non ordine, nel disordine. Ciò significa che il male non è persistente: l'esistenza scomposta e insensata degli esseri è soltanto una condizione immaginaria e transitoria». G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., pp. 249-250. Ancora Aurelio Palmieri scrive: «Šolov'ëv spiega filosoficamente il male come il risultato dell'egoismo individuale, ed il dolore come la conseguenza di questo egoismo. L'uomo si sottrae all'unità divina, si arroga tutti i diritti dell'Assoluto, e si pone in antitesi con Dio e con gli altri esseri creati, e rompe così quell'unità e quell'armonia, donde deriva il bene. Il male morale importa sempre una deviazione dell'io dalla legge, una sottrazione dei diritti di Dio, una sostituzione dell'uomo a Dio, e perciò il suo fondo ci è fornito dall'egoismo. Ma la vera sua origine ci può essere confermata dalla filosofia senza la rivelazione? (...) I filosofi che lo hanno tentato sono caduti nel più desolante scetticismo o nelle aberrazioni più strane, giungendo finanche a chiamare Dio autore del peccato». A. Palmieri, *L'uomo, la natura e il male nella filosofia di Vladimir Šolov'ëv*, cit., pp. 29-30.

⁷⁹³ «(...) Cristo è il risultato dell'unione fra Dio e l'uomo attraverso un duplice e libero atto di rinuncia a sé da entrambe le parti: da parte di Dio, che accetta i limiti della natura umana, e da

Cristo, tuttavia, non rappresenta soltanto la vittoria sul male da un punto di vista morale: Dio non solo si è umanizzato si è anche incarnato. Ciò significa che il male deve essere vinto sia sul piano morale, che sul piano fisico, dove esso domina come corruzione e morte.⁷⁹⁴

Se la conoscenza del bene è una condizione necessaria ma non sufficiente per la determinazione al bene da parte della volontà, allora la volontà afferma la propria incondizionata libertà anche nella scelta del bene. Il peccato e la scelta per il male sono sì risultato della debolezza della volontà, ma anche di un atto di orgoglio della volontà stessa che, nonostante la coscienza del bene, asseconda la debolezza della propria natura. Per Šolov'ëv, dunque, la scelta dell'uomo per il bene è la scelta verso Cristo. La filosofia šoloveviana, dominata dalla nozione di Assoluto come Uno e come Tutto, unità di sé e del suo altro, deduce dall'Assoluto non solo la Trinità, ma anche il mondo: una simile impostazione di pensiero fa sì che Šolov'ëv rifiuti l'idea di una creazione *ex nihilo*, nel senso che l'atto creatore del Divino consiste nel conferire autonomia alle realtà che *ab aeterno* contiene in Sé, senza che il senso dell'unità originaria vada perduto. Tale concezione permette a Šolov'ëv di proiettare, in una dimensione cosmica, i temi della colpa originale e del male, senza diminuire la posizione centrale che l'uomo ha nel cosmo. In questo quadro di pensiero si iscrivono *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, opera che mette di fronte al fatto religioso-cristiano nella sua radicalità, con un richiamo agli aspetti tragici ed all'esigenza di una salvezza trascendente, che trova una risposta adeguata nella resurrezione testimoniata da Cristo. Nella prefazione, Šolov'ëv spiega che l'opera ha un duplice intento: polemico e apologetico. Tre punti di vista corrispondono ai tre personaggi principali del dialogo: quello del

parte dell'uomo che, sottoponendo la propria volontà a Dio, fa posto in se stesso al principio divino». C. Cantelli, *Il male in Šolov'ëv*, in «Paradosso», 1994, N. 6, p. 141.

⁷⁹⁴ «(...) La *conditio sine qua non* dell'incarnazione dell'idea, ovvero la spiritualizzazione della materia, è la rinuncia al proprio esclusivismo da parte della volontà umana che, in tal modo, si sottomette alla volontà divina. È questo il principio della fede attraverso il quale l'uomo, subordinando la propria volontà al principio divino, vuole ciò che tale principio vuole e, manifestandosi come libero cooperatore e rappresentante della forza di Dio, si attua nel proprio valore assoluto». *Ibidem*.

generale, quello del politico, quello del signor Z. Ad un moralismo razionalistico Šolov'ëv risponde dichiarando l'urgente necessità di scoprire la vera natura del male dal momento che, per sconfiggerlo, non è sufficiente riconoscerne la presenza. Il signor Z –gli studiosi sono concordi nel ritenere questo personaggio portavoce delle opinioni dello stesso Šolov'ëv- asserisce che né la guerra né la pace possono essere un male e un bene assoluti, dal momento che può manifestarsi il caso di una guerra buona e di una pace cattiva. Il signor Z non si ferma a questa affermazione e, per dimostrare come il problema non possa essere superato con facilità, riporta un esempio concreto, proponendo un confronto tra la guerra e l'omicidio. Il fatto riportato concerne un tentativo di violenza ai danni di una ragazza: in tali circostanze, è preferibile agire verbalmente, cercando di persuadere il violentatore a desistere dal tentativo di violenza, oppure occorre venire ai fatti, adoperandosi per fermare il malintenzionato, anche se un intervento violento può togliergli la vita? Il principe è dell'idea che ciascun uomo, se veramente animato dallo spirito evangelico, riesce ad utilizzare la propria persuasione, facendo mutare positivamente ogni cattiva intenzione.⁷⁹⁵

Šolov'ëv introduce l'idea secondo la quale il problema della presenza del male e del bene nel mondo, non può essere risolto ricorrendo semplicemente all'azione di Dio: tanto più che una simile idea ammetterebbe la presenza di un Dio buono e parimenti quella di un Dio cattivo. Se il principe avesse ragione e fosse sufficiente essere permeati dello spirito evangelico per volgere al meglio gli avvenimenti negativi, la figura e la vita di Cristo testimonierebbero inquietanti contraddizioni.⁷⁹⁶

⁷⁹⁵ IL SIGNOR Z. «(...) Voi, mi pare, avete voluto dire questo: un moralista che realmente crede nella verità di Dio, deve non fermare il criminale con la forza, ma rivolgersi a Dio con la preghiera affinché l'azione malvagia non possa compiersi: o per mezzo di un miracolo morale come l'improvvisa conversione del malvivente sulla via della verità...». V. Šolov'ëv, *Tri razgovora*, Moskva 1900, trad. it. *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 74.

⁷⁹⁶ IL SIGNOR Z. «(...) Perché mai Cristo non ha usato la forza dello spirito evangelico per risvegliare il bene nascosto nell'animo di Giuda, di Erode, dei sommi sacerdoti ebrei? (...) Perché non ha vinto la loro malvagità con la forza della sua dolcezza? Perché non ha risvegliato il bene

La successione dei tre dialoghi risponde a due criteri ben precisi: in primo luogo, ogni dialogo propone argomenti collegabili, ognuno dei quali propedeutico rispetto all'altro; in secondo luogo, anche la scelta dei protagonisti delle discussioni risponde ad un criterio ben preciso: la figura del generale, che conserva i tratti del conservatorismo tradizionale, è superata da quella dell'uomo politico il quale si pone, con le sue argomentazioni, sul piano più alto della storia universale. La parola definitiva spetta al Signor Z., in quanto è l'unico dei tre a considerare la storia da un punto di vista escatologico. È d'uopo rammentare come Šolov'ëv, parlando del male in termini di "forza", riconoscendone l'esistenza reale, non si pieghi al manicheismo: nel *Racconto dell'Anticristo* emerge che l'esistenza del male può essere definita "parassitaria", nel senso che il male è "costretto" a servire il bene dal momento che solo il bene possiede una realtà ontologica; l'esistenza del male si manifesta sotto forma di maschera, di mistificazione di quello che è il vero bene. Viene sottolineato un aspetto che non emergeva nelle *Lezioni*, ossia il presentarsi del male *sotto forma di bene*, sotto forma di spirito di concordia e di pace universale, che pare mantenere tutte le promesse delle diverse chiese: l'unità, la pace, la prosperità sociale, la libertà di ricerca. Rispetto al mondo organico con il quale si sviluppa la storia nelle *Lezioni*, qui compare lo sfondo apocalittico tipico dei romanzi dostoevskijani, e quindi l'idea di una catastrofe universale prima della definitiva riconciliazione. Nella risposta a Leont'ev del 1884, Šolov'ëv aveva già precisato che l'armonia universale profetizzata da Dostoevskij non si sarebbe instaurata attraverso il progresso mondano, "ma nel travaglio e nelle doglie di una nuova nascita, come descrive l'Apocalisse", e solo dopo questo vi sarebbe stato il trionfo e la gloria. L'idea di una definitiva separazione prima della definitiva riconciliazione non era nuova a Šolov'ëv, anche se poi i suoi scritti erano dedicati maggiormente alla costruzione di una unità in lotta per il bene. Inoltre, il mezzo per difendersi dal

che dormiva in loro, perché non ha illuminato e rigenerato il loro spirito? Egli non poteva o non voleva. In entrambi i casi, ne scaturisce che Egli non era sufficientemente penetrato dal vero spirito evangelico (...).» *Ibidem*, pp. 90-91.

male rimane anche nel *Racconto dell'Anticristo* l'unione delle tre chiese. La contrapposizione non è tra l'universalità ottenuta per mezzo dell'autorità ed il volto di Cristo (*Leggenda*), ma tra un falso universalismo ed uno fondato su Cristo. Come Dostoevskij, parla del male in forma indiretta, manifestando la necessità da parte del Signor Z (l'alter ego nelle discussioni *logiche* dei tre dialoghi, fino alla dimostrazione della *possibilità* della fede nella resurrezione) di dare la parola ad un altro doppio di Šolov'ëv, *Panzofio*: la verità come conoscenza dialettica dell'Ultimo e come sapere mistico immediato, fedele ai dati della tradizione. Questo sdoppiamento sembra confermare indirettamente il giudizio implicito di Dostoevskij, che si era ispirato a Šolov'ëv sia per la figura di Alëša che per quella di Ivan (che appare nei *Karamazov* autore, oltre che della *Leggenda*, anche di un saggio sul rapporto tra Chiesa e Stato), riconoscendo l'aspetto insieme dialettico e mistico della personalità del giovane filosofo.⁷⁹⁷

Il Grande Inquisitore ha però dalla sua il fascino della logica, un argomentare che a diversi interpreti è apparso convincente, mentre l'Anticristo di Šolov'ëv nasconde il suo vero pensiero, ed è presentato in modo palesemente negativo. A sua volta, ad opporsi in Dostoevskij all'Anticristo è il silenzio di Cristo, che può essere visto come più alta Parola, come il darsi della Verità oltre il ragionamento *economico* e disperato dell'Inquisitore, ma anche come il suo fallimento e la sua estraneità rispetto alle leggi del mondo, o addirittura come un'immagine deformata del Cristo ortodosso; in Šolov'ëv ad opporsi sono il papa, lo *starec* ed il professore di teologia, guide delle tre Chiese, e solo dopo lo scontro definitivo appare il Cristo regale. In Dostoevskij è segnato il momento di uno scontro nel quale appare indecidibile chi sia il vincitore mentre in Šolov'ëv vuole essere mostrata "la conclusione della nostra evoluzione storica". Ma soprattutto: il racconto in Dostoevskij è condotto dal punto di vista di Ivan, di chi contesta la

⁷⁹⁷ Se i riferimenti ad Alëša sono evidenti, in quanto incarna l'ideale del monachesimo attivo, per Ivan v'è la testimonianza della moglie Anna Grigor'evna («No, no, Fëdor Michajlovic vide nel carattere di Vladimir Šolov'ëv non Alëša ma Ivan Karamazov») e del nipote del filosofo, S.M. Šolov'ëv. "Šolov'ëv i Dostoevskij", *Novoe Vremja*, 1902, 20 settembre, ora in VD, pp. 242-251.

creazione divina, mentre in Šolov'ëv è condotto dal punto di vista della verità stessa, ed anzi da una verità più alta e certa di quella dialettica del signor Z. La scelta di Šolov'ëv di presentare l'Anticristo come un impostore, è una scelta che si discosta dalla tradizionale immagine del demonio, convenzionalmente dipinto con tratti chiaramente negativi ed in palese contrapposizione al principio del Bene.⁷⁹⁸

Per questo Šolov'ëv non può accettare l'ottimismo tolstojano del principe dei suoi dialoghi, perché il male non si vince semplicemente scegliendo di seguire il bene, in una tale situazione non solo non si riesce a capire in che cosa consista il vero bene, ma occorre battersi contro un bene falsificato. Considerare il male come un errore volontario o come un difetto di educazione è il modo per essere ingannati dalla sua subdola capacità mistificatrice. Šolov'ëv combatte contro un cristianesimo "approssimativo" e ritiene si debba partire postulando il riconoscimento dell'importanza della verità, il cui grado superiore è rappresentato dalla rivelazione. Il problema da risolvere è allora interno alla religione, perché solo qui la contraffazione della verità può diventare pericolosa e origine di altri mali.⁷⁹⁹

⁷⁹⁸ Osserva al riguardo B. Marchadier: «(...) A differenza de l'image qu'en donne une tradition surtout latine, qui fait de L'Antéchrist un voluptueux obscène, l'Imposteur des Trois Entretiens n'est ni matérialiste ni grossier». B. Marchadier, *Le visage de l'Antéchrist*, in «Istina», XXXII (1992), p. 286. Anche Berdjaev si pone su questa stessa linea e scrive: «(...) Nel tratteggiare la figura dell'Anticristo, Šolov'ëv commette l'errore di presentarlo come un filantropo, un benefattore che realizza la giustizia sociale. (...) parlando dell'Anticristo, sarebbe invece più corretto raffigurarlo come assolutamente privo di umanità e ricollegare quindi il suo avvento ad uno stadio di estrema disumanizzazione». N. Berdjaev, *L'idea Russa*, Mursia, Milano 1992, p. 209.

⁷⁹⁹ Non sarà dunque la pace il segnale che il male è stato smascherato, perché «ci sono due paci, quella cristiana avente come principio la divisione che Cristo è venuto a portare, cioè la separazione fra il bene e il male, fra la verità e la menzogna; e c'è la pace del mondo, la pace cattiva che ha per principio la mescolanza di ciò che interiormente è in guerra con se stesso». A. Besançon, *La falsificazione del bene*, Mondadori, Milano 1987, pp. 85-86. Alain Besançon non si limita soltanto a parlare dell'Anticristo di Šolov'ëv presentandone i caratteri distintivi, ma accosta l'opera del filosofo russo a quella di George Orwell. L'accostamento può apparire curioso, se si tiene presente che Šolov'ëv e Orwell sono distanti non solo dal punto di vista cronologico, ma anche per quanto concerne la loro formazione personale e intellettuale. In realtà, Besançon, seguendo la prospettiva da lui stesso enunciata e cioè di intendere il male non più come semplice corruzione individuale e sociale ma come attiva e consapevole falsificazione del bene, crea un confronto tra l'Anticristo šoloveviano e il Grande Fratello di Orwell.

Il racconto dell'Anticristo è una trasposizione dell'Apocalisse di Giovanni, una versione adattata del racconto dell'apostolo: non si pone come un'Apocalisse sostitutiva, ma come una interpretazione di essa. Il problema che Šolov'ëv pone è il seguente: da cosa l'uomo capirà che è giunta davvero la "fine del mondo"? Il segno indicativo di tutto ciò sarà l'incapacità di riconoscere ciò che è veramente bene. «(...) Ciò che per Šolov'ëv fa presagire la fine del mondo è la falsificazione del bene annunciata dall'evoluzione del cristianesimo europeo, il cristianesimo di Tolstoj». ⁸⁰⁰

La causa di ogni squilibrio nella storia e, da ultimo, della fine della storia, è il corrompersi della religione, del significato autentico della religione. Nella storia si assisterà ad una situazione di vuoto e in questo vuoto emergeranno la figura e l'azione dell'Anticristo. L'Anticristo riempie tale vuoto di contenuti apparenti e trae l'uomo in inganno. L'insidia è nella possibilità che si verifichi uno scambio, una mescolanza di identità, per cui non è dato capire ciò che è veramente autentico e ciò che è una riproduzione infedele. L'Anticristo fa di questa insidia il suo punto di forza: qualora venisse tolto lo splendore a questo bene falsificato, esso non avrà più nessuna forza. Ma perché la sua azione possa essere accolta, l'Anticristo non solo si maschera ma fa in modo che il bene che propone si presenti come un bene più buono del vero Bene: solo così, nella sublimazione del male manifestato, la seduzione dell'uomo sarà ultimata. Com'è possibile scorgere il Male laddove tutto appare perfetto, armonioso, buono? La stessa osservazione si trova ne *Il racconto* dell'Anticristo laddove, a proposito del libro scritto appunto dall'Anticristo, Šolov'ëv asserisce che, malgrado fosse apparso strano che mancasse un riferimento a Cristo, si era concluso che non poteva esservi nulla di negativo in un libro in cui il contenuto esprimeva sentimenti di pace, di comprensione e desiderio di unità. ⁸⁰¹

⁸⁰⁰ *Ibidem*, p. 105.

⁸⁰¹ Considerare l'Anticristo, in fondo, buono: questo il pericolo, questo ciò che trae in inganno, perché: «(...) in fondo non è buono. Ed in questo sta tutto il senso del dramma. Io ritiro le parole che ho detto in precedenza e cioè che l'Anticristo non si spiega coi soli proverbi. Per spiegarlo

Per poter distinguere il Bene vero dal bene falso, Šolov'ëv indica un'unica strada: Cristo. L'errore che conduce a confondere il Bene con il Male, a far sì che quest'ultimo si spacci per vero bene, è nell'errata comprensione del mistero dell'incarnazione o meglio, nel non attribuire il giusto valore a tale mistero.⁸⁰²

Il mistero dell'incarnazione richiede che venga accolta ed accettata non solo l'idea che il Verbo si è fatto carne, ma che è anche risorto da morte: il cristianesimo ha il suo senso ultimo nello "scandalo" della croce. È questo mistero, la resurrezione di Cristo, ad essere l'elemento determinante per smascherare il bene falsificato. La resurrezione di Cristo infatti non è "traducibile", non può essere contenuta in nessun progetto, per quanto buono esso possa essere. Il cristianesimo è prima di tutto un avvenimento che va accolto e non interpretato, va assunto e non tradotto sotto forma di proposta. Postulando la verità di questo mistero acquistano un senso positivo, divengono Bene, anche i valori: la pace, la solidarietà, il dialogo. Diventano però fonte di Bene nella misura in cui passano dal piano umano a quello assoluto, ricevono cioè il loro pieno significato se compresi alla luce dell'insegnamento di Cristo. Qualora infatti si consideri l'aspetto positivo che contengono come un elemento assoluto, si dimenticherebbe che non sono altro che traguardi intermedi, secondari da raggiungere, si confonde cioè che è mezzo con il fine. Nessun valore umano può aiutare l'uomo a vincere l'Anticristo perché, per quanto bene possa promuovere, non si può avere la certezza che sia un Bene autentico. All'interno del problema dello smascheramento del bene falsificato, si pone un'altra questione, la cui importanza non è di minor valore. La concezione šolveviana che vede il Male come mistificatore del Bene, fa sorgere questo interrogativo: in che misura si può

integralmente basta un solo proverbio e per di più di un'estrema semplicità: "non è tutto oro quello che luccica". Lo splendore di un bene artefatto non ha nessuna forza». V. Šolov'ëv, *I tre dialoghi e il Racconto dell'Anticristo*, cit., p. 107.

⁸⁰² «(...) Šolov'ëv fa valere la guerra che Cristo è venuto a portare sulla terra, come scelta fra il bene e il male e lotta per il primo contro il secondo, al di là di ogni compromesso o cedevolezza che l'ambiente storico in cui viviamo continuamente ci suggerisce». G. Riconda, *Introduzione a I tre dialoghi e il Racconto dell'Anticristo*, cit., p. 41.

ritenere l'uomo responsabile del proprio peccato, della propria adesione al Male, dal momento che egli cede alla tentazione solo in virtù di un inganno? A questa obiezione si potrebbe ribattere ricordando come Šolov'ëv abbia sempre considerato l'uomo come creatura divino-umana: facendo riferimento a tale duplicità si potrebbe avere conferma del fatto che la parte "divina" dell'uomo attende di essere completata. In realtà, il peccato, l'adesione al male è in parte il risultato di un atto di orgoglio della volontà stessa che, malgrado riconosca la duplicità della propria natura e dunque la propria imperfezione, non accetta questa debolezza. Emerge la fondamentale distinzione tra ciò che è falsificazione del bene e ciò che invece è giustificazione del male.⁸⁰³

A. Besançon, nel suo volume *La falsificazione del bene*, instaura un insolito raffronto tra l'ultima opera šoloveviana e *1984* di George Orwell: si tratta di un accostamento inconsueto, dal momento che Orwell e Šolov'ëv non hanno nulla in comune.⁸⁰⁴

Besançon ha analizzato le affinità di pensiero tra Šolov'ëv e Orwell riguardo al tema della presenza del male; lo ha fatto attraverso l'analisi di un'opera in particolare di Orwell, *1984*, opera che per situazioni si rifà ad un romanzo di A. Huxley, *Il mondo nuovo*. Entrambe sono delle utopie o, più precisamente, delle antiutopie, delle distopie. L'utopia è il progetto storico della società giusta e fraterna; la distopia è un modello di società perversa, costruito in vari modi ma in

⁸⁰³ Al riguardo, osserva Cantelli: «(...) Invece, al servizio dell'Anticristo c'è un mago che, a detta di Šolov'ëv, colpisce l'immaginazione della folla con svariati e inauditi prodigi. Egli, con la sua magia, "distrarre l'umanità". Ma a che serve distrarre l'umanità se non per distogliere lo sguardo dalla vera essenza del male? Non è un caso che l'Anticristo, nei momenti di maggior gloria, sia sempre accompagnato dall'arte magica di Apollonio: più il male si espone e più rischia di essere smascherato, rendendo necessario un suo maggior nascondimento». C. Cantelli, *Il male in Šolov'ëv*, cit., p. 144.

⁸⁰⁴ «(...) Sono un russo e un inglese che non hanno in comune né epoca, né cultura, né educazione, né credenze (...) Ma ecco un tratto di carattere che me li ha fatti riunire, per quanto bizzarra appaia la loro congiunzione. Il male di cui avevano una intuizione così acuta, lo hanno guardato in faccia senza cedere alla paura e al disgusto, e senza compiacimento. (...) Né l'uno né l'altro si accontentano della definizione classica del male proposta da Plotino e adottata dalle Chiese: il male è una privazione di bene. (...) Nell'uno come nell'altro, questa forza presenta una forma quasi personale». A. Besançon, *La falsificazione del bene*, cit., pp. 23-24.

particolare in due: rovesciando il *topos* della società in atto per denudarne il vizio e proiettarlo non come la società buona a cui tendere, ma come la società malvagia da cui difendersi. Il “dys” greco è l’opposto dell’“eu”, è il prefisso del male rispetto a quello del bene e della bontà; cosicché, se l’utopia è utopia, se non il non-luogo è il buon-luogo, la distopia è il buon cattivo, perverso. L’utopia diviene modello da opporre al reale per trasformarlo, in essa si esprime la fiducia di un destino terrestre, nella capacità dell’uomo di salvarsi da se stesso e non per ricorso ad una grazia trascendente; essa assume una funzione in qualche modo dialettica: insegna ciò che sarebbe possibile se la realtà si modificasse repentinamente. L’utopia classica afferma così una “laicizzazione” della storia, una svolta verso l’antropocentrismo: all’attesa escatologia sostituisce una volontà costruttiva, inventa un divenire fondato sullo sviluppo autonomo dell’umanità. L’avvento del mondo migliore non riposa più su un atto di fede subordinato ad una rivelazione religiosa, ma su una convinzione emersa da un ragionamento deduttivo per cui l’utopia non è più “fuori dal mondo”, persa in una dimensione favolosa, ma è il mondo che in un certo senso si “utopizza”.⁸⁰⁵

In questo clima di fiducia nella realizzazione dell’ordine sociale e dei rapporti umani, emergono degli elementi di disturbo. L’utopia viene messa in dubbio in nome del realismo; del pessimismo che non crede al progresso, alla bontà della natura umana; dell’individualismo che non accetta di arrivare all’armonia collettiva sacrificando la felicità individuale; dallo scetticismo che vede la degradazione di ogni costruzione umana e non condivide l’idea di una perfezione e di una stabilità realizzate una volta per tutte. L’aspetto più interessante della distopia non è tanto l’ingegnosità che presiede all’immaginazione delle macchine dell’avvenire, ma la coscienza che le scienze e

⁸⁰⁵ «(...) Sembrerebbe dunque che uno slancio continuo sostenga la speculazione utopica, uniformemente orientata nel senso del progresso. La ragione infine trionfante, la trasformazione dei sistemi sociali, lo sviluppo delle scienze e delle tecniche; altrettanti elementi positivi dai quali si attende la realizzazione della società giusta». A. Colombo, *Utopia e distopia*, Franco Angeli, Milano 1987, p. 23.

le tecniche sono destinate non solo a trasformare le condizioni di vita, ma possono intaccare in profondità la stessa natura umana. Da questo momento si modifica la prospettiva classica dell'utopia; non si tratta più di scoprire le migliori istituzioni possibili, che, convalidate dalla ragione, condurranno l'uomo al progresso morale, ma di utilizzare i mezzi scientifici. La distopia nasce non dal terrore suscitato dalle possibilità delle scienze e delle tecniche, in grado di realizzare una "felicità" con la coscienza e con la meccanizzazione dei comportamenti. Un esempio di come può essere una società che realizzi i principi caratteristici della distopia, è appunto fornito dal romanzo *Il mondo nuovo* di Huxley. La polemica è rivolta a quelle divisioni del mondo impostate su una concezione del progresso come sviluppo lineare ed armonico di premesse implicite nel presente: l'ottimismo acritico di quanti attendevano dalla rivoluzione scientifica la soluzione di qualsiasi problema, la fede altrettanto ingenua in quelle dottrine che permettevano consumi e piaceri illimitati.⁸⁰⁶

Il male qui non è più "l'impostore" che Šolov'ëv aveva delineato ne *Il racconto dell'Anticristo*.⁸⁰⁷

Nel romanzo di Huxley il male si è sostituito al bene, non è più falsificato, bensì giustificato.⁸⁰⁸

⁸⁰⁶ La presenza da cui sorge *Il mondo nuovo* è costituita dal quesito di Berdjaev collocato come epigrafe: «Le utopie appaiono oggi più realizzabili di quanto non si credesse un tempo. E noi ci troviamo attualmente davanti a una questione ben più angosciata: come evitare la loro realizzazione definitiva? (...) Le utopie sono realizzabili. La vita marcia verso le utopie. E forse un nuovo secolo comincia». A. Huxley, *Il mondo nuovo*, Mondadori, Milano 1991, p. 4.

⁸⁰⁷ A questo proposito: «(...) il mentitore (...) pensa in forma di partita doppia: su una colonna si svolge il pensiero corrispondente alla situazione che egli conosce e che nasconde, e su un'altra, il pensiero corrente, plausibile, corrispondente a quello che vuole far credere. Un buon mentitore non confonde mai le due colonne, ma le arricchisce ognuna in modo tale da poter controllare la versione *ad intra* e la versione *ad extra*. Un buon mentitore deve sviluppare la memoria per ricordarsi, mentre mente, delle cose come sono e del racconto che ne ha fatto. Senza memoria, finisce per confondersi e si blocca». A. Besançon, *La falsificazione del bene*, cit., p. 151.

⁸⁰⁸ «(...) distruggere realmente il mondo creato, naturale, avverso, mettere al suo posto un altro mondo oppure, in mancanza di esso, il nulla, ma che sia opera propria, che dipenda soltanto dalle proprie volontà, un mondo eterno, ed essere partecipi di questa eternità: è questa la posta in gioco. Se il male può vincere, bisogna essere con il male; salvezza negativa, ma comunque salvezza e l'unica possibile. Con il male si sarà onnipotenti ed eterni, e per virtù propria: come Dio. Vale la pena, per questo, di sopportare l'inferno». *Ibidem*, pp. 183-184.

La società descrittavi è efficiente, perfetta; la tecnica impera e si fa strada sempre più velocemente.⁸⁰⁹

Non sono ammessi i libri perché passati, non è ammessa neanche la religione perché inutile. Dio è considerato un'idea superata, anacronistica: «(...) ma Dio non muta. (...) Gli uomini sì, però. (...) Che differenza c'è? (...) Tutta la differenza possibile al mondo».⁸¹⁰

Se è vero, come paventa Huxley, che la religione serve a compensare ciò che si è perso, è possibile fare a meno della religione e di Dio nella misura in cui il tecnicismo esasperato riesce a far sì che non ci siano perdite da compensare, riesce a produrre un surrogato dell'efficienza giovanile.⁸¹¹

Non si ricorre a Dio perché tutte le situazioni che possono far pensare alla fragilità dell'uomo, alla solitudine, alla morte, vengono modificate, fatte apparire prive di ogni aspetto piacevole; ma non si ricorre a Dio anche perché non si ha più bisogno di qualità, di valori.⁸¹²

In Šolov'ëv v'è la consapevolezza che l'uomo è incapace di produrre la propria salvezza; in Huxley lo stesso concetto rimane tra le righe. Šolov'ëv esamina la storia alla luce dell'Apocalisse: la visione tragica dell'esistenza lo ha condotto ad intuire il mistero del male, male che non appare come semplice

⁸⁰⁹ «(...) Perché il nostro mondo non è il mondo di Otello. Non si possono fare delle macchine senza acciaio, e non si possono fare delle tragedie senza instabilità sociale. Adesso il mondo è stabile. La gente è felice; ottiene ciò che vuole, e non vuole mai ciò che non può ottenere. Sta bene; è al sicuro; non è mai malata; non ha paura della morte; è serenamente ignorante della passione e della vecchiaia; non è ingombrata né da padri né da madri (...) E se per caso qualche cosa non va, c'è il soma... che voi gettate via, fuori dalle finestre, in nome della libertà!». A. Huxley, *Il mondo nuovo*, cit., pp. 195-196.

⁸¹⁰ *Ibidem*, p. 206.

⁸¹¹ «(...) Allora voi credete che Dio non ci sia? No, io credo che molto probabilmente ce n'è uno. (...) Adesso si manifesta come un'assenza; come se non esistesse del tutto (...). Dio non è compatibile con le macchine, con la medicina scientifica e con la felicità universale. Bisogna fare la propria scelta». *Ibidem*, pp. 208-209.

⁸¹² «(...) Dio è la ragione d'essere di tutto ciò che è nobile, bello, eroico. La civiltà non ha assolutamente bisogno di nobiltà e di eroismo. In una società convenientemente organizzata come la nostra nessuno ha delle occasioni di essere nobile ed eroico (...). Nel passato non si potevano compiere queste cose che facendo grandi sforzi e dopo anni di penoso allenamento morale. Tutti possono essere virtuosi, adesso. Si può portare indosso almeno la metà della propria moralità in bottiglia. Il cristianesimo senza lacrime, ecco cos'è il soma». *Ibidem*, p. 212.

assenza di bene, ma come sublime falsificazione del bene stesso. La figura dell'Anticristo immaginata da Šolov'ëv è quella del mendace benefattore: in lui v'è fascino malefico e orgoglio satanico. La strada indicata dal filosofo russo è quella della riscoperta del significato autentico del cristianesimo: ciò porterà non solo allo svelamento del vero bene, ma anche alla nascita di una società permeata dal vero spirito cristiano dove ciò che è relativo non si sostituirà più a ciò che ha valore assoluto, ma anzi verrà stimato e compreso perché assunto nel suo significato autentico, cioè subordinato.

IV *L'esorcismo della storia: Lev Šestov*

La particolare rilevanza dell'opera di Lev Šestov all'interno dello sviluppo del pensiero russo è stata messa in piena evidenza da Vasiljv Zen'kovskij.⁸¹³

Lo studioso nota che nella filosofia di Šestov si trova l'apice della rivolta, così tipica di quel pensiero, contro il «secolarismo» e il razionalismo del moderno, e contro le loro premesse medievali. Secondo Zen'kovskij, in particolare, Šestov radicalizza quella tensione medianica, propria del pensiero russo, a far sì che irrompa nella coscienza umana e nella storia, il sentimento della realtà e della verità assolute del «giudizio ultimo» di Dio, l'urgenza del suo definitivo compimento.⁸¹⁴

Nel pensiero moderno, secondo Šestov, la profanizzazione completa del mondo si realizza soprattutto come assolutizzazione del dominio della ragione su ogni altra facoltà umana. In nessuna altra epoca, nemmeno nella Grecia classica, e cioè nell'epoca storica che ha visto per la prima volta l'affermarsi, all'interno della coscienza umana, di questa facoltà come prioritaria, si è mai realizzata una razionalizzazione dell'esperienza umana altrettanto radicale. Tutti gli ideali moderni di autonomia dell'umano rispetto al divino realizzano infatti, per Šestov, l'esclusione radicale di ogni idea e sentimento di Dio nel mondo e nella coscienza umana. In questo senso, identicamente a quanto sostiene Dostoevskij, gli ideali moderni e postmoderni realizzano per il filosofo le intenzioni originarie

⁸¹³ V. Zen'kovskij, *Histoire de la philosophie russe*, trad. fr. di K. Andronikof, Gallimard, Paris 1992, vol. II, p. 339. Quest'opera, pur risalendo agli anni Cinquanta del secolo scorso, è ancora uno dei pochi studi sistematici sulla filosofia russa che riesce a cogliere ed approfondire, nei due volumi di cui si compone, la specificità di questo orizzonte di pensiero nei confronti del pensiero occidentale.

⁸¹⁴ Il giudizio di Zen'kovskij appare ancora più importante se si riflette sul fatto che, curiosamente, il pensiero di Šestov è assente, o quasi, nelle opere di diversi autori che hanno cercato di dare un quadro delle linee di sviluppo essenziali del pensiero russo (sono inoltre rare le opere dedicate a questo filosofo in generale). Šestov è infatti quasi del tutto assente, ad esempio, nell'opera di Florovskij, *Le vie della teologia russa*, nel saggio di Evdokimov su *Cristo nel pensiero russo*, e in diverse altre opere, più o meno rilevanti, sull'argomento. Altri pensatori invece, che pur si riferiscono all'opera di Šestov, quali Berdjaev ed Ivanov, non mostrano di considerare particolarmente centrale il suo pensiero all'interno dello sviluppo della filosofia russa.

dell'iniziale compromesso, antico e medievale, della fede col mondo. Con il moderno, afferma Šestov, la capacità di stabilire con certezza in forme evidenti alla ragione umana, senza penose oscillazioni e incertezze, quello che dà diritto, nel mondo, alla salvezza (alla salvezza che può essere data dal mondo), non appartiene più solo ai «cattolici», ma anche ai «filosofi miscredenti».⁸¹⁵

È la ragione moderna a prendersi l'impegno, portato a termine, secondo Šestov, dalla filosofia razionalista del Novecento, di depotenziare completamente le aspirazioni e le tensioni del finito al divino, all'eterno, all'infinito. L'abbandono di ogni idea e sentimento di durata, di continuità del finito verso ciò che è, immediatamente, al di là di sé, durata, continuità paradossali ma che costituiscono la sua più intima essenza, trova la sua forma emblematica e più compiuta nel *logos*, nella ragione. Da questo punto di vista uno dei segni del realizzarsi sulla terra del Regno dell'Anticristo che, come s'è veduto nelle pagine precedenti, coincide con il più completo trionfo del profano nel mondo, è dunque la razionalizzazione di ogni rapporto umano. Da Spinoza fino ad Hegel, fino ad Husserl ed ai suoi allievi, dice Šestov, la filosofia moderna e contemporanea realizza la messa al bando di ogni «residuo metafisico». Tale messa al bando non ha nulla di positivo, in quanto per residuo metafisico egli intende quella forma bimillenaria di sapere costituita da *schegge di fede*, da frammenti di esperienze religiose. Anche se per Šestov solo con la filosofia cristiana moderna si realizza completamente quell'«autolimitazione» assoluta del finito⁸¹⁶, l'inclinazione ad essa, la formulazione di questa idea appartengono in modo chiaramente riconoscibile anche alle prime definizioni del *logos*, quelle greche. Anche nel pensiero greco antico, infatti, l'affermazione del *logos*, com'è noto, corrisponde

⁸¹⁵ «Il gregge dei primi e quello dei secondi e cioè l'immensa maggioranza degli umani sono abituati a condurre una vita (...) regolare e placida, i cui risultati sono apprezzati nei cieli (...) così come lo sono sulla terra. Il Papa ha trovato un compromesso con la filosofia, la filosofia anche protestante ha cessato di disputare con il Papa; essa è pronta quasi a considerarlo come suo alleato. E quelli che attendono il Giudizio Ultimo sono abbandonati a se stessi». L. Šestov, *Sulla bilancia di Giobbe*, trad. it. di A. Pescetto, Adelphi, Milano 1991, p. 251.

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 32.

ad un processo di profanizzazione del senso sacrale originario della realtà, della natura e dell'uomo. È quanto si mostra, dice Šestov, con particolare evidenza nel primo frammento attribuito direttamente ad un filosofo, il frammento di Anassimandro. Nella traduzione di Giorgio Colli il frammento suona così: «Le cose fuori da cui è il nascimento alle cose che sono, peraltro, sono quelle verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo ciò che deve essere: le cose che sono, difatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del Tempo».⁸¹⁷

In questo frammento, dice Šestov, viene affermato il carattere inessenziale, e, anzi, persino empio, «ingiusto» delle «cose che sono» (*ôn ousi*), delle cose di cui si può predicare una nascita (*genesis*), un esistere per sé, degli «esseri particolari» (secondo la traduzione fornita da Šestov), rispetto alle cose che stanno al di là della nascita, al di là dell'esistenza.⁸¹⁸

Riguardo alla critica della ragione, Šestov fa delle osservazioni in qualche misura analoghe a quelle di Colli. Anche se da punti di vista e con esiti profondamente diversi: dichiaratamente anticristiana, o meglio, acristiana, la posizione di Colli, intenzionalmente ebraico-cristiano quella di Šestov. Per quest'ultimo, come per Colli, il frammento di Anassimandro sancisce la radicale condanna degli «esseri particolari», la sollecitazione più radicale a non ricercare più in essi, in nessun modo, l'essere, la realtà. L'«essere particolare», il finito,

⁸¹⁷ Cfr. *La sapienza greca*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1978, p. 155. Si riporta il noto frammento di Anassimandro nella traduzione di Colli per il fatto che essa, oltre ad esprimere un'accurata ed intelligente analisi filosofica del testo, sottintende una interpretazione del pensiero di Anassimandro che denota una certa analogia con l'interpretazione di Šestov.

⁸¹⁸ «Questo pensiero di Anassimandro attraversa tutto lo sviluppo della filosofia greca. L'apparizione delle cose particolari e principalmente degli esseri viventi (...) è considerata come un'audace empietà di cui la morte, la loro distruzione, è la giusta retribuzione (...). In tutti i tempi e in tutti i popoli il pensiero naturale dell'uomo –conclude Šestov– si arrestava senza forza come stregato davanti a questa necessità fatale [che mostra che] (...) non è in mezzo a noi e per noi che deve essere cercato l'essere vero ma là dove si arresta il potere della legge e della nascita e della morte, là dove non c'è più nascita. Ecco da dove viene la filosofia speculativa. La filosofia era inalterabilmente convinta di ciò tanto quanto la saggezza greca; e noi che migliaia di anni separano dai greci... siamo oltretutto poco capaci di sbarazzarci del potere di questa verità evidente quanto lo sono quelli che furono i primi a scoprirlo e a mostrarlo». *Ibidem*, p. 130.

però, nell'orizzonte ebraico-cristiano, che è quello a cui si riferisce Šestov, non solo è legato in sé e per sé all'essere sovraindividuale, a ciò che è altro da esso, ma ne rappresenta paradossalmente anche la forma più emblematica: la Rivelazione. Il dominio del *logos* sembra corrispondere a ciò che biblicamente viene definito peccato originale. Il peccato è, infatti, teologicamente ciò che distacca dalle fonti della vita. Il *logos* è ciò che alla luce della fede si rivela pienamente come malattia della coscienza e, indirettamente, dell'essere. Aver attribuito realtà solo a ciò che è possibile definire in modo categorico, alle verità evidenti, a scapito di tutto ciò che è oscuro e profondo e palesemente più vicino alla fonte delle nostre gioie e delle nostre pene, rappresenta un male che si aggiunge allo stato generale di manchevolezza dell'esistenza umana. Con il peccato originale, afferma Šestov, «l'uomo non osò più, non poté più pensare nelle categorie in cui vive», e si trovò a «vivere nelle categorie in cui pensa».⁸¹⁹

Con il peccato originale «la fede, che determina il rapporto tra la creatura e il Creatore, e che è una promessa di libertà illimitata e di possibilità indefinite, noi l'abbiamo scambiata con il sapere e con la schiavitù, con la sottomissione *totale* ai principi eterni pietrificati e pietrificanti».⁸²⁰

In tal modo, alla natura incompiuta della vita che caratterizza sin dall'inizio il suo apparire, si è aggiunta la negazione di essa da parte della coscienza umana; e cioè proprio da parte di quella coscienza che avrebbe dovuto invece rifletterla, prolungarne il mistero.⁸²¹

⁸¹⁹ L. Šestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, trad. fr. a cura di B. de Schloezer, Paris 1972, p. 380.

⁸²⁰ *Ibidem*.

⁸²¹ Nel formulare i suoi giudizi negativi nei confronti della ragione, Šestov si riporta ad alcune riflessioni dostoevskijane. Già in una lettera del 1838 Dostoevskij aveva scritto: «[Nell'uomo] la legge spirituale è violata (...). Mi sembra che questo nostro mondo abbia assunto un significato negativo e che da un'alta e bella spiritualità sia venuta fuori una satira». F.M. Dostoevskij, *Epistolario*, cit., p. 244. Quarant'anni dopo, nel *Sogno di un uomo ridicolo*, opera citata spesso da Šestov, definisce meglio ciò che l'uomo deve combattere, ciò che è l'essenza, e la vera causa del male operato, specificamente, attraverso la coscienza e le azioni dell'uomo: «La coscienza della vita è superiore alla vita, la coscienza delle leggi della felicità è superiore alla felicità. Ecco quello contro cui bisogna lottare». F.M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., p. 682. Il sapere

Oltre a riferirsi implicitamente ed esplicitamente al pensiero russo, Šestov si richiama a quella minoranza di autori occidentali che, muovendosi controcorrente, si sono opposti alle certezze della ragione, per affermare l'ineludibilità e la priorità della verità religiosa. In particolare, Šestov si riferisce al Lutero del *De servo arbitrio* e soprattutto a Pascal. È Pascal infatti che, dopo Lutero, e in un linguaggio più specificamente filosofico, definisce le certezze della ragione, e tutto ciò che appare come puramente umano, «incantesimo sovranaturale». Commentando l'antropologia pascaliana, Šestov afferma che il filosofo francese «sente che “questa bella ragione corrotta ha corrotto tutto”, e che l'unica salvezza dell'uomo è di liberarsene. “La ragione ha un bel gridare, essa non può dare un prezzo alle cose”». ⁸²²

Šestov prolunga l'opera di Pascal, approfondendo il significato e le implicazioni teologiche e antropologiche del racconto biblico del peccato originale. Tra noi e ciò di cui abbiamo bisogno per vivere v'è, osserva Šestov riferendosi alle intuizioni pascaliane, un ostacolo, un diaframma, un cerchio magico. C'è un «incantesimo» che consiste nel presentare –nella misura in cui ciò è possibile- alla coscienza umana la dignità dell'esistente, il suo sussistere, il suo durare nei confronti dell'infinito, e dentro l'infinito stesso come perfettamente illusori. Un incantesimo che fa credere *priva di realtà*, di rilevanza e disprezzabile la divinità dell'uomo, il carattere sovranaturale della sua esistenza. È questa la situazione «particolarmente infelice», dice Šestov, dell'uomo. Ogni uomo, nascendo, eredita questa prigionia. Questa tragica trasmissibilità del peccato specifico della coscienza umana avviene tramite la generazione, perché in nuce quel peccato sta nella carne umana. È una inclinazione naturale dell'uomo, ma si attua in modi e misure diversi, in virtù dell'azione dei valori della società, delle verità dominanti nella storia, nella coscienza dell'uomo. Ma questa trasmissibilità in parte oscura in parte chiaramente visibile, appare, come nota Pascal, agli occhi

considerato come un bene in sé. In questo senso, come mette bene in luce Zen'kovskij, il pensiero di Šestov si colloca perfettamente, e in posizione centrale, all'interno del pensiero russo.

⁸²² L. Šestov, *Sulla bilancia di Giobbe*, cit., p. 387.

della ragione e cioè del peccato stesso, ancora più assurda che la stessa fede nel Dio vivente, in nome di cui si giudica peccato la ragione. Quest'ultima, unendosi ad una concezione puramente umana della morale, nega che una persona sia nel profondo veramente responsabile di un'altra e che perciò la colpa di uno possa diffondersi, ramificarsi in un'altra persona che non l'ha commessa: «Nulla ci urta più rudemente del peccato originale. Tuttavia, senza questo mistero, il più incomprensibile di tutti, noi siamo incomprensibili a noi stessi. Il nodo della nostra condizione trova qui i suoi intrecci (...)».⁸²³

Con questa "attività ipertrofica" la ragione spinge se stessa verso un'ambigua ma radicale consumazione, verso il proprio disgregamento. La ragione deve poter porre il proprio aut-aut affinché sia chiaro universalmente quello che significa obbedire in tutto o in parte ad essa. Se l'umanità deve riaccostarsi al Dio vivente, al presagio della sua esistenza, allora o essa si converte subito a quel Dio, o meglio che il suo peccato aumenti affinché siano mostrati fino in fondo gli orrori che fatalmente il peccato reca con sé. L'eccesso del peccato avvicina il giudizio. Il peccato e il suo proliferare sono, dice Šestov, eventi sovranaturali; ma sono eventi sovranaturali tesi contro il sovranaturale. Il vuoto esistenziale della ragione, infatti, non è mai un puro nulla, ma l'evocazione di un puro nulla da parte di una coscienza, di un discorso, che sono irriducibilmente «qualcosa». Nonostante ciò, questi eventi sovranaturali che cercano di svuotare di senso ogni traccia di verità sovranaturale, ogni dimensione divina, infinita, contraddittoria del vivente, dell'esistente, fanno sì che il vivente si

⁸²³ È il pensiero numero 434, citato da L. Šestov, *Sulla bilancia di Giobbe*, cit., p. 390. Per generazioni, da Chomjakov (considerato il fondatore dello slavofilismo), da Dostoevskij, da Fëdorov a Šolov'ëv e Berdjaev e fino alle interpretazioni russe novecentesche di questo pensiero (del tipo di quelle di Sergej Bulgakov, di Vasilij Zen'kovskij, di Pavel Evdokimov), il pensiero russo si è affaticato nell'approfondimento dell'idea biblica che il peccato originale consiste nell'azione e nel sapere umani realizzati senza Dio. I filosofi russi si sono sforzati di mostrare il modo di rovesciare, di avvicinare alla propria consumazione il dominio del male e della sua assolutizzazione nel peccato. Solo la fede nell'uomo, solo l'intelligenza illuminata dalla fede, come sosteneva Chomjakov, è in grado di contrastare il male soprattutto nella sua forma specifica umana, il peccato originale soprattutto, cioè, nella forma del peccato che realizza una intensificazione di tutti i tipi di male, di schiacciamento, impoverimento, annichilimento della creatura.

voti a ciò che non è, al nulla. In ogni caso l'affermazione del puro nulla, della pura negazione della volontà, della dignità dell'esistente, appare mossa da una *volontà* tesa all'esterno che denota irriducibilmente l'esserci di un esistente. Da tale ambiguità costitutiva il razionalismo e il nichilismo non possono uscire; ciò non toglie però che in essi si manifesti effettivamente una intensificazione del dominio del nulla. E anzi nel razionalismo e nel nichilismo, in tutto ciò che è, per l'uomo, facilmente maneggiabile e manipolabile, il nulla, l'annichimento dell'ente, degli esistenti, originariamente scacciati con la creazione e con la stessa esistenza di Dio, rifluiscono in parte, nella creazione e nella vita dell'uomo. Ciò attesta che quello che si pone nella coscienza come puro nulla, come anticreazione, non è tale, ma è atomo, sfera, fatalmente insediatosi nella creazione. Solo questo suo aspetto ambiguamente parassitario, controfigurale, mette in grado il nulla di incidere sull'essere, sulla creazione. Se il nulla non fosse veicolato da ciò che non è nulla, una volta che vi è stata una creazione, e dal momento che vi è Dio e non il nulla, esso non avrebbe nessun potere sulla creazione, sulla vita, su Dio.⁸²⁴

Questo aspetto fatalmente e irriducibilmente parassitario, ambiguo, mai perfettamente puro del male, del nulla assolutizzato, è oggetto specifico delle riflessioni di Dostoevskij a cui si rimanda (basta pensare alla scena, contenuta ne *I fratelli Karamazov*, dell'incontro di Ivan con il demonio che si manifesta nella

⁸²⁴ Šestov si diffonde su questi argomenti in modo particolare nel saggio su Kierkegaard, intitolato *Kierkegaard e la filosofia esistenziale* (*Kierkegaard et la philosophie existentielle*, trad. fr. a cura di B. de Schloezer, Vrin, Paris 1972). In questo libro Šestov afferma, ad esempio, che il nulla si insinua nella creazione soprattutto su sollecitazione della coscienza umana. Ma nella forma di «verità increate», e a questo riguardo Šestov si riferisce a Leibniz, il nulla si insinua nel pensiero di Dio stesso. In entrambi i casi il nulla cerca di apparire come unico orizzonte costitutivo del reale, unico orizzonte possibile, mentre in realtà non può impedire di apparire, di fatto, come qualcosa che drammaticamente esplode, si diffonde, fa irruzione su qualcosa che non è se stesso, non è nulla, ma è volontà di Dio, creazione, libertà. «Le verità increate –ogni aspetto non vivente, non esistenziale dell'essere –si sono introdotti- dice Šestov riferendosi a Leibniz- nel pensiero di Dio senza chiedergli il permesso (...). Nonostante la loro idealità, [esse] sono tanto inanimate, tanto inerti, tanto vuote e illusorie, quanto la materia increata dei Greci. Esse vengono dal nulla e vi ritorneranno presto o tardi». L. Šestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, cit., pp. 345-347.

figura di un gentiluomo non più giovane, ben vestito, ma non particolarmente curato, e un po' volgare), soprattutto così come sono state messe in evidenza da Pareyson. Ciò che si oppone al divino deve parassitariamente utilizzare il divino. Le verità naturali e positive, «hanno origine in alcune speranze per nulla positive» e naturali.⁸²⁵

Esse hanno costitutivamente radice nel sovrannaturale, anche se sono orientate contro di esso. In questo senso, come Šestov afferma riferendosi a Pascal, la ragione, le sue verità certe sono un «incantesimo *sovrannaturale*». Ciò che nega l'esistenza o la rilevanza dell'esistente, del finito, osservando i principi della fede cristiana, utilizzando a suo arbitrio l'idea e la realtà della creazione e del Dio creatore, sviluppa, s'è visto, la forma più intensa di dissacrazione del cosmo e di opposizione alla vita. Pur se in forma più superficiale e particolarmente ambigua, si manifesta in tal modo nella coscienza e nella storia una opposizione analoga a quella originaria tra nulla e creazione, tra nulla e Dio, tra nulla ed esistenza. L'opposizione originaria decisa da Dio *ab aeterno* a favore della creazione (anche prima del compiersi specifico dell'atto creatore), opposizione originaria decisa a favore dell'esistenza delle cose, a favore della creazione dal fatto stesso che, secondo quanto la fede fa valere all'interno delle stesse categorie della ragione, vi sarebbe Dio e non il nulla.⁸²⁶

Ma ciò non sembra ridurre la tensione tra questi opposti, benché la orienti universalmente verso il «polo» della vita, dell'esistenza, di Dio. Dall'esser imitazione speculare e caricaturale della potenza di assolutizzazione estrema, ma anche, s'è detto, una inesauribile ambiguità ed un limite altrettanto costitutivi. Il razionalismo novecentesco, ad esempio, nel suo porsi come unico fatale irriducibile orizzonte, utilizza di fatto categorie monoteistiche, forme fideistiche di pensiero, anche se per rovesciare il senso della fede. Ogni opposizione

⁸²⁵ L. Šestov, *Le pouvoir des clefs*, trad. fr. di B. de Schlozer, Flammarion, Paris 1967, p. 287.

⁸²⁶ A questo riguardo, si leggano le pagine che Šestov dedica alla trattazione di questa tematica, all'idea di questa scelta divina, manifestazione dell'arbitrio divino, scacciando il nulla, egualmente in *Sulla bilancia di Giobbe*, cit., p. 246.

all'Assoluto, si fa assoluta. È quanto Šestov individua nel trionfo del razionalismo novecentesco a partire dalla dissoluzione delle varie forme dalla «metafisica» moderna. Le «evidenze» della ragione, osserva Šestov, «sono create da una forza altrettanto sovranaturale» della fede, pur opposta ad essa, tesa alla sua figurazione, al suo svuotamento. La ragione è costretta ma anche, s'è detto, è intenzionata a contraffare, a sfruttare le verità sovranaturali: «Vuole essere simile a Dio, creare dal nulla».⁸²⁷

Essa ritiene che le proprie creazioni possano «eguagliare quelle di Dio».⁸²⁸

Anche la ragione perciò compie dei miracoli, ma dei «miracoli naturali [...] sottomessi alla necessità», non al Dio che salva da essa.⁸²⁹

La deificazione di ciò che è puramente umano costringerà le coscienze a provare, secondo Šestov, almeno in parte quella repulsione profonda e misteriosa che egli stesso provò di fronte alla filosofia di Husserl.⁸³⁰

Heidegger, per Šestov, cerca di riportare sul piano di un razionalismo assoluto anche quelle verità esistenziali che nella loro specificità cercano di ribaltare ogni speculativismo e ogni razionalismo.⁸³¹

⁸²⁷ *Ibidem.*

⁸²⁸ *Ibidem.*, p. 421.

⁸²⁹ *Ibidem.*, p. 425. Scrive Šestov: «Il fine di Spinoza e poi, alla fine del moderno, quello di Husserl e di Heidegger, in generale, quello della scienza e della tecnica oggi, è quello di sradicare dalla coscienza umana anche l'ultimo vestigio della credenza, profondamente ancorata in noi, che ammette la possibilità di altre fonti di conoscenza all'infuori della ragione». *Ibidem.* Husserl, che Šestov conobbe personalmente in occasione del congresso di filosofia di Amsterdam del 1926, e del quale divenne amico, con coraggio raro «ha posto la questione più essenziale e nello stesso tempo più difficile e la più dolorosa, la questione del nostro sapere». L. Šestov, *A la mémoire d'un grand philosophe: Edmund Husserl*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 1940, n. 1-2, p. 9. Affinché quest'ultimo abbia davvero rilevanza, occorre «riconoscerlo come assoluto e accettare tutto quello che esso esigerà da noi. Deificare la pietra, accettare la crudeltà più impietosa, diventare pietra noi stessi, ripudiare tutto ciò che ci è indispensabile, tutto quello che ci è caro così come insegnava Nietzsche costretto dalla verità stessa. Ed è quello che fece Husserl». *Ibidem.*

⁸³⁰ «Sono infinitamente debitore ad Husserl il cui pensiero teso all'estremo mi ha obbligato a intraprendere la lotta precisamente in quel luogo in cui secondo le nostre considerazioni e i nostri calcoli la vittoria ci è impossibile [...]. Per lottare contro le evidenze –conclude Šestov– bisogna cessare di considerare e di calcolare. È questo che ho appreso da Husserl contro cui ho dovuto dirigermi». *Ibidem.*, p. 221.

⁸³¹ Šestov si esprime in questi termini nei riguardi della filosofia heideggeriana nel saggio su Kierkegaard in *Speculation et Révélation*, cit., p. 134. Come poi risulta dalla testimonianza

Si potrebbe dire che il razionalismo heideggeriano, proprio per questa sua caratteristica mimetica, per questa capacità di nascondersi sotto una opposta apparenza, finisce per rappresentare una forma ancora più ossessiva di razionalismo. Dal punto di vista di una filosofia biblica com'è quella šestoviana, la massima incarnazione del peccato nel pensiero, la più perfetta incarnazione del logos, potrebbero individuarsi, dopo Husserl, in Heidegger. O meglio: l'opera dissolvitrice di ogni traccia della fede nel Dio vivente iniziata sistematicamente da Husserl, è portata a termine da Heidegger e da quei filosofi che direttamente in un modo o in un altro si rapportano a lui.⁸³²

È portata a termine da quei pensatori che, come Emanuele Severino, dichiarano che l'«isolarsi» di una cosa dal tutto, e cioè ancora il suo esistere, è pura follia, è «alienazione», è «errore», che trascina in una tenebra che la ragione dice illusoria ma che essa, pur contemplando la luce e il «giorno», non riesce a dissipare.⁸³³

dell'unico discepolo diretto di Šestov, e cioè del poeta ebreo rumeno B. Fondane, Šestov conobbe personalmente Heidegger in casa di Husserl (cfr. B. Fondane, *Rencontres avec Šestov*, in L. Šestov, *Le Pouvoir des Clefs*, cit., p. 22).

⁸³² Una perifrasi contenuta nel frammento di Anassimandro è posta da Severino a sottotitolo di una delle sue opere più importanti: *Il destino della necessità: katà tò créon*, «secondo la necessità». Severino pare accusare Heidegger di non essere sufficientemente radicale nel rifiuto del divenire, dei paradossi del durare e del divenire dell'ente, di ogni ente, che la ragione occidentale pur opponendosi ad essi non è riuscita mai ad evitare fino in fondo. Per Heidegger, dice Severino, l'ente deve lasciar essere l'ente, l'ente nella sua libertà, e l'ente in tal modo può occultare l'essere. «È vero –conclude Severino– che mentre la tecnica [e la metafisica] portano a compimento quella volontà di controllare e guidare l'*epamphoterizein* (oscillare tra essere e nulla) dell'ente che si fonda sulla volontà originaria che l'ente sia libertà, la *Gelassenheit* [ad esempio], il “lasciar essere” heideggeriano si distolgono invece da ogni volontà di guidare il “gioco” dell'ente: ma questo significa soltanto che il pensiero di Heidegger, a differenza della tecnica, non rimane fedele al fondamento che essa ha in comune con la tecnica, e rimanendo all'interno della forma originaria della volontà di potenza, si propone di allontanare da sé le forme derivate di tale volontà. Dopo aver ripetuto il passo decisivo della volontà di potenza –la volontà che l'ente sia libertà–, Heidegger si preoccupa di evitare la conseguenza inevitabile di questo passo». (*Il destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, pp. 41-42). Nelle parole di Anassimandro Severino scorge comunque, come Heidegger, l'eco di un pensiero che, pur se ambiguamente, pensa il finito nel suo limite, nel suo non dover essere pensato in riferimento ad altro, nel suo non dover riportare a se stesso ciò che è l'altro da sé e, in questo senso, nella sua pura mortalità.

⁸³³ E. Severino, *Il destino della necessità*, cit., pp. 30-42.

Ogni pensiero «positivo», insomma, come già osservava Šestov, ha un fondamento «in alcune speranze per nulla positive».⁸³⁴

Tutti questi elementi vengono sempre di nuovo negati dalla ragione, ma sempre in modo che, volta per volta, si mostra chiaramente che la verità esistenziale ha di fatto una rilevanza insopprimibile dentro ogni verità di ragione. Ciò non diminuisce ed anzi accresce, la natura particolarmente negativa della ragione che inquina, depotenzia e sfigura radicalmente, rinnegandole, quelle verità esistenziali. Rimane ancora un punto da affrontare della escatologia di Šestov, forse quello più oscuro. Il rapporto del Regno, il rapporto della storia e del tempo, al culmine della maturazione apocalittica, con quello che sono stati prima, con la realtà umana così com'è stata vissuta ed ha sofferto nel tempo della non redenzione. Diverse pagine delle opere šestoviane attestano a riguardo una notevole oscillazione di opinioni. Problema apocalittico di cui Šestov prospetta diverse soluzioni. La prima è quella che vede nella gloria del Regno una realtà nuova che cancellerà *completamente* ogni traccia del male passato. Nel Regno, seconda questa visione, non permarrà nessuna macchia derivante dal peccato originale e dal male che hanno devastato l'uomo e la creazione. La seconda soluzione di quel rapporto, è quella che invece vede anche nel Regno, apocalitticamente, il permanere di una traccia del male subito. Se questo è vero, come può davvero accadere e come può essere sperabile che nessuna traccia del dolore, del male, dell'offesa subito che hanno così profondamente trasformato l'esistenza, rimanga nella liberazione escatologica da essi? Il dolore, quando lo si è patito, lo si è patito come qualcosa di così profondamente inaccettabile che, come ricorda assai spesso –e lo si è veduto- Dostoevskij, nessun futuro, nemmeno quello escatologico, potrà mai riscattarlo completamente. Il revocare totalmente nel nulla il dolore passato non revoca infatti, almeno in parte, nel nulla anche la nostra vita passata, nella sua specificità, nella sua concretezza storica? E non ci fa sentire del tutto illusoria, quando ci riportiamo all'idea dell'*éschaton*, la nostra

⁸³⁴ L. Šestov, *Le pouvoir des clefs*, cit., p. 287.

creaturalità storica così com'è stata di fatto vissuta? Se, inoltre, l'onnipotenza escatologica di Dio è così perfetta da far sì che anche la più insignificante traccia del male subito, sarà completamente come non fosse mai stata, perché Egli, avendo tali mezzi assoluti e perciò non avendo limiti, non ha agito anche prima in tal senso, anche prima che si producesse l'illusione del male nella storia? Com'è stato notato da Hans Jonas, ogni tipo di onnipotenza assoluta disumanizza Dio, facendolo entrare in una collisione assolutamente distruttiva con i suoi attributi più essenziali, e cioè con il suo esser Dio vivente, Dio di cui l'uomo, nella sua individualità e corporeità, è immagine e da cui può attendersi, nonostante tutto, la salvezza. Questo concetto di incontrovertibile onnipotenza divina non priva completamente di valore l'essere di Dio? E non priva di senso anche e soprattutto il suo essere Dio che si rivela al finito? Secondo tale visione dell'onnipotenza escatologica di Dio come perfettamente cancellante ogni traccia del male passato, fino al punto che esso sarà del tutto come non fosse mai stato, Dio finisce per non avere mai avuto in Se stesso nessun dolore, nessun timore.⁸³⁵

Soprattutto nelle ultime opere, Šestov sembra accostarsi a una concezione profondamente apocalittica e tragica della realtà escatologica. In maniera oscura e complessa, asserisce che è proprio con le *doglie apocalittiche* della consumazione della storia che, come sulla Bilancia di Giobbe⁸³⁶, la sofferenza, i desideri della creatura, peseranno, universalmente più di tutte le verità oggettive autoevidenti e necessarie, più di tutte le verità universali, di tutte le leggi incontrovertibili della natura che hanno prodotto quella sofferenza. La nuova creazione, è creazione di quel Dio che «promette che ogni lacrima sarà asciugata». Asciugata, consolata,

⁸³⁵ «Dio non ha paura di nulla poiché tutto è in suo potere [...]. Dio non teme neppure di trasportare sopra suo figlio tutti i peccati del mondo [...]. Questo significa, prosegue ulteriormente Šestov, che «Dio è la sorgente del male. Di fronte a questo Dio il male e l'errore cessano di esistere, e si risolvono nel nulla [...] non solo nel presente, ma anche nel passato; essi non sono più, non sono mai esistiti, ma malgrado tutte le testimonianze della memoria umana». L. Šestov, *Il sapere e la libertà*, trad. it. di E. Valenziani, Bocca, Milano 1943, p. 127.

⁸³⁶ *Gb* 6, 2-3.

non revocata in nulla. Ciò che definitivamente «sovrasta il sapere», afferma nell'ultimo scritto, sono «le sofferenze umane».⁸³⁷

Se l'incontro con Nietzsche aprì a Šestov la strada al rifiuto della «legge» morale, della norma, l'incontro con Dostoevskij lo confermò nella lotta contro le evidenze della ragione, contro la *concupiscenza* del sapere per la sublimazione della libera irragionevolezza del'uomo del sottosuolo che in nome della libertà rifiuta ogni evidenza ed esalta il capriccio, proclama l'assoluta libertà del proprio volere fosse pure a prezzo della propria distinzione. Šestov assume questo atteggiamento come grido di guerra contro la necessità, la ragione speculativa, contro l'ordine necessario della natura o della ragione, tendenti a imbrogliare il volere, persino quello divino, per ricondurlo negli schemi impersonali e prevedibili della norma. Quella kantiana, dal punto di vista di Šestov, si presenta come una vera e propria *apologia* della ragione scritta per liberare le facoltà umane da ogni possibile contaminazione tendente a sviarla dalla sua consequenzialità rigorosa. A Šestov interessa questa condanna: a suo avviso Kant esalta *il limite* che le scienze pongono alle esigenze di libertà illimitata che vive nel cuore umano. La ribellione contro il tentativo di ridurre con la persuasione e la violenza il singolo all'obbedienza della legge della ragione non è episodio recente: «sino a Plotino –scrive Šestov- per mille anni, la filosofia greca si era sforzata con tutti i mezzi di affermare il trono della ragione» e vi si era così solidamente assisa da parere disposta a non cedere i propri diritti al singolo; difficile avere ragione della ragione in questa direzione, ogni tentativo si rovescerebbe inevitabilmente a suo favore. Lo stesso Plotino –osserva Šestov- aveva accuratamente ordinato in sistema le prove raccolte dai suoi predecessori in favore della ragione, ed organizzato tutto il suo sistema mosso dalla convinzione che: ἀρχή οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος.⁸³⁸

⁸³⁷ L. Šestov, *Á la mémoire d'un grand philosophe*, cit., p. 219.

⁸³⁸ Šestov dedica a Plotino alcune pagine del suo secondo scritto su Husserl e un articolo specifico: *Neistovye. Ob ekstazah Plotina*, «Versty», Paris 1926, n. 1, pp. 87-118. L'interpretazione šestoviana ha una sua originalità antitradizionale che meriterebbe essere analizzata anche in sede

La filosofia è lotta, ultima e suprema, contro il regno delle evidenze: questo il senso dell'espressione che Šestov ha mutuato da Plotino e che sintetizza il significato della polemica con Husserl ed anche dello stesso «filosofare» di Šestov. Il discorso šestoviano è sempre posto in una prospettiva strettamente religiosa vissuta sino al limite dell'estrema paradossalità; all'interno di essa è sperimentato il tentativo di riportare ai suoi caratteri originari il rapporto assoluto con Dio, unica dimensione visibile e salvifica per l'uomo. Dal punto di vista šestoviano la storia dell'uomo dalla caduta in poi è storia "sconsacrata", è "storia della filosofia" da leggersi come storia del peccato di origine che altro non è che quella della fuga dal centro –ove si vive la compresenza con il Creatore, la sua verità e la sua libertà- lungo la tangente della ragione; è storia "sconsacrata" d'una ragione impegnata a sottomettere l'uomo alla necessità ed alle evidenze, nelle vicende della quale si consuma la perdita della libertà originaria da parte della creatura ormai separata dal suo Creatore. In questo contesto il *sapere* e la *libertà* si presentano come termini antinomici ed inconciliabili una volta che il sapere sia identificato con il razionale. In questo complesso discorso, perché fondato su un'assoluta volontà di assurdo, radicato nella disperata esigenza di riconquistare una libertà che si identifichi con tutte le categorie della indeterminatezza, nella sospensione delle leggi dell'evidenza, sino a non sfuggire l'alea di avvolgersi nella rete della sua stessa trama, Šestov offre i termini precisi per mezzo dei quali sia dato identificare le coordinate dell'attacco a Husserl. Da qui la necessità di stabilire un punto fermo onde sottoporre ad analisi e indagine i fondamenti stessi della speculazione filosofica occidentale per individuare la causa del fallimento e dello smarrimento cui andava incontro. Secoli di meditazione filosofica sembravano passati invano se era possibile di tempo in tempo il sorgere e l'affermarsi di posizioni scettiche e relativistiche nelle loro più varie sfumature e se, non ultima, la *Weltanschauung* dello storicismo diltheyano poteva diffondere il

storiografica. Non è questo però il luogo opportuno per una tale ricerca, intendendo qui limitarci ad enucleare soprattutto quegli elementi che si inseriscono nel contesto della polemica con Husserl.

senso dell'inquietudine, della *insecuritas*, della problematicità. Husserl aveva visto giusto: contro l'aporeticità del relativismo in tutte le sue sfumature e formulazioni storiche, è giunto il momento di mettere le carte in tavola e porre la questione in modo radicale: riaffermare l'assolutezza della ragione. «O la ragione –osserva Šestov- può proclamare delle verità assolute che debbono essere accettate tanto dagli angeli e dagli dei come dagli uomini, oppure bisogna rinunciare all'eredità filosofica dei Greci e ristabilire il diritto di presenza del pensiero di Protagora, ucciso dalla storia».⁸³⁹

O è possibile fondare l'assolutezza della ragione che non ha bisogno di giustificazioni, oppure la “saggezza” riprenderà il sopravvento, riproponendo gli stessi errori secolari, mettendo in forse la credibilità della scienza e con essa della filosofia. In relazione allo stesso punto critico, la posizione di Šestov è precisa: grande importanza assume il problema della conoscenza, non solo così come si presenta in Husserl, ma in tutta la speculazione filosofica. Essa deve determinare quelle «norme razionali pure» di cui parlava Husserl, le radici di ogni cosa, in modo così assolutamente indiscutibile da persuadere che la ragione parla *ex-cathedra* e che ciò che presenta è il vero, che il suo dire è definitorio e universale, non ammette repliche né contestazioni. Fino a quando la teoria della conoscenza non avrà condotto a riconoscere questo potere della ragione, nessun problema avrà senso. Non basta, evidenzia Husserl, porre i problemi, è necessario poter ad essi rispondere «scientificamente», ossia in modo tale che «la risposta sia vincolante per tutti gli uomini ragionevoli».⁸⁴⁰

L'esigenza di assolutezza e oggettività scientifica della ragione, non nasce, osserva Šestov, col fondatore della fenomenologia ma, come annota Husserl, proviene direttamente dai Greci, si ritrova già presente nel rivolgimento socratico-

⁸³⁹ L. Šestov, *Sulla bilancia di Giobbe*, cit., p. 171.

⁸⁴⁰ E. Husserl, *Ricerche logiche*, citato da L. Šestov, *Le pouvoir des clefs*, cit., p. 260.

platonico e domina «la reazione scientifica contro la scolastica, specialmente la rivoluzione cartesiana».⁸⁴¹

Posto il problema in questi termini necessita allora sancire in modo inequivocabile la differenza tra filosofia e saggezza: è questo, secondo Šestov, uno degli aspetti particolarmente originali del pensiero husserliano.⁸⁴²

Il rapporto tra filosofia-scienza e saggezza sembra potersi trascrivere come opposizione tra teoreticità e praticità, eternità e temporalità, e Husserl ascrive alla *Weltanschauung* una funzione pratica che ha avuto nel corso della storia filosofica formulazioni diversissime e più o meno esplicite. Realizzata la separazione della saggezza dalla filosofia, questa, come scienza, farà valere a pieno i suoi diritti; essa non ha bisogno di giustificazione, è autosufficiente e definitiva: «Le *Weltanschauung* possono lottare l'una contro l'altra; solo la scienza può decidere e la sua decisione porta il sigillo dell'eternità».⁸⁴³

Queste dichiarazioni sono per Šestov la manifestazione moderna più rigorosa e lucida della *concupiscentia* del sapere. Egli sottolinea rigorosamente l'impostazione husserliana, che analizza punto per punto nel suo primo scritto su Husserl avente per oggetto soprattutto la *Philosophie als strenge Wissenschaft*. L'indagine šestoviana accentua i termini della frattura e mette in risalto come ad Husserl preme la realizzazione di quella scientificità che i filosofi del passato non hanno saputo conquistare anche se non pochi l'ebbero come meta. L'esigenza è duplice: da una parte isolare nel modo più lucido possibile questa «esigenza» husserliana che ha il merito di rivelare il «volto» vero della filosofia; dall'altra considerare quegli elementi che, perniciosi per il filosofare autentico –dal punto di vista di Husserl- sono per Šestov i nemici più insidiosi del singolo, ingannevoli

⁸⁴¹ *Ibidem*.

⁸⁴² Scrive Šestov a questo proposito: «Secondo la terminologia di Husserl, Schelling ed Hegel tra i moderni, Plotino e gli stoici tra gli antichi non sono filosofi ma *saggi*, ossia non rappresentanti della scienza rigorosa ma brillanti e profondi improvvisatori intorno ai primi e agli ultimi problemi dell'essere. Questa contrapposizione tra filosofia e scienza da una parte, saggezza e profondità di pensiero dall'altra è molto originale e curiosa. Che io sappia sotto questa forma è stata espressa per la prima volta da Husserl». *Ibidem*, p. 250.

⁸⁴³ E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Paravia, Torino 1965, p. 78.

alleati della ragione; e si precisa subito che se Husserl non consente che saggezza e virtù trovino rifugio presso la filosofia, Šestov non solo non difende la «saggezza» ma scorge in essa un temibile nemico per la libertà dell'uomo: l'istanza ontologica della filosofia tradisce se stessa nel momento in cui si affida alla saggezza.⁸⁴⁴

Šestov pare cogliere il significato e la direzione del pensiero husserliano. Muovendo dalla prospettiva šestoviana il bersaglio non poteva essere che “quello”: la rigorosa scientificità del filosofare simbolo del “male”, del “peccato”, da mettere in mostra. Ogni altro aspetto non poteva che essere secondario. Nella lettura šestoviana, la critica husserliana del relativismo in genere, come delle posizioni metafisicizzanti implica necessariamente la rottura fra ontologia ed etica, come unica via in grado di risolvere il problema della verità oggettiva senza cadere negli errori del passato. Nel linguaggio šestoviano, Husserl con le tesi reiteratamente espresse sulla assoluta autosufficienza dei principi logici e matematici, tende dunque a condurre alle ultime conseguenze la fondazione della *filosofia vera*, procedendo con estrema coerenza nella realizzazione dei suoi principi: accetta tutte le conseguenze che discendono dall'affermazione dei «primi principi» sia a prezzo della libertà che della vita del singolo. Quali i rapporti tra verità di ragione e mondo reale?, si chiede Šestov. Qui si inserisce la frattura irrimediabile tra la singolarità e imprevedibilità del reale e l'eternità del mondo ideale. A giudizio di Šestov, gli sforzi di Husserl per riconciliare il reale con l'ideale, l'individuale con il razionale, facendo entrare essi in una stessa categoria, quella dell'essere, ove ciascuno dispone degli stessi diritti, sono vani e anziché chiarirlo oscurano il problema. Molti pensatori, da Platone a Plotino a Spinoza, pur fatti consapevoli che la verità si trova oltre il muro delle evidenze, non hanno osato rompere con la ragione ed hanno tenuto celato nel segreto delle loro anime o

⁸⁴⁴ Scrive Šestov: «Non sono certo disposto a incaricarmi del ruolo di difensore delle virtù oppresse per ragioni d'altra parte opposte a quelle di Husserl. Io stesso sono dell'avviso che la saggezza occupa da troppo tempo un trono che non le spetta». L. Šestov, *Le Pouvoir des clefs*, cit., p. 251.

cifrato tra le righe dei loro scritti, il messaggio della verità che libera. Sono molti, a giudizio di Šestov, i pensatori che hanno colto il messaggio che proviene dalla seconda dimensione del pensiero, un messaggio che per essere realizzato richiede coraggio e determinazione; ma sono pochi coloro che hanno anche solo tentato di incamminarsi lungo i sentieri della libertà pura, tanto è radicata negli uomini quella “malattia mortale” che li imprigiona e inchioda negli schemi della razionalità, degli *a-priori*, degli imperativi di ogni tipo. Di qui il dualismo di tanti che hanno colto il messaggio e tentato le vie della libertà, ma che poi smarriti e intimoriti dalla vastità di quella libertà, sono ritornati sui loro passi. Ecco dunque che Šestov mostra il duplice volto di Dostoevskij; quello di chi fa i conti con l’etica e i suoi imperativi, che tenta di saldare colpa e redenzione, delitto e castigo e quello di chi rifiuta le verità di tutte le scienze, di quelle scienze che fanno appello alla «coscienza in generale» e disprezzano la coscienza egoistica del singolo. La lettura dell’interpretazione šestoviana di Dostoevskij implica inevitabilmente l’incontro con il pensiero di Šestov presente in modo sempre più evidente ad iniziare dalla *Lotta contro le evidenze*; da questo momento si direbbe non sia più in gioco la fedeltà a Dostoevskij quanto la fedeltà di Šestov a se stesso, di un pensatore sempre più caparbiamente intento ad affilare le proprie armi per scalzare l’autocrazia della ragione. È nostra convinzione che la posizione šestoviana non sia determinata, in senso assoluto, dagli incontri con Nietzsche e Dostoevskij, ma che abbia le sue radici in un’esperienza di carattere religioso e che gli incontri con le problematiche dei pensatori dell’infondatezza, siano l’occasione per radicarsi con convinzione crescente nelle proprie “intuizioni”. La prima lettura, quella della filosofia della tragedia, anche se nata sotto l’influsso dell’amoralismo nietzschiano, nella sua paradossalità, si muove forse più in “direzione” dostoevskijana di quanto non lo siano le successive, ove Šestov scende sempre più speditamente sul piano inclinato dell’irrazionalismo che lo conduce nel sotterraneo dell’assurdo, della fede nell’impossibile e nell’arbitrio. Egli rischia di trascinare in questo spazio senza dimensione né fondamenta lo

stesso Dostoevskij che, se pure tragico, se pure ambiguo, lo è perché sempre teso alla ricerca di una certezza continuamente problematizzata, che attraverso l'ansia, il dubbio, il tormento, lo conducono a percorrere gli spazi più drammatici e disperati dell'esperienza umana, ma sempre sorretto dall'intima convinzione che oltre le mura della prigione in cui si costringe l'uomo separatosi volontariamente da Dio c'è il cielo della libertà che è il riconoscimento da parte sua della volontà d'amore del Creatore, quello spazio entro il quale, liberamente –a sua giudizio- ogni uomo realizza la propria dimensione ontologica originaria.

V. *Miguel de Unamuno e la Cristologia "poetica"*

Per Miguel de Unamuno il filosofare si rivela essenzialmente «una *meditatio mortis*, incentrata sul sentimento tragico della vita e sulla risoluzione dell'unico problema, l'ansia immortale di immortalità, mediante una concezione "agonica" tra la ragione e la fede». ⁸⁴⁵

C'è anzitutto da chiedersi se sia possibile parlare di esistenzialismo nell'opera di Unamuno. A parere di qualche studioso contemporaneo, come Pietro Pini, Unamuno figurerebbe, dopo Kierkegaard, tra i padri fondatori del movimento esistenzialista, al pari di Dostoevskij, di Nietzsche e di Kafka. Nondimeno, quella unamuniana è una posizione assai originale. ⁸⁴⁶

Unamuno incentra, senza dubbio, la sua meditazione sul *mistero* della personalità –di qui il suo impegno contro ogni rischio di "spersonalizzazione", poiché la persona, secondo una prospettiva non solo etica, psicologica o antropologica, ma propriamente metafisica, risulta la realtà suprema, sebbene nel contempo "essenzialmente indigente". ⁸⁴⁷

In Unamuno, «la filosofia della personalità è ad un tempo la filosofia della sua personalità». ⁸⁴⁸

Il suo, tuttavia, non è un personalismo metafisico, perché prende le mosse dall'esperienza vissuta, secondo la quale esistere come persona è un problema ed un mistero. *Il sentimento tragico della vita* –ha rilevato Cerezo Galán– è da considerarsi, per la forte carica retorica, un'opera fondamentalmente poetica; ed effettivamente l'attitudine unamuniana non è di provare, quanto di illuminare il senso ultimo di un sentimento vitale. Tale carattere «poetico» emerge sia dallo stile, spontaneo e diretto, ossessivo e ripetitivo, sia dalla concezione della

⁸⁴⁵ A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, Napoli 1995, p. 11.

⁸⁴⁶ P. Colonnello, *Volte del pensiero esistenziale*, in *Percorsi di confine*, cit., p. 88.

⁸⁴⁷ *Ibidem*.

⁸⁴⁸ Cfr. J. Ferrater Mora, *Unamuno hoy día*, 1967, in AA.VV., *Miguel de Unamuno*, a cura di A. Sanchez Barbudo, Madrid 1974, p. 48.

filosofia, che è intesa come *engagement personale*. La filosofia che, al pari della poesia, è opera di integrazione e di coscientizzazione, si configura come scienza della tragedia della vita, poiché aspira, in ultima analisi, non a spiegare ma a comprendere il senso ultimo (fine) dell'esistenza più che la causa, non principalmente mediante la ragione –anche se non senza di essa giacché trattasi solo del rinnegamento dell'intellettualismo- bensì attraverso il sentimento, ovvero le ragioni del cuore, inscindibili dalla visione del mondo. Nonostante il richiamo a Dilthey, tuttavia Unamuno opera una inversione perché prende le mosse dal sentimento e non dalla *Weltanschauung* quale base per l'azione. Il che, ancora una volta, ha comportato un'attitudine rigorosamente filosofica. Dilthey, riferendosi a certe epoche di crisi, distingueva la filosofia in analitica della scienza e della vita. In quest'ultima, che adotta una forma libera di pensiero, cioè non sistematica, pertanto affatto simile alla letteratura, può essere annoverata a buon diritto la figura di Unamuno, che in tal modo si collocherebbe tra la *Weltanschauung* diltheyana e la filosofia dell'esistenza. La duplice fedeltà all'esperienza della vita ed alla causa della libertà dischiudono uno spazio di pensiero apparentemente irregolare, ma non incoerente.⁸⁴⁹

«La filosofia è diffusa e quasi liquefatta nella letteratura», a tal punto da poter affermare che essa è filosofia. La filosofia è più simile alla poesia che alla scienza, a condizione di richiamarsi al significato originario di *poiesis*, cioè alla creazione tramite la parola, fino ad alludere alla parola fondamentale. «Io non sento la filosofia che poeticamente. Ed anzitutto e soprattutto religiosamente».⁸⁵⁰

Di qui la predilezione per il genere dialogico, più che per indulgere al monologo –non casualmente la sua fama è legata proprio al monodialogo interiore tra il suo doppio io: lo scettico e il mistico. «Il dialogo presuppone la dialettica», che è intrisa di contraddizioni intime e, pertanto, feconde. Sono evidenti le

⁸⁴⁹ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo tragico*, Madrid 1996, pp. 375-383.

⁸⁵⁰ Cfr. Lettera a Zorilla Samartín, cit., da P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo tragico*, cit., p. 384.

assonanze con il *Fedone* platonico oltre al rifiuto della dialettica hegeliana in favore dell'attitudine kierkegaardiana.⁸⁵¹

Nel dialogo, che assume valenze esistenziali, si confrontano credenze, sicché si può parlare di «dialogo di complementarità»⁸⁵² mediante cui giammai si consegue l'unificazione degli opposti (sintesi) trattandosi, invece, di una conversione della vita nella coscienza. Esprimendosi nella forma paradossale, ritenuta il «linguaggio tipico della passione», oltre che affermazione della volontà di creazione disperata, Unamuno assurge a pensatore tragico, non diversamente da Kierkegaard, che la considerava il *pathos* della vita spirituale. Ma, a differenza di questi, il paradosso in Unamuno non implica alcun trascendimento dei limiti della ragione onde operare il salto nella fede, perché vive della tensione agonica sulla base dell'illusione rappresentata dalla poesia e dalla religione, come emerge in modo esemplare nella più originale novella *Sant'Emanuele buono, martire*, compendio della sua filosofia della religione. La sua posizione di precursore dell'esistenzialismo, in una linea drammatica e sostanzialmente religiosa, si evince chiaramente, oltre che dalla meditazione filosofica, anche delle sue novelle, che Savignano definisce “modi di conoscenza” pre-filosofica, per la presenza di problemi non di orientamento psicologico, bensì esistenziale e personale. Solo l'uomo, quale *animal metaphisicum* (Schopenhauer) è in grado di porsi l'interrogativo pratico-esistenziale al quale la filosofia assurge ad una *meditatio mortis*.⁸⁵³

⁸⁵¹ Sul rapporto col «fratello Kierkegaard», che Unamuno lesse in danese nel 1900 allorché aveva ormai maturato il suo pensiero, cfr. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid 1962. Sul ruolo di Unamuno precursore dell'esistenzialismo, ci permettiamo di rinviare ad A. Savignano, *Unamuno e l'esistenzialismo cristiano*, in AA.VV., *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia 1993, pp. 107 sgg.

⁸⁵² Cfr. A. Machado, *Obras*, Buenos Aires 1973, p. 628. Sul ruolo della dialettica e sulla celebre concezione dell'agonismo, cfr. R. Garcia Mateo, *Dialektik als Polemik*, Frankfurt a. M., 1978. Sul ruolo del dialogo in Unamuno, che rivendicava il «sacrosanto diritto a contraddirsi», cfr. M. Valdes, *El dialogo, eje ontológico del pensamiento de Unamuno*, in AA.VV., *Homenaje cincuentenario de Unamuno*, Salamanca 1986, pp. 708 sgg.

⁸⁵³ Unamuno si richiama a B. Spinoza, *Ethica*, Pars IV, par. LXVII.

La filosofia scaturisce, pertanto, dalla necessità vitale di dar risposta alla condizione ontologica contrassegnata dalle esigenze ineludibili derivanti dall'istinto di conservazione e di espansione, disgraziatamente minacciata dalla possibilità del nulla e della morte, che invero rappresentano il grande scandalo. Dinanzi alla scissione-lacerazione connessa alla coscienza della finitezza, Unamuno adotta un'attitudine tipica del pensiero tragico, allorché dichiara: «Si scrive per sopravvivere e si filosofa per disperazione».⁸⁵⁴

Di fronte all'alternativa dell'illusione o dello scetticismo, bisogna aprirsi alla speranza o mandarla definitivamente in rovina? In quest'ultimo caso, si è forse meno disperati? Unamuno vuole sperare a costo di illudersi o addirittura di ingannarsi senza rinunciare né ai diritti dell'immaginazione né a quelli dell'intelletto, optando per l'agonismo, la lotta. La filosofia parte non dalla riflessione, bensì, romanticamente, dal cuore, dal sentimento –e dalla sofferenza– che implicano il coinvolgimento dell'uomo integrale. È l'uomo concreto di carne ed ossa a costituire il soggetto e ad un tempo l'oggetto della filosofia.⁸⁵⁵

Spinto da preoccupazioni escatologiche, Unamuno contrappone alla filosofia delle identità, che riduce le differenze ad un momento interno del divenire, mentre «il reale, il realmente reale è irrazionale», le contraddizioni dolorose relative alla nostra vita morale, e le autonomie insolubili esaminate da Kant. Alla dialettica astratta hegeliana, bisogna opporre una genuina dialettica del reale, che sfugge ad ogni intento integratore, cioè l'agonismo in nome del quale Unamuno prende le distanze dal «fratello Kierkegaard», con cui tuttavia concorda nell'affermare che «il rischio dell'astrazione sorge proprio nel problema

⁸⁵⁴ È quanto scrive nel *Trattato dell'amore di Dio*, cit., P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo tragico*, cit., p. 380.

⁸⁵⁵ Su tale celebre tesi, le fonti sono le più disparate; è solo il caso di riferirsi a Marx; alla «personalità concreta» (Carlyle) come ha rilevato C. Claveria, *Temas de Unamuno*, Madrid 1979, pp. 24 e 40; a Ritschl, Channing, Vinet e Sabatier, come ha sottolineato N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid 1985, pp. 60-61. Non sembra presente invece l'ispirazione kierkegaardiana, come ha rilevato M. Nozick, *M. de Unamuno*, New York 1971, p. 39. Con tale punto di partenza, Unamuno si oppone sia al cogito cartesiano sia alle così dette metafisiche «spiritualiste a-priori» ed ai «suddacei marburghesi», specialmente ad Ortega (*Epistolario completo Unamuno-Ortega*, Madrid 1987, pp. 102 e 112).

dell'esistenza». Con evidenti precorrimenti dell'esistenzialismo, Unamuno pone la questione del modo di esistere di quell'essere pensante, che non può fare a meno del sentimento. Tale è l'esperienza originaria del sentirsi esistente, che ha una valenza ad un tempo transitiva e riflessiva. È nel corpo che si esperisce il sentirsi esistente, che è nient'altro che vivere, sicché l'io è, in un certo senso, il proprio corpo. La coscienza in quanto corpo –e reciprocamente- è unita al mondo mediante l'interesse, da cui la tesi dell'origine trofica della coscienza sulla base dell'istinto di conservazione e riproduzione-, l'immaginazione –che è mitopoietica e in perenne lotta con la ragione, la quale, non va dimenticato, nasce dalla fantasia-, e il desiderio, quale volontà di non morire. Il mondo è per la coscienza, che nasce dalla sofferenza e dal dolore, il quale non è solo il cammino della coscienza, ma anche la sua pulsazione. Non è mediante il dubbio metodico che si perviene all'autocoscienza, poiché basta soffrire per sentirsi esistente. La coscienza, che è una malattia, è lotta tanto per esistere e sussistere nell'essere, quanto per fronteggiare l'incessante minaccia di annichilimento. Il dolore e la sofferenza sono via all'assoluto e stimolo alla libertà, che è concepita kantianamente, come conflitto tra positività ed ideale. La contraddizione originaria emerge dalle celebri antinomie. Anzitutto l'antagonismo, vissuto romanticamente, tra finito-infinito: da un lato la coscienza di sé implica consapevolezza del limite, dall'altro aspira alla pienezza del tutto. Emerge con plastica evidenza la situazione agonica, contrassegnata da un movimento di «doppia negazione», o di «duplice minaccia di esistenza».⁸⁵⁶

⁸⁵⁶ Su tali connotazioni, cfr. F. Meyer, *L'ontologie de Unamuno*, Paris 1955, p. 25, e F. Wyers, *Unamuno. The Contrary Self*, London 1976, p. 31. Per questa antinomia, Unamuno si richiama a Hegel (*Enciclopedia*, parag. 60); ad A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après le psychologie et l'histoire*, Paris 1897, p. 28; ed a Kierkegaard, la cui dialettica esistenziale trasforma in un'antinomia intrascendibile (P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo tragico*, cit., pp. 399-400). È nella coscienza ovvero nel sentirsi esistente, che si dà l'antinomia finito-infinito (p. 435, note 82 e 93), la quale è produttrice di senso, a differenza di Meyer che concepisce l'esistente in opposizione al tutto, inferendo l'assurdità e la mostruosità di quel conflitto, che è ritenuto meramente «funzionale» da F. Turienzo, *Unamuno. Ansia de Dios y creación literaria*, Madrid 1966, pp. 130, 135.

Un'altra antinomia, da cui emergono suggestioni kierkegaardiane, riguarda l'identità-alterità: da un lato l'io aspira a mantenere la sua individualità rispetto all'universo in virtù dell'egotismo trascendentale, dall'altro vuole essere tutto per sperimentarlo in se stesso. Ma il compendio di tutte le antinomie è costituito dall'opposizione tra attualità-trascendenza: all'essere qui ed ora tutto l'imperio della necessità si contrappone lo sforzo eroico affinché, «vinto il destino, sia legge la libertà», a differenza di Kierkegaard, alla cui sintesi di necessità-possibilità, Unamuno oppone il titanico grido: «O tutto o nulla!», emblematico della tensione agonica tra utopia-nichilismo. Tra l'essere e il nulla, Unamuno si installa nell'agonismo, fonte di incertezza creatrice e disperata, abbracciando la perseveranza, secondo quanto emerge dalla libera interpretazione del *conatus* spinoziano che, inserito nel clima più esistenziale della *voluntas* di Schopenhauer, assurge a principio ontologico ed epistemologico insieme all'altro che così recita: *nihil cognitum quin preavolitum*. L'ansia immortale di immortalità fa giudicare illusori i surrogati consistenti nella fama, nella perpetrazione attraverso la stirpe, nella stessa ricerca del bello e della gloria, o alla maniera nietzschiana, nell'eterno ritorno. L'uomo aspira –corpo ed anima- all'immortalità integrale, a tal punto che Unamuno conia la paradossale espressione di «immortalità fenomenica» intesa come continuazione di questa vita e, al seguito di Kierkegaard, la fa consistere nell'interesse trascendentale della coscienza, sulla base non di prove oggettive ma della passione del soggetto, che «si interessa infinitamente per l'esistenza» mediante la volontà di credere affermata nelle opere.⁸⁵⁷

Nella concezione filosofica di Unamuno –che non si configura come teoria sulla *Weltanschauung*, ma piuttosto come attitudine esistenziale e pratica

⁸⁵⁷ Unamuno ha accarezzato anche l'ipotesi dell'immortalità –e del suo rovescio: dell'annichilimento- supportata dal desiderio e dallo sforzo di conseguirli, mutuando suggestioni: da H.F. Amiel, *Fragments d'un journal intime*, Paris 1922, t. II, p. 292; t. III, pp. 22-23. E da C.G.A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i. Br. 1894, 3. ed, t. II, pp. 535-536. Per la salvezza dell'uomo integrale, Unamuno è debitore sia di Robertson che di E.W. Channing, *The Complete Works of Channing*, London 1884, da cui mutua suggestioni anche per le vedute sullo scetticismo e la speranza nell'immortalità.

dell'*engagement*, con la conseguente predilezione della poesia rispetto alla scienza, appunto per il prevalere delle necessità effettive e degli interessi soggettivi e vitali sulle ragioni teoriche-, emerge come questione fondamentale il problema religioso: ma ora il problema di Dio, come persona e coscienza dell'universo, si intreccia corposamente all'ansia e alla nostalgia dell'eterno.⁸⁵⁸

Così che egli, che risulta animato dal desiderio mistico della negazione del mondo e del suo successivo recupero dell'assoluto, grazie appunto alla sua *meditatio mortis*, protesa verso una concezione del cristianesimo in senso intimista e tragico, sembra erigersi ad «ultimo *grande pensatore cristiano dell'Occidente*» secondo la definizione di Cerezo Galán.⁸⁵⁹

Solo la religione è in grado di rispondere adeguatamente a tali istanze, che il pensatore basco esamina dando voce al suo doppio io: lo scettico, che esibisce argomentazioni razionali; il mistico, che porta le ragioni del cuore. La disperazione del sentimento vitale e la frustrazione dello scetticismo razionale conducono l'uomo nel fondo dell'abisso, dove si trovano, l'una di fronte all'altra, queste due tendenze antagoniste per abbracciarsi tragicamente onde dar origine ad una vita seria e terribile. Unamuno si colloca nell'abisso di disperazione, che non va inteso, pertanto, come mera figura retorica o alla stregua di uno stato transitorio per operare, kierkegaardianamente, il salto nella fede, ma assurge, invece, a figura costitutiva della coscienza, a tal punto da giudicare tragico-comiche certe attitudini esistenzialistiche. L'abbraccio tragico, consumato nel fondo dell'abisso, ha tuttavia trasformato i contendenti, dal momento che è rimasta una fede cordiale, che vive nell'inquietudine e si alimenta del dubbio – non la fede del carbonaio, che obbedisce passivamente all'autorità ecclesiastica – ed una ragione che, pur ridimensionata dalle pretese razionalistiche, tuttavia svolge un ruolo ineludibile di ricerca e di problematizzazione senza la pretesa, però, di ridurre ed integrare in una sintesi dialettica la dimensione religiosa che

⁸⁵⁸ P. Colonnello, *Volte del pensiero esistenziale*, in *Percorsi di confine*, cit., p. 89.

⁸⁵⁹ Cfr. P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona 1984, p. 100.

implica una differenza assoluta. Fluttuiamo in uno spazio vago tra certezza e dubbio assoluti, insomma, tra l'essere ed il nulla. Del resto, «entrambe le certezze –quelle della morte e dell'immortalità- ci renderebbero ugualmente impossibile la vita», dal momento che coarterebbero la libertà e la conseguente lotta per il senso, che invece implica il rischio dell'incertezza creatrice. Conquistare tale spazio di libertà, che, in definitiva, è tipico della condizione umana, comporta uno sforzo tragico quanto titanico, il cui simbolo sono Don Chisciotte, il vitalista, e Sancio, il «razionalista che dubita della ragione». Con tale dottrina dalla salvifica incertezza, nucleo della filosofia della religione unamuniana⁸⁶⁰, è possibile uscire dal fondo dell'abisso, a condizione di accettare il conflitto e vivere di esso. Tale agonismo tragico, lungi dall'indurre all'inerzia ed alla rassegnazione è, invece, alla base di una vita vigorosa, di un'azione efficace, perfino di una logica, secondo i dettami della «logica del cuore», a riprova di come «un certo pessimismo trascendente sia generatore di un ottimismo temporale ed eterno». Al Dio cordiale si accede mediante le virtù teologali, -per la cui concezione è superfluo rilevare un'attitudine ben al di là dell'eterodossia- la cui sintesi genera una dottrina estetica. È sufficiente rilevare come la fede diventa conoscenza amorosa esprime la fiducia di una persona –Gesù- e procede dal volontarismo creatore del proprio oggetto, più che dall'adesione dogmatica. A tale conclusione era pervenuto nel saggio *La fede* (1900), a differenza dell'opera del 1913, dove Unamuno rinnega la dottrina di Hermann della «fede nella fede stessa», e cioè libera dai dogmi, e con Sabatier, sostenitore di un «dogma necessario benché ineluttabilmente storico e mutevole», riconosce che la fede abbisogna di una «materia su cui esercitarsi». Più che puntare sull'elemento oggettivo (dogma), il

⁸⁶⁰ Le fonti per questa teoria, si possono rinvenire in Pascal, nell'espressione di Tertulliano «*Parce unice spei totius orbis*», letta da Unamuno in C.G.A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i. Br. 1984, 3 ed. t. I, cit., p. 552, nota 2. È invece criticato Hermann, sostenitore della certezza della salvezza individuale a seguito della remissione dei peccati. La dottrina della dolce e salvifica incertezza rappresenta una terza via tra chi parla di «non necessaria eterodossia» (Marías) e chi giudica Unamuno un «ateo insincero» (Sanchez Barbudo), come ha rilevato P. Garagorri, *Del pasado al porvenir*, Barcelona 1964, p. 38 e 42. Ed., *Introducción a M. de Unamuno*, Madrid 1986, pp. 27-37.

pensatore basco insiste sull'incertezza (soggettiva) del credente. Si tratterebbe, in definitiva, di una religione dell'inquietudine, come emerge nel saggio *La mia religione*, e di una fede concepita come fiducia (*pistis*) piuttosto che come conoscenza (*gnosis*), come si evince da quell'opera polemica sull'*Agonia del cristianesimo*. L'anelito del divino è alla base della visione beatifica, che non può consistere, però, nell'assorbimento ed annullamento in Dio; infatti, per salvaguardare il *principium individuationis*, Unamuno preferisce all'apocatastasi – cioè al ritorno di tutto a Dio e al divino- l'anacefaleusi, ovvero la ricapitolazione mistica di tutti in Cristo. Intimamente connesso alla rivelazione cordiale è il Dio sofferente, che è indice di una concezione anti-intellettualistica.⁸⁶¹

Di qui l'amore-compassione del crocifisso, a partire dalle vedute congiunte di san Paolo e Schopenhauer. L'amore, che è compatire, si estende a chiunque soffre, a causa della mortalità e finitezza, fino a personalizzarlo, essendo Dio la coscienza del tutto. In opposizione alle teodicee razionaliste, Unamuno cerca la risposta al problema del male e del dolore dell'innocente nella sofferenza di Dio, la quale, paradossalmente, rappresenta l'unica giustificazione della miseria umana. Proprio dal mistero della sofferenza nasce la comunione-compassione universale, poiché «il dolore è la sostanza della vita e la radice della personalità».⁸⁶²

I nostri atti costituiscono la «prova morale» della verità dell'anelito di eternità, grazie alla mediazione divina. L'etica unamuniana assume connotati esistenziali, senza sottacere le ascendenze fichtiane. L'irresistibile ansia di immortalità simboleggiata da Don Chisciotte, in lotta disperata contro il destino e

⁸⁶¹ Dio è, pertanto, l'espressione più alta dell'agonia ontologica, da non fraintendere nel senso di un conflitto ontologico insuperabile, ma alla luce della *Theologia Crucis*, come ha rilevato opportunamente J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, secondo il quale le fonti per tale concezione unamuniana sono da rinvenire nella mistica spagnola della passione. Sull'agonia di Dio, Unamuno mostra un'attitudine ambivalente: da una interpretazione tragico-gnostica ad una tragico-cristiana (P. Cerezo Galán, *op. cit.*, p. 530).

⁸⁶² M. de Unamuno, *Del sentimento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 1913, trad. it. di J. Lopez e García-Plaza, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 2004, p. 192.

la morte, sono alla base della morale eroica. Si tratta, tuttavia, di una disperazione foriera di speranza, sorretta dall'amore, che è «l'unica medicina contro la morte».⁸⁶³

Più che abbandonarsi all'isterismo, il sentimento tragico è un forte appello all'azione. La morale del sentimento, con ascendenze schopenhaueriane, implica l'amore-compassione, interpretato però in senso personalista ed alla luce delle istanze del cattolicesimo popolare. La compassione, «essenza dell'amore spirituale umano»⁸⁶⁴ è segno della finitezza ma ad un tempo anelito di trascendimento. Da questo lato, anche l'etica assume valenze tragiche. Pur rifiutando il formalismo kantiano, giudicato astratto ed avvocatesco, tuttavia Unamuno si esprime nella forma dell'imperativo: «Opera in modo da meritare, secondo il tuo giudizio e quello degli altri, l'eternità, da renderti insostituibile, da non meritare di morire».⁸⁶⁵

Dobbiamo compiere il bene, onde dimostrare con l'esempio che non dobbiamo morire. L'imperativo etico di eternità implica, contrariamente a Kant, la volontà di ricercare la felicità, e non solo il dovere, dal momento che, se c'è una finalità del volere, essa è «l'ansia di più vita».⁸⁶⁶

Perciò è l'immortalità dell'anima il postulato trascendente, dal momento che la volontà non esige solo autonomia, ma eternità. Pertanto la religione è il fondamento dell'etica. L'amore-compassione bandisce l'egoismo per far spazio all'egotismo, quale perpetrazione della coscienza, protesa a fare dell'io una «categoria trascendente, universale ed eterna».⁸⁶⁷

Tale etica eroica, in cui la virtù assume valenze civili, non è priva di risvolti socio-politici, incentrati nella solidarietà; «la redenzione dev'essere collettiva, poiché la colpa è collettiva»⁸⁶⁸, con evidenti prese di distanze da Kierkegaard,

⁸⁶³ *Ibidem*, p. 187.

⁸⁶⁴ *Ibidem*, p. 190.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 264.

⁸⁶⁶ *Ibidem*, p. 834.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 360.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 277.

rispetto al quale Unamuno concepisce in senso ontologico-esistenziale il peccato, per le cui conseguenze l'uomo è gettato nella finitezza. L'ansia di eternità, in cui consiste la religione, non può sfociare nell'illusione? Filosofia e religione⁸⁶⁹, in effetti, si postulano mutuamente, sicchè la storia della filosofia è in ultima analisi una storia delle religioni, la quale, a suo modo, rappresenta una apologia personale del doppio io di Unamuno, il quale, non casualmente, sostiene che ogni idea è una giustificazione *a-posteriori* della condotta del filosofo. Il tema dell'illusione consolatrice mediante la poesia e la religione percorre tutta l'opera del pensatore basco, il quale sottolinea che «non è la verità, ma l'illusione del desiderio che ci fa vivere».⁸⁷⁰

Nella novella su *Sant'Emanuele buono, martire*, il curato dell'incredulità razionale agli occhi dei suoi fedeli è un santo, giacché ha infuso in essi la speranza dell'immortalità, nonostante egli serbasse nel suo intimo quel terribile segreto, che, ai suoi occhi, rappresenta una verità, dell'insensatezza della vita dell'uomo gettato nel mondo e votato ineluttabilmente alla morte.⁸⁷¹

Ad ogni modo, per comprendere pienamente l'atteggiamento unamuniano verso il problema religioso, occorre far riferimento non solo alla celebre crisi religiosa degli anni 1897-1898, ma anche alle varie fasi del suo complesso itinerario speculativo, che va, nella fase giovanile, dall'adesione al "positivismo hegeliano" degli anni tra il 1880 e il 1890, all'avvicinamento alle istanze del krauso-positivismo nel decennio successivo. Da parte sua, Armando Savignano ritiene che è possibile verificare propriamente la posizione unamuniana sul problema religioso a partire dall'immagine di Cristo, delineata tanto in prosa, ad

⁸⁶⁹ Sui rapporti tra filosofia e teologia e sulla rilevanza della filosofia per la religione, Unamuno dipende da G. Wobbermin, *Theologie und Metaphysik*, Berlin 1901, attraverso cui si accostò, nel 1909, alla lettura di J. Kaftan, *Dogmatik*, 1909, specialmente in ordine alla pietà mistica ed al tema della conservazione della personalità in prospettiva escatologica.

⁸⁷⁰ *Ibidem*, p. 389.

⁸⁷¹ «Io sono qui –afferma sant'Emanuele– per far vivere le anime dei miei fedeli, per farli felici, per farli sognare d'essere immortali... Religione vera? Tutte le religioni sono vere se fanno vivere spiritualmente i popoli che le professano, se li consolano di aver dovuto nascere per morire». M. de Unamuno, *Romanzi e drammi*, Casini, Roma 1955, p. 204.

esempio nell'opera maggiore *Del sentimento tragico della vita*, quanto in versi: basti pensare al poema lirico *El Cristo de Velázquez*, oltre che al componimento poetico sul Cristo giacente nella chiesa di santa Chiara in Palencia. Ci avviciniamo, in tal modo, a quell'originale "cristologia poetica" di Unamuno, imperniata nella "concezione di un Dio di carne". Unamuno oscilla tra il processo intentato a Dio e la vicinanza febbrile e fervente alla Croce. Egli non l'intende alla maniera di Nietzsche come una veglia al capezzale di un moribondo, bensì come una battaglia tanto instancabile quanto disperata. Portando all'incandescenza i *malheurs* del tempo, rivolge contro Cristo il «grande lamento», inverte i ruoli: Mio Cristo, mio Cristo, perché ci hai abbandonato?⁸⁷²

Il grido non è sacrilego, è supplice. Ma, in filigrana, vi si coglie la dicotomia tra il Cristo eterno e il Cristo terrestre, tra il Figlio di Dio e il Figlio dell'uomo. Più che alla mirabile evocazione, vagliata e placata, del *Cristo di Velázquez* –una specie di «blasone» del Crocifisso, realista e irradiante come una figura di *paso*- il cuore tormentato di Unamuno aderisce alla cristologia rovesciata dello strano poema parossistico, *El Cristo yacente de Santa Clara*, composto dopo una visita alla chiesa della Croce del monastero delle clarisse di Palencia, il 26 maggio 1913.⁸⁷³

Questo «poema feroce»⁸⁷⁴ si rivolge ad un Cristo tragico, un altro Cristo senza resurrezione. Il Cristo terroso, Cristo fatto di gleba e di polvere, è anche il Cristo della *sua* terra, ostinatamente spagnolo. Unamuno non risparmia parole ripugnanti per qualificare «Questo Cristo spagnolo che non visse, nero come il terriccio della terra». Cristo di terra e di polvere, puzza, fetore, purulenza, «sacco (*zurrón*) d'ossa e di pus»... Il poeta lo implora con una preghiera affannosa: «Oh Cristo pre-cristiano e post-cristiano, Cristo tutta materia, Cristo carogna arida e incrostata di sangue secco coagulato: il Cristo della mia gente è questo Cristo,

⁸⁷² M. de Unamuno, *Verrà di notte e altre poesie*, Passigli, Milano 2008, pp. 111 sgg.

⁸⁷³ M. de Unamuno, *Obras completas* VI, pp. 517-520 [trad. it. in A. Savignano, *Il Cristo di Unamuno*, Queriniana 1990, pp. 92-96].

⁸⁷⁴ X. Tilliette, *Il Cristo della filosofia*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 266.

carne e sangue fatti terra, terra, terra [...]». L'eco ossessiva si rilancia nell'invocazione finale che separa il Cristo di terra, terrestre, e il Cristo celeste: «[...] la morte del tremendo Cristo che non si risveglierà sopra la terra, perché Egli, il Cristo di mia terra, è solo terra, terra, terra... E tu, Cristo del cielo, redimici dal Cristo della terra!». ⁸⁷⁵

Lo strumento di salvezza è ritornato allo stadio del supplizio. In conseguenza di questo mimetismo che accompagna tutte le rappresentazioni tipologiche di Cristo, la Croce si è irrigidita in simbolo delle vittime, luogo magnetico di una limatura umana di esseri stritolati, polverizzati. Nella sua dura rifrangenza assorbe il male e la sofferenza come qualcosa di irriducibile alla faccia del cielo. Dal Dio nascosto e dalla morte di Dio (ancora suscettibile di un senso cristologico) si è passati all'assenza, quindi al silenzio di Dio. Cristo, legame tra il cielo e la terra, ha oscillato da una parte soltanto: la catena ipostatica si è interrotta. Se c'è un Cristo, è il Cristo cadavere, il Cristo scheletro di Unamuno. Oppure la Croce s'innalza senza che vi sia appeso nessuno. La *Via Crucis* fa parte di quei sentieri che non conducono da nessuna parte, tranne che ad un tumulo calvo, disseminato di croci anonime e nude. La Croce inoltre è ridivenuta ciò che la devozione aveva a poco a poco smorzato, il segno di contraddizione per eccellenza. Lo scandalo originario della Croce non è soltanto l'incommensurabilità del male; ma che la Croce riconciliatrice sia fattore di divisione irrimediabile ferisce la sensibilità cristiana nella sua viva radice. Era importante depurare la cristologia filosofica dal sospetto di riduzionismo obbligatorio; ma se si arriva ad ammettere la filosofia cristiana, dovrà seguirne la cristologia filosofica dal momento che, alla fin fine, essa è la specificazione cristologica della filosofia cristiana. Non meno importante è considerare l'omogeneità della cristologia filosofica nelle sue diverse forme, giacché queste gravitano tutte attorno al dualismo del Gesù della storia e del Cristo della fede, e si tratta per esse di dare un senso e un contenuto alla copula «è» della confessione

⁸⁷⁵ M. de Unamuno, *Antologia poetica*, a cura di C. Bo, Firenze 1949, pp. 28-30.

di fede. Svolto con altri strumenti, è lo stesso problema che tocca la cristologia teologica: operare la giuntura tra cristologia positiva o storica e la cristologia speculativa. Non ci sarebbe cristologia filosofica se, in qualche maniera, non si presentasse il problema cristologico all'interno della filosofia; sotto vari travestimenti è il problema di ogni filosofia, l'Assoluto e il finito. Si assicurerà la legittimità e l'avvenire della cristologia filosofica ricollocandola nel quadro della filosofia cristiana? Una filosofia cristiana è certamente il luogo in cui potrebbe e dovrebbe dispiegarsi una cristologia filosofica. Vero è che, anche dopo la teologia della morte di Dio, l'attrattiva cristologica continua ad esercitare pienamente la sua affascinante influenza. Si comprende allora come la stessa cristologia unamuniana conservi il suo fascino, e non solo a livello di ricostruzione storiografica o di indagine erudita. La *Vita di don Chisciotte e Sancio Panza* è un'amara, aspra agiografia della modernità, una *Passio Sancti Quijotis* che esalta «l'umiltà» e la «bontà» di un folle di Dio capace di immolarsi per l'Altro, fino ad assumere il ruolo terribile di *figura Christi*, scegliendo la follia della Croce su cui meditarono Pascal e lo stesso Unamuno, e così conquistando una goffa, beffarda santità. «Pazzo serio» che, vince schernendoli i savi schernitori, don Chisciotte è della stirpe dei *sauveurs dérisoires* che soffrono per salvare, vittime redentrici che scambiano i valori e le caratteristiche antropologiche con i loro carnefici. Il don Chisciotte di Unamuno, Santo e Clown, Pazzo e Savio, è anche, in qualche modo, un paradossale fratello cristiano e moraleggiante di Zarathustra, un Superuomo tragicomico addobbato da «cavaliere povero» (per riprendere la formula dostoevskijana) che si batte per riscattare lo «spirito libero» dell'«Individuo» dall'oppressione della massa dei Chiunque, della folla dei Nessuno. Di questa natura è il don Chisciotte di Unamuno, «incarnazione ultima del volto di Cristo» come il clown tragico starobinskiano, che «prende gli schiaffi» divenendo così «il doppio emblematico del Cristo oltraggiato». Fino all'estremo ludibrio sacrificale dell'*Ecce follis* che conclude sul Golgota dell'irrisione dei "realisti" questa *Passio Sancti Quijotis*. Sublimemente beffarda, la *via crucis* di don Chisciotte è «la

passione [...] più amara, quella delle beffe»: delle beffe, dello schermo con cui il Mondo si appropria del donchisciottismo e fa entrare don Chisciotte nella vita comune, riducendolo al rango dell'Uomo Qualunque. Dialogando con il suo personaggio, Unamuno gli riconosce proprio il ruolo di vittima sacrificale che, perdendo la propria vita, il proprio senso, lo offre ai suoi carnefici in dono supremamente gratuito e generoso. Dall'inizio alla fine del libro questa passione di San Chisciotte si identifica con la salita al Calvario: «"Ecco l'uomo", dissero in tono di burla a Cristo Nostro Signore; "ecco il pazzo", diranno di te, mio signor don Chisciotte, e sarai davvero il pazzo, l'unico, il folle»⁸⁷⁶; «L'invitto Cavaliere della Fede è vinto, è sempre l'amore che vince in lui. Le sublimi parole della sconfitta di don Chisciotte sono il grido sublime della vittoria di Amore. [...]».⁸⁷⁷

Imago pietatis che raffigura l'Uomo dei Dolori nella sua derelizione di fronte allo scherno, quest'icona unamuniana di don Chisciotte-Cristo, di San Chisciotte che prende la sua croce sulle spalle invitando all'*imitatio* coincide con il ritratto del povero cristo, viva immagine del Cristo sofferente. Unamuno ripropone, attraverso l'idea di donchisciottismo tutta "sua", il progetto che don Chisciotte imparò leggendo e imitando i lirici petrarchisti eredi di quei trovatori provenzali che avevano cantato l'amore come meditata rinuncia alla "illusione del reale" in vista della "realizzazione dell'ideale" nella poesia. Unamuno procede a riscrivere il *Don Chisciotte* non attraverso il ripasso fedele della lettera che la riproduce alla perfezione, ma creando un interstizio nello spirito, nel senso del libro. Del libro esalta e amplifica la dimensione allegoristica e spirituale. In una identica percezione della potenza mitografica di questo modello, Dostoevskij definiva don Chisciotte «bellissimo perché ridicolo», nel romanzo *L'idiota* associa all'*Hidalgo* il principe Myškin, «cavaliere povero» come lui, e sulla sua silhouette pensato e costruito. Su un fondale metafisico si proietta nei secoli l'ombra di questo grande eroe dell'idealità spirituale. Nel suo estremismo spirituale,

⁸⁷⁶ M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Eredi di Miguel de Unamuno, Madrid 1905; trad. it. *Vita di don Chisciotte e Sancio Panza*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 129.

⁸⁷⁷ *Ibidem*, p. 305.

Unamuno rifiuta qualsiasi opposizione che rischi di indebolire la tragicità esemplare e metafisica del «suo» don Chisciotte, facendone scivolare verso il comico l'assurda, testarda fedeltà al progetto esistenziale cavalleresco, ormai così fuori del tempo da apparire di per sé grottesco. Ma si badi che anche questa cavalleria donchisciottiana è per Unamuno fedeltà, lunga, tenace, a un progetto spirituale. Dalla prima all'ultima pagina della *Vide*, insieme all'*idiota et illitteratus* Francesco, giullare di Dio che chiamava i primi *fratres* «i miei paladini della Tavola Rotonda» e che nell'ilarità gioiosa stemperava la tragedia dell'assumere la propria croce come *alter Christus*, modello di don Chisciotte risulta Ignazio di Loyola. Nelle ultime pagine di *Del sentimento trágico de la vida*, insistendo sull'*Hidalgo* come «l'eroe del pensiero spagnolo», e sulla propria scelta di praticare una «filosofia donchisciottesca» come antidoto per il «donchisciottismo filosofico», Unamuno allega anche il nome di Giovanni della Croce. Quell'erranza è faticato esercizio, sforzo continuo di perfezionamento nella *noche obscura* dell'esperienza opaca, negativa, di Sé e dell'Altro. Di Unamuno si intuisce, soprattutto in *Del sentimento trágico de la vida*, il non marginale ruolo di ponte tra la meditazione kierkegaardiana e l'evolversi novecentesco del pensiero esistenzialistico. L'allegorismo di Unamuno è etico e spirituale, a lui interessa tratteggiare un cavaliere che insegna al suo scudiero “realista” a «convertire in preghiera la fatica». È in questa prospettiva, con *flatus vocis* profetico, che Unamuno giunge anche a riscrivere il *Pater noster*, offrendolo al buon Sancio nel difficile cammino del suo “donchisciottizzamento”. Comunque si voglia classificare l'attitudine unamuniana, sembra innegabile che la sua possa essere considerata emblematica del «genio religioso» e pertanto intelligibile alla luce di una originale filosofia della religione contrassegnata dall'inquietudine e soprattutto dalla struggente ansia di eternità e di ossessivo anelito per la salvezza integrale dell'uomo. Egli ha cercato di esprimere tutto ciò attraverso la simulazione nella memoria, nell'esistenza degli enti di finzione, nell'avventura pre-coscienza, riferendosi al sogno in sintonia con l'adagio secondo cui «la vita è

sogno» o, come cantava poeticamente: «Di ragione vive l'uomo, e di sogno sopravvive».⁸⁷⁸

Tale atteggiamento comporterebbe piuttosto un'intensità del sentimento, che arde e si consuma indipendentemente dal suo contenuto finale e, dunque, un "individualismo doloroso", che culmina nella contemplazione della solitudine del Cristo.⁸⁷⁹

La pietà mistica «sembra sfociare, così, in una metafisica antropocentrica con una cristologia ridotta all'*Ecce homo* col conseguente sentimento dell'illuminazione mistica, ovvero della luce di Cristo all'interno di ciascuno, con valenze anche estetiche».⁸⁸⁰

Viene spontaneo un raffronto con l'altro grande ispiratore del pensiero esistenziale, Fëdor Dostoevskij e con la sua idea dell'estasi dinanzi all'evento erompente della Croce non per l'aspetto kenotico del "Servo sofferente", bensì per il miracolo dell'apparizione del Bello. Si pensi alla viva impressione che ebbe lo stesso Dostoevskij nell'ammirare il dipinto di Hans Holbein, *Discesa dalla croce*, proprio come Unamuno fu colpito dal *Cristo de Velázquez*. Ma questo è altro discorso. Egli vede nell'esigenza dell'immortalità, nella fede nell'immortalità, l'affermazione stessa della vita contro la morte; e nel carattere irrazionale di questa esigenza e di questa fede la condanna stessa della ragione. E tuttavia, la sua conclusione sembra essere che l'incertezza deve permanere e che l'esistenza umana è possibile solo sulla base di questa incertezza.⁸⁸¹

Il *quien sabe?*, egli dice, risuona nella coscienza sia di chi afferma sia di chi nega l'immortalità. Ma così la funzione centrale e direttiva che Unamuno intende riconoscere alla credenza dell'immortalità è implicitamente negata. L'incertezza è propria anche, anzi più propria, di chi non crede; e se solo l'incertezza è vitale nessuna differenza pragmatica sussiste veramente tra chi afferma e chi nega.

⁸⁷⁸ M. de Unamuno, *Antologia poetica*, cit., p. 62.

⁸⁷⁹ P. Colonnello, *Volte del pensiero esistenziale*, in *Percorsi di confine*, cit., p. 92.

⁸⁸⁰ A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo*, cit., p. 112.

⁸⁸¹ M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, cit., pp. 134 sgg.

VI. *Albert Camus: la fondazione teoretica dell'assurdo*

Il senso dell'assurdo è un'esperienza *originaria* nell'opera di Albert Camus. L'ansia di scrivere è l'ansia di testimoniare questa esperienza. Il «sentire» è già l'*assurdo*: l'unità psicologico-tematica di un atteggiamento di vita. Non è mera funzione artistica quella di assumere ad oggetto la «disperazione» dell'esistenza: la strutturazione è l'attuazione di una veduta spirituale innestata direttamente nel fondo della coscienza soggettiva. Sotto questo aspetto l'esperienza camusiana è l'oggettivazione storicizzata di un contenuto *reale* che dai limiti privati della soggettività tende a costituirsi, nell'allargamento del motivo *storico* generale come sintomo immanente dello sviluppo, attraverso una determinazione di momenti graduali che, tracciandone la composizione dialettica, configurano questa processualità come la stigmatizzazione specifica, ai diversi livelli della sistemazione artistica e teorica, di un *sensu* della *crisi* e del suo superamento. Il percorso dell'opera di Camus è la costituzione originaria di un «concetto» nella periodicità di un ritorno come problematizzazione costante dell'esistente. *L'Envers et l'Endroit* è l'opera dell'*assurdo*, ma in una rifrazione ancora emotiva che ne traduce l'immagine nei contenuti vissuti del «dolore» e della «miseria». Sotto questo aspetto il saggio è l'autobiografia stessa di Camus nel simbolismo descrittivo della *negatività*, e quindi la conferma di un'esigenza in cui vita e pensiero, esistenza e arte coincidono. Nei termini di questa «soggettivazione», il mondo artistico di quest'opera, -la trasfigurazione estetica della povertà, l'evocazione del dolore, il ritorno del tempo nella memoria o nella morte-, non rappresenta una funzione letteraria, un mero compiacimento estetico, né l'indulgere ad alcun realismo semplice e immediato, ma piuttosto soltanto la «sensibilizzazione» della coscienza di fronte ai ritmi reali dell'insignificanza della vita. È su questa sensibilizzazione che si origina la «storicità» concreta dell'assurdo, in un pluralismo di immagini variamente disposte ma condotte tutte nell'unità strutturale della dicotomia irriducibile dell'esistere: la *solitudine* e

l'amore. L'immagine della vecchia paralitica, che apre il racconto *L'ironie* è l'esigenza dell'impossibilità di una comunicazione umana. La sua esistenza è l'opera di annullamento di un desiderio inappagato di comprensione e di affetto che si estende fino a Dio. Se in questo racconto la contrapposizione della coscienza al «negativo» è visibile nella tonalità della *rivolta*, nella novella successiva, suggerita da un ricordo autobiografico di una madresilenziosa⁸⁸² e rassegnata alla sua esistenza, la reazione è fatta di *indifferenza*: «rivolta» e «indifferenza» sono i poli distinti, e ancora vagamente circoscritti, in cui *L'Envers et l'Endroit* racchiude i termini qualitativi del comportamento umano di fronte alla sensibilità assurda. Ma la tipicità originativa dell'assurdo qui, quella che pone la sua caratterizzazione strutturale di quest'opera rispetto ai lavori successivi, è stabilita dalla dimensione del pre-riflessivo come avvertimento e *sentire* immediato dell'esistere: l'assunzione dell'autenticità si svolge nella mediazione del livello psicologico, della storia del «vissuto», del processo della vita emotiva, attraverso cioè i segni intimistici della memoria, del dato biografico del viaggio a ritroso nel tempo. Ed è proprio sul simbolismo dinamico della ritemporalizzazione della coscienza, -il viaggio-, che Camus costruisce la ricerca assurda negli altri tre saggi. Il viaggio è l'esecuzione dell'autenticità dell'essere: l'affrancamento dello spirito dallo spazio. Il suo processo mette in moto l'operabilità con cui l'uomo emerge da se stesso, rompe la banale meccanicità dei gesti quotidiani e si ritrova nella nudità del suo movimento. Il viaggio diviene il percorso di coscientizzazione del *sensu* dell'essere, il risveglio dell'inconscio come riscoperta di ciò che è già stato. In effetti questo scorrimento temporale, strutturalmente sotteso nei racconti, *La mort dans l'âme* e *Amour de vivre*, è lo

⁸⁸² Questa riduzione dell'intersoggettività al *silenzio* è la soluzione camusiana di un «linguaggio» portato a fondamento della costituzione originario-finale del *sensu* come appunto di un limite-adequazione dell'inesplicabilità del segno *logico*. In questa traslocazione della sua inadeguatezza di dire, la parola conserva una specificità nello schema mediativo anche in alcuni punti delle opere della maturità. Sull'argomento cfr. L. Mailhot, *Albert Camus, ou l'imagination du désert*, Montreal 1973, in particolare il capitolo «L'espace du silence», pp. 353-374.

svolgimento consueto del soggetto *pratico* camusiano come alternanza costante dell'essere-unione felicità e dell'essere-assurdo dolore.⁸⁸³

Questo passaggio ritorna nel saggio finale sotto il titolo fondamentale del «senso» problematico, *l'Envers et l'Endroit*. Qui è ancora nel viaggio, questa volta della memoria, che la trasparenza dell'assurdo risale alla coscienza. *L'Envers et l'Endroit* si chiude nel punto della fissazione teorica della strutturazione tematica: l'irriducibilità del rapporto io-mondo come tensione immanente del reale nella costituzione del *senso*. Questa dialetticità è l'*unità* di pensiero camusiano che l'*assurdo* e la *rivolta* pongono nei termini della rappresentazione sensibile qui ancora al suo avvio. *Le Mythe de Sisyphe* trova, perciò, in questo punto, una collocazione di senso centrale rispetto sia all'intera enunciazione che lo precede, specificamente in riferimento alla ripresentazione della problematica del suicidio, sia allo svolgimento ulteriore in cui esso, conservandosi, fornisce la «ragione» di questa estensione. L'orientamento del discorso su basi di rinnovamento pone pertanto la riduzione del problema all'unico tema della ri-definibilità dell'*assurdo*. Appare così che nel *Mythe* l'assurdo non è più la trasparenza di un contatto *immediato* dell'io al mondo, una presenza irriflessa della relazione soggetto-oggetto, variamente attestata poi nell'*oggettivazione* artistica del simbolo; l'originazione strutturale coincide con un

⁸⁸³ Questa dualità strutturale dell'*Envers et l'Endroit* riporta in una presenza *immediata* un motivo fondamentale della riflessione heideggeriana di *Essere e Tempo*. L'esistere «banale» è parimenti per il filosofo tedesco una dispersione dell'individuo nell'esteriorità delle cose. L'essere nel mondo è un «essere fuori di sé», un processo di «cosalizzazione» dell'essere, ovvero il rifiuto della coscienza di essere sé a sé. Nell'inautenticità dell'esserci, l'io sfugge al senso dell'Essere che è il Nulla, «rinviando» la sua esistenza di cosa in cosa. Nel momento dell'autoposizione dell'io come problema, l'uomo emerge dall'anonimità esistenziale ed assurge alla condizione autentica dell'esistere. In questa sfera l'Essere viene smascherato nel suo fondo insignificante (la morte) che la coscienza assume come fatale destinazione della sua finitezza. L'esistenza autentica è cioè l'angoscioso auto progettarsi nella possibilità più propria, la morte. L'estremo negativo della morte come *medium* della costituzione temporale autentico. L'inautentico è il tratto rilevante di una certa approssimazione tra le due posizioni, giacché se per Heidegger la morte come apertura al senso dell'Essere è *significativa* dell'esistenza, egualmente per Camus nella trascrizione di un'autenticità assoluta, e quindi di una negazione e distruzione della vita, l'atto che essa *fonda* costituisce il senso della coscienza come stato di rifiuto e di *rivolta*. Per questi accenni cfr. *Essere e Tempo*, cit., in particolare la Sez. I, paragrafi 25-27 e la Sez. II, paragrafi 45-53.

processo di problematizzazione che è la mediazione istituita dalla coscienza-mondo: il *suicidio*, sotto questa ri-flessa individuazione strutturale-dialettica dell'assurdo, è così necessariamente respinto. La circoscrizione *relazionale* dell'assurdo come sua *possibilità* è il tratto «nuovo» rispetto alla sua esplicita concettualizzazione⁸⁸⁴, la quale consente a Camus di preparare la liquidazione della problematica del suicidio. L'intera analitica teorico-tematica del saggio è appunto costruita sul nesso «assurdo-suicidio». Intrecciato l'assurdo al suicidio nei termini di una ricerca *fondamentale* sulla scoperta *etica*, Camus, quando conclude il suo progetto con l'interrogazione «[...] y a-t- il une logique jusqu'à la mort?», ha già riformulato la «logica» dell'assurdo nella misura di uno schematismo intersoggettivo non adeguabile ai canoni interpretativi della logica astratto-formale: l'identificazione esistenza-assurdo cioè non scarta automaticamente la problematicità del *sensu* nel senso che questo è *già* risolto nella sua connessione, per cui da questo punto di vista la richiesta risulterebbe una tautologia, ma, trasposta sul piano fattuale dell'incontro dell'uomo con il mondo, il fronteggiamento che se ne stabilisce ha a che fare con una misurazione *pratica* della scelta umana in cui la *coerenza* logica è sottoposta all'acquisizione del valore della *libertà*. Sotto questo aspetto la «logica» dell'assurdo che domanda una «logica» del suicidio, non costituisce una contraddittorietà⁸⁸⁵, ma nell'impianto dichiarato di una *metodologia* teorico-riflessiva, tende esclusivamente alla legittimazione di un *atteggiamento*. L'originazione dell'assurdo, sul piano ora teorico, risulta in un andamento dinamico che è tipico della modalità riflessiva camusiana, quello appunto di un processo che lega due momenti di una sola unità, ma disposti al livello diverso della «datità» meramente oggettivata, e dell'implicazione «soggettiva» di questo reale. La prima evidenza

⁸⁸⁴ Infatti come evidenza tematica dicotomica, l'*assurdo* è già presente nella fase elaborativa che precede *Le Mythe de Sisyphe*, ma in una forma *intuitiva*, sicché le consequenzialità logiche erano scartate.

⁸⁸⁵ Il rilievo è di J. Cruickshank, in un'angolazione piuttosto ambigua, giacché sul riconoscimento che Camus non sia un filosofo, egli poi passa a muovere una obiezione di carattere sistematico. Cfr. J. Cruickshank, *Albert Camus and the Literature of Revolt*, London 1959.

del «dato» assurdo è nella *logica* della comunicazione: il *linguaggio* come piano dell'effettualizzazione *autentica* nel processo interrogativo della consequenzialità causale logico-emotiva, trascrive l'immediatezza segnica dell'assurdo nell'essere. L'aderenza della «parola» al «fatto» rompe la differenza della pluralità degli atti vissuti, e li semplifica nell'uniformità meccanica del mero quotidiano. Ugualmente, l'accredito di questo svuotamento essenziale dell'esistere all'automatico, può essere fornito dal riferimento dell'essere al *tempo*, il cui rapporto è l'ambivalenza della proiezione *futura* da un presente che ripete l'illusorietà di un'attesa inutile. La trascrizione della temporalità come cancellazione della *possibilità* umana sotto il negativo-limite della *morte*, è la massima indicizzazione della riduzione del reale all'assurdo, e qui riportato al centro in una riflessione risolutiva che decide l'andamento iniziale dello sviluppo fino all'individuazione delle sue consequenzialità estreme.⁸⁸⁶

E ancora una traccia dell'*apparenza* assurda ci viene dalla trasparenza immobile e opacizzata della «estraneità» del reale: la *natura* come cosa «densa», massiccia, fissa nella sua pietrificazione storica e inumana, rimette l'*immagine* di un «incomprensibile» che si stabilisce nel suo insignificante esser lì. La determinazione dell'assurdo come confronto bipolare dell'essere e del mondo, emerge più fortemente evidenziata in questo tratto dell'immediatezza riflessiva, giacché l'interesse della *razionalizzazione* dell'uomo che rende la collocazione specifica del suo senso, si imbatte in un'oggettività degradata che dà ragione dell'inesauribilità conoscitiva del vivente finché duri per ragioni naturali la sua esistenza. E più volte nell'inventario di questa graduazione, l'assurdo trapassa dalla segnaletica «oggettiva» dell'immediato nell'attualità stessa *umana* dell'io-corpo dei soggetti. La «visibilità» del comportamento umano sotto l'immagine ripetitiva di una gestualità destituita di significato, è la «recita» dell'assurdo che l'esistente gestisce nella sua inconsapevolezza quotidiana. Qui si ha la

⁸⁸⁶ S'è già detto come l'originazione di senso dell'interrogazione *fondamentale* del vivere per la morte, investa una dimensione etico-esistenziale strettamente congiunta a certe suggestioni heideggeriane.

rappresentazione *esistenziale* come un «fatto» rintracciato nell'abitudine di una rifrazione spazio-temporale dell'essere-corpo. Questa scarnificazione *umana* dell'intersoggettività all'evento elementare e spontaneo dell'invariabile, è l'acquisizione del *sensu* proprio nell'equivalenza-indifferenza del tutto, di cui *l'Étranger* è l'esemplificazione del livello letterario. La «visione» del reale nell'*apparenza* graduale del «linguaggio» del «tempo» della «natura» e dell'«intersoggettività», è l'intenzionale filatura del suo rattrappimento al *negativo*. Essa racimola il «destino mortale» nell'«» inutilità. L'evidenza assurda nella trasparenza del «vissuto» non assicura, dal punto camusiano, la risoluzione della problematicità tematica, giacché «Ce sont leurs conséquences».⁸⁸⁷

Ma questa struttura critica delle «conseguenze» non può essere ancora soddisfatta se non dopo la verifica della proiezione assurda altrettanto dal lato reale come attività *riflessiva*. In tal modo Camus salda la circoscrizione dell'assurdo in una combaciatura *dialettica* della sua oggettualità «teorica». Lo spoglio dell'assurdo dal versante logico-riflessivo procede ugualmente dal duplice carattere del movimento «soggettivo» e «oggettivo». Ora Camus per rendere «singolare» la sua risposta a questa centralità tematica, la fa rimbalzare da un confronto dialettico con temi affini, e inserisce la nota esplorazione teorica-storica di alcuni momenti del pensiero esistenzialistico-fenomenologico (Šestov, Kierkegaard, Heidegger).⁸⁸⁸

Sotto questo aspetto la scelta dell'assurdo cessa di essere un avvenimento *provvisorio* di una ricerca radicale, e diviene la finzione predisposta di una contraffazione metafisica: l'approdo della negazione come evento del trascendente.⁸⁸⁹

⁸⁸⁷ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, in *Opere*, Bompiani, Milano 1993, p. 52.

⁸⁸⁸ Per una esposizione dettagliata dell'analisi dei singoli autori, cfr. M. Del Vecchio, *Assurdo e rivolta in Albert Camus*, Di Mauro 1966, p. 22 sgg; e J. Cruickshank, *op. cit.*, p. 57 sgg, in particolare la p. 59 per la critica a Jaspers e Husserl.

⁸⁸⁹ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit., pp. 62 sgg.

La scoperta assurda non conduce al fondo dell'impotenza umana impegnata nell'aria definitoria delle sue possibilità; si ricava invece nell'enunciazione camusiana la risultanza di una metodologia che prescrive il suo mantenimento attraverso l'elisione di ogni corrosione ideologica (speranza) o fisica (suicidio) dei suoi termini, lasciando all'opposto sussistere una radicalizzazione continua del rapporto io-mondo ai fini di un interesse operativo-pragmatico della «logica» assurda. Più chiaramente, risulta cioè che Camus, legando il senso dell'«uomo» e del «mondo» essenzialmente al loro rapporto, salva i due soggetti dalla storia sul piano della storia⁸⁹⁰, e lascia così una possibilità di sviluppo non solo per i termini del *Mythe*, ma più profondamente per i presupposti delle sue intenzioni future. Come *dialettica*, l'assurdo rispecchia il fondamento del recupero della lotta all'irrazionale nella storia. Questa *radice* dialettica del senso consente, appunto, ora, dopo la liquidazione dell'apparato mistificatorio dei processi esistenzialistico-fenomenologici, l'accantonamento della seconda e ultima possibilità di eludere il problema: il suicidio. È solo a questo punto, pertanto, che l'argomentazione camusiana può avviare un processo di determinazione prospettica dell'assurdo nel senso di una decifrazione degli atti dell'esistente che gli sono propri nel mondo e la cui operabilità definisce il carattere storico-strutturale del suo disporsi nel tempo come progetto umano. Si tratta cioè di una ricerca degli aspetti *fondamentali* del rapporto essere-mondo. La modalità dell'esistere-assurdo risulta in un'articolazione triplice, la quale si fa esclusiva della possibilità dell'*essere* come determinazione temporale. L'equivalenza assurdo-vita/morte-tempo è l'acquisizione sul piano teorico del motivo autentico del vivere-assurdo: la comprensione, ma non come contemplazione del *sensu*, ovvero della *libertà* come esercizio di questa impossibilità. La determinazione di questa verità come *interno* dell'essere-assurdo, -e quindi come *possibilità-ontologica* della struttura temporale, conferisce sul piano fenomenico una duplice *attestazione* della

⁸⁹⁰ Comunque, l'ulteriore definibilità del senso io-mondo rispetto all'assurdo rende problematica proprio l'individuazione del piano *storico* per la sua installazione.

possibilità autentica dell'essere. Il confronto con l'assurdo, che è l'assunzione dell'atto «liberatorio» della comprensione del vivere-per-la-morte, non può se non disporre il vivente, nella presa irrinunciabile della propria conservazione, a perpetuare la propria esistenza in uno stato ripetitivo di se stesso, oltre se stesso come solo *certezza* di questa esistenza. Il «possibile» come «donné», - l'uguaglianza *fondamentale* della temporalità-morte, è il piano d'orizzonte della *rivolta*, -ovvero l'atto della rivolta è l'esito del concepimento della *libertà* come senso dell'estrema *impossibilità*. Fra la morte, che è l'essere per la fine, e la libertà, che anticipa il *proprio* dell'essere, la rivolta è il legame «storico» di questo «fra» -l'*estensione* dell'assurdo-vivente. L'attestazione dell'assurdo si rende cioè autentica nell'atto della sua comprensione come ribellione inesauribile. La «rivolta» è l'autocomprensione dell'essere come progetto del suo poter-essere, e quindi dispone la struttura storico-effettiva dell'unità teorica morte-libertà. Questa struttura è la fundamentalità del discorso camusiano, giacché essa lascia aperta l'ipotesi di un recupero di «razionalizzazione» che effettivamente Camus tenta nell'impianto de *l'Homme Révolté* sotto la visione teorico-storica della lotta al *negativo*. Il nesso «assurdo-rivolta» è lasciato, comunque, ne *le Mythe de Sisyphe* all'articolazione di una prospettiva *formale* nel senso che la rivolta codifica nella condizione assurda la possibilità di questa impossibilità, la mera assicurazione del vivente come presa d'atto *negativa*. L'intellettualizzazione della rivolta è segnata, pertanto, dallo schema di un «per» che è la finalizzazione dell'essere come apertura verso un esistere inesistente. La trasposizione della lotta dell'origine stessa dell'unità vivente rimbalza, nell'opposizione verticale dell'atemporalità trascendente, nella coscienza religiosa. Paneloux prova lo sforzo di una legittimazione provvidenzialistica del male difficile da assecondare alla prova diretta dell'esperienza. Se la coscienza infatti si trova a suo agio inizialmente nell'esecuzione di un ruolo di mediazione tra la sofferenza e l'umanità sui livelli di una trascrizione del *peccato* terreno inequivocabile-, che è l'atto di trasgressione del singolo di fronte a Dio che lo deprivava della sua

assistenza –ed è questo l'aspetto *ideologico* della coscienza che nella misura *astratta* di una «comprensione» della vita rimanda la sua lotta al ri-acquisto di una «pratica» che è la *fede* come risposta al «terreno»; successivamente nell'immagine *fisica* della morte, esibita nello strazio muto e inconsapevole dell'innocenza, che è impropria al ruolo della corresponsabilità della colpa, la certezza del «pensiero» tende a vacillare nell'arroganza irreprensibile del «fatto», e cede al privilegio della sua sicurezza nell'adozione di un agnosticismo che è il ripristino della terrenità della coscienza nei segni dell'inquietudine: la rinuncia a «spiegare» il male nell'evidenza ingiustificata della distruzione dell'innocente è la certificazione dell'abisso tra l'essere e il mistero, -l'assurdo nella pratica di uno «scandalo» che va ripetuto per un fatalismo irraggiungibile.⁸⁹¹

La soluzione kierkegaardiana non appartiene interamente dal consorzio umano, in quanto la coscienza ha appreso *dal vivo* la sofferenza e vi si è perciò ricongiunta, ritornando alla sorte *comune* degli uomini. La struttura originaria della rivolta è, quindi, un atto «metafisico», la condizione su cui poggia la temporalizzazione dell'essere, tutto ciò che segue è un «fatto» di questo «atto», il passaggio dall'*essenza* all'*esistenza*.⁸⁹²

Sotto il titolo di «rivolta metafisica», Camus dispone lo schema della protesta «concettuale» dell'esistenza. È in questa considerazione che Camus innesta la storia della rivolta del mondo occidentale in quella del cristianesimo. La «personificazione» della divinità è la giustificazione dialettica di questa storia, a cui si oppone, in un tentativo di mitigazione il Nuovo Testamento. Camus vede Cristo come un grande mediatore che doveva conciliare Dio e l'uomo, e risolvere i problemi della morte e del male con la sua Passione. La de-divinizzazione del

⁸⁹¹ A. Camus, *La peste*, Gallimard, Paris 1947, trad. it. *La peste*, in *Opere*, cit., p. 103.

⁸⁹² Il riconoscimento che l'*essenza* preceda l'*esistenza* è una posizione centrale nel pensiero di Camus. E ciò non tanto per una motivazione esterna, storico-oggettiva, nel senso che accentuerebbe il suo distacco dall'esistenzialismo, e, in generale, da ogni atteggiamento storicistico che immette il valore nell'azione stessa, quanto per l'implicazione aporetica sull'elaborazione teorico-tematica. Se la rivolta è portatrice di un valore preesistente al suo moto, il senso della storia, che ne è il piano fattuale, ne viene fortemente compromesso.

Cristo appare a Camus il terreno preparatorio della congiunzione «storica» della rivolta: nell'esercizio di un rifiuto inesausto- la «negazione assoluta» della incommensurabilità divina, o di un'accettazione egocentrica, -l'«affermazione assoluta» del soggetto dell'umanità. Da parte sua, Jean Paul Sartre, per connotare il peculiare atteggiamento di Camus, ha utilizzato la categoria di “anti-teista”: non un “senza Dio”, ma un uomo in polemica con Dio.⁸⁹³

Ma l'anti-teismo camusiano si risolverebbe, a parere di Sartre, in un sostanziale rifiuto della storia, proprio per l'imputazione a Dio di tutti i mali del mondo e per la conseguente assoluzione degli uomini da ogni responsabilità. In sostanza, per Sartre, che contesta la mentalità “mistica” camusiana, la radice del male e del dolore non può che essere individuata «negli atti concreti operati dagli uomini in risposta alla *rareté* dei beni materiali». Questa contrapposizione è segnata da un lato dall'opera di Dostoevskij e di Sade e dall'altro dalla filosofia di Nietzsche. Distrutti gli ultimi residui del ruolo di Cristo come redentore, Dio assume il volto moderno del dio lucreziano, una divinità criminale che schiaccia l'uomo e lo nega. L'indifferenza divina fino all'accettazione della morte dell'essere, è l'eccezionalità etica del riconoscimento umano della legalizzazione del suo assassinio. Ma nella negazione assoluta l'uomo trova il suo moto di perpetuazione. L'atto di libertà del vivente è quindi la stessa deificazione della violenza, ovvero un esercizio della distruzione che implica all'estremo l'annientamento universale. Questa registrazione «metafisica» del sadismo, è parallela all'«immagine» romantica della dialettica bene-male⁸⁹⁴, in cui il culto del «demoniaco» si fa atteggiamento individuale che, alla nostalgia dell'impossibile-bene, privilegia l'apologia del male e dell'omicidio.⁸⁹⁵

L'evidenza ideologica della gestione della rivolta è per ora la crescita di un «individualismo» che si muove verso la congiunzione storica come orizzonte di

⁸⁹³ P. Colonnello, *Volti del pensiero esistenziale*, in *Percorsi di confine*, cit., p. 86.

⁸⁹⁴ A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, trad. it., *L'uomo in rivolta*, in *Opere*, cit., p. 260.

⁸⁹⁵ *Ibidem*.

verifica dell'applicabilità dell'esercizio *astratto* della critica. Le tappe successive di questo innesto sono gli schemi decisivi dello sviluppo teorico in Dostoevskij e Nietzsche. Con Dostoevskij la rivolta assume una definizione etica effettiva in quanto qui il destino degli uomini diviene il soggetto «storico». La rivolta si fa «giudizio» nell'atto di un esercizio etico capeggiato dall'interrogazione fondamentale: il *perché* del male. L'impredicabilità di questo reale pone in questione la stessa esistenza di Dio nel consueto sillogismo che se il male è necessario alla creazione, allora il suo evento resta inaccettabile nel momento che il limite radicale che è ad essa sotteso contrasta con l'infinita giustizia di Dio.⁸⁹⁶

L'irriducibilità del nesso sofferenza-verità potrebbe essere ratificata solo da un infinito atto d'amore. Ma Ivan Karamazov rifiuta questa mediazione sia sotto l'aspetto metafisico-religioso, -la surrogazione mistificatoria della *fede*, sia sotto l'aspetto storico-umano-, la sostituzione storica dell'*azione* giustificatrice dell'opera umana. In questo sgombero dalla comunicazione di ogni piano mediativo, il suo atto di rivolta è perciò totale, ma nella forma di uno schematismo intenzionale dal momento che esso si sostiene nei limiti di un'esigenza della volontà «ideologica», per aver appunto liquidato *ogni* supporto all'*azione creatrice*. La richiesta del *bene* nel *vuoto* della coscienza, è il rapporto che legittima un movimento assoluto. Difatti, se l'innocenza soccombe e il male trionfa, la conseguenza del nulla etico autorizza l'io all'assunzione di una pratica senza controllo che è poi lo schema del «tutto è permesso». L'esercizio del male da questo momento è la fenomenizzazione di quella logica con cui ha inizio, secondo Camus, lo sviluppo del nichilismo contemporaneo: la «ragione storica». La riproposizione dostoevskijana all'interno del modulo teorico della rivolta, risulta qui adeguata nella misura in cui rende la struttura ideologica che la sostiene: il rifiuto dell'assolutizzazione dello «storico» come elemento creativo dell'uomo. La specificità assimilabile all'interesse camusiano è l'aspetto polemico

⁸⁹⁶ È il rovesciamento della tesi del *Mito di Sisifo* che nell'equivalenza vita-assurdo neutralizza il problema di Dio.

di Dostoevskij nei confronti della cultura occidentale nel duplice schema della critica borghese e socialista, entrambe strutturate, nella loro antitetività teorica, da un'affine metodologia: l'esercizio della *ragione*. L'*autenticità* della rivolta di Dostoevskij è l'antirazionalismo della sua visione storica; da *Delitto e castigo*, all'*Idiota*, ai *Demoni* ed a tutte le altre opere che Camus non nomina, questa prospettiva resta compatta, se pure in una varietà di toni, o come, per esempio, nei termini di una critica al socialismo (*I demoni*), o nell'immagine di una celebrazione del pre-logico (*L'idiota*, -il principe Myškin è il simbolo che sta al di qua della dialettica bene-male) o nell'aspetto di un rifiuto della ragione (*Delitto e castigo*), o di un ritorno al «vitale» (*Memorie dal sottosuolo*), oppure, infine, come affermazione di una rinascita attraverso un'etica pura dello spirito (*I fratelli Karamazov*). Ma il «limite» della visione dostoevskijana –interamente consegnata in un'immagine romantica della connessione religioso-messianica e democratico-nazionalistica-, è il *simbolo* che dialetticamente esso proietta, e che interessa il piano camusiano: il Grande Inquisitore, l'*istituzionalizzazione* cioè della rivolta attraverso l'imprigionamento della morale. La secolarizzazione del divino segna la nascita di un nuovo carnefice, e l'avvio della rivolta verso l'*azione*.⁸⁹⁷

Questo movimento è spettrale in Dostoevskij, e comunque ancora confinato nell'inoffensiva semantica letteraria, ma nel momento in cui la risoluzione metafisica si estenderà dall'*etica* alla *politica*, la logicizzazione della rivolta avrà una portata incalcolabile. L'ultima mediazione storica di questo passaggio è segnata dalla filosofia di Nietzsche. Nella discussione su Nietzsche⁸⁹⁸, Camus prende sul serio la sua pretesa di valere come profeta di una umanità che vuole

⁸⁹⁷ E sotto questo punto di vista è centrato il giudizio di Paul Viallaneix che «Camus entreprit précisément dans *L'homme révolté* de retracer l'histoire tragique de la négation de Dieu», in «La revue des lettres modernes», Serie «AC. 8», 1976, p. 186.

⁸⁹⁸ Anche per Nietzsche Camus fornì una pubblicazione autonoma. Il saggio apparve in forma integrale quasi contemporaneamente all'*Homme révolté* in «Temps modernes», 70, 1951, pp. 193-208.

essere storicamente reale: «Avec Nietzsche, le nihilisme semble devenir *prophétique* [...]. En lui le nihilisme, pour la première fois, devient conscient».⁸⁹⁹

Nietzsche, portando al punto estremo la logica del nichilismo, ha indicato la prospettiva di nuovi modelli di esistenza individuale e sociale dell'uomo. Camus tende a considerare la coscientizzazione nietzschiana del nichilismo più in funzione di una rinascita che di una mera apocalisse avvenire. Il suo «no» viene assunto come una proposta di rinnovamento delle dimensioni individuali e sociali della vita. L'utilizzazione della rivolta non è più fine a se stesso, ma si trascende in una metodologia esistenziale che dovrebbe approdare alla nascita di un uomo nuovo. La lettura camusiana si muove in questo senso, ma l'ipotesi di recuperare Nietzsche a un dialogo positivo si mostra nel corso dell'analisi impossibile. La rivolta parte con Nietzsche dal «Dio è morto». Ma l'ateismo in Nietzsche non costituisce un punto di arrivo. Nietzsche si assume il compito di smascherare il nichilismo a se stesso, e indicare una direzione alla negazione. In questo senso il suo principio metodico porta allo scoperto un'esigenza *etica*⁹⁰⁰ che rovescia il nichilismo in una prospettiva di rinnovamento individuale e sociale. Camus coglie l'esplicitazione di questa posizione nei punti centrali della polemica nietzschiana con il cristianesimo e il socialismo, incentrata riduttivamente sull'unità strutturale della *storia*. Sotto questo aspetto il rapporto critico nietzschiano è riportato nell'uno e nell'altro caso all'essenzialità della visione del reale. Così nell'ambito dell'interesse religioso l'oggettività del confronto è segnata dal problema dell'eticità e della sua sostanzialità originaria. La misura di questa, secondo

⁸⁹⁹ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., pp. 81-82. Nel quadro generale della considerazione nietzschiana, questa angolazione è, sotto un certo aspetto, significativa. Infatti, pur allineandosi nella conclusione alle posizioni interpretative della letteratura nietzschiana che vede Nietzsche come coerente risultato dello sviluppo fallimentare del pensiero occidentale, Camus, su un piano approssimativamente filosofico e teorico (si tenga presente che egli definisce la sua ricerca un «commento»), avvia l'analisi mettendosi in una disposizione di possibile ricezione del contenuto autentico del pensiero nietzschiano. In altri termini, Camus assume come punto di partenza la visione di un Nietzsche *rinnovatore*: la sua rivolta, nel suo moto iniziale, contiene in sé tutti i presupposti per un'apertura alla ricostruzione di un uomo nuovo.

⁹⁰⁰ Questa istanza etica la si può cogliere soprattutto nelle «considerazioni» nietzscheane sulla storia, cfr. *Sulla storia. Utilità e danno della storia per la vita*, a cura di A. Sabatini, Newton Compton, Roma 1992, pp. 99-101.

Nietzsche, era l'autenticità di uno spirito semplice che si conserva nel dettato divino attraverso un atteggiamento di rifiuto della forza e una disposizione al mondo fatta di accettazione in prima persona della sua sofferenza, e quindi di un assenso totale esibito in una infinita pratica di bontà. Ma l'incrinatura profonda di questa immediatezza della religiosità di Cristo risulta a Nietzsche nel punto in cui il rapporto dell'uomo al mondo viene risolto in un processo mediativo di *significato*: sovrapponendo al messaggio di Cristo l'idea impropria di *giudizio*, l'intero percorso della singolarità umana si traspone in una dialettica etica i cui termini sono il «castigo» e il «premio».⁹⁰¹

Lo schematismo assiologico è la degenerazione della «natura» e dell'«uomo», giacché esso pretende indicare l'essenzialità oltre i loro limiti. È in questo punto della conversione dell'*essere* nel *dover-essere* che Nietzsche coglie, secondo Camus, la nascita del cristianesimo come *storia*. Pertanto contro la mistificazione corrente che il cristianesimo riabilita la fiducia contro il nichilismo, giacché esso impone una direzione al mondo, Nietzsche dispone l'ammissione provocatoria del capovolgimento del giudizio che il cristianesimo è nichilismo, il quale solo apparentemente risulta paradossale se appunto riportato ai termini della sua identificazione ideologica che nichilista non è lo spirito critico del negativismo, bensì quello che dice no al mondo così com'è. Il rimando del reale alla trascendenza è, per Nietzsche, l'originalità su cui si può cogliere la morte di Dio come un'operazione stessa del cristianesimo: il camuffamento della sostanza reale in un'estensione prospettica è il camuffamento della stessa divinità, la sua falsificazione come qualcosa che non è, ma che dovrà apparire agli uomini come premio o castigo. Si vede bene che la rivolta nietzschiana non è, nella lettura camusiana, il sintomo di una crisi, ma un'apertura di reali visioni alternative. Al di fuori di ogni impegno di ricostruzione storiografica «rigorosa», essa appare a Camus, nei suoi presupposti iniziali, come il momento più autentico del nichilismo europeo: lo sforzo di dar luogo a una proposta di rinnovamento. In altri

⁹⁰¹ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 85.

termini, con Nietzsche la rivolta mette capo a una rivendicazione d'unità. In questo senso Camus legge Nietzsche *camusianamente*, e porta in luce la misura dei suoi debiti al pensiero nietzschiano.⁹⁰²

Se egli si dispone, quindi, ad ascoltare positivamente Nietzsche, perché comune ad entrambi l'esigenza di una trasformazione radicale dell'esistenza, -il motivo della liberazione dell'uomo dalla sua frantumazione-, non gli sfugge altresì il tradimento che egli compie dalla rivolta nella misura in cui porta allo scoperto la vera essenza dell'uomo e dell'esistenza storica così come essa finora si è data.⁹⁰³

Nella divinizzazione della negazione, Camus addita in Nietzsche lo sviluppo fallimentare della coscienza nichilista europea. Il distacco avviene su questa visione della storia.⁹⁰⁴

⁹⁰² Nel quadro della letteratura critica del rapporto Camus-Nietzsche si veda per una prima informazione, St. Aubyn, *A note on Nietzsche and Camus*, «Comparative Literature», XX, 2, 1968; J. Sarocchi, *Camus*, Presse Universitaires de France, Paris 1968; P. Boudot, *La douceur de la révolte. Albert Camus*, in *Nietzsche et l'au-delà de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Aubier-Montaigne, Paris 1970, pp. 63-76; H. Hina, *Nietzsche und Marx bei Malraux, mit einem Ausblick auf Drieu La Rochelle und Albert Camus*, M. Niemeyer, Tübingen 1970.

⁹⁰³ Camus non riesce a leggere i contenuti «distruttivi» e negativi della filosofia di Nietzsche – l'immoralismo, l'esultanza del male contro il bene-, come positiva volontà di superamento dell'opposizione soggetto-valore. Le condizioni ermeneutiche su cui si muove l'analisi camusiana riflettono un discorso personale già tracciato: il rifiuto di ogni visione meccanica della storia e di ogni tipo di violenza. La «rinascita» camusiana è legata ad una negazione metodica che rifiuta ogni modello «politico» che utilizza la *violenza* come strumento di organizzazione storica. È chiaro, pertanto, che nel suo discorso non restano condizioni oggettive su cui recuperare Nietzsche a un dialogo positivo. Lo schema ermeneutico di cui Camus si avvale per leggere Nietzsche rimane la *sua* rivolta, un progetto soggettivo suscettibile di una fondazione teorico-critica.

⁹⁰⁴ Pur riconoscendo una maggiore complessità allo status nietzschiano per il carattere certamente più teoreticistico della ricerca, è indubitabile una convergenza di fondo tra le due posizioni: il rifiuto dell'idea romantica della storia come progresso indefinito verso stadi di sempre maggiore civiltà. L'antistoricismo metafisico è comune sia a Nietzsche che a Camus. Ma la strutturazione concettuale di questa idea, se dà luogo in entrambi a un medesimo esito prospettivo, - la visione di un rinnovamento delle forme sociali e individuali della vita, -annunciata in Nietzsche dall'immagine del *super-uomo* e in Camus dell'*uomo-in-rivolta*, presenta tuttavia nello sviluppo una forte divergenza teorico-metodologica. In Camus la liberazione dell'uomo non si compie secondo il ritmo eternamente ritornante del processo cosmico, ma è *condizionata* da una zona dell'essere *originaria*. Il «ritorno» camusiano alla natura non implica pertanto un assorbimento totale dell'essere nel tutto, che smarrirebbe così la sua identità originaria, ma è il *ri-trovamento* di una condizione di *semplicità*, uno stato di equilibrio e costanza che l'essere stesso reca in sé come segni della sua originaria «naturalità». La natura *ri-chiama* l'essere, perché nel suo movimento

Nell'interpretazione camusiana la rivolta di Nietzsche viene meno al suo progetto di rinnovamento, e precipita in un puro e semplice soggettivismo. Questa identificazione della struttura letteraria comporta per Camus una verifica naturalmente qui sotto la legge regolativa dell'assurdo che, avviata secondo il consueto interrogativo di confronto dialettico del comportamento operativo, viene eseguita attraverso l'utilizzazione di un'analisi esemplificativa del romanzo dostoevskijano, in particolare dell'immagine più problematica, e quindi più aderente alla struttura dell'assurdo: Kirillov. Ciò che interessa qui è il rilievo metodologico che stabilisce la risoluzione del problema posto. Questa metodologia è quella originaria che fonda la nozione teorica dell'assurdo, ossia la ricerca della definibilità logica dell'esistenza. Ricordato Kirillov, secondo il taglio dostoevskijano, in questa misura, Camus stende la diagonale decisiva per la verificabilità della risposta assurda, l'allacciamento «assurdo-suicidio». La specificità di Kirillov è nell'impossibilità dell'esistenza di Dio; questa rivolta ne fa un personaggio certamente assurdo, che nella sua estensione tuttavia introduce una riserva essenziale che pregiudica la sua qualificazione. La scelta estrema spezza i limiti della rivolta stabilita dall'assurdo, dal momento che come struttura relazionale io-mondo, nessuno dei termini può essere soppresso senza compromettere la totalità di senso costituita. La vicenda kirilloviana è lo sviluppo di un nichilismo pedagogico che smaschera in fondo l'impossibilità del mantenimento del piano assurdo. Infatti, se Camus riconosce nella presenza del suicidio la tematica dell'assurdo in un'articolazione logica che va fino alla morte, all'esaltazione e alla libertà assoluta, l'esecuzione di questa logica, poi, mostra, nelle opere di Dostoevskij, l'avvio a un capovolgimento metafisico del discorso. L'utilizzazione del suicidio logico è una tecnica deduttiva per fondare il trascendente: esso rivela come liquidazione della divinità l'imprescindibile sussistenza nell'essere della fede nell'immortalità. Sotto questa sistemazione, in

riflette la *forma* dell'essere, l'*unità*: -non si altera, ma si mantiene compatta, sempre ferma alla sua origine, a se stessa, al suo vero già compiuto.

cui l'assurdo si svela come un *escamotage*, una possibilità di riscatto della propria esistenza, l'opera dostoevskijana si adatta piuttosto al titolo «esistenzialista» che a quello «assurdo: il tradimento della logica assurda, il confronto ripetitivo e monotono della coscienza con il mondo, capovolge l'aspirazione artistica in ciò che essa non è: la speranza dell'ultraterreno».⁹⁰⁵

L'assunzione della creazione dostoevskijana è la riformulazione dialettica della proposta dell'estetica assurda sull'evidenza del motivo centrale dell'autenticità del creatore assurdo. Sotto questo aspetto Clamence è la figura dell'*assurdo* che, nella storia del riconoscimento della *coscienza*, pone l'elemento del suo essere *vivente*. La *temporalizzazione* dell'assurdo come evento *negativo* ontologico innestato al progetto umano, poteva essere raggiunto da Camus soltanto nell'assunzione della tecnica fenomenologica della figurazione della coscienza. Nell'ambito della letteratura critica su *la Chute* si è molto discusso sui modelli di riferimento di questa metodologia, e il ricorso a Dostoevskij è qui quasi esclusivo. L'assunzione della tecnica dostoevskijana elimina i termini di una ricerca orientata a rintracciare nel nucleo stesso del pensiero camusiano la motivazione della sua *forma*. Questo orientamento spezza l'unità camusiana in una duplicità di parti: esterno e interno, *forma* e contenuto che non sono connesse come momenti propri del costituirsi del *concetto*. Può emergere da qui una probabilità di verifica che la *coscienzializzazione* dell'assurdo non è desumibile da un riferimento estrinseco, meramente legato a un espediente letterario e artificioso, ma si innesta direttamente in un'esigenza *immanente* allo sviluppo del *concetto*. Ma come potenza assoluta, la coscienza ri-dialettizza la sua duplicità nella misura che fa di questa scoperta l'*oggetto* della sua verità. Lo sviluppo di questo punto sembra il momento di saldatura dialettica del racconto nel riconoscimento finale della coscienza di questa *essenza* come il suo stesso movimento. Ancora una volta Camus avvia la dialettizzazione di questa *oggettività* attraverso una rottura. È l'assetto «regale» dell'assurdo che

⁹⁰⁵ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit., p. 156.

definisce la duplicità della coscienza come origine e fine di una temporalità storica del processo immediato-mediato dell'essere suo stesso. L'immanentizzazione di questo processo come costituzione «soggettiva» del movimento si compie solo nel punto in cui la coscienza ritorna dall'estraneamento, spezza cioè la misura determinativa temporale e storica della sua oggettivazione, e fissa la sua *alterità*. E si può immaginare che nel momento in cui l'*alterità* di Clamence assume su di sé il *lavoro* dell'altra coscienza per far di sé ciò che questa è, un *sé*, un'autoidentità, un reciproco riconoscimento in cui il soggetto è oggetto a se stesso nel ritrovarsi perfettamente nell'altro –ebbene si può immaginare che questo gioco dialettico trasponga il movimento inesauribile della intersoggettività sociale delle coscienze come struttura ontologica della *negatività* umana. E in questa «immagine», l'opera camusiana può essere un *caso* stesso di *vita*.

Ultima multis

*«No, noi non smetteremo di esplorare
ed al finir delle nostre ricerche
ricominceremo là donde partimmo, conoscendo quel luogo come nuovo»*

T.S. Eliot, *Four Quartets*

Come è stato ripetutamente notato, è col modo di essere e di agire e di atteggiarsi, prima che con lo sviluppo puntuale delle argomentazioni, che i personaggi di Dostoevskij suscitano problemi e ad essi tentano di rispondere. Ed è sempre qualche particolare di per sé insignificante sul piano logico che *intono* e quindi *determina* il senso delle affermazioni e degli accadimenti. Per esempio, sarebbe impossibile misurare la portata dell'ateismo di Kirillov senza tener conto, *anche*, del lumino acceso nella sua stanza davanti all'icona; impossibile penetrare il significato dell'empietà di Raskol'nikov senza tener conto di quel suo disperatamente pietoso baciare sulla bocca il cavallino morente sotto le bastonate di un ubriaco e tra le risate di coloro che stanno lì intorno; impossibile capire il cristianesimo di Myškin, ed anzi la sua inconsapevole imitazione di Cristo, senza tener conto del suo rapporto con la malattia e la demenza; impossibile giudicare il sentimento della corruzione della natura umana da cui è toccato Zosima, senza tener conto del suo sfrenato amore per la vita; impossibile valutare il peso effettivamente straniante e distraente delle citazioni apocalittiche, senza tener conto della deformazione tragica che ne fa Raskol'nikov o di quella parodistica che ne fa Lebedev o di quella infine buffonesca che ne fa Marmeladov. La ricerca d'un puro gheriglio concettuale è sviante, ma soprattutto cade da sé. Semmai le tentazioni da vincere sono altre: quella, ad esempio, che, applicando a Dostoevskij uno schema storiografico corrente, secondo cui un problema cade non quando risolto bensì quando esaurito, ne vede l'opera svuotarsi di rilevanza teorica per il semplice dilagare dei suoi riferimenti, oppure quella che ancora una volta arrocca

il discorso filosofico entro confini inamovibili, tanto da considerare con diffidenza, e anzi da schivare, qualsiasi scandaglio pericoloso che dentro la letteratura saggi la filosofia e viceversa. In sostanza, la questione –una sola nei suoi due aspetti simmetricamente opposti- cerca il cadere per inerzia d’una determinata problematica, da una parte, e il suo irrigidirsi entro forme che non rappresentano nient’altro che il suggello della caduta stessa, resta aperta. Come non interrogarsi, infatti, sul senso eventuale ed epocale della contrazione dell’orizzonte speculativo? Per esempio, la nichilistica messa a tacere, come patetici e retorici, dei problemi che i personaggi dostoevskijani dibattono come se ne andasse della loro vita, è in funzione della loro *ripresa*. Ciò risulta chiaro a partire da quello che, tra tutti i problemi, secondo Dostoevskij è il centrale e decisivo: il problema di Dio. Che è il nichilismo stesso a sollevare, nel momento in cui lo toglie di mezzo. Anzi, addirittura il nichilismo gioca d’anticipo e toglie di mezzo il problema di Dio, come fa Ivan Karamazov, sollevandolo e abbandonandolo alle sue contraddizioni. Ma la pensabilità stessa di questo abbandono, di questo originario conflitto, sono in Dio come problema: fuori di qui, il nichilismo non può essere pensato fino in fondo, tant’è vero che la sua essenza è già nella essenza di Dio. Dio che si annichilisce, Dio che muore, Dio che sperimenta il nulla. Ma allora il contrarsi dell’orizzonte non sarà un rovesciarsi? Questo infatti Dostoevskij induce a pensare, relativamente al problema di Dio: al culmine dell’esperienza che lo scalza, esso perfora il limite e *viene a trovarsi dall’altra parte*. Si tratta d’una forza di ritorno, come se il pensiero appunto nel colpo di coda che la esprime palesasse la sua natura dialettica. Secondo lo *stile* di Dostoevskij e l’uso ch’egli fa dell’ironia, del sarcasmo, d’ogni ibridatura linguistica. Occorre ancora far riferimento al modo tipicamente nichilistico di determinare il rapporto di essere e tempo, per cui o l’essere è identificato con il tempo o il tempo è identificato con l’essere. Con la conseguenza, inevitabile in entrambi i corni, che il mobile fluire temporale, avendo fatto suo l’essere, ripiega su di sé, così come l’immutabile fissità

ontologica, avendo dissolto il tempo si rispecchia in sé e pronuncia il suo sì gioioso e incondizionato. Il risultato è identico: di rassicurazione per il soggetto liberato dall'identità personale, di esorcismo dell'oscuro grumo del sacro, di controllo e di riparo dalla violenza del negativo e più precisamente del male. Ecco dunque, da una parte, la concezione per cui *l'essere è il tempo*, e lo è nel senso d'una temporalità onnivora che assorbe e ingloba l'essere, tanto che l'essere non è mai più se non nella forma del non essere, dell'essere altro da sé, del divenire, del venir meno e del cadere, del togliersi di mezzo per lasciar essere ciò che con l'essere non ha più niente a che fare, anzi non ha a che fare se non con il proprio niente, il proprio dire no, il proprio coincidere con la variabilità e la mutevolezza del tempo atmosferico: di qui la conversione in positivo della caducità ed anche della stessa morte, che depongono il loro carattere crucialmente contraddittorio, e anzi assumono la funzione di veicoli dell'infinito traslocare e trapassare. Ma ecco anche, d'altra parte, la concezione per cui *il tempo è l'essere*, e lo è nel senso di una ontologia paradossale e ultrametafisica che fissa l'accadere all'eterno e fa di ogni accadimento ciò che, accadendo una volta per sempre, di fatto sempre accade, al punto che non solo il mutare ed il cessare vengono dissolti in quanto tali nell'apparenza, ma lo stesso apparire dell'apparenza si eternizza ed eternizza quel mutare e quel cessare: di qui la trascrizione del passato e del futuro nel presente e prima ancora del congiuntivo nell'indicativo; di qui, in altri termini, la trascrizione del non ancora nel già da sempre compiuto, nel già da sempre sottratto alla dissipazione, nel già da sempre consegnato al regno dell'immutabilità, regno che viene, ora e in ogni ora, regno che non conosce se non la beatitudine e la gioia. In questo orizzonte, ad essere decisamente allentata è la presa stessa di quella negatività che pure lo costituisce e lo domina: la presa del tragico. Se dunque, da una parte, non c'è più scandalo ma solo trasgressione, dall'altra, lo stesso scandalo e la stessa trasgressione sono stelle fisse, veicoli d'una superiore armonia: se, da una parte, la morte appare benigna, e degna d'essere accondiscesa o almeno accettata, dall'altra, anche la carne amata che si

putrefà in un suo cielo immoto è uno spettacolo sublime; se, da una parte, la vita irreparabilmente offesa non suscita che il sentimento d'una pietà universalmente diffusiva e proprio per questo spietata, dall'altra, la coincidenza di ogni cosa con sé fa sì che in quella coincidenza rifluisca, resa del tutto inoffensiva, anche l'offesa. Quando Dostoevskij mette in scena e denuda, nei *Demoni*, il delirio della volontà di dominio, lo fa avendo di mira non tanto l'esecuzione d'un piano di eversione politica, quanto la disposizione (incarnata da Stavrogin) a sperimentarla e ad osservarla come un pretesto per la distinzione del senso. In tal modo Dostoevskij individua già il punto d'appoggio in cui il nichilismo si concentra, per saltare non solo al di là del terrorismo rivoluzionario, ma al di là dell'idea stessa di rivoluzione, nello spazio aperto e lasciato vuoto – vuoto dall'imperativo morale e di Dio- della manipolabilità universale. Basta pensare a quando egli saggia, con Ivan Karamazov, tutte le possibilità che si aprono con la *soppressione* dell'idea di Dio, svolgendole sia verso l'affermazione del primato del negativo contro la positività della ragione metafisica, sia invece verso il riconoscimento della caducità e della mortalità come strutture del senso della terra. Oppure quando verifica, con Kirillov, l'ipotesi dell'estaticità dell'istante come variabile indipendente rispetto al nodo tempo-dolore, sciogliendo questo nodo nella cristallina rotondità dell'essere. Senonché il nichilismo dostoevskijano squarcia il proprio limite e l'attraversa; questo, nel quadro d'un rovesciamento delle parti che spiega molte cose: a Ivan Karamazov, il quale sa che la terra è tutta lacrime e sangue, dalla crosta fino al centro, sarà indirettamente Zosima a rispondere con il monito della fedeltà alla terra. L'esperienza estatica del superamento del tempo lineare si contraddice nel suo stesso compimento, e al mortale che per salvarsi dalla morte deve morire, qualcuno, un qualcuno ancora una volta demoniaco, ricorda che purtroppo con il tempo coniugato al futuro è tolto anche il tempo di questa salvezza ironica e beffarda. Dostoevskij pensa apocalitticamente, e, nel momento stesso in cui adotta il nichilismo, già lo giudica come da una positività disvelata. Questo spiega, tra l'altro, ciò che sconcertava i primi lettori di

Dostoevskij e ancora sconcerta, ossia il continuo oscillare, proprio dell'intenzione teorica oltre che dell'arte dostoevskijane, tra lo sfrenamento dei punti di vista che si contraddicono e autodivorano e l'ancoramento di questa specie di esperienza dell'abissalità al paradigma di una fede positiva. Ma qui non sembra trattarsi d'una oscillazione, bensì piuttosto di un passo doppio, che si porta alla radice stessa della negatività portando la negatività alla sua radice. Nel sottosuolo Dostoevskij espone la coscienza alla sua infinitamente moltiplicabile doppiezza e liquida la nozione d'una sua unità fondante in grado di restituirla non solo all'originarietà più o meno brutale delle motivazioni e delle pulsioni, ma prima ancora a se stessa, a se stessa come autocoscienza. Motivazioni e pulsioni, da una parte, e coscienza della coscienza, dall'altra, sono figure dello smascheramento, sue maschere. In secondo luogo Dostoevskij supera risolutamente l'identificazione di Dio con la ragione ultima di tutte le cose, ossia con la possibilità di spiegare in Dio l'inspiegabile. Anzi, Dostoevskij in questa ipotesi riconosce all'ateismo la possibilità di sviluppare contro l'idea di Dio una «obiezione inconfutabile» (lettera a N.A. Ljubimov del 10 maggio 1876). Ma con uno di quei capovolgimenti che caratterizzano il suo pensiero e ne scandiscono il movimento interno, Dostoevskij porta decisamente l'ateismo dentro la fede e dopo aver negato, ateisticamente, Dio, sulla base del riconoscimento dell'irriducibile scandalosità del male, identifica Dio con questo stesso scandalo: perché, paradossalmente, è solo di fronte a Dio che il male è scandaloso, scandaloso al punto da piegare il divino a un assoluto soffrire. E qui ci sembra Dostoevskij arrivi a dire la sua parola più difficile: quello che invita a cercare la felicità nella sofferenza. Ma anche la sua parola più decisamente oltrepassante. Cercare la felicità nella sofferenza è come dire: cercare il senso del non senso. Questo senso è Dio; chi, se non Dio, può sottrarre alla pura insensatezza e cioè al nulla, prendendolo su di sé, conservandolo, salvandolo quindi, investendolo liminarmente di senso, il non senso del soffrire inutile, senza catarsi, non strumentalizzabile, e anzi doppiamente insensato in caso di strumentalizzazione?

Dunque, in altre parole: è l'ateismo, è il nichilismo (come vuole Ivan Karamazov) che pretendendo da Dio la spiegazione della sofferenza, pensa ancora Dio nei termini del razionalismo metafisico, cioè come principio, fondamento, ragione del mondo e della storia e così via. «Se mi si dimostrasse che Cristo è fuori della verità ed effettivamente risultasse che la verità è fuori di Cristo, io preferirei restare con Cristo anziché con la verità», aveva scritto Dostoevskij in una lettera degli anni giovanili. Nessun fideismo irrazionalistico; semmai, come del resto attestano le citazioni bibliche che Dostoevskij dissemina nella sua opera, la cifra d'una concezione della verità come apocalitticamente orientata. Cosa significa, infatti, il «restare con Cristo» anche contro la verità se non che la verità dev'essere pensata al futuro, meglio dal suo al di là, cioè dal punto di vista del suo compimento, che può ben smentire il qui e ora, e dare senso al non senso? Indicazione questa, che ci sembra possa essere presa a filo conduttore della più profonda virtualità teorica dell'opera dostoevskijana.

Bibliografia

Opere di Fëdor Michajlovic Dostoevskij

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello della scrittura (o edizione) in lingua originale, mentre i rimandi alla pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici vi si faccia riferimento. I rinvii all'opera di Dostoevskij fanno riferimento alla più recente edizione critica: F.M. Dostoevskij, *Polnoe Sobranie Sočinenij*, 1972-1990, I-XXX, Moskva, S. Petersburg.

- Dostoevskij F.M., *Zapiski iz Mërtvogo doma*, Celjabin'sk, Moskva 1862; trad. it. a cura di E. Carafa d'Andria, *Memorie da una casa dei morti*, Newton Compton, Roma 1995.
- Dostoevskij F.M., *Zapiski iz podpol'ja*, Kudhoz, Moskva 1864; trad. it. a cura di E. Guercetti, *Memorie dal sottosuolo*, Garzanti, Milano 1989.
- Dostoevskij F.M., *Zimnie zametki o letnich*, Zarogodnij, Moskva 1864; trad. it. di S. Prina, *Note invernali su impressioni estive*, Feltrinelli, Milano 1993.
- Dostoevskij F.M., *Prestuplenie i nakazanie*, Zarogodnij, Moskva 1866; trad. it. di G. Kraiski, *Delitto e castigo*, Garzanti, Milano 1989.
- Dostoevskij F.M., *Idiot*, Zarogodnij, Moskva 1870; trad. it. di A. Polledro, *L'idiota*, Einaudi, Torino 1941.
- Dostoevskij F.M., *Besy*, Zarogodnij, Moskva 1871-1872; trad. it. di R. Küfferle, *I demoni*, Mondadori, Milano 1987.
- Dostoevskij F.M., *Podrostok*, Zarogodnij, Moskva 1875; trad. it. di F. Verdinois, *L'adolescente*, Newton Compton, Roma 1996.
- Dostoevskij F.M., *Brat'ja Karamazovy*, Zarogodnij, Moskva 1879-1881; trad. it. di N. Cicognini e P. Cotta, *I fratelli Karamazov*, Mondadori, Milano 1994.
- Dostoevskij F.M., *Dnevnik pisatelja*, Zarogodnij, Moskva 1873-1881; trad. it. di E. Lo Gatto, *Diario di uno scrittore*, Sansoni, Firenze 1963.

- Dostoevskij F.M., *Krotkaja*, pubblicato sul settimanale “Grazdanin”, nella rubrica: *Dnevnik pisatelja*, Moskva 1877; trad. it. di B. del Re, *La mite*, Bompiani, Milano 1984.
- Dostoevskij F.M., *Taccuini degli anni 1872-1875*, in F.M. Dostoevskij, *Saggi*, Mondadori, Milano 1997.
- Dostoevskij F.M., *Taccuini dei Demoni*, in *Romanzi e Taccuini*, a cura di E. Lo Gatto, Sansoni, Firenze 1963.
- Dostoevskij F.M., *Neizdannyy Dostoevskij: zapisnye knizkij tetradi: 1860-1881*, Zarogodnij, Moskva 1883; trad. it. di P. Cazzolla, *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini: 1860-1881*, Vallecchi, Firenze 1980.
- Dostoevskij F.M., *Lettera a Ljubimov (10 maggio 1879)*, in *Epistolario*, trad. it. a cura di E. Lo Gatto, Esi, Napoli 1950.
- Dostoevskij F.M., *Son smesnogo celoveka*. Pubblicato sul settimanale “Grazdanin”, nella rubrica *Dnevnik pisatelja [Diario di uno scrittore]*, 1877; trad. it. di L.V. Nadai, *Il sogno di un uomo ridicolo*. In: Fëdor M. Dostoevskij, *Racconti*, Garzanti, Milano 1988.
- Dostoevskij F.M., *Lettere sulla creatività*, trad. it. di G. Pacini, Feltrinelli, Torino 1991.
- Dostoevskij F.M., Dostoevskaja, A.G., *Corrispondenza 1866-1880*, trad. it. di L. Salmon, Il Melangolo, Genova 1987.
- Dostoevskij F.M., *In difesa di me stesso*, trad. it. di S. De Vidovich, Il Melangolo, Genova 1994.
- Dostoevskij F.M., *Igròk*, 1866-1867; trad. it. Di E. Mastrocicco, *Il giocatore*, Bompiani, Milano 1985.
- Dostoevskij F.M., *Veenyj muz*, 1870; trad. it. di A. Polledro, *L'eterno marito*, Mondadori, Milano 1989.
- Dostoevskij F.M., *Unizennye i oskorblennye*, 1861; trad. It. Di O. Felyne, L. Neanova e C. Giardini, *Umiliati e offesi*, Mondadori, Milano 1987.

- Dostoevskij F.M., *Netocka Nezvanova*, trad. it. di E. Amendola Kuhn, Edipem, Novara 1974.

Saggi su Dostoevskij

- AA.VV., *The Grand Inquisitor. A study in political Apocalypse*, Ellis Santoz, Cambridge 1967.
- Askoldov S., *Religiozno-etičeskoe značenje Dostoevskogo*, trad. it. *Il significato etico-religioso di Dostoevskij*, in *Un artista del pensiero. Saggi su Dostoevskij*, Cronopio, Napoli 1992.
- Asnagli A., *Storia ed escatologia nel pensiero russo*, "Servitium", Anno 9/10, serie II, 1975.
- Bachtin M., *Problemy tvorčestva Dostoevskogo*, Priboj, S. Petersburg 1929; trad. it. *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, Ed. del Sud, Bari 1997.
- Bachtin M. "K pererabotke knigi o Dostoevskom", *Kontekst*, 1976; trad. it. "Piano per il rifacimento del libro su Dostoevskij", *L'autore e l'eroe*, Einaudi, Torino 1988.
- Bachtin M., "K pererabotke knigi o Dostoevskom" II, *Dialog. Karnaval. Chronotop*, 1994/1; trad. it. "Per la rielaborazione del libro su Dostoevskij", *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, cit., pp. 307-320.
- Bachtin M., "Zametki 1962-63 g.", *Literaturnaja učëba*, 1992/5-6, pp. 164-65, ora in *Sobranie socinenij*, 1996, vol. 5, Russkie Slovari, Moskva, pp. 375-378.
- Bachtin M., *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Sovetskij pisatel', Moskva 1963; trad. it. *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968.
- Bachtin M., "O polifoničnosti romana Dostoevskogo", *Rossija/Russia*, 1975/2, pp. 189-198; trad. it. "Sulla polifonicità dei romanzi di Dostoevskij", *Tolstoj*, Il Mulino, Bologna 1986.
- Bachtin M., "V bol'som vremeni", *Bachtinologija: issledovanija, perevody, publikacii*, Aleteja, S. Pietroburgo 1995; trad. it. "Nel tempo grande", *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, cit., pp. 321-324.
- Bačinin V.A. *Dostoevskij: metaphisika prestuplenija*, Izdatelstvo, C. Peterburgskogo universiteta, 2001.

- Berdjaev N.A., *Mirosozercanie Dostoevskogo*, Zarogodnij, Moskva 1923; trad. it. *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977.
- Berdjaev N.A., “Velikij Inkvizitor”, *Voprosy Filosofii*, 1907/1, pp. 1-36, ora in VD, pp. 303-332.
- Berdjaev N.A., “Stavrogin”, *Russkaja mysl’*, 1915/5, ora in BE, pp. 518-525.
- Berdjaev N.A., *Otkrovenie v tvorčestve Dostoevskogo*, Russkaja mysl’, 1918/3-4, pp. 39-61; trad. It. *La rivelazione dell’uomo nell’opera di Dostoevskij*, in *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, La casa di Matriona, Milano 1991, pp. 123-144.
- Berdjaev N.A., *Duchi russo revolucij, Iz glubiny*, Russkaja Mysl’, Mosca. S. Pietroburgo 1918; trad. it. *Gli spiriti della rivoluzione russa*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- Berdjaev N.A., *De la destination de l’homme*, trad. fr. di I.P. e H.M., Je sers, Paris 1935.
- Berdjaev N.A., *Les Source et le sens du communisme russe*, Gallimard, Paris 1938.
- Berdjaev N.A., *L’io e il mondo degli oggetti. Cinque meditazioni sull’esistenza*, trad. it. di M. Banfi Malaguzzi, Milano 1942.
- Berdjaev N.A., *Dialectique existentielle du divin et de l’humain*, Janin, Paris 1947.
- Berdjaev N.A., *Spirito e libertà*, trad. it. di A. Miggiano, Comunità, Milano 1947.
- Berdjaev N.A., *Esprit et réalité*, trad. fr. di A. Costantin, Aubier, Paris 1950.
- Berdjaev N.A., *Essai de métaphisique eschatologique*, trad. fr. di M. Herman, Aubier, Paris 1950.
- Berdjaev N.A., *Autobiografia spirituale*, trad. it. di G. Donnini, Vallecchi, Firenze 1952.

- Berdjaev N.A., *Schiavitù e libertà dell'uomo*, trad. it. di E. Grigorovich, Comunità, Milano 1952.
- Berdjaev N.A., *Regno dello Spirito e Regno di Cesare*, trad. it. di E. Grigorovich, Comunità, Milano 1954.
- Berdjaev N.A., *Verité et révélation*, trad. fr. di A. Costantin, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1954.
- Berdjaev N.A., *Le sens de la création*, trad. fr. di L.J. Cain, Desclée de Brouwer, Paris 1955.
- Berdjaev N.A., *Il senso della storia*, trad. it. di P. Modesto, Jaca Book, Milano 1971.
- Berdjaev N.A., *De l'inégalité*, trad. fr. di C. e A. Andronikov, L'Age d'Homme, Lausanne 1976.
- Berdjaev N.A., *Le origini e il significato del comunismo russo*, Einaudi, Torino 1977.
- Berdjaev N.A., *L'idea russa*, trad. it. di C. De Lotto, Mursia, Milano 1992.
- Besançon A., *La falsificazione del bene*, Mondadori, Milano 1987.
- Biffi G., *Attenti all'Anticristo!*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1991.
- Bonamour J., *Il secondo delitto di Raskol'nikov*, in *Dostoevskij e la crisi dell'uomo*, a cura di S. Graciotti e V. Strada, Vallecchi, Firenze 1991.
- Bouttier M., «*L'Idiot, figure du Christ?*» in *Les cahiers de la nuit surveillée*, N. 14.
- Bucilli P.M., *Počemu Dostoevskij ne napisal "Zitija velikogo grešnika"*, Moskva 1833.
- Budanova N.F., *Tvorčestvo I spasenie (Stavrogin v interpretacii Nikolaja Berdjaeva)*, *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*, vol 11, Nauka, S. Pietroburgo 1994.

- Bulgakov S., “*Ivan Karamazov kak filosofskij tip*”, *Voprosy Filosofii i Psichologii*, 1902/12; trad. it. “*Ivan Karamazov come tipo filosofico*”, *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, La casa di Matriona, Milano 1991.
- Bulgakov S., *Venec ternovyj. Pamjati F.M. Dostoevskogo, Svoboda i Kul'tura*, Moskva 1906, poi in *Dva grada*, 1911, vol. II.
- Campbell M., *Dostoevskij and Psychoanalysis*, in *Transactions of the Associations of Russian-American Scholars in U.S.A.* 5(1971).
- Cantoni R., *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, Mondadori, Milano 1948; Il Saggiatore, Milano 1975.
- Catteau J., *La création littéraire chez Dostoïevskij*, Bibliothèque russe de l'Institut' d'études slaves, Paris 1978.
- Ciria A., *Erscheinung und Schein. Reinhard Lauth transzendente Lektüre von Dostojewskis Dämonen*, in: Erich Fuchs, Marco Ivaldo, Giovanni Moretto (cur.). *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001.
- Colonnello P., *La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij*, in: P. Colonnello, *Percorsi di confine*, Luciano, Napoli 1999.
- Cometa M., *Il demone della redenzione. Dostoevskij e il giovane Lukács*, in «Metaphorein», 8, novembre 1979-febbraio 1980.
- Dal Santo L., *Introduzione a: Dostoevskij inedito*, a cura di L. Dal Santo, Vallecchi, Firenze 1980.
- Lubac H. de, *Le drame de l'umanisme athée*, Plon, Paris 1950; trad. it. *Il dramma dell'umanesimo ateo*, in *Opere*, a cura di R. Grenier, Milano 1992.
- Dolinin A.S., *Ispoved Stavrogina*, Literaturnaja mysl', Mysl' 1922.
- Dolinin A.S., *Dostoevskij i drugie. Stat'i i issledovanija o russkoj klassičeskoj literature*, Chudožestvennaja Literatura Leningradskoe Otdelenie, Leningrado 1989.

- Dryzhakov E., *Segmentazja vremeni v romane Prestuplenie i nakazanie*, in "Dostoevskij Studies", Journal of the International Dostoevskij Society, vol. VI, Klagenfurt 1985.
- Dudkin V.V., *Dostoevskij i nemeckoj kritike (1882-1925). Dostoevskij v zarubežnyh literaturach*, Leningrado 1978.
- Engel'gardt B.M., *Ideologičeskij roman Dostoevskogo*, Moskva 1924.
- Ermilova G., *Christologija Dostoevskogo. Dostoevskij I mirovaja kul'tura*, vol. 13, S. Pietroburgo 1999.
- Evdokimov P., *Dostoïevskij et le problème du mal*, Desclée De Brauwere, Paris 1978; trad. it. a cura di E. Confaloni, *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova, Roma 1995.
- Evdokimov P., *Gogol'et Dostoïevskij, ou la descence aux enfers*, Desclée De Brauwere, Paris 1964; trad. it. *Gogol' e Dostoevskij, ovvero la discesa agli inferi*, Ed. Paoline, Roma 1978.
- Fëdorov N., *Supramoralizm, ili ebedinenie dlja voskrešeniya putem znaniya i dela, sredstvami estestvennymi, realnymi, a ne mističeskimi, v promuvopoložnost' mističizmu voobščee Dostoevskogo i Šolov'eva-v osobennosti. Filosofija obščego dela. Stat'i, mysli i pis'ma*, ora in *Sobranie sočinenij v četyrech tomach*, tomo I, Progress, Moskva 1995.
- Florovskij F.A., *Religioznye temy Dostoevskogo. Rossija I slavjanstvo*, Moskva 1931.
- Forte B., *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Ed. Paoline, Milano 1993.
- Frank S., *Dostoevskij i krizis gumanizma*, in "Put", Moskva, 27 (1931); trad. it. *Dostoevskij e la crisi dell'umanesimo*, in *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, La casa di Matriona, Milano 1991.

- Frank S., *Legenda o Velikom Inkvizitore*, Hochland, 1933-34, n. 1, Monaco 1934; trad. it. *La leggenda del Grande Inquisitore*, in *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, cit.
- Freud S., *Dostoevskij und die Vätertötung*, prefazione all'edizione tedesca de: *I fratelli Karamazov*, a cura di R. Füllöp-Miller e F. Eckstein, München 1928; trad. it. di S. Daniele, *Dostoevskij e il parricidio*, in: Freud, Sigmund, *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, pp. 520-538.
- Fridlender G.M., *Estetika Dostoevskogo*, Moskva 1972.
- Fridlender G.M., *Dostoevskij, nemeckaja i avstrijskaja proza XXV. Dostoevskij v zarubežnych literaturach*, Moskva 1978.
- Fridlender G.M., *Dostoevskij i Vjačeslav Ivanov. Dostoevskij. Materialy i issledovanija*, vol. 11, Nauka, S. Pietroburgo 1994.
- Fridlender G.M., *Tvorčeskij process Dostoevskogo. Dostoevskij. Materialy i issledovanija*, vol. 12, Nauka, S. Pietroburgo 1996.
- Fridlender G.M., *“Doktor Faustus” T. Manna i “Besy” Dostoevskogo. Dostoevskij, Materialy i issledovanija*, vol. 14, Nauka, S. Pietroburgo 1997.
- Gačeva A., *Novye materialy k istorii znakomstva Dostoevskogo s idejami N.F. Federova. Dostoevskij i mirovaja kul'tura*, vol. 13, S. Pietroburgo 1999.
- Gačeva A., Tichomirov B., *Poslednie pis'ma ljubovi Federovny Dostoevskoj. Dostoevskij i mirovaja kul'tura*, vol. 13, S. Pietroburgo 1999.
- Gasparini E., *Il cosiddetto Cristianesimo di Dostoevskij*, in S. Graciotti, *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Sansoni, Firenze 1981.
- Gide A., *Dostoevskij*, Plon, Paris 1923.
- Girard R., *Dostoïevskij du double à l'unité*, Plon, Paris 1953; trad. it. a cura di R. Rossi, *Dostoevskij. Dal doppio all'unità*, Se, Milano 2003.
- Givone S., *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Golosovker J.E., *Dostoevskij i Kant*, Izdatelstvo, Moskva 1963.

- Orpace M., *Prefazione a "Lettere di Dostoevskij"*, a cura di A.S. Dolimin, Ed. di Stato, S. Pietroburgo 1928.
- Gor'kij M., *Zametki o meščanstve*, S. Pietroburgo 1905; trad. it. *La distruzione della personalità*, Bocca, Milano 1946.
- Gor'kij M., *O Karamazovščine*, S. Pietroburgo 1913; trad. it. *Sul karamazovismo*, Bocca, Milano 1946.
- Gor'kij M., *Eščë o Karamazovščine*, S. Pietroburgo 1913; trad. it. *Ancora sul karamazovismo*, Bocca, Milano 1946.
- Gork'ij M., "Doklad na sezde sovetskich pisatelei". *O literature*, Moskva 1935; trad. it. "Relazione al I Congresso degli scrittori sovietici, *Arte e letteratura nell'Urss*, Le Edizioni Sociali, Milano 1950, pp. 15-60.
- Gourfinkel N., *Dostoïevskij, notre contemporain*, Calmann-Lévy, Paris 1961.
- Grossman L., *Seminarij po Dostoevskomu. Materialy, bibliografija i kommentarii*, Gosudarstvennoe Izdatelstvo, Mosca-Leningrado 1922.
- Grossman L., *Stilistika Stavrogina. K izučeniju glavy "Besov"*, Moskva 1924.
- Grossman L., *Spešen i Stavrogin. Katorga i ssylka*, n. 4, pp. 130-136, ora in BE, Moskva 1924.
- Grossman L., *Iskusstvo romana u Dostoevskogo. Poetika Dostoevskogo*, Moskva 1925; trad. it. *L'arte del romanzo. I protagonisti della letteratura russa dal XVIII al XX secolo*, Bompiani, Milano 1925.
- Grossman L., *Dostoevskij*, Garzanti, Milano 1977.
- Guardini R., *Religiöse Gestalten in Dostojevskij Werk*, Mainz, Frankfurt am Main 1939; trad. it. di M.L. Rossi, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia 2000.
- Harper R., *The seventh solitude. Man's Isolation in Kierkegaard, Dostoevskij and Nietzsche*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1953.

- Hesse H., *Gedanken zu Dostojewskjs «Idiot» e Die Brüder Karamazoff oder der Untergang Europas*, in *Betrachtungen und Briefe, Gesammelte Schriften*, vol. VII, Frankfurt a.M. 1957.
- Hessen S.I., *Tragedija dobra v "Brat'jach Karamazovich" Dostoweenskogo. Sovremmenye zapiski*, n. 35, Moskva 1928; trad. it. *La tragedia del bene nei Fratelli Karamazov. Problemi di etica dostoevskijana. Il bene e il male in Dostoevskij*, Armando, Roma 1980.
- Hessen S.I., *Bor'ba utopii i avtonomii dobra v mirovozzrenii F.M. Dostoevskogo i Vl. Šolov'ëv. Sovremennye Zapiski*, Moskva 1929, vol. XLIX; trad. it. *La lotta tra utopia e l'autonomia del bene nelle concezioni di F.M. Dostoevskij e Vl. Šolov'ëv*, Armando, Roma 1980.
- Hessen S.I., *Tragedija zla. Filosofskij smysl obraza Stavrogina*, "Put", Paris 1932, n. 36; trad. it. *La tragedia del male: il significato filosofico della figura di Stavrogin*, Armando, Roma 1980.
- Isupov K.G., *Vozroždenie Dostoevskogo v russo religiozno-filosofskom renessanse. Christianstvo i russkaja literatura*, Nauka, S. Pietroburgo 1996.
- Ivanov V., *Dostoevskij i roman-tragedija, Russkaja mysl'*, nn. 5-6, Moskva 1911; trad. it. *Dostoevskij e il romanzo-tragedia*, in *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, cit., pp. 39-70.
- Ivanov V., *Ekskurs: Osnovoj Mif v romane "Besy". Russkaja mysl*, n. 4, Moskva 1914.
- Ivanov V., *Lik I ličiny Rossii. K issledovaniju ideologii Dostoevskogo. Russkaja mysl*, Moskva 1917.
- Ivanov V., *Dostoevskij: Tragödie-Mythos-Mystik*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1932; trad. it. *Dostoevskij. Tragedia, mito, mistica*, Il Mulino, Bologna 1994.
- Jackson R.L., *Dostoevskij's underground Man in Russian literature*, The Hague 1958.

- Jakontov I., *Tri prominovenii F.M. Dostoevskogo. Sobrenie duchovno-literaturnych drudo*, S. Pietroburgo 1887, pp. 345-349.
- Jones M.V., *Dostoevsky after Bakhtin. Reading in Dostoevsky's Fantastic Realism*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Kasatkina T., *Christos vne istini v tvorčestve Dostoevskogo*, Dostoevskij i mirovaja kul'tura, S. Pietroburgo 1998.
- Kazakov A.A., "Invarianty dialoga u Dostoevskogo". *Dialog. Karnival. Chonotop*, Moskva 1999.
- Kjetsoa G., *Dostoevsky and his New Testament*, Oslo 1984.
- Kirillova I.A., "Otmjetki Dostoevskogo na tekste Evangelija ot Ioanna". *Dostoevskij v konce xx veka: sbornik statej*, Moskva 1996.
- Kirillova I.A., "Christos v žizni i tvorčestve Dostoevskogo". *Dostoevskij. Materialy i issledovanija*, Nauka, S. Pietroburgo 1997.
- Kijko E.I., "Neizvestny i istoni teksta romana Brat'ja Karamazovy? Dostoevskij. Materialy i issledovanija, vol. 3, Nauka, Leningrado 1978.
- Komarovič V., *Nenapisannaja poema Dostoevskogo*, Moskva 1922.
- Komarovič V., *Neizdannaja glava romana "Besy"*, Byloe, Moskva 1922.
- Komarovič V., *Mirovaja garmonija Dostoevskogo*, Atenej, Leningrado 1924.
- Komarovič V., *Dostoevsky Mystik und die Vorbilder zum Starez Zosima*, München 1928.
- Komarovič V., *Il monaco russo di Dostoevskij*, La casa di Matriona, Milano 1997.
- Kotel'nikov V., *Christodiceja Dostoevskogo*, Dostoevskij i mirovaja kul'tura, vol. 11, S. Pietroburgo 1998.
- Kovač A., *Ivan Karamazov: Faust ili Mefistofel*, Dostoevskij. Materialy i issledovanija, vol. 14, Nauka, S. Pietroburgo 1988.
- Kuškin E.P., *Dostoevskij i Kamju*, Dostoevskij v zarubežnych literaturach, Moskva 1978.

- Lapškin I.I., *Estetika Dostoevskogo*, Moskva 1922.
- Lapškin I.I., *Kak složilas Legenda o Velikom Inkvizitore*, Moskva 1929.
- Lapškin I.I., *Komičeskoe v proizvedenijach Dostoevskogo*, Moskva 1933.
- Lauth R., *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*, Piper, München 1950.
- Lauth R., *I "Demoni" di Dostoevskij come esplicazione omoiotetica del nichilismo*, in: *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, Trauben edizioni, Torino 2001.
- Lauth R., *Dostoevskij e la verità*, a cura di M. Ivaldo, il Ramo, Rapallo 2005.
- Lawrence D.H., *Preface to Dostoevsky's The Grand Inquisitor. Selected Literary Criticism*, A. Beal ed., The Viking Press Inc. 1961.
- Leont'ev K., *I nostri nuovi cristiani: discorsi contro Dostoevskij e Tolstoj*, Greco e Greco, Milano 2007.
- Leont'ev K., *O vsemirnoj ljubvi, po povodu reči F.M. Dostoevskogo na Puskinškom prazdnike*, Moskva 1880.
- Linner S., *Starets Zosima in the "Brothers Karamazov"*, Hylacea prints, Stockolm 1981.
- Losskij N., *O prirode sataninskoj*, Moskva 1922; trad. it. *La natura satanica secondo Dostoevskij* in: *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*.
- Losskij N., *Dostoevskij i ego kristianskoe miroponimanie*, *Cechov imeni*, Moskva 1953.
- Lukács G., *Die Theorie des Romans*, H. Luchterhand, Newied am Rhein-Berlin-Spandau; trad. it. *Teoria del romanzo*, Newton Compton, Roma 1975.
- Lukács G., *"Dostoevskij", Nagi orosz realisták*; trad. it. *"Dostoevskij" Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1946.
- Lukács G., *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, Akadémia i Kiadó, Budapest 1985; trad. it. *Dostoevskij*, Se, Milano 2000 (appunti anni '10).

- Lunačarskij A.V., *“Russkij Faust”*, *Voprosy Filosofii i Psichologii*, Moskva 1902.
- Lunačarskij A.V., *Dostoevskij kak chudožnik i myslitel*, krasnaja mov’, Moskva 1921.
- Lunačarskij A.V., *O mnogogolosnosti Dostoevskogo*, Novyj Mir, Moskva 1929; trad. it. *Sulla pluralità di voci in Dostoevskij*, *Rassegna sovietica*, 1969.
- Lur’e V.M., *Dogmatika religii ljubvi. Dogmatičeskie predstavlenija pozdnego Dostoevskogo*, *Christianstvo i russkaja literature*, Nauka, S. Pietroburgo 1996.
- Maljagin V., *Dostoevskij i Cerkov*, Moskva 1997.
- Marchodier B., *Le visage de l’Antéchrist*, in «Istina», XXXII (1992).
- Meceinas A., *Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostoevskij*, Kerle, Heidelberg 1952.
- Merežkovskij D.S., *O prestuplenii i nakazanii Dostoevskogo*. *Russkoj literatury*, S. Pietroburgo 1893.
- Merežkovskij D.S., *Tolstoj i Dostoevskij*, *Mir iskusstva*, S. Pietroburgo 1901; trad. parziale *Tolstoj e Dostoevskij. Vita, creazione, religione*, Laterza, Roma-Bari 1939.
- Merežkovskij D.S., *Prorok russkoj revolucii. Vesny*, S. Pietroburgo 1906.
- Mettang-Weiss B., *Das kapitel “U Tichoma” aus dem roman “Besy” vom F.M. Dostoevskij. Eine textgeschichtliche Untersuchung*, Tubingen 1985.
- Michajlovskij N.K., *Žestokij talent. Otečestvennyia zapiski*, Moskva 1882.
- Natov N., *L’interprétation scénique des “Possédés”, Dostoïeski*, Verdier, Paris 1983.
- Nels M., *Le radici e la funzione sociale di Dostoevskij*, Ed. di Stato, S. Pietroburgo 1970.
- Nigg W., *Dostoevskij. Die religiöse Überwindung des Nichilismus*, Hanburg s.d. 1940.

- Ornatskij F.N., *O pravoslavii ruskogo naroda*, S. Peterburskij Duchovnyj Vestnik, 1986.
- Paci E., *L'opera di Dostoevskij*, Edizioni Radio Italia, Torino 1956.
- Pareyson L., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993.
- Pascal P., *Dostoïevskij: l'homme et l'œuvre*, L'Age d'Homme, Losanna 1970 ; trad. it. *Dostoevskij : l'uomo e l'opera*, Einaudi, Torino 1987.
- Peace R., *Dostoevsky's Notes from Underground*, Bristol Classical Press 1993.
- Pereverzev V.F., *Dostoevskij i revolucija. Pečat'i revolucija*, Moskva 1921.
- Pletnev R.V., *Dostoevskij i Evangelie*, Put, Moskva 1930.
- Pogodin A.L., *Ot Fur'e k sv. Serafimu Sorovskomu*, Novoe vremja, Belgrado 1926.
- Polonskij V.P., *Nikolaj Stavrogin i roman "Besy"*, Pečat'i revolucija, Moskva 1925.
- Proctor T., *Dostoevskij and the Belinskij school of literary criticism*, Mouton, The Hague, Paris 1969.
- Pumpjanskij L.V., *Nevel'skie doklady 1919 goda (Dostoevskij kak tragičeskij poet, kratkij doklad na dispute o Dostoevskom, Opyt postroenija reljativističeskoj dejstvitel'nostju po Revizoru)*, Klassičeskaja tradicija, Moskva 1919.
- Pumpjanskij L.V., *Dostoevskij i antičnost*, ora in *Dialog. Marnava. Chronotop*, Jazyki russo literatury, Moskva 1994.
- Rebecchini D., *Proust e l'"Idiota" di Dostoevskij. Analisi di un percorso di lettura*. Quaderni Proustiani, Napoli 2002, pp. 7-25.
- Reik T., *The study on Dostoevskij*, in Reik T., *Thirty years with Freud*, International Universities Press, New York 1949.

- Rolland J., *Dostoevskij et la question de l'Autre*, editions Verdier, Paris 1983 ; trad. it. di A. Dell'Asta, *Dostoevskij e la questione dell'Altro*, Jaca Book, Milano 1990.
- Rozanov V., *Legenda o Velikom Inkvizitore F.M. Dostoevskogo. Opyt kriticeskogo kommentarija*, Russkij Vestnik, Sankt Petersburg 1894; trad. it. *La leggenda del Grande Inquisitore*, Marietti, Genova 1989.
- Rozanov V., *O Dostoevskom, Polnoe sobranie sočinenij F.M. Dostoevskogo*, tomo I, S. Pietroburgo 1894, pp. 64-73.
- Rozanov V., *Šolov'ëv i Dostoevskij*, Novoe vremja, Moskva 1909.
- Rozanov V., *Nalekcii o Dostoevskom*, Novoe vremja, Moskva 1909.
- Rozanov V., *Čem nam dorog Dostoevskij?*, Novoe vremja, Moskva 1911.
- Salvestroni S., *Dostoevskij e la Bibbia*, Edizioni Qiqaijon, Comunità di Bose, Magnano 2000.
- Schubart W., *Dostoevskij und Nietzsche*, Luzern 1946.
- Seduro V., *Dostoevskij in russian literary criticism 1846-1956*, Columbia University Press, New York 1957.
- Seduro V., *Dostoevski's Image in Russia Today*, Norland publishing company, Belmont 1975.
- Šennikov G., *Ivan Karamazov-russkij Faust. Dostoevskij v konce XX veka*, Moskva 1996.
- Šestov L., *Dostoevskij i Nietzsche. Filosofia tragedii*, S. Pietroburgo 1903; trad. it. *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*, Ed. Scientifiche, Napoli 1950.
- Šestov L., *Proročeskij dar*, Poljarnajazvezda, Moskva 1906; trad. it. *Un talento profetico* in *Un artista del pensiero. Saggi su Dostoevskij*, cit., pp. 19-36.
- Skaftimov A.P., *Tematičeskaja kompozicija romana "Idiot". Tvorčeskij put' Dostoevskogo*, Brodskij Sejatel, Leningrado 1924.
- Sloterdijk P., *Sfere*, a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009.

- Šolov'ëv V., *Šolov'ëv i Dostoevskij*, Novoe Vremja, Moskva 1902.
- Šolov'ëv V., *Tre discorsi in memoria di Dostoevskij*, La casa di Matriona, Milano 1981.
- Šolov'ëv V., *Zametka v zaščitu Dostoevskogo ot obvinenija v "novom" christianstve*, Moskva 1884.
- Šolov'ëv V., *Voprosy Filosofii i Psichologii. Sobranie sočinenij*, vol. V, Moskva 1891.
- Stanton L.J., *The optina Pustyn Monastery in the Russian Literary Imagination. Iconic Vision in Works by Dostoevsky, Gogol, Tolstoy and Others*, Peter Lang, New York 1995.
- Šteinberg A.Z., *Sistema svobody F.M. Dostoevskogo*, Berlino 1923.
- Stepun F., *Besy i bol'shevistskaja revolucija*, Vstreči, Moskva 1962; trad. it. *I «Demoni» e la Rivoluzione bolscevica*, in *Un artista del pensiero. Saggi su Dostoevskij*, Cronopio, Napoli 1992.
- Stepun F., *Mirosozercanie Dostoevskogo*, Vstreči, Monaco 1962; trad. it. *La concezione di Dostoevskij*, in *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, cit., pp. 171-192.
- Terleckij A.D., *F.M. Dostoevskij i filosofskaja kritika rubeža XIX-XX vekov*, Simferopol', Krymskij Archiv, 1994.
- Terras Y., *The Metaphysics of the Novel. Tragedy: Dostoevskij and Vjaceslav Ivanov*, in *Russiannes. Studies on a Nation's Identity*, Ann Arbor 1990.
- Thurneysen E., *Dostoevskij*, Berlin 1921; trad. it. *Dostoevskij*, Tipografia operaia romana, Roma 1929.
- Tichomirov B.N., *O christologii Dostoevskogo. Dostoevskij. Materialy i isledovanija*, vol. II, S. Pietroburgo 1994.
- Tichomirov B.N., *Christos i istina v poeme Ivana Karamazova "Velikij Inkvizitor"*, Dostoevskij i mirovaja kul'tura, vol. 13, S. Pietroburgo 1999.

- Tilliette X., *Dostoevskij e il Cristo*, in *Filosofi davanti a Cristo*, Morcelliana, Brescia 1989.
- Troyat H., *Dostoevskij*, Fayard, Paris 1990.
- Valle R., *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, Archivio Guido Rizzi, Roma 1990.
- Vetlovskaja V.E., *Poetika romana "Brat'ja Karamazovy"*, Leningrado 1977.
- Vinogradov I., *Dostoevskij e il rinascimento filosofico-religioso russo della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX secolo. Filosofia, religione e letteratura in Russia all'inizio del XX secolo*, a cura di V. Strada, Guida, Napoli 1993.
- Vinogradov I., *Poslednij den'prigoverennogo k smerti (konec Kirillov)*. Gosizdat 1921.
- Vitiello V., *Dall'apocalisse di Kirillov al silenzio del prigioniero. L'etica moderna e il nichilismo*, in *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, cit.
- Vitiello V., *Cristianesimo e Nichilismo: Dostoevskij-Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2005.
- Vlaskin A.P., *Ideologiceskij kontekst v romane F.M. Dostoevskogo*, Celjabinsk, Moskva 1987.
- Volniskij A.L., *Dostoevskij*, Tipologia "Energhija", S. Pietroburgo.
- Wellwk R., "A Sketch of History of Dostoevskij Criticism" *Dostoevskij. A collection of critical essays*, Wellwk ed., Prentice-Hall 1962; trad. it. *Profilo della storia della critica su Dostoevskij. Discriminazioni. Nuovi concetti di critica*, Il Mulino, Bologna 1980.
- Zagrebelsky G., *La leggenda del Grande Inquisitore*, Morcelliana, Brescia 2003.
- Zen'kovskij V.V., *Problema krasoty v mirosozercanii Dostoevskogo*, Put, Parigi 1933.
- Zweig S., *Drei Meister*, Frankfurt a.M. 1920; trad. it. *Tre maestri. Balzac, Dickens, Dostoevskij*, Bompiani, Milano 1968.

Altri riferimenti bibliografici

- AA.VV., *Le Communisme et les chrétiens*, Cahiers «Présences», Plon, Paris 1937.
- Adamo S., *Dostoevskij in Italia. Il dibattito sulle riviste 1869-1945*, Campanotto Editore, Udine 1998.
- Amiel H.F., *Fragments d'un journal intime*, Paris 1922.
- Arendt H., *Organized Guilt and Universal Responsibility*, in: "Jewish Frontier", gennaio 1945; trad. it. di G. Bettini, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in: G. Bettini, *Hannah Arendt. Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1986.
- Arendt H., *La banalità del male*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1993.
- Arendt H., *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano 1990.
- Arendt H., Heidegger M., *Lettere 1925-1975*, Comunità, Milano 2002.
- Aubyn St., *A note on Nietzsche and Camus*, «Comparative Literature», XX, 2, 1968.
- Baioni G., *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1984.
- Balthasar H.U. von, *Gloria III*, Jaka Book, Milano 1976.
- Balthasar H.U. von, *Gloria III Stili laicali*, Milano 1976.
- Balthasar H.U. von, *Riforma delle origini*, trad. it. di F. Baroncini, Milano 1970 in: S. Zucal, *Romano Guardini e la metamorfosi del religioso tra moderno e post-moderno*, Quattroventi, Urbino 1990.
- Belloli P.G., *Fenomenologia della colpa. Freud Heidegger Dostoevskij*, Giuffrè Editore, Milano 2001.
- Bernanos G., *Diario di un curato di campagna*, trad. it. di A. Grande, Mondadori, Milano 1946.

- Bloch E., *Geist der Utopie. Zweit Fassung*, Frankfurt a.M, 1918 e 1923; trad. it. *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Cappellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- Blok A., *Poesie*, Guanda, Milano 2000.
- Bobbio A., *La filosofia dell'esistenza in Italia*, in "Rivista di filosofia", 1-2 (1941); *Temi della filosofia esistenziale. 1) L'alternativa*, in: "Rivista di filosofia" 4 (1941); *Temi della filosofia esistenziale. 2) L'insecuritas humana*, in "Rivista di filosofia", 4 (1942); *Persona e società nella filosofia dell'esistenza*, in "Archivio di filosofia", 11 (1941).
- Bosco N., *Introduzione a N. Fëdorov, Filosofia dell'opera comune* (scelta antologica), in *Occidente, cristianesimo e progresso*, antologia di scritti di K. Leont'ev e N. Fëdorov, a cura di G. Riconda e N. Bosco, Giapichelli, Milano 1981.
- Bordo P., *La doucer de la révolte. Albert Camus*, in *Nietzsche et l'au-de là de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 á 1960*, Aubier-Montaigne, Paris 1970.
- Bulgakov S.N., *La scala di Giacobbe sugli angeli*, Lipa, Roma 2005.
- Cambon G.C., *Spirito e libertà in Berdjaev*, in «Rivista di storia della filosofia», Milano 1949.
- Camus A., *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942; trad. it. di A. Borelli, *Il mito di Sisifo*, in *Opere*, Bompiani, Milano 2000.
- Camus A., *La Peste*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. di B. Dal Fabbro, in *Opere*, Bompiani, Milano 2000.
- Camus A., *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951; trad. it. di L. Magrini, in *Opere*, a cura di R. Grenier, Bompiani, Milano 2000.
- Cantelli C., *Il male in Šolov'ëv*, in «Paradosso», 1994, N. 6.
- Capozzi G., *Praxis e Sorge*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» 72 (1995).

- Caracciolo A., *L'interrogazione jobica nel pensiero di Benedetto Croce*, in *Opere I*, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 2004.
- Cerezo Galán P., *Las máscaras de lo tragico*, Madrid 1996.
- Cerezo Galán P., *La voluntad de aventura*, Barcellona 1984.
- Channing E.W., *The complete works of Channing*, London 1884.
- Ciulla A., *La libertà creatrice personalistica nelle meditazioni esistenziali di Nikolaj Berdjaev*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», Milano 1945.
- Claveria C., *Temas de Unamuno*, Madrid 1979.
- Clément O., *Transfigurer le temps. Notes sur le temps á la lumière de la tradition orthodoxe*, Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel 1959.
- Clément O., *Berdjaev. Un philosophe russe en France*, Desclée De Brauer, Paris 1991 ; trad. it. a cura delle Monache Benedettine dell'Abbasia « Mater Ecclesiae », *La strada di una filosofia religiosa : Berdjaev*, Jaca Book, Milano 2003.
- Collado A., *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid 1962.
- Colli G., (a cura di), *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1978.
- Colombo A., *Utopia e distopia*, Franco Angeli, Milano 1987.
- Colonnello P., *La questione della colpa*, Loffredo, Napoli 1995.
- Colonnello P., *Volti del pensiero esistenziale*, in Colonnello P., *Percorsi di confine*, Luciano, Napoli 1999.
- Colonnello P., *Melanconia*, Guida, Napoli 2004.
- Colonnello P., *Itinerari di Filosofia Ispanoamericana*, Armando, Roma 2007.
- Conte A.G., *Radici della colpa*, in "Diritto e processo penale", 3 (1997).
- Cruickshank J., *Albert Camus and the Literature of Revolt*, London 1959.
- Déchet F., *L'ottavo giorno della creazione. Saggio su N. Berdjaev*, Marzorati, Milano 1969.
- Dell'Asta A., (a cura di), *Dal cuore all'unità. Note sull'estetica e l'erotica di Šolov'ëv in V.S. Šolov'ëv. Il significato dell'amore e altri scritti*, Milano 1982.

- Del Vecchio M., *Assurdo e rivolta in Albert Camus*, Di Mauro 1966.
- De Michelis C.G., *I nomi dell'avversario. Il papa-anticristo nella cultura russa*, Meynier, Torino 1989.
- De Michelis M., *Il non-alibi del leggere. Michajl M. Bachtin. Problemi dell'opera di Dostoevskij*, Università degli studi di Trieste, Trieste 2001.
- Di Giacomo G., *Estetica e letteratura. Il grande romanzo tra Ottocento e Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Ernst P., *G. Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, a cura di K.A. Kutzbach, Düsseldorf 1974.
- Esposito R., *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Evdokimov P., *L'ortodoxie*, Gallimard, Paris 1959; trad. it. *L'ortodossia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981.
- Evdokimov P., *Cristo nel pensiero russo*, trad. it. di B. Magi, Città Nuova, Roma 1972.
- Ferrater Mora J., *Unamuno hoy dia*, 1967, in AA.VV., *Miguel de Unamuno*, a cura di A. Sanchez Barbudo, Madrid 1974.
- Florenskij P., *Stolp i utverždenie Istiny. Opyt pravoslavnoj teodicej v dvenadcati pis'mach*, Put', Moskva 1914; trad. it. *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, Rusconi, Milano 1974.
- Florovskij G., *Puti russkogo bogoslovija*, Parigi 1937, *Vie della teologia russa*, trad. it. di F. Galanti, Marietti 1989.
- Fondane B., *Rencontres avec Šestov*, in Šestov L., *Le Pouvoir des clefs*, Flammarion, Paris 1967.
- Garagorri P., *Del pasado al porvenir*, Barcellona 1964.
- Garagorri P., *Introducción a M. de Unamuno*, Madrid 1986.
- Garcia Mateo R., *Dialektik als Polemik*, Frankfurt a.M 1978.

- Genette G., *La rhétorique restreinte*, in Id., *Figures III*, Seuil, Paris 1972; trad. it. di L. Zecchi, *La retorica ristretta*, in *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino 1976.
- George M., *Mystische und religiöse Erfahrung in Denken Vladimir Šolov'ëv*, Göttingen 1988.
- Gigante G., *Dostoevskij onirico*, La città del sole, Napoli 2001.
- Girard R., *La voix máconnue du reel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris 2002; trad. it. *La voce inascoltata della realtà*, Adelphi, Milano 2006.
- Givone S., *Hybris e melancholia. Studi sulle poetiche del Novecento*, Mursia, Milano 1974.
- Givone S., *Ermeneutica e romanticismo*, Mursia, Milano 1983.
- Givone S., *Storia dell'estetica*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Givone S., *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988.
- Givone S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995; poi 2006.
- Gogotišvili L.A., *Varianty i invarianty M.M. Bachtina*, Voprosii filosofii, Moskva 1992.
- Harnack von C.G.A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i. B. 1894.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1995.
- Heidegger M., *Lettera sull'«Umanesimo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.
- Hina H., *Nietzsche und Marx bei Malraux, mit unem Ausblick auf Drieu la Rochelle und Albert Camus*, M. Niemeyer, Tübingen 1970.
- Hofmannsthal von H., *Der Tor und der Tod*, in Id., *Gedichte und lyrische Dramen*, in Id., *Gesammelte werke in Einzelaugaben Bermann. Fischer*

- Verlag, Stockholm 1946; trad. it. di G. Pintor, *Il folle e la morte*, in H. von Hofmannsthal, *Narrazioni e poesie*, Mondadori, Milano 1972.
- Husserl E., *Ricerche logiche*, cit., in Šestov L., *Le Pouvoir des clefs*.
 - Husserl E., *La filosofia come scienza rigorosa*, Paravia, Torino 1965.
 - Huxley A., *Il mondo nuovo*, Mondadori, Milano 1991.
 - Ivanov V., Gersenzon M.O., *Corrispondenze da un angolo all'altro*, Aktis, Roma 1991.
 - Ivanov V., *Nietzsche i Dionis*, Vesny, Moskva 1904, ora in *Sobranie sočinemij*, 1971-87, vol. I.
 - Ivanov V., *Dve stikii v sovremennom simbolizme*, Zolotoe runo, Moskva 1908; trad. it. *Due forze elementari del simbolismo russo. Le poetiche russe del Novecento dal simbolismo alla poesia proletaria*, a cura di G. Kraiski, Laterza, Bari 1968.
 - Ivanov V., *O suščestve tragedii. Trudy i dni*, Moskva 1912; trad. it. *L'essenza della tragedia. Liriche. Teatro. Saggi*, Mureddu D.G., Libreria dello Stato, Roma 1993.
 - Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1925; trad. it. di V. Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.
 - Jaspers K., *Philosophie*, Göttingen, Heidelberg 1956; trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia*, Mursia, Milano 1978.
 - Jaspers K., *Die Schuldfrage*, Piper, München 1965; trad. it. di A. Pinotti, *La questione della colpa*, Cortina, Milano 1966.
 - Jaspers K., *La colpa della Germania*, a cura di R. De Rosa, Napoli 1947.
 - Kafka F., *Der Prozess*, 1925; trad. it. *Il processo*, Mondadori, Milano 1895.
 - Kafka F., *Tagebücher*, 1949; trad. it. *Diari*, Mondadori, Milano 1999.
 - Kaftan G., *Dogmatik*, Berlin 1909.
 - Kierkegaard S., *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1991.

- Kozirev A., *Pour l'histoire du concept d'unitotalité chez Šolov'ëv*, in «Istina», XXXII, Moskva 1972.
- Kraiski G., *Le poetiche russe del Novecento dal simbolismo alla poesia proletaria*, Laterza, Bari 1968.
- Lauth R., *Ricordi delle mie conversazioni con Luigi Pareyson*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà*, in Di Chiara A. (cur.), *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La città del sole, Napoli 1996.
- Lauth R., *L'origine della dialettica nella filosofia di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 2000.
- Levinas E., *Altrimenti che essere*, trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.
- Levinas E., *L'al di là del versetto*, Guida, Napoli 1986.
- Levinas E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980/2006.
- Losev A.F., *Vl. Šolov'ëv*, Moskva 1983.
- Löwith K., *Significato e fine della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Edizioni di Comunità, Milano 1979.
- Lukács G., *Die Theorie des Romans*, Cassire, Berlin 1920; trad. it. di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, Se, Milano 1999.
- Lukács G., *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954; trad. it. *La distruzione della ragione*, a cura di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1974.
- Lunačarskij A.V., *Religija i socialism*, Sipovnik, S. Pietroburgo 1908; trad. parziale *Religione e socialismo*, Guerardi, Rimini-Firenze 1973.
- Machado A., *Obras*, Buenos Aires 1973.
- Mailhot L., *Albert Camus, ou l'imagination du desert*, Montreal 1973.
- Mann T., *Der Zauberberg*, S. Fischer Verlag, Berlino 1924; trad. it. di E. Pocar, *La montagna incantata*, Mondadori, Milano 1965.

- Mann T., *Doktor Faustus*; trad. it. di E. Pocar *Doktor Faustus*, Mondadori, Milano 1985.
- Mann T., *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlino 1918; trad. it. *Considerazioni di un impolitico*, De Donato, Bari 1967.
- Maritain J., *Hummanisme integral*, Aubier, Paris 1936; trad. it a cura di G. Dore, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 2002.
- Masullo A., *Il tempo e la grazia*, Donzelli, Roma 1995.
- Meo D., *Psicopatologia e filosofia in Karl Jaspers*, Le Monnier, Firenze 1979.
- Meyer F., *L'ontologie de Unamuno*, Paris 1955.
- Michaut J., *Introduzione a V. Rozanov, L'apocalisse del nostro tempo*; trad. it. di A. Pescetto, Adelphi, Milano 1979.
- Moltmann J., *La teologia della speranza*, in AA.VV., *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Sansoni, Milano 1981.
- Montani P., *Estetica ed ermeneutica*, Laterza, Bari 1996.
- Nietzsche F., *Sulla storia. Utilità e danno della storia per la vita*, a cura di A. Sabatini, Newton Compton, Roma 1992.
- Nietzsche F., *Die Geburt der Tragödie*, 1872; trad. it. *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1977.
- Nietzsche F., *Menschliches, Alzumenschliches*, 1878; trad. it. di S. Giannetta, *Umano, troppo umano*, Adelphi, Milano 1979.
- Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft, Idyllen aus Messina* 1882; trad. it. *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1992.
- Nietzsche F., *Jenseits von Gut und Böse*, 1886; trad. it. di F. Masini *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977.
- Nietzsche F., *Zur Genealogie der moral*, 1887; trad. it. di V. Perretta *Genealogia della morale*, in *Opere 1882/1885*, Newton Compton, Roma 1993.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere complete* a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, Adelphi, Milano 1983.

- Nozick M., *M. de Unamuno*, New York 1971.
- Orringer N.R., *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid 1985.
- Palmieri A., *L'uomo, la natura e il male nella filosofia di Vladimir Šolov'ëv*, in «Bessarione», 1907.
- Pareyson L., *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943.
- Pareyson L., *Esistenza e persona*, Taylor, Torino 1950 (IV ediz. Il Melangolo, Genova 1985).
- Pareyson L., *L'esperienza artistica*, Marzorati, Milano 1966.
- Pareyson L., *Il pensiero etico di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1967.
- Pareyson L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.
- Pareyson L., *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985.
- Pareyson L., *La filosofia e il problema del male*, «Annuario filosofico» 2 (1986) 7-69.
- Pareyson L., *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in *Dove va la filosofia italiana*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Pareyson L., *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1989.
- Pareyson L., "Un'estetica dell'eccesso" in "Rivista di estetica", 1993, n. 40-41.
- Pareyson L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.
- Piovesana G., *Storia del pensiero filosofico russo*, Ed. Paoline, Roma 1972.
- Planty-Bonjour G., *Hegel et le pensée philosophique en Russie*, Kluwer Publisher B.V.; trad. it. *Hegel e il pensiero filosofico in Russia 1830-1917*, Guerini e Associati, Milano 1995.
- Ricoeur P., *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.
- Rocci L., *Vocabolario greco-italiano*, Dante Alighieri, Firenze 1980.
- Rozanov V., *Lettera a Gollerbach, 26 ottobre 1918*, citata da Michaut J., in *Introduzione a L'apocalisse del nostro tempo*, cit.

- Rosenthal B.G., *The Transmutation of the Symbolist Ethos: Mystical Anarchism and the Revolution of 1905*, Slavic Review 1977, pp. 608-627.
- Sabatier A., *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après le psychologie et l'histoire*, Paris 1897.
- Sarocchi J., *Camus*, Presse Universitaires de France, Paris 1968.
- Sartre J.P., *La trascendenza dell'ego*, Egea, Milano 1992.
- Sartre J.P., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2002.
- Savignano A., *Il Cristo di Unamuno*, Queriniana, Brescia 1990.
- Savignano A., *Unamuno e l'esistenzialismo cristiano*, in AA.VV., *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia 1993.
- Savignano A., *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, Napoli 1995.
- Scarlato A., *L'immagine di Cristo, le parole del romanzo*, Mimesis, Milano 2006.
- Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 1972.
- Segundo J.L., *Une réflexion chrétienne sur l'existence* (Theologie, 55), Aubier-Montaigne, Paris 1963.
- Šestov L., *Neystovye. Ob ekstazach Plotina*, «Versty», Paris 1926, n. 1.
- Šestov L., *A la mémoire d'un grand philosophe: Edmund Husserl*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 1940, n. 1-2.
- Šestov L., *Il sapere e la libertà*, trad. it. di E. Valenziani, Bocca, Milano 1943.
- Šestov L., *Le Pouvoir des clefs*, trad. it. di B. de Schloezer, Flammarion, Paris 1967.
- Šestov L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, trad. fr. A cura di B. de Schoezer, Paris 1972.

- Šestov L., *Na sesach Iova. Stranstvovanija po dušam*, Paris 1929; trad. it. *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, Adelphi, Milano 1991.
- Severino E., *Il destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- Sibaldi I., *I grandi peccatori*, Mondadori, Milano 1997.
- Šolov'ëv V., *Filosofskija nacala eel'mago znanija*, Moskva 1877; trad. it. *I principi filosofici del sapere integrale*, Jaca Book, Milano 1971.
- Šolov'ëv V., *Tri razgorova o vojne, progresse i konce vseмирnoj istorii so vključeniem kratkoj povesti ob Antichriste*, 1899-1900; trad. it. di A. Ferrari, *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Šolov'ëv V., *Kritika otvlecennyh nacal*, Moskva 1877; trad. it. *La critica dei principi astratti*, Jaca Book, Milano 1971.
- Šolov'ëv V., *Ctnenija o Bogocelovecestve*, Moskva 1878; trad. it. *Lezioni sulla Teandria*, Jaca Book, Milano 1971.
- Šolov'ëv V., *Peruyj sag k položitel'noj estetike*, Moskva 1889; trad. it. *Il primo passo verso un'estetica positiva*, La casa di Matrona, Milano 1988.
- Šolov'ëv V., *Sulla divino-umanità e altri scritti*, in *Opere scelte, III*, Milano 1971.
- Speciale-Bagliacca R., *Colpa. Considerazioni su rimorso, vendetta e responsabilità*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1997.
- Stepun F., *Vergangenes und Unvermängliches*, vo. I, Berlino 1933.
- Strada V., *Le veglie della ragione*, Einaudi, Torino 1986.
- Strémooukhoff D., *Vl. Šolov'ëv et son oeuvre messianique*, Paris 1935.
- Tagliagambe S., *Il sogno di Dostoevskij*, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- Tamborra A., *Chiesa cattolica e ortodossa russa*, Ed. Paoline, Milano 1992.
- Tilliette X., *Les Philosophes lisent la Bible*, Les Éditions du Gerf, Paris 2001 ; trad. it. *I filosofi leggono la Bibbia*, Quiriniana, Brescia 2003.
- Trubeckoj E.N., *Mirosozercanie Vl. Šolov'ëva*, Moskva 1913.
- Turienzo F., *Unamuno. Ansia de Dios y creaciòn literaria*, Madrid 1966.

- Unamuno Miguel de, *Romanzi e drammi*, Casini, Roma 1955.
- Unamuno Miguel de, *Antologia poetica*, a cura di C. Bo, Firenze 1949.
- Unamuno Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Eredi di Miguel de Unamuno ; trad. it. *Vita di Don Chisciotte e Sancho Panza*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- Unamuno Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 1991 ; trad. it. di J. Lopez e García-Plaza, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 2004.
- Unamuno Miguel de, *Verrà di notte e altre poesie*, Passigli, Milano 2008.
- Unamuno Miguel de, Ortega y Gasset J., *Epistolario completo*, Madrid 1987.
- Valdes M., *El dialogo, eje ontológico del pensamiento de Unamuno*, in AA.VV., *Homenaje cincuentenario de Unamuno*, Salamanca 1986.
- Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Vercellone F., *Introduzione a: il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Viallaneix P., «*La revue des lettres modernes*», Serie «AC. 8» 1986 ; «*Temps modernes*» 70, 1951.
- Vitiello V., *Utopia del nichilismo*, Guida, Napoli 1983.
- Vitiello V., *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Wahl J., *Études kierkegaardienes*, Vrin, Paris 1967.
- Wobbermin G., *Theologie und Metaphysik*, Berlin 1901.
- Wyers F., *Unamuno. The contrary Self*, London 1976.
- Zenkovskij V., *Histoire de la philosophie russe*, trad. fr. di K. Andronikov, Gallimard, Paris 1992.
- Zweig S., *Der Kampf mit dem Dämon*; tra. it. di T. Prina e S. Guccione, *La lotta col demone*, Frassinelli, Milano 1992.