

Massimo Cappitti

«Dostoevskij e la filosofia» di Sergio Givone

Chi, per la prima volta, legga *Dostoevskij e la filosofia* di Sergio Givone, libro importante per la filosofia italiana finalmente ripubblicato da Laterza, può, credo, non accorgersi che la prima edizione di questo saggio risale, ormai, a più di venti anni fa tanto persuasive, rigorose e appassionate appaiono ancora le argomentazioni dell'autore e, nel contempo, tanto inalterate permangono la forza e la radicalità dell'interrogare dostoevskijano.

Leggerne filosoficamente i romanzi, però, non significa volervi rintracciare ad ogni costo un pensiero definitivamente compiuto o piegarli all'esigenza della costruzione di un sistema, da cui le singole idee traggono il loro senso per attingere, finalmente, una più alta legittimazione, ma, semmai, al contrario, «lasciar irrompere nell'orizzonte della filosofia le molte e decisive questioni che i personaggi 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»¹. Significa «stanare» il discorso filosofico, smascherandone la «concezione archivistica e funeraria»² per sottrarlo, così, ai suoi «confini inamovibili» e alle sue «certezze rassicuranti». Dai romanzi, allora, traspare non solo la lotta che le idee, talvolta violentemente, ingaggiano tra loro, ma, anche, il conflitto aperto al loro interno, il dissidio, cioè, tra l'idea e la sua contraffazione parodistica o tra l'idea e la sua confutazione, in essa già, comunque, racchiusa. La stessa unità della coscienza appare precaria dal momento che, come dimostra l'Uomo del sottosuolo, si frange in molteplici schegge, tra loro contraddittorie. Emerge, quindi, l'intima conflittualità dell'animo umano stretto tra la sofferenza e il compiacimento della stessa, tra slanci altruistici ed egoismi crudeli, tra la dimensione del tragico e quella del grottesco, al punto che diventa difficile distinguere con nettezza ambiti pur così differenti.

Dostoevskij sdoppia sistematicamente il pensiero, mettendolo in urto con sé, riproducendo «in negativo qualsiasi positività data» e, ancora, mettendo «alla prova un'ipotesi dandone una versione parodistica»³. Ne è esempio, tra

¹ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Bari, Laterza, 2006 [1984], p. v.

² Ivi, pp. 154-155. Sulla «non appartenenza dell'idea al sistema» cfr. ivi, pp. 125-127.

³ Ivi, p. 79.

i tanti, il dialogo, ricordato da Givone, tra il principe Myškin e Ippolit, dove il primo si vede restituite le sue parole – la bellezza destinata a salvare il mondo – distorte ironicamente dal secondo e, così, piegate a tutt'altre intenzioni.

Le idee, però, lungi dal presentarsi, come già rilevava Berdjajev, come «prototipi dell'essere» o «essenze prime», sono sempre idee concretamente incarnate – «elementari energie infuocate»⁴ – tanto da, in alcune occasioni, possedere il personaggio che le esprime, tormentandolo con la loro impellenza e la loro urgenza. Da qui l'incandescenza dei dialoghi, dove le ipotesi sono spinte «al limite della rottura» ma dove proprio questa intransigenza garantisce lo sprigionarsi di «virtualità che altrimenti risulterebbero pregiudicate, se non addirittura soffocate, dalla rigidità del discorso astratto»⁵.

Il romanzo diventa, pertanto, la forma che, meglio di altre, garantisce l'allestimento dello spazio molteplice e «polifonico» al cui interno ogni personaggio è titolare «della propria parola, immediatamente significativa»⁶ e dove, soprattutto, «una pluralità di coscienze equivalenti con i loro propri mondi si unisce, conservando la propria incompatibilità, nell'unità di un certo evento»⁷. Le molteplici voci, quindi, serbano la propria singolarità; le contraddizioni, a loro volta, non si sciolgono in una armonia superiore ma si dispongono «sullo stesso piano come coesistenti e contrastanti, come termini che consonano ma non si confondono»⁸.

Luogo, il romanzo, anche del carnevale perché vi si palesa la fragilità delle forme e delle convenzioni entro cui ciascuno è chiamato ad agire: forme, quindi, sempre sul punto di sfaldarsi e di perdere consistenza per rovesciarsi nel loro opposto o per rivelarsi, all'improvviso, ridicole nella loro pretesa di assolutezza e definitività.

Il saggio di Givone si compone di due parti. La prima è dedicata alla storia delle diverse interpretazioni dell'opera di Dostoevskij. Nella seconda l'autore propone tre «spunti» per una lettura filosofica dei romanzi dello scrittore russo. Sono tre piani – estetico, etico e teoretico – strettamente intrecciati tra loro, che convergono verso un fuoco centrale rappresentato dalla questione del nichilismo. Di questo, Dostoevskij è stato non solo il più acuto e fine analista, ma, soprattutto, chi, conducendo alle estreme conseguenze il movimento che gli è proprio, ha prefigurato – del nichilismo nelle sue diverse figure – l'oltrepassamento. Scrive ancora Givone che «Dostoevskij ha per primo sorpreso il nichilismo nella sua portata decisiva per la vicenda della modernità

⁴ N. Berdjajev, *La concezione di Dostoevskij*, trad. it. B. Del Re, Torino, Einaudi, 1977, p. 16. Cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., p. 57 e anche pp. 45 e sgg.

⁵ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., p. 125.

⁶ M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, trad. it. G. Garritano, Torino, Einaudi, 1968, p. 13.

⁷ Ivi, pp. 12-13.

⁸ Ivi, p. 44. Riprendo la citazione da S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., p. 45.

e lo 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»⁹. Il nichilismo è, dunque, l'estremo esito della modernità: sia quando eserciti la sua «potenza di negazione» o quando assuma il sembiante dell'«indifferentismo etico» di Stavrogin¹⁰ – per il quale è possibile praticare tutte le opzioni, giacché sono, ormai, divenute tutte equivalenti e gli stessi male e bene trascorrono, indifferentemente, l'uno nell'altro – o, ancora, «tolto di mezzo» Dio, si trasformi in «nichilismo della fine»¹¹, che non solo estetizza il negativo, ma contempla, come Versilov, l'infinito tramontare delle forme e la tradizione ridotta ormai ad «universo di macerie», secondo «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»¹².

Rimane, in ogni caso, una «spettacolare sollevazione dal tragico, dal tragico che nessuna misura può più restituire alla catarsi, dal tragico smisurato quale soltanto la rottura cristiana della classicità poteva predisporre»¹³. Pensiero rassegnato e felice della sua rassegnazione, che tutto salva poiché tutto è uguale a tutto e nulla più si distingue e vale per sé nella generale insensatezza. Pensiero conservatore perché se il mondo è imm modificabile – infatti che senso ha cambiare l'esistente se ciò che lo potrà sostituire ne riprodurrà le fattezze e se ciò che segue sarà uguale a ciò che lo precede? – allora se ne assecondi e se ne appoggi il corso: poco importa che la violenza del dominio continui ad esercitarsi con ferocia dietro il volto bonario e seducente del Grande Inquisitore.

Resta, però, aperta la possibilità di una «filosofia della tragedia», di un pensiero che sappia «custodire e riprodurre l'urlo di orrore»¹⁴ senza smorzarlo o tradirlo e che, contemporaneamente, abbia la forza di assumersi «il dovere immenso di seppellire coloro che sono stati straziati»¹⁵.

Dostoevskij tenta questa via: da ciò la radicalità con cui mette in questione il «razionalismo metafisico», inscrivendo – e qui risiede la crucialità, ma anche la contraddittorietà, della scommessa dostoevskijana – l'evento cristiano nell'orizzonte del tragico. Nel rapporto tra tragico e cristianesimo – così come prende corpo nel dialogo tra Ivan e Aljòša Karamazov – ossia nella paradossale, scandalosa e folle assunzione da parte di Dio del male su di sé sta, però, anche il nucleo portante della riflessione di Givone e della sua interpretazione di Dostoevskij.

⁹ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., p. 156.

¹⁰ Ivi, p. 57; pp. 116-120.

¹¹ Cfr. ivi, pp. vi-x. Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 193-195.

¹² S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, pp. VIII-IX.

¹³ Ivi, p. 159.

¹⁴ Ivi, p. 19. Givone riprende la riflessione di Šestov a proposito della «filosofia della tragedia».

¹⁵ Ivi.

La «rivolta» di Ivan

«Vi sarà l'uomo nuovo, felice e superbo» – afferma perentoriamente Kirillov – quando l'uomo, vinti «dolore e paura», finalmente si sostituirà a Dio, «diventerà Dio», ponendo fine, così, alla sua presenza: fittizia, è vero, ma tanto più incombente e minacciosa proprio perché fittizia. Per ottenere questo risultato, per liberarsi, cioè, dalla tutela ingombrante di Dio, l'uomo deve «suicidarlo» in sé e accettare «la morte come identica alla vita», deve essere disponibile, pertanto, a darsi la prima come se si desse la seconda «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»¹⁶. In questo caso il suicidio non è l'espressione del mancato amore per la vita, ma, semmai, la via maestra alla libertà: solo la scomparsa di Dio, infatti, permette di disfarsi delle opposizioni tradizionali – morte e vita, menzogna e verità, svolgersi del tempo e suo «intemporale arresto eterno» – la cui vigenza e saldezza erano garantite proprio dall'esistenza del «Dio di prima».

Ivan, però, si spinge oltre e conduce le sue argomentazioni all'estremo al fine di liquidare, d'un colpo, Dio e il senso della sua creazione, Cristo e il suo progetto redentivo. Due tempi di un unico movimento, come giustamente suggerisce di leggere Pareyson¹⁷: l'evocazione di Ivan della presenza scandalosa della sofferenza inutile precede il racconto della leggenda del Grande Inquisitore, dove Cristo è chiamato in giudizio perché ha tormentato gli uomini dando loro, anziché il «pane terreno» e la «tranquillità», la libertà. Ma – afferma l'Inquisitore – gli uomini sono «deboli, viziosi, inetti e ribelli»¹⁸ e, grati, hanno depresso la libertà ai suoi piedi, felici di aver trovato qualcuno «dinanzi a cui inchinarsi» e di poter, così, costruire «un formicaio indiscutibilmente comune e concorde»¹⁹. Ma, come comprende Aljòša, la soppressione della libertà e la manipolazione degli uomini sono il risultato di quella rimozione di Dio, per cui «tutto è lecito», annunciata, nel dialogo precedente, da Ivan.

Ivan rifiuta – perché deboli e, quindi, inefficaci – le obiezioni tradizionali dell'ateismo, l'indimostrabilità di Dio, ad esempio, alla luce dei principi della ragione. Anzi, egli ne ammette l'esistenza, stupito, perfino, che «il pensiero della necessità di Dio sia potuto venire in testa ad un animale così selvaggio e cattivo come è l'uomo»²⁰. Ciò che, però, mette in questione è il mondo

¹⁶ Ivi, p. 91.

¹⁷ Per la stesura di queste pagine sono debitore ai fondamentali contributi di Luigi Pareyson raccolti nel volume L. Pareyson, *Dostoevskij* cit. In particolare ho tenuto presente il capitolo dedicato a *La sofferenza inutile*, pp. 170-217.

¹⁸ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. A. Polledro, Milano, Garzanti, I, p. 270.

¹⁹ Ivi, p. 274.

²⁰ Ivi, p. 250.

creato da Dio. Egli attacca Dio attraverso la sua creazione: il mondo, infatti, è evidentemente insensato, per cui – secondo la logica stringente del ragionamento di Ivan – se Dio ne incarna il senso e il mondo ne appare privo, allora, inevitabilmente, Dio non esiste²¹. In questione non è neppure la «saggezza» di Dio o la bontà imperscrutabile dei «suoi fini che ci sono del tutto ignoti»²². È possibile, anche, che Dio abbia un piano, che la fine dei tempi riveli che tutto sia stato previsto perché questo sia il migliore dei mondi possibili, ma la constatazione della presenza della sofferenza «inutile» – quella dei bambini, ad esempio – sproporzionata e priva di giustificazione e, quindi, irriscattabile spinge Ivan a non poter e a non voler «accettare» «il mondo di Dio»²³. Egli ritiene possibile che, in un tempo futuro «le sofferenze saranno sanate e cancellate» e «che, 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 essi versato»²⁴. Nel giorno finale, della riconciliazione universale, balenerà «la giustificazione di quanto è accaduto tra gli uomini»²⁵. Eppure, è sufficiente la sofferenza inutile anche di un solo vivente – fosse pure un animale – ad invalidare questo esito rassicurante e a destituirlo di legittimità. La riconciliazione della vita con il suo senso, pur faticosamente conseguita, manca, dunque, il suo obiettivo, perché riposa su una disarmonia irriducibile ad ogni ragione. Per questo Ivan rifiuta di aderire, ben sapendo che già la necessità del suo «consenso» è «un'imposizione irrimediabilmente disarmonica»²⁶, segno che ribadisce la fragilità e la contraddittorietà dell'agire divino del mondo.

Ivan, da «collezionista di fatterelli»²⁷ quale ironicamente si definisce, inizia a narrare episodi di violenza gratuita e feroce ai danni di bambini. Sofferenza tanto più assurda perché i bambini non hanno mangiato «il frutto proibito» e quindi «non sono ancora colpevoli di nulla»²⁸; sofferenza smisurata

²¹ Cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., p. 13, dove si legge: «Il mistero d'iniquità fuori di Dio non è neppure pensabile, ma in Dio lo è solo a patto di riconoscerlo come interno alla stessa terribile vicenda divina». Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij* cit., p. 188.

²² F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* cit., p. 251.

²³ Ivi.

²⁴ Ivi. Cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., pp. 79-82; pp. 141-151. Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij* cit., pp. 185 e sgg.

²⁵ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* cit., p. 251.

²⁶ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., p. 80, dove si legge che anche «Ippolit scialza alla radice l'idea stessa di ragione e fondamento, cioè di armonia, nel momento in cui ne conferma la possibilità» e ancora «Ippolit si rende perfettamente conto che, senza la sua rassegnazione s'introduce un elemento di dissonanza che perlomeno la mette in dubbio».

²⁷ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* cit., p. 255.

²⁸ Ivi, p. 253.

perché si esercita su chi patisce, senza poter trasformarsi in strumento di «redenzione» o di «maturazione interiore»²⁹ o, ancora, senza che possa raccogliersi e articolarsi in parole e, quindi, divenire comunicabile e condivisibile; dolore, infine, che ammutolisce chi ne è vittima, ridotto a nuda vita esposta alla violenza di un male assoluto e irredimibile. Allora «la sofferenza inventicata non può e non deve servire ad essere piegata ad altro, sia pure a un'armonia che la fagociti in un'eternità di redenzione»³⁰. Non può perché sarebbero inflitti «un'ulteriore violenza e un ulteriore spregio»³¹ alla vittima, ridotta a concime per «la futura armonia in pro di qualcuno»³². Se gli adulti sono colpevoli perché a loro era stato dato «il paradiso» e, invece, «hanno voluto la libertà e hanno rapito il fuoco al cielo, sapendo che sarebbero stati infelici», per cui «non c'è quindi motivo di compiangersi»³³, se la necessità di riscattare la colpa costringe tutti a «soffrire per acquistare con la sofferenza l'eterna armonia»³⁴, non si capisce, però, – si chiede Ivan – cosa c'entrano i bambini e quale logica si nasconda nel loro soffrire. Nessuno, neanche la madre del bambino ucciso, ha il diritto di perdonare l'assassino, così come nessuna vendetta potrà pareggiare i conti e ricomporre ciò che è stato irreversibilmente leso. Allora ne consegue che se «quelle lacrime sono rimaste da riscattare»³⁵ – e mai lo potranno essere – nessuna armonia potrà compiersi. E d'altra parte, che armonia è mai quella che, per essere tale, ha bisogno del «sacrificio anche di un solo essere, pur sprovveduto e abbandonato che sia, tanto più se docile e paziente»³⁶, per cui, conclude Ivan, «se le sofferenze dei bambini hanno servito a completare quella somma di sofferenze che era necessario per l'acquisto della verità, io affermo fin d'ora che tutta la verità non vale un simile prezzo»³⁷. Nessuna felicità può, dunque, vigere laddove essa richiede per il suo instaurarsi il «sangue ingiustificato di un piccolo martire»³⁸. Dio, pertanto, ha fallito non solo perché la sua creazione è lacunosa in quanto poggia su una ingiustizia irredimibile, ma, anche, perché essa appare ingiustificabile.

²⁹ L. Pareyson, *Dostoevskij* cit., p. 172.

³⁰ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., p. 142.

³¹ Ivi, p. 143.

³² F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* cit., p. 260.

³³ Ivi.

³⁴ Ivi.

³⁵ Ivi, p. 261.

³⁶ L. Pareyson, *Dostoevskij* cit., p. 187.

³⁷ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* cit., p. 261. Aggiunge Ivan «C'è nel mondo intero un essere che possa perdonare e che ne abbia il diritto? Io non voglio l'armonia, non la voglio per amore dell'umanità. Preferisco che le sofferenze rimangano invendicate. Rimarrei piuttosto col mio dolore invendicato e col mio sdegno insaziato, anche se avessi torto! Troppo poi si è esagerato il valore di quell'armonia, l'ingresso costa troppo caro per la nostra tasca. E, perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso» (p. 262).

³⁸ Ivi.

Questo scacco – l’incapacità, cioè, di Dio di rispondere all’obiezione rappresentata dalla presenza del male – lo condanna, così, all’inesistenza.

Eppure, quando il nichilismo sembra aver inferto il colpo mortale al suo antagonista, quando, cioè, sembra aver pronunciato l’ultima e definitiva parola su Dio, allora, secondo Givone, proprio in quel momento la sua forza si incrina. Il nichilismo, cioè, rimane irretito dal nemico che intende distruggere: ne deve, paradossalmente, presupporre l’esistenza per poterlo, successivamente, negare più efficacemente, infatti «solo nella prospettiva di un senso finale e compiuto che qualcosa – un residuo, un grumo di sofferenza abbandonato all’insensatezza – può gridare vendetta»³⁹. Ciò significa che, per sprigionare la sua «potenza di negazione», «il nichilismo è costretto a pensare Dio metafisicamente, ossia come fondamento, ragione del mondo, totalità inclusiva e conclusiva»⁴⁰. Ivan può, dunque, pretendere una risposta convincente alle sue obiezioni solo guardando a Dio come il garante dell’ordine delle cose. La nostalgia – nostalgia di un senso compiuto e riconoscibile, ma, ormai, scomparso dall’orizzonte del mondo – anima, dunque, la «rivolta» di Ivan e, insieme, ne rivela la subalternità alla tradizione metafisica⁴¹.

Spetta ad Aljòša impugnare la posizione del fratello, portando alla luce l’aporia costitutiva del suo discorso: aporia tanto più evidente quando Aljòša accenna a un’altra figura di Dio che, affacciandosi «dall’al di là della metafisica», ne implica il definitivo superamento. Aljòša ammette che l’armonia finale non giustifica le sofferenze degli innocenti, ma, aggiunge, e Ivan lo ha dimenticato, che esiste un «essere» che «può perdonare a tutto ed a tutti e per conto di tutti perché egli stesso ha dato il suo sangue innocente per tutti e per tutto»⁴². Cristo si è fatto uomo e ha preso su di sé il male e la sofferenza: «negando se stesso, portandosi al niente e portando il niente a sé, rende sperimentabile la negazione, l’annientamento»⁴³. Dio, così, riscatta il male sofferendolo egli stesso innocente, impedendo che lo «scandalo» e la «follia» del negativo possano essergli rivolti contro. Dio accetta la condizione umana, vi entra pietosamente, condividendola fino alle estreme conseguenze della derelizione e dell’abbandono. Nel momento tragico della sua morte, incontra l’uomo, patisce la sofferenza e, patendola, la espia e la redime, ritrovando nel dolo-

³⁹ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., p. 51; cfr. anche p. 150. Cfr. N. Berdjajev, *La concezione di Dostoevskij* cit., p. 85.

⁴⁰ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., 149. Cfr. anche pp. 150 e sgg e p. 164.

⁴¹ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij* cit., pp. 188 e sgg. In particolare secondo Pareyson «l’affermazione sull’inesistenza di Dio, non essendo altro che il rifiuto di ammettere, per un mondo pieno di difetti e di dolore, l’esistenza d’un creatore inevitabilmente malvagio, crudele e ingiusto, denota un’acuta nostalgia per la divinità, sì che la negazione finale è tanto più intensa e deliberata quanto più struggente è il ricordo del Dio negato e perduto» (p. 188).

⁴² F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* cit., p. 262.

⁴³ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., p. 150.

re condiviso con la sua creazione l'unico senso possibile, perché «il male e il dolore restano incomprensibili se non sono portati dentro la divinità»⁴⁴.

È evidente che, di fronte a questo evento, ogni teodicea naufraghi e cessi della fede, come già Kierkegaard insisteva, ogni dimensione consolatoria e rassicurante che vada alla ricerca – come gli amici di Giobbe –, ad esempio, della proporzione tra la colpa commessa e il male subito. Dalla croce – «dalla profondità abissale del suo soffrire» –, allora, e non «dal cielo della sua eterna armonia» risuona «la voce che giustifica Dio»⁴⁵. Nel contempo, però, significa riconoscere l'opera effettiva del male che – lungi dall'essere un semplice incidente privo di sostanza propria o un'ombra che non lede o sminuisce la bontà del vivente – non solo è insediato nel fondo dell'essere, pervadendo la creazione, ma agisce come «tendenza» effettivamente presente nella divinità, come suo «momento ateo»⁴⁶. C'è, pertanto, in Dio un'antinomia, una «crudeltà radicale e originaria che lo induce a negare se stesso e a ergersi contro di sé»⁴⁷, una lotta di cui la croce è l'espressione più tragica, al punto che il padre non solo acconsente alla morte del figlio, ma lo abbandona all'angoscia nel momento decisivo. Berdjajev ritiene che Dostoevskij sarebbe approdato al riconoscimento esplicito dell'esistenza di questa lotta in Dio, che è già, in qualche modo, implicata nella sua visione religiosa. Scrive Berdjajev, infatti, che se lo scrittore russo «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*»⁴⁸.

E a un'altra figura divina io credo che il saggio di Givone, sulla scia di Dostoevskij, faccia cenno: un Dio al di là di ogni determinazione, il Dio, forse, della «svolta mistica». Dio – è ancora Givone che scrive – che «si volge a ciò che è stato e lo salva dall'annientamento non già compensando i suoi servi dall'ingiustizia patita per causa sua ma conservandone amorosa e dolente memoria: al punto da scendere dal suo trono e stare tra loro e chinarsi su ciascuno quasi dovesse chiedere perdono»⁴⁹. Forse sembra alludere al Cristo

⁴⁴ L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995, p. 203. Cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., p. 75. A p. 74 si legge che «la sofferenza inutile è così poco spiegabile (riportabile ad altro, strumentalizzabile) che Dio stesso, anziché darle 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».

⁴⁵ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia* cit., p. 148.

⁴⁶ L'espressione «tendenza al male» è di Schelling e si trova in F. W. J. Schelling, *Ricerche sulla libertà*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, trad. it. S. Drago Del Boca, L. Pareyson, V. Verra, Milano, Mursia, 1990, p. 106. L'espressione «momento ateo della divinità» si trova in L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, in *Ontologia della libertà* cit., p. 200.

⁴⁷ L. Pareyson, *Dostoevskij* cit., p. 212.

⁴⁸ N. Berdjajev, *La concezione di Dostoevskij* cit., p. 57.

⁴⁹ S. Givone, *Storia del nulla*, Bari, Laterza, 1995, p. 43.

pensato fuori dal cristianesimo e dalla Chiesa, la cui posizione, peraltro, pare efficacemente riassunta dalle parole dell'Inquisitore. Si profila, cioè, la figura di un Dio fallibile, «inutile» e impotente, incapace, come scriveva Hölderlin in un breve e intenso frammento filosofico, di apparire «invero nella sua forza originaria, ma invece propriamente nella sua debolezza»⁵⁰, facendosi uguale a zero. Eppure, solo condividendo l'angoscia della morte e la morte stessa, questo Dio, a sua volta bisognoso della cura degli uomini, può soccorrerli.

Resta aperta la questione, però, se sia concepibile una *theologia crucis* senza *theologia gloriae*, la morte del Cristo senza la sua resurrezione che suggella la vittoria definitiva sulla morte. In una parola è possibile espungere dal cristianesimo la sua dimensione trionfante e consolatoria e quindi fatalmente antitragica? La forza del saggio di Givone risiede nell'indicare la contraddizione e lì necessariamente sostare, perché la verità è tragicamente contraddittoria, irriducibile, pertanto, ad ogni composizione o soluzione dialettica. Ma la verità cristiana è realmente verità tragicamente doppia o, piuttosto, risolto in sé ogni dubbio e assorbito il negativo quale momento della sua affermazione, perfettamente compiuta e certa di sé, si pensa e si proclama unica anche a costo di imporsi autoritariamente?

Rimane il problema del nichilismo e del suo rapporto con il cristianesimo. Esiste, come Nietzsche ben sapeva, una tendenza nichilistica – condivisa col platonismo – del cristianesimo, che ha costretto gli dei a fuggire dal mondo, lo ha svuotato della sua sacralità e privato della sua natura divina. Fatto deserto della presenza vivente di Dio, divenuta ormai trascendente, il mondo, ridotto a nulla, si è trasformato in luogo di manipolazione e sperimentazione infinite: come se il cristianesimo avesse preparato l'avvento della tecnica e della sua smisurata ambizione di dominio e di sfruttamento assoluti. Ricorda Nietzsche che il cristianesimo ha insegnato a «denigrare, disprezzare la vita», a instillare, contro di essa, lo spirito della vendetta, a giudicarla vana e «indegna di essere». Lo ha potuto fare, presupponendo l'esistenza di un «mondo apparente» e di un «mondo vero»: l'aldilà carico di senso a partire del quale l'aldilà è già da sempre giudicato insensato, l'altrove pieno di essere di fronte al quale il qui appare povero e difettoso. L'«irraggiungibilità» del mondo vero, sempre fuori dalla portata umana, ha contribuito a privare il mondo apparente del suo valore, destinandolo a divenire pallida e sbiadita copia dell'aldilà⁵¹. La visione cristiana, cioè, ha avvelenato la vita, contribuendo in modo

⁵⁰ F. Hölderlin, *Il significato delle tragedie*, in *Sul tragico*, trad. it. C. Pasquinelli, R. Bodei, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 67.

⁵¹ Ho ripreso a questo proposito alcune considerazioni di F. Volpi, *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 1996, pp. 45-52. Cfr. anche F. Vercellone, *Introduzione al nichilismo*, Bari, Laterza, 1992, pp. 56-85. Cfr. F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, trad. it. F. Masini, Milano, Adelphi, 1983, pp. 46-47.

decisivo al decremento della sua potenza. La modernità è l'esito estremo dove il «nichilismo passivo» ha trovato la sua piena realizzazione. Eppure esiste una ambivalenza feconda del nichilismo: se, infatti, può risolversi, come oggi accade, nella vertiginosa moltiplicazione dei possibili, tutti, tra loro, equivalenti e indistinguibili, per cui si può trascogliere, indifferentemente, il bene o il male, la libertà di essere o di non essere; d'altra parte può, invece, concludersi nell'«accelerazione» del disfacimento delle forme non, come Benjamin spiegava, per amore delle macerie, ma della strada che le attraversa, per le possibilità, cioè, che vi si aprono⁵².

Compito del pensiero è produrre questo urto, demolire le abitudini e le verità arbitrarie ed opprimenti imposte col tempo, le concrezioni rapprese, per portare in evidenza la convenzionalità che le rende sempre revocabili. L'individuo, finalmente liberato da un senso estraneo che gli si impone prevaricandolo, così alleggerito, viene consegnato alla libertà di costruire responsabilmente e consapevolmente se stesso⁵³. Pluralità di esiti, dunque: l'asservimento estremo descritto dal Grande Inquisitore – il «totalitarismo morbido» che oggi ci domina – da un lato, dall'altro la paziente, faticosa e mai conclusa costruzione di sé. Di questa scelta e delle sue conseguenze parla l'opera di Dostoevskij, mostrando una inattesa sintonia con i nostri tempi, come se solo nel presente momento storico le sue parole abbiano trovato la loro piena verifica.

L'incalzante interrogare di Ivan e la risposta di Aljòša – Dio che fallisce perché permette il male contro Dio che lo riscatta patendolo, innocente, in prima persona – rinviano a una dimensione di fede intesa come scommessa, «scandalo» e «follia»: certamente non come ricerca di risposte rassicuranti o di prescrizioni etiche o ancora come buon senso mescolato alla legittimazione dell'ordine esistente. Scommessa, però, che riguarda – che deve riguardare – anche l'innocenza e la bontà di Dio. Neanche questi attributi, infatti, sono esenti dall'atroce sospetto che la vita non solo sia insensata, ma che addirittura sia il gioco di un Dio malvagio. Sospetto che, peraltro, ha tormentato non solo la riflessione teologica e filosofica, ma ha attraversato e, tuttora, attraversa la stessa esperienza che gli uomini fanno quotidianamente della loro esistenza. In questo sospetto – che spesso rischia di farsi certezza – che neppure Dio sia innocente, penso si annidi la dimensione tragica e disperante della vita.

La bellezza e l'importanza del saggio di Givone consistono nel riportare, attraverso Dostoevskij, la discussione sulle questioni ultime: tra le altre, il

⁵² Su questi temi cfr. il bel libro di P. Godani, *L'informale. Arte e politica*, Pisa, ETS, 2005. Sull'ambiguità del nichilismo F. Vercellone scrive, ad esempio, «Nietzsche individua proprio al fondo del nichilismo come moto che vota l'esistente al nulla, il suo opposto, un nichilismo attivo, un moto di liberazione di tutte quelle energie che erano rimaste compresse in tutto il precedente percorso» (*Introduzione al nichilismo* cit., p. 76).

⁵³ Sempre Vercellone scrive che «la disgregazione stessa può rivelarsi non solo come uno scacco o una perdita, ma anche come l'imporsi di una nuova prospettiva» (ivi, p. 77).

tempo, la bellezza, il male e la libertà umana, Dio, la rivoluzione. Questioni, come si vede, la cui evocazione – nei nostri tempi dominati da inquisitori la cui grandezza risiede solo nella ferocia con cui esercitano il loro mestiere di «correttori» – è generalmente accompagnata da un «vacuo» e, per questo ancor più temibile e minaccioso, sorriso: come se solo accennare a quei temi già costituisse il preludio di un esercizio critico che non potrebbe che concludersi nella volontà di disfarsi dei poteri dominanti. Eppure, tornare a riflettere su quelle parole e sulle risonanze che ne derivano è la condizione affinché la dimensione del possibile, oggi drasticamente chiusa, torni ad aprirsi. Infine, per chi è indisponibile a giocare la scommessa della fede – la scommessa di Aljòša – le obiezioni di Ivan, credo, permangano forti, perentorie e, soprattutto, inaggirabili.