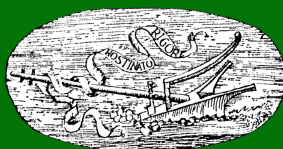


Fondazione «Calzari Trebeschi»

anno culturale 1991-92

figure del male

seconda serie



Marco Ravera

«IL MALE IN DOSTOEVSKIJ»

I^a edizione: Brescia, giovedì 26 marzo 1992

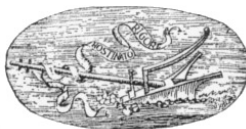
II^a edizione: Brescia, 24 gennaio 2024

Fondazione «Calzari Trebeschi»

anno culturale 1991-92

figure del male

seconda serie



Marco Ravera
«IL MALE IN DOSTOEVSKIJ»

Marco Ravera

«IL MALE IN DOSTOEVSKIJ»

Non v'è dubbio che sia assai arduo, nel corso di una breve esposizione, affrontare un tema così vasto e complesso, anche per l'evidente impossibilità di seguirlo puntualmente, in questa sede, attraverso tutte le opere e - tanto più - di misurarsi criticamente con tutti quegli autori - da Solov'ëv a Šestov, da Rozanov a Berdiaiev, da Evdokimov a Lauth a Camus a Pareyson - che da prospettive tanto diverse l'hanno affrontato e svolto. Oserei anzi dire che proprio la stessa inesauribile vastità della letteratura critica e filosofica sul tema obbliga - perché quest'esposizione non si tramuti in una mera rassegna bibliografica - non certo a prescindere, ma a lasciarla sullo sfondo e a presupporla implicitamente quale orizzonte di una breve esplorazione interna. È certo doveroso - e risponde ad un'imprescindibile regola di onestà intellettuale - indicare previamente le proprie ascendenze o, almeno, il proprio quadro di riferimento; e dirò allora che certamente, per me, letture come quelle di Šestov, Berdiaiev o Pareyson sono ben più condivisibili di quelle di Lukács, Bachtin o Camus. Ma la sola motivazione delle scelte travalicherebbe i limiti che qui devo impormi; resterò perciò rigorosamente all'interno dell'autore, tentando di isolare e lumeggiare quei nuclei concettuali di fondo muovendo dai quali soltanto, una volta che ne sia stata data una sufficiente illustrazione, potrà poi essere possibile, per chi voglia farlo al di là di questo nostro incontro, muoversi sul terreno della storia delle interpretazioni.

Per accostare il tema dostoevskiano della realtà onnipervadente del male nel mondo umano -appena intuita e per lo più occultata nelle generose eppur vaghe illusioni ottimistiche e filantropiche del periodo precedente la condanna e la deportazione- è necessario por mente in primo luogo alla tremenda esperienza che si riflette nei discorsi dell'«uomo del sottosuolo», ed alla limpida esplorazione ivi condotta sulla capacità umana di volere il male *deliberatamente*, e non solo per debolezza, errore di calcolo o di valutazione. Ogni forma compromissoria di intellettualismo etico è qui risolutamente scartata: l'«uomo del sottosuolo» sa ed esperisce che il male umano è sempre frutto di una scelta, anche e soprattutto in presenza della conoscenza del bene. Il male che Dostoevskij esplora in tanti suoi personaggi non è infatti quello che viene dalla mancata nozione del bene, né quello ch'è in qualche modo frutto di incertezza o fragilità, ma una presenza efficace, un risultato di volontà, il frutto di una scelta: è il male non come «incidente di percorso» ma come prodotto -meglio, come posto in opera- della libertà dell'uomo: come è stato detto, non mera difettività ma «instaurazione positiva di una realtà negativa».

Questa tesi teorica di fondo richiede certo d'essere illustrata, e tale è il mio intento; ma per questo è necessaria una preliminare e sintetica discussione sul concetto dostoevskiano di *libertà*.

È nelle livide e aspre pagine delle *Memorie del sottosuolo* che Dostoevskij disarticola ogni preteso rapporto fra «razionalità» e «libertà», vedendo in quest'ultima a un tempo la maledizione e la salvezza dell'uomo, e insieme ciò che lo differenzia e lo fa

unico rispetto al resto dell'universo. Per l'«uomo del sottosuolo» essa è infatti non solo assolutamente estranea ai calcoli della ragione, ma -contro tutti i miti ottimistici, di matrice illuministica o positivista- implica al massimo grado la costitutiva possibilità di *volere la distruzione*.

Che m'importa -egli esclama infatti- delle leggi della natura e dell'aritmetica, quando a me per qualche ragione queste leggi [...] non piacciono? Certamente io non spezzerò questo muro con la fronte, se le mie forze non riusciranno a spezzarlo, ma non mi concilierò con esso solo perché c'è davanti a me un muro di pietra che le mie forze non riescono a spezzare.¹

E ancora:

Ebbene, signori, non daremo un calcio una volta per sempre a tutta questa razionalità, al solo scopo di mandare al diavolo questi logaritmi e di vivere di nuovo secondo la nostra propria stupida volontà? [...]

La ragione, o signori, è una bella cosa, è indiscutibile, ma la ragione è solo ragione e soddisfa soltanto alla capacità razio-cinativa dell'uomo mentre il volere è la manifestazione di tutta la vita, cioè di tutta la vita umana, ragione e capriccio [pruriti] compresi.²

Facoltà inquietante, che spezza il fronte d'ogni ottimistica certezza, d'ogni «garanzia» razionale, ed esplicitamente riconosce all'uomo la potenza immane e terribile di sapere e voler compiere il male *per il male*.

¹ *Memorie del sottosuolo*, in *Racconti e romanzi brevi*, Sansoni, Firenze 1951, vol. III, pp. 94-95.

² *Ibid.*, pp. 106 e 108.

Se tale è ora il male per Dostoevskij, nel suo nesso inscindibile con una «libertà» così intesa, sarà opportuno seguirne e misurarne le forme esplorandone la configurazione in alcuni fra i principali personaggi dei suoi romanzi.

In primo luogo, l'affermazione della libertà umana nella sua assolutezza, come *titanismo*, infrazione consapevole e trasgressione deliberata della legge: il Raskolnikov di *Delitto e castigo*. Egli uccide la vecchia usuraia, essere inutile e dannoso, meschino e malvagio. Ma perché lo fa? Davvero per fare un buon uso del denaro che vuole sottrarle? No: perché vuole provare se stesso, affermarsi contro la legge umana e divina che vieta l'omicidio, essere «al di là del bene e del male». Ma *non vi riesce*, e in questa sua apparentemente titanica rivolta la «libertà» *si nega* là dove crede di affermarsi. La gratuità del suo atto, una volta compiuto l'omicidio, gli si rivela nella sua vera essenza:

La vecchia è una bazzecola! [...] La vecchia, magari, sarà stata uno sbaglio, ma non si tratta di lei! La vecchia non è stata che una malattia... volevo scavalcare subito l'ostacolo... io non ho ucciso una persona, ho ucciso un principio!³

E ancora:

Non ho ucciso per aiutare mia madre, sciocchezze! Non ho ucciso per avere i mezzi e il potere e per diventare un benefattore dell'umanità. Sciocchezze! Ho ucciso e basta; ho ucciso per me stesso, per me solo; [...] non era tanto il denaro [che mi occorreva], quan-

³ *Delitto e castigo* in *Romanzi e appunti*, Sansoni, Firenze 1948, parte III, cap. VI, p. 312.

to un'altra cosa.... [...] avevo bisogno di sapere, e di saperlo subito, se io ero un pidocchio come tutti o un uomo! Sarei stato capace di trasgredire o no? se avrei avuto il coraggio di chinarmi e di prendere, oppure no; se non ero che un essere tremebondo, o se avevo il diritto [...].⁴

È chiaro: ogni «giustificazione» umanitaria, utilitaristica, ogni «spiegazione» vien meno, e l'esperienza della negatività che inerisce immediatamente alla trasgressione annulla e atterra subito colui che l'ha compiuta, sì che la «libertà assoluta», nell'atto stesso della sua illusoria affermazione, si rovescia nel suo contrario.

Ho forse ucciso quella vecchia? Ho ucciso me stesso, non quella vecchia!⁵

Presa di coscienza, per altro, ch'è premessa di salvezza e di redenzione, perché Raskolnikov lo avverte, lo sente, lo comprende dapprima oscuramente e poi via via in modo sempre più chiaro, sì che può dirsi che in lui l'inizio della rinascita sia *immanente* all'estremo del male compiuto, nel rivelarsi dell'abiezione che si cela nella «titanica» rivolta della libertà.

Ben diversamente nello Stavroghin dei *Demoni*, ch'è sì «sviluppo» di Raskolnikov, ma sviluppo *unilaterale*, poiché in lui la rivolta s'acquieta nel **cinismo** dell'indifferenza. Non freddo né ardente, ma *tiepido*, la sua «libertà» non è più ribellione ma ar-

⁴ *Ibid.*, parte V, cap. IV, p. 469, con qualche adattamento da parte del relatore.

⁵ *Ibid.*, p. 470.

bitrarismo: noia, accidia, sperimentazione quasi «estetistica» del male che gira a vuoto. Non ne è estraneo l'*autocompiacimento*: anche la cosiddetta «confessione» di Stavroghin al vescovo Tichon resta in fondo in questa dimensione che nulla ha a che vedere con pentimento o ravvedimento, ma s'estenua nella più malata e insieme diabolica autocontemplazione. Anche la violenza carnale -a ben vedere- ha in Stavroghin un che di «sperimentale» e di «estetico». E tuttavia almeno, anche in quest'eccesso di male che una tale figura rappresenta, ne vediamo il soggetto come a tratti ossessionato, sfigurato, dilacerato, in una sorta di precomprensione del suo destino di autodistruzione e di morte.

A mio vedere, è però P. Verhovenskij la figura dostoevskiana in cui maggiormente emerge il male allo stato puro. Egli infatti rappresenta -diversamente dal padre Stepan, molle e sentimentale idealista che ha pur deposto i semi di distruzione nell'animo del figlio- la figura (tanto comune in fondo anche tra noi, fra gli anni '60 e '70!) del socialista/nichilista/rivoluzionario (peraltro perfettamente borghese nella sua vita privata...) in cui s'esprime al massimo grado il tema tipicamente dostoevskiano dell'intrinseca e destinale vocazione nichilista e distruttiva dell'illuminismo.

Non attivo -dunque, non «paga di persona»- Verhovenskij gode della predicazione di una violenza di cui d'altronde, non per debolezza ma per quell'ignavia che in tale razza di pseudo-intellettuali «rivoluzionari» ben s'accoppia con la *rabies* ideologica, si esplicita davvero solo l'aspetto dissacrante e profanato-

re. L'ideale «politico» si risolve in lui in mero istinto di distruzione, com'egli stesso sa riconoscere con luciferina consequenzialità:

bisogna che il popolo creda che noi soli sappiamo quello che vogliamo [...] Noi proclameremo la distruzione... perché, perché, quest'idea è così affascinante! [...] Appiccheremo incendi.... [...] comincerà la sommossa! Comincerà uno sconvolgimento quale il mondo non ha ancora visto.... [...] L'idea è «di far crollare tutto: lo stato e la sua morale [...] scrollare sistematicamente le basi della società, disfarla sistematicamente e rovinare tutti i principi; sconfiggere tutti e fare una sola minestra di tutto e di tutti; e la società, così scossa, malata, inacidita, cinica e miscredente, ma con un'infinita sete di qualche idea conduttrice e di autoconservazione, prenderla poi a un tratto nelle proprie mani [...] Resteremo soltanto noi, che ci saremo preparati in precedenza, per prendere il potere [...] Non lasciare pietra su pietra è la cosa più importante [...] è necessario distruggere tutto per innalzare un nuovo edificio.⁶

Ma si vuole davvero «costruire» qualcos'altro, o è questo solo un alibi per potere distruggere, e non è in realtà la distruzione l'unico fine? La risposta è chiara:

La parola nuova è di provocare infine la rivolta, ma che sia effettiva, e quanti più torbidi e disordini, sangue e sprofondamenti, fuoco e distruzione di tradizioni vi saranno, tanto meglio sarà. A me non interessa ciò che accadrà dopo: l'essenziale è che ciò che esiste sia agitato, scosso e vada in rovina [...] Dio, il matrimonio, la famiglia e la proprietà sono i fondamenti della vita attuale, e questi fondamenti sono il peggior veleno. Io non so che cosa sarà poi,

⁶ *I demoni*, in *Romanzi e taccuini*, Sansoni, Firenze 1958, parte II, cap. VIII, p. 479.

ma so che aboliti a un tratto Dio, matrimonio, famiglia e proprietà, cioè tutta la società, io tolgo il veleno.⁷

Ciò si ottiene diffondendo la corruzione (ben declinata qui da Dostoevskij col permissivismo, ma

una corruzione inaudita, volgare; tale che l'uomo si trasformi in un rettile abietto, vile, crudele, egoista [...]) L'avvocato che difende l'omicida istruito, dicendo ch'egli è più evoluto delle sue vittime, e che, per procacciarsi il danaro, non poteva non uccidere, è già nostro. Gli studenti che uccidono un contadino per provare una sensazione sono già nostri. [...] Il procuratore che trema in tribunale di non essere abbastanza liberale è nostro, nostro.⁸

Stavroghin e Verchovenskiĭ, dunque: due «demoni» in cui, in diversa misura ma con lo stesso segno, il male da rivolta violenta si fa puro piacere della trasgressione e della profanazione, dilleggio spinto sino al sacrilegio. Non più il *titanismo*, ma il ghigno voltairiano, come in quell'episodio dell'icona che merita ancora di essere a questo proposito ricordato.

All'entrata della nostra enorme piazza del mercato si trova la vecchia chiesa della Natività della Vergine, che costituisce una notevole antichità nella nostra antica città. Presso il portone del recinto, da gran tempo si trovava una grande icona della Vergine, incastrata nel muro dietro un'inferriata. Ed ecco che questa icona fu una notte saccheggiata: il vetro della nicchia era stato rotto, l'inferriata era stata spezzata e dall'aureola e dalla guarnizione di metallo erano state levate alcune pietre e perle [...] Ma la cosa princi-

⁷ Cit. tratta da L. Pareyson, *Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1993, pp. 40-41.

⁸ *I demoni*, parte seconda, cap. VIII, p. 479 e pp. 478-479.

pale era che, oltre al furto, era stato commesso un sacrilegio insensato, a scopo di dileggio: dietro al vetro rotto dell'icona fu trovato, si dice, un topo vivo.⁹

Autore del furto è il bandito Fed'ka, ma il dileggio sacrilegio è opera di Verchovenskij; e dalle parole che in seguito il primo rivolge al secondo emerge con chiarezza quanto diversa sia per Dostoevskij la gravità dei due atti, poiché il furto nasce dalla miseria materiale e può ben essere commesso nella coscienza del peccato e nella speranza del perdono, mentre il sacrilegio non è se non pura perversione, istinto diabolico e volontà del male.

È vero -dice infatti Fed'ka rivolto a Verchovenskij- ho spogliato le immagini, ma ho solo portato via le perle, e poi (che ne puoi sapere tu?), forse in quello stesso momento la mia lacrima si trasformò nel crogiuolo dell'Altissimo in perdono per il mio peccato, poiché sono proprio un orfano, senza tetto [...] Ma tu hai messo un topo nella nicchia dell'immagine; hai insultato lo stesso dito di Dio [...] E sai che cosa meriti già solo per il fatto che per la tua corruzione hai cessato di credere nello stesso Dio, vero Creatore?¹⁰

E vorrebbe egli stesso ucciderlo, se non fosse «suo signore per diritto di famiglia» e se non l'avesse «portato in braccio» quand'era bambino.

Ma andiamo oltre. Al di là di queste forme conclamate ed eclatanti che rappresentano, pur in fasi diverse, tappe sempre più profonde dell'incarnazione del male, sta la dimensione più

⁹ *Ibid.*, cap. V., p. 371.

¹⁰ *Ibid.*, parte terza, cap. IV, p. 631.

autenticamente diabolica di esso, che è l'*ovvietà*. Il male è il demoniaco nell'uomo, così presente che Stavroghin può dire di «credere al diavolo e non in Dio»; ma *diabolicum est diabolum negare*, e la mente corre a Ivan Karamazov e al suo incubo, ove si mostra che lo sforzo supremo del male - oltre la rivolta, la violenza, la distruzione perseguita con la forza è di conciliarsi con l'umano, di risiedere in esso senza tensioni, in una tranquilla esistenza parassitaria. Che altro significa il desiderio «di incarnarsi definitivamente ed irrevocabilmente in qualche grassa bottegaia che pesi un quintale, e poi credere a tutto quello che crede lei» andando anche in chiesa «a accendere una candela a Dio con tutto il cuore?».

Lungi dall'essere impossibile, questa «conciliazione» è ciò che avviene in realtà quando al male vien dato il diritto di cittadinanza, quando gli è conferita la dignità di «strumento del bene», come in tanta filosofia moderna (idealismo dialettico, hegelomarxismo, ecc.) che migliaia di volumi non potrebbero confutare meglio di quanto non faccia il diavolo stesso nel suo dialogo con Ivan, là dove descrive l'«ufficio» che gli è stato affidato in una pagina di potente ironia:

Senza critica tutto sarebbe un «*osanna*». Ma perché ci sia vita non basta l'«*osanna*», bisogna che l'*osanna* passi attraverso il crogiuolo del dubbio [...] Mi hanno scelto come capro espiatorio, mi hanno obbligato a fare il critico, e ne è venuta fuori la vita [...] per me chiedo puramente e semplicemente l'annientamento. No, devi vivere, mi dicono, perché senza di te non ci sarebbe niente. Se sulla terra tutto fosse secondo ragione non accadrebbe mai nulla [...]. E così io servo, soffocando il mio cuore, perché ci siano questi avven-

nimenti, e faccio cose irragionevoli su ordinazione. Gli uomini prendono questa commedia per una cosa seria -e, aggiungiamo noi, la teorizzano filosoficamente- soffrono, certo, ma... in compenso vivono, vivono una vita reale [...] Senza sofferenza, che piacere ci sarebbe a vivere? Tutto diventerebbe un unico interminabile *Te Deum*: santo sì, ma noioso [...] Ero presente quando il Verbo morto sulla croce ascese al cielo, [...] ho sentito le grida di gioia dei cherubini, che cantavano e gridavano «*Osanna!*», e il tonante tripudio dei serafini, che fece tremare il cielo e l'universo. Ebbene, ti giuro che volevo unirmi al coro, e gridare «*Osanna*» con tutti gli altri! [...]

Ma il buon senso, [...] mi trattenne, perché in quel momento pensai: che cosa succederebbe dopo il mio osanna? Subito nel mondo tutto si spengerebbe e non succederebbe più nulla. Ed ecco che, unicamente per dovere di servizio e per la mia posizione sociale, fui costretto a reprimere un impulso buono e a restarmene con la mia infamia. [...]

Se io mi mettessi a gridare il mio osanna, sparirebbe subito il termine negativo indispensabile, nel mondo comincerebbe a regnare la ragione, ma la ragione sarebbe naturalmente la fine di tutto [...]. Da ultimo mi sottometterò anch'io, lo so [...] ma intanto tengo il muso, e, soffocando il mio cuore, compio la mia missione: perdere migliaia di uomini perché uno solo si salvi.¹¹

Il male trionfa, insomma, quando viene occultato nella sua potenza (che così può dispiegare con tanta maggior forza) ed esorcizzato dall'ottimismo filosofico e dalle onnigiustificanti spiegazioni «sociologiche» (così dominanti -sia detto per inciso- nel-

¹¹ *I fratelli Karamazov*, in *Romanzi e taccuini*, Sansoni, Firenze 1958, vol. V, pp. 889 e 897.

la nostra cultura corrente: «poveretto, non poteva non essere un criminale, è tutta colpa dell'*ambiente...*»). Ma tutto questo -e pochi come Dostoevskij l'hanno messo così bene in chiaro- non esalta la libertà dell'uomo ma l'insulta, poiché non tende che a liberarlo dalla responsabilità, ed è perciò la quintessenza del male nel suo diffondersi ovunque come *menzogna*. Alla domanda kantiana, se la scaturigine prima del male stia nella rivolta o nella menzogna, Dostoevskij non potrebbe rispondere che mostrando, di rivolta e menzogna, la radicale e congenita coesenzialità.

Certo, per pervenire dalla fase della «rivolta» (che però, come in Raskolnikov, può anche non giungere a sublimarsi perfettamente in «menzogna»), attraverso le tappe espresse da personaggi come Stavroghin e Verchovenskiĭ, alla sua piena e «pacifica» conciliazione come *menzogna assoluta* -che come tale non ha neppur più bisogno di negare (come nell'incubo di Ivan Karamazov)- il male deve necessariamente *togliere dall'uomo l'idea di Dio*. Non l'idea astratta: questa può benissimo convivere con l'indifferenza; ma la presenza reale di Dio nell'anima, come stimolo e fermento, come richiamo e sollecitazione. Può dirsi allora che per Dostoevskij v'è un nesso necessario che congiunge il male e l'ateismo (ma come ateismo pratico, cioè non semplice negazione teorica dell'idea di Dio, ma come soddisfatto schiacciarsi del finito in se stesso, in una dimensione in cui «tutto è permesso»). Questo è infatti il motto dell'ateismo, il suo compiuto programma: che non vi sia più niente di immorale, che la legge morale si trasformi subito nel suo perfetto oppo-

sto e che l'egoismo, portato anche fino al delitto, sia non solo permesso all'uomo ma riconosciuto come la più ragionevole e necessaria delle soluzioni, anzi come la più «intelligente».

Se non esiste un Dio infinito, non esiste neppure la virtù, anzi non ce n'è proprio bisogno [...] tutto è permesso. Basta cancellare nell'umanità l'idea di Dio: una volta che l'umanità in massa abbia rinnegato Dio, tutta la vecchia concezione del mondo cadrà da sé, e soprattutto cadrà la vecchia morale [...]. Se Dio e l'immortalità non esistono, all'uomo nuovo, fosse pure a uno solo in tutto il mondo, è lecito diventare l'uomo-Dio, e naturalmente nella sua nuova qualità gli è lecito scavalcare a cuor leggero tutte le barriere morali dell'antico uomo-schiavo. Al di sopra di Dio non ci sono leggi! ove si mette Dio, lì è il suo posto. Tutto è permesso, e basta!¹²

È una pagina nota quella ora ricordata, e non solo nota, ma anche aspramente combattuta nel contesto delle roventi polemiche sulla possibilità di una cosiddetta «morale laica»; ma giova rammentare che in Dostoevskij il nesso fra il male e l'ateismo non è *presupposto* a priori, a meri fini di apologetica religiosa, ma è tratto a forza e con implacabile consequenzialità dall'indagine stessa sulla natura del male. Sin dalla sua prima raffigurazione, infatti (il *peccato originale*), esso si configura come una *resistenza* del finito nei confronti dell'assoluto: volontà di autoassolutizzazione del finito, in cui *ab initio* coesistono le due dimensioni del male, rivolta e menzogna. Ma la caduta è *ipso facto* la disgregazione dell'uomo, la sua «uscita dal paradiso», la sua distruzione ch'è insieme annullamento della sua stessa

¹² *Ibid.*, p. 875 e pp. 898-900.

libertà. Come forza di *autodistruzione* ed *onnidistruzione*, il male distrugge in primo luogo il finito che occupa, ne disgrega la personalità conducendola allo sdoppiamento, alla pazzia o al suicidio (Ivan Karamazov, che nell'estrema lucidità dell'allucinazione riconosce nel diavolo *il suo doppio*; e Stavroghin, e Kirillov), ma poi spinge la sua potenza fino a negare se stesso: la conciliazione apparente, in cui esso vorrebbe quietarsi, gli è negata; e per quanto questa espressione possa apparire paradossale, bisogna dire che la sua virulenta potenza è tutt'uno con la sua *nullità ontologica*. Proviene dal non essere, e a questo ritorna; principio della negazione e del nulla, non può intaccare l'assoluto ma distrugge l'essere creato; esso «esiste come inesistente» e, come tale, soltanto per essere annullato. Ma questa non è la banale versione «ottimistica» della dialettica -che abbiamo visto già rifiutata da Dostoevskij- perché questo capovolgimento finale non è *necessario*: esso è per così dire «affidato» alla libertà umana, vista però non come puro arbitrio fra contrari indifferenti, bensì come luogo tragico di una lotta fra distruzione di sé e scelta del bene, che vede la libertà autodistruggersi là ove la scelta cade sul primo corno dell'alternativa. Allora quella *libertà* da cui siamo partiti diviene anche l'ultima parola di questo tormentato itinerario, perché l'esperienza del male può rovesciarsi nella rinascita al bene solo quand'esso è appunto *liberamente riconosciuto* nella sua natura di male, non occultato, nascosto, esorcizzato. È ciò che l'ateismo «soddisfatto» dell'«illuminista-nichilista» Verchovenskiĭ non farà mai e che sa invece fare Dimitri Karamazov, che ha sperimentato il gorgo del negativo ma che ha saputo *vederlo come tale*. Egli ha sì percorso tutti i gradi

del vizio e della miseria morale, ma sa ancora gridare:

Signore, accogliami con tutta la mia iniquità, ma non giudicarmi. Lasciami entrare senza impormi il tuo giudizio. Non giudicarmi, perché io mi sono già condannato da me; non giudicarmi perché ti amo, Signore! Sono abietto, ma ti amo; se mi manderai all'inferno, ti amerò anche laggiù, e di laggiù continuerò a gridarti che ti amo, per tutti i secoli dei secoli.¹³

In Dimitri l'uomo nuovo nasce davvero con il riconoscimento del male, non solo proprio ma universale: di qui i temi capitali della partecipazione universale degli uomini al peccato, della sofferenza *per gli altri*, del *perdono reciproco*; di qui la vera risposta -e ben più «vera» perché non solo postulata, ma esistenzialmente sofferta, e quindi più «autentica» delle generose eppur deboli argomentazioni di Alioscia- ai dubbi di Ivan e al suo umanamente inconfutabile rifiuto di credere a un Dio che ammette l' «inutile sofferenza» degli innocenti, e al quale appar legittimo «restituire il biglietto».

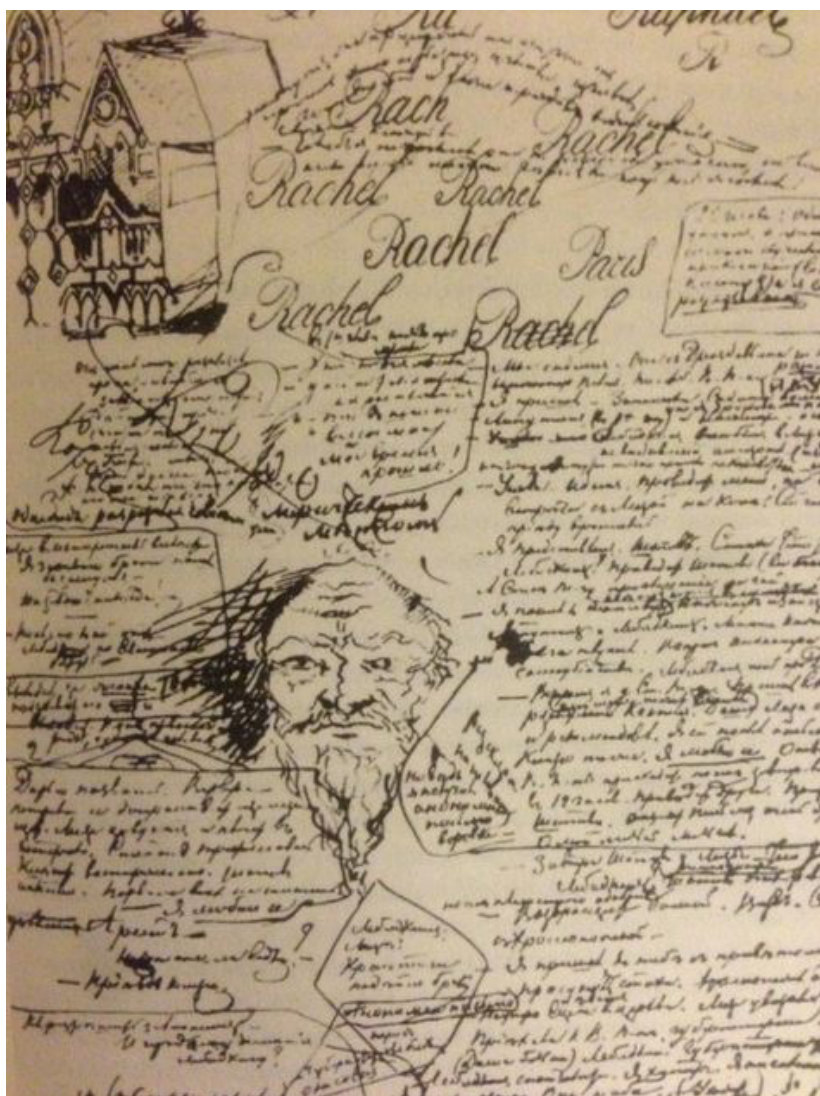
Non possiamo comunque dilungarci troppo su questo punto, che aprirebbe ben altri e più sconvolgenti orizzonti. Limitiamoci per ora a riflettere sul fatto che il male è veramente vinto solo *nella libertà*, cioè nel bene scelto, non imposto come sarebbe quello che il Grande Inquisitore avrebbe in serbo per l'umanità: un bene che rifiuta la libertà portata da Cristo, e quindi Cristo stesso, in nome della pace delle coscienze affrancate dal fardello della scelta; per tornare al bene, al contrario, è neces-

¹³ *Ibid.*, pp. 579-580.

sario il tormento della coscienza, il tremendo e angoscioso processo di redenzione che affrontano Dimitri e Raskolnikov.

Bisogna sentire il male come sofferenza e nella sofferenza; e tipico di Dostoevskij è di descrivere il processo di redenzione dei suoi personaggi, e seguirli nel travaglio della rinascita, salvo poi lasciarli senza addentrarsi nel *novum* che s'è loro dischiuso. Ma ciò che conta è che essi *vogliono soffrire* (com'è chiaro soprattutto in Dimitri, che non teme la sofferenza anzi la cerca, purché «l'uomo nuovo» non lo abbandoni), testimoniando così che il male come sofferenza volontariamente e liberamente scelta è l'unica efficace liberazione dal male come peccato: abbandono e non pretesa d'autoaffermazione, accettazione del limite e dell'abiezione, della finitudine e della colpevolezza, agli antipodi di quel *perfettismo* che -come ha ben notato Solov'ëv - proprio là dove vuol realizzare il regno di Dio in terra prepara in realtà l'avvento dell'Anticristo. E non è un caso che i «filosofi» -nel senso moderno, «ottimistico» e «dialettico» del termine- siano sempre per Dostoevskij figure del male, mentre le pur rare raffigurazioni del bene -ch'esse siano «assolutamente buone», come Mishkin (che, com'è noto, è un simbolo del Cristo) o, in parte, Alioscia, o che manifestino una conoscenza profonda del mistero del male, come Zosima, Tichon, il Makar de *L'adolescente*- siano uomini religiosi. Ma il bene parla poco, in Dostoevskij, e spesso anzi tace, non s'impone, non ostenta la sua natura né la sua presenza; ama, ama Dio e il mondo, l'«erbetta» e l'«uccellino» del Signore, «ogni scarabeo, la formica, l'ape dorata, tutti gli esseri, ogni fogliolina...»; ama anche il peccatore sino a inchinarsi di fronte a lui senza giudicarlo, ed ama il suo peccato; sem-

plicemente e silenziosamente, come il Cristo, di fronte al Grande inquisitore, attende di essere compreso.



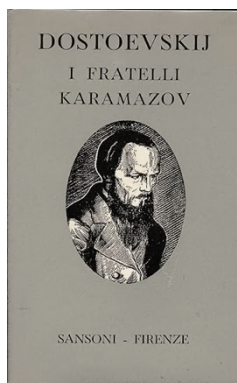
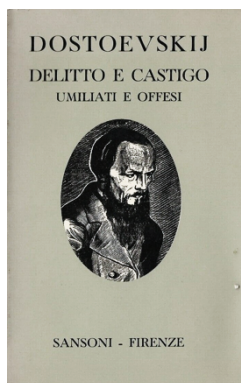
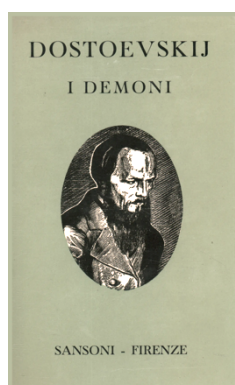
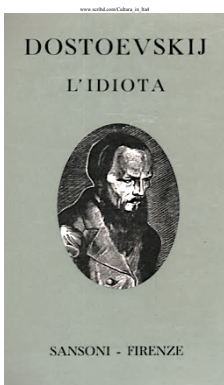
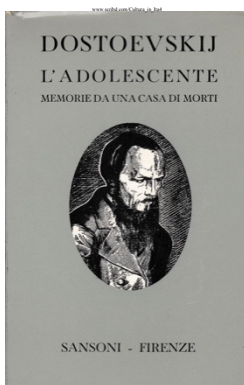
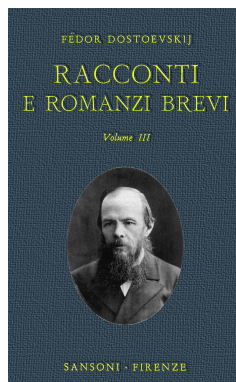
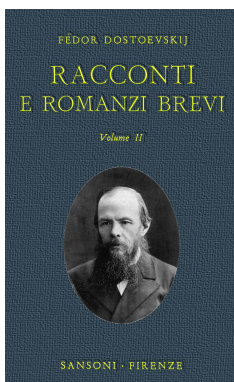
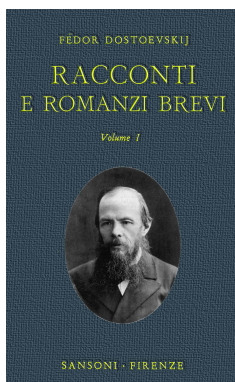
Manoscritto de I fratelli Karamazov.

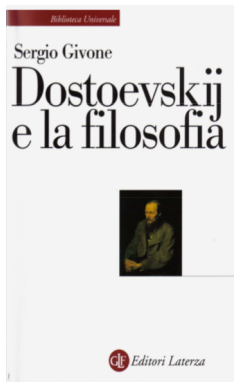
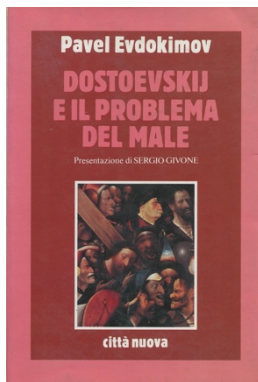
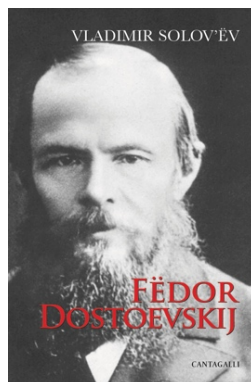
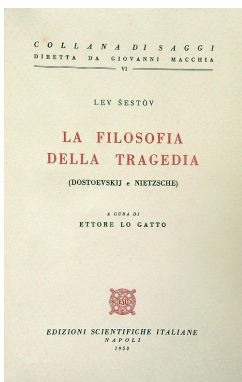
indicazioni bibliografiche

Le citazioni riportate nel testo sono tutte riferite alla traduzione italiana delle opere complete di Dostoevskij, edita in più volumi fra il 1958 e il 1963 da Sansoni. Dell'immensa letteratura sul pensiero filosofico di Dostoevskij, sono qui sotto indicati solo quegli scritti di cui abbiamo tenuto effettivamente conto in questa esposizione.

- L. ŠESTOV, *La philosophie de la tragédie. Dostoïevsky et Nietzsche*, Editions de la Pléiade, Paris 1926; tr. it., *La filosofia della tragedia (Dostoevskij e Nietzsche)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1950.
- N. BERDJAJEV [Berdjaev], *L'esprit de Dostoevskij*, Éditions Saint Michel, Paris 1929; tr. it. *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1945, rist. 1977 e 2002.
- R. GUARDINI, *Religiöse Gestalten in Dostoevskijs Werk*, Jakob Hegner, Leipzig 1939, tr. it. *Dostoevskij. Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia 1951, rist. 2005.
- P. EVDOKIMOV, *Dostoevskij et le problème du mal*, Imprimeries Reunies, Valence 1942; tr. it. *Dostoevskij e il problema del male*, Roma, Città Nuova, 1995.
- _____, *Gogol e Dostoevskij, ovvero la discesa degli inferi* (1964), tr. it., Edizioni Paoline, Roma 1978.
- L. PAREYSON, "L'esperienza della libertà in Dostoevskij", in «Filosofia», gennaio 1978, pp. 1-16.
- _____, "L'ambiguità dell'uomo in Dostoevskij", in «Giornale di metafisica», 1980, fasc. I, pp. 69-74.
- _____, "La sofferenza inutile in Dostoevskij", *Ibid.*, 1982 fasc. I, pp. 123-70.
- _____, "Dmitrij confuta Ivan", in «Annuario filosofico», 1991, pp. 11-30. Questo e i precedenti articoli di Pareyson si possono leggere nel suo *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, pp. 125-237.
- S. GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1984 e 2006.

testi citati





Tutti i testi sono disponibili per il prestito in **RBBC**, la **Rete bibliotecaria bresciana e cremonese**, di cui la **Fondazione Trebeschi** fa parte, o tramite il prestito interbibliotecario:



<https://opac.provincia.brescia.it/opac/>

notizie sul relatore

Marco Ravera è professore di Filosofia della religione presso l'Università di Torino. Si è occupato di storia del pensiero filosofico e religioso, prevalentemente moderni, in diversi contesti storici e culturali. Ha approfondito i dibattiti teologici del tardo Idealismo tedesco, tracciando l'eredità kantiana in un arco temporale che arriva fino agli esiti contemporanei. Ha studiato le vicende del tradizionalismo francese, in particolare attraverso la figura di Joseph de Maistre.

Tra i suoi libri: *Introduzione al tradizionalismo francese* (Laterza, Roma-Bari 1991), *Introduzione alla filosofia della religione* (Mursia, Torino 1995); *Lettura della "Critica della ragion pura" di Kant* (con G. Garrelli, Einaudi, Torino 1997). È curatore con G. Riconda *et alii* de *Il peccato originale nel pensiero moderno* (Morcelliana, Brescia 2009).

La trascrizione è stata autorizzata, ma non riveduta, dall'autore.

Fondazione «Calzari Trebeschi»

anno culturale 1991-92



figure del male

seconda serie

lunedì 24 febbraio

Remo Bodei, Università di Pisa

«Il male e la sofferenza in Leopardi»

giovedì 5 marzo

Giuseppe Riconda, Università di Torino

«Schelling e il male»

giovedì 12 marzo

Marco Ravera, Università di Torino

«Il male in Dostoevskij»

giovedì 19 marzo

Giorgio Pasqualotto, Università di Padova

«Nietzsche: al di là del bene e del male»

giovedì 26 marzo

Romano Madera, Università di Venezia

«Freud di fronte al male»

giovedì 2 aprile

Paolo De Benedetti, Università di Trento

«Il male dopo Auschwitz»

Sala del Quadriportico - Brescia, Piazza Vittoria

finito di stampare
il 24 gennaio 2024

