

NELLE PAROLE DEL MONDO

Scritti in onore di Mario Ruggenini

a cura di
Roberta Dreon, Gian Luigi Paltrinieri
e Luigi Perissinotto



MIMESIS
La scala e l'album

Publicato con un contributo del Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze
dell'Università di Venezia.

NELLE PAROLE DEL MONDO

Scritti in onore di Mario Ruggenini

a cura di
Roberto D'Acun, Gian Luigi Falinetti
e Luigi Perissinotto

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: La scala e l'album, n. 17
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

PREFAZIONE DEI CURATORI

p. 11

INTRODUZIONE.

LINGUAGGIO E FILOSOFIA. LA LEZIONE DI MARIO RUGGENINI

di Luigi Perissinotto

p. 13

NIETZSCHE, HUSSERL, HEIDEGGER

L'ESSERE COME PULSIONE. UNA LETTURA HEIDEGGERIANA

DI LEIBNIZ

di Rudolf Bernet

p. 35

DAR LUOGO ALL'ALTRO. LA POESIA TRA HÖLDERLIN,

HEIDEGGER E CELAN

di Donatella Di Cesare

p. 53

HEIDEGGER E LA GNOSI

di Umberto Galimberti

p. 65

CONSIDERAZIONI SULL'UOMO COME ANIMALE SOCIALE.

LA COSTITUZIONE DEL SÉ IN SITUAZIONI IN MARTIN

HEIDEGGER E CHARLES TAYLOR

di Hans-Helmuth Gander

p. 81

ECLISSI DI SENSO. HUSSERL E LA 'CRISI' DELL'UMANITÀ

CONTEMPORANEA

di Matteo Giannasi

p. 95

DA SIMMEL A HEIDEGGER. *KULTURKRITIK*

E FINE DELL'UMANISMO

di Francesco Mora

p. 111

- ONTOLOGIA DELLA PRODUZIONE E METAFISICA DELLA VOLONTÀ.
NIETZSCHE E IL CRISTIANESIMO
di Roberto Morani p. 131
- APPUNTI SU CRISTIANESIMO COME NICHILISMO IN NIETZSCHE
di Tito Perlini p. 147
- O IL GESÙ DI PAOLO O QUELLO DI NIETZSCHE
di Umberto Regina p. 167
- ESISTENZA E VERITÀ, LINGUAGGIO E INTERPRETAZIONE
- IL RAPPORTO INTERNO TRA LINGUAGGIO, COMUNICAZIONE,
MONDO DELLA VITA E SCIENZA
di Günter Abel p. 181
- SOGGETTI ALL'ALTRO. I DIRITTI UMANI, LA SOGGETTIVITÀ, L'ALTERITÀ
di Alessandro Bellan p. 203
- MONDO E COSCIENZA. LA FENOMENOLOGIA AL DI LÀ DEL SENSO
di Matteo Bianchin p. 221
- "DOPO IL MIO SOGNO HO PERSO LE PAROLE": VITA ONIRICA
E VERITÀ DELL'ESISTENZA
di Giorgio Brianese p. 239
- FILOSOFIA E LETTERATURA, TERRITORI DI CONFINE OVVERO
UN CONTRIBUTO PER PENSARE IL CONFINE COME TERRITORIO
di Igor Cannonieri p. 255
- IL SOGGIORNARE DEL CORPO
di Didier Franck p. 263
- LÉVINAS E IL LINGUAGGIO DELLA PASSIVITÀ
di Sebastiano Galanti Grollo p. 281
- COME DIRE LA REALTÀ DELLA REALTÀ
di Fulvio Papi p. 299

- ERMENEUTICA, RETORICA, PSICOANALISI
di Arnaldo Petterlini p. 307
- LA PRETESA DI VERITÀ DELLA TRADIZIONE.
UNA RIFLESSIONE FENOMENOLOGICA
di Ramón Rodríguez p. 323
- L'EMOZIONE DEL MONDO, L'EMOZIONE DELLA PAROLA
di Annalisa Rossi p. 343
- SE PUOI DIRLO, DILLO. PREDICA SU MATTEO 28, 16-20
di Sergio Rostagno p. 359
- LA VERITÀ E IL DIVINO
di Leonardo Samonà p. 369
- LOGOS E KRATOS. IL POTERE DEL LINGUAGGIO TRA SENSO E VERITÀ
di Luigi Vero Tarca p. 383
- RADICI RELIGIOSE DELL'ETICA DEL RICONOSCIMENTO.
UNA INTERPRETAZIONE DEI COMANDAMENTI
di Carmelo Vigna p. 403
- LA PAROLA SALVERÀ IL MONDO
di Silvano Zucal p. 413
- STUDI DI FILOSOFIA ANTICA
- 'PHILIA' E 'PERTURBANTE'. ANTIGONE E L'ENIGMA
DELL'INTERSOGGETTIVITÀ
di Silvana Borutti p. 437
- IL POLITICO DI PLATONE E IL MITO COSMOLOGICO
SULL'ORIGINE DEI MITI
di Franco Chiereghin p. 453
- SENECA: VERITÀ E RISCHIO DELL'AZIONE EDUCATIVA
di Stefano Maso p. 471

IL PRIMO TRATTATO DI FILOSOFIA MORALE. ARISTOTELE E IL PROGETTO DELL' <i>ETICA NICOMACHEA</i> di <i>Carlo Natali</i>	p. 491
AMBROGIO E SIMMACO. UNA PROTOCONTROVERSIA SULLA LAICITÀ di <i>Salvatore Natoli</i>	p. 509
SE BIANCO SIGNIFICA UNA SOLA COSA di <i>Giuseppe Nicolaci</i>	p. 521
STUDI DI FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA	
LA "MORTE DI DIO" SECONDO CHARLES TAYLOR di <i>Gian Luigi Brena</i>	p. 541
LA DIALETTICA HEGELIANA E LA SUA RADICE LINGUISTICA di <i>Lucio Cortella</i>	p. 557
ESPERIENZA E LINGUAGGIO IN BENJAMIN di <i>Adriano Fabris</i>	p. 573
GUARDINI CONTRO IL NAZIONALSOCIALISMO di <i>Giuseppe Goisis</i>	p. 583
IL PROBLEMA "ABISSALE" DI FEUERBACH di <i>Aldo Magris</i>	p. 605
LOGICA RICONOSCIMENTO E SPIRITO: HEGEL E IL LINGUAGGIO di <i>Luigi Ruggiu</i>	p. 621
RIVELAZIONE E LINGUAGGIO IN MICHEL HENRY di <i>Giuliano Sansonetti</i>	p. 651
ESSERE, ESISTENZA, VERITÀ. BERKELEY E IL NEOIDEALISMO ITALIANO di <i>Davide Spanio</i>	p. 667

CONFRONTI: IN ASCOLTO E IN RISPOSTA DI MARIO RUGGENINI

REFRAIN di <i>Emanuele Severino</i>	p. 685
LA VERITÀ (È) DELL'ESISTENZA. MARIO RUGGENINI DALLA FENOMENOLOGIA ALL'ERMENEUTICA di <i>Flavio Cassinari</i>	p. 689
LA METAFISICA È SOLTANTO ONTOTEOLOGICA? A PROPOSITO DI <i>DIRE LA VERITÀ</i> di <i>Claudio Ciancio</i>	p. 705
MARIO RUGGENINI: UNA NATURA OLTRE IL NATURALISMO? di <i>Roberta Dreon</i>	p. 715
ESPERIENZE ALTERNATIVE DELLA VERITÀ. A COLLOQUIO CON MARIO RUGGENINI SU <i>DIRE LA VERITÀ</i> di <i>Giovanni Ferretti</i>	p. 733
PAROLA, MANO, CUORE di <i>Daniele Goldoni</i>	p. 753
RIFLESSIONI SUI CONFINI DELL'ESISTENZA. UN CONFRONTO CON MARIO RUGGENINI di <i>Roberto Mancini</i>	p. 773
SIGNIFICATIVITÀ E CORPOREITÀ NELLA FILOSOFIA LINGUISTICA DI MARIO RUGGENINI di <i>Gian Luigi Paltrinieri</i>	p. 783
LA CURA DELL'INGIUSTIFICABILE. L'ESISTENZA E IL RICHIAMO DEL MISTERO di <i>Giorgio Palumbo</i>	p. 799
L'ENIGMA DELLA PAROLA. A PROPOSITO DI <i>DIRE LA VERITÀ</i> DI MARIO RUGGENINI di <i>Giusi Strummiello</i>	p. 817
BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI MARIO RUGGENINI	p. 829

GIORGIO BRIANESE

«DOPO IL MIO SOGNO HO PERSO LE PAROLE»:
VITA ONIRICA E VERITÀ DELL'ESISTENZA

Light breaks on secret lots,
On tips of thought where thoughts smell in the rain;
When logics die,
The secret of the soil grows through the eye,
And blood jumps in the sun;
And the waste allotments the dawn halts
DYLAN THOMAS

«Io sono un uomo malato... astioso. Sono un uomo malvagio». Con queste parole, come molti sanno, si apre uno di quei rari libri che sono stati capaci di segnare, se non senz'altro di inaugurare, un'epoca: le *Memorie dal sottosuolo* di Fëdor Dostoevskij¹. È malato e malvagio, l'uomo del sottosuolo, come sofferenti (sebbene solo in alcuni casi ugualmente malvagi) sono anche taluni altri grandi protagonisti dei romanzi maggiori dello scrittore russo (il principe Myškin, protagonista dell'*Idiota*, e Kirillov, uno dei *Demòni*, ad esempio), e come lo fu Dostoevskij stesso, il quale, a quanto pare, soffriva di epilessia².

1 Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *Memorie dal sottosuolo*, I, 1, trad. it., con testo originale a fronte, di M. Martinelli, Rizzoli, Milano 1995, pp. 17-19. Per un primo, autorevole sguardo su questo scritto e sulla figura del protagonista cfr. E. LO GATTO, *Il sosia, l'uomo del sottosuolo e l'uomo ridicolo*, in S. GRACIOTTI (a cura di), *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Sansoni, Firenze 1981, pp. 81-92, e G. PACINI, *Dostoevskij e il sottosuolo*, in F. DOSTOEVSKIJ, *Il romanzo del sottosuolo*, Feltrinelli, Milano 1988⁴, pp. 5-42. S'intende che, trattandosi di un'opera capitale nella produzione narrativa dell'autore, tutte le principali monografie a lui dedicate in un modo o nell'altro se ne occupano.

2 La fenomenologia dell'esperienza epilettica, che in alcuni romanzi di Dostoevskij emerge «con una straordinaria intensità espressiva ed esistenziale», lascia intravedere «enigmatici, ma significativi, orizzonti di senso che risalgono dalle vertigini della sofferenza e del dolore» (E. BORGNA, *Nella vertigine della gioia e del dolore*, in *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 54). Sul tema della malattia (mentale e non) nell'opera di Dostoevskij, cfr., oltre al classico *Dostoevskij*

Se diamo retta a quello che l'uomo del sottosuolo stesso racconta di sé, tuttavia, sorge il sospetto che egli non sia "veramente" malato, astioso, malvagio. Dice infatti di non aver saputo diventare nemmeno questo, di non essere stato capace, in effetti, di diventare niente di niente: «né cattivo né buono, né eroe né insetto»³. Con caustica ironia e con spietata lucidità l'uomo del sottosuolo un poco si consola di questa sua assoluta incapacità a diventare questo o quello, osservando che «un uomo intelligente non può diventare sul serio "qualcosa"» e che «solo uno stupido diventa qualcosa», mentre l'uomo intelligente del diciannovesimo secolo «dev'essere, ed è moralmente tenuto ad essere, un uomo senza carattere»⁴.

Vive, quest'uomo gravato da una ingombrante coscienza ipertrofica («Vi giuro, signori, che aver troppa consapevolezza è una malattia, un'autentica, seria malattia. Per l'uso comune dell'individuo sarebbe più che mai sufficiente la consueta coscienza umana»⁵), come sprofondata nella propria tana, in «una stanza miserevole, oscena»⁶, situata all'estrema periferia di una città che, c'informa il testo poche righe più avanti, risponde al nome Pietroburgo⁷, la città che fu «il fondo su cui Dostoevskij sbalzò la maggior parte dell'opera sua»⁸, la città nata come da un sogno della mente dello zar Pietro I il Grande e onirica essa stessa nell'atmosfera e nei chiaroscuri: «la città più astratta e più premeditata del pianeta»⁹. Lo ha mostrato forse meglio di chiunque altro Luchino Visconti quando, intorno alla metà degli anni Cinquanta, ha girato un film evanescente e bellissimo, ispirato a *Le notti bianche* di Dostoevskij¹⁰ (un racconto nel quale il tema del doppio,

e il parricidio di Sigmund Freud (trad. it. in *Shakespeare, Ibsen e Dostoevskij*, Boringhieri, Torino 1976, pp. 67-68), B. MORONCINI, *L'autobiografia della vita malata. Benjamin, Blanchot, Dostoevskij, Leopardi, Nietzsche, Moretti & Vitali*, Bergamo 2008; P. PASCAL, *Dostoevskij: l'uomo e l'opera*, Einaudi, Torino 1987, pp. 286 sgg.

³ F. DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*, I, 1, cit., pp. 22 sg.

⁴ *Ibid.* Non provo nemmeno, in questa sede, ad aprire un confronto, che pure credo possa risultare significativo, tra l'uomo senza carattere di Dostoevskij e l'uomo senza qualità di Robert Musil, faticosamente impegnato a non fare nulla (cfr. R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, trad. it. di A. Rho, Einaudi, Torino 1972³, pp. 8 sg.).

⁵ F. DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*, cit., I, 2, pp. 26 sg.

⁶ Ivi, I, 1, pp. 24 sg.

⁷ Cfr. E. LO GATTO, *Il mito di Pietroburgo. Storia, leggenda, poesia*, Feltrinelli, Milano 2003; G. P. PIRETTO, *Da Pietroburgo a Mosca. Le due capitali in Dostoevskij, Belyj, Bulgakov, Guerini e Associati*, Milano 1990.

⁸ E. LO GATTO, *Il mito di Pietroburgo*, cit., p. 196.

⁹ F. DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*, I, 2, cit., pp. 26 sg.

¹⁰ Cfr. IDEM, *Le notti bianche. Dalle memorie di un sognatore*, trad. it. di V. de Gaudio, con una nota introd. di A. M. Ripellino, Einaudi, Torino 1983⁴.

varie volte presente nella narrativa dostoevskiana, si presenta nella forma del raddoppiamento e della confusione «tra il reale e l'irreale, tra la realtà e il sogno»¹¹) ambientandolo in una evanescente Pietroburgo "livornese" in bianco e nero¹².

Alle *Memorie dal sottosuolo* (dalle quali Friedrich Nietzsche, pur avendole lette in una strana e pasticciata traduzione francese, rimase fortemente colpito, tanto da descriverle come «un vero colpo di genio in psicologia, un saggio di terribile e spietato scherno del *gnothi sauton*»¹³) Dostoevskij attribuiva una grande importanza e più di uno studioso ha considerato questo lungo racconto come una sorta di spartiacque nella produzione artistica dello scrittore, se non addirittura come il punto di svolta essenziale in tutta la sua opera¹⁴.

Il racconto è diviso in due parti ben distinte l'una dall'altra: la prima, che ha per titolo *Il sottosuolo*, è costituita da un lungo monologo del protagonista (tanto che in un primo tempo Dostoevskij aveva pensato di intitolare l'intera opera semplicemente *Confessione*), mentre nella seconda (*A proposito della neve fradicia*) vengono proposti alcuni momenti, all'apparenza marginali ma in effetti cruciali, della biografia dell'uomo del sottosuolo, anch'essi raccontati in prima persona. Delle due parti, è la prima, a me pare, quella che riveste un interesse maggiore dal punto di vista filosofico

¹¹ E. PACI, *L'opera di Dostoevskij*, ERI, Torino 1956, p. 6. Su questo tema è da vedere anche R. GIRARD, *Dostoevskij dal doppio all'unità*, SE, Milano 1987 (rist., ivi, 2005); O. RANK, *Il doppio*, SE, Milano 2001.

¹² Cfr. L. VISCONTI, *Le notti bianche*, 1956 (disponibile anche su DVD Dolmen Home Video, 2009). A proposito di questo film cfr. R. RENZI (a cura di) "*Le notti bianche*" di Luchino Visconti, Cappelli, Bologna 1957, che include, oltre a numerose suggestive fotografie in bianco e nero, il racconto originale di Dostoevskij e la sceneggiatura integrale del film.

¹³ Così scrive Nietzsche in una lettera a Heinrich Köselitz-Peter Gast del 7 marzo 1887: «Was ich zuerst kennen lernte, eben in französischer Übersetzung erschienen, heißt *l'esprit souterrain*, zwei Novellen enthaltend: die erste eine Art unbekannter Musik, die zweite ein wahrer Geniestreich der Psychologie – ein schreckliches und grausames Stück Verhöhnung des *gnothi sauton*, aber mit einer leichten Kühnheit und Wonne der überlegenen Kraft hingeworfen, dass ich vor Vergnügen dabei ganz berauscht war» (F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, DTV, Berlin 1986, Bd. 8, p. 41).

¹⁴ Cfr. ad esempio G. PACINI, *Fëdor M. Dostoevskij*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 161 sg. Di diverso avviso era invece Enzo Paci, il quale riteneva che né la deportazione in Siberia né le *Memorie dal sottosuolo* avessero segnato una qualche frattura umana o artistica e che sin da principio Dostoevskij fosse sempre stato lo stesso: «si può parlare in lui di un approfondimento ma non di un reciso mutamento e proprio le *Memorie del sottosuolo* sono la testimonianza di questa tesi» (E. PACI, *L'opera di Dostoevskij*, cit., p. 39).

e dell'analisi esistenziale. Attraverso le parole del protagonista scopriamo infatti che ciascuno di noi appartiene essenzialmente alla dimensione della irrazionalità, e che quello della ragione altro non è se non un mito illuministico che nasconde all'uomo la propria essenza più profonda: di contro all'ottimismo della ragione – tipico non solo della cultura dei lumi, ma anche del positivismo e, sia pure in un senso diverso, dell'idealismo tedesco – il protagonista delle *Memorie dal sottosuolo* «mostra, coi fatti, come l'uomo non si riconduca alle verità razionali meglio stabilite»¹⁵ e rivendica in modo radicale, «sino all'assurdo», la libertà dell'individuo «contro l'ordine necessario della natura e della ragione»¹⁶ e contro il «muro di pietra» dell'incontrovertibilità scientifico-matematica¹⁷: «Signore Iddio, che me ne faccio, io, delle leggi di natura e dell'aritmetica se queste leggi e il due-per-due-quattro, chissà perché, non mi piacciono?»¹⁸.

Il «muro di pietra» simboleggia il riparo rassicurante dell'eterno e dell'immutabile, dinanzi al quale

gli uomini spontanei e attivi (...) si mettono a brucare senza infingimenti. Per loro il muro non è un deviato come per noi altri, persone pensanti, e dunque inattivi; non è un pretesto per cambiar strada, cui di solito non si crede, ma di cui ci si rallegra molto. No, loro pascolano in tutta sincerità. Il muro ha per loro qualcosa di tranquillizzante, di moralmente risolutivo e definitivo, ecco, perfino qualcosa di mistico...¹⁹.

Rappresenta, quel muro, i modi e le forme con cui la ragione tenta di comprendere le cose e di renderle prevedibili. Ma si tratta di un tentativo che Do-

15 P. PASCAL, *Dostoevskij: l'uomo e l'opera*, cit., p. 122.

16 L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, p. 10.

17 Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*, I, 3, cit., pp. 32-41. Su questa immagine dostoevskiana cfr. E. SEVERINO, *Dostoevskij e il «muro di pietra»*, in A. DI CHIARA, V. DE CESARE (a cura di), *La filosofia russa 1800-1900*, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 7-27; poi, rielaborato e ampliato, in E. SEVERINO, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 53-88. Ho proposto qualche riflessione intorno a questo tema in *Due più due fa quattro? Pensieri su Dostoevskij, Nietzsche, Severino*, in A. PETTERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 91-121. Si vedano inoltre E. SEVERINO, *La prima bugia di Dostoevskij*, in «Il Sabato», 19 settembre 1992, pp. 53-54, e la replica di S. QUINZIO, *La fede contro la dottrina*, ivi, p. 55 (su cui cfr. M. IIRITANO, *Teologia dell'ora nona. Il pensiero di Sergio Quinzio tra fede e filosofia*, Città Aperta, Troina (En) 2006, pp. 176 sgg.).

18 F. DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*, I, 3, cit., pp. 38 sg.

19 Ivi, I, 3, pp. 32 sg.

stoevskij pensa non possa essere coronato dal successo, o che, quanto meno, risulti sempre di nuovo inadeguato a una comprensione autentica della realtà e, soprattutto, della profondità dell'essere dell'uomo: «Come se un simile muro di pietra potesse davvero acquietarti e racchiudere magari un messaggio di pace unicamente perché due volte due fanno quattro. Suprema idiozia!»²⁰.

Se è vero che «Dostoevskij ha avuto solo un pensiero dominante, solo un problema a cui ha dedicato tutte le sue forze creatrici», vale a dire il problema dell'uomo e del suo destino²¹ (anche se, non c'è dubbio, si tratta di un problema che non può prescindere, nella visione dostoevskiana, dalla posizione del problema di Dio, dall'interpretazione della figura di Cristo, e dalla relazione tra l'uomo e il Sacro²²). E se è vero che quel problema egli lo ha affrontato con una forza e una radicalità estreme, tanto che non è fuori luogo affermare che, dopo Dostoevskij, «l'uomo non è più quello di prima»²³. È vero però anche che la risposta che egli ha dato al suo (e nostro) problema è tutt'altro che rassicurante: Dostoevskij spalanca dinanzi a noi la visione (il sogno? l'incubo?²⁴) di un uomo che fatica a mantenere una qualche forma di individualità e di equilibrio, gettato com'è in un mondo nel quale sembra per lo più abbandonato a sé stesso, dilaniato da forze contrastanti pressoché impossibili da comporre e da condurre a una qualche pacificazione. Un uomo straziato dalla tentazione, dal male e dalla follia, per il quale la salvezza sembra essere un miraggio sempre di nuovo di là da venire. Ma per il quale, in un modo o nell'altro, la verità è pur sempre qualcosa di possibile, anche se raggiungerla – magari, come nel caso dell'«uomo ridicolo», protagonista di un altro, celebre racconto di Dostoevskij, nella visione rivelatrice di un sogno²⁵ – significa esporsi alla

20 Ivi, I, 3, pp. 38 sg.

21 Cfr. N. BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977, p. 41.

22 Cfr. R. GUARDINI, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia 1995; M. V. JONES, *Dostoevskij and religion*, in W. J. LEATHERBARROW (edited by), *The Cambridge Companion to Dostoevskij*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 148-174; L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993; C. SCILIRONI, *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup, Padova 2002, pp. 91-122; A. SCARLATO, *L'immagine di Cristo, le parole del romanzo. Dostoevskij e la filosofia russa*, Mimesis, Milano 2007.

23 N. BERDJAJEV, *L'idea russa*, Mursia, Milano 1992, p. 188.

24 Sulla presenza e sul significato di sogni, incubi e visioni nella narrativa di Dostoevskij cfr. l'eccellente lavoro di G. GIGANTE, *Dostoevskij onirico*, La Città del Sole, Napoli 2001. Cfr. anche S. TAGLIAGAMBE, *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello*, Cortina, Milano 2002.

25 Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *Il sogno di un uomo ridicolo*, in *L'uomo ridicolo*, a cura di G. Brianese, Gallone Editore, Milano 1998, pp. 3-30.

derisione dei più e all'emarginazione, ossia correre il rischio concreto della solitudine e della derisione.

D'altra parte, come ha ben visto Hans Blumenberg, questo rischio è una costante nella ricerca della verità e nella pratica filosofica, e le risa, sin da quando a Talete, il protofilosofo, capitò di cadere in un pozzo suscitando l'ilarità di una servetta Tracia²⁶, «perseguitano» il filosofo, confermandogli «che da lungo tempo ha abbandonato il modo di vedere da tutti condiviso»²⁷. La filosofia, anche per questo, sembra evocare e richiedere anzitutto un «paesaggio» solitario e la capacità di distaccarsi dalle distrazioni che distorcono il rapporto che ciascuno di noi intrattiene con sé stesso e con il mondo, perché «solo chi non si lascia accecare dallo spettacolo immediato delle cose e non si fa coinvolgere fino in fondo dal turbinoso incalzare di fatti, opinioni, impressioni, decisioni da prendere o da rifiutare, solo chi rinuncia ad essere tutto nel presente, riesce ad interrogarsi intorno a ciò che veramente accade»²⁸.

Il «puro distacco», tuttavia, essendo, come insegna Meister Eckhart, «al di sopra di tutte le cose»²⁹, implica non soltanto l'abbandono di se stessi³⁰ e della propria relazione inautentica con le cose³¹, ma anche l'abbandono dell'idea stessa che, per distaccarsi, ci si debba rifugiare in una solitudine meramente esteriore, nella quale siamo soli soltanto in apparenza, poiché «la folla cui apparteniamo, con i suoi richiami, le sue esigenze, le sue abitudini, occupa i nostri pensieri, se non il nostro corpo»³². Quello che conta non è tanto che io fugga dal mondo, bensì che sappia apprendere «la solitudine interiore, dovunque e con chiunque sia»³³.

Vale la pena osservare, di passaggio, come questo scenario solitario sembri peraltro destinato a trasformarsi a sua volta in un luogo abitato, nel quale oltre all'identità appartata del filosofo che si raccoglie in se stesso per meditare, conta anche e forse soprattutto l'autenticità della relazione

con l'altro³⁴. Quella sorta di ritiro ascetico del quale la filosofia, e forse, oltre ad essa, anche il cristianesimo³⁵, sembrano avere bisogno, è in ogni caso destinato a svolgersi sotto il segno della relazione, come esperienza di ciò che vi è di comune e di ciò che, mettendo in relazione, unifica. Anche perché non si può escludere, tutt'altro, che, come insegna già la sapienza più antica, sia proprio la relazione a costituire la legge fondamentale della *physis*, e che «la stessa logica che a livello fisico porta l'essere a costituirsi [venga] riprodotta dalla coscienza umana nei rapporti con se stessa e con gli altri uomini»³⁶.

Anche l'uomo ridicolo dostoevskiano sembra destinato alla solitudine. Sogna, l'uomo ridicolo. E quella che gli viene consegnata dal sogno è una visione insieme *enigmatica* e *rivelatrice* (com'è, in effetti, anche il dire filosofico, il quale «ha da riuscire enigmatico, ma potentemente rivelativo»³⁷). Perché l'esperienza onirica è quella che (nella narrativa di Dostoevskij, ma anche, prima di essa, nel pensiero di un filosofo come Arthur Schopenhauer, il cui pensiero ha più di un'affinità con quello dello scrittore russo) consente di gettare uno sguardo verso il vero *in sé* delle cose, che in essa traspare lasciando emergere la radicale negatività del fondo più nascosto dell'essere dell'uomo. Interrogando e interpretando il linguaggio (metaforico³⁸ e simbolico³⁹) del sogno possiamo forse oltrepassare ciò che per lo più consideriamo «reale» (la veglia) e gettare uno sguardo nel «sottosuolo», nell'"anima" più segreta della nostra esistenza.

Certo, «comprendere il linguaggio dei sogni è un'arte che richiede competenza, talento, pratica e pazienza»⁴⁰. Qualità che diventano ancora più importanti se, con Dostoevskij, pensiamo al sogno come al manifestarsi della

26 L'aneddoto, come è noto, è narrato in PLATONE, *Teeteto* 174 a-b.

27 H. BLUMENBERG, *Il riso della donna di Tracia*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 17.

28 M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977, p. 354.

29 MEISTER ECKHART, *Del distacco*, in *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 107.

30 «Bisogna prima di tutto abbandonare se stessi: così si abbandonano tutte le cose» (MEISTER ECKHART, *Istruzioni spirituali*, in *Opere tedesche*, cit., p. 62).

31 «Perciò tutte le cose davanti ad esso sono lasciate essere, senza essere importunate» (MEISTER ECKHART, *Del distacco*, in *Opere tedesche*, cit., p. 109).

32 D. DEMETRIO, *La vita schiva*, Cortina, Milano 2007, p. 16.

33 MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile. Trattati*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2004³, p. 67.

34 Cfr. M. RUGGENINI, *Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 206 (dove all'«intercomunicazione reciproca» viene assegnata «la funzione di un vero e proprio principio metafisico») e *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 239 (dove si osserva che «nel mondo ogni esistenza è il desiderio dell'altro, che la unisce agli altri e insieme la distingue da loro, la apre verso le cose ma nel contempo non ve la trattiene»).

35 Schopenhauer, ad esempio, riteneva che il protestantesimo avesse tradito «il nocciolo profondo del cristianesimo» proprio perché aveva eliminato l'ascesi (cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Supplementi*, cap. 48, trad. it. di G. Brianese, UTET, Torino, vol. II, in corso di stampa).

36 V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007, p. 24.

37 M. RUGGENINI, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992, p. 212.

38 Cfr. E. GUIDORIZZI, *Il sogno e la poesia europea*, Paideia, Brescia 1979, p. 7.

39 Cfr. E. FROMM, *Il linguaggio dimenticato*, Bompiani, Milano 1982, p. 11.

40 Ivi, p. 141.

contraddittorietà “karamazoviana” dell’essere dell’uomo⁴¹ e della presenza, in essa, della terra e del cielo, dove questi due termini non alludono a una concezione di tipo trascendentistico, come se la terra rappresentasse la dimensione dell’immanenza e il cielo quella della trascendenza, se non altro perché anche la dimensione della “trascendenza” non può non presentarsi nell’immanenza del qui ed ora: «anche gli dèi sopraggiungono (...); anche gli dèi si fanno innanzi nel cerchio dell’apparire, anche il Dio (per chi tien ferma l’unicità del divino) non è un qualche cosa che già da sempre è manifesto, ma è un qualche cosa che si presenta come ciò che ha sentito il bisogno di rivelarsi (...). E in questo senso anche gli dèi appartengono alla terra», ossia alla «totalità di ciò che nel linguaggio comune sono il cielo e la terra, in quanto si fanno innanzi nel cerchio trascendentale dell’apparire»⁴².

Certo, il sogno sembra appartenere all’universo chiuso dell’esperienza individuale e obbedire a una logica in tutto o in parte diversa da quella che regola il mondo della relazione intersoggettiva, che, a torto o a ragione, consideriamo più reale del mondo onirico. Da questo punto di vista l’uomo ridicolo dostoevskiano somiglia un poco all’Enrico IV pirandelliano, il quale sa che i pazzi «costruiscono senza logica, beati loro»⁴³ e che, nel bene e nel male (o, forse, al di là del bene e del male), si sottraggono al punto di vista del senso comune e alle sue convenzioni, persino al suo linguaggio: «Dopo il mio sogno – dice l’uomo ridicolo – ho perso le parole. Perlomeno tutte le parole essenziali, le più necessarie. Ma sia pure: io andrò e continuerò a parlare instancabilmente, giacché ho pur sempre veduto con i miei occhi, anche se non so ripetere quello che ho visto»⁴⁴.

Anzi, in qualche misura si potrebbe sostenere che *tutti* i grandi protagonisti dei romanzi e dei racconti di Dostoevskij devono la loro grandezza all’ambizione di sfuggire alla banalità rassicurante del senso comune, alla vita e al punto di vista dei “più” (per dirla al modo di Eraclito). Ambizione che non

corrisponde di per sé a una “capacità” e che può anche andare delusa. Da un lato, infatti, la narrazione svela che costoro non sono affatto “capaci” di liberarsi fino in fondo e li consegna al fallimento della loro impresa; dall’altro parlare di una loro “capacità” potrebbe suggerire l’idea di una consapevolezza che invece, a me pare, quei personaggi non possiedono: è il loro *destino* ciò che li conduce ad essere, o a cercare di essere, quelli che sono, anche quando (è il caso, ad esempio, di Raskol’nikov, il giovane protagonista di *Delitto e castigo*, ma anche dei “demòni” Stavrogin e Kirillov, o di Ivan Karamazov) teorizzano sul filo della razionalità le loro scelte radicalmente fuori dal comune. Un teorizzare che, s’intende, può anche mancare, come nei casi emblematici del principe Myškin e di Alësa Karamazov, l’uno e l’altro a tal punto, per loro stessa natura, estranei alla vita comune da apparire come del tutto stravaganti ed eccentrici, in larga misura incompatibili con il mondo comune e con le vere o presunte “ragioni” di quest’ultimo. Sono esseri, alla lettera, *straordinari*, capaci come sono di eccedere ogni ordine. Esseri sempre «completamente fuor di luogo»⁴⁵, i quali non hanno nulla da insegnare (ad Adelaida, che lo prega di insegnare a lei e ad Aglaja come poter essere felici, il principe Myškin replica ridendo: «Ma io non so insegnare niente. Quasi tutto il tempo che sono stato all’estero l’ho trascorso in un piccolo villaggio svizzero; solo di rado mi recavo in qualche altro luogo, e sempre lì vicino; che cosa mai potrei insegnarvi?»⁴⁶), e che tuttavia riescono a guardare al di là delle apparenze e sono «in grado di vedere ciò di cui gli altri non si accorgono»⁴⁷, gettando uno sguardo nell’enigma del mondo e dell’essere dell’uomo.

Uno sguardo che, come sa bene l’uomo ridicolo, i più relegano nella dimensione del fantastico: «ecco, è proprio questo che i miei derisori non capiscono: “Ha sognato”, dicono, “ha avuto il delirio: un’allucinazione.” È dunque questa la loro saggezza? E loro se ne inorgogliscono tanto! Un sogno? Ma cos’è un sogno? Dirò di più: ammettiamo, ammettiamo pure che questo non si realizzi mai e che non esista il paradiso (...): ebbene, io continuerò ugualmente a predicare»⁴⁸. Uno sguardo che viene reso a volte più acuto dallo scatenarsi di quella particolarissima “malattia” che va sotto il nome di *epilessia*, della quale a quanto pare soffre, come si cominciava a dire, lo stesso Dostoevskij⁴⁹ e della quale soffre anche il principe Myškin. Costui spiega che, nell’imminenza dell’attacco epilettico, c’è una fase

41 Tutti noi «siamo nature ampie, karamazoviane (...), capaci di mescolare insieme i più opposti contrari che immaginar si possa, e di ficcar lo sguardo, nello stesso istante, in entrambi gli abissi, nell’abisso al di sopra di noi, l’abisso degl’ideali più alti, e nell’abisso al di sotto di noi, l’abisso della più bassa, della più fetida caduta morale (...). I due abissi, i due abissi, o signori, nello stesso identico momento, senza questo, noi siamo infelici e insoddisfatti, la nostra esistenza non è piena (...): tutto lasciamo coesistere in noi, e a tutto ci adattiamo!» (F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993, pp. 917 sg.).

42 E. SEVERINO, *L’identità del destino. Lezioni veneziane*, Rizzoli, Milano 2009, Lezione 24, pp. 169 sg.

43 L. PIRANDELLO, *Enrico IV*, Atto II, in *Maschere nude*, a cura di M. Lo Vecchio Musti, Mondadori, Milano 1981⁸, vol. I, p. 352.

44 F. DOSTOEVSKIJ, *Il sogno di un uomo ridicolo*, cit., p. 30.

45 IDEM, *L’idiota*, trad. it. di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 1998, p. 162.

46 Ivi, p. 92.

47 Ivi, p. 166.

48 F. DOSTOEVSKIJ, *Il sogno di un uomo ridicolo*, cit., p. 30.

49 Freud, nonostante lo stato lacunoso delle informazioni di cui disponeva, ritenne probabile che la presunta epilessia di Dostoevskij «fosse soltanto un sintomo della

in cui a un tratto, in mezzo all'angoscia e al senso di profondo buio e oppressione spirituale, per qualche attimo il suo cervello sembrava infiammarsi e tutte le sue forze vitali entravano di colpo in tensione con un impeto straordinario. In quegli istanti, che duravano il tempo di un fulmine, il sentimento della vita e dell'autocoscienza si moltiplicavano per dieci, e il suo cervello e il suo cuore s'illuminavano di una luce straordinaria; era come se tutte le sue apprensioni, i dubbi e le ansie si acquietassero improvvisamente dissolvendosi in un sentimento di pace suprema, pieno di una gioia e di una speranza limpide e armoniche, rischiarato da una ragione e una finalità onniveggente⁵⁰.

Sono istanti nei quali si verificano ad un tempo «un eccezionale intensificarsi dell'autocoscienza» (del tutto diverso, peraltro, dall'ipertrofia della coscienza di cui soffre l'uomo del sottosuolo) e «un'autopercezione in sommo grado immediata»⁵¹. Istanti che valgono, ciascuno, una vita intera e nei quali il tempo risulta come cancellato⁵². Grazie ad essi comprendiamo che «quando ogni uomo avrà raggiunto la felicità non ci sarà più il tempo, perché non ce ne sarà più bisogno»⁵³; che il tempo si spegnerà nella mente dell'uomo, rivelandosi per quello che è sempre stato: un sogno, in base al quale gli uomini hanno tuttavia orientato e organizzato la propria esistenza e che dunque, a dispetto del suo carattere onirico, ha prodotto effetti «reali».

Da questo punto di vista, se il nichilismo consiste nella persuasione alienata che ciò che è sia niente, persuasione peraltro necessariamente richiesta dalla presunta evidenza del divenire, ossia dalla persuasione che le cose siano tempo e divenire-altro⁵⁴, sembra si possa rintracciare in Dostoevskij, per questo verso, quanto meno l'esigenza di un oltrepassamento della follia dell'Occidente: il tempo, sembra dirci Dostoevskij, è un sogno, e dal quel sogno i mortali possono destarsi, riconoscendo la propria «originaria» destinazione all'eterno, ossia al «paradiso» del qui ed ora. E gli uomini, acquisendo finalmente consapevolezza di questa loro condizione, saranno felici; o meglio: riconosceranno di esserlo sempre stati. Riconosceranno, come si legge in una pagina dei *Fratelli Karamazov*, che

sua nevrosi», e che fosse piuttosto «una grave forma di isteria» (S. FREUD, *Dostoevskij e il parricidio*, cit., pp. 67 sg.). Cfr. anche P. PASCAL, *Dostoevskij: l'uomo e l'opera*, cit., pp. 286 sgg.

50 F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, cit., p. 291.

51 Ivi, p. 292.

52 Cfr. ivi, p. 293.

53 IDEM, *I demoni*, trad. it. di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 2000, vol. I, p. 326.

54 Cfr. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo* [1972], nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1982; *Gli abitatori del tempo* [1978], nuova ed., Rizzoli, Milano 2009; *Tautotes*, Adelphi, Milano 1995.

la vita è un paradiso e noi tutti siamo in paradiso, solo che non lo vogliamo vedere, ma se volessimo vederlo, domani stesso tutto il mondo diventerebbe un paradiso (...). A che serve contare i giorni quando basta un solo giorno per conoscere tutta la felicità possibile? Miei cari, a che serve litigare, mettersi in mostra e serbare rancore l'uno con l'altro? Andiamo direttamente in giardino a giocare, mettiamoci a passeggiare e a giocare, amiamoci e lodiamoci l'un l'altro, bacciamo e benediciamo la nostra vita⁵⁵.

Che è un modo, a me pare, per dire che «quando lo sguardo è rivolto all'eterno, l'eterno illumina il presente, in un inizio sempre nuovo»⁵⁶.

Persino il «demonio» Kirillov sembra alludere una situazione di questo genere, quando prova a descrivere a Šatov quegli

istanti, non più di cinque o sei secondi ogni volta, in cui [si] avverte la presenza dell'eterna armonia, pienamente raggiunta. Non è una sensazione terrena; non intendo dire con ciò che sia una sensazione divina, ma che l'uomo, nel suo aspetto terreno, non è in grado di tollerarla. Bisogna che si trasformi fisicamente oppure che muoia. È una sensazione chiara e incontestabile. È come se a un tratto si avesse presente tutta la natura e improvvisamente si dicesse: sì, questa è la verità (...). Non è un sentimento di commozione, ma solo così, di gioia (...). La cosa più terribile è che tutto è così spaventosamente chiaro e la gioia è tale! (...) In quei cinque secondi io vivo tutta una vita, e per essi sono pronto a dare la vita, perché ne vale la pena⁵⁷.

In precedenza un tema analogo era emerso, nei *Demòni*, nel corso di un serrato confronto tra lo stesso Kirillov e Nicolai Stavrogin:

KIRILLOV – L'uomo è infelice perché non sa di essere felice; soltanto per questo. Questo è tutto, tutto! Chi lo capisce diventerà felice in quello stesso istante, immediatamente (...). Io l'ho scoperto improvvisamente (...). Tutto è bello, tutto. Tutto è bello per coloro che sanno che tutto è bello. Se sapessero di essere felici, subito lo sarebbero, ma finché non lo sapranno saranno infelici. Ecco la sola, unica idea (...). Sono malvagi (...) perché non sanno di essere buoni (...). Devono capire che sono buoni e allora tutti lo diventeranno immediatamente, tutti fino all'ultimo (...). Colui che insegnerà che tutti sono buoni porrà fine al mondo, lo concluderà. STAVROGIN – Chi l'ha insegnato è stato crocifisso. KIRILLOV – Lui verrà, e il suo nome è uomo-dio. STAVROGIN – Dio-uomo? KIRILLOV – No, uomo-dio, qui sta la differenza⁵⁸.

55 F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 400 sg.

56 M. VANNINI, *La religione della ragione*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 148.

57 F. DOSTOEVSKIJ, *I demòni*, cit., p. 780.

58 Ivi, p. 326.

Il tema del “paradiso in terra” ritorna come una sorta di filo conduttore nei romanzi di Dostoevskij e si presenta – lo ha messo bene in evidenza Simonetta Salvestroni nel suo importante studio su *Dostoevskij e la Bibbia*⁵⁹ – sotto due forme diverse. Da un lato esso appare come la dimensione, armoniosa e ingenua, dell’innocenza infantile; è il mondo armonioso sognato dall’uomo ridicolo o il piccolo giardino svizzero del principe Myškin: un paradiso che «ha una sua collocazione nel tempo e nello spazio»⁶⁰. Dall’altro lato, però, il “paradiso in terra” può configurarsi anche come una dimensione che appartiene all’interiorità dell’essere dell’uomo e che può essere raggiunta «attraverso un percorso di progressiva purificazione oppure (...) per effetto di un’improvvisa perforante sofferenza, che fa morire il vecchio io e i suoi attaccamenti e desideri»⁶¹, secondo un modo di sentire tipico più del cristianesimo orientale che di quello occidentale (sebbene non manchino, pure in Occidente, esempi che vanno in questa direzione, come ad esempio quello del già citato Meister Eckhart): «sforzati di entrare nel tesoro che è in te e vedrai il regno dei cieli; poiché sono una cosa unica e identica, e, penetrando uno, contemplerai entrambi», scrive ad esempio Isacco il Siro, uno dei padri della Chiesa orientale⁶². Ed è appunto a questo “tesoro” interiore che tendono i protagonisti (anche e soprattutto quelli che appaiono più colpevoli, disperati, lacerati, contraddittori) dei grandi romanzi di Dostoevskij, in una ricerca che può certo fallire – come dimostrano ad esempio le tragiche biografie di Stavrogin, di Kirillov, di Ivan Karamazov – ma che, dato che ad alcuni privilegiati è consentito vivere effettivamente quella condizione (taluni la sperimentano in prossimità della morte o nell’imminenza di una crisi epilettica, altri ancora in sogno), mostra di essere un obiettivo quanto meno possibile e al quale sembra perciò legittimo voler tendere⁶³.

L’insegnamento di Cristo – di quel Cristo che Dostoevskij ritiene debba essere preferito persino alla verità⁶⁴ – conduce precisamente in questa dire-

59 Cfr. S. SALVESTRONI, *Dostoevskij e la Bibbia*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2000, pp. 22 sgg.

60 Ivi, p. 22.

61 *Ibid.*

62 Cfr. ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*, I, Città Nuova, Roma 1984, p. 52 (citato in S. SALVESTRONI, *Dostoevskij e la Bibbia*, cit., p. 23).

63 A Dostoevskij interessa «la ricerca di che cosa renda possibile vivere questa dimensione di “paradiso” all’interno di se stessi per trasmetterla agli altri ed essere luce e che cosa genera invece il processo inverso: il vuoto di valori, l’isolamento, la distruttività che egli vede così diffusi nel mondo a lui contemporaneo» (S. SALVESTRONI, *Dostoevskij e la Bibbia*, cit., p. 29).

64 «Di me le dirò che io sono figlio del mio secolo, figlio della miscredenza e del dubbio, e non sono fino a oggi, ma tale resterò (lo so con certezza) fino alla tomba.

zione. Come lo “spirito libero” nietzscheano (l’individuo eccezionale che sfugge ad ogni regola e che «pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che egli pensasse»⁶⁵; l’individuo che, in ragione della propria energia sovrabbondante, è capace di «fare la storia»⁶⁶ prendendo congedo «da ogni fede, da ogni desiderio di certezza»⁶⁷), anche Cristo (che Nietzsche stesso descrive precisamente come una sorta di spirito libero⁶⁸, legato assai più alla terra che al cielo, più all’interiorità profonda dell’essere dell’uomo che alla trascendenza metafisica), per Nietzsche come per Dostoevskij,

non sa che farsene di tutto quanto è immutabile: la parola uccide, tutto ciò che è immutabile uccide. Il concetto, l’esperienza «vita», la sola che egli conosca, si oppone, per lui, a ogni specie di parola, di formula, di legge, di credenza, di dogma. Egli parla semplicemente di quel che è più interiore: «vita» o «verità» o «luce» è la sua parola per quanto è massimamente interiore – tutto il resto, l’intera realtà, l’intera natura, lo stesso linguaggio, ha per lui soltanto il valore di un segno, di un simbolo»⁶⁹.

Quali terribili sofferenze mi è costata – e mi costa tuttora – questa sete di credere, che tanto più fortemente si fa sentire nella mia anima quanto più forti mi appaiono gli argomenti a essa contrari! Ciononostante Iddio mi manda talora degli istanti in cui sento perfettamente sereno; in quegli istanti io scopro di amare e di essere amato dagli altri, e appunto in quegli istanti io ho concepito per me un simbolo della fede, un Credo in cui tutto mi è chiaro e santo. Questo Credo è molto semplice, e suona così: credere che non c’è nulla di più bello, di più profondo, più simpatico, più ragionevole, più virile e più perfetto di Cristo; anzi non soltanto non c’è, ma addirittura, con geloso amore, mi dico che non ci può essere. Non solo, ma arrivo a dire che se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori della verità e se fosse *effettivamente* vero che la verità non è in Cristo, ebbene io preferirei pensare con Cristo piuttosto che con la verità» (F. DOSTOEVSKIJ, *Lettere sulla creatività*, a cura di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 1994, p. 51).

65 F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, I, V, § 225, in *Opere*, vol. IV, 2, Adelphi, Milano 1977², pp. 162 sg.

66 IDEM, *Frammenti postumi 1876-1878*, 19[89], in *Opere*, IV, 2, Adelphi, Milano 1977², p. 362.

67 IDEM, *Genealogia della morale*, § 347, in *Opere*, VI, 2, Adelphi, Milano 1976³, p. 250.

68 «Si potrebbe, usando questa espressione con una certa tolleranza, chiamare Gesù un “libero spirito”» (IDEM, *L’Anticristo*, § 32, in *Opere*, vol. VI, 3, Adelphi, Milano 1975², p. 206).

69 *Ibid.* (il primo corsivo è mio). Per un primo sguardo sulla concezione nietzscheana di Cristo cfr. M. VANNINI, *Friedrich Nietzsche*, in S. ZUCAL (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 267-297. Per alcune possibili affinità con la concezione gentiliana di

Il che, per inciso, significa anche che ogni parola mantiene «un'alea di non detto attraverso cui traluce l'indicibile d'ogni parola, i nomi che mancano, che aprono quella dimensione di silenzio, che sola restituisce alle parole la loro gravità, cioè il potere di significare senza limiti prestabiliti»⁷⁰.

Ciò che questo particolarissimo «spirito libero» ha lasciato in eredità agli uomini è, in breve, «la pratica della vita». Cristo non ha inteso tanto redimere gli uomini, quanto mostrare loro «come si deve vivere»⁷¹, senza promettere loro alcuna salvezza trascendente: il Regno dei cieli «è una condizione del cuore – non qualcosa che giunge “oltre la terra” o “dopo la morte”»; non «qualcosa che si attende», ma «l'esperienza di un cuore», un regno che «esiste ovunque e in nessun luogo»⁷².

È Dostoevskij stesso, peraltro, all'inizio della parte quarta dell'*Idiota*, a distinguere la massa dei più, gli uomini ordinari, dagli esseri atipici, estranei al grigiore della normalità: «vi sono persone sul conto delle quali non è facile dire qualcosa che le rappresenti integralmente e con un sol tratto nel loro aspetto più tipico e caratteristico; si tratta di quelle persone che generalmente vengono definite come “gente comune” o “la maggioranza”, ed effettivamente costituiscono la stragrande maggioranza di ogni corpo sociale»⁷³. Sono persone “senza qualità” – per dirla al modo di Musil –, prive di «idee proprie»⁷⁴; persone banali le quali, se anche possono avere «delle particolarità interessanti e istruttive» che lo scrittore deve impegnarsi a scoprire⁷⁵, sono «irrimediabilmente proprio “come tutti”»⁷⁶ (simili in questo a quelli che saranno, alcuni decenni più tardi, gli uomini della *rettorica*

Cristo mi permetto un rinvio al mio *Giovanni Gentile. La vita dello spirito e la violenza di Cristo*, in S. ZUCAL (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea. II. Il Novecento*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 273-305.

70 M. RUGGENINI, *Il tempo del discorso. Possibilità e impossibilità della comunicazione*, in M. RUGGENINI, G. L. PALTRINIERI (a cura di), *La comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, Donzelli, Roma 2003, p. 23.

71 F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, § 35, cit., p. 210.

72 Ivi, § 34, pp. 209 sg.

73 F. DOSTOEVSKIJ, *L'Idiota*, cit., p. 565.

74 «C'è la ricchezza, anche se non si è dei Rothschild; il nome è onorato, anche se non si è mai distinto per qualche fatto notevole; l'aspetto è piacente, anche se non attira particolarmente l'attenzione, l'istruzione è discreta, ma non si sa come impiegarla; c'è anche l'intelligenza, ma senza idee proprie; c'è anche del cuore, ma senza slanci generosi ecc. ecc. Di gente del genere ce n'è al mondo una quantità straordinaria» (Ivi, p. 567).

75 Ivi, p. 566.

76 Ivi, p. 567.

michelstaedteriana⁷⁷ e quelli del *man* heideggeriano⁷⁸, oltre che agli uomini massificati dei nostri giorni, i quali vivono il tempo dell'atrofia del linguaggio e del «grado zero del logos»⁷⁹).

Esistono però anche pochi altri i quali, per loro costituzione e destino, si sottraggono a questa condizione. Il principe Myškin è uno di loro; anzi, è colui che più di qualunque altro personaggio dostoevskijano si presenta come «il “totalmente straniero”, colui che giunge non solo da un altro spazio geografico o biografico, ma da una zona impervia dello spirito: la sua “idiozia”»⁸⁰, appunto, la quale lo “condanna”, come accade anche all'uomo ridicolo, a vivere un'esperienza di radicale solitudine, la quale fa tutt'uno con la pienezza della sua esistenza e si carica di valenze (anche) filosofiche.

Come Zarathustra, il quale, trasformato da un decennio di solitudine, si rivolge nuovamente agli uomini della pianura⁸¹, assecondando la propria natura e insieme compiendo il proprio “dovere”, che in lui si presenta nella forma di un «non-poter-essere-altrimenti»⁸², il principe Myškin fa ritorno in Russia, dopo aver trascorso un lungo periodo di cura in Svizzera, e fa la sua comparsa sulla scena narrativa irrompendo «dal di fuori e all'improvviso» in una vicenda già in corso come una sorta di «testimone misterioso (...) che fa precipitare l'azione verso il punto finale del suo vortice»⁸³. E, come Zarathustra, il suo rivolgersi agli uomini suona come una provocazione e suscita la derisione dei più. Talvolta, in chi riconosce la sua ingenua

77 Cfr. C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica* [1910], ed. critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1995. Mi permetto in proposito un rinvio a due miei scritti: *Essere per il nulla. Note su Michelstaedter e Heidegger*, in «Studi goriziani», LIX, gennaio-giugno 1984, pp. 7-44, e *L'arco e il destino* [1985], nuova ed. riveduta e ampliata, Mimesis, Milano 2009.

78 Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* [1927], Longanesi, Milano 2005, in particolare i §§ 25-27, 35-38, 51-52.

79 F. CORDERO, *Nere lune d'Italia. Segnali da un anno difficile*, Garzanti, Milano 2004, p. 57.

80 V. STRADA, *Le veglie della ragione. Miti e figure della letteratura russa da Dostoevskij a Pasternak*, Einaudi, Torino 1986, p. 33.

81 Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1989, Proemio. Cfr. inoltre A. NEGRI, *Nietzsche nella pianura. Gli uomini e la città*, Spirali, Milano 1993.

82 G. PASQUALOTTO, *Commentario*, in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 382.

83 V. STRADA, *Il «santo idiota» e il «savio peccatore»*, in F. DOSTOEVSKIJ, *L'Idiota*, trad. it. di A. Polledro, Einaudi, Torino 1984², p. XIX. «Se ricordiamo che il principe Myškin è il “principe Cristo” – prosegue lo studioso –, potremo dire, con un paragone forse un po' ardito, che Myškin entra nella storia del romanzo così come Cristo entra nel romanzo della storia» (*ibid.*).

purezza, accende un moto di compassione («È proprio come un bambino, fa addirittura pena», dice il generale Epànčín nel tentativo di rassicurare la moglie⁸⁴). In ogni caso la sua presenza e il risuonare della sua parola non possono essere ignorate da chi (sia uno dei personaggi che abitano il romanzo o uno di noi) abbia la ventura di imbattersi in esse. Come accade sempre alle parole autentiche, le quali riescono a dire «la nuda verità»⁸⁵ e non ingannano («Tu sai che non t'inganno», dice il principe Myškin rivolgendosi a Parfèn Rogòžin, «perché sono sempre stato sincero con te»⁸⁶) anzitutto perché chi le pronuncia non ha perduto quella capacità di sognare che evoca «l'enigma del gioco cosmico senza perché»⁸⁷ e che, custodendo il mistero dell'uomo e del mondo, «alimenta in virtù di questa sua cura e riverenza (...) il colloquio delle esistenze»⁸⁸. Il resto, con buona pace delle pretese della ragione, appartiene al chiacchiericcio petulante della retorica.

84 F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, cit., p. 83.

85 Ivi, p. 270.

86 *Ibid.*

87 M. RUGGENINI, *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 13.

88 IDEM, *Dire la verità. Non siamo qui forse per dire...*, Marietti, Genova-Milano 2006, p. 281.

IGOR CANNONIERI

FILOSOFIA E LETTERATURA, TERRITORI DI CONFINE; OVVERO UN CONTRIBUTO PER PENSARE IL CONFINE COME TERRITORIO

Tra filosofi e filodossi

La prima parola si può forse far risalire a Platone: quando nel libro V della *Repubblica* distingue tra filosofi e filodossi, di fatto istituisce la filosofia come regno della pura concettualità separandola e contrapponendola all'opinione, alla finzione, di cui sarà preda la gente patita degli spettacoli e delle arti, coloro che «amano le belle voci, i colori, le figure[...]; ma l'essenza del bello in sé la loro mente non la sa contemplare, né la sa amare»¹. È nata l'episteme, è il frutto di un solco che s'imprime duraturo a separare il discorso veritativo da quello opinabile.

L'ultima parola – ultima in ordine di tempo – è quella di una certa modernità (o post-modernità) che all'opposto, forse con una precipitazione che andrebbe meglio sorvegliata, sentenza l'indistinzione e l'indistinguibilità tra filosofia e letteratura. A questo proposito si potrebbero citare (tra i diversi possibili) Habermas² (che la stigmatizza) e Rorty³ (che crede di doverla solo registrare).

Tra i due estremi, un'infinita varietà di esperienze e di approcci. Pur privilegiando il versante filosofico, perciò tralasciando anche solo di avvicinare tematicamente quanto narrazioni e poesia hanno prodotto nel corso di duemilacinquecento anni (omissis rischioso, perché è sempre una buca spalancata davanti ai piedi del filosofo, quella dell'anima bella), ci si troverà a muoversi in un territorio sterminato avendo poco soccorso da quelle mappature – tante ed eterogenee – che nel tempo sono state

1 PLATONE, *La Repubblica*, 476 [b] in Id. *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991.

2 Cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1985, trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.

3 Cfr. R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, trad. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.

purezza, accende un moto di compassione («È proprio come un bambino, fa addirittura pena», dice il generale Epančîn nel tentativo di rassicurare la moglie⁸⁴). In ogni caso la sua presenza e il risuonare della sua parola non possono essere ignorate da chi (sia uno dei personaggi che abitano il romanzo o uno di noi) abbia la ventura di imbattersi in esse. Come accade sempre alle parole autentiche, le quali riescono a dire «la nuda verità»⁸⁵ e non ingannano («Tu sai che non t'inganno», dice il principe Myskîn rivolgendosi a Parfën Rogožin, «perché sono sempre stato sincero con te»⁸⁶) anzitutto perché chi le pronuncia non ha perduto quella capacità di sognare che evoca «l'enigma del gioco cosmico senza perché»⁸⁷ e che, custodendo il mistero dell'uomo e del mondo, «alimenta in virtù di questa sua cura e riverenza (...) il colloquio delle esistenze»⁸⁸. Il resto, con buona pace delle pretese della ragione, appartiene al chiacchiericcio petulante della retorica.

84 F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiotia*, cit., p. 83.

85 *Ivi*, p. 270.

86 *Ibid.*

87 M. RUGGENINI, *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 13.

88 *Ibidem*, *Dire la verità. Non siamo qui forse per dire...*, Marietti, Genova-Milano 2006, p. 281.

IGOR CANNONIERI

FILOSOFIA E LETTERATURA, TERRITORI DI CONFINE; OVVERO UN CONTRIBUTO PER PENSARE IL CONFINE COME TERRITORIO

Tra filosofi e filodossi

La prima parola si può forse far risalire a Platone: quando nel libro V della *Repubblica* distingue tra filosofi e filodossi, di fatto istituisce la filodossia come regno della pura concettualità separandola e contrapponendola all'opinione, alla finzione, di cui sarà preda la gente patita degli spettacoli e delle arti, coloro che "amano le belle voci, i colori, le figure!..."; ma l'essenza del bello in sé la loro mente non la sa contemplare, né la sa amare"¹. È nata l'episteme, è il frutto di un solco che s'imprime duraturo a separare il discorso veritativo da quello opinabile.

L'ultima parola – ultima in ordine di tempo – è quella di una certa modernità (o post-modernità) che all'opposto, forse con una precipitazione che andrebbe meglio sorvegliata, sentenzia l'indistinzione e l'indistinguibilità tra filosofia e letteratura. A questo proposito si potrebbero citare (tra i diversi possibili) Habermas² (che la stigmatizza) e Rorty³ (che crede di doverla solo registrare).

Tra i due estremi, un'infinita varietà di esperienze e di approcci. Pur privilegiando il versante filosofico, perciò tralasciando anche solo di avvicinare tematicamente quanto narrazioni e poesia hanno prodotto nel corso di duemilacinquecento anni (omissis rischioso, perché è sempre una buca spalancata davanti ai piedi del filosofo, quella dell'anima bella), ci si troverà a muoversi in un territorio sterminato avendo poco soccorso da quelle mappature – tante ed eterogenee – che nel tempo sono state

1 PLATONE, *La Repubblica*, 476 [b] in *Id. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991.

2 Cf. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.

3 Cf. R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, trad. it. di F. Elfante, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.