

## NIETZSCHE NELLO SPECCHIO DI DOSTOEVSKIJ.

### I.

Fino alla fine del 1886 Nietzsche non sa nulla di Dostoevskij.

In una lettera a Franz Overbeck (filosofo e teologo svizzero) datata 23 febbraio 1887 Nietzsche scrive:

*"Fino ad alcune settimane fa non conoscevo neppure il nome di Dostoevskij, da quell'ignorante che sono, che non legge nessuna rivista! Facendo per caso un salto in libreria mi è capitata sotto gli occhi una sua opera appena tradotta in francese, L'esprit souterrain...l'istinto dell'affinità (o come dovrei chiamarlo?) si è fatto subito sentire, la mia gioia è stata straordinaria: devo andare indietro fino alla mia conoscenza con Il Rosso e il nero di Stendhal per rammentarmi una simile gioia."*<sup>1</sup>

E ora leggiamo l'inizio della prefazione ad *Aurora*, datata *Ruta di Genova*, nell'autunno dell'anno 1886, il seguente passo:

*"In questo libro troviamo all'opera un "essere sotterraneo", uno che perfora, scava, scalza di sottoterra. Posto che si abbia occhi per un tale lavoro in profondità, lo si vedrà avanzare lentamente, cautamente, delicatamente implacabile, senza che si tradisca troppo la pena che ogni lunga privazione di luce e d'aria comporta; lo si potrebbe dire perfino contento del suo oscuro lavoro. Non sembra forse che una fede gli sia di guida e una consolazione lo compensi? Vuole forse avere la sua propria lunga tenebra, il suo mondo incomprensibile, occulto, enigmatico, perché avrà anche il suo mattino, la sua liberazione, la sua aurora?... Certamente tornerà indietro: non chiedetegli cosa cerca là sotto, ve lo dirà lui stesso, questo apparente Trofonio ed essere sotterraneo, quando sarà "ridiventato uomo". Si disimpara completamente a tacere, quando si è stati così a lungo, come lui, una talpa, un solo..."*<sup>2</sup>

Subito cogliamo, quasi fisicamente, un'eco, una risonanza delle *Memorie dal sottosuolo* di Dostoevskij. Sembra qui venire descritta o interpretata la condizione spirituale del protagonista del romanzo. L'uomo del sottosuolo trascorre il suo tempo a spingersi negli oscuri labirinti della psiche, a sezionare e a scomporre impietosamente le proprie contraddizioni, ad analizzare comportamenti, gesti, pensieri. E' un groviglio cupo e denso, fitto e contorto di autolesionismo e di autocompiacimento, dove vengono meno

---

<sup>1</sup> dalla lettera di F. Nietzsche a F. Overbeck, citata, tra gli altri, in G. Pacini, *Nietzsche lettore dei grandi russi*, Armando, 2001, p. 13.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, Prefazione I, Adelphi, 1996, pag. 3

le leggi del mondo e gli schemi, le imbastiture astratte dell'intelletto. Sottosuolo è assenza di ogni legge o convenienza imposta dalla società o dal prossimo; è collisione incessante tra pulsioni dissimili, tra ordine e disordine, tra regole e caos, tra serenità e sovvertimento, tra costruzione e dissipazione, tra visioni eroiche e quotidiane meschinità. Sottosuolo è negazione, è distruzione, è ricusa di ogni fissità convenzionale, dove la coscienza è una malattia e il carattere dell'individuo una prigione. Indagando, esplorando il sottosuolo scopriamo -scrive Remo Cantoni nel suo famoso libro su Dostoevskij- *"tutte le nostre antinomie e le nostre contraddizioni... entriamo, come fa la psicoanalisi, nella regione inesplorata dell'intimità assoluta."*<sup>3</sup> Il sottosuolo ci svela il caos, la discordanza, la problematicità di ciò che *"l'intelletto si è illuso di rendere cognito, levigato e definito."*<sup>4</sup> Ne scaturisce una carica di disprezzo contro tutto ciò che di soddisfatto, di mediocre, di convenzionale ostenta l'uomo in apparente armonia esteriore con i suoi simili. Ne consegue una disarmonia radicale tra ciò che è intimo e informe e ciò che ha smercio sociale, disarmonia che alimenta e accresce una incessante e morbosa irritabilità, un costante senso di inquietezza e risentimento. Da qui tutti i personaggi di Dostoevskij soffriranno di questa malattia, di questo *"sviluppo ipertrofico della coscienza"*<sup>5</sup>, vi si inabisseranno per perdersi senza speranza né soluzione o per risorgere rigenerati.

## II.

La condizione dell'uomo dostoevskiano (a differenza dei personaggi di Tolstoj, quasi sempre in armonia con la natura) è quella dell'interiorità, della coscienza che si strazia e si travaglia con le sue questioni, le sue inquietudini e i suoi enigmi. E Dostoevskij, per rappresentare il male, non lo giudica da lontano o dall'alto, ma si inoltra per rintracciarlo nelle regioni più cupe e squallide del mondo in cui tutto è lecito, anche ogni miseria e ogni violenza, nel mondo, cioè, dove esiste il bisogno ma non esiste il valore. E lo fa assumendo il male su di sé -quasi come un messia dolente e peccatore- che si carichi realmente e non soltanto simbolicamente delle colpe degli uomini. Egli è insieme creatore e personaggio del suo mondo narrativo, l'abiezione e lo squallore abitano anche in lui. Ma la partecipe pietà di Dostoevskij per la pena di Raskolnikov non gli impedisce di smascherarne la pochezza ideologica. Per questo Raskolnikov è personaggio che rimane: perché -nonostante il fatto che teorizza la liceità del crimine e il diritto del superuomo a compierlo- egli è un uomo, con la passione e la tracotanza, la tenerezza e la miseria, la generosità e la meschinità di ogni uomo. Sonia ama e redime un uomo, non un superuomo, un uomo nella sua intera e unitaria persona. Nessuno, dice Dostoevskij, può erigersi a giudice di chi commette il male, ma insieme denuncia la miseria delle ideologie ridotte a precetti che conducono a rimuovere la consapevolezza del male, in un culto dell'immediatezza e dell'indistinto che distrugge e

---

<sup>3</sup> R. Cantoni, *Crisi dell'uomo*, Mondadori, 1948, p. 46.

<sup>4</sup> Ivi, p. 47.

<sup>5</sup> Ivi, p. 48.

falsifica ogni *pietas* nei confronti del corpo. Un corpo che va considerato ed è degno d'amore in quanto segno della finitezza, della sua tenera fugacità e non della sua presuntuosa enfasi, della sua piccola e amabile capacità di gioia e non della presunta onnipotenza d'ogni trasgressione che si risolve nell'offenderlo o nel violarlo.

Teniamo comunque sempre presente che Dostoevskij è uno scrittore, non un filosofo, un pensatore. I suoi personaggi non sono interlocutori fittizi a cui mette in bocca propri enunciati o pensieri e ricavare dai suoi romanzi un sistema astratto di idee, isolarne il contenuto ideologico per dedurre costruzioni organiche significa fare un torto alla sua scrittura, poiché tale contenuto, privo della sua traduzione poetica, può apparire come una forma filosofica, ma la sua ricerca non va in direzione speculativa. Il suo oggetto è la psiche umana imperfetta e contraddittoria, è l'anima ribelle e ferita che vagheggia l'armonia, che si affligge tra bene e male, che insegue una sua realizzazione compiuta sul sentiero di prove angosciose e di dolorose lacerazioni. Come ricorda Leone Ginzburg, la "*filosofia di Dostoevskij è infatti tutta poetica, e perciò ineguale e frequente di contraddizioni*"<sup>6</sup>.

Come il superuomo nietzschiano anche l'uomo del sottosuolo è sprovvisto di un fondamento, dell'essere e del pensiero, sul quale posare i piedi ed è privo di un terreno vitale nel quale affondare le proprie radici e dal quale ricavare le proprie linfe. Dostoevskij lamenta l'inadeguatezza dei sistemi filosofici che gli appaiono imprigionare lo scorrere del vivere nelle maglie dei concetti, e avverte se stesso come carcerato dalla stessa identità individuale rigorosamente definita, perché gli sembra che riproduca all'interno della persona la repressione sociale, asservendone l'esistenza. In un altro libro, che è *Il sosia*, l'individuo si sdoppia e si moltiplica in una pluralità psichica, rivelando come ognuno sia un altro rispetto se stesso.

Nel *L'idiota* Dostoevskij dice che "*la bellezza salverà il mondo*". Ora, questa espressione è comprensibile solo se, nietzschianamente, si intende per bellezza la composizione armonica (Apollo) della dimensione folle e irrazionale (Dioniso), se la bellezza è cioè la giusta tensione dell'irrazionale col razionale e configura l'irrazionalità nella forma dell'armonia.

C'è un sogno di Bezuchov che Tolstoj narra in *Guerra e pace* in cui singole gocce d'acqua, dopo una dolorosa lotta reciproca, si ricompongono nell'armonia superiore della sfera che le racchiude, le comprende e le trascende; Dostoevskij, invece, è come se narrasse il convulso dolore di ognuna di quelle gocce, che non si oltrepassa e non si placa né trova conciliazione in alcuna totalità.

### III.

Possiamo ora sottolineare un primo elemento iniziale: Nietzsche e Dostoevskij hanno in comune l'esperienza profonda della crisi. Poiché l'uomo (almeno dopo la proclamata morte di Dio e la soppressione della visione antropologica operata dalla scienza occidentale per porsi come scienza esatta) ha abitato non il mondo, ma ogni volta e

---

<sup>6</sup> Prefazione a F. Dostoevskij, *Memorie del sottosuolo*, Einaudi, 1955, p. IX.

soltanto la descrizione che la religione, il mito, la scienza, la filosofia hanno consegnato del mondo<sup>7</sup>, ora si ritrova ad abitare una terra diventata indifferente; non è più nemmeno l'esilio la sua condizione, ma l'esperienza dell'abisso. Per questa ragione il nichilismo occidentale è il più disperato e radicale, perché si trova davanti l'indifferenza cosmica e la caduta di senso di ogni azione umana: l'uomo partecipa al tutto, ma il tutto lo ignora. Nietzsche coglie questa atmosfera di estraneità dell'evento umano a cui la terra fa pervenire soltanto un messaggio di insignificanza quando scrive:

*"Vidi una grande tristezza invadere gli uomini [...] Che cosa è accaduto quaggiù la notte scorsa dalla luna malvagia? Tutto il nostro lavoro è diventato vano, il nostro vino è diventato veleno, il malocchio ha disseccato i nostri campi e i nostri cuori. Aridi siamo diventati noi tutti"*<sup>8</sup>.

L'uomo, quindi, come testimone dell'aridità della terra, della vanità del lavoro, del nulla che è rimasto.

Nietzsche e Dostoevskij hanno entrambi l'intuizione di una metamorfosi dei valori cui è asservita la società, di una trasformazione fondamentale per la coscienza cristiana, di una possibilità inedita tra l'uomo antico e l'uomo nuovo, pur nella differenza dell'accento assiologico che cade su valori tra di loro non assimilabili. Non c'è più la rassicurante astrazione che distingue il pensiero dall'uomo, il destino della ragione da quello della vita vissuta: pensare significa misurarsi e soffrire nel tempo, adesione tra pensiero e corpo, tra intelletto e carne, tra ragione e sangue.

Dalle nebbie di questa crisi (non dimentichiamo che etimologicamente crisi vuol dire *scelta, giudizio e quindi distinguere, stimare*) Nietzsche e Dostoevskij scorgono l'avvento di un nuovo tipo d'uomo, di uno stadio antropologico diverso, nel modo d'essere e di sentire, dall'individuo tradizionale. Nel suo *Übermensch* Nietzsche non ravvisa un Superuomo, un individuo tradizionale più dotato degli altri, un essere -come ha spiegato Heidegger<sup>9</sup>- che abbia potenziato a dismisura le facoltà dell'uomo tradizionale, ma un uomo plurimo e multiplo, oltre l'individualità classica, quello che Vattimo chiama (al fine di "*accentuare la trascendenza di questo tipo di uomo rispetto all'uomo della tradizione*"<sup>10</sup>) un "*Oltreuomo*", una nuova forma dell'Io, non più unitario e compatto, ma configurato -come egli diceva- da "*un'anarchia di atomi*", da una pluralità di nuclei psichici e di pulsioni non più rinchiusi e confinate nella granitica armatura dell'individualità e della coscienza. Nietzsche ci tiene a precisare che sarebbe un grave errore concepirlo come un eroe o una sorta di mezzo santo e mezzo genio o, addirittura, come l'esemplare di una razza superiore di uomini, quasi un ulteriore anello nella catena evolutiva della specie umana. Ma sarebbe altrettanto sbagliato considerarlo come una sorta di modello con tratti e contenuti già definiti nel

<sup>7</sup> Cfr. U. Galimberti, *L'ospite inquietante*, p.15.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, vol. VI, t. 1, Adelphi, 1968.

<sup>9</sup> Cfr. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, 1994.

<sup>10</sup> G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, 1974, p. 283.

suo modo di vivere, da proporre all'imitazione di tutti. In *Ecce homo*, Nietzsche si ritrae con sgomento dalla possibilità di diventare egli stesso un modello, di avere seguaci che si ispirino a lui: "*Non c'è nulla in me del fondatore di religioni: non voglio credenti, non parlo alle masse; ho paura che un giorno mi facciano santo*"<sup>11</sup>.

Nietzsche stesso evidenzia come il suo "*Oltreuomo*" sia intimamente affine all'Uomo del sottosuolo di Dostoevskij: entrambi intravedono l'avvento del nichilismo, la fine dei valori e dei sistemi di valori, con la difformità che per il primo -come ricorda Vittorio Strada<sup>12</sup>- si tratta di una liberazione da celebrare, per il secondo di una malattia da affrontare. Scrive Walter Schubart, autore di un vecchio saggio sui rapporti tra Nietzsche e Dostoevskij: "*L'uomo del loro tempo non soddisfa né Dostoevskij né Nietzsche. Essi vedono la sua insufficienza e intravedono le minacce da cui è circondato. Vedono troppe macchie in lui. Dostoevskij vede più il lato pauroso, Nietzsche più il lato spregevole. Per questo deve sorgere un uomo nuovo, la nostalgia di un nuovo tipo di umanità è al centro del loro pensiero e della loro arte.*"<sup>13</sup>

Entrambi riflettono e affrontano grandi problemi metafisici e sociali del loro tempo: il cristianesimo, il senso della democrazia, il valore della ragione e della scienza, il significato e le possibilità della personalità umana, la crisi dei valori, il socialismo, la storia. Si potrebbe obiettare che l'atteggiamento antimoralistico di Nietzsche dissente e diverge dal moralismo di Dostoevskij, ma credo non vada dimenticata l'ansia etica di nuovi valori che percorre tutta l'opera di Nietzsche né che il moralismo di Dostoevskij si annuncia come una trasmutazione di valori, come un'accusa all'etica conformista. Gli esiti morali divergono, perché Nietzsche insorge contro la tradizione, per lui svirilizzata, del cristianesimo e dello spiritualismo in nome di una natura esuberante e violenta, affrancata dalle ombre della colpa, mentre Dostoevskij aspira a un ritorno alla dolcezza mite di un cristianesimo evangelico. L'*amor fati*<sup>14</sup> di Nietzsche è un'etica del coraggio e della decisione, dell'orgoglio e della responsabilità, del rischio e del dominio, un'etica che confida nel talento degli uomini di essere creatori del proprio destino, della positività del corpo fedele al senso della terra.

Dostoevskij racconta invece gli umili, i miti, i personaggi come Myskin, Zosima, Alësa, che si consacrano all'amore attivo per il prossimo.

Ma, pur in termini capovolti, con accenti assiologici rovesciati, l'insieme della tematica di Nietzsche e Dostoevskij è identica. Nietzsche sembra a volte quasi una figura uscita da un romanzo di Dostoevskij: i tratti di Ivan Karamazov, l'ateo nichilista, coincidono spesso e sorprendentemente con quelli di Nietzsche. Anche Ivan compete contro Dio e dalla sua bocca esce un rosario di espressioni nietzschiane; anch'egli filosofa sull'eterno ritorno, sull'amore per il prossimo e l'amore per il remoto, sull'evoluzione dal gorilla fino al superuomo, anch'egli si scaglia contro la superstizione del progresso. Ivan è la figura più tragica di Dostoevskij, la più consimile al suo

---

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, Adelphi, 1965,

<sup>12</sup> cfr. V. Strada, *Il superuomo e il rivoluzionario nella prospettiva di Dostoevskij*, in AA.VV., *Dostoevskij e la crisi dell'uomo*, Vallecchi, 1991, p. 163 e sgg.

<sup>13</sup> W. Schubart, *Dostoevskij und Nietzsche*, Luzern, 1946, p.12.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit, p. 54

creatore e svela quanto di Nietzsche vi sia in Dostoevskij, perché -se pur quest'ultimo nulla sapeva del filosofo tedesco<sup>15</sup>- seppe anticiparne temi e tesi fondamentali, facendoli oggetto della sua ricerca dialogico-romanzesca. In Ivan Karamazov troviamo la tragedia dell'uomo nietzschiano, la tragedia dell'orgoglio prometeico che infrange ogni legge e si abbandona al proprio irrazionale piacere individuale e arbitrario, in Raskolnikov di *Delitto e castigo* incontriamo il rappresentante di una morale dell'*Übermensch* posto al di là del bene e del male e nel Kirillov de *I demoni* l'uomo che vuole uccidere Dio per trasformare l'uomo in Dio.

Sarebbe stimolante forse interrogarsi su quanto Nietzsche porti in sé molti dei valori che intende avversare, quanto della sua lotta sia proprio contro il suo personale e latente cristianesimo e, contemporaneamente, su quanto Dostoevskij si opponga alle proprie negazioni, contro le tentazioni dell'ateismo, del dubbio, contro la propria latente e violenta filosofia del piacere irrazionale, del libito. Non scordiamo che Nietzsche vive come un asceta e Dostoevskij vive come un peccatore.

#### IV.

Con Dostoevskij Nietzsche intrattiene un dialogo sotterraneo, intessuto di illuminazioni e di rifiuti.

Se affrontiamo il tema del nichilismo, non possiamo ancora una volta non evidenziare -insieme alle differenze- alcune sorprendenti analogie.

Quando legge *I demoni* Nietzsche ignora quasi sicuramente l'attualità politica del romanzo e l'assenza del momento politico dall'orizzonte di lettura non è cosa irrilevante perché per Dostoevskij il caso Nečaev<sup>16</sup>, trasfigurato nel libro, non è un mero dato di cronaca, ma l'espressione ineludibile di una crisi di cui egli -a partire dalle *Memorie dal sottosuolo*- aveva percorso il sorgere e su cui da tempo aveva cominciato a interrogarsi. Crisi metafisica che diviene inevitabilmente crisi politica e che nella rivoluzione incontra la sua naturale sede di maturazione.

Il termine *nichilismo* appare tra il Settecento e l'Ottocento nelle questioni e nelle dispute che contrassegnano la genesi dell'idealismo tedesco. Attraversa la seconda metà dell'Ottocento: si pensi per esempio a *Padri e figli* di Turgenev dove Bazarov giovane medico e scienziato si pone come eroe della negazione che rompe con ogni tradizione e autorità: nichilista è colui che non si inchina davanti ad alcuna autorità. In questo senso viene accentuato il momento dell'azione nel suo orientamento positivista e scienziato per approdare poi nel pensiero del Novecento come il tema forte che balbetta, indaga e narra il malessere acuto e l'inquietudine profonda che feriscono e incrinano l'autocomprensione dell'uomo contemporaneo, chiamato a investigare e a vivere la potenza del negativo e a patirne le conseguenze.

Ma che cosa designa propriamente il termine *nichilismo*?

---

<sup>15</sup> cfr. V. Strada, cit., p. 168.

<sup>16</sup> Nečaev, rivoluzionario seguace di Bakunin, uccise nel 1869 un certo Ivanov, sospettato di intenzioni di tradimento. Individuato rapidamente come responsabile fu arrestato e processato.

L'etimologia ci dice che il nichilismo (da *nihil*, niente) è il pensiero del nulla, o il pensiero assediato dal nulla, assillato dal nulla.

Trascuro qui una ricostruzione storica del nichilismo, rimandando -anche per la ricerca delle sue origini- a testi che con precisione filologica e storica ne ripercorrono lo svolgersi.<sup>17</sup>

Ricordo soltanto che nell'antitesi tra idealismo da una parte e realismo e dogmatismo dall'altra il termine nichilismo contrassegna il compito filosofico che l'idealismo si prefigge nell'invalidare all'interno della riflessione l'oggetto del senso comune, intendendo svelare come esso "*in verità non sia altro che il prodotto di una invisibile e inconsapevole attività del soggetto.*"<sup>18</sup> Quindi, se considerato positivamente, il termine designa la morte filosofica di ogni presupposto, se stimato negativamente, lamenta la fine delle evidenze e delle certezze del senso comune a opera della speculazione idealista.

Nietzsche e Dostoevskij pensano il nichilismo come destino storico ineluttabile, a partire dalla morte di Dio, dunque come una vicenda interna all'evento cristiano.

Con Nietzsche, in qualche modo, si imposta una sorta di identità tra cristianesimo e nichilismo. Nietzsche pensa che il nichilismo sia figlio del cristianesimo. Non sapremmo, in fondo, dire il nulla del nostro essere al mondo - questo dice il nichilismo - se il cristianesimo questo nulla non l'avesse scoperto in Dio, in Dio che muore, in Dio che si fa nulla. Naturalmente Nietzsche, quando parla del nichilismo come esito del cristianesimo, pensa questo nesso come qualche cosa di negativo: il nichilismo che nasce dal cristianesimo è un nichilismo reattivo e risentito, è il nichilismo di chi non sa accettare la vita così com'è, fatta di bene e male, di essere e di nulla. Occorre passare, secondo Nietzsche, a un diverso nichilismo: un nichilismo anticristiano, che non guarda più al dover essere, ma che sia fedele all'essere, alla terra.

Per Dostoevskij il nichilismo è un fenomeno metafisico-politico e non è accidentale che questo termine -che in Occidente a partire da Jakobi<sup>19</sup> aveva un significato puramente filosofico- in Russia si sia prestato a designare il movimento rivoluzionario.

Dostoevskij pensa che il nichilismo sia affine a un destino. "*Siamo tutti nichilisti!*", scrive, l'uomo non può uscire da questa dimensione, deve rendersi conto che è successo qualcosa - al di là di quella che può essere la sua fede o non fede - che lo coinvolge profondamente. Questo qualche cosa è appunto lo sfondamento dell'essere, che è necessariamente lo sfondamento della metafisica. Dostoevskij, pur riconoscendo il legame del nichilismo con il cristianesimo, ne mostra tutta l'ambiguità. Ma, ben lungi dal tessere un elogio del nichilismo, si muove verso una interrogazione del fenomeno stesso, che sappia coglierne l'ambiguità, cioè che sappia gettare uno sguardo in entrambi gli abissi. Uno sguardo che sappia vedere nel nulla la condizione della nostra

---

<sup>17</sup> Si veda a questo proposito, tra gli altri: F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, 1996 e F. Vercellone, *Introduzione al nichilismo*, Laterza, 1992

<sup>18</sup> F. Volpi, cit., pag. 13.

<sup>19</sup> In una celebre lettera che Friedrich Jacobi -figura di letterato, filosofo, teorico del diritto e della politica tra tardo illuminismo e primo idealismo, feroce oppositore di Schelling- indirizza a Fichte alla fine del 1799 compare per la prima volta (in un'accezione filosofica) il termine nichilismo, come accusa nei confronti dell'idealismo.

vita, ma che sappia anche vedere l'errore, la cancellazione, l'insopprimibile angoscia che da questo errore, da questa cancellazione derivano.

Dostoevskij porta l'ateismo nel cuore stesso del cristianesimo. Questo non solo perché il cristianesimo è la religione del Dio che muore, ma perché il cristianesimo è la religione che nega il Dio che dà ragione del male nel mondo, della sofferenza, della negatività in tutte le sue figure. Il cristianesimo ci insegna a negare questo Dio: cioè insegna che là dove Dio fosse pensato come il fondamento, come colui che risponde al mistero e lo consegna a un principio di spiegazione - dove, del mistero, ma anche del male, anche della sofferenza, in definitiva, non v'è più nulla - là dove Dio fosse pensato in questi termini (come in definitiva lo ha pensato la tradizione metafisica: Dio, l'essere necessario), lì dovrebbe essere negato in nome del male, in nome della sofferenza che si pretende di spiegare. Ma che il cristianesimo abbia in sé un momento ateistico, che l'ateismo debba irrompere dentro il cristianesimo, non significa per Dostoevskij che l'ultima parola è quella dell'ateo, quella di Ivan Karamazov che dichiara: "*Se Dio non esiste, allora tutto è possibile*". Non colui che rifiuta l'ateismo, ma colui che lo ha portato, che lo ha attraversato, può giungere a quella dimensione di fede che è per lo scrittore russo la dimensione propriamente cristiana. Avendo conosciuto l'ateismo, avendo cioè esplicitato quella che Dostoevskij chiama la "*potenza della negazione*". Bisogna negare, e quindi accogliere la verità di Ivan, anche se è una verità dimidiata, che si arresta: bisogna sapere negare Dio come principio e come ragione ultima di tutte le cose, per raggiungere quel Dio che non è principio, che non è ragione ultima di tutte le cose, che non viene a spiegare il senso della sofferenza, ma la porta in sé, prende la sofferenza su di sé. Un Dio che si ammala per gli uomini.

È come se il male potesse essere guardato e preservato nella sua drammaticità solo fuoriuscendo dalla filosofia, che lo giustifica, lo stempera, lo neutralizza, come del resto ha fatto anche la teodicea tradizionale. Se Dio desse ragione del male, Dio varrebbe, in definitiva, come quel principio di natura che svuota il male della sua problematicità, perché allora, il fatto che noi soffriamo, sarebbe semplicemente imputabile alla nostra cecità. L'uomo non sa vedere le ragioni per cui soffre, ma c'è Dio e Dio contiene queste ragioni. Paradosso nel paradosso: Dio, cioè, l'essere, il principio, in base al quale soltanto il male mantiene la sua scandalosità, potrebbe essere pensato anche come il principio, che toglie la scandalosità del male, poiché ne fornisce la spiegazione. Nasce allora la necessità di pensare Dio altrimenti, ci avverte Dostoevskij, cioè di pensare Dio come colui che non viene a togliere, a giustificare il male, ma piuttosto viene a salvarlo conservandolo. Qui siamo nell'ambito di un pensiero assolutamente paradossale. Perché, che cosa significa conservare il male e nello stesso tempo salvarlo? Cosa significa vedere nella sofferenza l'unica via di salvezza? Cosa significa concepire Dio come l'orizzonte dentro cui un tale pensiero si lascia pensare? Significa appunto offrirsi a quei paradossi, che sono i paradossi del pensiero religioso. Un pensiero religioso svincolato dalla sua pregiudiziale metafisica, quella per cui in definitiva Dio era identificato con l'essere, l'essere con l'essere necessario,



dunque con l'essere che dà a sé e al mondo la propria giustificazione, un pensiero religioso capace invece di liberare prospettive radicalmente alternative.

Perché se è vero che le religioni hanno funzionato come sistema di controllo offrendosi nella forma di dispositivi per reggere, per sfuggire l'insopportabile, per convivere con ciò che se restasse allo stato di natura non sarebbe sopportabile, credo occorra cogliere che una tormentata esperienza religiosa come quella di Dostoevskij non è certo per sua natura una forma di edulcoramento del male, ma con dolorosa urgenza aiuta a mantenere desta la consapevolezza del male, della sofferenza, della negatività. Per Dostoevskij se non fosse pensabile un paradigma altro, di redenzione e di salvezza, radicalmente altro rispetto al mondo, la vicenda mondana sarebbe in fondo inscritta in quell'idea di naturalità, di una naturalezza del negativo che negherebbe la scandalosità del male, ridefinendolo dentro a un dato di natura. Dostoevskij ci dice che il male appare davvero scandaloso laddove del male si chiede ragione a Dio.

#### IV.

Torniamo a Nietzsche. Le parole che Nietzsche scrive nella prefazione al *La volontà di potenza* - "*Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che viene, ciò che non può più venire in altro modo: l'insorgere del nichilismo*"<sup>20</sup> - le avrebbe potute pronunciare Dostoevskij a preambolo dei suoi romanzi, pur nell'antitetività dei rispettivi atteggiamenti verso il nichilismo.

Tornando a *I demoni*, Nietzsche è interessato alla figura di Stavrogin, ma la sua attenzione si volta soprattutto sul suicidio di Kirillov e sulla sua filosofia dell'uomo-dio e il contesto di questa tensione di Nietzsche per *I demoni* è quello della sua riflessione sul nichilismo che, per il filosofo tedesco, consiste in una svalutazione dei valori tradizionali -morali, religiosi, metafisici- ritenuti fino ad allora dominanti, ma si tratta di una svalutazione che scaturisce necessariamente dalla natura di quei valori che, nella tramonto della loro storia, si auto-smascherano e si auto-invalidano, impiegando per se stessi quel culto della verità da loro stessi coltivato. Scrive Nietzsche: "*Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al 'perché'; che cosa significa nichilismo? -che i valori supremi perdono ogni valore.*"<sup>21</sup> Nichilismo, dunque, come smarrimento davanti alla caduta dei valori tradizionali, davanti al vuoto che segue quel "*perché?*", domanda senza più risposta in grado di rischiarare e guidare l'agire dell'uomo. L'essenza del nichilismo consiste quindi per Nietzsche -che lo definisce "*il più inquietante fra tutti gli ospiti*"<sup>22</sup> - nel venir meno dei supremi valori a cui l'Occidente, da Platone in avanti, si è consegnato. Nietzsche guarda all'uomo moderno e al suo tempo come a una fine, la fine della metafisica e del cristianesimo, la fine di ogni giudizio di valore. Per questo alla domanda: "*che cosa significa nichilismo?*" dà risposta: "*che i valori supremi perdono ogni valore*". Evento quindi storicamente

---

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, 1992, p.3.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, fr. (35), p. 12, in *Opere*, vol. VIII, t. 2, Adelphi, 1972.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, fr. 2 (127), p. 112, in *Opere*, vol. VIII, Adelphi, 1975.

necessario e non casuale (come avverte Heidegger<sup>23</sup>), in conseguenza del quale non viene meno la vita, ma soltanto quella veneranda tradizione che aveva celato la vita. Nietzsche legge il proprio tempo come tempo del bisogno, della mancanza, del "crepuscolo degli idoli": "il senso dei valori" scrive "non è all'altezza dei tempi"<sup>24</sup>. Nietzsche sostiene che "il perfetto nichilismo è la necessaria conseguenza degli ideali finora coltivati" mentre l'epoca in cui viviamo è quella di un "nichilismo incompleto" e di vani "tentativi di sfuggire al nichilismo"<sup>25</sup>. In questo nichilismo "incompleto" di transizione, Nietzsche intende far emergere la consapevolezza del nichilismo, assecondando così la sua crescita fino alla "completezza". Su questo nichilismo perfetto egli opera la sua "trasvalutazione" (in tedesco *umwertung*) di tutti quei valori che erano stati alla base del nichilismo stesso, aprendo così la strada verso l'esodo dal nichilismo. Ma mentre il nichilismo era un evento necessario, il suo superamento è un evento possibile, cioè politico, e l'Anticristo Nietzsche è l'autore di una sorta di Antivangelo salvifico. Contro un nichilismo *passivo* e decadente afferma un nichilismo *attivo* come espressione della volontà di potenza, grazie al quale l'uomo possa riappropriarsi feuerbachianamente sulla terra dei suoi attributi che aveva proiettato in cielo. E ciò può avvenire portando fino in fondo l'impulso dell'uomo teoretico alla verità, ossia quell' *incendio* che, a partire da Platone e dalla fede cristiana, si è ingigantito fino a noi: è proprio l'amore per la verità che consente di smascherare come errori le stesse verità che sono alla base della morale tradizionale, in primis la verità stessa, poi la giustizia, l'amore per il prossimo e Dio. E liberarsi dall'errore vuol dire liberarsi anche dalla credenza erronea che esista la verità e, quindi, non comporta la sostituzione di tale errore con un'altra presunta verità: vuol dire, al contrario, andare oltre la contrapposizione fra verità ed errore.

## V.

Dostoevskij coglie esattamente nei suoi romanzi la logica del nichilismo che non è banalmente soltanto ateistico, bensì rigorosamente antiteistico, anche se per lui il nichilismo non è la conseguenza immanente dei valori tradizionali cristiani, ma una loro negazione sorta all'interno di una particolare versione storica, cattolica e protestante, di quei valori.

Ne *I demoni* l'antiteismo si incarna attraverso personaggi che ne additano le potenzialità: dalla noia metafisica di Stavrogin al costruttivismo sociale di Šigalëv. Ma è in Kirillov che la logica dell'ateismo si svela con una coerenza paradigmatica. Nell'incontro con Verchovenskij appena prima del suo suicidio, Kirillov precisa non solo la logica antiteistica dell'autodeificazione dell'uomo, bensì anche il significato redentivo che egli attribuisce al proprio suicidio: con il proprio suicidio non soltanto si riappropria della sua libertà trasferita in Dio, ma, come un novello Salvatore,

---

<sup>23</sup> M. Heidegger, cit.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 13.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 125.

dischiude e addita all'umanità la strada della rivolta metafisica e della libertà assoluta, riconsegnandole l'attributo principale della divinità: l'arbitrio come libertà illimitata. L'uomo nuovo e superiore che vedrà la luce da questo iniziale atto consapevole di liberazione e di salvezza, secondo Kirillov, si rigenererà anche fisicamente, "poiché con l'aspetto fisico presente...l'uomo non può fare a meno di Dio in nessun modo"<sup>26</sup>. Il fatto che il suicidio di Kirillov serva in realtà da copertura per il delitto organizzato da Verchovenskij non sminuisce la grandezza di Kirillov, ma fa parte della trama del romanzo, in cui anche l'antiteismo del personaggio viene imbrigliato.

Il suicidio *logico* di Kirillov può apparire agli antipodi del *vitalismo* dionisiaco di Nietzsche, se non si considera che si tratta di un suicidio sacrificale e simbolico, la cui missione soteriologica (cioè legata a una concezione di salvezza che libera dal male comunque inteso) è quella di aprire la strada a un "oltreuomo" trasformato anche biologicamente. In questo senso Kirillov è ancora "cristiano". La discordanza tra Nietzsche e Kirillov sta negli esiti dell'energia vitale svincolata e affrancata dalla negazione di Dio.

Tra i frammenti nietzschiani dedicati a Dostoevskij -e in particolare in una nota di riabilitazione delle qualità affermative del delitto- si legge: "Non a torto Dostoevskij ha detto, dei reclusi dei penitenziari siberiani, che essi formano la parte più forte e pregevole del popolo russo"<sup>27</sup>. Qui Nietzsche forza Dostoevskij a una celebrazione direi rinascimentale del malvagio come individualità energica e forte, come per altro già aveva fatto con Stendhal. Ma più significativo è ciò che Nietzsche scrive nel *L'Anticristo*, rammaricandosi che "non sia vissuto un Dostoevskij nelle vicinanze di questo interessantissimo decadent" (cioè Cristo) "un uomo, intendo dire, che sapesse appunto avvertire il trascendente fascino di una siffatta mescolanza di sublimità, malattia e infantilismo"<sup>28</sup>. Kirillov, che riconsegna all'uomo la sua divinità alienata non grazie a quell'atto di energica vitalità che può essere il delitto, bensì attraverso quell'antivitalità per eccellenza che è il suicidio, è per Nietzsche un tipo della *décadence*, un trasvalutatore di tutti i valori che ancora non si è affrancato dal nichilismo.

Al contrario, per Dostoevskij, Kirillov, con la coerenza granitica del suicidio, non fa che svolgere l'interna dialettica dell'annichilazione dell'uomo. Per Dostoevskij, infatti, il suicidio di Kirillov non è un fatto psicologico, ma un evento simbolico, così come simbolicamente universali sono le altre manifestazioni dell'antiteistica deificazione dell'uomo (si pensi a Stavrogin, Šigalëv ecc.). Per Dostoevskij il vero *decadent* forse sarebbe stato proprio Nietzsche, che presume di oltrepassare il nichilismo assurgendolo alla perfezione in un gioco estetico che si conclude nell'autoannichilazione. Un *decadent*, cioè, che ha la presunzione di aver espugnato la coscienza di quel fenomeno *spontaneo e necessario* che è il nichilismo e di poter quindi

---

<sup>26</sup> F. Dostoevskij, *I demoni*, vol.II Garzanti, 1973, p. 659.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 129.

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *L'anticristo*, Adelphi, 1970, p. 40.

elaborare una *politica* di *allevamento* dell'uomo nuovo e superiore. Lo sguardo che Dostoevskij rivolge a fondo nella polvere delle contraddizioni anche dolorose dell'esistenza -rendendole visibili come un raggio di sole che le attraversa- reca certo la liberazione di cui parla Nietzsche, ma la liberazione consiste per Dostoevskij nell'unità di quello sguardo, non nella dispersione di quella polvere.

Mentre riflette sulla logica coerente di Kirillov, Nietzsche non poteva non identificarsi e insieme distinguersi rispetto a essa, in altre parole farla oggetto di un'intensa attenzione e insieme criticarne quella che, secondo lui, era ancora una non superata *décadence*.

Il problema consiste nel sapere se l'utopismo dionisiaco di Nietzsche sia il superamento del nichilismo decadente o non, al contrario, una sua estrema manifestazione e quindi se a scrivere la "*storia dei prossimi due secoli*" sia stato Nietzsche o non piuttosto Dostoevskij.

Ed è a voi, oggi, che giro questa interrogazione.