



*Marco Ivaldo*  
*Introduzione*  
**LAUTH LETTORE DI DOSTOEVSKIJ**

L'interesse e lo studio di Dostoevskij da parte di Reinhard Lauth risale agli inizi dello suo itinerario filosofico e segna tappe fondamentali della sua carriera accademica. Se nel mondo filosofico Lauth è universalmente conosciuto come il filosofo trascendentale che assume e svolge con straordinario rigore gli assunti fondamentali della dottrina di Fichte (quel Fichte del quale è anche impeccabile editore), e prima ancora di Descartes e di Kant, questo riconoscimento restituisce ancora soltanto una immagine parziale della sua complessa personalità filosofica. Non minore rilievo, per certi aspetti altrettanto decisiva importanza riveste infatti nel pensiero *filosofico* globale di Lauth proprio la presenza di Dostoevskij, la frequentazione simpatetica delle creazioni poetiche e delle abissali riflessioni filosofiche e religiose del grande russo, che Lauth legge in vitale connessione con i pensieri di due altri interlocutori essenziali della sua visione filosofica, cioè Rousseau e Jacobi. Per accostarsi in maniera feconda alla conferenza moscovita del 1989 sul messaggio attuale di Dostoevskij, che viene pubblicata nel seguito, è opportuno perciò evocare alcuni aspetti di questo approccio filosofico a Dostoevskij nel pensiero di Lauth.

Affermerei che mentre la linea Descartes-Kant-Fichte offre il retroterra e la concettualità specifica della prospettiva *sistemica* della filosofia trascendentale di Lauth, la linea Rousseau-Jacobi-Dostoevskij dà espressione e linguaggio alla esigenza incarnatoria, e *omoiotetica*<sup>1</sup>, che anima la filosofia lauthiana, in particolare la sua riflessione sulla *condition humaine* e sulla esistenza storica. Lauth non ritiene però affatto che ai filosofi della prima serie mancherebbe interamente il lato esistenziale della problematica filosofica, e a quelli della seconda difetterebbe completamente il suo lato sistematico (che per lui non si identifica affatto con una tecnica esteriore di sistematizzazione, ma ha a che fare con lo sviluppo immanente di un appello di verità). Le due linee esprimono piuttosto una differenza nella modalità fondamentale del procedimento filosofico, differenza che nei grandi pensatori ora evocati non implica l'esclusione dell'altra polarità.

Questa armonizzazione dinamica è, d'altra parte, certamente perseguita da Lauth. Se la filosofia è comprensione conforme a ragione - e in grado di giustificare riflessivamente il proprio procedere - della totalità della realtà secondo principi, è necessario corrispondere a questo compito svolgendo la comprensione nella forma della "deduzione" sistematica. Questo progetto genera la filosofia nella sua configurazione di filosofia trascendentale, che per Lauth viene genialmente inaugurata da Descartes, e poi svolta in maniera esplicita da Kant e da Fichte. Il procedimento deduttivo non preclude però, anzi apre al fatto che la comprensione della realtà possa venire e venga effettuata anche nella forma della "esplicazione" di un'idea fondamentale in figure concrete e nell'intreccio di azioni e narrazioni<sup>2</sup>: Dostoevskij, ma anche Rousseau e Jacobi - ai romanzi dei quali non a caso Lauth dedica puntuale attenzione - sono espressione di questo approccio omoiotetico ed esplicativo, che per parte sua non manca di una propria specifica valenza sistematica, nel senso sopra richiamato.

---

<sup>1</sup> Segnalo che per Lauth "omoiotesi" significa "comprensione esemplare di una determinata posizione spirituale in una figura concreta e nella configurazione [fattuale-storica] che da essa deriva" alla luce di una posizione di valore; cfr. Reinhard Lauth, *Dostojewskij's Dämonen als homoiothetische Explikation des Nihilismus* [prima ed.: "Fichte-Studien", 19 (2002)], ora in Id., *Entwicklung als Selbsterstörung*, Christian Jerrentrup Verlag, München 2005, p. 99. Nel saggio *Eisagoge eis Eisagogen*, in: Reinhard Lauth, *Eisagoge eis Eisagogen. Wer war Mohammed nach dem Koran? Zwei Beilagen zu: Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott*, Christian Jerrentrup, München 2005, Lauth ha caratterizzato l'omoiotesi così: "La conoscenza di una somiglianza ed eguaglianza, o di una dissomiglianza e diseguaglianza attraverso il confronto, e sempre in chiave doxica [scil. estimativa] e pratica" (p. 14).

<sup>2</sup> Cfr. in *Dostojewskij's Dämonen*, cit.: "La potenza più grande di Dostoevskij risiede nella forza della sua figurazione poetica, rispetto a cui resta indietro anche la sua potenza artistica, per altro considerevole. Il compito del poeta è di afferrare nella sua profondità una idea decisiva e determinante dell'umanità e poi di realizzarla in maniera concreta in un evento globale, in cui le singole persone si muovono come pianeti e lune in relazione al corpo centrale [...]. I pensieri e le azioni di queste persone si intersecano mediatamente, conformemente alla legge secondo la quale compaiono [...]. Da tutto ciò, preso nel suo insieme, risulta l'avvenimento del romanzo nel suo sviluppo consequenziale. Ho cercato di designare questo con il termine 'esplicazione'" (p. 102-103).

Venendo in particolare a Dostoevskij è essenziale, per Lauth, non soltanto rivendicare con decisione, ma anche evidenziare con critica adeguata la qualità e la portata propriamente filosofica della sua scrittura poetica e narrativa. A questo progetto Lauth ha dedicato il suo scritto di abilitazione, pubblicato nel 1950, *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*<sup>3</sup>, che dopo più di cinquant'anni rimane un'opera standard sul pensiero dostoevskijano<sup>4</sup>. Tutti i romanzi di Dostoevskij - vi spiega Lauth - ruotano “intorno a teorie filosofiche”<sup>5</sup>, rappresentate o concretamente vissute da uno o da diversi personaggi. I “portatori” di tali idee si sforzano di pensarle fino in fondo, di configurare la loro vita secondo i risultati cui sono giunti, e di agire di conseguenza. E' la loro vita che deve dimostrare dove conduce la loro visione: qui si realizza il concetto di “esplicazione”, ora evocato. Spesso le diverse concezioni cozzano violentemente l'una contro l'altra in coloro che le incarnano, e il poeta si propone allora di seguirne nell'intreccio narrativo gli effetti contrastanti. Usando un termine che Lauth ha valorizzato di recente si potrebbe dire che la forma espressiva peculiare di Dostoevskij è quella del “dramma”, inteso come intersecarsi eminentemente “storico” e fattualmente concreto di *libere* decisioni che nella loro specifica interrelazione formano l'unità organica di una “storia” (*Geschichte*)<sup>6</sup>.

Certamente Dostoevskij nutriva aperte riserve nei confronti “del sistema filosofico come tale”<sup>7</sup>, ma la sua ripulsa si rivolgeva contro quella distorsione dei fatti storici che ad esempio un Comte e un Marx avevano perpetrato sulla base dei loro propri sistemi. Negli anni successivi allo scritto di abilitazione Lauth avrebbe compreso la filosofia trascendentale di Fichte come *sistema di per se stesso aperto*, aperto sull'accadimento concreto della libertà<sup>8</sup>: in questo senso il rifiuto dostoevskijano di una sistematicità che usa violenza all'accadimento storico e l'idea, tratta da Fichte, del sistema trascendentale come sistema aperto alla storicità

---

<sup>3</sup> “*Ich habe die Wahrheit gesehen*”. *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*, Piper, München 1950. II ed. invariata, ivi 1980.

<sup>4</sup> Questa opera è recentemente apparsa anche in edizione russa e in edizione cinese.

<sup>5</sup> *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*, cit., p. 18.

<sup>6</sup> Da *Geschichte* deve venire distinta la *Historie*, che è “l'enumerazione di fatti contemporanei o in successione, senza che ne venga ricercata la specifica figura autoreferente [ovvero il fatto che ogni decisione si riferisce a precedenti libere decisioni, come per la *Geschichte*] e ne venga indagata la interna rilevanza della decisione stessa”, in *Eisagoge eis Eisagogen*, cit., p. 5.

<sup>7</sup> *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*, cit., p. 22.

<sup>8</sup> Cfr. ad es. Reinhard Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars una, München-Neuried 1994; Id., *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cur. Marco Ivaldo, Guerini e associati, Milano 1996.

non sono affatto in contraddizione, ma si pongono in una linea di sviluppo critico. Nonostante il sospetto dostoevskijano verso il sistema Lauth - anticipando *in actu exercito* la sua idea di sistema come svolgimento autoriflessivo di una richiesta di verità che la ragione coglie in se stessa (cogito!)<sup>9</sup> - ha potuto articolare il suo scritto di abilitazione in sei parti fondamentali che sviluppano la filosofia di Dostoevskij “in esposizione sistematica”: 1. psicologia; 2. metafisica: parte generale; 3. etica; 4. metafisica: filosofia negativa; 5. estetica; 6. metafisica: filosofia positiva.

Dostoevskij ha designato il proprio orientamento spirituale come “realismo”. Egli volle però differenziare questo realismo da quello della scuola realistico-naturalistica fiorento al suo tempo, che a suo giudizio poteva offrire soltanto una comprensione unilaterale della realtà e aveva la tendenza di proiettare i propri pregiudizi teoretici sulla realtà stessa, finendo in conclusioni pseudo-scientifiche o “ideologiche”. Caratterizzò perciò il proprio pensiero come un “realismo profondo”<sup>10</sup>, intendendo con ciò la prospettiva che mira a considerare *l'intera* realtà spirituale, e non soltanto quella che si manifesta esteriormente, la realtà cioè nella sua stratificazione e complessità. La sua intera tensione è di indagare la “realtà dell'anima”; le realtà del mondo esterno e la natura sono interpretate da lui a partire dall'anima, sicché - così Lauth - “egli persegue dappertutto consapevolmente la via dall'alto”<sup>11</sup>. I suoi personaggi sono configurazioni di moti specifici e punti di condensazione della vita dell'anima. Hanno perciò sempre qualcosa della radicalità e dell'unilateralità delle contrastanti tendenze che si presentano nella coscienza e nell'inconscio.

Dostoevskij ha saputo perciò riconoscere le diverse stratificazioni dell'inconscio ed ha sperimentato i più contraddittori moti dell'animo in forma così vivace e diretta da riuscire a cogliere e restituire ogni singola voce. Qui egli non si è basato tanto sulla determinazione concettuale delle relazioni fra i diversi movimenti dell'animo, quanto si è affidato essenzialmente a quella che Lauth chiama “rappresentazione intuitiva”. Se Goethe ha potuto parlare, a proposito del proprio modo di procedere, di “esatta fantasia sensibile”, si potrebbe

---

<sup>9</sup> Lo scritto di Lauth nel quale probabilmente questa idea di sistema viene espressa nel modo più completo è: *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988; tr. it. *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, cur. Marco Ivaldo, Guerini e associati, Milano 2000. Si può però dire che questo libro enuclea una idea di sistema già da tempo presente e operante nella mente e negli scritti di Lauth.

<sup>10</sup> La posizione dostoevskijana può però da un altro profilo - osserva Lauth - essere designata anche come “idealismo”, un idealismo “in senso etico” (*Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*, cit. p. 46). Spontanea viene l'osservazione che anche la filosofia di Fichte è stata (e ancora oggi viene) caratterizzata come un “idealismo etico”.

<sup>11</sup> *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*, cit., p. 25.

secondo Lauth parlare a buon diritto, riguardo al procedimento psicologico di Dostoevskij, di una “esatta immaginazione interna”<sup>12</sup> all’opera, altrettanto lontana dall’astrazione e dall’arbitrio.

Una posizione fondamentale nel pensiero di Dostoevskij è rappresentata dalla sua dottrina della incarnazione dell’idea. In uno scritto pubblicato dopo la sua abilitazione e inteso a rivendicare l’unità, la coerenza e la complessità della “*Weltanschauung* filosofica” dostoevskijana (*Der methodische Zugang zu Dostojewskijs philosophischer Weltanschauung*<sup>13</sup>), Lauth designa lo scrittore russo “poeta dell’incarnazione, come pochi altri grandi artisti”<sup>14</sup>. L’idea è per lui una causa primordiale, una forza attuale, la sola forza determinante che impronta di sé i fenomeni della vita. Essa non esiste senza i suoi “portatori” e senza la “materia” che essa stessa configura; d’altra parte, non esiste materia che non sia formata dall’idea. A sua volta l’idea rinvia a “potenze vitali cosmiche” (da intendersi non in senso panteistico-naturalistico, ma cristiano), a “realità originarie, di natura ideale-reale e transpersonale”. La creazione dostoevskijana scaturisce da un contatto vivente con queste potenze e realtà originarie, con la “vivente sorgente della vita” da cui zampillano idee che non sono affatto semplici figure astratte, ma unità attuali di astratto e concreto, sono - riprendendo una espressione di Dostoevskij a Majkov nel marzo 1870<sup>15</sup> - idee rivestite “di carne e di sangue”. La profondità dei personaggi dostoevskijani dipende allora dalla misura in cui ciascuno d’essi penetra nella profondità di queste potenze vitali, se ne nutre e le incarna. In questo senso la narrazione di Dostoevskij, il “dramma” che egli mette in scena, è “esplicazione” di idee.

Tuttavia non soltanto i buoni sono incarnazione di idee, anche i malvagi lo sono; solo, essi attingono a forze vitali differenti da quelle cui attingono i primi. Dostoevskij sviluppa creativamente la sua visione della realtà secondo un metodo che Lauth chiama “antitetico”, lontano dallo “schematismo dialettico” dell’“idealismo tedesco”, come Lauth si esprime nello

---

<sup>12</sup> Ivi, pp. 34-35

<sup>13</sup> In “*Orientalia christiana periodica*”, vol. XVII, I-II, Roma 1952, pp. 5-37; poi in Reinhard Lauth, *Dostojewski und sein Jahrhundert*, intr. di Hans Rothe, Bouvier, Bonn 1986, pp. 64-91. Il libro *Dostojewski und sein Jahrhundert* raccoglie saggi pubblicati in luoghi diversi fra il 1949 e il 1984 e costituisce una significativa integrazione e un importante approfondimento dei temi dello scritto di abilitazione.

<sup>14</sup> *Dostojewski und sein Jahrhundert*, cit., p. 79.

<sup>15</sup> Cfr. ivi, p. 79.

scritto di abilitazione<sup>16</sup>. Tale metodo non passa dall'opporci delle idee alla loro sintesi, ma pratica quella che con una immagine non perfettamente adeguata, ma qui simbolicamente espressiva, potrebbe caratterizzarsi come una "partita doppia": è cioè un metodo che procede come registrazione e svolgimento rigoroso di due serie differenziate e *antitetiche* di fattori, positivi e negativi. Ciò accade perché Dostoevskij è primariamente un "pensatore etico", per lui ne va essenzialmente del destino dell'uomo, e nell'etica - annota Lauth non senza una reminiscenza kierkegaardiana - "può darsi soltanto un aut-aut", non un "et-et"<sup>17</sup>.

Quanto più Dostoevskij rifletteva sulla realtà dell'uomo, tanto più egli doveva rendersi conto che la domanda sull'essere e sulle possibilità dell'uomo stesso non poteva venire sciolta soltanto sul piano della antropologia. Vedeva che l'uomo è qualcosa di "condizionato", che non si è dato da sé la propria esistenza, ma dipende da un "incondizionato", comunque si voglia designare questo "incondizionato" stesso, natura, o legge o Dio. Sicché la relazione dell'uomo con la sua condizione condizionante diviene per Dostoevskij la questione centrale della filosofia. Come una autointerpretazione dello scrittore possiamo allora comprendere la parola di Kirillov nei *Demoni*, secondo cui Dio lo avrebbe tormentato per l'intera sua vita.

Entrando in discussione con le idee filosofiche del suo tempo riguardo alla questione del senso dell'esistere dell'uomo, Dostoevskij ha però lucidamente compreso che queste non avevano in realtà colto tale domanda nella sua intera portata, o si erano accontentate di soluzioni parziali. Egli vuole "l'intera verità" e, al di là delle tendenze slavofile e occidentalistiche della cultura russa, ma anche del socialismo, del positivismo e dell'idealismo europeo-occidentali, perviene a mettere a fuoco le due possibilità estreme e ultime che si aprivano a una riflessione conseguente: nichilismo o cristianesimo. Dell'antitetica di queste polarità escludentisi egli fa l'anima vivente del suo pensiero, e se il grande russo riconosce e afferma la verità di Cristo, come è accaduto di fatto, ciò si è realizzato non per ignoranza o per sottovalutazione della potenza della posizione antagonista, ma grazie alla rigorosa e implacabile esplorazione di entrambe le possibilità fino alle loro ultime conseguenze ("partita doppia"!): "Il perfetto ateo - per riprendere una espressione del vescovo Tichon nei *Demoni* - sta sul penultimo gradino prima della fede più perfetta"<sup>18</sup>. A

<sup>16</sup> *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung*, cit. p. 42. Segnalo che la filosofia trascendentale di Fichte - in quanto svolge una dialettica pratico-teoretica della libertà (cfr. *L'origine della dialettica nella filosofia di Fichte*, in R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà*, cit., pp. 75-97) - non può essere ricondotta per Lauth a questo "schematismo dialettico" idealistico.

<sup>17</sup> Ivi, p. 43.

<sup>18</sup> Fëdor Dostoevskij, *I demoni*, tr. it. di Alfredo Polledro, Einaudi, Torino, p. 402.

proposito di questa antitetica Luigi Pareyson - con cui Lauth è stato per lunghi anni legato da sincera amicizia - ha affermato che “se oggi non si può essere veramente e consapevolmente cristiani ignorando Kierkegaard e Dostoevskij, ciò è perché la loro professione di cristianesimo è confermata e riaffermata sulla possibilità odierna dell’anticristianesimo”<sup>19</sup>. Dostoevskij in particolare ha affermato il cristianesimo avendo sperimentato il nichilismo come “possibilità di cui si accetta costantemente il rischio”; anzi il nichilismo è svolto e condotto da lui sino in fondo, sino al punto in cui, “vint[o] dalla sua stessa estremizzazione, si rovescia [...] nel suo contrario”. Cristianesimo dopo il nichilismo, e avendo “esperienza” del nichilismo come possibilità reale e giudicata: questo mi sembra l’esito dell’antitetica dostoevskiana secondo Pareyson e Lauth, e il nocciolo della sua “attualità”<sup>20</sup>.

Il tema dostoevskijano del nichilismo è stato oggetto di specifica attenzione da parte di Lauth. Egli connette strettamente Jacobi e Dostoevskij nella interpretazione del fenomeno<sup>21</sup>, e questo lo conduce a una visione del nichilismo come indifferenza e polivalenza etica. In una annotazione sul tema “nichilismo” risalente all’anno 1880 il poeta russo aveva scritto: “Il nichilismo è apparso tra noi perché *noi tutti siamo nichilisti*”. Lauth vede la manifestazione attuale di questo processo nel contemporaneo “dominio del denaro”. Al valore concreto della cosa il denaro sostituisce il suo controvalore astratto, che viene posto come *equivalente* del primo; chi dispone di denaro (cioè del fattore astratto) può acquistare qualsivoglia cosa concreta e rendere dipendente da sé chi dispone soltanto del bene materiale (cioè del fattore concreto), che è di per sé assai più difficilmente permutabile e commerciabile. Il denaro ha

<sup>19</sup> Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, nuova ed. il Melangolo, Genova 1985, p. 13.

<sup>20</sup> Lauth ha per parte sua rievocato in una pagina suggestiva la prossimità e la differenza nella interpretazione di Dostoevskij fra lui stesso e Pareyson, una pagina che, dato il suo rilievo, conviene riprodurre per intero: “Consentivamo entrambi che nessuno, dopo gli Evangelii, ha compreso in maniera più profonda di questo grande poeta la terribile problematica della libertà e del male che da essa è reso possibile. Ora, ciò che per il mio amico era al centro della sua comprensione di Dostoevskij era la schietta visione della faccia spaventosa della libertà e del male satanico. Per me il centro risiedeva altrove; consisteva, se così posso esprimermi, nel fatto che Dostoevskij poté guardare e raffigurare il Paradiso non soltanto o prevalentemente in maniera astratta, come Dante stesso, ma in una concreta vita. Chi soprattutto mi parla in Dostoevskij non è Ivan Karamazov, non è Stavrogin, ma il suo Myškin e la sua Sofija. Considero il pensiero più profondo di Dostoevskij che l’amore etico, quale si manifesta concretamente in queste figure, non rappresenta soltanto la giustificazione insuperabile di loro stesse ma anche la definitiva vittoria sul potere del male. Myškin, l’apparente ‘Idiota’, ripete per Nastasja Filippovna la morte espiativa di Cristo e in uno con questo libera la ‘passione della vita’ incorporata in Rogožin dalla maledizione del peccato, dal fatto di poter soltanto attraverso un delitto conseguire la meta della sua brama. In quest’atto la luce dà testimonianza della sua gloria invincibile. Ma in questa maniera la collera veterotestamentaria di Dio cede il passo al compimento e alla sopraelevazione della giustizia di Dio stesso, che è il suo amore” (Reinhard Lauth, *Ricordi dalle mie conversazioni con Luigi Pareyson*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà*, cit., p. 368; ed. anche in Alessandro Di Chiara [cur.], *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La città del sole, Napoli 1996, pp. 43-44)

<sup>21</sup> Cfr. ad es. i saggi: *Friedrich Heinrich Jacobis Allwill und Fedor Michajlovič Dostoevskijs Dämonen*, in Id., *Dostojewski und sein Jahrhundert*, cit., pp. 94-109; *Dostojewskijs Dämonen als homoiothetische Explikation des Nihilismus*, in Id., *Entwicklung als Selbsterstörung*, cit., pp. 97-112.

assunto il ruolo che un tempo ricopriva il cristianesimo nella determinazione dell'atteggiamento degli individui e delle società e - sottolinea Lauth - esso "rappresenta quel nichilismo che tutti ci domina"<sup>22</sup>. Comprendiamo questo - egli aggiunge - se distinguiamo fra "valore intrinseco" (*Selbstwert*), determinante la coscienza, e "valore di realizzazione" (*Verwirklichungswert*), che nel nostro caso il denaro rappresenta in maniera astratta e generale: se il valore intrinseco viene ampiamente dimenticato, come avviene di fatto, il valore di realizzazione viene assunto in maniera crescente come se fosse *il* valore, anche se in verità rappresenta soltanto il lato astratto e generale della realtà. Ma in che senso è nichilistico questo processo di sostituzione del concreto (precisamente del concreto-spirituale) da parte dell'astratto, di cui il dominio del denaro rappresenta la contemporanea espressione?

Qui emerge il riferimento a Jacobi da parte di Lauth. Egli richiama la "grande apostasia", avvenuta nel mondo cristiano all'inizio dell'età moderna, *dall'uno* Dio e dalla intellesione vivente della santità della sua volontà. Emergeva con ciò una nuova forma di "politeismo", anche se questo nome veniva opportunamente evitato, che - nell'ambito della filosofia speculativa - trova espressione nel sistema di Spinoza, in particolare nel mutamento dell'idea di Dio intrapreso dal filosofo olandese: "Al posto dell'unico Dio (Eloha) comparvero - con la teoria del fascio degli attributi in quello che Spinoza, in modo occultante, chiama ancora Dio - gli *Elohim*"<sup>23</sup>, vale a dire "finite infinità, che tutte allo stesso modo sono subordinate a una bronzea necessità"<sup>24</sup>. In questo modo si realizzava - come Lauth si esprime - "il regresso - la rivoluzione - verso il politeismo"<sup>25</sup>. Conseguentemente all'avvento del politeismo e insieme con questo la "natura", e non più una causa *morale* del mondo, doveva venire elevata a principio originario. Nella sua controversia con Lessing e con Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza Jacobi ha stigmatizzato precisamente *questa* metafisica della natura, e nel romanzo *Allwill* egli ha evidenziato l'implicazione etica del politeismo (e naturalismo) metafisico.

Il nome di Allwill - il protagonista del romanzo omonimo - esprime in se stesso la sostanza della cosa: "All-will" significa colui che "vuole tutto" insieme; Allwill è colui che vuole realizzare in se stesso e nella sua vita ciò che non si lascia unificare, affidandosi consapevolmente alla propria "natura" assunta senza riserve come "buona". Con l'invenzione

---

<sup>22</sup> Dostojewskij's *Dämonen als homiothetische Explikation des Nihilismus*, in: *Entwicklung als Selbstzerstörung*, cit., p. 97.

<sup>23</sup> Cfr. Reinhard Lauth, *Con Fichte, oltre Fichte*, cur. Marco Ivaldo, Trauben, Torino 2004, p. 16.

<sup>24</sup> Dostojewskij's *Dämonen als homiothetische Explikation des Nihilismus*, op. cit., pp. 97-98.

<sup>25</sup> *Con Fichte, oltre Fichte*, cit., p. 16.

di questo carattere Jacobi ha anticipatamente enucleato il tratto specifico del nuovo politeismo, realizzando contemporaneamente una riuscita omoiotesi, ovvero la comprensione esemplare di una idea in una figura concreta: il tipo-Allwill non diviene ciò che è grazie a influssi dall'esterno, ma in maniera del tutto consapevole vuole "essere polivalente", vuole agire mediante questa onnilateralità e attraverso ciò potenziare la propria esistenza. La strada verso lo *Übermensch* è così aperta. Il presupposto di questo itinerario verso il nichilismo è il rifiuto del primato del fattore pratico ed estimativo (doxico, nel linguaggio di Lauth), che negli stessi anni in cui Jacobi leva il suo monito era stato affermato e sviluppato dalla filosofia trascendentale di Kant e di Fichte.

E' vero che Jacobi critica - si pensi alla celebre *Lettera a Fichte* del 1799 - la filosofia trascendentale, accusandola di cadere a sua volta in un "nichilismo"<sup>26</sup>. Tuttavia una tesi storico-teorica peculiare di Lauth è che in realtà Jacobi nella sua *Lettera "scambia la posizione di Fichte, che in verità risulta completamente diversa, con quella di Schelling, perciò in questo senso combatte Schelling"*<sup>27</sup>. E la dottrina dell'identità di Schelling rappresentava allora una ripresa "idealistica" del naturalismo spinoziano, che si poneva agli antipodi della filosofia trascendentale. Il suo pensiero fondamentale era che, nell'intero della realtà, al cammino che va dallo spirito alla natura corrisponde un cammino "equivalente", in direzione opposta, che procede dalla natura all'apparizione dello spirito. In verità - puntualizza Lauth - in tale dottrina la via specifica dell'intelligenza è soltanto la prosecuzione di un processo che è già iniziato nella natura, sicché nella filosofia schellinghiana della "indifferenza" di natura e spirito quest'ultimo risulta essere in definitiva il fondato, e la natura risulta essere il fondamento (ancora: *Deus sive natura!*)<sup>28</sup>. Indifferenza metafisica e polivalenza etica si presentano allora due lati di una stessa medaglia, che ha nella naturalizzazione dell'assoluto e nella contestazione del primato del fattore morale (si pensi in tal senso alla critica di Schelling e poi anche di Schopenhauer a Kant e a Fichte) le sue condizioni caratterizzanti. Orbene, questa indifferenza e polivalenza - che si concretano ad esempio nell'idea che l'io sia un semplice prodotto di processualità naturali e che in definitiva i "valori" non siano altro che preferenze soggettive tra loro "equivalenti", interscambiabili a

---

<sup>26</sup> Cfr. *Jacobi an Fichte*, Perthes, Hamburg 1799, p. 39.

<sup>27</sup> *Dostojewskijs Dämonen als homiothetische Explikation des Nihilismus*, op. cit., p. 99. Su questo argomento cfr. in particolare il saggio: *Das Fehlverständnis der Wissenschaftslehre als subjektiver Spinozismus*, in: *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, cit., pp. 29-56.

<sup>28</sup> Su queste ricerche intorno ai principi di Schelling si veda: Reinhard Lauth, *Schelling vor der Wissenschaftslehre*, Christian Jerrentrup, München 2004.

piacere su un “mercato” di opzioni “illimitate” a disposizione degli individui - rappresentano secondo Lauth la stoffa del nichilismo contemporaneo, che si coniuga perfettamente con una enfaticizzazione del potere tecnico, compreso come infinita possibilità di disporre dell’essente.

Dostoevskij, in particolare nei *Demoni*, offre un’altra epocale esplicazione omoiotetica di questo nichilismo<sup>29</sup>. Nella caratterizzazione che ne offre il poeta Stavrogin è la manifestazione conseguente della polivalenza morale ora tratteggiata. Ha ricchezza, rango, istruzione, intelligenza, “illimitata energia”, coraggio, e contemporaneamente vuole disporre della possibilità di realizzare innumerevoli cose a piacere. Suo tratto peculiare è una volontà manipolatoria e sperimentalistica. Egli - si tenga presente la distinzione fra le determinazioni del valore prima avanzata - manipola una realtà in cui non riconosce l’imporsi di alcun valore intrinseco (indifferentismo morale), ma in cui esistono solo valori di realizzazione arbitrariamente individuati. Stavrogin “sperimenta con la realtà” adoperando strumentalmente le persone che gli gravitano intorno. In questo atteggiamento egli si palesa come rappresentante peculiare del politeismo nella sua forma moderna. Se per l’antico politeismo l’individuo si riconosceva dipendente e guidato da un insieme di forze superiori fra loro contrastanti e inconciliabili, il politeismo moderno muove invece dall’idea di una libera manipolazione di queste forze stesse. La formula di Francis Bacon “sapere è potere” ha anticipato questo pensiero. Il sapere conquistato sulla base di procedure soltanto induttive viene posto al servizio di aspirazioni o intenzioni che non vengono sottoposte a un processo di legittimazione morale - legittimazione che per Lauth proviene soltanto dalla coscienza dell’imperativo categorico - e il cui significato ultimo è quello di estendere il nostro (arbitrario) potere dispositivo sul mondo. Come il valore di realizzazione ha sostituito il valore intrinseco, così l’imperativo ipotetico ha sostituito quello categorico: abbiamo soltanto - afferma Lauth con un accenno alla condizione attuale della filosofia morale - “*ethics* al posto della inesorabile richiesta categorica della coscienza morale”<sup>30</sup>.

Tuttavia Dostoevskij mostra che la polivalenza etica di Stavrogin, la sua “ostilità alla legge”, non tiene. Lo sperimentalismo e la manipolazione della realtà praticati nel rifiuto dell’imperativo categorico conducono conseguentemente allo smarrimento di ogni identità: “L’indifferenza divora l’identità”. In particolare il nichilismo etico fallisce alla prova

<sup>29</sup> Sulla lettura lauthiana dei *Demoni* richiamo il bel saggio di Alberto Ciria, *Erscheinung und Schein. Reinhardts Lauths transzendente Lektüre von Dostojewskis Dämonen*, in: Erich Fuchs-Marco Ivaldo-Giovanni Moretto (cur.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 147-164.

<sup>30</sup> *Dostojewskis Dämonen als homoiotetische Explikation des Nihilismus*, op. cit., pp. 111-112.

dell'azione, cioè nel rispetto pratico-etico, dove - come si è detto - l'"et-et" non può bastare. Se - incalza Lauth - "tutto diviene indifferente e ambivalente e ogni cosa concreta con il suo contrario, [l']uomo smarrisce la propria capacità di agire. Non essendo più capace di una posizione valoriale univoca, non può più decidersi per nulla di reale". Alla fine del romanzo Stavrogin appare in definitiva - come dice di lui Verchovenskij - soltanto come una "barca fradicia, buona ormai solo per la demolizione"<sup>31</sup>.

Abbiamo visto che Dostoevskij oppone nichilismo a cristianesimo (detto altrimenti: oppone il politeismo di "Bab-el", la "scala verso Dio" evocata non casualmente all'inizio dei *Demoni* nel poema di Stepan Trofimovič, che fallisce nella confusione delle lingue, a "Beth-el", cioè alla "casa di Dio"). Insieme, egli afferma il cristianesimo *dopo* (oltre) il nichilismo: qui trova soddisfazione la sua "volontà di verità". Per comprendere meglio il significato di questa volontà occorre allargare ulteriormente lo scenario storico-teorico e prendere in considerazione le soluzioni che sul rapporto fra la riflessione e la vita (un rapporto che è anche al centro dell'interesse di Jacobi) offrono Rousseau, Fichte e Dostoevskij. E' quanto Lauth fa, ad esempio, nel saggio del 1981 *Der 'Traum eines lächerlichen Menschen' als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte*<sup>32</sup>. Non soltanto - egli spiega - la quinta parte del *Sogno di un uomo ridicolo* presenta evidenti parallelismi con la tesi rousseauiana della necessaria decadenza della società umana illustrata nei primi due *Discours*, ma l'idea, che il racconto avanza, che la compiuta riflessione *non* può produrre la salvezza dell'umanità impone il confronto con le tesi di Rousseau e di Fichte.

Lauth muove a questo proposito dalle note tesi di Rousseau: l'uomo - il quale a differenza degli animali è un essere perfettibile - viveva nello stato di natura animato allo stesso modo dall'amore di sé e dall'amore verso i suoi simili, e immediatamente (e felicemente) rivolto ai propri bisogni vitali e al loro soddisfacimento. Straordinari rivolgimenti naturali hanno spinto però l'uomo stesso a far uso della sua possibile libertà e a riflettere. Orbene, con l'azione della riflessione è avvenuto "qualcosa di inaudito": da allora l'uomo ha potuto costituirsi accanto

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 112. Che Stavrogin sia incarnazione riuscita del nichilismo è anche l'idea cui perviene, per un diverso cammino, Alberto Caracciolo. Nello scritto *L'interrogazione jobica nel pensiero di Benedetto Croce* del 1983 (ora in *Opere I*, a cura di Giovanni Moretto, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 195-212) Caracciolo, richiamando lo scritto di Croce *L'Anticristo che è in noi* - nel quale quest'ultimo è detto consistere "nel disconoscimento, nella negazione, nell'oltraggio, nell'irrisione dei valori stessi" -, sottolinea che l'Anticristo, "opposto al Cristo", si presenta per Croce come "il principio della dis-creazione", e osserva che "l'eroe emblematico della 'dis-creazione' è Stavrogin dei *Demoni*" (*Opere I*, cit., p. 209). In Stavrogin si manifesta il nichilismo come "volontà del *niente*" (ivi). In tal senso questo Croce si avvicina per Caracciolo a Dostoevskij, anche se non lo menziona espressamente.

<sup>32</sup> Prima pubblicazione in *Dostoevsky Studies*, v. 1, Klagenfurt-Knoxville 1980, pp. 89-101; poi in R. Lauth, *Dostojewski und sein Jahrhundert*, cit., pp. 125-139; ripubblicato in *Entwicklung als Selbsterstörung*, cit., pp. 79-93 (da cui cito).

alla realtà una sfera di immagini e fare della realtà stessa un'immagine. Addirittura l'immagine poté diventare per lui più significativa che la realtà stessa (qui ancora una analogia con quell'inversione fra valore di realizzazione e valore intrinseco che Lauth ha evocato per illustrare il dominio moderno del denaro). Un ruolo cruciale ha giocato a questo proposito l'immagine specifica che l'uomo ha formato *di se stesso*. La ragione ha prodotto l'"amour propre" - da non confondersi con il naturale "amour de soi" - e la riflessione ha consolidato questo tipo di amore (egoistico) nell'immagine che l'uomo si era costituito di sé. Riprendendo una nota parola della Bibbia mosaica: l'uomo ha obliato il suo vero essere e si è formato una immagine (egoistica) di sé per adorarla. La riflessione separa l'uomo dalla possibilità di padroneggiare in modo immediato e naturale i propri bisogni, ne indebolisce e spezza la capacità originaria e unitaria (la "vertu"), eleva la attività artificiale - incarnata dalle arti e dalle scienze - al sopra di quella naturale, e costringe l'uomo naturale, se vuole autoconservarsi, a intraprendere la strada della riflessione e a diventare uomo riflessivo, con tutte le conseguenze però che questa separazione dalla natura implica.

Un ritorno all'innocenza originaria è per Rousseau - sottolinea Lauth - impossibile: "On n'a jamais vu de peuple une fois corrompu, revenir à la vertu"<sup>33</sup>. E' vero che un nuovo ordine analogo all'ordine naturale può venire pensato, e Rousseau è convinto di averne forgiato il modello nel *Contratto sociale*; ma egli stesso dubita della sua realizzazione, dato che i popoli che dovrebbero porre in essere il contratto sono già troppo corrotti: l'umanità non soltanto diviene sempre più dipendente dai mezzi (scientifico-tecnici) che essa stessa ha creato, ma non vuole invertire il processo, anzi nemmeno intende ritardarlo. Alla fine di questo processo vi è l'autodistruzione. In una discussione tenuta alla Accademia delle scienze di Mosca nel 1986<sup>34</sup> - in cui riprendeva queste tesi rousseauiane e le ripensava alla luce della minaccia dello sterminio nucleare - Lauth aveva richiamato la necessità di comprendere il tema dello "sviluppo" non solo, o non tanto, nel suo significato dato pressoché per ovvio di "progresso", ma come "autodistruzione" resa possibile da uno svolgimento della cultura scientifica e tecnica (cioè della "riflessione") che si pretende come "naturale" e immodificabile, occulta perciò il ruolo determinante che ha la scelta pratico-etica nella stessa costituzione della

---

<sup>33</sup> Cfr. *Observations sur la Réponse qui a été faite à son Discours*, in Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, cur. B. Gagnebin-M. Raymond, Paris 1964, III, p. 56.

<sup>34</sup> Cfr. la premessa a: Reinhard Lauth, *Entwicklung als Selbsterstörung?*, in Id., *Entwicklung als Selbsterstörung*, cit., pp. 113-115.

riflessione, e in definitiva si pone a servizio di una volontà di potenza alimentata dalla indifferenza e dalla polivalenza morali, prima richiamate.

Lauth tuttavia non si arresta a ricostruire la valenza autodistruttiva di uno “sviluppo” orientato da un nichilismo morale. A integrazione e superamento dei limiti della critica rousseauiana della riflessione, ma senza volerne smarrire il nucleo di verità, richiama le posizioni di Fichte.

Certamente consapevole della natura rischiosa della riflessione Fichte ritiene però che l'uomo non sia un essere riflessivo in via accidentale, ma sostanziale. L'uomo non è un evento nella natura; uno stato naturale preriflessivo dell'uomo non può nemmeno venire pensato senza contraddizione (qui si palesa un deficit di Rousseau rispetto a una filosofia trascendentale conseguente); la natura è piuttosto un momento nella dispiegantesi riflessione della ragione finita. L'uomo esiste *come* impulso razionale, pratico-teoretico, e ciò almeno nella condizione della “inizianta riflessione”. Questo impulso della ragione ha radicato in sé di voler oltrepassare l'individuale, che l'uomo afferra immediatamente, e di voler conoscere i principi della realtà. Qui compare la dialettica della riflessione. Lauth richiama il celebre passo della lettera di Fichte a Jacobi del 30 agosto 1795: “E' radicato [nell'umanità] voler guardare quella sfera al di là dell'individuo non semplicemente in luce riflessa, ma immediatamente; e il primo che ha sollevato la domanda sull'esistenza di Dio ha spezzato i limiti, ha scosso l'umanità nei suoi fondamenti più profondi, e l'ha gettata in un conflitto con se stessa che non è ancora stato rimosso, e che può venir superato soltanto attraverso un ardito avanzare fino al punto supremo, dal quale il [punto di vista] speculativo e quello pratico appaiano uniti”<sup>35</sup>.

Come si vede, in primo luogo per Fichte non è l'immagine che l'uomo elabora di sé ad aver condotto l'umanità in conflitto con se stessa - dato che una tale immagine l'uomo non la forma in maniera accidentale, ma egli è immagine che si sa come tale, è riflessività in atto -; all'origine del conflitto dell'umanità con se stessa risiede invece la “domanda sull'esistenza di Dio”, l'interrogativo sul principio e il senso dell'intero dell'apparire. In secondo luogo la soluzione del conflitto non può scaturire per la filosofia trascendentale di Fichte dal rifiuto della riflessione, ma dal condurre fino in fondo la riflessione, cioè fino all'autoconsapevole riconoscimento della essenza *soltanto* schematica e immaginale della riflessione stessa. “Quale sarebbe - si chiede Fichte nella Dottrina della scienza del 1812 - il vero mezzo per

---

<sup>35</sup> Cfr. J. G. *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cur. Reinhard Lauth-Hans Jacob-Hans Gliwitzky-Erich Fuchs, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, III 2, p. 393.

sfuggire a questo crollo della realtà, a questo nichilismo? Il sapere [si riconosce] come puro schema; perciò esso deve in qualche luogo [poggiare] su una realtà, e precisamente come schema assoluto, assoluta manifestazione. Occorre riflettere fino in fondo. La riflessione, come annullante la realtà, porta in sé la propria medicina. La realtà del sapere stesso<sup>36</sup>, e questa è la realtà onnifondante e onnivivificante di Dio, “del quale - sottolinea Lauth - l’uomo religioso e morale vive, in quanto Dio gli si manifesta in idee creative”<sup>37</sup>. Certamente, e in terzo luogo, resta sospeso alla libertà dell’uomo di realizzare o meno il compito che Dio gli assegna. Nessuna “astuzia della ragione” (Hegel!) conduce l’uomo con bronzea necessità al suo scopo. Fichte evidenzia così la portata *costituente* che ha il fattore pratico-morale nella realizzazione della riflessione (confutando al tempo stesso una concezione unilateralmente “teoreticistica” della riflessione stessa). Il cammino della riflessione (e perciò anche della scienza<sup>38</sup>) non è *necessitaristicamente* destinato né alla salvezza né alla autodistruzione: è la posizione rispetto al valore etico, è l’atteggiamento fondamentale riguardo alla verità (in termini religiosi: è la “relazione a Dio”), che decide.

Nel *Sogno di un uomo ridicolo* Dostoevskij percorre su questi temi una strada propria, che si differenzia sia da quella di Rousseau che da quella di Fichte. Possiamo sì cogliere un certo parallelismo fra le descrizioni di Dostoevskij e di Rousseau riguardo alla progressiva rovina del genere umano, e anche rispetto alla possibile escogitazione di un nuovo ordine, pure questo destinato al fallimento pratico. Tuttavia, ciò che ha causato la rovina dell’uomo è per il poeta russo “la menzogna”. E’ vero che, come la riflessione per Rousseau, così anche la menzogna affianca alla realtà una immagine illusoria; soltanto, la menzogna “viene dal cuore, non dall’intelletto”. Osserva Lauth: “Con questa concezione della causa originaria della caduta nel peccato viene di nuovo messa in gioco la sua dimensione religioso-etica”<sup>39</sup>. Quanto a Fichte, Dostoevskij concorda con lui sulla valutazione del ruolo (negativo) di una riflessione condotta sulla base di premesse insoddisfacenti e troppo ristrette (si pensi alla critica fichtiana

<sup>36</sup> J. G. Fichte-Gesamtausgabe, cit., II 13, p. 51.

<sup>37</sup> Cfr. *Der ‘Traum eines lächerlichen Menschen’ als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte*, cit., p. 85.

<sup>38</sup> Cfr. il saggio del 1961: Reinhard Lauth, *Ideologie und Wissenschaft*, pubblicato in Id., *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München und Salzburg 1965, pp. 149-181; riprodotto in *Entwicklung als Selbsterstörung*, cit., pp. 5-36.

<sup>39</sup> *Der ‘Traum eines lächerlichen Menschen’ als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte*, cit. p. 87.

dell' 'illuminismo' nei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*<sup>40</sup>). Tuttavia “a confronto con Fichte colpisce che non venga attribuita da Dostoevskij alla riflessione alcuna funzione intermedia positiva sulla via della vera conoscenza”<sup>41</sup>, quella funzione positiva che invece la dottrina fichtiana del sapere come schema divino - alla quale si è accennato - le riconosce. Anche se bisogna distinguere fra l' "uomo ridicolo" e il suo autore - Dostoevskij di per sé non rifiuta, anzi pratica una peculiare riflessione “orientata alla vita e le sue figure e alla sua comprensione”-, resta tuttavia che “per l'uomo ridicolo la riflessione conduce in un vicolo cieco”<sup>42</sup>, e che questo sospetto verso la riflessione - come pratica dell'impulso della ragione verso la verità - non è estraneo all'atteggiamento globale di Dostoevskij stesso, se egli verso la fine della sua vita poteva annotarsi: “Cristo deve essersi sbagliato, - questo sarebbe provato! E tuttavia il mio ardente sentimento afferma: preferisco rimanere nel mio errore con Cristo, che con voi!”<sup>43</sup>. Fichte - per cui Cristo è “la ragione sostanziale manifestatasi, l'atto (*Tathandlung*) integrale originariamente compiuto” - non avrebbe mai potuto ammettere una (possibile) separazione fra Cristo e la conoscenza della verità.

Tuttavia - puntualizza Lauth esprimendo una sua peculiare linea interpretativa della posizione di Fichte<sup>44</sup> - “come il male che accade nel mondo possa venire nuovamente restituito nel bene, questo Fichte non lo ha pensato”<sup>45</sup>. E proprio su questo punto decisivo, relativo alla abissale questione del significato del male, Dostoevskij pronuncia una parola determinante. “La domanda sulla redenzione dalla cattivera [gli] si impone in tutta la sua urgenza”. Il presupposto fondamentale da cui egli muove è che il male non è la condizione normale dell'umanità, e questo rimane vero anche di fronte al fatto innegabile che “gli uomini che sono caduti, anche se sanno bene che le loro idee sono irrealizzabili, non vogliono più

<sup>40</sup> Realschulbuchandlung, Berlin 1806; tr. it. *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cur. Antonio Carrano, Guerini e associati, Milano 1999 (cfr. le lezioni 2-6). Sul tema cfr. Carla de Pascale-Erich Fuchs-Marco Ivaldo-Günter Zöllner (cur.), *Fichte und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim 2004.

<sup>41</sup> *Der 'Traum eines lächerlichen Menschen' als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte*, cit., p. 90.

<sup>42</sup> Ivi, p. 91.

<sup>43</sup> Cit. in *Der 'Traum eines lächerlichen Menschen' als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte*, cit., p. 92.

<sup>44</sup> Cfr. su questo: Reinhard Lauth, *Eröffnungsvortrag*, in: Albert Mues (cur.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 1-10. Qui l'autore risponde positivamente alla domanda se “il male sia stato compreso in maniera troppo piatta dalla filosofia trascendentale” (p. 6), e argomenta che questa situazione richiede uno svolgimento nuovo della filosofia trascendentale stessa per fronteggiare la questione del male. “Secondo il mio giudizio - egli scrive - può venire dimostrato senza difficoltà che la comprensione insufficiente del male radicale non è la conseguenza di una cornice troppo ristretta della filosofia [trascendentale in sé], ma delle concezioni insufficienti degli *individui* Kant e Fichte” (p. 8), cosa questa che rende in linea di principio possibile lo svolgimento richiesto.

<sup>45</sup> *Der 'Traum eines lächerlichen Menschen' als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte*, cit., p. 92.

fare ritorno alla condizione di innocenza. E' qualche cos'altro però che dischiude loro uno spiraglio nella inquietante oscurità del loro essere. L'insensatezza dei loro sforzi alla fine li infiacchisce, e in questo avvilitamento essi esperiscono la propria sofferenza, e nel soffrire un senso non prima presentito<sup>46</sup>. La sofferenza apre gli occhi dell'anima al riconoscimento della propria colpa. Se la sofferenza propria può ancora venire stoicamente sopportata, è la consofferenza con il dolore ad altri provocato che porta a riconoscere la propria colpa e l'impossibilità di far sì che il male commesso non sia avvenuto. La confessione della colpa propria (e della colpa universale) e della possibilità di assumerla sopra di sé, ma insieme la lucida chiaroveggenza della impossibilità di una perfetta espiazione, fanno sì che Dostoevskij nel *Sogno* "rinvii in maniera ancora celata a Cristo e alla sua sofferenza vicaria espiatrice, quella sofferenza che era possibile al redentore, perché egli, innocente, poté divenire per noi peccato e in ciò estinguere la nostra colpa"<sup>47</sup>.

Questa "verità" non è soltanto la parola-chiave del racconto, ma dell'intera filosofia dostoevskijana. La risposta peculiare che Dostoevskij - non necessariamente in opposizione alla filosofia trascendentale - offre al nichilismo dell'indifferenza morale e della manipolazione illimitata e arbitraria del mondo è in definitiva per Lauth sì l'affermazione del cristianesimo, ma precisamente del cristianesimo in quanto dono di se stessi per amore, in quanto disponibilità ad accogliere con umiltà la colpa, non soltanto la propria, ma la colpa universale come propria, quel dono di sé e disponibilità illimitati che trovano nel sacrificio di Cristo, il "senza colpa", la loro originaria e compiuta attuazione.

Avvertenza e ringraziamenti:

Le aggiunte in parentesi quadre al discorso di Reinhard Lauth sono, quasi sempre, mie brevi informazioni esplicative. Ho invece dato in parentesi tonde, nelle note, i dati dalle traduzioni italiane dei passi di Dostoevskij, dalle quali cito. Ringrazio la dr. Agnese Accattoli per il sollecito aiuto prestatomi nella traslitterazione dei termini russi. Ringrazio inoltre la Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn) per il sostegno offerto anche a questo mio lavoro.

---

<sup>46</sup> Ivi, pp. 92-93.

<sup>47</sup> Ivi, p. 93.

