

# Che cosa significa amare l'umanità?

Charles Taylor legge Dostoevskij all'ombra degli anni di piombo

Paolo Costa

*Abstract* – The essay offers an in-depth analysis of the unpublished manuscript that served as the basis for a series of lectures on Dostoevsky held by Charles Taylor at Berkeley in 1974. In these pages, the Canadian philosopher addresses a problem that has remained central to his reflection also in subsequent decades: the sources of the human capacity to do good in spite of the limits of human nature. By relying on the concept of evil exposed narratively in *The Possessed*, Taylor shows how a full affirmation of human life must necessarily pass through a relativization of its value, which is made possible, ultimately, by the recognition of the complex dialectical relationship linking good and evil in the human soul.

## 1. Prologo

In questo saggio mi riprometto di esaminare uno snodo classico della riflessione etico-politica moderna: la filantropia, l'amore per l'umanità in quanto movente essenziale, ancorché aporetico, della progettazione, promozione e realizzazione dei grandi cambiamenti sociali. Per aggiungere qualcosa di nuovo a questo dibattito le cui origini, se non alla notte dei tempi, risalgono comunque a diversi secoli fa, mi servirò di alcune riflessioni inedite di Charles Taylor, stimulate nel 1974 da un'analisi serrata dei *Demoni* di Fëdor Dostoevskij.

Come è noto, i libri dello scrittore russo non sono prodotti estetici che possano lasciare indifferenti chi se li ritrova fra le mani, non si prestano cioè a una fruizione distaccata. Coinvolgono, anzi, il lettore in un corpo a corpo con le proprie convinzioni più profonde e, non di rado, con i propri fantasmi<sup>1</sup>. La loro struttura policentrica e polifonica infonde al

---

<sup>1</sup> Cfr. H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia 2013<sup>8</sup>, p. 236 (ed. orig. *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945, p. 308): «quelli che vogliono soprattutto essere rassicurati, non prenderanno per confidente Dostoevskij».

conflitto di idee su cui sono imperniati un dinamismo vertiginoso, che ingigantisce e drammatizza le conseguenze dell'atteggiamento verso il mondo incarnato dai vari personaggi. È questa, per citare Joseph Frank, «la [loro] capacità unica, senza rivali, di rendere vive e incarnare in personaggi le idee sociali e le questioni etico-filosofiche più profonde e complesse»<sup>2</sup>.

Quando si sceglie di misurarsi con testi così carichi di pathos, così avvincenti, il contesto biografico entro cui si realizza il gesto intimo della lettura non è mai indifferente. Perché si legge Dostoevskij? Come sorge l'impulso di acquistare un suo romanzo, di prenderlo in prestito dalla biblioteca locale, o toglierlo dai propri scaffali impolverati? Osservata con la saggezza del senno di poi, la passione con cui Taylor si getta nella lettura di Dostoevskij all'alba degli anni Settanta appare sintomatica. In quel periodo gli scritti più apertamente politici di un autore che non ha mai disdegnato l'analisi del presente manifestano, infatti, l'esigenza di un ripensamento radicale di cui a distanza di più di quarant'anni è difficile sopravvalutare l'importanza<sup>3</sup>. L'impulso immediato alla riflessione è la breve, ma sanguinosa ondata di atti terroristici compiuti dal *FLQ* (*Front de Libération du Québec*) e che culminò nell'ottobre del 1970 con il rapimento del commissario britannico per il commercio James Richard Cross (liberato dalla polizia dopo una lunga trattativa il 3 dicembre) e il sequestro e l'assassinio per strangolamento di Pierre Laporte, ministro del lavoro del governo provinciale del Québec, a cui il premier canadese dell'epoca, Pierre Trudeau, reagì con la proclamazione dello stato di emergenza (*War Measures Act*) e lo schieramento dell'esercito per le strade di Montréal. Lo sfondo storico più ampio delle analisi di Taylor, però, è la crisi di legittimazione delle società capitalistiche che, a partire dagli anni Sessanta, e soprattutto a seguito della rivolta giovanile del '68, aveva posto sul banco degli imputati «non soltanto i dettagli dello stile di vita americano, ma l'idea di modernizzazione nel suo complesso, di una civiltà tecnologica dedicata all'incremento illimitato della produzione»<sup>4</sup>. È questo l'argomento su cui verte l'importante saggio del 1971

<sup>2</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, Princeton (NJ) 2010, p. 665. Tutte le traduzioni dall'inglese, laddove manchi una edizione italiana del testo citato, sono da considerarsi opera dell'autore.

<sup>3</sup> Sto pensando, in particolare, a *Behind the Kidnappings: Alienation Too Profound for the System to Contain*, in «Canadian Dimension», December 1970, pp. 26-29 e, soprattutto, a *The Agony of Economic Man*, in L. La Pierre et al. (edd), *Essays on the Left*, Toronto 1971, pp. 221-235, riedito in H.D. Forbes (ed), *Canadian Political Thought*, Toronto 1987, pp. 406-416 (a questa edizione mi riferirò nel prosieguo).

<sup>4</sup> C. Taylor, *Behind the Kidnappings*, p. 26.

*The Agony of Economic Man*, dove l'invito a ripensare radicalmente le basi del «pensiero e del programma socialista» è reso improrogabile dalla constatazione del

«crollo di uno dei pilastri della nostra civiltà ... un indebolimento cruciale dell'insieme di credenze, pratiche e rappresentazioni collettive che contribuiscono a tenere unita la società ... dell'immagine della società industriale moderna come un enorme dispositivo produttivo basato sul lavoro creativo, lo sforzo disciplinato e razionale e la divisione del lavoro».

Per Taylor è proprio «il declino della forza legittimante dell'immagine economica [a] minacciarne il crollo»<sup>5</sup>.

Per dare un'idea di quanto la crisi apparisse radicale a Taylor ai tempi, basta dire che l'«alternativa genuina» da lui suggerita nelle pagine conclusive del saggio arriva a mettere in discussione la centralità della «nozione dell'essere umano come produttore, trasformatore della natura», condanna «tutti i modelli di società umana basati esclusivamente su un'immagine dell'uomo come agente» e risponde al sentimento di vuoto «prevalente in questo periodo di declino dell'immagine economica» con la visione semiutopica di una «società alternativa, dominata, anche se non unilateralmente, da un'aspirazione contemplativa»<sup>6</sup>.

Date queste premesse, non stupisce che Taylor abbia sentito l'urgenza di intrecciare un dialogo con Dostoevskij e di usare i suoi romanzi come un banco di prova per saggiare i pregi e i difetti di una simile esigenza di rinnovamento radicale dell'immaginario sociale moderno. In vista di questo scopo, i drammi polifonici del grande scrittore russo hanno due risorse principali da offrire a un filosofo. Da un lato, la radicalità e l'essenzialità dei conflitti inscenati nei romanzi fungono da catalizzatori della riflessione, spogliandola di tutti gli orpelli non necessari e mettendo in primo piano le possibilità e le impossibilità esistenziali fondamentali. Dall'altro lato, il fatto stesso che questa sfida teorica assuma in Dostoevskij una veste narrativa mette l'interprete nelle condizioni, e in un certo senso persino gli impone, di avvalersi della forma di pensiero sinottica per eccellenza – lo *story-telling* – e lo spinge ad accentuare lo sforzo riconfigurativo, ponendo l'analisi del testo al servizio di uno sforzo sintetico non comune<sup>7</sup>. Questa è in effetti l'impressione suscitata

<sup>5</sup> C. Taylor, *The Agony of Economic Man*, pp. 406-407.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 415.

<sup>7</sup> Per quanto concerne il potere sinottico-riconfigurativo della narrazione cfr. R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution*, Cambridge (MA) 2011, capp. 1-2; J. Bruner, *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Roma - Bari 2002 (ed. orig. *Making Stories. Law, Literature, Life*, New York 2002);

dalla lettura delle sessantadue pagine dattiloscritte lungo le quali prende forma l'interpretazione tayloriana dei *Demoni* e da essa dipende, a sua volta, la sensazione di essere condotti per mano nelle stanze segrete dell'officina teorica del pensatore canadese in un momento decisivo del suo itinerario intellettuale<sup>8</sup>.

## 2. *Demoni californiani: leggere Dostoevskij a Berkeley*

Detto ciò, come si svolge e a quali conclusioni approda il confronto tra Taylor e Dostoevskij all'ombra del «disastro imminente»<sup>9</sup>?

La discussione di Taylor ruota attorno al problema del male: della sua natura duplice (ordinaria e metafisica), della sua origine enigmatica, della sua inquietante relazione con il bene e dei suoi possibili antidoti. È questo il centro di gravità del ragionamento dall'inizio alla fine del testo. Problemi di questa portata che, non potendo essere circoscritti, sfuggono alla presa di una trattazione teorica sistematica, emergono nella narrazione dostoevskiana attraverso la rappresentazione dell'«evoluzione interna delle posizioni esistenziali fondamentali (*underlying stance*)»

P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, 3 voll., Milano 1985-1988 (ed. orig. *Temps et récit*, 3 voll., Paris 1983-1985).

<sup>8</sup> Sono venuto a conoscenza dell'esistenza di uno studio inedito di Taylor su Dostoevskij leggendo l'introduzione di C.B. Guignon (ed), *The Grand Inquisitor with Related Chapters from «The Brothers Karamazov»*, Indianapolis 1993, p. XIX, nota 15. Ho un enorme debito di gratitudine verso Charles Taylor per avermi messo a disposizione il manoscritto, che nel 1974 gli era servito da base per un corso sui *Demoni* tenuto alla University of California. Una piccola parte di questa indagine è confluita successivamente in C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993, pp. 548-550 (ed. orig. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge [MA] 1989, pp. 451-452) e in una conferenza del 1993 i cui atti furono pubblicati con il titolo *Dostoyevsky and Terrorism*, in «Loneragan Review», 1996, 4, pp. 131-150. Ringrazio Andrew O'Shea per avermi procurato una copia di questo articolo di difficile reperibilità. Il dattiloscritto che, come detto, consta di 62 pagine, reca sulla prima pagina il titolo *The Devils*. La scansione in paragrafi, non del tutto regolare, è la seguente. La premessa, senza titolo, va da p. 1 a p. 10, ed è dedicata al «novel's lesser level», cioè al livello comico-satirico del romanzo (critica feroce dei nichilisti e dei loro padri spirituali). La sezione intitolata «II» va da p. 11 a p. 27 e si concentra sul «deeper novel», la rappresentazione dell'abisso del male moderno, e si conclude con un paragrafo autonomo intitolato «Kirilov» (pp. 23-27). Il capitolo «III» va da p. 28 a p. 45 e comprende al proprio interno una prima sottosezione, senza titolo, dedicata all'analisi del tema dello «Schism», una seconda intitolata «The Progress of Evil» (pp. 33-38) e un'appendice dedicata all'analisi della figura di Stavrogin (pp. 39-45). Le ultime due sezioni sono, rispettivamente «IV - Paths of Redemption» (pp. 46-50) e «V - The Politics of *The Devils*» (pp. 51-62). Quest'ultima si articola in tre sottosezioni: «Process» (pp. 51-53), «Aims of Revolution» (pp. 53-61, il cui tema guida è il dispotismo) e, infine, «Dostoyevskian Politics» (p. 62). Da ora in avanti i numeri di pagina riportati tra parentesi nel testo si riferiscono al manoscritto.

<sup>9</sup> *Impending disaster* è l'espressione utilizzata da Taylor a p. 51 del manoscritto. La formula riecheggia quella, assai frequente nei suoi scritti dell'epoca, di *impending o incipient breakdown*.

(p. 31), cioè degli atteggiamenti dei vari personaggi rispetto al mondo, alla vita, al popolo, a Dio. Nell'ottica assunta dal filosofo canadese, questo sguardo obliquo risulta particolarmente fruttuoso, in quanto evita al pensiero la paralisi di fronte ai ben noti paradossi dell'ontologia del male (come può il male avere una realtà indipendente? E se è un fenomeno parassitario, da dove scaturisce il suo potere distruttivo?), suggerendo l'idea che la soluzione al dilemma vada cercata in una concezione del mondo, e quindi anche del male che in esso alberga, non come un sistema chiuso, inerte, che confronta il soggetto dall'esterno, ma come un sistema aperto, che include ed è esposto all'iniziativa libera dell'agente (p. 21).

È questa la premessa filosofica più generale della diagnosi del tempo di Dostoevskij che fin dall'inizio, e ripetutamente nel corso della sua indagine, Taylor mette in relazione con l'atmosfera della propria epoca, descritta fuor di metafora come «un'età di dirottatori palestinesi e di giapponesi che sparano a portoricani nel nome degli arabi vittime del sionismo» (p. 3)<sup>10</sup>. Pur consapevole dei limiti della visione politica dello scrittore russo, egli sostiene senza mezzi termini che «il nostro tempo e il nostro mondo assomigliano terribilmente al suo» e che il giudizio che si può desumere dalle sue opere mature gli si attaglia perfettamente: «Dostoevskij è il grande poeta della società sull'orlo della dissoluzione» (p. 53). Il minimo comune denominatore, tuttavia, è dato non solo dal senso di una «catastrofe imminente», dalla combinazione di frivolezza, lassismo morale, attivismo frenetico e distruttivo (p. 6), persino di una «furia o follia montante», un *loss of sanity* che riflette una «perdita di fondamento o radicamento nella vita» (p. 5), ma anche da un particolare tipo di conflitto generazionale. Al centro dell'intreccio narrativo dei *Demoni* vi è infatti una relazione dialettica tra padri e figli, in cui i giovani radicalizzano e portano alle estreme conseguenze le idee della generazione precedente, evidenziando allo stesso tempo la debolezza, persino l'impotenza dei padri, che sono ritratti come figure ridicole, patetiche nella loro irrisolutezza. L'obiettivo di Dostoevskij è chiaro: convincere il lettore a rinunciare preliminarmente ai suoi eventuali sogni di terze vie, mediazioni, conciliazioni possibili. Occorre prepararsi a uno scontro tra alternative che non ammettono compromessi.

<sup>10</sup> Il riferimento è al massacro dell'aeroporto di Lod (Tel Aviv), del 29 maggio 1972, quando tre membri dell'Armata Rossa Giapponese uccisero 24 persone, tra le quali sedici pellegrini cristiani che venivano da Porto Rico, sparando indiscriminatamente sulla folla in attesa nell'aeroporto.

Perché non c'è spazio per il compromesso? Non dovrebbe essere sempre possibile un accomodamento reciproco quando si mettono a confronto opinioni diverse sul mondo? Il punto è proprio questo. Secondo lo scrittore russo i conflitti esistenziali più profondi non sono mai conflitti di idee, ma dissidi tra posizioni fondamentali rispetto all'esistente (*stances*). L'intelletto, per Dostoevskij, è impotente, non muove nulla, è humanamente schiavo delle passioni. Così come non si diventa comunisti perché si è persuasi dalla bontà delle idee comuniste, ma al contrario le idee comuniste ci paiono convincenti solo dopo che si è abbracciato con fervore la visione del mondo comunista, così i rivoluzionari non sono mai prevalentemente uomini di pensiero, ma sono sempre uomini d'azione: gente a cui preme cambiare, più che capire il mondo. È questa la verità che sta alla base della rivolta dei giovani contro le chiacchiere sterili e inoffensive dei padri (epitomizzati dalla figura tragicomica di Stepan Trofimovič Verchovenskiĭ) e dalla quale scaturisce un dirompente effetto di smascheramento.

La natura del conflitto generazionale porta gradualmente in primo piano il nocciolo della questione metafisica: il contrasto fondamentale che pulsa sotto la patina della rappresentazione caricaturale della decadenza di un ambiente sociale borghese mai veramente fiorito in Russia. Una volta posti, senza schermature o paraurti, davanti alla scelta tra male e bene, restano solo due alternative in campo: o (1) la scelta dell'auto-sufficienza, del distacco (*detachment*) dello «scisma» rispetto alle fonti della vita, dell'amore divino e della grazia o (2) l'affidamento completo alla radice ultima del bene (Dio) e alle sue incarnazioni imperfette sulla terra (il popolo, la Chiesa, la famiglia) che, sole, consentono di dire un sì senza remore alla vita<sup>11</sup>.

A questo livello basilare – quello delle *existential stances* – la narrazione romanzesca non fa altro che rappresentare dinamicamente l'evoluzione interna dei destini individuali che, pur nelle oscillazioni consentite dalla matrice da cui i personaggi si fanno plasmare, procede con regolarità verso lo sbocco inscritto nella logica stessa del loro atteggiamento verso l'esistente<sup>12</sup>. Così Stavrogin passa, nel corso della storia, da momenti di

<sup>11</sup> Il tema è trattato estesamente nelle sezioni II e III del manoscritto. A p. 11, Taylor menziona *en passant* il legame tra il vocabolo russo che significa «scisma» (*Raskol*) e il nome del protagonista di *Delitto e castigo* (Raskolnikov), osservazione che tornerà anche nei suoi scritti posteriori: cfr. C. Taylor, *Radici dell'io*, p. 549 (pp. 451-452); *Dostoyevsky and Terrorism*, pp. 139-140. In proposito si veda anche H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, p. 307 (p. 402).

<sup>12</sup> Sul divario tra la forza (relativa) delle idee e l'azione impercettibile, ma inarrestabile, delle forze telluriche della personalità cfr. C. Taylor *L'età secolare*, Milano 2009, p. 491 (ed. orig. *A Secular Age*, Cambridge [MA] 2007, p. 389).

fastidio, insofferenza, a volte persino disgusto verso gli altri e il mondo, a momenti di accidia o paralisi che, a loro volta, possono essere interrotti da slanci di un attivismo insensato che sfiora la pazzia. L'epilogo autodistruttivo, però, non cambia. Il vizio incurabile è l'illusione dell'indipendenza, il «demone del distacco» (p. 42), lo scisma da ciò che potrebbe davvero restituire una condizione di pace interiore: il senso dell'unità con il tutto.

In concreto, è con la scelta di separarsi e contrapporsi al bene proprio e altrui che l'essere umano fa esperienza del male. Non si tratta, però, di una esperienza univoca. Il male, infatti, ha almeno tre volti. Da un lato, è l'espressione di una brutalità quasi animale, di un istinto di sopraffazione che ha al proprio interno qualcosa di simile a un meccanismo di autoregolazione o, quantomeno, di autolimitazione. Nei *Demoni* è il male causato e perseguito da Fedka, il servo sconsideratamente perso a carte da Stepan Verchovenskij e che anche a seguito di questo evento si trasformerà in uno spietato assassino. Nell'ultimo romanzo di Dostoevskij si manifesta, invece, con le sembianze di quella forza vitale cieca che viene descritta ripetutamente come la «maniera» o la tara ereditaria dei Karamazov.

Il male è dunque anzitutto un fatto dell'esistenza, una realtà consustanziale alla lotta per la sopravvivenza e al carattere desiderante, palpitante della vita biologica. Non è una realtà rispetto alla quale ci si possa distanziare o distaccare totalmente, qualcosa di perfettamente oggettivabile, proprio perché è una componente ineliminabile della biografia di ogni essere umano. Questo tipo di malevolenza va dall'insensibilità superficiale con cui ci pugniamo reciprocamente alle spalle nelle relazioni sociali, alla crudeltà aperta a cui ci abbandoniamo quando le circostanze ce lo consentono. Nel complesso si tratta di una male, per così dire, non ambizioso, se vogliamo «banale», orizzontale: il tipo di male che gli spiriti più prometeici possono sperare persino di estirpare proprio perché non ha radici profonde, non presuppone un'adesione soggettiva consapevole, una «cattiva volontà» (p. 15).

Chi ha una visione più articolata e complessa della natura umana ed è convinto dell'esistenza nell'animo umano di un conflitto strutturale tra desideri e intenzioni qualitativamente diversi, più o meno nobili, più o meno puri, più o meno razionali, tenderà invece a concepire il male come un cedimento o un fallimento della volontà e dell'intelletto: come l'incapacità di dimostrarsi all'altezza dei propri sentimenti e aspirazioni più elevati. In quest'ottica, la lotta tra il male e il bene è un duello reale,

ma i duellanti non sono posti sullo stesso piano. Solo il bene, infatti, punta verso l'alto, trascende gli appagamenti ordinari, mentre il male è l'oggetto, il fine, di una volontà, se non necessariamente corrotta, comunque negligente, svogliata, non pienamente razionale (pp. 15-16). Questa è, notoriamente, la concezione socratica del male.

Esiste però anche una terza forma di male – la malvagità radicale o luciferina – che sembra presentare alcuni caratteri di gratuità, disinteresse personale, persino grandezza, che suggeriscono l'idea di qualcosa di simile a un movimento di trascendenza dell'umano. È questo il tipo di male che cattura l'immaginazione narrativa di Dostoevskij e che egli si propone di investigare tramite la creazione di personaggi carismatici, dotati di una loro forma di enigmatico eroismo, come Raskol'nikov, Stavrogin, Kirillov e Ivan Karamazov. La dialettica morale di cui sono preda questi anteroi non è lineare come quella che si manifesta nella lotta tra il bene e il male di tipo 1 e 2. In questo caso, infatti, si parte dal rifiuto radicale del male primordiale, banale, di cui le persone fanno esperienza ogni giorno nelle loro vite quotidiane. Questo gesto nobile, perfezionistico, si spinge fino al diniego totale di tale componente «bestiale» dell'esistenza umana, che viene proiettata tutta verso l'esterno, generando una forma di ipersensibilità, tedio, scontrosità, presunzione che isola l'individuo, lo separa dal mondo e dalla corrente della vita, nutrendosi di se stessa in un'*escalation* apparentemente inarrestabile. Questa forma di asceti radicali impedisce alla persona di fidarsi e affidarsi ingenuamente alle parti migliori di sé, la porta a sospettare di tutto e tutti al punto da produrre una sorta di paralisi accidiosa, di misantropia indifferenziata. In questa condizione di impotenza, le pulsioni primordiali e l'amore di sé possono talvolta prendere il sopravvento sul soggetto suscitando in lui un sentimento ancora più opprimente di inadeguatezza e impurità. Ed è in questo momento che il male può diventare per i «nobili scismatici» un oggetto di ammirazione gratuita, una fonte d'identità, una potenza che conferisce senso al di là di ogni desiderio e appagamento ordinario. Il male «riempie» (p. 30) così il vuoto lasciato dalla separazione dal bene, scatenando delle energie che trascendono le motivazioni ordinarie, comprese quelle malvagie.

Sbarazzandosi di ogni movente egoistico o utilitaristico, di ogni legame con il senso comune e con le convenzioni sociali, gli alfieri del nichilismo vivono un conflitto interiore che li porta a un passo da Dio e, proprio per questo, la loro caduta è ancora più rovinosa. È il tracollo nell'«abisso della libertà». La loro situazione, fatte le debite proporzioni, è analoga a quella di chi fa esperienza di uno *switch* gestaltico (p. 25). Come Taylor

nota in più passi della sua analisi, la tragicità di questi «nobili scismatici» (p. 36) consiste proprio nel loro essere «a un soffio» (*hairsbreadth*) dalla conversione e dalla fede (pp. 27, 41, 46), dalla possibilità di ristabilire un contatto con la fonte della vita, obiettivo che, pur essendo a portata di mano, tuttavia mancano sempre perché, anziché disporsi in uno stato d'animo di umiltà e affidamento, cercano ostinatamente rifugio nell'orgoglio e nella volontà e, così, si perdono definitivamente, chiudendo i loro cuori all'unica risorsa che li potrebbe salvare: l'amore.

Per poter amare ed essere amati, per poter beneficiare della «successione apostolica dell'amore» (p. 18), dovrebbero infatti rinunciare all'illusione dell'indipendenza, riconoscere la propria condizione bisognosa e l'urgenza di perdonare ed essere perdonati. Questo gesto di umiltà, però, fa a pugni con la loro ossessione del controllo e con le gratificazioni inebrianti dell'immaginazione. La ricettività, allora, deve lasciare spazio ancora una volta all'azione, fosse pure un'azione autodistruttiva mascherata da gesto massimamente autoaffermativo. La speranza fragile cede così il posto a una disperazione autoimmunitaria, il senso incombente della propria inadeguatezza si capovolge in un'adesione totale al demoniaco:

«Il male, contrariamente al bene, ci rinchioda, ci seppellisce più profondamente in noi stessi, e questo proprio perché 'trascende' la natura, in quanto aggiunge una dimensione di fascinazione per i nostri desideri che ci impedisce di guardare al di là di essi, ci rende ciechi al mondo, agli uomini, alla natura, a Dio. Il mondo diventa rilevante solo in quanto oggetto di un desiderio intossicante di potere, avidità, godimento» (p. 30).

Mentre la santità sembra irraggiungibile – e Dostoevskij, in effetti, secondo Taylor non è mai riuscito a «ritrarla adeguatamente» (p. 30) – l'esemplarità negativa dei nobili scismatici è un fattore decisivo nelle sue storie. Anch'essi, al pari dei santi, sono individui situati sul crinale<sup>13</sup> che, proprio perché si sono lasciati alle spalle le sicurezze, le schermature e le stampelle della vita ordinaria, si confrontano con una scelta veramente radicale, che oltrepassa il potere d'iniziativa umano. Il bivio cui si trovano di fronte non conosce gradi intermedi e oltrepassa gli ordini di grandezza umani. Questa situazione limite non è un'esperienza di potenza, ma di massima impotenza, e in questo senso non è sartriana (p. 16). La salvezza, infatti, non viene dall'azione, ma dall'abbandono all'unica forza che può davvero agire e, quindi, salvare in tali circostan-

<sup>13</sup> Per un altro uso dell'immagine dell'uomo situato sul crinale (*on the cusp*) cfr. C. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge (MA 2002), p. 59 (trad. it. in C. Taylor, *La modernità della religione*, Roma 2004, p. 45), dove è impiegata per descrivere il filosofo William James.

ze eccezionali. Chi, a quel punto, chiude le porte alla iniziativa salvifica della grazia è destinato a sperimentare uno spaventoso squilibrio, una «mancanza di centro, di sicurezza, di fiducia in se stesso» (p. 53), che, come già notato sopra, si manifesta nell'oscillazione tra paralisi e furia, disgusto e depravazione, aspirazioni palingenetiche e crimine efferato, iper-riflessività e attivismo febbrile.

Dove va cercata, allora, la possibilità di una redenzione personale e, se esiste, collettiva? Prima di provare a rispondere a questa domanda, è importante premettere che il male, anche il male radicale, resta in Dostoevskij, una realtà manchevole, deficitaria. Questo spiega perché, a dispetto della sua apparente potenza illimitata, esso resti un fattore di incapacitazione più che di capacitazione. Non a caso Stavrogin, Raskl'nikov, Ivan, Kirillov ricordano spesso Amleto nella loro indecisione (p. 34), talvolta persino un clown nella loro «frenesia semi-isterica» (p. 38). Anche la loro incapacità di fungere da modelli per i rivoluzionari – come rivela il drammatico confronto finale tra Stavrogin e Pëtr Verchovenskij – è un altro sintomo della mancanza di autoriflessività e trasparenza del male. Come nota lo stesso Taylor (p. 32): «Il male copre le proprie tracce e diventa insensibile a se stesso».

La consacrazione al male radicale genera pertanto impotenza, distacco, un io prigioniero di se stesso e, in ultima istanza, un senso di insicurezza e vuoto che alla lunga indebolisce anche il potere energizzante del male stesso in un indifferentismo che rafforza solo il senso di distanza e distacco da tutti e da tutto. Il riscatto, prevedibilmente, si trova al polo opposto e presuppone

«l'identificazione totale con il male compiuto e la capacità di avvertire tutta la forza del proprio bisogno di perdono e redenzione: il farsi carico della sofferenza come un'esigenza di espiazione» (p. 44).

L'immaginazione che ancora si figura il recupero di una condizione di innocenza originaria dev'essere messa a tacere e sostituita con un gesto sincero di «pentimento e dedizione al bene, cioè di accettazione della dipendenza, un sentirsi parte del tutto (da cui deriva anche la disponibilità a prendere sulle proprie spalle il biasimo per il male universale) per poter ricevere la forza dalla bontà sottostante di tutto (Dio e natura) che solo ora diventa pienamente visibile» (p. 46). L'ideale è quello di una perfetta orizzontalità tra gli individui reso possibile dal riferimento alla trascendenza assoluta di Dio. Nessuno, infatti, può reggere le fila del gioco in quel processo di riconoscimento reciproco come peccatori bisognosi di perdono che Tichon, il confessore di Stavrogin, condensa

nella richiesta di essere perdonato a sua volta prima di poter assolvere il «grande peccatore» (p. 48).

In questo modo viene svelato anche il segreto della filantropia autentica. Non si può amare l'umanità, sostituendo alle persone in carne e ossa, con tutti i loro difetti inemendabili, l'immagine amabile di una creatura che è solo potenza e non ancora atto (come, ad esempio, i bambini o i selvaggi). Occorre amare prima di tutto se stessi in quanto parte del problema di cui l'amore incondizionato (l'agape) è l'unica soluzione efficace. Per farlo, però, bisogna trattare il male come qualcosa che dipende da noi, che fa parte di noi. Solo a quel punto, «facendosi carico della responsabilità per il male, anche quando sembra del tutto separato e indipendente da noi» si realizza il paradosso per cui il male smette di far parte dell'esistenza, è privato della sua sostanza indipendente, così che «tutto appare buono e l'amore diventa possibile» (p. 49).

Questa immagine degli effetti imprevedibili della successione apostolica del bene resta tuttavia in Dostoevskij allo stadio di limpida speranza, rafforzata qui e là da alcune figure salvifiche che punteggiano i romanzi senza mai occupare però il centro della scena. Taylor li definisce verso la fine della sua discussione «timidi momenti di redenzione» (p. 49), tasselli di un mosaico il cui completamento è sempre di là da venire. «La sola fonte della vera filantropia» (p. 28) non è un patrimonio di cui si possa disporre in solitudine e questo dovrebbe indurre tutti, senza distinzione tra spiriti rivoluzionari e reazionari, a un gesto di umiltà e a una ammissione di modestia (pratica e teorica). In questo senso, per dirla con le parole stesse di Taylor, «il grande problema, la grande questione rimane senza risposta: *can you really love humans?*»<sup>14</sup>.

### 3. *Cherubini secolari: i limiti della filantropia moderna*

Ma, a conti fatti, quanto bisogna amare gli esseri umani per votarsi all'azione filantropica e sopportare i sacrifici richiesti dalle grandi campagne umanitarie o, più in generale, dalle trasformazioni storiche epocali? E quanto è davvero urgente rispondere a questa domanda oggi?

Taylor è tornato ad affrontare sistematicamente la questione a più di vent'anni di distanza dal corso tenuto a Berkeley in un saggio occasionale, *A Catholic Modernity?*, che, riletto sullo sfondo delle pagine

<sup>14</sup> C. Taylor, *Dostoyevsky and Terrorism*, p. 150.

appena esaminate, chiarisce perché in più occasioni, in dichiarazioni pubbliche e conversazioni private, egli abbia indicato in Dostoevskij la principale autorità in materia di critica del naturalismo e di elaborazione di una visione alternativa, più plausibile, delle fonti della moralità e di un'identità personale non menomata<sup>15</sup>.

Nella conferenza appena citata, il ragionamento di Taylor prende le mosse da una preoccupazione specifica: il timore che l'umanesimo esclusivo, la posizione dominante nel panorama intellettuale dell'età secolare, possa provocare con il suo rifiuto a priori di ogni forma di trascendimento della vita «una negazione immanente della vita» stessa<sup>16</sup>. Espressa in termini filosofici (e teologici) molto generali, la tesi di Taylor è che l'affermazione piena della vita presupponga il riconoscimento del fatto che la vita non può essere la fonte di ogni valore e significato, che il senso ovvero «l'essenza (*point*) delle cose non sia esaurito dalla vita, dalla pienezza della vita, persino dalla bontà della vita», ma risieda altrove, in qualcosa che trascende la vita<sup>17</sup>. Un simile riconoscimento non può che avere conseguenze rilevanti sull'esistenza delle persone, per esempio l'idea che l'importanza delle cose non dipenda solo dal beneficio che recano alla vita; o che possa esistere una vita qualitativamente diversa dalla vita biologica; o che fare spazio alla trascendenza della vita possa condurre a un radicale decentramento dell'io, a un ampliamento del proprio orizzonte di possibilità.

Secondo il filosofo canadese, l'impulso a smascherare e confutare questo «bisogno pressante del cuore umano [di] aprire la finestra sul trascendente, [di] gettare uno sguardo e poi andare oltre ... come se sentire questa urgenza fosse il frutto di un errore, di una visione del mondo sbagliata, di un cattivo condizionamento o, peggio, di una patologia» costituisce una componente essenziale di quel processo di «affermazione della vita comune» che è alla base degli enormi progressi politici e morali compiuti dalle società moderne<sup>18</sup>. Tale impulso, però, non è vissuto da tutti come liberante, nemmeno fra i non credenti. Può anzi

<sup>15</sup> Non a caso *Sources of the Self* si apre e si chiude con due espliciti riconoscimenti della consonanza profonda tra la prospettiva di Dostoevskij e quella di Taylor. Cfr. C. Taylor, *Radici dell'io*, pp. 24 e 628-629 (pp. 10 e 518). («Dostoevskij ha inquadrato questa prospettiva meglio di come io potrei mai fare qui»).

<sup>16</sup> Cfr. C. Taylor, *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture with Responses by W.M. Shea, R.L. Haughton, G. Marsden, J.B. Elshtain*, a cura di J.L. Heft, Oxford 1999, p. 20 (trad. it. del solo saggio di Taylor in C. Taylor, *La modernità della religione*, p. 89).

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 97 (p. 27). Questo tema tornerà al centro della riflessione di Taylor nella quinta e ultima parte di *A Secular Age*.

suscitare una ribellione contro la logica stessa della promozione della vita, disprezzata in quanto pusillanime, soffocante, tediosa, la cui prima valvola di sfogo, malauguratamente, è spesso la violenza e l'oblio di sé che essa comporta e rende possibile.

Ma questa eterogenesi dei fini, che trasforma la richiesta di più vita in negazione della vita, non è l'unico ribaltamento ironico cui la moderna cultura secolare ci pone di fronte. Ad attirare l'attenzione di Taylor e a stimolare la sua immaginazione teorica è soprattutto la dialettica di cui cade preda nella modernità l'impulso filantropico, incentivato dalla rivolta illuministica contro il cristianesimo e la sua presunta mortificazione dell'umano.

Che cosa può motivare una persona a fare il bene dell'umanità? Uno stimolo potente può essere la convinzione che l'umanità sia un oggetto degno di tutto l'amore possibile, che gli esseri umani, in quanto tali, e la promozione del loro benessere meritino una dedizione assoluta. Ma che cosa succede quando, come capita quasi sempre, i beneficiari di questo amore, gli esseri umani in carne e ossa, si dimostrano non all'altezza di tale slancio altruistico? Il rischio è che quello che pensavamo fosse un solido amore si riveli una infatuazione passeggera, destinata a svanire di fronte alla prima difficoltà. A questo punto i filantropi possono impuntarsi e pretendere da sé una coerenza quasi fideistica con i propri intenti iniziali, ma non sono molti coloro che hanno la forza di motivarsi solo per non mancare alla parola data o per non darla vinta a coloro che li hanno osservati con scetticismo fin dall'inizio e ora aspettano sulla sponda del fiume il passaggio del loro cadavere.

È più probabile, a quel punto, che la motivazione supplementare sorga dalla collera o da una forma di odio reattivo verso sé o le persone indegne della propria nobiltà d'animo. Ma si può arrivare a odiare con tutto il cuore gli esseri umani per amore dell'umanità? Si può continuare a essere in pace con se stessi passando dall'ideale di una libertà illimitata alla realtà di un dispotismo illimitato? Dal sogno dell'uomo nuovo alla sopraffazione generalizzata? Dal miraggio di una giustizia universale a una guerra contro le forze del male destinata a lasciare nella propria scia migliaia (se non milioni) di vittime innocenti<sup>19</sup>?

Questa dolorosa e terribilmente demotivante dialettica su cui il più delle volte naufraga l'amore per l'umanità ha, secondo Taylor, una soluzione o antidoto efficace:

<sup>19</sup> C. Taylor, *La modernità della religione*, pp. 100-107 (pp. 30-35).

«un amore o una compassione incondizionati – vale a dire non basati su ciò che tu, il destinatario, hai fatto di te stesso – oppure un amore o una compassione basati su ciò che [ciascuno di noi] è nel profondo: un essere fatto a immagine di Dio. Ovviamente le due cose coincidono. In entrambi i casi, l'amore non dipende dal valore che si realizza in se stesso in quanto individuo e neppure in ciò che è realizzabile soltanto in sé. E ciò perché essere fatto a immagine di Dio, in quanto caratteristica di ogni essere umano, non è qualcosa che possa essere specificato solo in riferimento a questo singolo essere. Il nostro essere fatti a immagine di Dio significa anche il nostro stare tra gli altri in quella corrente d'amore, che è l'aspetto della vita di Dio che cerchiamo di cogliere, in maniera molto inadeguata quando parliamo della Trinità»<sup>20</sup>.

Da questa affermazione si può desumere con precisione il livello di consonanza tra l'umanesimo teocentrico di Dostoevskij e quello di Taylor. Per entrambi l'affermazione della vita umana passa per il trascendimento dell'umano. Non si tratta, però, di un processo lineare. L'apparente paradosso insito già nell'idea di affermare qualcosa relativizzandola («la vita è importante solo nella misura in cui il criterio per giudicare della sua importanza è esterno a essa») è ulteriormente rafforzato dalla strategia speculare adottata dallo scrittore russo per venire a capo del problema del male. Nella sua ottica, infatti, l'unico modo per negare (o ridimensionare) il potere del male consiste nell'esporsi alla sua natura numinosa, alla sua capacità di fascinazione, in altri termini nell'affermarlo provvisoriamente. La soluzione del paradosso va cercata nel fatto che un'affermazione (parziale) della realtà indipendente del male è la condizione per poter confutare l'apparente autosufficienza della vita e dei suoi fini, senza la quale sarebbe impossibile l'azione salvifica, risanatrice, della grazia divina. Solo relativizzando l'amore terreno (cioè l'amore orientato a una qualche forma di gratificazione e appagamento individuale) si può creare lo spazio sufficiente per l'influsso di un amore incondizionato. Ma questa relativizzazione non è indolore: è una vera e propria lacerazione e come tale dev'essere vissuta. Per diventare umili bisogna essere umiliati; non solo sentire nella propria carne la colpa, ma vivere la propria colpa, essere portatori di un debito inestinguibile, offrirsi al mondo come disperatamente bisognosi di indulgenza. Ciò che manca all'ideale filantropico moderno è, dunque, soprattutto una dichiarazione di dipendenza<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 107 (p. 35). La sintonia con le tesi di de Lubac non è casuale, visto che l'autore de *Il dramma dell'umanesimo ateo* è stato, insieme a Yves Congar, uno dei teologi più influenti in Québec nel decennio che ha preceduto il Concilio Vaticano II.

<sup>21</sup> Sono debitore per queste riflessioni a un'analisi penetrante della condizione dei bambini adottati sviluppata da Stefano Cardini (che colgo l'occasione qui per ringraziare; il suo saggio apparirà negli atti, in corso di stampa, del ciclo di conferenze «Pensare la vita. Vite che cambiano», tenutosi a Parma nella primavera del 2014). L'orfano, in particolare il bambino abbandonato e

Queste, però, sono affermazioni, se non vaghe, troppo generali per poter servire a dare la direzione giusta a una vita. Nella concretezza della vita quotidiana che cosa significa tutto ciò? Che cosa comporta l'esigenza di trascendere la vita per affermare la vita? Quali sono le sue conseguenze effettive?

Il punto da rimarcare è che nemmeno nella prospettiva di Dostoevskij si dà una trasposizione senza resti di questo genere di verità vivente nella esistenza. Non c'è, infatti, una soluzione a priori, ideale, al problema di vivere la vita minuto per minuto, fosse pure alla luce di una trasformazione radicale dello sguardo e dell'atteggiamento nei confronti della natura e degli altri. Qualsiasi formulazione dottrinale di questa verità, per altro, rappresenta soltanto un'approssimazione al suo contenuto di verità, la cui unica traduzione che non si risolva in un tradimento può avvenire solo sotto forma di pratica. D'altro canto, il problema del male non è anzitutto e per lo più un problema teorico, ma un dilemma pratico.

Come ha osservato Charles Guignon a proposito dello scacco cui è sottoposta la mentalità «euclidea» di Ivan Karamazov:

«Il sentimento profondo della connessione e dell'unità di tutte le cose nel cosmo offre un antidoto alla visione del mondo atomistica e oggettivata di Ivan. Egli ha ragione a sostenere che siamo tutti complici di un sistema di cose in cui la sofferenza esiste, ma il riconoscimento di questo fatto è solo il primo passo, perché, nella misura in cui siamo già tutti coinvolti, abbiamo anche un obbligo a cercare di migliorare le cose. La risposta al problema della sofferenza la si raggiunge, allora, non tramite un'intuizione teorica, ma attraverso l'azione che scaturisce da questa visione del legame (*connectedness*) e del significato spirituale»<sup>22</sup>.

Ma c'è di più. La vita delle persone, in effetti, non è ridicibile all'assunzione di una nuova *stance* esistenziale, ma è composta da una fitta trama di scelte ordinarie che esigono una negoziazione continua con i moventi ordinari e, *a fortiori*, con il repertorio di emozioni e sentimenti sottostanti. È questo il tipo di responsabilità di sé a cui sono chiamate anche le persone che sono passate attraverso un processo di conversione

---

istituzionalizzato, si trova in una situazione esemplare da questo punto di vista: egli si vive, infatti, come cattivo, indegno, colpevole ed è costantemente esposto alla duplice tentazione di rispondere a tale stigma con un gesto estremo di *detachment* o trasgressione (di cedimento totale al male). Anche in questo caso, significativamente, la sola via di uscita dalla trappola del risentimento passa per la fuga dalla prigione del sé, la liberazione dal senso di colpa e dall'ossessione del controllo e l'accettazione della posizione passiva e inerme di chi acconsente a essere amato per quello che è, riconoscendosi dipendente da quell'amore.

<sup>22</sup> C.B. Guignon, *Introduction*, in *The Grand Inquisitor*, p. XLIII.

della vista e del cuore<sup>23</sup>. Lo scenario normale, ordinario, dell'esistenza individuale non consiste infatti né in una teodicea né in una cosmodicea, non si sublima cioè in una sorta di Giudizio Universale sulla realtà e su Dio, formulato *sub specie aeternitatis*, che, a conti fatti, può riguardarci solo a un livello impersonale. L'universo morale non è in alcun caso un sistema chiuso o un gioco di forze a somma zero. È, al contrario, esposto all'influsso trasformativo delle passioni umane fondamentali: amore, odio, noia, disgusto, meraviglia, la cui intensità può crescere o diminuire a seconda della salute del proprio sé.

Alla fine, la chiave del ragionamento sta nel fatto che, comunque la si veda, bisogna condurre la propria vita. Non a caso, le ultime dieci pagine del manoscritto di Taylor sono dedicate alla «politica» di Dostoevskij, cioè alle risposte concrete escogitate e suggerite dall'uomo in carne e ossa Fëdor Michajlovič davanti alla drammatica crisi della Russia del suo tempo. E il filosofo canadese non ha problemi a riconoscere che, aspetti profetici a parte, la visione politica di Dostoevskij è incoerente, pasticciata, non all'altezza della situazione: una miscela di revanscismo, radicalismo, persino socialismo, priva di qualsiasi utilità oggi (p. 9). Ma, tenuto conto delle premesse, questa non può essere una sorpresa. Al pari di tutti noi, anche lo scrittore russo non era che un esploratore del panorama moderno, della civiltà liberale, che egli non intendeva «semplicemente smantellare (*undo*), ma attraverso il quale sapeva di dover passare» (p. 18) per «poter uscire dall'altro lato» (p. 47). Anche in questo campo l'umiltà si dimostra una virtù<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Chi fosse interessato ad approfondire questa accezione olistica di responsabilità può consultare il terzo capitolo del mio libro *La ragione e i suoi eccessi*, Milano 2014.

<sup>24</sup> Lo spunto originario per la stesura di questo saggio è stato l'invito a partecipare al Seminario di Studi «All'ombra del Grande Inquisitore», tenutosi il 25 marzo 2013 a Palazzo Strozzi, a Firenze, in occasione della pubblicazione del volume collettaneo di R. Badii - E. Fabbri (edd), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Milano 2013. Colgo qui l'occasione per ringraziare Dimitri D'Andrea e Renata Badii per avermi coinvolto nell'iniziativa e per l'amicizia di cui mi onorano da molti anni. Nella fase di progettazione dell'articolo ho beneficiato di un soggiorno come Visiting Fellow all'Institut für die Wissenschaften vom Menschen di Vienna.