

Comparatismi 9 2024

ISSN 2531-7547

<http://dx.doi.org/10.14672/20242690>

Che mondo abitare? Letture estetico-politiche di una doppia cittadinanza

Francesca Monateri

Abstract • Il dilemma di quale mondo abitare, presente o futuro, incide profondamente sull'esperienza intima e privata del vivere cristiano, ma ha anche una rilevanza politica significativa. È questo un percorso all'interno del quale il fedele viene dipinto come colui che realmente abita due mondi: i cristiani vivono su questa Terra, ma non si identificano con essa, fondando così la possibilità della duplicazione della cittadinanza (Agostino). La *leggenda del grande Inquisitore* di Dostoevskij, e le interpretazioni che ne vengono proposte da Jacob Taubes e Carl Schmitt, rivestono in quest'orizzonte un ruolo fondamentale. Sono allora due differenti concezioni dell'abitare che implicano due compiti politici contrapposti, come emerge anche nel dibattito contemporaneo (Jean-Luc Nancy e Giorgio Agamben da un lato, e Alain Badiou o Chantal Mouffe, dall'altro). L'articolo sostiene che la scelta di quale mondo abitare non è solo una questione politica o teologica, ma rivela un'esperienza fondamentalmente letteraria: solo *letterariamente* è possibile abitare questo mondo.

Parole chiave • Escatologia; *Civitas*; *Katechon*; Inquisitore; Dostoevskij.

Abstract • This article explores the profound existential and political implications of the dilemma of which world to inhabit - present or future - within the Christian experience. The paper examines the literary and philosophical discourse surrounding this question, particularly through the lens of Dostoyevsky's *The Grand Inquisitor* and its interpretations by Jacob Taubes and Carl Schmitt. Two different conceptions of dwelling imply two opposing political tasks, as reflected in contemporary debates (Jean-Luc Nancy and Giorgio Agamben on the one hand, and Alain Badiou or Chantal Mouffe on the other). The article argues that the choice of which world to inhabit is not merely a political or theological question, but one that reveals a fundamentally literary experience.

Keywords • Eschatology; *Civitas*; *Katechon*; Inquisitor; Dostoevskij.

Che mondo abitare? Letture estetico-politiche di una doppia cittadinanza

Francesca Monateri

I. Introduzione. Che mondo abitare?

Il dilemma di quale mondo abitare, presente o futuro, incide profondamente sull'esperienza intima e privata del vivere cristiano, ma ha anche una rilevanza politica significativa. Un detto attribuito a Lutero, in relazione alla sua visione escatologica, recita: “anche se venisse domani il Regno di Dio, pianterei oggi il mio alberello di mele” (Oberman, 1989, p. 220). Questo ritratto del fedele evidenzia la sua appartenenza a due mondi: il cristiano vive su questa Terra, ma non si identifica completamente con essa, confermando così la duplicazione della cittadinanza precedentemente sistematizzata da Sant'Agostino (Agostino, 1979, pp. 173-221; Cargill Thompson, 1985, p. 42; Lettieri, 2002, pp. 215-266; Scattola, 2007, pp. 77-80; Filoramo, 2009, p. 52). Su questa condizione esistenziale, con le dovute differenze, hanno insistito di recente tutti gli interpreti che si sono confrontati con una definizione della cristianità come *civitas*: da Walter Benjamin (Benjamin, 1997, pp. 253-254) a Hans Blumenberg (Blumenberg, Schmitt, 2012, p. 76) da Erik Peterson (Peterson, 2004, p. 230; Peterson, 2006, pp. 441-450) a Ernst Kantorowicz (Kantorowicz, 1989, pp. 55-69), da Hans Urs von Balthasar (Balthasar, 1994, pp. 81-90) a György Lukács (Lukács, 2012, p. 10), molta parte del Novecento estetico-letterario ha dialogato con questa perturbante doppia-realtà.

La *legghenda del grande Inquisitore* di Dostoevskij, e le interpretazioni che ne vengono proposte da Jacob Taubes e Carl Schmitt, rivestono in quest'orizzonte un ruolo fondamentale, ed è proprio il problema di quale mondo abitare a mettere in luce come questi due autori si situino agli antipodi. Radicalmente differente è infatti il personaggio che essi pongono al centro delle rispettive letture: il messia silenzioso, Taubes, l'anziano inquisitore, Schmitt. Per il primo, la fine di un ordine terreno è l'unica possibilità di emancipazione anche politica del presente, secondo Schmitt invece, la peculiarità del cattolicesimo risiede nel suo allontanare l'incombente fine del mondo. Sono allora due differenti concezioni dell'abitare che implicano due compiti politici contrapposti, come emerge peraltro anche nel dibattito contemporaneo: Jean Luc-Nancy (Nancy 2002) e Giorgio Agamben (Agamben 2000) da un lato, e Alain Badiou (Badiou, 2018) o Chantal Mouffe (Mouffe 1999), dall'altro. A questa doppia dimensione dell'abitare, soprattutto per quanto riguarda il Novecento, vorrei rivolgere la mia attenzione, sia ricostruendo brevemente il contesto delle diverse posizioni politiche in gioco, sia i loro presupposti letterari e artistici. Schmitt infatti, oltre a fare ricorso a forme eminentemente narrative (soprattutto satire e racconti), dialoga con molti suoi contemporanei sulle rappresentazioni (figurative e letterarie) del mondo presente e futuro, attuale o desiderato. Il primo paragrafo ripercorre l'enorme successo che la *Legghenda* rivestì nel mondo tedesco, tanto dal punto di vista letterario, quanto filosofico. Il secondo, si sofferma sulla possibile identificazione dell'Inquisitore con il *katechon*, termine paolino che indica la forza che impedisce la fine del mondo, e centrale per comprendere il doppio abitare proprio del cristianesimo delle origini. Il terzo cerca di mettere in luce come la scelta di abitare questo mondo si riveli un'esperienza fondamentale

letteraria. È dall'estetica della fine che dipende la politica dell'abitare, come emerge in quel racconto orale, narrato in un'osteria da Ivan, uno dei fratelli Karamazov dell'omonimo romanzo di Dostoevskij.

2. Dostoevskij in Germania: Carl Schmitt e Jacob Taubes.

Enorme fu l'influenza che la *Leggenda* ebbe sulla letteratura e filosofia tedesche. Non solo il circolo di Max Weber, ma anche quello di Windelband, si confrontarono serratamente con l'opera dostoevskijana (Honigsheim, 1926, pp. 270-287; Birkenmaier, 1995), con l'obiettivo, nel caso di quest'ultimo, di reinterpretare la mistica ortodossa attraverso categorie filosofiche europee, pur esprimendo egli stesso riserve su una simile sintesi. Al contrario, nel caso del circolo weberiano, la letteratura russa sembrava un modo per distaccarsi dallo spirito razionale del capitalismo occidentale e György Lukács divenne uno dei favoriti di Weber proprio grazie alla comune ispirazione dostoevskijana. Lukács è affascinato da Dostoevskij per l'"idea russa" che l'autore sembra incarnare (Lukács, 2012, p. 10). La convinzione del circolo weberiano era proprio quella di un *ex oriente lux*, la luce, la soluzione, la risposta, arriverà da oriente.

L'idea di riconoscere in Dostoevskij un'alternativa al mondo occidentale non è estranea nemmeno al giurista tedesco Carl Schmitt che, del discorso di Ivan, coglie soprattutto la polemica anticattolica e, pur riconoscendo nella *Leggenda* una questione anche politica, si sofferma quasi esclusivamente su di essa. È Dostoevskij stesso, ai suoi occhi, il massimo esponente di quello che egli definisce un "sentimento antiromano", vale a dire contrario a ogni autentico cattolicesimo (Schmitt, 2010, p. 7; Maschke, 1991, p. 21). La polemica anticattolica di Ivan viene inoltre ricondotta da Schmitt a una particolare predisposizione di Dostoevskij – e, ai suoi occhi, di un intero popolo – all'ateismo e all'anarchismo. Da questo punto di vista, se le diffuse critiche nei confronti della Chiesa di Roma sarebbero sempre state sviluppate su basi razionali, Dostoevskij sarebbe invece stato capace di mantenere "il terrore antiromano" nella sua originaria potenza (Schmitt, 2010, p. 64).¹ In altri termini, Schmitt sembra trattare con maggior rispetto la critica dostoevskiana, di quanto egli non faccia con la *Leggenda* relegandola nell'ambito ridicolo o del grottesco. Per Schmitt è sicuramente poco cristiana una teoria che ipotizza che Cristo "possa apparire una o più volte fra gli uomini a mo' di esperimento" (Schmitt, 2010, p. 8). Eppure, egli sembra anche riconoscere una specifica grandezza allo "spirito russo" che risulta particolarmente curiosa se si considera l'importanza che per Schmitt ha la forma estetico-politica del cattolicesimo (Maschke, 1991, p. 21; Galli, 1995, p. 13). Scrive il giurista: "nell'assenza di forma", propria del popolo russo, "potrebbe forse esserci la forza potenziale capace di *una nuova forma*, capace cioè di dar forma anche all'epoca tecnico-economica" (Schmitt, 2010, p. 78), capace allora di fornire un conio a questa epoca, esattamente come è avvenuto in passato con il cattolicesimo romano. Cattolicesimo romano e spirito russo risultano così agli estremi opposti e la loro opposizione è da intendere in termini competitivi: il nichilismo, nella sua declinazione orientale, potrebbe rappresentare un'alternativa al cattolicesimo occidentale. Dalle citazioni di Schmitt, Dostoevskij emerge come portatore di una profondità spirituale che egli teme possa fare concorrenza alla Chiesa cattolica occidentale. Jacob

¹ L'interpretazione che Schmitt dà di Dostoevskij sottolineando l'"informe enormità" dell'animo russo è contrapposta all'idea di Gobetti che si oppone alla lettura della figura di Dostoevskij come romantica e profetica; al contrario, per Gobetti, nessuno è più impassibile di Dostoevskij di fronte al tremendo. Dostoevskij appare, nelle sue parole, come un autore sereno e analitico (Gobetti, 1926, pp. 95-101).

Taubes, importante interlocutore del giurista, racconta che fu proprio Schmitt a parlargli di Dostoevskij, sostenendo che chi non riconosce che il Grande Inquisitore ha ragione, non solo non ha capito cosa sia la Chiesa, ma nemmeno quanto Dostoevskij, contrariamente alle sue stesse intenzioni, avrebbe effettivamente trasmesso. Taubes vide allora in lui un'incarnazione del Grande Inquisitore, spaventato dalla "tempesta in agguato nel vento messianico del marxismo" (Taubes, 1996, p. 27).

Il dialogo Schmitt-Taubes rivela la portata politica del racconto di Ivan. In Dostoevskij, come Taubes coglie, non si dà solamente la polemica anticattolica che Schmitt vede lucidamente, ma un significato più ampio: la critica della tempesta messianica come tempesta del marxismo. Schmitt ha però ragione su un punto: il centro del racconto è come abitare il nostro mondo, come instaurare un governo terreno capace di auto-legittimarsi, ed egli non è il solo a sostenerlo. Le prime interpretazioni russe della *Leggenda*, con l'inquietante figura dell'Inquisitore pongono subito in gioco non soltanto una polemica antigesuitica, ma anche un rifiuto della civiltà occidentale nei suoi esiti connessi alla rivoluzione industriale: l'utopia razionalistico-rivoluzionaria (Strada, 1986). Un tema cui Dostoevskij è profondamente legato, nelle *Osservazioni invernali su impressioni estive*, scrive:

sentite che qualcosa qui è stato raggiunto, che c'è una vittoria, un trionfo. Sembra persino che una certa paura vi prenda. Per quanto siate indipendenti vi assale un certo terrore. Non sarà davvero questo l'ideale attuato? – pensate. – Non è la fine questa? Non è già davvero il 'gregge'? non si dovrà accettarlo davvero come la piena verità e ammutolire definitivamente? [...] è un quadro biblico, qualcosa di babilonico, una profezia dell'Apocalisse che si attua sotto gli occhi. Sentite che è necessaria una sempiterna resistenza e negazione spirituale per non cedere, per non sottomettersi all'impressione, per non genuflettersi di fronte al fatto e per non deificare Baal, cioè per non considerare l'esistente come il suo ideale (Dostoevskij, 1993, pp. 52-53).

Il razionalismo occidentale è criticato in termini apocalittici, quasi deriso nella sua convinzione che la fine del mondo sia nel presente e che sia stato proprio il progresso scientifico a permetterne la più piena realizzazione. Lo scenario apocalittico ricorda il racconto di Ivan e il deciso rifiuto di ogni forma di potere terreno, di ogni governo che si adoperi per abitare questo mondo. Eppure, a partire dalla lettura schmittiana, è forse possibile quantomeno prendere in considerazione un'ipotesi differente. Un conservatore cattolico, quale il giurista del Terzo Reich era, non avrebbe potuto fornire un'interpretazione differente della *Leggenda*, ma non è negli elementi conservatori del suo pensiero che possiamo individuare il motivo per riguardare a Dostoevskij attraverso le sue parole; occorre piuttosto prendere spunto dalle letture che nel dibattito contemporaneo vengono fornite di Schmitt.² Soprattutto nella filosofia italiana infatti egli è stato un autore centrale per concepire la politica come una necessità, o addirittura la necessità stessa della politica.

² In ambito tedesco, soprattutto nella *Ritter-Schule* e nelle riflessioni di Hans Blumenberg e Jürgen Habermas, si è principalmente cercato di liquidare o almeno neutralizzare la sua teoria politica (Jouin, 2019, pp. 53-71) operazione che invece non si è verificata nei dibattiti in cui si è cercato di promuoverne una reinterpretazione "a sinistra". È sicuramente questo il caso della ricezione italiana: «Nel Novecento non è possibile leggere politicamente Marx senza Schmitt» (Tronti, 1998, p. 551). Schmitt incarna così un presupposto imprescindibile per molti interpreti contemporanei (Duso, 1981, p. 13; Mouffe, 1999, p. XII; Marramao, 2005; O. Marchart, 2007; Arvidsson, Brännström, Minkkinen, 2015; Kervégan, 2016; Croce, Salvatore, 2021).

3. Chi è l'inquisitore e che cos'è il *katechon*? La necessità della politica.

Paolo di Tarso, San Paolo o “apostolo dei gentili”, è una figura storica la cui complessità continua a suscitare dibattiti. Da persecutore del cristianesimo, con il nome di Saulo, a fervente sostenitore della nuova fede dopo una rivelazione folgorante, Paolo è senza dubbio un personaggio controverso. Costantemente impegnato a legittimare la propria autorità apostolica, spesso viene percepito con sospetto, soprattutto per il fatto di essersi autoproclamato apostolo. Tuttavia, Paolo rappresenta anche un punto di riferimento cruciale per il dibattito contemporaneo. Alain Badiou, ad esempio, invita a riscoprire l'aspetto politico del pensiero paolino, quel “gesto inaudito” che avrebbe gettato le basi per un nuovo universalismo. Per Badiou, Paolo non è solo un apostolo, ma una “forza istituyente” (Badiou, 2018, p. 14). San Paolo è l'inventore del *katechon*, una figura ambigua che non può dirsi né positiva né negativa, e la cui natura doppia ha dato origine a un amplissimo ventaglio di interpretazioni politiche, estetiche, e letterarie. Nel suo romanzo *Il Regno*, Emanuel Carrère cita la forza paolina come un vero e proprio espediente per guadagnare tempo, “fare melina”, e trasmettere l'idea “che la cosa andrà per le lunghe” (Carrère, 2015, p. 182). Anche Carrère riconosce con chiarezza che il *katechon* rappresenta l'ultimo ‘ostacolo’ che impedisce l'irrompere di un mondo nuovo, un mondo tanto atteso ma ancora lontano, promesso ma non ancora realizzato. Tuttavia, questa forza misteriosa ha anche un'altra funzione fondamentale: impedisce l'emergere del Caos, frena la manifestazione dell'Anticristo, e preserva l'ordine del mondo, consentendo all'umanità di continuare a vivere sulla Terra.

Il testo paolino si apre invitando i Tessalonicesi a non farsi trarre in inganno da “qualche lettera fatta passare come nostra”.³ In un contesto spirituale in cui la comunità vive nell'attesa della venuta del Signore, Paolo sembra voler posticipare l'imminenza del Regno, mettendo in guardia da chi se ne fa troppo facilmente testimone o addirittura, fin d'ora, latore. Per farlo, afferma che esiste un ordine preciso degli eventi anche nei tempi ultimi: prima dell'avvento del Regno di Dio, deve sorgere l'uomo dell'anomia. Paolo si rivolge quindi direttamente ai suoi interlocutori, ricordando loro quanto aveva predicato a Tessalonica, sottolineando che solo chi ricorda il suo insegnamento sarà in grado di comprendere cosa, in quel momento, sta trattenendo (*katechon*) l'avvento dell'anomia, il cui mistero è già in atto. L'*anomos*, contro cui si oppone il *katechon*, si manifesterà, spiega la lettera, attraverso segni e prodigi ingannevoli, e chi vi crederà sarà destinato alla perdizione. Nella Seconda Lettera ai Tessalonicesi, possiamo identificare tre elementi chiave che, come un sistema di

³ “Riguardo alla venuta del Signore nostro Gesù Cristo e al nostro radunarci con lui, vi preghiamo, fratelli, ²di non lasciarvi troppo presto confondere la mente e allarmare né da ispirazioni né da discorsi, né da qualche lettera fatta passare come nostra, quasi che il giorno del Signore sia già presente. ³Nessuno vi inganni in alcun modo! Prima infatti verrà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, ⁴l'avversario, colui che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio. ⁵Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, io vi dicevo queste cose? ⁶E ora voi sapete che cosa lo trattiene perché non si manifesti se non nel suo tempo. ⁷Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene. ⁸Allora l'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta. ⁹La venuta dell'empio avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di miracoli e segni e prodigi menzogneri ¹⁰e con tutte le seduzioni dell'iniquità, a danno di quelli che vanno in rovina perché non accolsero l'amore della verità per essere salvati. ¹¹Dio perciò manda loro una forza di seduzione, perché essi credano alla menzogna ¹²e siano condannati tutti quelli che, invece di credere alla verità, si sono compiaciuti nell'iniquità” 2 Ts, 2, 1-12. La traduzione cui ci rifacciamo per la citazione dei passi biblici è *La Bibbia Tob*, traduzione CEI, Torino 2018 (Metzger, 2009, p. 33; Gabel, Wheeler, 1990, p. 210).

forze, si influenzano reciprocamente. Il primo elemento è il cosiddetto giorno del Signore. La Prima Lettera ai Tessalonesi, probabilmente scritta da Paolo, afferma che il giorno del Signore “verrà come un ladro di notte” (1 Ts 5, 1), sorprendendo chi non vive in una dimensione di attesa; al contrario, la Seconda Lettera sembra rivedere l’urgenza di tale prossimità. Il secondo elemento da considerare è l’uomo dell’anomia: solo dopo che l’anomos sarà rivelato, il Signore apparirà per annientarlo con “un soffio della bocca”. In questo senso, la mancata apparizione dell’*antropos tes anomias* è il primo elemento che ritarda la seconda venuta. Infine, il *katechon* è ciò che si oppone all’anomia e, nel farlo, ritarda contemporaneamente l’avvento del giorno del Signore.

La duplicità del *katechon* è all’origine del fascino che questo termine ha generato nel dibattito contemporaneo, tanto da spingerlo a chiedersi se il Grande Inquisitore di Dostoevskij ne sia una manifestazione (Paléologue, 2004, p. 119; Cacciari, 2013, pp.103-106): egli si oppone palesemente alla seconda venuta del Messia. Si tratta di una tesi le cui fondamenta mostrano chiaramente la forte influenza di Carl Schmitt nel dibattito contemporaneo sul tema. È nei suoi diari (1949) che troviamo infatti la seguente annotazione: “Possiamo chiederci allora chi è più vicino al Grande Inquisitore? La Chiesa romana o il sovrano di Thomas Hobbes?” (Schmitt, 2001, p. 343). Schmitt riconosce dunque un ruolo cateconico al Grande Inquisitore, evidentemente impegnato nel mantenimento di un ordine politico stabile. Nella prospettiva schmittiana, il *katechon-inquisitore* è la forma ordinatrice che si oppone alla forza anomica del Messia, laddove Chiesa e Stato sono in competizione per il mantenimento dell’ordine mondano. Non a torto, egli identifica il Leviatano stesso con l’Inquisitore: a suo dire, la concezione antropologica proposta dal racconto di Ivan e la soluzione sviluppata ricordano l’argomentazione di Thomas Hobbes secondo cui gli uomini sono “deboli, pieni di vizi, inconsistenti e sediziosi” (Dostoevskij, 1992, p. 402; Pareyson, 1993, pp. 59-70), ed è perciò necessario barattare la loro libertà attraverso le concessioni “diaboliche” del pane, del miracolo e del potere. Come ricorda Ivan: “dove sarebbe la libertà se il consenso fosse possibile comperarlo con il pane?” (Dostoevskij, 1992, p. 401). Secondo l’Inquisitore, l’errore anomico di Cristo è consistito nell’aver rifiutato di concedere all’umanità tutto quel che lo avrebbe portato ad esser riconosciuto come Re. Proprio per questo, il Messia non può mantenere l’ordine, né concepire un proprio regno, mentre il *katechon*-Inquisitore sarebbe l’unico ordine terreno possibile.

Il *katechon* di Dostoevskij (e parzialmente dello stesso Schmitt) ha però ormai delle differenze significative rispetto a quello paolino: il racconto di Ivan Karamazov si apre con l’avvento del Messia, il potere *qui tenet* sembra dunque già stato sconfitto. In Dostoevskij, il problema sembra essere quello di come il *katechon* possa operare dopo il proprio fallimento. A ciò Schmitt risponde: dando massima centralità alla figura di Cristo, integrandola, senza celarla, nell’ordine politico. Ciò che infatti ai suoi occhi accomuna più che mai il racconto di Ivan al pensiero di Hobbes è la centralità dell’affermazione: “Gesù è il Cristo” (Schmitt, 2001, p. 343). Mostrare Cristo potrebbe neutralizzare il suo effetto in ambito sociale e politico, e ciò significherebbe de-anarchizzare il cattolicesimo per conservare l’ordine mondano. Tuttavia sarebbe una lettura superficiale del racconto di Ivan, vedervi una vittoria di un *katechon* che allontana definitivamente il Caos, impedendone perfino il ritorno. Bisognerebbe invece ripartire dalla sconfitta del *katechon*, poiché il racconto si apre con la Seconda Venuta, rispetto alla quale al *katechon* non resta che la possibilità di *nascondere* il Messia. Il verbo greco *katèchein* significa trattenerne, anche nel senso di trattenerne le lacrime, la rabbia, il riso, vale a dire, contenere ciò che non si intende mostrare. Il primo significato del *katechon* dopo la sua sconfitta è la dissimulazione, la costruzione di un’apparenza, divenendo, sia esso la Chiesa di Roma o il potere dello Stato, un temibile principio ordinativo che, nel racconto di Ivan, ha tratti esclusivamente negativi.

L'Inquisitore si arroga perfino il diritto di decidere sul tempo della fine del mondo, rimproverando il Messia per esser venuto *prima del tempo*: “Tu, dunque, adesso, puoi anche fare a meno di venire, o d'impacciarci finché non è tempo, se non altro” (Dostoevskij, 1992, p. 399). Se allora, nella convinzione profonda che il potere possa autenticamente rappresentare il bene, il nesso che Hobbes e Schmitt instaurano tra bene e potere non può che rivelarsi politicamente inquietante, non va neppure sottovalutato il rischio del suo contrario. L'instaurazione di un nesso male-potere, presente nella *Leggenda*, può infatti avere un carattere ancora più subdolo, invitando a temere il volto esclusivamente angosciante del potere, e dunque a rifiutarlo, respingendo ogni possibile egemonia.

4. Ivan Karamazov e il *Regno non di questo mondo*. Ripensare l'egemonia.

Il racconto di Ivan affrontava temi profondamente sentiti dall'*intelligencija* della fine del XIX secolo, non solo a causa del trionfo del positivismo in Russia, ma anche per la crescente complessità del rapporto tra l'élite intellettuale, più o meno ampia e capace di analizzare la realtà, e la base popolare (Venturi, 1973; Walicki, 1979, pp. 357-388). Non sorprende allora che tra l'inizio del secolo e gli anni immediatamente successivi alla rivoluzione fallita del 1905, diversi autori russi prendessero spunto dal Grande Inquisitore per trattare il ruolo degli intellettuali nel loro rapporto con il popolo (Steila, 2015, pp. vii-xxiv).⁴ Le matrici di questa interpretazione si possono rintracciare in una conferenza di grande successo che Sergej Nikolaevič Bulgakov, professore trentenne di economia politica, tenne all'Università di Kiev il 21 Novembre del 1901: *Ivan Karamazov come tipo filosofico*. La relazione fu immediatamente pubblicata su una delle più importanti riviste accademiche e ampiamente commentata. Bulgakov identifica Ivan con un “figlio scettico dell'epoca del socialismo” che avendo perso la fede negli uomini, non ha più possibilità di realizzare il Regno di Dio in questa terra. Il *katechon*-inquisitore insomma va criticato poiché ha *perso la fede* e in una simile ottica non può esservi nessuna filosofia del progresso, nessuna possibilità di sacrificare una generazione presente per salvare quella futura:

Tutti i dubbi di Ivan, diretti contro la dottrina dominante del progresso, sono diretti al tempo stesso anche contro la teoria del socialismo, concepita non come una dottrina soltanto economica, ma come una concezione generale del mondo, dirò di più, come una religione. Ivan esprime il dubbio rispetto a tre credenze fondamentali di questa religione: l'obbligatorietà di norme morali che prescrivono di sacrificare a questo progresso impersonale o al bene degli altri il proprio bene e i propri interessi personali; poi ciò che può essere chiamato il fine del progresso, in cui la felicità delle generazioni future si conquista a costo dell'infelicità delle presenti (la versione puramente eudemonistica della teoria del progresso); infine l'umanità futura, a cui si offrono tutte queste vittime (Bulgakov, 2015, p. 35).

Il socialismo come religione. Esattamente come per Schmitt, anche per Bulgakov, nella posizione di Ivan è in gioco una questione teologico-politica il cui bersaglio polemico è il

⁴ L'Inquisitore sarà reincarnato a livello letterario in infinite figure e frequentemente utilizzato come simbolo dell'autoritarismo in generale: “continua a produrre materiale metaforico indispensabile per articolare le nostre immagini del mondo e per definire/interpretare, attraverso di esse, gli atteggiamenti e le aspettative leciti, gli interessi e le indifferenze della nostra epoca” (Badii, E. Fabbri, 2013, p. 17). Il doppio errore del racconto di Ivan, sia nella concezione antropologica che nell'idea di libertà proposte, è sottolineato da Zagrebelsky, 2013, pp. 75-87. Il pensiero di Dostoevskij sembra avere delle contraddizioni intrinseche che ne hanno permesso letture altrettanto contraddittorie – religioso-politica, reazionaria, libertaria, rivoluzionaria e tradizionalista (Valle, 1990).

socialismo russo. Ivan quindi è l'esponente di una crisi di fede di fronte alla quale crolla la stessa condizione di possibilità del socialismo: la filosofia del progresso. Interessante è ancora sottolineare quale sia per Bulgakov la matrice filosofica degli errori del *katechon-inquisitore*: Nietzsche. A suo avviso, l'inquisitore, proprio come Nietzsche, si farebbe portavoce di una disuguaglianza etica: "il motivo fondamentale della filosofia sociale di Nietzsche è la stessa idea che ha il Grande Inquisitore: la negazione dell'uguaglianza etica degli esseri umani, il riconoscimento di una diversa morale degli schiavi e dei signori" (Bulgakov, 2015, p. 34). Lunga vita e grande successo avrà peraltro l'idea che Nietzsche e Dostoevskij vadano letti congiuntamente (Schubart 2022).⁵ Tra i primi ad appoggiarla c'è Lev Isaakovič Šestov che nel 1903 pubblica *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*. Secondo Šestov i due pongono la medesima domanda: "hanno speranza gli uomini respinti dalla scienza e dalla morale, è cioè possibile, una filosofia della tragedia?" (Šestov, 1950, p. 27). Šestov risponde affermativamente. O meglio, non solo è possibile una filosofia della tragedia, essa è addirittura necessaria e inevitabile. Per Šestov, infatti "le rosee speranze dei positivisti, materialisti e idealisti" non sono che "sogni infantili". Da questo punto di vista, la razionalità illuminista altro non avrebbe fatto che cercare di allontanarsi da quanto vi è di terribile nella vita, ma "la tragedia non sarà cacciata via dalla vita da nessuna organizzazione sociale" (Šestov, 1950, p. 225). Šestov mette in luce come sia impossibile negare le sofferenze relegandole al ruolo di realtà fittizia: questa pretesa resterà sempre insoddisfatta e la Tragedia dell'esistenza umana continuerà a emergere. Il sogno folle del Grande Inquisitore è proprio l'eliminazione della sofferenza tramite l'organizzazione etica della società. Per Šestov, l'inquisitore può agire solo come gli uomini di scienza: occultando il caos. L'unico modo allora in cui il *katechon* potrà risultare vittorioso è entrare nel gioco delle apparenze dissimulando un caos di cui pure deve ammettere l'esistenza. Le ragioni per condannare l'Inquisitore sono pressoché infinite. Andrebbe però anche sottolineato che è il realismo politico a parlare nella bocca del vecchio cardinale, e che si difende dall'utopia religiosa, dalla 'realizzazione' del Regno ovunque e in nessun luogo.⁶ Ci si può allora chiedere, a partire dall'interpretazione schmittiana, se sia possibile leggere nelle parole di Ivan un fallimento di Cristo, la più triste e rassegnata rinuncia a costituire un regno mondano felice. La risposta è negativa. Il poema stesso vuole che l'unica soluzione sia in

⁵ Arriva fino alle letture *filosofiche* contemporanee dell'opera di Dostoevskij. Per esempio la tesi di Sergio Givone è che Dostoevskij anticipi e scavalchi Nietzsche e proprio per questo si sottragga a Heidegger (Givone, 2006, pp. XIII-XIV). Nietzsche legge Dostoevskij in traduzione francese a Nizza nell'inverno '86-7 e manda una lettera nel febbraio '87: "un fortuito incontro in libreria: Dostoevskij. La voce del sangue si fece tosto sentire e la mia gioia fu estrema". È particolarmente interessante, sottolinea Givone, che ad opera degli intellettuali russi (Bubnov, Hessen e Stepun) è il Dostoevskij di Šestov ad arrivare ad Heidelberg, in Germania, a scapito di altre interpretazioni. La convergenza di Dostoevskij e Nietzsche, insieme a Sigmund Freud, può anche essere intesa diversamente vedendovi una denuncia dei "limiti della Legge" che si traduce in parricidio (Bottiroli, 2023, 195-211).

⁶ Qualcosa che condivide anche Guardini ne *Il mondo religioso di Dostoevskij*, quando si chiede: «Di fronte a questo Cristo non ha ragione in ultima analisi il Grande inquisitore?» (Guardini, 1968, p. 127). «"Anche tu sei con lui"», scrive Vasilij Rozanov (V. Rozanov, 1989, p. 121), riprendendo le parole che proprio Alëša rivolge al fratello, in un importante saggio su Dostoevskij, e intitolato *Leggenda del grande inquisitore*, così importante che è questo il motivo per cui ancora oggi chiamiamo il racconto di Ivan "leggenda" (termine che non compare mai nel romanzo). Il malvagio Inquisitore infatti avrebbe, per Rozanov, più pietà verso gli uomini del loro "buon salvatore", il quale per non cadere in tentazione, avrebbe scelto di non abitare questo mondo, abbandonandolo al peccato. Sono numerosissime le affinità tra Rozanov e Schmitt tra cui particolarmente significativa è l'idea di schierarsi dalla parte dell'Inquisitore.

un Regno non di questo mondo. Eppure è forse possibile che la contemporaneità guardi con rammarico questa prospettiva per la condanna di ogni forma di chiliasmo, di realizzazione del Regno di Dio, come eretica. Quel Regno potrebbe invece divenire un ideale da raggiungere a livello politico e forse anche artistico. Non era forse questo il programma letterario espresso dalla *Romantik* e tanto lucidamente sintetizzato dall'espressione di Schlegel: "I romanzi finiscono come inizia il Padre Nostro: con il Regno di Dio sulla terra" (Schlegel, 1998, p. 7)?

5. Conclusioni. Solo *letterariamente* è possibile abitare questo mondo.

Il dibattito contemporaneo italiano, e in parte internazionale, si è confrontato con la *Leggenda del Grande Inquisitore* rinvenendovi un dualismo inconciliabile: l'opposizione di trascendenza e immanenza, autonomia del politico e autonomia del sociale, ordine e conflitto. Vi si potrebbe però individuare anche la dichiarazione dell'impossibilità di un qualsivoglia fondamento metafisico, e, dunque, la necessità di pensare a fondazioni post-metafisiche. Senza rimanere teoreticamente prigionieri dell'alternativa secca trascendenza-immanenza, che conduce inevitabilmente a opposizioni politicamente *statiche* – tra un potere immobile e reazionario (L'inquisitore) a cui si contrapporre una forza sociale presuntamente affermativa (Il Messia) – occorrerebbe forse pensare a forme politiche costitutivamente *dinamiche*. Solo se risultato di una trasformazione, la forma politica non esclude il conflitto, poiché al contempo lo presuppone e lo afferma: il conflitto mette in movimento l'istituzione, senza peraltro poterne realmente fare a meno, se vuole essere davvero politico (Esposito, 2020; Di Pierro, Marchesi, Zaru, 2020; Esposito 2023). Guardare alla *Leggenda* oltrepassando gli schemi assodati della teologia politica tradizionale potrebbe aprire all'ipotesi di una modalità di potere che, senza esprimersi in una forma rigida, governi di volta in volta le sue espressioni storiche.

In questo contesto, le narrazioni letterarie sono forze motrici di stabilità e di cambiamento: per un verso, forniscono un senso di appartenenza in grado di emancipare dall'inesorabile destino individuale mentre, per altro verso, rivestono un ruolo egemonico nella trasformazione sociale. Occorre allora chiedersi in quali narrazioni ci si possa *politicamente* identificare e a quali miti vogliamo che la *letteratura* attinga. Certamente non è sufficiente confidare nell'idea che, con uno sforzo prometeico e fondamentalmente arbitrario, la letteratura possa creare narrazioni capaci di rispondere all'esigenza ora espressa; occorre però scommettere, anche rischiosamente, su narrazioni in qualche modo legittimanti, nonostante la fine, o anche *contro* la fine, delle grandi narrazioni (Lyotard, 1979). Un processo lento e faticoso che si sviluppa nel corso del tempo, evidenziando così la componente tensiva e rivolta al futuro tanto della teoria letteraria quanto della teoria politica. È qualcosa che il Novecento filosofico ha presente nel suo confronto con il romanticismo tedesco, allorché i romantici cercano nel romanzo un *katechon*, rivendicando l'essenza politica della forma estetica. E se Schmitt e Lukács criticano il romanticismo per l'eccessiva importanza che esso attribuisce all'estetica, negandone il valore politico, finiscono poi per indicare una soluzione che va nella stessa identica direzione. Schmitt ama Dostoevskij e anche Lukács avrebbe voluto dedicargli un libro di cui *Teoria del romanzo* avrebbe dovuto essere solo l'introduzione, usando parole, in chiusura del suo studio sul romanzo, che fanno immaginare come si sarebbe potuto aprire quel saggio mai scritto:

Dostoevskij non ha scritto alcun romanzo, e l'aspirazione creativa che nelle sue opere si fa visibile, non ha a che fare nulla, né in senso affermativo né in senso negativo, col romanticismo europeo del XIX secolo e con le molteplici, del pari romantiche, reazioni a esso. Che

egli sia già l'Omero ovvero il Dante di questo mondo, oppure colui il quale semplicemente fornisce i canti che poeti più tardi, prendendo anche da altri predecessori, comporranno a grande unità; che egli sia solo un inizio oppure già un compimento: ecco una cosa che soltanto l'analisi delle sue opere potrà rivelare (Lukács, 1994, p. 186).

Teoria del Romanzo non è soltanto una sintesi della tradizione di pensiero romantico-hegeliana, ma la teorizzazione della *fine* stessa del romanzo come genere letterario (Cometa, 2012, p. 147ss). Il romanzo, di ascendenza romantica, viene definito antiquato, anche se la narrazione resta dotata di una nuova possibilità estetico-politica per il presente: Dostoevskij. Egli, similmente a Omero e Dante, non avrebbe scritto romanzi, secondo Lukács, che dicendo ciò ha in mente l'idea che il romanziere, per quanto paradossale questo possa apparire, incarni una rinascita dell'*epos*. Ai suoi occhi, il romanzo altro non è che la forma artistica esemplare dell'età borghese, intesa come un'epoca in cui il *sensu* ha abbandonato il mondo. Persa per sempre la totalità degli antichi Greci – la coincidenza di arte e vita – non rimane che il romanzo come totalità ricreata, costruita ad arte, consapevole della propria finzione e, proprio per questo, costretta a denunciarsi come tale (Lukács, 1994, p. 83). Il romanzo è visto come intrinsecamente nostalgico nel suo trattare di un “paradiso per sempre perduto, che fu cercato ma non ritrovato” (Lukács, 1994, p. 112), non può in alcun modo redimere l'insensatezza del mondo, è soltanto una forma artistica che tenta di far rivivere una totalità non più organica ma arbitraria. È la forma romantica per eccellenza ma Dostoevskij è l'autore che più si allontana dal romanticismo, anche se nel percorso filosofico e politico di Lukács, il narratore russo è destinato a perdere importanza. Ne *La distruzione della ragione* Lukács critica molto duramente sia i propri anni di Heidelberg, sia riconduce Dostoevskij a Nietzsche, facendone un esponente dell'“ateismo religioso”. Nietzsche e Dostoevskij vanno letti insieme, anche secondo Lukács, poiché entrambi vedono nell'ateismo una svolta morale. La morte di Dio però nega l'etica in favore della morale del “tutto è permesso”, il che si coniuga con l'affermazione di una individualità assolutamente sovrana su qualunque realtà-storico-sociale. L'ateismo religioso non sarebbe dunque che il tentativo di dare un senso esclusivamente egoistico alla vita del singolo individuo (Lukács, 2011, p. 93-94). Dostoevskij viene così ancora una volta ricondotto a Nietzsche sotto il segno dell'irrazionalismo, ma l'opposizione di Lukács all'irrazionalismo in fin dei conti non coincide con il suo rifiuto di ogni mitologia. Dagli appunti su Dostoevskij, e anche nel Lukács più maturo, sembra risultare che mito, illuminismo e ragione non sono forse del tutto agli antipodi. Le letture di Dostoevskij compiute da Schmitt e Lukács sono connesse proprio dalla convinzione che sia la creazione letteraria a legittimare il mondo contemporaneo, ed in ciò potrebbe risiedere la ragione per recuperarne le interpretazioni: per entrambi, solo *letterariamente* è possibile abitare questo mondo.

Bibliografia

- Agamben G. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agostino (1979), *La Città di Dio*, trad. it. di D. Gentili, Roma, Città Nuova.
- Arvidsson M., Brännström L., Minkkinen P. (a cura di) (2015), *The Contemporary Relevance of Carl Schmitt: Law, Politics, Theology*, New York, Routledge.
- Badiou A. (2018), *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, trad. it. F. Ferrari, A. Moscati, Napoli, Cronopio.

- Badiou A. (2018), *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, trad. it. F. Ferrari, A. Moscati, Napoli, Cronopio.
- Balthasar H.U. von (1994), *Le lettere ai tessalonicesi di san Paolo dischiuse alla preghiera contemplativa*, trad. it. di A. Benussi, Jaca Book, Milano.
- Benjamin W. (1997), *Sul concetto di Storia*, trad. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi.
- Birkenmaier W. (1995), *Das russische Heidelberg. Zur Geschichte der deutsch-russischen Beziehungen im 19. Jahrhundert*, Heidelberg, Wundelhorn.
- Blumenberg H., Schmitt C. (2012), *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978*, trad. it. di M. Di Serio e O. Nicolini, Roma-Bari, Laterza.
- Bottioli G. (2023), *Jacques Lacan. Oltre la scolastica lacaniana*, Verona, Ombrecorte.
- Bulgakov S.N. (2015), *Ivan Karamazov come tipo filosofico*, in Steila (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Interpretazioni nel pensiero russo*, Torino, Accademia University Press, pp. 8-43.
- Cacciari M. (2013), *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano Adelphi.
- Cargill W.D.J. (1985), *The Political Thought of Martin Luther*, New York, Barnes & Noble.
- Carrère E. (2015), *Il Regno*, trad. it. di F. Bergamasco, Adelphi, Milano.
- Cometa M. (2012), *Postfazione*, in Lukács G., *Dostoevskij*, Milano, SE. *contributi italiani*, "Trasgressioni", pp. 21-43.
- Croce M., Salvatore A. (2021), *L'indecisionista*, Macerata, Quodlibet.
- Di Pierro M., Marchesi F., Zaru E. (2020) (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata, Quodlibet.
- Dostoevskij F. (1992), *I fratelli Karamazov*, trad. it. di M.R. Fasanelli, Milano, Garzanti.
- Dostoevskij F. (1993), *Note invernali su impressioni estive*, trad. it. di S. Prina, Milano, Feltrinelli.
- Duso G. (a cura di) (1981), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale cooperativa editrice.
- Esposito R. (2020), *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi.
- Esposito R. (2023), *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Torino, Einaudi.
- Filoramo G. (2009), *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi.
- Gabel J. e Wheeler C. (1990), *The Bible as Literature. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Galli C. (1995), *Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt*, in aa.vv., *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Givone S. (2006), *Dostoevskij e la filosofia*, Roma-Bari, Laterza.
- Gobetti P. (1926), *Paradosso dello spirito russo*, Edizioni Gobettiane, Torino.

- Guardini R. (1968), *Dostojevskij. Il mondo religioso*, Brescia, Morcelliana.
- Honigsheim P. (1926), *Der Max Webers-Kreis in Heidelberg*, "Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie", 5, pp.270-287.
- Jouin C. (2019), *Religione civile o metapolitica? Note sulla teologia politica in Germania e in Italia*, in Stimilli E. (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Macerata, Quodlibet, pp. 53-71.
- Kantorowicz E. (1989), *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, trad. it. di G. Rizzoni, Torino, Einaudi.
- Kervégan J. F. (2016), *Che fare di Carl Schmitt*, trad. it. a cura di F. Mancuso, Roma-Bari, Laterza.
- Lettieri G. (2002), *Riflessioni sulla teologia politica di Agostino*, in P. Bettiolo e G. Filoramo (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana.
- Liotard J.-F. (2014), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. it. C. Formenti, Milano, Feltrinelli.
- Lukács G. (1994), *Teoria del romanzo*, trad. it. di F. Saba Sardi, Parma, Pratiche.
- Lukács G. (2011), *La distruzione della ragione*, Milano-Udine, Mimesis.
- Lukács G. (2012), *Dostoevskij*, Milano, SE.
- Marchart O. (2007), *Post-Foundational political thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Marramao G. (2005), *Potere e Secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Maschke G. (1991), *La rappresentazione cattolica. La teologia politica di Carl Schmitt con uno sguardo ai*
- Metzger O. (2009), *Il Katéchon. Una fondazione esegetica*, in aa.vv., *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Brescia, Morcelliana, pp. 25-40.
- Mouffe C. (a cura di) (1999), *The challenge of Carl Schmitt*, London-New York, Verso.
- Mouffe C. (ed.) (1999), *The challenge of Carl Schmitt*, London-New York, Verso.
- Nancy J.L. (2002), *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Napoli, Cronopio.
- Oberman H.A. (1989), *La Riforma protestante. Da Lutero a Calvino*, trad. it. di M. Tosti Croce, Roma-Bari, Laterza.
- Pareyson L. (1993), *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino, Einaudi.
- Peterson E. (2004), *Imperium, Christus und Antichristus (1925-26)*, in Id., *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Würzburg, Echter.
- Peterson E. (2006), *Satan und die Mächte der Finsternis (1924-25)*, in Id., *Dererste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, Würzburg, Echter.
- Roazanov V. (1989), *La Leggenda del Grande Inquisitore*, Genova, Marietti.

- Scattola M. (2007), *Teologia politica*, Bologna, il Mulino.
- Schlegel F. (1998), *Frammenti critici e poetici*, a cura di M. Cometa, Torino, Einaudi.
- Schmitt C. (2001), *Glossario*, trad. it. di P. Dal Santo, Milano, Giuffrè.
- Schmitt C. (2010), *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa: una riflessione scolastica*, trad. it. di C. Galli e C. Sandrelli, Bologna, il Mulino.
- Schubart W. (2022), *Dostoevskij e Nietzsche*, trad. it. a cura di G. Baffo, con una prefazione di G. Moretti, Verona, Centro Studi Campostrini.
- Šestov L. (1950), *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*, trad. it. di L. Orlandini, Napoli, Aragno.
- Steila D. (2015), *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Interpretazioni nel pensiero russo*, Torino, Accademia University Press, pp. VII-XXIV.
- Strada V. (1986), *Le veglie della ragione. Miti e figure della letteratura russa da Dostoevskij a Pasternak*, Torino, Einaudi.
- T. Paléologue (2004), *Sous l'oeil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, Cerf.
- Taubes J. (1996), *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, trad. it. di G. Scotto ed E. Stimilli, Macerata, Quodlibet.
- Tronti M. (1998), *Karl und Carl*, in Id., *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, Bologna, Il Mulino.
- Valle R. (1990), *Dostoevskij politico e i suoi interpreti. L'esodo dall'Occidente*, Roma, Archivio Guido Izzi.
- Venturi F. (1973), *Il populismo russo*, Torino, Einaudi.
- Walicki A. (1979), *Socialismo russo e populismo*, in *Storia del marxismo II. Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Torino, Einaudi.
- Zagrebel'sky G. (2013), *La leggenda e le sue domande eterne*, in R. Badii e E. Fabbri (a cura di), *Il grande inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Milano-Udine, Mimesis, 2013.